

А. П. ЛЕБЕДЕВ

БИБЛИОТЕКА
ХРИСТИАНСКОЙ
МЫСЛИ

ХРИСТИАНСКИЙ МИР И ЭЛЛИНО-РИМСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ

Исследования по истории
древней Церкви

ХРИСТИАНСКИЙ МИР
И ЭЛЛИНО-РИМСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ
А. П. ЛЕБЕДЕВ



БИБЛИОТЕКА
ХРИСТИАНСКОЙ
МЫСЛИ



издательство
олега абышко



ИССЛЕДОВАНИЯ

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

Псалом 50, стихи 8, 10-14

А. П. ЛЕБЕДЕВ



ХРИСТИАНСКИЙ МИР И ЭЛЛИНО-РИМСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ

Исследования по истории
древней Церкви

Научно-популярное издание

издательство
олега абышко

Санкт-Петербург
2005

Лебедев А. П.

ЛЗЗ Христианский мир и эллино-римская цивилизация. Исследования по истории древней Церкви. — СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2005. — 352 с. — (Серия «Библиотека христианской мысли Исследования»).

ISBN 5-89740-111-8

В очередной том церковно-исторических сочинений выдающегося русского историка Церкви, профессора Московской Духовной академии, заслуженного профессора Московского университета Алексея Петровича Лебедева (1845–1908) под общим названием «Христианский мир и эллино-римская цивилизация в эпоху древней Церкви» вошли работы разных лет, но связанных единством темы — исследования по истории древней Церкви. Написанные легко и доступно, хорошим русским языком, сочинения А. П. Лебедева неизменно вызывали и до сих пор вызывают к себе повышенное внимание как специалистов, так и любителей церковной истории. Апокрифическая переписка ап. Павла с Сенекой, сочинение одного из самых грозных противников христианства Цельса «Книга истины», состав евхаристических даров древнейшей Церкви, Несторий и Евтихий, обзоры иностранной церковно-исторической литературы — вот далеко не полный перечень статей, вошедших в данный том

Для широкого круга читателей

ISBN 5-89740-111-8



© «Издательство Олега Абышко»,
составление, подготовка текста
к изданию, художественное
оформление, 2005



ХРИСТИАНСКИЙ МИР И ЭЛЛИНО-РИМСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ В ЭПОХУ ДРЕВНЕЙ ЦЕРКВИ*

Христианство, как высший божественный принцип, с самого начала действует с такой культурирующей всемогущностью в человечестве, что лицо мира человеческого в корне преобразуется. Перечитайте любую историю литературы в период, обнимающий эпоху древней Церкви, любую историю философии, любую историю культуры, и увидите, что вы тщетно стали бы искать проявлений деятельности человеческой мысли в сколько-нибудь серьезной форме в человечестве данного периода, помимо той деятельности мысли, которая выразилась в истории христианской Церкви. Вы не нашли бы следов деятельности человеческой мысли, помимо деятельности христианской мысли, проявленной в церковной сфере. Этот исторический факт означает ту простую истину, что человечество само по себе, вне сферы деятельности христианства, перестало быть и не было *культурирующим* деятелем. Центр цивилизации от самого человечества перенесся на христианство и Церковь, и эти последние стали *культурирующими* принципами в человечестве. И если бы не было христианства и христианской Церкви и проявлений их влияний в области человеческой мысли, — человечество целых веков оставалось бы без всякой цивилизации, и историк, если обойдет своим вниманием христианство с его деятельностью за рассматриваемое время, вынужден будет сказать, что развитие человечества в это время иссякло, интеллектуальная и нравственная мысль на целые столетия замерла, царство разума сменилось царством неразумия. Для

* Впервые опубликовано в журнале «Чтения в Обществе Любителей Духовного Просвещения» за 1873 г. Вып. III С. 433–481.

нас христианство и Церковь являются, впрочем, не потому только истинными носителями цивилизации, что вне христианской Церкви не было ничего подобного — этого было бы еще слишком мало, но потому — и это главное, — что христианство и Церковь были действительно *культурными факторами* в сфере человеческой мысли данного времени.

Вне христианства человеческая мысль, параллельно идущая с историей христианской Церкви, не оказывала более высшего *культурного* влияния на человечество: христианство, и именно одно христианство, руководило и воспитывало мысль человеческую во все течение древней церковной истории. Вот два положения, рассмотрение которых, по нашему мнению, должно доказать, действительно ли мы имеем право смотреть на христианство и Церковь как на выразителей всей суммы цивилизации мира в разбираемое время. На эти-то пункты позволяем себе обратить в данном случае наше особое внимание.

I

Греко-римская цивилизация со времени появления христианства не показывала никаких задатков дальнейшего развития ко благу человечества. Это зависело от того, что эта цивилизация потеряла из виду всякий идеал, из которого она могла бы заимствовать свою силу и значение. Ее религиозный идеал, удовлетворявший греко-римлянина древних времен, теперь разлетелся, как дым, перед всеокрушающим анализом философствующей мысли, которая, недовольная религией, захотела разрешить религиозные представления в определенные систематические идеи мыслящего сознания или философии. Религиозный идеал, слагавшийся из черт неодинакового достоинства, разрешенный в философские идеи, оказался если не полным ничто, то, по крайней мере, столь противоречивым самим по себе, что философия решительно его отвергла. Но сама философия не в силах была из своих наличных средств дать мысли человеческой то, чего не давала религия. Недостатки религиозного идеала указаны, но это привело лишь к тому, что религия, перестав теперь быть решительницей важнейших проблем человеческой мысли, стала предметом издевательства для сатириков. Уже Аристофан выставляет некоторые смешные стороны религиозных верований греков, а позднее Лукиан предметом своего комического творчества сделал и весь Олимп, и весь

Пантеон. Напрасно мысль искала себе успокоения в философии: философия сама, после тщетных попыток остановиться на чем-нибудь определенном, распалась на множество направлений, которые вращались в таких же взаимных противоречиях, в каких прежде, по указанию философии, являлась религия. Историки так описывают *интеллектуальное* состояние человечества по разложению блестящей в свое время греческой философии: «Умствования риториков были слишком пусты, скептицизм не представлял никакого утешения, учение последователей Аристотеля было сухо, а стоические и кинические системы слишком скудны и искажены, — словом, ни одно из тогдашних направлений в науке не могло дать обществу нравственной поддержки, в которой оно всего более нуждалось».¹

В таком печальном положении оставалось язычество ко времени появления в мире христианства. Казалось бы, что с этим наступил решительный конец для языческого мира. Но нет: эллино-римская цивилизация живо чувствовала свою внутреннюю несостоятельность, но было бы неестественным, антиисторическим смирением со стороны языческой цивилизации, раз сознав свою несостоятельность, открыто признаться в этой несостоятельности и не испытать каких-либо средств придать жизненность тому, что в существе являлось уже без всяких признаков жизни. Такой факт был бы неестественным, говорим; так в действительности и не было. Языческая цивилизация или языческая мысль, одновременно с успешным распространением христианства, делает со своей стороны напряженные попытки продолжить свою жизненность, дать основы духовно-нравственной жизни человечеству. Такими жалкими попытками были неопифагореизм и в особенности неоплатонизм, столь знаменитый в истории язычества. Вне этих направлений языческой мысли, искавшей обосновать себя для блага современного человечества, история ничего более не знает.

В чем сущность этих явлений, могли ли удовлетворять и действительно ли удовлетворяли они дух человека? Если философия, благодаря своему анализу религиозных представлений, разрешила религию в призрак, в ничто, и если философия со своей стороны не дала мысли ничего прочного и твердого, — то являлось стремление: поставить в связь разорванные философией элементы языческой религии с данными, добытыми философской мыслью, в надежде: не даст

¹ Шлоссер. Всемирная история М., 1862 Т IV. С. 439.

ли такая комбинация более прочной истины, умиротворения духа, потому что нельзя же было не признать в религии доли благодетельного влияния на мысль человечества, и нельзя было, с другой стороны, отказаться от результатов, добытых философией языческого мира. Из этого именно стремления и вышли и неопифагореизм, и неоплатонизм.

Неопифагорейство было языческим религиозно-философским явлением I и II в. нашей эры; утомленная и недоверчивая к себе мысль язычника эллино-римского мира стала обращаться или к древним руководителям, в верности к которым думала найти свое спасение, или к источникам чужеродным — на Восток, где предполагалась особая, неизвестная греческому миру мудрость. В силу таких стремлений неопифагорейская школа обратилась к Пифагору. Но понятно, что древний Пифагор уже не мог удовлетворить мыслителей I и II в. христианской эры. Пифагор имел в виду основать политический союз, язычник же рассматриваемого времени искал ответа на нравственно-религиозные вопросы, а на такие вопросы пифагорейская система ответа не давала; отсюда неопифагореизм ищет решения великих вопросов мира на Востоке, в его предполагаемой и всегда таинственной мудрости.¹ Вот сущность неопифагореизма — этого продукта греко-римской цивилизации I и II в. христианства. Но мог ли он дать какое-либо успокоение духу, мог ли внести свет в сознание язычника, просветить и рассеять его недоумения и сомнения? Нет, самое обращение в этом случае мысли, с одной стороны, куда-то в древность к Пифагору, с другой — на отдаленный Восток, показывает, что мысль сама по себе, в своих наличных средствах, не находит ничего прочного, успокоительного; греко-римская мысль, видно, живо сознавала свое бессилие: это — утопающий, хватающийся за соломинку. Как мало неопифагореизм удовлетворял своим появлением глубоким потребностям человеческого духа — это ясно из того, что уже в III в. он исчезает из истории.

Гораздо влиятельнее, чем неопифагореизм, был неоплатонизм: появившись в конце II в., он прожил целые столетия. Неоплатонизм — это была попытка, вроде неопифагореизма, вызвать к жизни замиравшую языческую цивилизацию, но только эта попытка была более упорной, совершена с большим искусством, чем первая. Стремление

¹ *Владиславлев М.* Философия Плотина, основателя неоплатонической школы. СПб., 1868. С. 287.

примирить и объединить религию и философию древности есть господствующее стремление неоплатонизма. Созерцательность, мистика, аскетизм, аллегоризм и символизм — вот главнейшие черты этого явления. Первым важнейшим выразителем этого направления был языческий философ III в. Плотин († 270). Но с первого же раза было видно, как ненадежно дело, затеваемое эллино-римской мыслью, уже ослабевшей и выродившейся. Система Плотина есть такая пестрая смесь всяческих философских элементов, которая при всех усилиях не приходила ни к какому единству. И в самом деле, к какому единству могла прийти мысль, когда неоплатонизмом воззрение на Верховное Существо было заимствовано у иудея Филона, воззрение на всеобщую Душу, положенную в основе мира, заимствовалось у стоиков, мнения о животной душе в человеке — у Платона, идеи о красоте, единстве и гармонии мира — у Аристотеля?¹ Разноречие и многообразие элементов всегда должны были проглядывать, как бы тщательно не старались их связать в единое целое, и философия Плотина была, в существе, жалкой пародией на философию. Но удалось ли Плотину, по крайней мере, поддержать авторитет языческой религии — этой одной из важных сторон языческой культуры? Далеко нет; связывая религию с философией, он многое должен был исказить в религиозных представлениях ко вреду для их действительно-го характера; так как исторически образовавшийся догмат не всегда оказывается удобным для совмещения в себе и смысла, усвоенного ему своим временем, и смысла философского в духе неоплатонизма, то Плотин должен был часто стушевывать историческую сторону религиозных преданий и подвергать ее большей или меньшей переделке, чтобы достигнуть своей цели. — Итак, неоплатонизм в лице Плотина не мог вполне удовлетворять человеческого духа ни как философия, ни как религия.

Эту истину, кажется, ясно поняли его ближайшие преемники. Отсюда, быть может, и объясняется, почему они не с такой ревностью берутся поддерживать сразу языческую религию и философию, как это делал Плотин. Они скорее держатся одной стороны неоплатонизма — религиозной, чем философской, облекая, впрочем, эту религию в философскую одежду. Уже во втором поколении неоплатоников в лице Ямвлиха († 333) неоплатонизм вышел из своей философской колеи и сделался решительным слугой умиравшей класси-

¹ Там же С 319.

ческой религии.¹ Ямвлих был не столько философ, сколько поборник языческой религии вообще; отсюда в его сочинениях самые пикантные мифы, самые суеверные обряды и церемонии являются исполненными самого глубокого смысла. Это лишь эмблемы, уверял Ямвлих и ему подобные, которые скрывают под собой давно забытую истину; это возвышенные философские истины, покрытые завесой ради народа, завесой, какую первые сдернули неоплатоники.² Ямвлих пишет целое сочинение в защиту значения идолов; в своем сочинении «Жизнь Пифагора» он пользуется каждым удобным случаем, чтобы возвысить благочестие этого философа за верность, с какой, по его описанию, Пифагор исполняет все обряды и обязанности, предписанные древностью относительно богов. Сам Ямвлих своей жизнью ясно доказывает, что он был более суеверный, грубый язычник, чем философ, способный своими идеями облагородить и возвысить человеческую мысль. Проводя часть жизни в храме и в Дафнийской роще, он хвалится тем, что во имя богов совершает чудеса и удостоивается таинственных видений. Очевидно, что в лице Ямвлиха эллино-римская цивилизация не делает ни малейшего шага вперед, но даже решительно отступает назад.³ С этой колее, в которую входит неоплатонизм в лице Ямвлиха, он уже не сходит никогда. Напрасно язычество старалось восхвалять неоплатоника V в. Прокла († 485). Он был не выше своих предшественников и не мог поддержать падавшую классическую цивилизацию. Правда, он был выше своих современников-язычников по своим философским талантам, но это не спасло его от самых крайних суеверий. Его философия есть чистая теогония, полная мрачного мистицизма. Вот, например, принципы, на которых держались его философские построения: мифы народного язычества, рассуждал он, суть символические выражения отношений между Верховным Существом и его различными обнаружениями; древние обряды суть приготовительные формальности, необходимые к предпочтению души для созерцания, через которое она возвышается к бесконечному источнику бытия, и через которое она участвует в высшем блаженстве. Душа, жаждущая соединиться с Богом, должна возвышаться через почитание всех низших ступеней небесной иерархий, т. е. низших божеств; должна воздавать каждому порядку богов по-

¹ Владиславлев М. Указ соч С. 227

² Chastel Histoire de la destruction du paganisme on Orient P. 113.

³ Ibid. P 115

честь, предписываемые религией; должна прибегать ко всем средствам, которым научает религия, чтобы человек мог снискать себе благорасположение богов. Прокл также придает великое значение оракулам; он находит в них реальнейшее выражение воли богов, присутствующих в своих идолах. Прокл очень решительно настаивает на необходимости возлияний и жертв; а с тем вместе и все другие обряды, все мистерии, посвящения и сама астрология находят себе оправдание в философии Прокла.¹

Из этого очерка воззрений Прокла открывается, что его философия мало чем отличалась от пустой болтовни какого-нибудь самого последнего жреца. В лице Прокла язычество с решительностью заявило дилемму: что язычество или вовсе должно было отказаться от своей религии, или же следовать ей до последних мелочей. Прокл был последним сколько-нибудь замечательным представителем древней философии. После него неоплатонизм, а с ним и вся классическая древность безвозвратно погибают. «С тех пор, т. е. со времени Прокла, — говорит историк философии Кузен, — неоплатонизм истощился и ослабел, как и античная цивилизация. Во время Олимпиодора (один из преемников Прокла) неоплатонизм был уже преданием без жизни, без силы. Мысль вращалась в общих местах бессильного идеализма, заимствованной учености. Это была древность, — говорит Кузен, — на одре смерти».²

Если мы захотим оценить неоплатонизм по его значению для успехов развития человечества, то должны будем сказать, что он был решительно бесполезен. Он не мог ни создать новой религии, лучшей, чем прежняя, ни создать никакой серьезной философии. Все его улучшения в языческой религии выразились лишь в символическом истолковании языческих мифов, но такое толкование не могло удовлетворять ни народных масс, ни самих философов. Религия есть нечто непосредственное, она не может жить ухищренными истолкованиями, ибо такие толкования делают ее подозрительной и подрывают ее значение. Для народных масс тонкая метафизика неоплатоников была так же мало привлекательна, как и мало понятна; народу не могло быть понятным, почему с таким усилием стараются объяснить то, что, по-видимому, ясно само по себе, почему избегают прямого смысла, а допускают какой-то таинственный, отдаленный: на-

¹ Ibid. P. 259.

² Ibid P. 282

род не способен был верить неоплатонизму. Философы сами, со своей стороны, не верили тому объединению религии с философией, какое указывал неоплатонизм. Неоплатоник Олимпиодор, сравнивая философские толкования мифов с самими мифами поэтов, признавался, что «эти последние сами по себе ложны и бесполезны и взамен их философские мифы полезней для мысли».¹ Прекрасно опровергает эту теорию толкования мифов св. Григорий Богослов, выражая в этом случае мысль вообще всякого человека, встречавшегося с неоплатонизмом. «Пусть, — говорит он, — придумывают для своих мифов аллегории и чудовищные толкования, и поучение, удаляясь от своего предмета, понесется в пучины или на стремнины умозрения, не имеющего никакой опоры. Многие басни, выходящие из всякого порядка, может ли кто-нибудь, сколько бы он ни был у вас возвышен и велик, и даже равен самому Зевсу по мудрости, ввести в пределы благоприличия, какие бы ни придумывал он умозрения? Если эти басни истинны, то пусть не краснея смотрят на то, пусть величаются тем; если же все это ложь, пусть скажут, не глупо ли, как чем-то твердым, величаться тем, чего сами стыдятся как баснословного. Ты будешь пустословить и иносказаниями прикрывать вымыслы, но никто не будет тебе верить».² Как мало неоплатонизм мог улучшить и усовершенствовать языческую религию своего времени, так же мало в неоплатонизме выигрывала для своих успехов и сама философия. Философия скоро сделалась рабой религии. Философия теряла в этом случае много от того, что она в своих понятиях принаравливалась уже к существующим и часто нелепым религиозным преданиям. В этом-то обстоятельстве нужно искать причины неясности и противоречивости, какие обнаруживает уже Плотин в своем учении. Философия поступилась в своем достоинстве, но без пользы и для самой себя, и для религии, потому что, как справедливо замечают: «Языческая религия не могла вдохновиться новой жизнью, но, умирая, она захватила с собой в гроб и философию, которая пошла на служение ей».³

Неопифагореизм и неоплатонизм — вот те замечательные явления языческого мира, в которых языческая философия выразила себя в первые века христианской веры. Помимо этих явлений история ничего не знает примечательного в сфере языческой философии.

¹ Chastel Op cit P 329.

² Св Григорий Богослов Творения в русском переводе. Т. I С 169–172

³ Владиславлев М Указ. соч. С 227

Таковы были силы и средства язычества! Могли ли такие силы и средства вспомоществовать цивилизации человечества? Ответ на этот вопрос едва ли может быть сомнителен.

* * *

Теперь рассмотрим другой вопрос: если языческий мир, современный распространению и утверждению христианства в греко-римском мире, в своей философии не представлял никаких задатков, годных для цивилизующего руководства человечеством, то какое значение имело христианство в данное время в отношении к интеллектуальному развитию человечества, и в чем здесь выразилось культурирующее значение христианства в противоположность языческой философии? Понятно, что мы не будем говорить о христианстве, заключенном в источниках богооткровенных, но взглянем на христианство в движении историческом, как оно отразилось в сознании верующих; в каких фактах и формах выразилось это сознание. Словом, мы возьмем христианство в его соприкосновении с человеческой мыслью, и мысль человеческую в ее соприкосновении с христианством, а не христианство в его объективности; скажем о христианском богословствовании как философии, развившейся под влиянием христианства и противопоставляющейся языческой мудрости.

Не вдруг христианство с его возвышенными началами вошло в человеческое сознание; эта постепенность в развитии человеческой мысли под влиянием христианства составляет явление, обусловленное характером самой человеческой мысли. Глубоко проникнутый идеями христианства, Август Неандер, комментируя притчу Христову о закваске, говорит: «Как небольшое количество закваски, брошенное в большую массу муки, производит в ней процесс брожения и, действуя через свою внутреннюю силу, делает подобным себе и все смешение, так и христианство, как небесный фермент (закваска), силой божественной жизни вызывает процесс брожения в человеческой природе; этот процесс, поднимаясь из внутренней глубины человеческой природы, распространяет свои действия как на мысль, так и на внешнюю жизнь, чтобы все преобразовать и перестроить».¹

Первое соприкосновение человеческой мысли и христианства, при котором мысль самобытно извлекает из начал христианства след-

¹ Neander Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche Bd. I S 185 Gotha, 1856.

ствия, пригодные для всестороннего развития человечества, показывают писания мужей апостольских. Это были первые попытки сопоставить христианство лицом к лицу со всеми многообразными человеческими отношениями, на которых должно было отразиться культурирующее влияние христианства. Как все вообще первые человеческие попытки в каком бы то ни было роде, писания мужей апостольских не были каким-нибудь глубоким философским развитием истин христианства, тем не менее известный исследователь истории христианской литературы, Мёллер, находит в этих писаниях зачатки всех важнейших наличных форм, имевших развиться позднее на христианской почве. Мёллер говорит: «В послании к Диогнету (неизвестного мужа апостольского) мы встречаем основную форму апологетики Церкви против нехристиан; в посланиях Игнатия — основную форму апологетики против еретиков; в послании Варнавы — порыв к созданию спекулятивной догматики; в “Пастыре” Ерма — первый опыт изложения нравственного учения; в послании Климента Римского — первое развитие деятельности того рода, из какого позднее возникает церковное право; в мученических актах Игнатия мы встречаем, наконец, раннейший исторический труд».¹ Другими словами, человеческая мысль, под влиянием христианства, на первых же порах стремится отстоять дорогую ей истину от всяких сторонних нападков и определить ее в существе и ее жизненных применениях. И такое стремление есть стремление, из которого всегда возникает богатое интеллектуальное развитие; потому что в борьбе с противоположными направлениями всякая истина выясняется с отрицательной стороны — чем она не есть, а в углублении в свое собственное содержание она выясняет себя с положительной стороны в своем собственном характере и сущности — чем она есть на самом деле. Таким образом, христианство на первых же порах в писаниях мужей апостольских является как принцип, объемлющий и цивилизующий важнейшие сферы мысли и деятельности человечества, но оно явилось в них с таким значением еще в самом общем виде.

Дальнейшие стадии развития человеческой мысли под руководством христианства с большой глубиной и всесторонностью раскрывают эти моменты проникновения христианством человеческой интеллигенции, какие были начаты уже в писаниях мужей апостольских. Ближайшими возделывателями христианской цивилизации на нача-

¹ Möhler Patrologie Regensburg, 1839. S 51

лах Откровения после мужей апостольских были апологеты. Их задача была не слишком многосторонняя, но глубока. В их сочинениях христианство, как высшая истина, выходит навстречу истинам, в особенности греко-римского мира с его цивилизацией, для борьбы с этой цивилизацией и победы над ней. Рано ли, поздно ли, но такая встреча двух мировоззрений, греко-римского и христианского, необходимо должна была последовать. В писаниях апологетов она была тем своевременнее, что она предшествовала всестороннему раскрытию христианских начал в области человеческой мысли в форме определенной философии. Заслуги апологетов важны в том отношении, что они определили, в большей или меньшей мере, ту роль, какую играла во всемирной истории языческая культура в отношении к высочайшему историческому факту — христианству. Теперь уже выяснилось, что они не стоят между собой в непримиримом противоречии, как одна сила, самоуничтожающаяся в другой, но что они могут прийти в соединение, что они относятся между собой как истина высшая, совершеннейшая, к истине низшей, подчиненной. Таково было значение апологетов II в. Знаменитая в истории христианской Церкви школа Александрийская, наследовавшая на первых порах дело христианской апологетики в лице Климента Александрийского († ок. 217), блестяще образованного в языческих науках, делает дальнейшую попытку — фактически, на самом деле, подвести результаты греко-римской цивилизации под начала христианства. Его сочинение «Строматы» есть выражение такого стремления. Насколько удачно поведено это дело знаменитым Климентом, это видно из того, что с этих пор навсегда разрушается средостение, разделявшее мир языческий от христианского, и христианство быстро начинает ассимилировать все лучшие плоды греко-римской мысли, подчиняя их своей доктрине.

Как скоро, таким образом, разрешился великий вопрос об отношении дохристианской цивилизации к христианству, этому новому мировоззрению, имевшему победить мир, то христианские мыслители пришли к дальнейшей задаче — к построению христианской философии как системы, долженствовавшей обнять все важнейшие интересы и проблемы человеческой мысли. За это дело мог взяться только великий талант, и таким талантом был гениальный церковный учитель Ориген († 254). Его сочинение «О началах» есть первая строго философская система, построенная на началах Откровения; в ней, в лице Платона, вся древняя философия повергается к подно-

жию Креста. Ориген в своем труде не был чужд недостатков, но все же это был великий труд, в котором и небо, и земля, и преисподняя подчинены и освящены христианскими идеями. Христианство из дела сердца перешло уже в достояние научной мысли. «Ориген был собственным основателем богословской христианской науки. Этот учитель Церкви являлся уже “чудом” для своего времени, как показывает усвоенное ему имя (ἀδαμάντινος, χαλκύτερος). Даже сам Иероним, его враг, и тот признавался относительно Оригена: “Не будем подражать ошибкам того, высоким достоинствам которого мы не в состоянии следовать”. Викентий Лиринский в таком изречении выражает удивление к Оригену: “Лучше заблуждаться с Оригеном, чем мыслить право с кем-нибудь другим”. В Оригене христианская созерцательность получает начало своего парения, да и какого парения! Как бы играючи, разрешает этот гений глубочайшие проблемы христианской веры; для загадочных вещей он умеет указать такое объяснение, которое околдовывает нашу душу. Это была первая система христианского идеализма, для которого Климент собрал только подготовительные материалы и из которых, однако же, волшебством этого гения создалось живое организованное целое».¹ Один из наших замечательных русских богословов так отзывается об Оригене: «Ориген, чудо века по дарованиям, весьма много сделал для своего времени, много сделал и для последующих веков. Все великие учителя IV в. пользовались Оригеном, но великие помнили, что он был человек».² Даже светские историки с глубоким уважением говорят об Оригене. Один из них говорит: «С каким успехом продолжал Ориген дело Климента, можно судить по тому уважению, с каким христиане смотрели на его сочинения даже через сто лет после его смерти. Один христианский писатель той эпохи говорит, что Ориген проник в самую глубину Божественного естества, исследовал его тайны и разъяснил все оставшееся непонятным для прежних философов. Ориген сделался творцом новой науки. Конечно, примесь поэтического и философского элемента не вполне согласовалась с целями христианства, но не должно забывать, что этот последний элемент был совершенно современен».³

¹ Tölle Die Religion als kulturmacht. Göttingen, 1871 Bd II S 143

² Филарет (Гумилевский) Историческое учение отцов Церкви 1859 Т I С. 238.

³ Шлоссер Указ соч Т. IV С 548–549.

Христианская церковь имела в Оригене знаменитого систематизатора глубоких откровенных и общечеловеческих истин, проверенных при свете Откровения. По-видимому, оставалось только идти далее в систематизировании христианского богословствования, в раскрытии христианских истин по всем сторонам мысли и человеческой деятельности. Но Законоположник Церкви иначе направил деятельность христианской мысли. Борьба с бесчисленными ересями с IV в. отвлекла Церковь от систематизирования христианских идей. Впрочем, было бы совершенной несправедливостью утверждать, что эта борьба не служила успехам истинной христианской цивилизации. Напротив, эта борьба касалась постоянно Началовождя христианства, и потому деятельность человеческой мысли, сосредоточенная на Лице Иисуса Христа, тем самым ежечасно и ежеминутно заявляла: какой интерес был ее главнейшим интересом, что составляло душу всех ее стремлений. То есть самой этой борьбой человечество заявляло, что оно христианский интерес предпочитает всем другим интересам. А самый предмет, на который устремлялось общее внимание, — Личность Иисуса Христа, был настолько важен, что уяснение его вело за собой уяснение и всяких других вопросов христианского мировоззрения. И значит, и в этой борьбе христианская Церковь не уклонялась ни на шаг от своей задачи стать провозвестницей новых идей человеческому духу. «Это была односторонность, — по прекрасному выражению одного автора, — но в этой односторонности лежала мощь Церкви. Эта односторонность церковной деятельности была исторически необходима, если Церковь должна была приобрести твердое, неуклонное течение, — да, должно сознаться, что этим путем полное, бесконечное содержание Евангелия пришло к своему сознанию».¹ Ряд блистательных имен, которыми сияла Церковь этого времени, показывает, как могущественно влияло это время на развитие христианской мысли. И неудивительно, если эта эпоха, славная именами свв. Афанасия Великого, Василия Великого, Григория Богослова, была самой знаменитой в Церкви по развитию христианской интеллигенции. Эти великие богословы того времени хотя и не оставили систематических трудов в области христианского богословствования, но их труды, тем не менее, суть яркие светочи, проясняющие великие проблемы человеческого сознания под действием всеоткрывающего

¹ Tölle Op cit Bd. I. S 147

христианства. И знаменитый Платон не оставил после себя систематического изложения своих доктрин, и однако же это не помешало ему быть великим философом. Наши богословы хотя также не оставили систематического изложения своего философствования, тем не менее их имя блистает в христианском мире, как имя Платона блистало в мире языческом. Все они равно велики по той миссии научного обоснования христианства, какой заявили они себя в древней Церкви.

Св. Афанасий Великий († 373) «был глубокомысленный дух, вполне сведущий в философии и литературе».¹ «Он представляет собой один из величайших и прекраснейших образов Греческой церкви. Он всегда обнаруживал и глубокую ученость, и совершенное обладание наукой. Хотя со свойственной греческому духу подвижностью он вдавался в тончайшую диалектику, входил в глубокие богословские исследования, однако же он везде пребывал верен истине. Греческая церковь имела более блестящих ораторов, но не имела, быть может, более оживленного и ясного учителя. Краткость без сухости, глубина без темноты, соразмерность при полноте — вот основные качества таланта Афанасия. Низложение арианства Афанасием есть одно из величайших дел Провидения. Это низложение было для христианства богаче последствиями, чем самое обращение Константина — истинным Константином был Афанасий».² В деле служения раскрытию христианских истин для всех последующих веков великому Афанасию частью сопутствовал, частью сменил его великий Василий († 379). Его сочинения были и есть истинное сокровище христианского богословствования. Современники не находили достаточно слов, чтобы выразить свое удивление этому богослову. Один современник говорил: «Что улаживает на пиршествах, на торжищах, в церквях, увеселяет начальников и подчиненных, монахов и уединенно-общезительных, людей бездолжностных и должностных, занимающихся любомудрием внешним и нашим? Везде одно и величайшее наслаждение — это писания и творения Василия. После него писателям не нужно иного богатства, кроме его писаний. Вместо всех он один стал достаточен учащимся для образования».³ Василий, одним словом, был са-

¹ *Baumgarten—Crusius Compendium der christ Dogmengeschichte* 1840 S 123

² *Tölle Op cit* Bd I S 151–152

³ *Св. Григорий Богослов Творения* Т. IV С 124–125.

мые «уста богословия».¹ Что же касается самого святого Григория Назянзина († 390), то Церковь его за высокие качества, как великого исследователя христианских истин, почтила именем «Богослова» — «тем самым именем, которым она почтила одного высокого между апостолами и евангелистами — Иоанна: и это не напрасно. После первого Богослова, св. Григорий первый постигал столько высокими и вместе точными помыслами глубины Божества, сколько постигать их можно человеку при свете Откровения».²

Но что говорить о каждом из них порознь, когда каждый из них велик в равной степени? О всех них вместе можно прямо сказать: «Философский дух и знание, с каким они разрабатывали церковное учение, равно как и ревность, с какой они создавали науку богословия, доставила им отличнейшее место между другими церковными учителями».³

Говоря о том, что эпоха Церкви после Оригена, занятая борьбой с ересями, как бы не имела времени заняться систематизированием христианского философствования, мы, однако же, не отрицаем во все существования подобных произведений христианской мысли данного времени. Многие славные мужи Церкви заявили себя и на этом поприще. Между ними видное место занимает св. Григорий Нисский († 394). Одно из его сочинений («Катехизис») есть замечательный опыт философского построения христианского богословия. Здесь Григорий, подобно Оригену, хочет представить все отдельные пункты христианского учения в органическом целом и поставить разум в самые тесные отношения к Откровению.⁴ К числу таких же систематиков христианского богословия принадлежит и блаженный Августин († 430), «этот необыкновенный ум, с которого началась догматика Запада и который имел великое влияние на умственное развитие Запада».⁵ Между его сочинениями некоторые ясно носят характер систематического изложения христианских доктрин. Его труды в этом отношении замечательны тем, что он превзошел даже Оригена. «В систематичности своего мышления он превосходит этого учите-

¹ Там же С 127.

² *Филарет (Гумилевский)* Историческое учение об отцах Церкви Т. II С. 190

³ *Baumgarten—Crusius.* Op cit S. 130.

⁴ Характеристику этого сочинения см. *Tölle.* Op cit Bd. I. S. 155.

⁵ *Baumgarten—Crusius* Op cit S. 136.

ля», и потому Августин пришел к результатам, к каким не мог прийти Ориген; «александрийский гнозис (наука) смешивал два элемента: философско-платонический и религиозно-христианский. У Августина тот и другой элементы пришли к ясному выделению один из другого, и достигнута решительная победа последнего над первым».¹ Несправедливо было бы не причислить к замечательным явлениям систематизирования христианского учения и сочинения Дионисия Ареопагита. В этих сочинениях выражается момент, когда философия, потеряв всякую надежду на прочность своих связей с язычеством, добровольно склоняет свою голову, подчиняясь христианству. «Христианская мысль становится в них мыслью философской, не переставая быть мыслью религиозной».²

Как замечательное явление, отметим еще, что как прежде, в среде Александрийской школы, в трудах Оригена, философия Платона является в известной мере в служении истине Христовой, так теперь с IV в. в Антиохийской школе другой великий корифей древней философии, Аристотель, призывается к той же миссии.

Рассматривая древний христианский мир со стороны его глубокого и широкого интеллектуального развития, должно с уверенностью утверждать, что «это было время многообразной духовной творческой деятельности, которая влияла на позднейшие поколения как своей почти непостижимой глубиной, так и диалектикой. Это было время мощной духовной оригинальности, перед которой уступает всякое позднейшее развитие: богословские труды этого времени остаются путеводными, основоположными для всего будущего; дело отцов Церкви есть всегдашнее достояние науки. И как ни один атом Вселенной не может потеряться, так и ни одна искра ими добытой истины не потеряна для будущего».³ Автор труда «Историческое учение об отцах Церкви», оценивая высокое значение в особенности богословов IV в., говорит: «Даже взыскательная, не благоговейная к достоинству св. отцов критика не отказывает святоотеческим творениям четвертого века в чести быть образцовыми для веков последующих; так неоспорима высота их достоинства».⁴ И действительно, даже такие критики, как Баур, не могут без удивления говорить о

¹ Neander Op cit Bd. I. S. 608

² Chastel Op cit. P 351

³ Tölle Op. cit. Bd. I S 147, 165.

⁴ Филарет (Гумилевский). Указ. соч. Т. II С. 1.

христианских богословах IV и V вв. «Каким богатством духовных сил, — говорит патетически Баур, — владела Церковь в IV и в первой половине V в., какую продуктивность развивала она в спорах этого периода! В лице учителей Церкви, как Афанасий, три великие каппадокийца, Василий Великий и оба Григория, Назианский и Нисский, Иоанн Златоуст и к нему примыкающие антиохийцы — в лице их Церковь переживала время, которое в теологическом, как и в общем научном отношении, может быть называемо классическим. О, не одна Греко-Восточная церковь раскрыла такую полноту жизненных сил, но и Западная церковь в лице Августина, превосходившего всех остальных в оригинальности и глубине духа, и в лице Иеронима, глубокого знатока Библии, — хотела равняться с первой».¹

Христианство, войдя в человеческий мир, с необычайной силой возбудило засыпавшую в язычестве интеллигенцию; оно подняло человеческий дух, заставив его снова взяться за решение великих мировых вопросов, от которых в отчаянии отказалось язычество. На развалинах древней философии и на глазах последних ее представителей воздвигалось величественное здание христианского богословствования. Здесь человеческий дух нашел себе успокоение и вместе возбуждение к бесконечной деятельности на новых началах.

* * *

Как языческая философия, существовавшая параллельно с философией христианской, представляемой писаниями отцов и учителей Церкви, показывала слишком мало действительной жизни, была плохой руководительницей к истине и чем далее, тем более падала под бременем своих собственных несообразностей, так и языческая поэзия рассматриваемого времени в большинстве случаев перестала быть учительницей добра, решительным мерилom поведения человека, отчуждалась от своей истинной задачи — являть сердцу и чувствам человека образцы, достойные подражания.

Посмотрим, чем стала языческая поэзия того времени, как мало и здесь языческая цивилизация имела шансов на прочность надежд, на продолжение той роли, какую она присвоила себе, — быть руководительницей человечества.

Где продолжатели в греческом мире тех великих гениев греческой поэзии, какими были Гомер, Эсхил, Софокл, Еврипид? Их давно уже

¹ *Baur. Geschichte der christ. Kirche Zweite Ausg 1863 Bd. II S. 4.*

не видим; их не стало за много времени прежде, чем христианство озарило мир своим светом. Уже с потерей своей политической независимости греческий народ потерял и свою высокую поэзию. С падением греческой независимости творческая деятельность здесь прекратилась. Поэзия, где она только показывалась, была книжным, рабским подражанием великим произведениям прежнего времени, или делалась тяжелой путаницей, когда пыталась соединять восточные и эллинские элементы.¹ Лучше ли было дело поэзии в среде другого культурного народа — римлян? Римские поэты, современные явлению христианства и его первоначального бытия, еще показывают, что поэтический талант не умер среди языческих культурных народов. Но было бы неосновательно думать, что эта поэзия могла вдохнуть собой жизнь в погасавшую языческую цивилизацию. Она была блестяща, но не обилием высоких идей, не стремлениями утвердить человека в любви к добру, а лишь стилистикой и внешним пафосом. Притом же ее процветание было каким-то мимолетным метеором, — это была как бы последняя вспышка угасавшей жизни, последние усилия, собранные языческой цивилизацией, чтобы затем уже навсегда отказаться от своей роли руководительницы человечества.

Времена императора Августа, бывшие периодом процветания римской литературы, были вместе с тем и временем ее упадка, заявившегося отсутствием истинного идеала в ней, стремлений к истинному и разумному счастью. Народ теперь потерял влияние на духовное развитие. Двор для столицы и эта последняя для народа сделались законодателями в деле вкуса. Литература в век Августа подчинилась исключительно характеру двора и высшего класса римлян; развращение нравов, отличавшее этот класс, отразилось на эстетическом и моральном направлении литературы. Все поэты того времени писали лишь для одного образованного общества, назначая свои произведения более для слуха, чем для сердца. Образцами служили для них произведения греческих поэтов, а немногие из них, подражавшие древнеитальянским и древнеримским поэтам, руководились при этом не столько чувством народного блага, сколько желанием доставить праздному, пресыщенному удовольствиями великосветскому обществу новый род наслаждения. Вообще не народные потребности и не природное вдохновение управляли поэтами, а одно только

¹ Шерр Всеобщая история литературы Русский перевод 2-е изд 1867 С. 100

желание угодить образованному кругу Рима.¹ Сам Овидий, замечательнейший поэт времени Августа, если за что и был любим современниками, так именно за то, что он был поэт в этом легком роде: его читали только как приятного, занимательного и шутливового автора. Склонность поэта к нескромным выражениям и картинам делала его популярным в тогдашнем обществе.² Наибольшим, чем другие роды поэзии, значением пользовалась в Риме драма, так как театр был насущной потребностью римлянина. Но чем была драма времен императоров? Чему она учила? Какого рода чувства она возбуждала в зрителях? Драма на римской почве упала более, чем другие роды поэзии. Римская драма стала мало-помалу пустым упражнением в декламации, внешняя обстановка брала верх над содержанием. При отсутствии истинных драматических талантов истинная драма была вытеснена из театра, с одной стороны, сладострастными и соблазнительными пантомимами, с другой стороны — обременена была вошедшей в моду риторикой. Настоящим образцом этого ложного драматизма были дошедшие до нас десять трагедий Сенеки (отца знаменитого философа). В этих наводящих дрожь пьесах соединяется фантазия мясника со смешным пафосом паяца, и риторическая гладкость стиха не закрывает напыщенного ничтожества характеров; эти пьесы — жалкая сценическая трескотня.³ Такие пьесы составляли, однако же, одно из любимейших зрелищ римлянина. — Как бы на выручку римской поэзии, забывшей о своем действительном назначении, является вскоре после времен Августа сатира. Она хотела быть бичом порока, готового поглотить собой понятия о добродетели в римском обществе, — но ее миссия при самом ее появлении покрывает новым позором самое имя поэзии. Сатира стала не враждовать против порока, а сдружаться с ним и служить еще большому его распространению. Стремясь, по видимости, к тому, чтобы насмешкой и остротой исправить нравственную испорченность народа, тогдашняя сатира на самом деле только рисовала картины разврата, распаляла воображение читателя, знакомила его с господствующими пороками, стараясь унижить все высокое и достойное уважения. Популярнейший и талантливейший из сатириков Ювенал с видимым удовольствием останавливается на описании безнравственных сцен и с разительной ясностью рисует картины разврата, которые сам Тибе-

¹ Шлоссер Указ соч Т IV С 314

² Там же. С 316–317

³ Шерр Указ соч С 116.

рий во время своего пребывания на Капри старался скрыть от глаз света. Ювенал занимается самым гибельным родом сатир и вместо того, чтобы исправлять общество, знакомит его с пороком, опутывая добродетель нитями разврата и распространяя распущенность больших городов между жителями сел и местечек.¹ Так было в I и II вв. христианской эры, но чем дальше шло время, тем больше истощалась и вырождалась языческая поэзия; третий и тем более четвертый века христианства уже не знают языческой поэзии: она умерла навсегда.

Не для того представили мы эти сведения о характере языческой поэзии, какая существовала в то время, когда христианство принесло в мир новую, высшую цивилизацию, — не для того, чтобы показать, как христианская поэзия затмила собой в это время поэзию языческую. Христианская Церковь того времени имела мало поэтических талантов. Христианское общество, воспитываемое на Откровении, довольствовалось лирикой, какой отличались священные песни и церковные гимны; драмой, какой были его усладительные богослужебные действия; эпосом, каким были для него Моисеевы сказания и другие священные исторические повествования. Мы сказали о поэзии языческого мира для того, чтобы доказать, как мало живого духа было и в этих сферах древней цивилизации. Поэзия эта вместо того чтобы освежать чувства человека, рассеиваемые обыденностью, указывать, где истинное благо — вела прямо в глубины зла и развращения. Могла ли древняя языческая цивилизация находить для себя действительную опору в поэзии? Ответ отрицательный и здесь необходим, как и при рассматривании языческой философии тех же времен.

Говоря, однако же, что христианское общество рассматриваемого времени имело мало поэтических талантов, мы далеки от того, чтобы утверждать, что их и вовсе не было. Напротив, христианская древность, при обилии высокодаровитых богословов, не чужда была и замечательных поэтов. Мы имеем в виду глубочайшего христианского поэта — Григория Богослова, показавшего миру, какой неистощимый материал для всех родов поэзии представляют возвышенные идеи христианства. Его многочисленные стихотворения (занимающие более тома в русском переводе) свидетельствовали, чем должна сделаться, как богато раскрыться поэзия на христианской почве под влиянием живительного евангельского духа. Все его стихотворения, даже те, которые посвящены исключительно догматическим вопросам, не есть

¹ Шлоссер. Указ. соч. Т IV С. 343–344.

мертвый труд механического сложения, не есть простая поэтическая форма, лишенная внутреннего содержания и духа жизни истинной поэзии; скорее это совершеннейшие образцы высоких лирических произведений, сходные с ветхозаветными псалмами. В стихотворениях Григория совмещаются неотъемлемые достоинства поэтической образности и внешняя живость представления, и их соразмерная подробность и искусство воспроизводить то, что есть более важного в действительности. Стихотворения Григория Богослова, будучи образцами возвышенного лиризма, носят на себе, по крайней мере, в некоторых своих частях, комический и сатирический характер. И этим уже предугадывается, что христианскому духу не чужда поэзия и в этой форме, что христианский поэт может пользоваться и этим родом поэзии как средством для проведения своих идей в человеческое общество. Наш поэт, смотря по свойству человеческих слабостей, или тихо, любвеобильно разоблачает смешную сторону неразумных поступков, например, страсти к нарядам, или в порыве сильного негодования преследует резкими и жесткими укоризнами тех, которые презирают святыню и явно нарушают права ближних, какова, например, сатира на Максима. Стихотворения Григория, с другой стороны, богаты вообще драматическим элементом. Если в драматических произведениях ищут особенно живого очертания характеров как главного действующего лица, так и соприкосновенных ему лиц, то этому требованию вполне удовлетворяет стихотворная поэма Богослова о своей жизни. Передавая собственную внутреннюю духовную жизнь, Григорий как хорошо знакомит читателя с самим собой, так в то же время сообщает живую, верную характеристику своих родителей, друга, императора Феодосия Великого, киника Максима. Св. Григорий упражнялся в стихотворстве, по его собственному признанию, между прочим и для того, чтобы одержать преимущество перед прославившимися у греков поэтами. И он действительно возвышается над ними, как в самом взгляде на поэзию, так и в выполнении дела: дав лучшее и достойнейшее содержание своим стихотворениям, он исключил из сферы предметов поэтического выражения все низкое и грубое.¹ В лице Григория

¹ Наша литература знакома с характером стихотворений Григория Богослова из прекрасной статьи архимандрита Порфирия (Успенского): «О стихотворениях Григория Богослова», помещенной в «Трудах Киевской Духовной академии» за 1863 г. Т I С 398–430. В ней приводятся многие замечательные образцы поэзии в указанных нами отношениях.

Богослова христианство подало руку человеческому искусству, поэзии. В его лице, в его стихотворениях находят себе санкцию художественные способности человека, и этим предугадывалось, что и эта способность человеческого духа, с такой силой заявившая себя в Древней Греции, не только не стесняется, не только не понижается христианством, а напротив — может ожидать еще высшего раскрытия под влиянием христианства, чем как это было дотоле. Григорий показал своими стихотворениями современному ему миру, что напрасно некоторые образованные язычники оплакивали падение искусства с утверждением христианства, — христианство не могло убивать ни одной благороднейшей склонности человека. Поэт Григорий Богослов бесспорно превышал своим поэтическим талантом всех языческих поэтов своего времени, предугадывая тем, чем должна быть и будет истинная поэзия на христианской почве.¹ Язычество еще раз должно было признать себя побежденным.²

II

При изучении языческой философии и христианского богословствования, с одной стороны, языческой поэзии и христианской поэзии — с другой, мы нашли, что языческая философия данного времени была

¹ Истинно христианский взгляд на отношения поэзии к христианству выяснен высокоталантливым нашим поэтом Н. В. Гоголем в его «Переписке с друзьями».

² Что касается поэтов в других родах, кроме лирического, то на христианской почве древних времен не было полного отсутствия и в них. Драма нашла представителей в двух Аполлинариях, христианских писателях IV в., отце и сыне, пресвитере и чтеце, классически образованных; эти писатели в посмеяние Юлиану, хотевшему лишить христиан классического образования, составляли между прочим драмы и трагедии, занимствуя их содержание из Священного Писания, но эти опыты были неудачны, церковный историк Сократ замечает о них, что они скоро позабылись современниками, «будто их вовсе и не было» (*Сократ* Церковная история Кн III, гл. 16) — Весьма замечательно, что роман, нашедший себе даровитых писателей с IV в., нашел их впервые между христианами. Блестящим романистом IV в. был Гелиодор из Эмессы, епископ в Трикке. По отзыву историка литературы Шерра, роман Гелиодора «Эфиопские истории» может считаться началом романической литературы, получившей такое большое значение в новейшее время. «Содержание этого образцового сочинения, — говорит Шерр, — отличается нравственным благородством, внешняя форма — ясностью и изяществом» (*Шерр* Указ. соч. С. 102).

слишком бледна в сравнении с христианским богословствованием, а языческая поэзия того времени — бессодержательна и пуста. Язычество, видимо, во всех этих сферах падало перед действием новой христианской цивилизации.

Теперь войдем в языческие школы рассматриваемой эпохи, посмотрим на характер образования, получаемого в них язычниками, познакомимся с их риторами в школах и вне школы, — в их публичном преподавании, и затем войдем в христианские школы, ознакомимся с ними, ознакомимся с учителями в этих школах и с церковными ораторами, поскольку эти последние в христианстве были тем же, чем языческие ораторы в их отношении к образованию души и мысли. Сравним, словом, средства и органы языческого образования и образованности с теми же средствами и органами в христианстве, чтобы видеть, где были настоящие условия для более правильного развития интеллигенции, где было более задатков для жизненности истинной цивилизации — на стороне ли христианства, или на стороне язычества, гордого своим прошлым в деле цивилизации.

Посмотрим на языческие школы. Языческие школы в период императорского Рима были в самом жалком состоянии. Это печальное положение живо изображают нам лучшие историки той эпохи. На науку в то время смотрели как на дело совершенно постороннее; вся цель воспитания заключалась в том, чтобы доставить детям материальное обеспечение в будущем и подготовить их к общественной жизни; и отцы с нетерпением ждали того времени, когда дети их сделаются способными к занятиям, обещавшим богатство и славу. Об естественном развитии умственных способностей, об истинном знании и образовании в школах не было и речи. Учащиеся не приобретали никаких положительных сведений, и с незрелым умом спешили броситься в жизнь. В таких чертах, по свидетельству тогдашних писателей, представлялась система языческого образования.¹

В чем, в самом деле, состоял курс тогдашнего преподавания в языческих школах? В простом изучении риторики, и только риторики. Мысль и эстетический вкус учеников оставались на заднем плане: о них как бы вовсе забывали. Курс открывался и заключался изучением языческих поэтов и ораторов; но зачем это делалось? Единственно затем, чтобы научить красноречию. Отсюда все образование вращалось около этой задачи. Сначала читались классические поэты и

¹ Шлоссер Указ соч Т IV С 330—331

ораторы; затем переходили к риторическим упражнениям, которые состояли в том, что из того или другого автора приказывалось извлечь хрию, или еще чаще указывалось какое-либо место или изречение из данного автора, и его нужно было то опровергать, что распространять какими-либо собственными мыслями. Риторы так долго останавливались на этих упражнениях, так прискучивались ими, что ученики даже жаловались на подобный порядок дела, насмешливо говоря: «Риторы около одной книжки больше возьмется, больше на нее употребляют времени, чем сколько греки пробыли под Троей». Ученики выслушивали у раторов теорию искусства, но эта теория ограничивалась указанием у разных авторов омонимов, синонимов и паронимов. Венцом тогдашнего образования было составление учениками речей на торжественные и всякие другие случаи.¹ Так было в восточной половине Империи,² так было и в западной половине, и в самом Риме.³

Школьная дисциплина находилась в страшном упадке. Ученики отвечали учителям со своей стороны холодным равнодушием: деньги, которые брались ими у отцов для вознаграждения учителя за преподавание, вместо этого тратились на скачки, на азартные игры и даже на еще более худшие вещи. Учителя жаловались, что отцы слишком мало наказывают своих сыновей, не порицают их поведения и потворствуют самой их безнравственности. Об уважении к учителям не было больше и помину, ученики относились к ним пренебрежительно и гордо. Самые злые шутки проделывались над бедными педагогами. Если педагог возбуждал ненависть в своих молодых питомцах — горе ему. В подобном случае бедного учителя неблагодарные ученики, случалось, сажали на ковер, разостланный по полу, подбрасывали этот ковер, вместе с сидящим на нем учителем, сколько возможно выше и внезапно сбрасывали учителя на пол. Иногда педагог успевал схватиться за что-нибудь и оставался невредимым, а иногда он больно ушибался, так что самая жизнь его подвергалась опасности.⁴ При таком положении вещей, понятно, в некоторых школах не могло быть ни процветания науки, ни настоящего воспитания. Чтобы понять возможность подобных явлений, нужно принять во внимание,

¹ *Sievers*. Das leben des Libanius Berlin, 1868. S. 24–25.

² *Ibid.*

³ *Beugnot*. Histoire du paganisme en Occident. Paris, 1835 T I P 173

⁴ *Sievers* Op cit. S 35

что в древности большая часть школ была частными учебными заведениями, ученики за известную плату учились у того или другого учителя, и учитель становился в прямую зависимость от учеников, потому что они, вследствие недовольства одним учителем, могли свободно переходить к другому. Желание учителя не лишиться своих учеников заставляло его сквозь пальцы смотреть на их нравственное поведение и на их проделки. Если таково было состояние языческих школ, то неудивительно, что эти школы, с утверждением христианства в Римской империи в IV в., все более и более начинают пустеть.¹

Низкий уровень образования и воспитания в языческих школах условливался главным образом характером самих учителей и риторов. Благороднейшие умы и характеры между ними стали редкостью в языческом обществе. Риторы, занимавшиеся образованием юношества, или открывали частные школы в одном определенном месте и таким образом совершали свою миссию, или же переезжали — более знаменитые из них — из города в город, читая нечто вроде публичных лекций. Характер риторов-учителей того времени изображается историками в самом невыгодном для них свете. Учителя были часто пропитаны праздной мечтательностью и высокомерным тщеславием и отличались полным отсутствием нравственных убеждений. Под модной щеголеватостью языка и остроумной игрой понятиями скрывались грубые сердца, душевная пустота, своекорыстие и большей частью поверхностное знание.² Они становятся в полную зависимость от публики и своих учеников; эти последние сами предписывали своим учителям законы ложного вкуса, а учителя, из корыстных видов, жертвовали своими убеждениями.³

Софистика и диалектика, в особенности в худшем смысле этого слова, были истинной сферой, в которой вращались риторы-учители и риторы-ораторы. Отвлеченность, фразерство, ученые разглагольствования, игра словами и смешная страсть производить эффект оригинальными мыслями, чуждыми всякой истины и значения, были главными чертами умственного строя риторов. Софистика, имевшая во времена Сократа столь губительное влияние на юношество и высшее общество, находилась по крайней мере в связи с философией; софисты же языческого общества времен римских императоров вра-

¹ *Beugnot* Op cit T I. P. 192

² *Шлоссер* Указ. соч. Т IV. С 327.

³ Там же С 331, 542

щались единственно в сфере бездушной декламации. Пустота мыслей, недостаток истинного чувства прикрывались у риториков звонкими фразами и изящными оборотами речи. Так было при Августе, так было и во времена императора Адриана и во времена христианских императоров в IV в.¹ Страсть к словопрениям, страсть к пустой диалектике развивалась у риториков естественно, если взять во внимание, что в это время в языческом обществе не было истинной философии, не было истинной поэзии. Мысль не имела опоры, на которой она могла бы утвердиться: вместо истины оставался только вид истины. До какой степени страсть к словопрениям была развита у риториков, об этом находим прекрасные свидетельства у отцов Церкви. Василий Великий в весьма любезном письме к софисту Либанию, жалуясь на то, что тот не пишет ему писем, в то же время следующими весьма меткими чертами определяет чрезвычайную словопрительность софиста: «Язык твой, если не станет беседовать со мной, то, без сомнения, поведет речь с кем-нибудь из находящихся при тебе, если же и никого не будет, не преминет *поговорить сам с собой*; ни под каким видом не умолкнет, как язык софиста».² Горькую истину в глаза софисту высказывает в этих словах Василий, не имея, однако же, в виду оскорбить его. Еще резче отзываясь о них Григорий Богослов, когда не имеет нужды, подобно Василию, в своих отзывах о них быть так любезным. Он находит, что «риторский обычай» состоит в том, чтобы «не иметь стыда», что язык их зол, «что они назначают себя для народной площади».

Вообще он называет их «галками», состязавшимися между собой о первенстве.³ Назначение софиста состояло не в том, чтобы содействовать народному просвещению, а в том, главным образом, чтобы производить своей находчивостью и увлекательностью речей публичный фурор. Так смотрели на софистов, так относились к ним. Софисты и их публичные речи были модной страстью, и только в этом смысле потребностью. Приводим замечательные в настоящем случае слова Григория Богослова. «С каким участием охотники до коней, — говорит он, — и любители зрелищ смотрят на состязавшихся на конском ристалище? Они вскакивают, восклицают, бросают вверх землю, сидя на месте как бы правят конями, бьют по воздуху пальцами как бича-

¹ Там же. С. 327, 354, 542

² Русский перевод при Московской Духовной академии. Ч VI. С. 58.

³ Там же С. 234–235.

ми, запрягают и перепрягают коней, хотя все это нimalo от них не зависит. Совершенно такую же страсть, — заключает св. отец, — питают в себе афинские юноши к своим учителям и к соискателям их славы». ¹ Другими словами: что скачки, то и речь софиста, — тогдашнее общество не отличало этих вещей одну от другой; для него это было одно и то же. Понятно, каким малым влиянием подобные речи отражались на слушателях, хотя бы речи эти и не были лишены глубоких мыслей.

Все речи софистов, все их образовательные стремления тем меньше должны были иметь значения, чем более корыстолюбие в риториках брало верх над всеми расчетами. Желание богатства, денежной наживы — вот главнейший стимул, двигавший риториками и их мнимым стремлением к просвещению общества. Все их искусство красноречия имело целью единственно прославиться и обогатиться за счет других. ² До нас сохранилось весьма характерное в этом отношении письмо Василия Великого к софисту Либанию. В нем он прямо говорит, что для софистов «обратилось в искусство барышничать словами». «Кто учащихся делает данниками?» — спрашивает Василий. «Это вы, — отвечает он, — которые выставляете слова на продажу, как медовары — пряники». Затем Василий говорит о своей посылке Либанию трехсот брусьев за слушанье уроков у Либания некоторыми каппадокийцами, рекомендованными Василием этому софисту. «Я тебе, который гордишься своим произношением речей, — говорит он, — велел отпустить брусьев по числу воинов, сражавшихся при Фермопилах». По всей вероятности, знаменитый Либаний дал заметить Василию, что он не хочет даром допускать рекомендованных Василием каппадокийцев к своим урокам и просил награды, за что действительно Василий и послал ему триста брусьев. ³

Как ни велико было стремление софистов в своих речах и уроках потворствовать публике, как ни велика была у современников страсть к софистике, однако же, к концу IV в. христианской эры риторы начинают терять всякое значение. Само языческое общество, кажется, начало понимать, что ничего путного нельзя ожидать для развития своего ума от этих жалких болтунов, продающих себя и свое искусство за деньги. Времена софиста Либания, славные именем этого

¹ Там же Ч IV. С 69

² Шлоссер Указ соч Т. IV С 354

³ Св Григорий Богослов Творения в рус. пер. Ч VII С 339–340

оратора, в сущности были временами заметного упадка риторического влияния на общество. Либаний († 390), на которого с упованием смотрело язычество его времени и которому не отказывали в уважении даже и отцы IV в., был, однако, уже беден числом своих слушателей. В Антиохии, где у него некоторое время была частная школа, он имел 15, 20, редко 50 слушателей.¹ Так было у Либания, имя которого гремело в тогдашнем языческом обществе, и притом, так было в образованной Антиохии, где на 200 000 жителей насчитывалось 100 000 язычников. Либаний с восторгом говорит о том, что у него было 80 слушателей в Константинополе, куда он прибыл, когда ему обещали здесь 40 слушателей. Имя Либания и такое малое число слушателей как-то мало соединяются в одном представлении, однако же, так было на самом деле; и не забудем еще при этом, что риторы не пренебрегали никакими средствами для увеличения числа своих учеников.² Что же касается других софистов, менее известных, чем Либаний, тем приходилось подчас, вследствие недостаточного числа учеников, буквально голодать. Так было, по крайней мере, во второй половине IV в., по свидетельству Либания.

Вот жалкая картина, какую он рисует, изображая положение менее знаменитых своих товарищей по ремеслу ритора. «Теперь уже нет у них, — говорит он, — собственного домишки; как чеботари, живут они в чужих домах, а если кто-нибудь из них и покупает домишко, почти совсем запутывается в долгах, так что собственники из числа риторов находятся в большем стеснении, чем те из них, кто не покупает домов. Один из них имеет только трех рабов, другой двух, а третий из них не имеет и такого числа рабов; да и эти рабы были неуважительны к своим господам, потому что рабы презрительно относятся к тем хозяевам, у которых мало слуг. Один ритор считает себя счастливым, что у него только одно дитя, другой плачется на свое несчастье, потому что у него большое число детей. Тот считается благоразумнейшим из них, кто избегает брака. Прежде они приходили в заведения серебрянников и заказывали серебряные сосуды, и позволяли себе разборчиво относиться к их работам: браковали предлагаемые им вещи, разъясняли им, что они сами считают за хорошие вещи, хвалили быстроту в исполнении заказов или бранили за медлительность. Теперь же им остается вступать в переговоры только с

¹ *Sievers* Op cit S. 38

² *Ibid.* S. 38–39.

хлебниками, у которых они всегда в долгу за забранные хлеба; они вынуждаются успокаивать их, что вот-вот они заплатят им свой долг, выпрашивая у них в долг еще хлеба; они охотно бы избегали всякой встречи с хлебопеками по причине долгов им, и однако же, вынужденные крайностью, они сами гонятся за ними. Наконец, должны бывают нести к хлебникам серьги и ожерелья своих жен; и уже не думают о том, чтобы снова когда-нибудь одарить подобными вещами своих жен, а только о том, нет ли чего еще у их жен, что бы они могли продать. Если кончится их урок в аудитории, они не спешат идти домой, где им все напоминает об их бедности, но сколько возможно более остаются в стенах аудитории. Вот встречаются они со своими товарищами по профессии и горько жалуются на свою несчастную судьбу, и что же? К удивлению своему слышат, что тем приходится и того хуже». При таком положении учителей в языческих школах наука, естественно, мало шла им на ум. «Как земля, — говорит Либаний, — орошаемая дождями, приносит многие благородные плоды, а засуха вредит посевам, так и забота о насущном хлебе отвращает ум от речей; только довольство во всем житейском вызывает источник красноречия».¹ Отсюда видно, что языческое преподавание уже в IV в. было далеко не блестяще, однако же, оно продолжало влачить свое жалкое существование до самого VI в., когда император Юстиниан Великий навсегда закрыл в Римской империи языческие школы.

Мы изобразили положение языческих школ и языческих риторов, в каком были те и другие в последние столетия своего существования; спрашивается: могли ли они быть какой-либо серьезной опорой для падавшей древней классической цивилизации? Ответ отрицательный не будет преувеличением.

* * *

Какое великое зрелище представляет христианский мир рассматриваемого времени, если сравниваем христианские школы с языческими школами, учителей христианских школ с риторами-учителями языческих, христианских ораторов с риторами-ораторами языческими!

Превосходство христианского мира перед языческим во всех этих отношениях несомненно. В язычестве — упадок, беспорядок, истощение жизненных сил; в христианском мире, напротив, сила, дух и жизненность.

¹ Ibid S. 39–40

Школы христианские вѣсьма рано стали соперничать со школами языческими. Уже основанная св. Иустином Философом христианская школа в Риме была ненавистным, по своему влиянию, для язычества явлением. Но истинной *alma mater* в древнем христианском образовании была знаменитая Александрийская школа. В Александрии была та знаменитая школа, откуда образованные христиане растекались по всему лицу Римской империи! Здесь возжегся светоч христианской богословской науки. Ученики этой школы не томились по целым годам над изучением безжизненных синонимов, паронимов, омонимов, — здесь преподавалась важнейшая из наук — божественная философия *ἱεροὶ λόγοι*. Вот тот центр, около которого вращалось здесь образование. Если в языческих школах с упадком философии и религии ничего не оставалось делать, как упражнять учеников в риторике, этой альфе и омеге языческого образования, то здесь риторика была оставлена в стороне: тут внедряли в умы юношей те святые идеи, из которых со временем, как из зерна, должно было вырасти все лучшее в христианской культуре до сего дня. Как древняя греческая философия в начале своего существования была суммой всех наук, какие выделились из нее впоследствии, так и христианская школа должна была начать преподавание новой, божественной философии, которая своим влиянием должна была вызвать к жизни все благороднейшие отрасли человеческого знания, проникнутого новыми идеями. Кто беспредвзято смотрит на историю человечества христианских времен, тот никогда не будет отрицать генетической связи между делом, какому посвятила себя древняя христианская школа, и делом, которому посвящает себя современная, богатая достижениями наука.

Хотя Александрийская школа и называется катехизаторской, но она не была занята только преподаванием начатков христианских истин. Из прощальной речи Григория Чудотворца к Оригену видно, что не одно простое изложение истин веры составляло учебную программу христианских школ. Логические исследования, глубокое изучение языческой и христианской морали, критика философских систем и всестороннее изучение Св. Писания — вот что составляло предмет занятий со своими учениками у Оригена.¹ Сличите эту про-

¹ Прекрасный анализ этой речи с рассмотренной стороны см. *Pressense Geschichte der Kirche erster drei Jahrhun Deutsche aufgabe* 1863 Theil III S 248–249

грамму с программой языческих школ, — как бедна, односторонняя представится вторая в сравнении с первой! Принимая во внимание буквализм, исключительно филологический интерес, преследуемый в языческих школах, и полноту духа в преподавании древнехристианских школ, невольно вспоминаешь слова апостола: *письма бо убиваютъ, духъ же животворитъ*. Да, животворно действовала христианская Александрийская школа на душу ее питомцев! Недаром бесчисленное множество учеников стекалось в нее: если Либаний жалуется на бедность числа учеников у него и его сотоварищей по профессии, то Ориген, напротив, скорее не знал, как успеть вести дело образования с таким множеством учеников, какое было в его время.¹ И это тем замечательнее, что христианская школа не подготавливала собственно ни к какой выгодной профессии, как это было в языческих школах: отсюда выходили не чиновники, не адвокаты, а лишь истинные христиане.

Александрийская школа, сказали мы, была истинной *alma mater* древних христианских школ. Ее родными чадами были две замечательнейшие богословские школы древности: Кесарийская и Антиохийская. Случайное отбытие Оригена из Александрии и поселение его в Кесарии положило здесь основание школы, славной именем Евсевия Кесарийского. Не без влияния Оригена возникла и блестящая Антиохийская школа,² выработавшая самобытное направление в богословии и увековечившая себя в лице Златоуста. Историческая память сохранила до нас имена школ Нисибийской и Эдесской богословского характера. Догадываются, что весьма рано возникло богословское училище и в Константинополе.³

Победа христианского образования в христианских школах над языческим вскоре, а именно уже в IV в., стала фактом несомненным и общепризнанным: уже «в царствование Констанция школы риторов и софистов пустеют все более и более, между тем как школы христианских учителей наполняются юношеством, готовым с жадностью слушать истины высшего рода и привлекательные идеи, которые притом и раскрывались с жаром и убеждением».⁴

¹ *Евсевий*. Церковная история Кн VI, гл 30 и сл

² *Neander*. Geschichte der christ. religion und Kirche. Gota, 1856. Bd. I S 396

³ *Филарет (Гумилевский)*. Указ соч. Т. II. С 11

⁴ *Beugnot* Histoire du paganisme T I P 192

Так богословская христианская школа древних времен силой своих идей постепенно брала верх над языческой школой. Мы, однако же, не ограничимся этими указаниями, а еще посмотрим, как и светские гражданские школы со своей стороны мало-помалу реформируют образование юношества в духе новых идей, к торжеству христианства. Христианские государи, заводя светские школы, старались им придавать, сколько возможно, христианский характер. В Константинополе весьма рано была основана светская школа, которая называлась «аудитория». Как заботливо смотрели за характером преподавания в этой школе и за поведением учеников — об этом свидетельствует «Кодекс Феодосия». «Кодекс Феодосия» не только определяет обязанности учителя, но подробно говорит, какое должно иметь наблюдение за поведением учащихся. Они не смеют посещать общественных зрелищ, они не могут оставаться учениками по достижении ими 20-и лет (очевидно, законодательство заботилось, как бы возмужалые ученики своими недетскими стремлениями не возымели вредного влияния на младших учеников); о поведении учеников приказано было даже вести подробные записи и передавать их на хранение в императорский архив.¹ Только под влиянием христианских идей могли развиться подобные требования от школьников: языческие школы, как мы видели, не знали серьезной дисциплины в школах — нравственное воспитание учеников не было их задачей. Позднее Трулльский собор в целях заботы о нравственном воспитании учеников в 71-м правиле предписывает, чтобы ученики юридических школ чуждались языческих обычаев, не ходили на зрелища, не одевались в различные неприличные одежды, делая из себя зрелища.² Так шло перевоспитание человечества под влиянием христианских идей в гражданских школах на Востоке. Запад, со своей стороны, хотя и позднее, также берется за эту задачу. Замечательным основателем училищ на Западе с новым характером преподавания в духе новых идей был Кассиодор, министр остготского короля Теодориха. Основанная им школа не чуждалась древней языческой образованности, но преподавание это было приспособлено к христианским потре-

¹ Эпоха гуманизма в Германии // Журнал Министерства Народного Просвещения. 1872. Июнь. С. 163.

² Правило это в комментированном виде, в каком мы его приводим, см *Иоанн, еп. Смоленский*. Опыт курса церковного законовещения. 1851. Вып. 2. С. 462.

ностям времени. Его школа с новым устройством и новой системой воспитания имеет всемирно-историческое значение.¹ Важное значение на Западе по отношению к устройству школ на началах христианского учения имеет в особенности Карл Великий, бывший глубоким богословом своего времени. Он хотел воскресить древнюю культуру, но вместе с тем он желал дать этой культуре характер, соответствующий с церковно-христианскими требованиями. Кроме придворной «палатинской» школы, при нем возникли училища при монастырях и кафедральных церквях во Франции и Германии. Влияние этих училищ было ощутимо во все продолжение Средних веков. В них преподавались так называемые «семь свободных наук», которые разделялись на *trivium* и *quadrivium* (первую, низшую, группу составляли: грамматика, риторика, диалектика; вторую — высшую: арифметика, геометрия, музыка и астрономия). Центром всех этих наук было богословие: к нему должны были направлять и возвращаться все эти предметы, им одушевляться. Это видно из следующего объяснения Алкуина. Определяя важность и значение «семи свободных наук», Алкуин говорит ученикам: «Любезные дети! Через всю эту седмерицу (*hos semitos*) ежедневно да пробегает ваша юность, пока в более совершенном возрасте или более окрепшей душой не придете к вершине писателей священных». Самую арифметику Алкуин признавал лишь настолько полезной, насколько она поясняет числа, встречающиеся в Св. Писании. Также и астрономия, по объяснению Алкуина, служит лишь для уразумения божественной премудрости.²

Таким путем, получая образование в преобразованных под влиянием христианских идей школах, человечество древних христианских времен сеяло в себе элементы новой цивилизации, наголову поразившей эллино-римскую цивилизацию.

От обзора христианских школ рассматриваемого времени переходим к обзору христианских школьных учителей и христианских ораторов, сменивших собой языческих раторов.

Особенной славой покрыли себя учителя двух знаменитых школ древности — Александрийской и Антиохийской. По свидетельству Евсевия, все александрийские учителя были одарены не только необыкновенным красноречием, но и обладали, сверх того, и совершен-

¹ Шлоссер. Указ соч. Т. IV С 563.

² Журнал Министерства Народного Просвещения 1872 Июнь. С 182–183

ными сведениями в предметах своего преподавания.¹ Слава об их дарованиях быстро разносилась. Новость и глубина учения, какое они предлагали, искусство, с каким они боролись с политеизмом и современной философией, строгость нравственных правил, какие они предписывали своим слушателям, собственное их поведение, служившее полным оправданием их правил, — все это было в них любопытно не для одной Александрии. Лучшие представители александрийской языческой науки, ученые, философы, приходили в училище послушать провозвестников нового учения.² Здесь, в Александрийской школе, процветал Пантен. Насколько блистательно вел дело преподавания в названной школе этот муж, это видно из его славной победы силой слова, одержанной им над Климентом, впоследствии учителем той же школы. Климент был муж, получивший обширное образование по всем отраслям греческой учености, и, однако же, достаточно ему было послушать Пантена, чтобы повергнуть свое знание к подножию Креста. Пантен, как учитель, был, по отзыву Климента, «первым по силе» убедительности.³

Кому не известно блистательное имя Оригена, славного не только своим богословствованием, но и талантом преподавателя? Всевсветная известность была наградой за его таланты. Его знали при дворе Юлии Маммеи, в Антиохии, в Аравии, в Риме. Сколько зидительности и силы было в его преподавательском таланте, об этом свидетельствует тот факт, «что достаточно было Оригену, оставив Александрийскую школу, поселиться в Кесарии, чтобы здесь, как бы каким чудом, появилась новая школа, многочисленная и настолько славная, что она готова была заставить померкнуть славу первой. Его ученики наполнили христианский мир от Александрии до отдаленного Понта. Стоило только раз послушать Оригена, чтобы забыть всё, все другие планы, и отдаться изучению науки под его руководством. Так было с Григорием, впоследствии епископом Неокесарийским († 270). Случайно встретил он Оригена, случайно удалось ему побыть на его уроке; и что же? Григорий забывает, что он готовился в юристы, забывает семью, свою родину — Понт, и остается слушать Оригена. В своей прощальной речи к Оригену Григорий так выражается о том влиянии, какое имел на него Ориген своим преподавани-

¹ Евсевий Церковная история Кн V, гл 10 Ср Кн VI, гл. 18.

² Там же. Кн. VI, гл 18

³ Филарет (Гумилевский). Указ соч. Т I. С 197

ем: «Любовь к нему как стрела вонзилась в мое сердце, и я не мог уже вырвать ее». Счастливы были ученики, что имели таких блистательных учителей!

Как гром гремела в IV в. слава учителя Александрийской школы Дидима (†395), слепца с детства. Изумительно образованный не только в отвлеченных науках, но даже и начертательных, Дидим был чудом своего времени. Когда Дидиму была предоставлена кафедра александрийского учителя, молва о его преподавании прошла так далеко, что многие приходили в Александрию хоть посмотреть на это чудо, если уже почему-нибудь нельзя было его послушать. Иероним прямо называет его «чудом для всех».¹

С IV в. с учителями Александрийской школы стали соперничать учителя Антиохийского училища. Диодор († ок. 393), впоследствии епископ Тарсийский, был замечательным учителем этой школы. Под его руководством воспитался такой блестящий богословский талант, каким отличался Иоанн Златоуст. Своим редким по обширности и глубоким образованием Златоуст обязан по преимуществу Диодору. С любовью слушал его наставления Златоуст, всегда благодарил, другим внушал благодарить Бога, что он даровал им столь мудрого отца и учителя.² Другой учитель Антиохийской школы, Феодор (†428), впоследствии епископ Мопсуестийский, славен был как экзегет, из-под руководства которого вышел глубокомысленный богослов своего времени Феодорит Киррский.³ Достаточно знать, что Златоуст и Феодорит воспитывались в Антиохийской школе, чтобы понять, как прекрасно велось дело преподавания антиохийскими учителями.

Если древний христианский мир блистал учителями в школах, как, быть может, не блистал никто в школах языческих, то еще более славно было то время христианскими ораторами. Сам Либаний — этот последний, но все еще пышный цвет языческого красноречия — и тот в своем ораторском даре уступает христианским ораторам. Четвертый и пятый века христианства есть века высшего процветания

¹ Там же Т II С 11 Здесь собраны многие древние свидетельства о том необыкновенном значении, каким пользовался Дидим в современном ему мире

² Лебедев В. Жизнь св Иоанна Златоуста // Прибавления к Творениям св. Отцев Т XIV. С 186

³ Горский А В Блаженный Феодорит // Прибавления к Творениям св. Отцев Т XIV С 315

христианского ораторства, но в замечательных ораторах не было недостатка и позже. Почти весь Восток, когда нужно было в интересах христианства действовать убедительностью слова, обращался в подобных случаях к лучшему оратору своего времени — Оригену. Сами епископы, смиренно, в присутствии Оригена, оставляли свои проповеднические кафедры, уступая ему место. Ориген проповедует, по воле епископов, даже будучи мирянином — так был обаятелен, так высоко ценился талант Оригена. Великий Ориген нашел себе преемников в даре слова в особенности в Василии Великом и Григории Богослове. У кого из двух этих ораторов талант был сильнее, выше — этого нельзя даже и сказать. Единственная вещь, в которой проявлялась еще некоторая жизненность языческого образования, это была диалектика с красноречием. Отцы Церкви рассматриваемого времени не пренебрегали изучением и этой стороны образования в самих языческих школах. Тогдашний христианский мир как бы хотел сказать этим: пусть не будет даже призрака превосходства языческой цивилизации перед христианской. Условия времени, со своей стороны, требовали ознакомления и с диалектикой в том роде, как она преподавалась в языческих школах; тогда диалектика была нужна в борьбе с ересями, отсюда-то Василий Великий и говорит: «Сила диалектики есть стена для догматов, и она не позволяет расхищать и брать их в плен всякому, кто хочет».¹

Сами великие учителя того времени не чуждались изучения языческого красноречия, не запрещали и даже требовали того же и от других. Свв. Василий Великий и Григорий Богослов, прежде чем посвятить себя служению алтарю, берут уроки диалектики и красноречия в Афинах. Григорий Богослов свидетельствует о себе: «Еще не опушились мои ланиты, как мной овладела пламенная любовь к словесным наукам; я стал обогащать себя внешней ученостью с тем, чтобы употребить ее в пособие истинному просвещению (христианству), дабы знающие одно пустое витийство, состоящее в звучных словах, не превозносились и не могли опутать меня хитросплетенными софизмами».² В свою очередь, эти великие мужи своего времени не считали излишним для христианских юношей ознакомиться с языческим красноречием под руководством же языческих риторов. Так делал Василий Великий, так делал и Григорий Бого-

¹ *Св. Григорий Богослов* Творения в рус. пер. Ч. II. С. 123

² Там же Ч. VI. С. 9

слов.¹ Такое образование христианских юношей было, при тогдашнем состоянии языческих школ, большим самопожертвованием со стороны христиан. Только желание отнять и последний блеск у языческого мира объясняет подобное стремление христиан — изучать языческую науку.²

Но пора сказать и о качествах христианских ораторов IV и V вв. Сами христианские ораторы, при всей своей христианской скромности, исполнены были сознания силы своего красноречия. Григорий Богослов был уверен, что его слово могло торжествовать даже над самим Юлианом. При одном случае, хотя не прямо в лицо Юлиану, но обращаясь к нему, этот оратор говорит: «Если не на что другое, то на самые слова мои положиться могу, что они всегда удобно ведут тебя к прекрасному, и ты или предшествуешь им, или последуешь».³ При другом случае тот же оратор говорил: «Это — одно, что осталось у меня (говорит он о своем даре слова. — А. Л.) и чем богат я; все, что ни имел, променял я на (эту) драгоценную жемчужину. Только словом владею, уважаю его, дорожу им. Оно... усердный мой сподвижник».⁴ Современная Церковь действительно засвидетельствовала, что дар христианских ораторов был велик и дивен. Григорий Богослов самыми восторженными похвалами осыпает память великого оратора Василия Каппадокийского. «Он был ритор между риторам еще до кафедры софиста», — говорит о нем Григорий.⁵ Он называет Василия трубой, оглашающей Вселенную. «Думаю, — говорит он, — если была или будет труба, оглашающая большую часть воз-

¹ Василий посылает некоторых каппадокийцев на выучку к Либанию (*Св. Василий Великий*. Творения в рус. пер. Ч. VII С. 334–335). Григорий Богослов хлопочет о риторском образовании Никовулиных детей, которых он называет «кровью своей» (Ч. VI. С. 231).

² Как тяготились христианские юноши своим пребыванием в языческих школах, это видно из тех нерадостных воспоминаний, какие сохранились у отцев Церкви об этом периоде их жизни. Сюда-то относятся слова Василия Великого к Либанию: «Если и выучился я чему у вас, то *забылось* это со временем». Не так вспоминают о счастливых временах своей жизни! Еще яснее об этом отзывается Иероним. Иероним рассказывает о себе, что он часто видел во сне, будто в изящной прическе и в тоге он декламирует в присутствии своего ритора сочиненную им речь, и рад был, проснувшись, увидеть себя уже свободным от этой неприятной работы.

³ *Св. Григорий Богослов*. Творения. Ч. II С. 160.

⁴ Там же Ч. I С. 222.

⁵ Там же Ч. IV С. 67.

духа, если представишь голос Божий, объемлющий мир, то сему можно уподобить голос и ум Василия».¹ И как было не удивляться красноречию Василия Великого, когда, по словам Григория, «легче было выйти из лабиринта, нежели избежать сетей его».² Кому не известно также, что древняя Церковь единодушно усвоила за св. Иоанном, архиепископом Константинопольским († 407), имя Златоуста, которое для Вселенской церкви осталось усвоенным только за ним одним. Конечно, в наш скептический век скажут: ведь это хвалят христианские ораторы друг друга, или хвалит Церковь своих пастырей, а потому подобные отзывы для одних верны, а для других могут быть сомнительны. На это заметим, что и языческие ораторы отдавали дань уважения и завидовали христианским ораторам. Мы говорим о языческом риторе Либании, приговор которого не может быть пристрастен. Посмотрите, как он отзывается о современных ему христианских ораторах. Василий Великий свидетельствует, что ритор Либаний истощал все похвалы, восторгаясь даром его собственного красноречия. Василий пишет к Либанию: «Письмо это, которое у тебя в руках, до того превознес ты словом твоим, что признаешь себя побежденным, и за него уступаешь ты первенство в искусстве писать».³ До нас сохранились и собственные письма Либания, в которых он отзывается о Василии в самом выгодном для него тоне. Либаний, прочитав слово Василия «на упивающихся», писал ему: «Уж не в Афинах ли живешь ты, Василий, и забыл сам себя? Ибо кесарийцы не могли этого слушать. И мой язык не привычен к сему. Это Гомер, или Аристотель, или Платон».⁴ В другом письме к Василию, при котором Либаний послал Василию свою речь, он высказывает свой трепет, с каким он представляет свое произведение такому замечательному оратору, как Василий. Вот это письмо: «Вот послал я речь, обливаясь потом. Да и как было не обливаться, посылая речь к такому человеку, который своей ловкостью в составлении речей в состоянии доказать, что напрасно превозносятся и Платонова мудрость, и Демосфенова стремительность. А моя речь то же, что комар в сравнении со слоном. Посему прихожу в ужас и трепещу, представляя себе тот день,

¹ *Св. Григорий Богослов* Творения . С.123

² Там же. С. 79

³ *Св. Василий Великий* Творения Ч. VII С. 336

⁴ Письмо это помещено под строками в русском переводе Творений св. Василия Великого при Московской Духовной академии Ч. VII С. 343

в который взглянешь на речь, и даже едва не теряю ума».¹ С подобным же восторгом говорит Либаний и о Златоустом ораторе. Вот как писал первый ко второму при одном случае: «Когда я получил прекрасное обширное твое слово, то читал людям, которые и сами знают это дело: все они пришли в восторг, прядали и восклицали. А я поражен тем, что ты соединяешь искусство адвоката с силой доказательств».² Известен также факт, что когда Либания перед его смертью спросили, кого из своих учеников хотел бы он иметь преемником, Либаний ответил: «Я бы избрал Иоанна, если бы христиане не похитили его у нас».³ Ораторский талант христианских витий сохранил свою обаятельность и до наших дней. Один из наших многоученых богословов делает такой отзыв о Григории Богослове как ораторе: «Ораторское слово Григория беспримерно по многим отношениям, если сравнивают Григория с обыкновенными витиями. Отличия его ораторского слова — это: возвышенность и сила мыслей, речь, дышащая пламенем чувств, игра оборотов и выражений, часто ирония и даже местами сарказм, но смягченный любовью, неподражаемый выбор слов».⁴ Такой же отзыв он делает и о другом великом христианском ораторе, о Златоусте. «Трудно найти, — говорит он о последнем, — чтобы кто-нибудь владел таким богатым даром слова, каким владел Златоуст. Говорить красноречиво для Златоуста было то же, что просто говорить: это был дар, и дар необыкновенный».⁵ С неменьшим изумлением о высоте христианского ораторства данного времени говорят знатоки древнехристианского витийства и на Западе. Один из них так характеризует церковное красноречие данного времени. «Христианское красноречие достигло на Востоке в течение какого-нибудь полустолетия такой степени блеска, что авторитет Церкви стал слишком высок в то время, как в той же мере авторитет язычества падал все более и более. Даже те из греков, которых искусство софистов еще удерживало в языческих школах, и они теперь уже шли в церкви христиан удивляться ораторам не менее красноречивым, не менее искусным, у которых при том важность цели, возвышенность предметов, величие мыслей возвышали еще более красоту языка. При

¹ Письмо помещено под строками русского перевода Ч VII С 342

² *Филарет (Гумилевский)*. Указ соч. Т II С 309

³ *Созомен*. Церковная история. Кн. VIII, гл. 22

⁴ *Филарет (Гумилевский)*. Указ. соч. Т II. С 169

⁵ Там же С 310

блеске, равном с блеском языческих ораторов, у них находили гораздо более основательности, более силы. Слушая патетического Василия, очаровательного Григория, нежного и умильного Златоуста, легко забывали темноватого, напыщенного Либания»,¹ а с этим забывали и все, чем еще славно было языческое образование. Христианская цивилизация водворилась на развалинах цивилизации греко-римской.

В заключение нашего очерка снова ставим вопрос, от которого мы отправились: можно ли эпоху древней Церкви рассматривать как эпоху исключительно христианской цивилизации; можно ли деятельность христианства и деятельность Церкви того времени рассматривать как единственные полномочные культурные силы в деле развития человечества? Мы глубоко убеждены в этой великой истине; желаем, чтобы пришел к этой истине и читатель.



¹ Отзыв *Villemain'a* См · *Chastel*. Histoire de la destruction du paganisme.. Р. 348.



О ПЕРЕПИСКЕ АПОСТОЛА ПАВЛА С ФИЛОСОФОМ СЕНЕКОЙ*

Блаж. Иероним в своем сочинении «О знаменитых мужах» («De viris illustribus») в главе 12 говорит о философе Сенеке следующее: «Луций Анней Сенека, родом из Кордовы, ученик стоика Соттиона и дядя по отцу поэта Лукана, был весьма строгой жизни. Я не поместил бы его в списке церковных писателей (in catalogo sanctorum), если бы меня не побудили к этому известные послания (ап. Павла) к Сенеке и Сенеки к Павлу, которые читаются весьма многими. В этих посланиях Сенека, несмотря на то, что он был учителем Нерона и весьма влиятельным лицом того времени, говорит, что он желал бы иметь такое же значение у своих, какое Павел имеет у христиан. Он был умерщвлен Нероном за два года до того времени, когда апп. Петр и Павел увенчались мученичеством». Из этих слов Иеронима видно, что в 393 г., когда им было написано это сочинение, существовала переписка ап. Павла с Сенекой, которая была очень распространена и которая дала церковному учителю право внести имя этого философа в каталог церковных писателей. Спустя два десятилетия (в 414 г.) о той же переписке упоминает блаж. Августин. В письме к некоему Македонию Августин пишет: «Сенека, живший во времена апостольские, коего некоторые письма к Павлу читаются и теперь, справедливо говорит: "Кто ненавидит злых, тот ненавидит всех"». Эти два свидетельства — Иеронима и Августина, — однако же, существенно разнятся

* Впервые опубликовано в журнале «Православное Обозрение» 1883. Т. 1 С 115–141

Westenburg Der Ursprung der Sage, dass Seneca Christ gewesen sei Untersuchung nebst einer Rezension des Briefwechsels des Apostels Paulus mit Seneca. Berlin, 1882 При этом приняты во внимание сочинения — Баура «Seneca und Paulus», Амедя Флэри «Saint Paul et Sénèque» (в двух томах), Буассе «Римская религия» (кн. 2, гл. 5 Сенека и ап Павел), в рус пер

между собой. Иероним на основании вышеупомянутой переписки без всякого колебания заносит Сенеку в список церковных писателей, следовательно, по-видимому, он нисколько не сомневается в подлинности этой переписки. Августин же упоминает об этой переписке как-то вскользь (и притом говорит только о письмах одного Сенеки) и, кажется, придает мало цены этим письмам, ибо там в своих сочинениях, где он говорит о Сенеке подробнее, там, где он отдает предпочтение Сенеке перед Варроном, как человеку, очень правильно судившему о нелепости римской государственной религии, — имеем в виду знаменитое сочинение Августина «О граде Божием» (гл. 10 и 11, кн. VI), шестая книга которого, по всей вероятности, составлена им позднее письма к Македонию, — ни одним словом не дается знать о каких-либо отношениях философа к ап. Павлу. Здесь Августин упоминает о духовной свободе Сенеки, но эту он объясняет не отношениями Сенеки к ап. Павлу, а влиянием философии на Сенеку; здесь же Августин с нескрываемым порицанием замечает, что Сенека обладал указанной свободой лишь теоретически, не оправдывая ее на практике; а приводя одно замечание Сенеки о сомнительного значения факте чрезмерного распространения иудейства в Империи, Августин сопровождает это замечание такими словами: «Говорит он (Сенека) с удивлением и *не зная того*, что совершается по распоряжению Божества» (*не зная того* — значит, Сенека не был христианином). Только в одном месте рассматриваемого сочинения Августина (Там же) есть как бы намек на отношения римского философа к ап. Павлу, а именно Августин пишет: «К христианам Сенека относится ни так, ни сяк: он не хвалит их, чтобы не стать вразрез с древним обычаем своего Отечества, но и не порицает, чтобы не стать вразрез, быть может, со своим *действительным намерением*». Если в этих словах Августина заключается намек на христианство Сенеки, — в чем, однако же, можно сомневаться, — то употребленное здесь выражение «может быть» показывает, что он сказание об известных отношениях ап. Павла и Сенеки считал не достаточно основательным. Шестая книга сочинения «О граде Божием», как замечено выше, по всей вероятности, написана позже вышеупомянутого письма его к Македонию. Оба эти известия, при всем их несходстве, можно объединить таким образом: когда Августин писал письмо к Македонию, он знал о переписке только по слухам (*leguntur*), а когда писал шестую книгу «О граде Божием», то, быть может, уже видел эту переписку собственными глазами и нашел, что она такого рода, что лучше ее игнорировать.

В таком же роде, как Августин в сочинении «О граде Божием», упоминают об отношениях Сенеки к ап. Павлу и христианству и более ранние писатели. Ни церковные, ни светские писатели ничего точного не знают по указанному вопросу: из светских писателей не упоминает об этом Дион Кассий, который, можно сказать, исчерпал все, чтобы загрязнить характер Сенеки, из церковных — не упоминают Тертуллиан и Лактанций, которые знали сочинения Сенеки и говорили о родственности его воззрений с христианскими. Лактанций называет его жестким именем «язычник», а приведя одно место из сочинений Сенеки, замечает: «Человек, познавший истины нашей религии, может ли лучше говорить, нежели как говорит этот философ, *не имевший о них понятия?*» (Божественные наставления, VI, 24). Даже более: Лактанций сожалеет, что Сенека не имел руководителя к истине, ибо тогда бы он выразил пренебрежение к Зенону и Сотиону; Лактанций пишет: «Он, без сомнения, был бы почитателем истинного Бога, если бы кто наставил его в этом, и отстал бы от Зенона и Сотииона, если бы он имел руководителя, указующего ему истинную мудрость» (Там же) Что касается Тертуллиана (О душе, 20), то он говорит, что «Сенека часто наш», но этим он ничего другого не выражает, кроме того, что Сенека нередко согласуется в своих воззрениях с христианским учением.

После времен Иеронима до самого IX в. нельзя найти ни одного даже хоть сколько-нибудь надежного свидетельства в пользу связей ап. Павла с Сенекой.¹ Только писатель актов «Страдание апп. Петра и Павла» («*Passio Petri et Pauli*»), — каким считается первый епископ Римский Лин, но совершенно неосновательно, — дает ясное указание на изучаемый нами вопрос. В этом произведении, которое в теперешнем своем виде произошло, несомненно, после Иеронима, так как в нем встречаются цитаты из Иеронимовой «Вульгаты», говорится: «Верующие в Господа Иисуса Христа притекали к Павлу и из самого дома Кесарева, и ежедневно умножались для верующих радость и веселие; сам *наставник императора* (*institutor imperatoris*) был в дружеских сношениях с Павлом, находя у него боже-

¹ Некоторые указывают на 14-е правило II Турского собора (567 г.), в котором приводится изречение Сенеки в качестве мнения, благоприятствующего определению собора по одному вопросу, но ни из чего не видно, чтобы отцы собора считали Сенеку человеком, просвещенным христианством: они просто говорят о нем как о философе.

между собой. Иероним на основании вышеупомянутой переписки без всякого колебания заносит Сенеку в список церковных писателей, следовательно, по-видимому, он нисколько не сомневается в подлинности этой переписки. Августин же упоминает об этой переписке как-то вскользь (и притом говорит только о письмах одного Сенеки) и, кажется, придает мало цены этим письмам, ибо там в своих сочинениях, где он говорит о Сенеке подробнее, там, где он отдает предпочтение Сенеке перед Варроном, как человеку, очень правильно судившему о нелепости римской государственной религии, — имеем в виду знаменитое сочинение Августина «О граде Божием» (гл. 10 и 11, кн. VI), шестая книга которого, по всей вероятности, составлена им позднее письма к Македонию, — ни одним словом не дается знать о каких-либо отношениях философа к ап. Павлу. Здесь Августин упоминает о духовной свободе Сенеки, но эту он объясняет не отношениями Сенеки к ап. Павлу, а влиянием философии на Сенеку; здесь же Августин с нескрываемым порицанием замечает, что Сенека обладал указанной свободой лишь теоретически, не оправдывая ее на практике; а приводя одно замечание Сенеки о сомнительного значения факте чрезмерного распространения иудейства в Империи, Августин сопровождает это замечание такими словами: «Говорит он (Сенека) с удивлением и *не зная того*, что совершается по распоряжению Божества» (*не зная того* — значит, Сенека не был христианином). Только в одном месте рассматриваемого сочинения Августина (Там же) есть как бы намек на отношения римского философа к ап. Павлу, а именно Августин пишет: «К христианам Сенека относится ни так, ни сяк: он не хвалит их, чтобы не стать вразрез с древним обычаем своего Отечества, но и не порицает, чтобы не стать вразрез, быть может, со своим *действительным намерением*». Если в этих словах Августина заключается намек на христианство Сенеки, — в чем, однако же, можно сомневаться, — то употребленное здесь выражение «может быть» показывает, что он сказание об известных отношениях ап. Павла и Сенеки считал не достаточно основательным. Шестая книга сочинения «О граде Божием», как замечено выше, по всей вероятности, написана позже вышеупомянутого письма его к Македонию. Оба эти известия, при всем их несходстве, можно объединить таким образом: когда Августин писал письмо к Македонию, он знал о переписке только по слухам (*leguntur*), а когда писал шестую книгу «О граде Божием», то, быть может, уже видел эту переписку собственными глазами и нашел, что она такого рода, что лучше ее игнорировать

В таком же роде, как Августин в сочинении «О граде Божием», упоминают об отношениях Сенеки к ап. Павлу и христианству и более ранние писатели. Ни церковные, ни светские писатели ничего точного не знают по указанному вопросу: из светских писателей не упоминает об этом Дион Кассий, который, можно сказать, исчерпал все, чтобы загрязнить характер Сенеки, из церковных — не упоминают Тертуллиан и Лактанций, которые знали сочинения Сенеки и говорили о родственности его воззрений с христианскими. Лактанций называет его жестким именем «язычник», а приведя одно место из сочинений Сенеки, замечает: «Человек, познавший истины нашей религии, может ли лучше говорить, нежели как говорит этот философ, *не имевший о них понятия?*» (Божественные наставления, VI, 24). Даже более: Лактанций сожалеет, что Сенека не имел руководителя к истине, ибо тогда бы он выразил пренебрежение к Зенону и Сотиону; Лактанций пишет: «Он, без сомнения, был бы почитателем истинного Бога, если бы кто наставил его в этом, и отстал бы от Зенона и Сотииона, если бы он имел руководителя, указующего ему истинную мудрость» (Там же). Что касается Тертуллиана (О душе, 20), то он говорит, что «Сенека часто наш», но этим он ничего другого не выражает, кроме того, что Сенека нередко согласуется в своих воззрениях с христианским учением.

После времен Иеронима до самого IX в. нельзя найти ни одного даже хоть сколько-нибудь надежного свидетельства в пользу связей ап. Павла с Сенекой.¹ Только писатель актов «Страдание апп. Петра и Павла» («*Passio Petri et Pauli*»), — каким считается первый епископ Римский Лин, но совершенно неосновательно, — дает ясное указание на изучаемый нами вопрос. В этом произведении, которое в теперешнем своем виде произошло, несомненно, после Иеронима, так как в нем встречаются цитаты из Иеронимовой «Вульгаты», говорится: «Верующие в Господа Иисуса Христа притекали к Павлу и из самого дома Кесарева, и ежедневно умножались для верующих радость и веселие; сам *наставник императора* (*institutor imperatoris*) был в дружеских сношениях с Павлом, находя у него боже-

¹ Некоторые указывают на 14-е правило II Турского собора (567 г.), в котором приводится изречение Сенеки в качестве мнения, благоприятствующего определению собора по одному вопросу, но ни из чего не видно, чтобы отцы собора считали Сенеку человеком, просвещенным христианством: они просто говорят о нем как о философе

живать серьезного внимания. И содержание, и форма этих писем категорически запрещают нам допускать их подлинность. Содержание их бедно до чрезвычайности, а иногда даже вызывает невольную улыбку своей наивностью; форма их как в грамматическом, так и лексическом отношении, если мы сравним ее с действительными письмами Сенеки, совершенно варварская. Вот краткий анализ переписки философа с апостолом.¹ Переписка открывается письмом Сенеки к апостолу (I), в котором он извещает апостола, что он со своим другом Луцилием и некоторыми учениками ап. Павла читал в Саллюстиевых садах (дело происходит в Риме) некоторые из Павловых посланий и что он ими был в высшей степени утвержден в правилах морали. Ответ Павла Сенеке (II) очень обязателен: он выражает удовольствие, что заслужил похвалу от такого великого человека, как Сенека. Два дальнейших письма (III и IV) совершенно бессодержательны. Сенека пишет ап. Павлу, что он намеревается прочесть императору одно из своих сочинений, и просит Павла присутствовать при этом чтении. Если же этот план не удастся, то Сенека высказывает желание то же сочинение прочесть с одним ап. Павлом. Павел отвечает Сенеке комплиментами, но ничего не говорит по поводу его предложения — прослушать сочинение Сенеки в присутствии императора. Письма V и VI очень таинственны и мало понятны. Сенека говорит о каком-то удалении (*secessu*) апостола, спрашивает о причине этого и потом замечает, что если причиной этого неблагоприятное положение императрицы (*domina*) на то, что ты отказался от древней религии и склоняешь к тому же и других, то ты найдешь случай объяснить ей, что такое дело совершается по разуму, а не по легкомыслию. (По связи речи в корреспонденции Сенеки с ап. Павлом можно догадываться, что в этом письме дело идет о том, что ап. Павел отклонил от себя предложение Сенеки читать вместе с ним какое-то сочинение Сенеки перед императором — разумеется, с миссионерской целью — из нежелания сделать неугодное императрице. См. ниже.) Павел, со своей стороны, в письме к Сенеке (VI) отказывается входить в какие-либо дальнейшие объяснения по тому вопросу, какой дает ему Сенека, находя, что такие вещи не следует верить чернилам и перу, затем говорит о необходимости почтительности ко всем и о том, что все нужно побеждать терпением. Следующие пись-

¹ Текст этой переписки в русском переводе помещен в приложении к нашей статье

ма (VII, VIII, IX) касаются очень замечательного случая. Сенека сообщает своему брату (ап. Павлу), что он читал послание его к Галатам, Коринфянам и Ахеянам (?) самому императору, что император нашел их исполненными мудрости и выразил свое удивление по тому поводу, что каким образом человек без надлежащего образования (т. е. ап. Павел) может быть способным к раскрытию таких важных мыслей. В ответ на последнее замечание императора Сенека, по словам его письма к ап. Павлу, объяснил ему, что богам угодно бывает открывать великие истины устами простецов и в доказательство этого привел некоего Вациния, которому явились Кастор и Поллукс. Павел остался недоволен предприятием Сенеки, клонившимся к обращению в христианство императора (VIII). Он находит, что не следует раскрывать императору христианское учение, которое так противно его традициям и воспитанию. Сенеке же советует впредь этого не делать, тем более что на это может разгневаться императрица, хотя не как императрица, но как женщина. Сенека (IX) извиняется перед Павлом довольно неловким образом и посылает ему книгу «De verborum copia» (это сочинение должно было научить Павла писать более изящным слогом, чем каким писал апостол; на этот недостаток Сенека нередко указывает в своих письмах к ап. Павлу; такова цель присылки вышеназванной книги). Следующие два письма (X, XI) довольно смешного содержания. Павел извиняется перед Сенекой (X) в том, что он при написании своих писем в его адрес свое собственное имя ставит впереди имени Сенеки (Paulus Senecae), хотя Сенека как сенатор имеет право, на основании постановлений закона, быть именуемым впереди его, Павла; при этом Павел сознается, что такой поступок его и сам по себе неприличен, и находится в дисгармонии с правилами христианского общества, по которым, как он сам часто говорил это, для всех следует быть всем (*всѣмъ быхъ вся*). Сенека (XI) успокаивает ап. Павла и говорит много лестного для него. Он высказывает радость, что его имя так тесно связано с именем ап. Павла, говорит, что для него честь находиться в такой близкой связи с таким великим и избранным человеком, каков Павел. Для него Павел как бы второе я. При этом Сенека напоминает Павлу, что он сам, Павел, римский гражданин и, следовательно, недалеко отстоит от него, Сенеки. Следующее письмо (XII), также от Сенеки, касается известного пожара в Риме, бывшего при Нероне в 64 г. Он высказывает свое сожаление, что следствием этого события было сильное гонение на христиан и увещевает с преданностью судьбе переносить

это бедствие. «Известно, — пишет Сенека, — кто истинный виновник пожара: это ночной разбойник, которого удовольствие состоит в том, чтоб быть палачом и которого одеждой служит ложь. Как в различные времена были различные тираны, так для нашего времени назначен этот тиран. Но он понесет наказание и снизойдет в ад. Мы узнали, что пожар продолжался шесть дней, 132 дома и четыре *insulae* превращены в пепел». В дальнейшем письме (XIII) тот же Сенека дает совет ап. Павлу больше обращать внимания на внешнюю форму своих сочинений, обрабатывать язык и писать более изящной латынью. Последнее письмо (XIV) написано от лица ап. Павла. Оно представляет собой как бы прощальное слово. Ап. Павел внушает Сенеке, чтобы он, будучи уже почти христианином, позаботился о распространении Слова Божия, возвестил его самому императору, его домашним и его друзьям.

Таково общее содержание дошедшей до нас переписки Сенеки с ап. Павлом. Переписка эта не подлинна. Этого нет надобности и доказывать. Заслуживают внимания другие вопросы, вызываемые в умах исследователей этой перепиской. Например: существующая теперь переписка Сенеки с ап. Павлом та ли самая, которая была известна Иерониму, так много придававшего цены этим документам? Представляет ли дошедшая до нас переписка двух великих мужей одно целое, происшедшее в одно время и от одного фальсификатора? Что можно сказать о вероятном происхождении этой переписки: когда она появилась, какие причины вызвали ее к существованию? Вопросы эти заслуживают внимания.

Прежде всего должен быть поставлен вопрос: письма, анализ которых мы представили выше, суть ли те самые, какие знал Иероним и на основании каких он не усомнился внести имя Сенеки в «каталог святых», в список церковных писателей? По господствующему в науке воззрению, сохранившиеся до нашего времени письма Сенеки и ап. Павла тождественны с теми, какие были известны Иерониму. Так думают Баур, Липсиус, Краусс, Тейфель, Обертен. Липсиус даже допускает, что эти письма по своему происхождению принадлежат эпохе более древней, чем когда жил Иероним. По-видимому, такое мнение вышеуказанных лиц не невероятно. В защиту этого мнения можно указать на то, что несколько слов, приводимых Иеронимом из виденной им переписки, а именно слова Сенеки, что он желал бы занимать такое же положение среди своих, какое имеет Павел среди христиан, имеют довольно близкое сходство с тем, что заклю-

чается в XI письме дошедшей до нас переписки;¹ далее можно указать на то, что хотя язык и слог писем и очень плохи, однако же нельзя доказать, что таким языком и слогом не могли писать авторы IV в. Подобные же замечания оправдательного характера делают защитники мнения о происхождении указанных писем во времена Иеронима, в IV в., и относительно содержания тех же писем. Но защитники рассматриваемого мнения, кажется, совсем забывают, кто был Иероним. Если бы этот знаменитый ученый IV в. знал именно те письма, которые мы теперь читаем, то он ни на минуту бы не вдался в обман относительно их цены и достоинства: он отнюдь не придал бы им такого значения, какое он придает виденной им переписке. Можно ли допустить, что знаменитый переводчик, комментатор и исправитель текста Библии, каким был Иероним, принял бы такую переписку, которая дошла до нас, за подлинную переписку двух великих мужей христианства и язычества, читая между письмами столь вздорные, как, например, письмо XIII? Ибо в этом письме ясно высказывается мысль, что ап. Павел писал свои послания на *латинском* языке, так как Павлу здесь преподается совет позаботиться об усовершенствовании латинского языка его сочинений. Очевидно, Иероним не мог иметь под руками того собрания писем Сенеки и Павла, какое дошло до нас. Он, без сомнения, имел перед своими глазами лучшую редакцию их, менее обильную погрешностями, более стройную и разумную.

Действительно научный анализ существующего собрания писем Сенеки и Павла может показать, что это собрание не представляет собой одного целого, как доньше думали. Разве часть только из этих писем была известна Иерониму, и то небольшая, а прочие письма возникли и появились после Иеронимовой эпохи. Это собрание состоит из двух различных наслоений — более древнего и более позднего. Первая группа обнимает собой два письма о церемониале переписки (X и XI) и письмо о римском пожаре (XII), ко второй же группе относятся все прочие письма. Между этими двумя группами, прежде всего, есть различие *формальное*. Первая группа имеет хронологические даты, и притом правильно указанные, если мы, конечно, при этом не будем обращать внимания на некоторые неважные мелочи (например, в письме X указано, что оно составлено в такое-то время кон-

¹ У Иеронима: optare se dicit (Seneca) eius esse loci apud suos cuius sit Paulus apud christianos. В переписке: qui meus, tuus apud te locus: qui tuus velim ut meus.

сульства Нерона и Мессалы, причем, быть может, вследствие описки переписчика поставлено четвертое консульство Нерона вместо третьего). Вторая группа имеет хронологические даты только в исключительных случаях, а именно из всех одиннадцати писем, которые составляют вторую группу более позднего происхождения, дата встречается только на двух (XIII и XIV), причем фальсификатор указывает таких консулов, каких на самом деле никогда не существовало (указываются консульства Льва и Сабина).

Дальнейшее различие между двумя указанными группами писем касается *языка*. Писатель большой группы писем, отличаясь неясностью изложения как мыслитель, поразительно неискусен и невежествен и как писатель: неумение подбирать нужные слова для выражения мысли и грубость языка — вот характерные черты его речи; словосочетания писателя противоречат законам латинского языка, обороты шероховаты и нескладны, фразы деланные. Защитники мнения о происхождении всей рассматриваемой переписки в IV в. или даже в более раннее время усиливаются доказать, что встречающиеся в переписке варваризмы можно найти и у писателей IV в., и ранее того. Не спорим; но с другой стороны, в переписке такая масса ошибок, такая масса нелепостей сосредоточена на столь немногих страницах, что едва ли кто найдет что-либо подобное на стольких же страницах, написанных по-латыни в IV в. Совсем другого рода три письма, составляющие другую группу (X—XII). Хотя тонкое чутье филолога и здесь укажет обороты не особенно гармоничные, но во всяком случае в этих письмах нет ничего, что бы делало невозможным приписать их по своему происхождению IV в.

Также и *степень образования* авторов той и другой группы писем чрезвычайно различна. Писатель большей группы — человек очень невежественный. Он не знает ни того, что послания ап. Павла написаны на греческом языке (ибо, как мы заметили выше, в XIII письме Сенекой дается совет ап. Павлу писать свои сочинения более правильной латынью), — ни того даже, какие послания принадлежат ап. Павлу, ибо в VII письме Апостолу приписывается наряду с посланиями его к Галатам и Коринфянам еще послание к Ахейцам. У автора их нет также и ссылок на Св. Писание. Этот же автор в одном из писем рассказывает басню о том, что во Вторую Македонскую войну некоему Вацинию явились Диоскуры и возвестили победу Эмилия Павла; но откуда фальсификатор заимствовал подобную фабулу, указать нельзя. В историческом отношении у писателя этих писем мно-

жество самых очевидных фикций. Не таков писатель второй, меньшей группы писем. Так, в письме XII весьма правильно указывается, что пожар в Риме был в 64 г. по Р. Х., во времена консулов Лекания Басса и Лициния Фруги, что этот пожар, согласно с повествованием Тацита, был причиной первого гонения на христиан, что обвинения на христиан потому находили себе веру, что им вообще в то время приписывалось все дурное, что, наконец, со стороны некоторых лиц не кто другой, как Нерон, считался виновником преступления (пожара). Такое правильное изображение событий (по крайней мере, в главном и существенном) может делать честь автору, тем более что известно, что в те времена истинная причина гонения на христиан почти забылась: обыкновенно указывались другие мотивы гонения Неронова. Очень вероятно, что писатель этого письма пользовался летописью Тацита. Только довольно странным представляется замечание сочинителя, что во время пожара сгорело 132 дома и четыре *insulae*, тогда как, по Тациту, из 14 кварталов города Рима три совершенно обратились в пепел, а от семи других остались только незначительные развалины. Вероятно, писатель писем был провинциал, жил в каком-либо маленьком городке и был не знаком с номенклатурой больших городов. Поэтому, читая выражение Тацита *insulae*,¹ вообразил себе, что оно означает части города, и отождествил его со словом *regiones*. Показания обоих, Тацита и писателя XII письма, о продолжительности пожара довольно сходятся между собой, и еще более сходства по этому вопросу между писателем XII письма и Светонием. так, первый утверждает, что пожар продолжался шесть дней, а в седьмой затухает, Светоний же говорит, что пожар свирепствовал шесть дней и семь ночей. У писателя меньшей группы заметны некоторые познания в священной и светской литературе. Так, слова письма X: «Я сам часто исповедовал, что со всеми следует быть всем», — представляют цитату из Послания к Коринфянам (I, 9, 22); а одно место XII письма: «Наилучший кто-либо жертвует своей головой за многих» — есть явное подражание стиху Вергилия: «Единая глава предается за многих» (в письме: *ut optimus quisque unum pro multis donatum est caput*; у Вергилия: *unum pro multis dabitur caput*). Но, по-видимому, не в пользу образованности писателя меньшей группы говорит то обстоятельство, что он так много занимается пустым делом в письмах

¹ *Insula* у Тацита употреблено в значении дома-особняка, представляющего собой как бы некий остров.

X и XI, — рассуждениями об этикете при начертании адреса писем. Выше мы уже отметили, в чем состоял вопрос об этикете. В существе дела, и эта сторона в письмах меньшей группы не должна скандализовать читателя. К IV в. вопрос об этикете в письмах, как кажется, имел некоторое значение. Дело в том, что если в I в. на такие вещи не обращалось внимания, например, в письмах к самим императорам имя пишущего ставилось впереди имени императора, то не так стало после. Именно во II и III вв. начало входить в практику обыкновение, чтобы в письмах к высокопоставленным лицам пишущие помещали свое имя после имени адресата. Если рассуждения автора кажутся смешными для нашего времени, то не таковы они были для того времени, когда жил автор.

Если соединить вместе все сказанное доньше о различии двух групп писем, то окажется, что они написаны не одной рукой. Но следует указать *еще одно отличие* этих двух групп одной от другой, отличие, полагающее, можно сказать, непроходимую бездну между ними, — имеем в виду представление их об отношениях между Нероном, с одной стороны, и ап. Павлом с Сенекой — с другой. Кто стал бы утверждать, что обе группы суть произведение одного автора, тот встретится с противоречиями неразъяснимыми и неразрешимыми. По представлению большей группы, отношения кесаря (Нерона) к Сенеке были совершенно дружественные, а также отношения кесаря к ап. Павлу ничуть не враждебные. В письме III Сенека высказывает надежду, что императору можно будет прочесть одно сочинение в присутствии ап. Павла; в письме VII сообщается, что Сенека предложил императору для чтения Павловы послания и что император остался ими доволен; хотя ап. Павел и не выражает сочувствия этому поступку Сенеки, боясь, как бы не прогневалась на это императрица (VIII), однако же в другом письме (XIV) сам же он увещевает Сенеку простереть евангельскую проповедь до царя, его домашних и его верных друзей. Совершенно иначе представляется дело в письме XII, принадлежащем к другой группе. Как ярко здесь очерчена ненависть Сенеки к Нерону! Как услаждается он надеждой, что Нерон за свои злодеяния будет низринут в адский огонь! Пожар в Риме выставляется со стороны Сенеки как позорнейшее преступление Нерона. Характерно для существующего в настоящее время собрания писем Сенеки и ап. Павла то обстоятельство, что после описания Нерона в письме XII как тирана и злодея само собой предполагается, что не может быть ничего общего между христианством и Нероном, однако же в последнем

письме этого собрания писем как ни в чем не бывало Павел внушает Сенеке постараться об обращении императора к Церкви! Также странно и то, что в ответе ап. Павла на письмо Сенеки о римском пожаре ничего не говорится по поводу этого печального события: как будто бы Павел не нашелся или не считал нужным выразить своих чувств при виде римского пожара с его последствиями.

После всего сейчас сказанного по поводу существующей переписки будет вполне основательным признать, что эта переписка, при ее подлинности, составляет труд двух различных сочинителей. Какая из двух указанных групп древнее — в этом едва ли могут быть какие-либо сомнения. Такой должна быть признана меньшая, обладающая хронологическими датами и лучше написанная. Так как эта группа отчасти содержит в себе слова, приводимые Иеронимом из виденной им переписки, то нет оснований сомневаться, что она представляет собой остаток того собрания писем, которые читал Иероним и которые вообще тогда усердно читались многими. Разумеется, и эта меньшая группа представляет собой фальсификацию, но, во всяком случае, такую и с такими свойствами, что современник Алариха легко мог быть введен ею в обман. Сверх того следует признать, что письмо XII, заключающее сведение о римском пожаре, в свое время непосредственно примыкало к предыдущим письмам X и XI, как и теперь. Хронологическая дата последних двух писем показывает, что они отделены от письма XII промежутком в целых пять лет; отсюда можно заключить, что были (во времена Иеронима) и другие письма, которые относились к этому промежутку, но которые впоследствии затерялись. Письма же, составляющие собой большую группу, написаны уже после времен Иеронима. Когда именно? Можно догадываться, что в Каролингскую эпоху, ибо в это время снова воскресает легенда об отношениях Сенеки и ап. Павла, которая до этого времени в продолжение целых веков как будто совсем исчезает. Литература рукописей ничего не может предъявить против такой догадки, ибо нет ни одной рукописи, содержащей переписку Сенеки и ап. Павла, которая была бы старше IX в.

Теперь можно обратиться к последнему из намеченных выше вопросов, возникающих в уме исследователя при виде переписки Сенеки и ап. Павла, а именно: из какого источника фальсификаторы черпали свой материал? Вообще думают, что источником для подобной фальсификации служила общая идея, что Сенека был христианином, а такая идея утверждалась на замечавшемся сходстве между воззре-

ниями Сенеки и христианскими взглядами. Но подобное объяснение факта не совсем удовлетворительно. То правда, что ни один из античных писателей не стоит так близко к христианскому учению, как Сенека, но, с другой стороны, исходная точка воззрений христианства и философии Сенеки совершенно различны, что сознавалось и древними христианскими писателями. Можно решительно сомневаться, чтобы сходство воззрений Сенеки и христианского учения дало основание для образования легенды о христианстве Сенеки, его отношениях к ап. Павлу и — в заключение — для сочинения переписки Сенеки и ап. Павла. Можно утверждать, что это древние еретики-евиониты из вражды к Апостолу, которого они так ненавидели за его пренебрежительное отношение к обрядовой стороне иудейства, выдумали поставить в связь Апостола языков с воспитателем ужаснейшего гонителя христианства. По крайней мере, к этому воззрению можно прийти после тщательного изучения содержания той группы писем, которая выше была названа большей и худшей. Возникновение этой группы писем внешним образом было вызвано теми письмами, какие были известны Иерониму, однако же эти последние письма не влияли на составителя большей и позднейшей группы писем своим содержанием. Ибо в письмах меньшей и древнейшей группы предполагается враждебное отношение Нерона к христианству, соответственно с теми преданиями, какие господствовали на этот счет в Церкви, между тем как в большей и позднейшей группе заметно на первый план выставляются относительно добрые отношения между Нероном и ап. Павлом. Нельзя полагать, что такие представления о более или менее благоприятных отношениях Нерона и ап. Павла — простая выдумка, свободное изобретение фантазии, ибо подобное воззрение шло совершенно вразрез с господствующими в то время в Церкви представлениями о враждебности Нерона к христианству; притом же прикровенные указания на какие-то отношения ап. Павла к императрице, как это находим в письмах V и VIII, могут быть поставлены в связь с древними сказаниями об этом предмете (как это будет указано ниже) и не могут быть признаны продуктом фантазии фальсификатора. Следовательно, вообще все это должно иметь для себя более древний и определенного характера источник. Такой и действительно можно указать

Выше было уже замечено, что кроме блаж. Иеронима и блаж. Августина дает свидетельство об отношении Сенеки к ап. Павлу «*Passio Petri et Pauli*», приписываемое епископу Лину и известное в науке под именем псевдо-Линова произведения. Содержание этого сочине-

ния, распадающегося на две части, из которых в одной описывается «страдание Петра», а в другой — «страдание Павла», составляет изображение мученической кончины обоих апостолов в Риме. Вкратце это содержание можно передать так: Петр был распят префектом Агриппой, потому что он научил целомудрию четырех его наложниц; Павел же пришел в Рим уже по смерти Петра и был обезглавлен по повелению Нерона за то, что воскресил из мертвых его кравчего (чашника). Во второй части произведения псевдо-Лина при изображении замечательной деятельности Апостола читаем следующее: «Наставник императора, находя учение Павла божественным, был в такой дружбе с Павлом, что едва мог отказывать себе в беседе с ним, и потому если не имел возможности говорить с ним, то он часто писал письма к Павлу и получал таковые от последнего». И далее говорится: «Павлу случалось вести споры с языческими философами и опровергать их, вследствие чего многие отдавали себя его руководительству. Также и писания его (Павла) читал некий учитель Кесаря в присутствии последнего и вызвал к ним удивление». Дело ясное, что в обоих приведенных местах разумеется Сенека, хотя он и не называется здесь по имени. Ибо между тем, как первое в очень прозрачных чертах указывает на переписку Сенеки с ап. Павлом, второе сообщает сведения о таких вещах, которые служат содержанием многих писем позднейшей группы (VII–IX), так как эти письма касаются того факта, что Сенека читал императору сочинения ап. Павла, а именно его Послания к Галатам, Коринфянам и Ахейнам, и что Нерон выразил удивление к ним. Это согласие между перепиской и псевдо-Лином в высшей степени замечательно. Здесь чувствуется, что один автор пользовался другим: или псевдо-Лин списывал у сочинителя переписки, или же этот последний списывал у псевдо-Лина. Одни из ученых принимают первое мнение, другие — второе; но ни те, ни другие не правы. За вероятнейшее можно признать то, что как псевдо-Лин, так и сочинитель переписки пользовались при составлении своих произведений одним общим источником — третьим произведением. Это последнее сочинение не дошло до нас, но о свойствах его можно составить понятие на основании анализа двух известных произведений — переписки и псевдо-Лина — и при помощи других вспомогательных средств.

Во-первых, в этом неизвестном третьем произведении судьба Павла представлена была в отдельности от судьбы Петра. Ибо переписка ни словом не упоминает о Петре, а псевдо-Лин утверждает, что Павел прибыл в Рим по смерти Петра.

Во-вторых, в этом неизвестном первоисточнике рассказывалось, что Нерон, по крайней мере сначала, был относительно благосклонен к ап. Павлу и христианству. Переписка очень ясно указывает на эту черту, а у псевдо-Лина хотя и говорится о вражде Нерона к христианству, однако в то же время делается замечание, что когда Сенека читал Нерону Павловы послания, то император выразил к ним удивление, и прибавляется, что и Сенат немало удивлялся Павлу. Можно думать, что источник, которым пользовался псевдо-Лин, был довольно известен в древней Церкви. Так, следы пользования этим источником можно найти у св. Иоанна Златоуста. Златоуст сообщает («Против порицателей монашеской жизни»), что Нерон приказал умертвить ап. Павла за то, что он обратил к целомудренной жизни его наложницу; причем Нерон ничуть не выставляется тираном, если будем принимать во внимание сообщаемые Златоустом факты, а не освещение их этим писателем. В самом деле, Нерон сначала приказывает ввергнуть Апостола в темницу и решается убить его лишь тогда, когда оказались тщетными старания императора убедить Павла, чтобы он отказался от того влияния, какое он имел на вышеупомянутую наложницу императора.

Эта легенда приводит исследователя к третьей характерной особенности первоисточника. В этом первоисточнике должна была играть роль жена Нерона в качестве лица, благоприсягающего Павлу, и в качестве его последовательницы. Переписка упоминает ее дважды, обозначая именем *domina*. По письму V, отношения ее представляются несколько враждебными: императрица гневалась, что Павел отторгся от иудейства; однако же предполагаются отношения между ап. Павлом и ней, потому что Сенека говорит о возможности со стороны ап. Павла доказать ей, что это сделано по разуму, а не по легкомыслию. В письме VIII снова выступает на сцену императрица. Павел внушает здесь Сенеке, чтобы он воздерживался от ознакомления Нерона, продолжавшего почитать языческих богов, с истинами христианского учения, иначе, замечает Павел, этим оскорбится императрица. Спрашивается: почему оскорбится императрица? Потому ли она не хочет обращения Нерона к христианству, что она ненавидит христианское учение, или же потому, что она боится, как бы Нерон не восстал на христианское учение? Более правильным будет второе предположение: во-первых, потому что в письме VIII прямо дается заметить, что императрица, как императрица, не может быть оскорблена обращением Нерона, а лишь — как женщина (*si est regina*,

non indignabitur, si mulier est, offenditur; ниже будет объяснено значение этих неясных слов); во-вторых, потому что в других источниках родственного характера с перепиской императрица является дружелюбно расположенной к Павлу и нигде — враждебной. В некоторых источниках сведений по этому вопросу, жена Нерона вообще является христианкой. Так, в апокрифе, известном под именем *Деяния Петра и Павла* (*Tischendorf. Acta apostol apocr. S. 1–59*), дважды упоминается жена Нерона. По одному месту в этом апокрифе она обращается к христианству ученицей ап. Павла Полентинианой и убегает вместе с некоторыми сенаторскими женами из дворца. Отличительным действием обращения ее в христианство становится то, — так у псевдо-Лина и в *Деяниях Петра и Павла*, — что она отказывается от супружеских обязанностей. Это последнее известие проливает ясный свет на содержание письма VIII, где Павел высказывает опасение, что императрица не как императрица, но как *женщина* почувствует неудовольствие, если узнает, что императору сообщены сведения о христианском учении (т. е. императрица будет недовольна тем, что император узнает, что христианское учение ставит целомудрие выше супружества); здесь же находит себе объяснение и очень неясное содержание письма VI, где говорится о каком-то неудовольствии императрицы на проповедника нового учения. Но вот вопрос: с какой из жен Нерона переписка поставляет в связь ап. Павла? Известно, что Нерон был женат дважды: сначала на Октавии, несчастной дочери Клавдия, а затем, с 62 г., на красивой и богато одаренной умственно, но развратной Поппее Сабине. Легенда, очевидно, имеет в виду вторую жену Нерона — Поппею Сабину. Известно, что Поппея Сабина была тайной прозелиткой иудейства (как об этом свидетельствует Иосиф Флавий), а именно на эту черту в жизни жены Нероны и указывает рассматриваемая переписка, когда дает знать (V), что императрица недовольна отпадением ап. Павла от «древнего обряда» (*secta vetus*), под которым можно разуметь лишь иудейство. Следовательно, легенда хочет поставить Павла в соотношение именно с этой умной, но распущенной женой Нерона.

Таким образом, источником для большей и позднейшей группы писем следует признать такое древнее, до нас не сохранившееся сочинение, в котором страшный гонитель христианства — Нерон — являлся довольно благосклонным к ап. Павлу, знавшим и выражавшим удивление к сочинениям этого Апостола, в котором, далее, известная своей безнравственностью Поппея Сабина, вторая жена

Нерона, подговорившая этого императора к убийству его матери и первой жены (как свидетельствует Тацит), выставлялась ученицей Павла. Каким образом ап. Павел мог попасть в такое неблагоприятное сообщество? Не иначе, как вследствие клевет и козней еретиков-евеионитов. Известно, что евеиониты питали ненависть к ап. Павлу, были недовольны им за то, что он обратился с проповедью Евангелия, кроме иудеев, и к язычникам, что он учил не соблюдать иудейского обрядового закона. Остаток подобных евеионитских воззрений и представляло в свое время неизвестное сочинение, послужившее основанием для составителя переписки ап. Павла с Сенекой в той ее части, которая выше названа была большей и позднейшей группой писем. Павел, тот самый Павел, который в Послании к Римлянам требует послушания к властям, а в Послании к Филиппийцам говорит о каких-то отношениях к дому Кесарева (4, 22), в указанном неизвестном теперь евеионитском произведении поставляется в приятельные отношения к тирану Нерону и выставляется пользующимся благосклонностью со стороны презренной Поппеи! Замечательно, что эта евеионитская легенда, составлявшая содержание неизвестного произведения, была знакома великому учителю Церкви Иоанну Златоусту. Это видно из того, что в одной из своих бесед он берет на себя задачу защищать достоинство ап. Павла по поводу его отношений к кравчему и наложнице императора Нерона (Беседа на *Деян.* 45). Златоуст говорит: «Павел возлюбил виночерпия и наложницу Нерона. Сколь многие упреки делают враги против него по этому поводу! Но они не имеют на это права. Если бы он возлюбил их с неслыханным намерением, то он заслуживал бы упреки, но если он возлюбил их с целями нравственными, что же отсюда следует?»

Результат, к которому приходит Вестербург после вышеизложенных изысканий, представляется в следующем: не будет ни малейшей ошибки утверждать, что Сенека первоначально поставлен в связь с Апостолом вследствие антипавлинической тенденции. В то время, когда еще было очень сильно евеионитское направление в христианском обществе (до середины II в.), с памятью о языческом философе не было соединено никаких свято-христианских представлений. Вообще тогда не могло представляться похвальным называться другом Сенеки. Главные вожди языческого литературного мира — Фронтон (90—168) и Авл Геллий (125—175) — говорят о Сенеке как мыслителе и писателе с пренебрежением, негодованием и насмешкой. В следующем, третьем столетии, со своей стороны, Дион Кассий позорит

Сенеку как человека вообще; он старался доказать, что поступки его находились в резкой противоположности с его воззрениями и учением: он упрекает его в неумеренной роскоши, в том, что он был предан педерастии и тому же пороку научил Нерона, что он был в преступной связи с Юлией Младшей и с Агриппиной, матерью Нерона. Сколько во всех этих обвинениях истинного и верного, об этом не будем говорить; важен лишь факт, что такие обвинения возводились на Сенеку. Также и Тацит рисует Сенеку в чертах не особенно привлекательных. Все эти и подобные слухи могли быть распространены и среди христиан-евионитов. Очень важным преступлением в глазах евионитов было и то, что Сенека в своем сочинении «О суеверии», по свидетельству блаж. Августина, сильно нападал на иудеев. Вот ближайшая причина ненависти к нему со стороны евионитов, а также причина, побудившая их сделать его сотоварищем лица, свободно относившегося к иудейскому закону, т. е. ап. Павла.

Фабула, что ап. Павел был другом Сенеки, следовательно, по всей справедливости должна считаться ненавистной и злостной, составленной совершенно в духе прежних евионитских кривотолков. Поэтому нечего удивляться тому, что только в IV в. эта фабула нашла себе верующих, из времен же более ранних в пользу нее нет ни одного свидетельства. Таким верующим был тот, от которого произошла первая редакция писем Сенеки и ап. Павла (меньшая группа). Он, без сомнения, не знал всех побочных обстоятельств, сопровождавших возникновение легенды, а позднейший фальсификатор (автор большей группы) знал и эти побочные обстоятельства, найдя их в своем источнике, и пользовался ими, но не понимал их истинного смысла.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Переписка ап. Павла с Сенекой в русском переводе

I.

Сенека приветствует Павла. — Я верю, Павел, что я должен дать тебе ответ о беседе, какую мы нынче имели с Луцилием относительно твоих писаний и других вещей. Я находился в сообществе некоторых из твоих учеников. Ибо когда мы (с Луцилием) удалились в сады Саллюстиевы, то при виде нас некоторые из проходивших мимо подошли к нам и соединились в одно общество, о котором я говорю.

Мы очень тогда желали твоего присутствия, и об этом считаю долгом сообщить тебе. При чтении твоей книги, т. е. некоторых из твоих посланий, написанных тобой для известной общины или известного главного города провинции и заключающих в себе удивительные увещания к проведению нравственной жизни, мы почувствовали себя укрепленными. Эти мысли переданы через тебя, но они не от тебя, хотя некоторые из них должны быть всецело приписаны тебе. В этих мыслях столько величия и достоинства, что едва ли можно думать, чтобы поколения, которые должны быть в них воспитаны и соответственно с ними усовершенствоваться, будут соответствовать им. Желаю тебе, брат, доброго здоровья.

II.

Павел приветствует Сенеку. — С удовольствием получил сегодня твое письмо. Я отвечал бы тотчас, если бы при мне находился юноша, которого я мог бы послать к тебе. Ты знаешь, когда и кому следует давать поручение и доверять. Прошу тебя, не вини меня в небрежности к тебе, когда я забочусь о выборе лица (для сношений). Ты пишешь, что послания мои хорошо приняты вами при известном случае. Я чувствую себя счастливым, что заслужил уважение такого человека, как ты. Ты не произнес бы своего суждения, ты — строгий цензор, философ, наставник такого великого принца и даже всех, если бы не заставила тебя говорить сама истина. Желаю тебе здоровья на много лет.

III.

Сенека приветствует Павла. — Я привел в порядок свои бумаги и дал им приличное распределение. Я имею намерение прочитать их императору. И если на нашу долю выпадет счастье, что он согласится выслушать меня, то, быть может, и ты пожелаешь присутствовать при этом чтении. В противном случае я назначу день, когда мы вместе рассмотрим этот мой труд. Возможно, что я даже не покажу императору это сочинение прежде сношений с тобой, допуская, что это можно сделать безнаказанно. Ты видишь, что я не могу обойтись без тебя. Прощай, дражайший Павел.

IV.

Павел приветствует Сенеку. — Каждый раз, как я получаю от тебя письма, я чувствую желание твоего присутствия, ни о чем я так не забочусь, как о том, чтоб ты был всегда со мной. Если ты приходишь и мы вместе, я желаю тотчас снова и снова видеть тебя. Желаю тебе доброго здоровья.

V.

Сенека приветствует Павла. — Мы опечалены твоим удалением, в котором ты так долго находишься. Что с тобой? Что удерживает тебя? Если причиной неблаговоление императрицы на то, что ты отказался от древнего культа и других склоняешь к тому же, то следует ей разъяснить, что это сделано по разуму, а не по легкомыслию.

VI.

Павел приветствует Сенеку и Луцилия. — Предмет, которого ты касаешься в своем письме, не может быть доверен ни перу, ни чернилам, этим двум вещам, из которых при помощи одной указываются мысли, при помощи другой делаются они видимыми для глаза. Я такого мнения в особенности потому, что мы взаимно понимаем друг друга. Нужно показывать себя послушными ко всем, и это тем более когда мы имеем дело с людьми, которые склонны ко гневу. Если мы покажемся терпеливыми в отношении к этим последним, то мы окончим торжеством, если только они способны к раскаянию. Будь здоров.

VII.

Сенека приветствует Павла и Феофила — Я очень тронут, сознаюсь, чтением твоих Посланий к Галатам, Коринфянам и Ахейцам. Итак, будем жить в страхе Божиим, в сообразности с ними. Ибо Дух Святый распространил в тебе и через тебя мысли, достойные уважения и возвышенные. Только я хочу, чтобы выражаемые тобой пре-

красные мысли и по качествам языка соответствовали их величию. Для того чтобы ты знал все и чтобы совесть не делала мне упрека, я должен тебе признаться, мой брат, что император поражен твоими мыслями. После того как он прочел о том, как началось твое призвание к добродетели, он воскликнул, что он изумлен, как человек без надлежащего образования может выражать подобные мысли. Я отвечал ему, что богам угодно бывает открывать себя устами людей простых, а не устами тех, кто злоупотребляет своим знанием. В пример я сослался на поселянина Вациния, которому на поле Реатинском (Reatino) явились два мужа, которые признаны были потом за Кастора и Поллукса. Император, по-видимому, очень наставлен (в новом учении). Будь здоров.

VIII.

Павел приветствует Сенеку. Я не знал, что император в числе наших приверженцев. Его приверженность может причинить нам со временем затруднение. Позволю себе высказать не упрек тебе, а свое мнение. Я думаю, что ты очень ошибся, доводя до его сведения идеи, столь противные его обычаям и воспитанию. Как ты мог подумать в самом деле, что человек, почитающий языческих богов, может понять тебя? Я не сказал бы этого, если бы я не любил тебя так сильно. Я прошу тебя не предпринимать этого дела в другой раз. Из любви ко мне ты должен бояться нанести оскорбление императрице. Если он будет упорствовать в своей вере, то оскорбление, нанесенное ей, не остановит его, а если он склонится на нашу сторону, то это не принесет нам пользы. Что касается ее, то если она и не будет гневаться как царица, однако будет оскорблена как женщина. Будь в добром здравии.

IX.

Сенека приветствует Павла. — Я хорошо знаю, что если тебя затронуло то, что сообщил я о чтении твоих посланий императору, то это меньше всего в личных видах, а более на основании природы самой вещи, поскольку тебе известно, что умы людей отвращаются от надлежащего поведения и самых справедливых чувствований. Я не

удивляюсь более этому, после того как опыт научил меня. Примемся за дело снова. И если я что сделал не так, прошу прощения. Ты получишь одновременно с этим письмом книгу «De copia verborum». Прощай, мой дражайший Павел.

X.

Павел приветствует Сенеку. — Каждый раз, как я пишу тебе и помещаю свое имя прежде твоего, я делаю дело, достойное порицания и несообразное с правилами нашей религии. Потому что последняя правилам, которые не раз сам же и высказывал, я должен всем быть для всех и соблюдать в отношении к твоему лицу уважение, предписываемое римским законом в отношении к сенаторам, а этот закон требует, чтобы пишущий к ним занимал место в конце письма. Что касается меня, я далек от мысли причинить тебе оскорбление и не думаю забывать о твоём достоинстве. Прощай, дражайший учитель. Дано в пятый день июльских календ, в консульство Нерона в четвертый раз и Мессалы.

XI.

Сенека приветствует Павла. — Если бы ты захотел быть в самой тесной связи с моим лицом и моим именем, ты, человек возвышенный и избранный во всех отношениях, скажу более, если бы ты захотел не только быть соединенным со мной во всех отношениях, но если бы ты захотел сделаться одним лицом со мной, и тогда твой Сенека встретил бы это с удовольствием. Пусть ты вершина и глава всех народов (*gentium sасumen*), но неужели ты не позволил бы мне слиться с тобой воедино и чувствовать себя настолько близким к тебе, чтобы я мог считаться за второе *ты*. Нет, я не считаю тебя недостойным стоять во главе нашей переписки, если только ты не думаешь шутить со мной, потому что ведь и ты римский гражданин. Я хочу, чтоб место, которое занимаю я, было твоим, а которое занимаешь ты место, было моим. Прощай, мой дражайший Павел. Дано в десятый день апрельских календ, в консульство Априониана и Капитона.

XII.

Сенека приветствует Павла. — Будь здоров, мой дражайший Павел. Неужели ты думаешь, что я не опечален, видя, что ваша невинность присуждается к наказанию, когда вас считают людьми злыми и подлежащими суду, когда народ приписывает вам все зло, случившееся в столице? Тем не менее постараемся переносить наш жребий с терпением и будем вести борьбу на арене, куда рок бросил нас, пока высшее Провидение не положит конца нашим несчастьям. Древние должны были выносить Македонянина, сына Филиппова, после Дария и Дионисия, наше поколение, в свою очередь, — кесаря Кая; тираны всегда позволяли себе, что хотели. Пожары, которым часто подвергается Рим, доказывают это. Если бы человеческая немощь могла открывать причины и безнаказанно проникать в сокровенное от нас, то все тотчас бы узнали истину. Христиан и иудеев привлекают к наказанию как виновников пожара, но тиран (имеется в виду Нерон. — А. Л.), назначенный для своего времени, этот ночной разбойник, удовольствие которого состоит в том, чтобы быть палачом, и одеждой которого служит ложь, понесет за всех наказание и будет гореть в адском огне, подобно тому как некий наилучший предал единую главу за многих. Сто тридцать два дома, четыре квартала (*insulae*) сгорело в продолжение шести дней, огонь потух только на седьмой день. Желаю тебе здоровья, брат. Дано в пятый день апрельских календ, в консульство Фруги и Басса.

XIII.

Сенека приветствует Павла. — Многие из твоих сочинений отличаются аллегоризмом и загадочными мыслями. И это придает особую силу тем предметам, о которых ты говоришь. Однако речь твоя должна быть усовершеншена. Не премини обратить внимание на то, что я уже не раз говорю, а именно, то правда, что большая часть лиц, желающих блистать изложением, достигают этого с потерей для достоинства мысли, что касается впечатления от предмета речи; однако я желал бы, чтобы ты сделал уступку и усвоил бы правила более изящной латыни; это для того, чтобы у тебя все было достойно принятой на себя благородной задачи. Будь здоров. Дано накануне июльских нонов, в консульство Льва и Сабина.

XIV.

Павел приветствует Сенеку. — Если рассмотришь то, что открыто тебе, то увидишь, что Божество разве немногим открыло тоже. Я уверен, что я сею на поле плодоносном это плодоноснейшее семя, семя не вещественное, ибо вещественное подлежит тлению, — непреложное слово, происходящее от Бога, возрастающее и пребывающее вечно. Разумение, приобретенное тобой, не имеет недостатка. Удаляйся обычаев и языческих, и иудейских. Ты сделаешься совсем новым писателем, будешь употреблять принадлежащее тебе совершенство языка для хвалы Иисуса Христа. Премудрость, которой ты почти достиг, вложи в сердце земного царя, его придворных и его верных друзей. Правда, нелегко убедить их и заставить воспринять истину, ибо многие не склоняются на твои увещания, хотя они растворены божественным словом, этим жизненным элементом, возрождающим человека и доставляющим необходимую твердость душе, поспешающей к Богу. Будь здоров, наш дражайший Сенека. Дано в августовские календы, в консульство Льва и Сабина.¹



¹ Делая перевод переписки, мы имели в виду не столько букву текста, представляющего, по резкому выражению Флери, иногда галиматью, сколько общий смысл подлинника, при этом кроме текста Вестербурга, приложенного к его книге, принимали во внимание и текст у Флери и пояснения Баура



НЕОЖИДАННЫЙ СПОР МЕЖДУ НЕМЕЦКИМИ УЧЕНЫМИ О СОСТАВЕ ЕВХАРИСТИЧЕСКИХ ДАРОВ ДРЕВНЕЙШЕЙ ЦЕРКВИ*

Запевалой или застрельщиком во всех научно-богословских спорах в немецком протестантском мире нашего времени является одно и то же лицо — известный берлинский профессор Адольф Гарнак. Неудивительно поэтому, если вышеуказанный спор о составных элементах Евхаристии древнейших времен Церкви вызван и возбужден тем же Гарнаком. Спор этот, по-видимому, закончился и представляет собой явление, отошедшее в область истории. Под именем спора в настоящем случае не нужно, однако же, понимать какое-либо общественное движение, в котором нередко участвуют люди различных профессий и неодинаковых интересов. Спор, который мы имеем в виду обозревать, есть спор чисто ученый, плод кабинетной мысли, до которого мало дела так называемой широкой публике. Это не то, что спор об Апостольском символе, который не прекратился еще в настоящую минуту.¹ Рассмотрим ту область немецкой литературы (она не обширна), по которой легко судить о смысле и значении указанного кабинетного спора среди немецких ученых.

1) *Harnack A. Brod und Wasser — die eucharistischen Elemente bei Iustin* (Хлеб и вода — евхаристические элементы, по св. Иустину). Напечатано в *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Litteratur von Gebhardt und Harnack. Bd. VII. Heft 2. Leipzig., 1891.*

* Впервые опубликовано в журнале «Богословский Вестник». 1894, январь С 282—305

¹ См изложение современного спора в Германии об Апостольском символе в ноябрьской и декабрьской книгах «Богословского Вестника» за 1893 г.

Уже само заглавие этого произведения Гарнака сразу же дает понимать, о какой будто бы ученой новинке он хочет поведать читателю, а вместе с тем это же самое заглавие безмерно изумляет последнего. Как-то совсем не верится, чтобы серьезно можно было рассуждать на такую парадоксальную тему. Но надо же: Гарнак не только серьезно рассуждает на эту тему, но и пишет, по-видимому, с полным убеждением. Посмотрим, что такое он пишет.

Обыкновение пользоваться при совершении св. Евхаристии *только* хлебом и *водой*, говорит Гарнак, в древнейшие времена христианства было широко распространено, и даже в V в. встречаем борьбу с ним; да и еще позднее обыкновение это не прекращалось совсем — в аскетических монашеских кругах. Вот полный обзор тех лиц или обществ, в среде которых, по достоверным известиям, употреблялись в Евхаристии хлеб и вода: гностические иудео-христиане, апологет Татиан, энкратиты, маркиониты, апостолики (сектанты, о которых говорит св. Епифаний). На это же обыкновение указывают многие апокрифические «Истории Апостолов». Этому же обыкновению, кажется, держались манихеи. Важнее этого последнего указания то, что Филастрий (латинский писатель IV в.) отмечает особую секту «аквариев»; заметку Филастрия воспроизводит потом блаж. Августин.

Уже то простое наблюдение, что данный обычай встречался не только между гностиками, но и в таких разнообразных обществах, как евиониты и энкратиты, свидетельствует, что этот самый обычай очень древен и не оставался вовсе чужд и кафолической Церкви. С первого взгляда кажется, что корень явления нужно искать единственно в аскетических тенденциях, но это одно не объясняет всего дела. Изменению того вида Евхаристии, в каком она совершена и учреждена Христом, могло очень содействовать то обстоятельство, что ап. Павел в своих Посланиях никогда прямо не говорил о вине, как элементе Евхаристии, даже в тех случаях, где он сообщает сведения об учреждении таинства. У ап. Павла говорится лишь вообще о чаше, которая у него именуется «чашей благословения», «чашей Господней». Да и в синоптических Евангелиях, когда воспроизводятся слова установления таинства, прямо вино не упоминается. Только в заключительных словах (Nachwort) Христа (Мф. 26, 29. Ср. Мк. 14, 15 и Лк. 22, 18) вино — и притом ясно — указывается: «Отныне не буду пить от сего плода лозного». Из вышецитированных мест уже открывается, что энкратиты могли пользоваться свидетельствами Св. Писания в своих интересах. В свою пользу они, несомненно, ссы-

лались на *Притч.* 9, 17: «Воды краденые сладки и утаенный хлеб приятен»; и на *Амос.* 2, 12: «А вы назореев поили вином и пророкам приказывали, говоря: не пророчествуйте»; они вообще заповеди назорейства прилагали к христианам. Христианские пророки (о коих известно из истории монтанизма) могли оправдывать свое отступление от примера Христа тем же, чем они оправдывали себя в воздержании от брака: Христос еще «позволил» нечто, что, однако же, теперь, при конце мира, на основании законоположения Параклита, не должно иметь места. Во всяком случае вопрос о воде и вине или об «одной воде» — во второй половине II в. возбуждал споры.

Решительнейшее доказательство того, что в кафолической Церкви при совершении Евхаристии употреблялись хлеб и вода, находим в мученических актах Пиония (III в.). В мученических актах Пионий много раз называет себя кафолическим христианином, и однако о нем и его сотоварищах здесь сказано: «Совершив молитву, они приняли св. хлеб и воду». Таким образом, в «Актах» Пиония находим древнее или почти древнее свидетельство, что в Азии Евхаристия совершалась на хлебе и воде. Письмо № 63 Киприана написано к одному из подчиненных ему епископов — Цецилию. Можно полагать, что этот Цецилий пользовался большим уважением; тем важнее указанное письмо. Из этого письма видно, что тогда в Северной Африке много было епископов, которые совершали Евхаристию на хлебе и воде. Эти епископы для оправдания своей практики, как видно из письма, ссылались: 1) на доказательства из *Св. Писания*, 2) на *Предание*. Принадлежал ли сам Цецилий к подобным епископам — нельзя сказать наверное; но однако можно утверждать, что Киприан только из вежливости оставляет этот вопрос в темноте. Письмо Киприана написано в форме мягкой и осторожной, но тем не менее оно отличается твердостью и определенностью и во всех отношениях принадлежит к самым лучшим письмам епископа Карфагенского. Ложная практика, которой держались обличаемые им епископы, не осуждается им как еретическая; он говорит, что они действуют по простоте и неведению, и что Бог простит им за их простоту. Из слов Киприана: «Мы будем писать об этом прочим нашим сотоварищам, чтобы везде соблюдалось предание Господне, и чтобы нигде не было отступления от того, чему учил словом и примером Христос» — видно, что здесь дело идет о неправильном обыкновении, распространившемся во всем его церковном округе. Победоносные и сомнительные (?) аргументы Киприана, которыми он опровергает заблуждение, перебирать нет не-

обходимости. Важнее знать, на чем опирались в своей практике враги церковного обыкновения. Что касается доказательств из *Св. Писания*, то эти враги опирались на все те места Ветхого Завета, где обещается вода, которую будут потом *пить* и которую поэтому будто бы нельзя относить к таинству крещения. Они ссылались на *Ис.* 43, 18–21: «Я в пустыне дам воду, чтобы поить избранный народ мой»; *Ис.* 48, 21: «Не жаждут они в пустынях, через которые Он ведет их. Он источает им воду из камня; рассекает скалу и льются воды (и пьет народ Мой)»; далее они указывали на евангельские изречения: *Ин.* 7, 37–39: «Если кто жаждет, да придет и пьет»; *Мф.* 5, 6: «Блаженны алчущие и жаждущие правды» и пр. Все вышеприведенные изречения Киприан в полемике с указанными заблуждающимися относит к крещению. Особенное значение заблуждающиеся придавали словам из Исании (33, 16): «Хлеб будет дан ему и вода у него не иссякнет» (ῥῆμα πιστόν — aqua fidelis). Это изречение, несомненно, было своего рода locus classicus для аквариев, когда они старались оправдать свою практику. Киприан не совсем прав, когда в опровержение этого доказательства аквариев отрицает его отношение к делу и истолковывает его в смысле пророческого указания на таинство крещения. По-видимому, аквариии в свою пользу ссылались и на евангельский рассказ о браке в Кане. Что касается *Предания*, на которое тоже опирались заблуждающиеся, то в этом отношении, судя по тому же письму Киприана, можно указать на следующее: эти лица ссылались, как на образец, на прежних епископов, по всей вероятности, на прежних карфагенских епископов. Киприан пишет: «Если кто из предшественников наших не соблюдал и не держался того, что сохранять заповедал нам Господь и Своим примером, и Своим учением, то Господь» и пр. И еще: «Итак, возлюбленный брат, ни в каком случае не должно следовать обычаю некоторых — приносить воду в чаше Господней, хотя бы прежде нас и были люди, считавшие это законным. Их надобно спросить: кому они следовали? Если же должно слушать одного только Христа, то нам надлежит обращать внимание не на то, что вздумалось кому-либо делать прежде нас, а на то, что совершил Христос. Должно следовать не обычаю человеческому, а истине». Нет никакого сомнения, что в Северо-Африканской церкви приверженцы совершения Евхаристии на воде опирались на древние и значительные авторитеты в доказательство своей правоты. Так шли дела в Северо-Африканской церкви. Практика Северо-Африканской и Азийской церквей указывает, что они имели за себя древность ука-

занный ритуал не встречался бы в III в., если бы за ним не стояло древнейшего предания.

Извинившись за слишком длинное введение, причем Гарнак выражает справедливое сомнение в том, что он рассеял все недоумения читателя, он обращается к вопросу, указанному в самом заголовке его произведения, и говорит: как смотрит на это Иустин? Не обозначает ли он при своем описании литургического акта хлеб и воду как исключительные евхаристические элементы? Я не припомню, заявляет немецкий ученый, чтобы кто-нибудь в древнейшее или новейшее время предлагал себе подобный вопрос. С первого взгляда представляется, что знаменитая глава (какая именно: 65 или 67?) в «Апологии» Иустина ясно именует хлеб и вино как евхаристические элементы. Но я надеюсь доказать, замечает Гарнак, что есть все основания поднимать вышеуказанный вопрос, и я думаю, что с большей вероятностью можно добиться правильного его разрешения. — Несомненно, что по отношению к учению об Евхаристии и по отношению к разъяснению евхаристической практики древнейшего времени Церкви 65–67 главы Иустиновой «Апологии» имеют великое значение. Но мы ставим себе задачей, прежде чем войти в рассмотрение этого важнейшего места у Иустина, подвергнуть исследованию все другие свидетельства Иустина об Евхаристии, находящиеся в его творениях. Таких свидетельств — прямого или косвенного значения — девять: семь в его «Разговоре с Трифоном» и два в «Апологии». Здесь Гарнак считает уместным сделать замечание, что по наблюдению его и других ученых дошедший до нас текст творений Иустина включает в себе интерполяции, между которыми встречаются и интерполяции тенденциозного характера. После этого Гарнак переходит к исследованию указанных им семи свидетельств из «Разговоров» и двух из «Апологии».

В 41-й главе «Разговора» говорится о «приношении пшеничной муки», что служит «прообразом хлеба евхаристического»; но о вине или воде при этом совсем не упоминается. В той же главе несколько ниже приводятся изречения, имеющие отношение к словам пророка Малахии 1, 10 и сл. о жертве, а именно говорится: «Жертва хлеба Евхаристии и также чаши Евхаристии»; но о содержимом чаши ничего не говорится. В 117-й главе того же «Разговора» (третье место из этого сочинения) есть речь о «сухой и жидкой пище» христиан, при принятии которой эти последние вспоминают о страданиях Христа. Но вода ли, вино ли употреблялось христианами в качестве «жид-

кой» пищи — об этом нет ни слова. Дело становится яснее, когда начинаем читать 70-ю гл. «Разговора» (четвертое место). Здесь цитируются следующие слова из Исаии: «Хлеб будет дан ему и вода его верная» (в русском переводе, как мы видели выше, вместо последних двух слов читается: «у него не иссякнет». См.: *Ис.* 33, 16). Мы знаем, что эти слова приводятся и у св. Киприана. Сам Киприан относит указанные слова Исаии к таинству крещения, но мы можем утверждать, что акварию, против которых пишет архипастырь Карфагенский, пользовались этими самыми словами как аргументом в свою пользу, усматривая здесь прямое предуказание Евхаристии. В таком же роде понимает их и св. Иустин. Следовательно, по его воззрению «вода» в этом месте Исаии служит пророчесственным указанием на Евхаристию, причем писатель не считает нужным входить в подробности, как совершенно лишние!

Три остальные (из семи) места из «Разговора» (гл. 52–54, 63, 69) и два из Апологии (гл. 32, 54) Гарнак объясняет вместе, а не в раздельности. Все они вращаются около прообразовательного смысла следующего места из книги Бытия (49, 11): «Он (слова Иакова в благословении им Иуды) привязывает к виноградной лозе осленка своего и к лозе лучшего винограда сына ослицы своей. Моет в вине одежду свою и в крови гроздов одеяние свое». Стих этот — продолжаем рассуждения Гарнака — важен потому, что в позднейшее время отцы Церкви единогласно относили его к Тайной вечери. В самом деле, отношение это так близко, что было бы непонятно, если бы кто-нибудь в древности упустил из внимания указанное соотношение. Посмотрим же, как было понято это место Иустином? Под «осленком и сыном ослицы» он имеет в виду в прообразовательном смысле того осла и «жеребя», которые имели место при торжественном входе Господа в Иерусалим; а под «одеждами, омытыми в вине и в крови гроздов», в том же смысле находит указание на крестные страдания Христа. Что же касается отношения разбираемого места к евхаристическому вину, то об этом Иустин молчит. Это отсутствие указаний Иустина при таких удобных случаях на евхаристическое вино было настолько поразительно, что кто-то из позднейших переписчиков рассматриваемых мест из Иустина решился восполнить пробел, прибегнув к интерполяции. а именно, в 54-й гл. «Апологии» и 69-й гл. «Разговора» Иустин ведет речь о том, что демоны, желая повредить откровенной истине, о которой они имели сведения, передавали ее язычникам, но в извращенном виде. Так, зная о пророчестве, заключающемся в

вышеприведенном стихе книги Бытия, демоны научили язычников совершать мистерии Диониса, в которых дано было место и ослу. Для обозначения осла в греческом тексте Иустина употреблено то же самое слово, какое и было нужно: ὄνος. Но позднейшему переписчику казалось неприятным, что в тексте Иустина нет упоминания об евхаристическом вине, а потому там, где у Иустина стояло ὄνος, он поставил вместо этого слова: οἶνος — «вино». Смысл и при такой замене в тексте сохранился. Так поступил интерполятор два раза. К такому изменению текста интерполятор пришел вследствие таких соображений: Иустину пришлось два раза проводить параллель (в вышеуказанных местах) между Христом (?) и Дионисом. В обоих случаях Иустин говорил о Дионисе (Вакхе), что он был «изобретателем» винограда (т. е. виноградного вина) и что в его мистериях играл роль и осел. В параллель этому о Христе же у него говорится только то, что Он совершил вход на осле, который будто бы перед этим был найден привязанным к винограду; *о том же, что Христос при совершении Тайной вечери приобщил учеников вином — здесь и мысли нет*. В истории последних дней жизни Христа мы встречаемся с ослом; в мистериях Диониса тоже встречается осел! Затем, как было бы естественно, упоминая о винограде, упомянуть кстати и о виноградном вине в Евхаристии! И однако же Иустин молчит. Только впоследствии, в другие века, интерполятор восполнил этот пробел. Очевидно, замена в двух случаях слова ὄνος словом οἶνος — намеренная.

Из вышеприведенных рассуждений относительно свидетельств Иустина Гарнак делает следующие выводы: 1) Иустин нигде в вышеприведенных случаях не упоминает об евхаристическом вине. 2) В 70-й гл. «Разговора» он хотя и упоминает о жидком элементе Евхаристии, но говорит он здесь о воде, потому что, по его замечанию, «вода верная», о которой возвещается у пророка Исаии, указывает на евхаристическую чашу. 3) В тех случаях, где Иустином истолковываются известные слова благословения Иуды Иаковом (и где упоминается о винограде и вине), совсем нет речи об Евхаристии, а ведется она о других предметах. 4) В тексте Иустина произвольно вставлено впоследствии два раза слово οἶνος вместо ὄνος, сделана фальсификация — и таким образом создана параллель между Евхаристией и мистериями Диониса.

После этого Гарнак переходит к рассмотрению важнейшего свидетельства Иустина, находящегося в 65–67 главах его «Апологии». Здесь встречается, замечает Гарнак, пять мест, имеющих отноше-

ние к элементам Евхаристии. Из этих пяти мест два в исследуемом вопросе значения не имеют. Именно, в гл. 66-й говорится: «Не так, как обыкновенный хлеб и обыкновенное питье, принимаем мы это»; и еще в той же главе: «И взял Он (Христос) также чашу». Оба эти места не имеют значения в вопросе, потому что здесь ничего не говорится о том, что содержала чаша или в чем состояло питье. Три остальные места читаются в разбираемом отделе «Апологии» так: «После приносится предстоятелю братий хлеб и *чаша воды и смешения*» (κράματος); потом: «Называемые у нас диаконами дают каждому из присутствующих принимать от евхаристического *хлеба, вина (οἶνος) и воды*»; и наконец: «*Хлеб приносится и вино, и вода*». (Первые два места читаются в 65-й гл., а третье в 67-й). В этих трех местах заключается решение всего вопроса. С первого взгляда кажется, что эти места исключают всякое сомнение; но однако нужно принять во внимание следующие соображения: в первом месте говорится: «Чаша воды и смешения» — κράματος. Странный оборот речи! Κράμα означает вино, смешанное с водой! Поэтому как нелепо звучит выражение: «Чаша с водой и с вином, которое смешано с водой!» Можно утверждать, что выражения «κράματος» — «смешения», в первоначальном тексте Иустина не существовало, и что оно внесено сюда впоследствии, чтобы поправить неприятное выражение «воды». Такое предположение очень вероятно, как скоро мы уже знаем, что в тексте Иустина сделана дважды поправка слова ὄνος на слово οἶνος. И действительно, известна одна рукопись Иустиновой «Апологии», где разбираемого слова не находится и где просто читается «чаша воды» — и только. После этого едва ли встретится препятствие утверждать, что и в двух остальных местах 65–67 глав «Апологии» слово οἶνος есть позднейшая вставка. Вместо слов «хлеб и вино, и вода» в обоих случаях читалось просто «хлеб и вода». Если же какой-нибудь скептик и после этого станет сомневаться, то пусть таковой наконец обратит внимание на следующее: в 66-й гл. «Апологии» Иустин очень внушительно воспроизводит Христовы слова установления таинства (без упоминания, однако же, о «плоде лозном»), приводит изречение Христа: «Сие есть кровь Моя», добавляет: «И подал им одним» (ученикам); и вслед за этим Иустин пишет: «То же самые злые демоны из подражания научили делать и в мистериях Митры, ибо при посвящении в мистерии, — как вы знаете или можете узнать — предлагаются там хлеб и чаша с водой». Обратите внимание: *хлеб и чаша с водой*. — Надеюсь, замечает Гарнак, что я сдержал свое слово, да-

вая обещание отыскать разрешение вопроса о составе евхаристических даров, по свидетельствам Иустина. Иустин описал христианское богослужение, в котором при совершении Евхаристии употреблялись хлеб и вода, а не хлеб, вода и вино. Его ученик Татиан (акварий) ничего нового не вводил.

Выше мы замечали, продолжает речь Гарнак, что с первого взгляда представляется, как будто бы аскетические воззрения служили основанием к замене вина водой в Евхаристии; но такое объяснение нельзя признать вполне удовлетворительным, как скоро примем во внимание, что рассматриваемая практика имела широкое распространение, — чуть ли даже она не была правилом в Церкви. Поэтому, появление ее нельзя уже объяснять одними аскетическими тенденциями. Большое значение в этом случае имела, как мы думаем, традиция. Чтобы глубже определить причины, вызвавшие разбираемую практику, мы соберем воедино весь исторический материал, сюда относящийся. Затем читатель находит у Гарнака четыре параграфа под литерами А, В, С, D. В первом параграфе собраны свидетельства древности, говорящие о вине, или воде и вине в Евхаристии, во втором — говорящие просто о чаше или питии, в третьем — о воде, в четвертом — лишь о преломлении хлеба с умолчанием о чаше. Все эти свидетельства заимствованы из новозаветных Писаний и церковных авторов до конца III в. Разумеется, в вопросе имеют главное значение свидетельства третьего и четвертого параграфов. Этих свидетельств мы выписывать, впрочем, не станем. А сообщим лишь те результаты, к каким приходит Гарнак на основании всех собранных им свидетельств, указанных нами выше. «Чему научает этот обзор свидетельств?» — спрашивает этот ученый. Я думаю, отвечает он же, что обзор довольно ясно говорит, что учреждение Господом Евхаристии первоначально понималось так, что оно не связывалось обязательно только с хлебом и вином, а вообще с пищей и питием (!), т. е. с обыкновенной трапезой. Очень простая трапеза состоит из хлеба и воды. Многие бедные имеют только хлеб и воду; но и это все же трапеза, а потому она может быть (!) и Евхаристией. Самый необходимый элемент трапезы — хлеб; содержимое же в чаше может видоизменяться. Поэтому-то в свидетельствах об Евхаристии чаще всего встречаем указание на хлеб. Питие только сопровождает вкушение хлеба: питие само не есть пища, а только добавление к ней. Что выбирается для пития — это дело второстепенное. Следовательно, элементами Евхаристии служат *хлеб и чаша* (но не необходимо чаша

вина) (!!)). Что и в древнейшие времена христианства рассуждали совершенно так же, в этом вполне убеждаемся на основании свидетельств ап. Павла. Ап. Павел в самом важном месте своих писаний говорит лишь о хлебе и чаше (1 Кор. 10, 16; 11, 23–28). Он предположительно говорит, что вино употреблялось при совершении агапы в Коринфе (1 Кор. 11, 21); но с другой стороны, он сравнивает питье (?) с питьем воды израильтян в пустыне (1 Кор. 10, 3) и совершенно решительно говорит: «Лучше не есть мяса, не пить вина» (Рим. 14, 21). Недостойная уловка утверждать, что будто при этом исключается евхаристическое вино. Если ап. Павел восхваляет воздержность от вина, то этим он рекомендует воздержность от него и в Евхаристии. Следовательно, он признавал, что хлеб и чаша воды достаточны для Евхаристии. Мы не должны поэтому удивляться, что позднее в самом Риме (по свидетельству Иустина) Евхаристия совершалась на хлебе и воде. Ап. Павел, впрочем, предоставил свободу в данном случае. Древнейшая Церковь не была подзаконной. Такое же свидетельство дают четыре евангелиста (!!)).

Гарнак для полноты своего очерка входит в краткое рассуждение и о том, почему распространенный, по его суждению, обычай совершать Евхаристию на воде начал падать и уступать место теперешнему обычаю. Вот его мысли по этому поводу: около 150 г. Церковь ведет сильную борьбу с гностицизмом, особенно с дуалистическо-аскетической его формой; в то же время заканчивается образование Новозаветного канона, причем апостольские писания стали считать священными и по их букве — все это располагало Церковь в скором времени урегулировать тот вид евхаристических даров, который известен в наше время.

Таково содержание обозренного нами трактата Гарнака о Евхаристии.

2) *Zahn*. Brot und Wein im Abendmahl der alten Kirche (Хлеб и вино в Евхаристии древней Церкви). Erlang. und Leipz., 1892.

В известном памятнике древности — «Климентины» — выражается правило, что в явлениях человеческого мира сначала начинается господствовать зло, а потом добро неизменно сменяет и преодолевает его. Прилагая это правило к историческим явлениям христианского времени, «Климентины» повествуют о том, как сеял семена ереси и заблуждения Симон Волхв, и как по следам его всюду шествовал истинный апостол — Петр и, искореняя посеянное Симоном, насаждал пшеницу чистого христианского учения. Нечто подобное ви-

дим на примере Гарнака и Т. Цана. Гарнак, как мы сказали выше, служит запевалой в теперешних богословских спорах в Германии. Но лишь только Гарнак выступит в свет с каким-нибудь парадоксальным богословским мнением, как Цан вслед затем непременно выпускает книгу или пишет журнальную статью в опровержение новшества Гарнакова и для утверждения так называемых ортодоксальных протестантских убеждений. Неизменность такого чередования явлений невольно напоминает древнее сказание о Симоне и Петре. В вопросе о Евхаристии древнего времени Цан остался верен себе и своей миссии — идти по следам Гарнака и искоренять посеваемое этим последним. Вышепоименованное сочинение Цана написано прямо против Гарнака.

Свою брошюру Цан начинает жалобой на то, как сильно изменился характер богословских немецких работ настоящего времени по сравнению с недавним прошлым. В середине текущего века в Германии писали обширные труды по истории учения о Лице Христа, о Св. Троице, учения о искуплении, о Евхаристии. Теперь же, в последние десятилетия, историческое исследование мало имеет дела с мыслями, какие выражали отцы и учителя Церкви, а больше занимается самыми предметами, материал для которых можно находить в писаниях указанных лиц: пишут историю Символа, историю церковного управления, христианских нравов и др. К таким писателям Цан причисляет и Гарнака.

Цан начинает разбор Гарнака прямо с его суждений о свидетельствах Иустина относительно Евхаристии. Гарнак придает большое значение тому, что в словах Иустина по поводу известного благословения Иуды Иаковом совсем нет указаний на евхаристическое вино. Цан же находит, что в этом нет ничего удивительного. Иустин здесь совсем не говорит о Евхаристии, а не говорит потому, что и не думал говорить об этом предмете. И это не удивительно, потому что многие церковные писатели того времени, имея дело с тем же текстом из книги Бытия, поступают так же, как и Иустин. Ириней Лионский цитирует этот самый текст (*Быт.* 49, 11), не вдаваясь ни в какие подробности; Климент Александрийский выражение «виноград» в этом же тексте истолковывает в применении к Логосу, Христу, а плод винограда — вино — в применении к Крови Христовой. О Евхаристии же этот писатель ничего не говорит при этом случае. Ипполит Римский дает довольно подробное объяснение благословения Иуды Иаковом, не касаясь ни одним словом Евхаристии. Ориген, объясняя это же

благословение, держится тех пределов, которых держался Иустин. Значит, нельзя выводить никаких заключений из того, что Иустин молчит о евхаристическом вине при истолковании благословения Иуды. — Что касается двукратной «замены» в некоторых рукописях слов *ὄνος* выражением *οἶνος*, то Цан вполне согласен с тем, что эта замена не основательна. Другие критики Гарнака идут этим же путем.¹ Происхождение рассматриваемой интерполяции, по Цану, отнюдь не следует объяснять тенденциозными целями, как думает Гарнак. Дело было гораздо проще. Гарнак между прочим пишет: «Известно, что осел считался священным в культе Диониса» (Вакха). Но это известно берлинскому профессору, и могло быть не известно какому-нибудь монаху V–VIII в., читавшему и переписывавшему Иустина. Ему, напротив, очень хорошо было известно, что Дионис — бог вина; если бы даже он этого и не знал, то мог узнать из слов самого же Иустина, находящихся в этом же месте, но несколько выше. А зная это, переписчик очень легко мог сделать бестенденциозную поправку, заменив непонятного для него «осла» почти неизбежным выражением «вино», тем более что греческое начертание того и другого названия почти одинаково. Называть такого невинного справщика фальсификатором — просто значит клеветать на него.

Затем Цан переходит к разбору мудрований Гарнака по поводу знаменитых 65–67 глав «Апологии», где изображается древнейший вид совершения литургии. Между тем как в «Разговоре» Иустин всегда говорит только неопределенно о хлебе и чаше, и один раз о «сухой и жидкой пище», в «Апологии» в указанном месте он трижды говорит о содержимом чаши. Здесь больше всего вводит в соблазн Гарнака выражение Иустина «хлеб и чаша воды и смешения». Но соблазниться тут нечем. Правда, это выражение нестройно, но оно не невозможно. Оно могло быть подлинным выражением самого Иустина (а не вставкой). *Κράμα* (смешение), по этимологическому значению, может означать «примешение, прибавку вина». А в таком случае вся фраза получает правильный смысл. Если что особенно бросается в глаза при чтении 65–67 глав «Апологии», то это следу-

¹ Непонятно, зачем Гарнак поднимает шум из-за подмены слова «осел» словом «вино». Правильное чтение восстановлено уже давно. Даже в русском переводе творений Иустина П. А. Преображенского (М., 1864) рассматриваемые места читаются правильно. Восстановление текста уже сделано и не возбуждает никаких затруднений.

шее: здесь в трех случаях выразительно упоминается вода, как элемент Евхаристии, а при одном случае вода упомянута впереди вина, причем вино является как бы добавкой к воде. Это несомненно бросается в глаза, но не находит достаточное для себя объяснение. Во-первых, известно, что вообще во времена древней Церкви при совершении Евхаристии употреблялось вино, сильно разбавленное водой (в древности никогда вино и вода не смешивались в равных долях, а обыкновенно вода относилась к вину как 3 : 1 или 2 : 1 и в крайнем случае 3 : 2). Во-вторых, как известно, во времена гонений на христиан сыпались разного рода клеветы, между прочим о них говорилось, что будто на своих братских трапезах (и при Евхаристии) они упивались и позволяли себе постыдные действия. Поэтому апологету, в интересах защиты христиан, приходилось очень осторожно говорить о вине. Он так и поступает: говорит о хлебе и чаше воды с некоторой примесью вина — и только.

Цан для опровержения неправильных воззрений Гарнака на свидетельство Иустина указывает на следующие обстоятельства: Климент Александрийский, учителя коего были современниками Иустина, и Ириней, имевший уже не детский возраст, когда Иустин писал свои сочинения, прямо считали совершение Евхаристии на воде ересью, а не «правилом Церкви», как должны бы они думать, сообразно предположениям Гарнака. Указывает Цан вот еще на что: в древности при устройении агапы употреблялось вино, а так как Евхаристия соединялась с агапой, то устранение вина при совершении первой немислимо.

Особенно подробно занимается критик Гарнака разбором свидетельств ап. Павла, которыми так злоупотребляет берлинский профессор. По словам Гарнака, ап. Павел чуть ли не считал воду таким элементом, который мог заступать место вина в Евхаристии. Для доказательства этого положения Гарнак ссылается на то, что при одном случае апостол «сравнивает питье (при Евхаристии) с питьем воды израильтянами в пустыне». Цан опровергает Гарнака в этом случае тем, что сводит мысль его к абсурду. Известно, что ап. Павел говорит: «Все (вы, христиане) крестились в Моисея во облаке и в море» (1 Кор. 10, 2)», сравнивая переход через Чермное море с христианским крещением. Между тем несомненно, что израильтяне переходили море сухими ногами и облачный столб тоже не орошал их. По методу же Гарнака из указанного сопоставления следовало бы делать заключение, что апостол равнодушно стал бы смотреть и даже счел

бы делом позволительным, если бы крещающий привел крещаемого к воде, поставил бы его подле нее, а потом объявил бы, что этот последний омылся от грехов и возродился баней пакибытия. К сравнениям нужно относиться благоразумно, хочет сказать Цан в назидание Гарнака. Этот же критик разбирает выводы, сделанные берлинским профессором из слов ап. Павла: «Хорошо не есть мяса, не пить вина». Апостол в этом случае, как справедливо рассуждает Цан, говорит не о том, что никто из христиан не должен бы есть мясо и пить вино, а только о том, что если кого из слабых братьев соблазняет едение мяса и питье вина, то лучше было бы ревностным христианам не делать этого, но исключительно для устранения соблазна. Речь идет у апостола о частной жизни христиан, причем Евхаристия здесь совершенно исключается. Евхаристия есть общественное действие, совершаемое по прямой заповеди Христа; в указанном же случае (*Рим. 14, 21*) апостол говорит о действовании *отдельных* лиц и касается такого вопроса, относительно которого нет *заповеди* в учении Христа.

Гарнак много значения придает тому обстоятельству, что Павел (как и многие другие) говорил не о хлебе и вине, а о хлебе и чаше, так что будто бы выходит, что апостол не придает веса самому содержанию в чаше. Но ведь совершенно так же поступают и четыре евангелиста, описывающие совершение Тайной вечери и установление Евхаристии на хлебе и вине. Здесь читается: Иисус взял хлеб, Иисус взял чашу. Спрашивается: да как же иначе могли выразиться повествователи? Хлеб так легко взять в руки, а вино взять в руки нельзя. Можно взять в руки только сосуд, в котором налито вино. Что в чашу вливается вино, это знал всякий ребенок во Израиле; и не было надобности беспокоиться о том, что ученики Христовы или позднейшая Церковь слова Господа о чаше отнесут к сосуду, а не к содержанию его. Ап. Павел, Иустин, Ириней, говоря о хлебе и чаше, вместо хлеба и вина, очевидно, пользуются привычными оборотами, заимствованными из Евангелий. — Напрасно также Гарнак придает преувеличенное значение тем свидетельствам древности, где говорится об одном евхаристическом хлебе, без упоминания вина и чаши. В этих случаях хлеб обозначает весь состав евхаристических даров. Ведь говорится же в других свидетельствах об одной лишь чаше, с умолчанием о хлебе? Будет ли кто отсюда делать заключение, что чаша — главное в Евхаристии, а хлеб нечто второстепенное и даже ненужное? Для того чтобы не соблазняться упоминанием одного хлеба при обозначении Евхаристии, нужно знать, что у евреев хлеб был симво-

лом вообще всей пищи, едение хлеба у них значило обед; о смысле еврейского слова «хлеб» достаточно можно познакомиться по четвертому прошению молитвы Господней.

Если в церковных кругах встречалось совершение Евхаристии на воде, то это было проникновение сюда энкратических идей. Но во всяком случае этот обычай в церковных кругах встречался очень редко. Пример совершения Евхаристии в недрах Церкви на воде Гарнак хочет видеть в мученике пресвитере Пионии (III в.). Но еще вопрос: когда о нем говорится, что он с молитвой принимал святой хлеб и воду, то нужно ли здесь иметь в виду Евхаристию? Пионий совершает это действие не в церкви, а в своем жилище — это раз. Далее: о какой молитве говорит источник? О евхаристической ли? Нет, скорее об обыкновенной утренней молитве (дело было утром). Да и есть ли основание под хлебом понимать хлеб Евхаристии? Правда, он именуется святым; но во-первых, это могла быть частица евхаристического хлеба, принесенная Пионием из церкви в дом (что случалось в древности); само собой понятно, что он принял ее утром с водой, а не вином, и само собой понятно, что подобное действие не есть совершение Евхаристии. Во-вторых, и обыкновенный хлеб мог быть назван святым в отличие от идоложертвенных яств, о которых говорится выше и ниже в источнике. Может быть, это был простой завтрак.¹ — Нужные для него доказательства Гарнак старается отыскать в известном 63-м письме Киприана, где он усматривает следы распространенности в Церкви обычая совершать Евхаристию на воде. Цан, опровергая Гарнака, указывает на то, что приверженцы указанного обычая, судя по Киприану, были какие-то безымянные люди; изобретатели того же обычая в древности, как видно из того же Киприана, были тоже какие-то анонимы; об основаниях практики мы в существе дела тоже ничего не знаем. Все дело представляется довольно темным. Ясно одно: совершителями Евхаристии на воде были какие-то сектанты, пришедшие к указанному обычаю вследствие отращения к вину, вследствие чрезвычайного самоотречения.

Обращаемся к другому критику Гарнака.

3) *lüllicher*. Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der älteste Kirche (К истории совершения Евхаристии в древнейшей Церкви): Theologische Abhandlungen. Freiburg-im-Br., 1892.

¹ Нужно заметить, что, напротив, другой критик Гарнака (Функ) соглашается с этим последним в его воззрении на действие Пиония.

Июлихер принадлежит к приверженцам и почитателям учено-теологической деятельности Гарнака, тем не менее это не мешает первому стать в ряд его оппонентов по вопросу о составе евхаристических даров древнего времени. В изложении критики Июлихера стараемся быть краткими, тем более что во многих случаях он примыкает к возражениям, сделанным Цаном.

Автор заявляет, что к составлению своего трактата он вызван был появлением в свет «ученого, умного и подкупающего» трактата Гарнака по поводу древнейшей Евхаристии. Свои заметки автор начинает с критики суждений Гарнака о свидетельствах Иустина. Берлинский профессор пишет: «Если исключить спорные места в 65–67 главах “Апологии”, то открывается, что Иустин нигде в своих творениях не говорит о евхаристическом вине». На это Июлихер отвечает: «Но если мы и из сочинений Тертуллиана (более позднего писателя) возьмем отделы, равные по объему с теми, какие подвергнуты рассмотрению Гарнаком, то результат будет тот же» (т. е. отрицательный). Иустин, добавляет критик, имел в виду такую публику, которая (имеются в виду язычники) мало интересовалась содержанием в евхаристической чаше, как она не интересовалась и тем, из чего состоял и евхаристических хлеб. — Иустина Гарнак привлекает в качестве свидетеля в пользу своих предположений, имея в виду, конечно, главным образом Рим, где действовал апологет. Но мы, идя вслед за Гарнаком, должны были бы утверждать, что та же практика существовала и в Азии. В противном случае Поликарп Смирнский, посетивший папу Аникиту (во II в.), должен был бы прийти в изумление от евхаристической практики в Риме. Но как известно, он с миром пришел в Рим и с миром оставил его. Уж не нужно ли предполагать того, что в то время и в самом деле представители Церкви не интересовались вопросом: что заключает чаша — воду или вино? Но мы имеем двух важных свидетелей, которые прямо называют отступлением от правила приношение Евхаристии на воде — говорим о Клименте и Иринее. И откуда Ириней мог заимствовать такой взгляд на Евхаристию? Конечно, из Азии, откуда он был родом, и из Рима, с которым он был в сношениях.

Нельзя отрицать того, что встречались общины, которые совершали Евхаристию на хлебе и воде, но они руководились в этом случае и гипераскетическими, и дуалистическими *своими* воззрениями. Думать же, как хочет того Гарнак, что будто подобные акварии опирались в своей практике на церковное Предание — невозможно. Если

энкратиты со своим известным обычаем совершать Евхаристию на воде, вынуждены были отделиться от кафолической Церкви и образовать отдельную секту, то ясно, что они не могли участвовать при совершении литургии в том виде, как она происходила здесь, не тревожа своей совести, а с этим ясно и то, что предание Церкви не давало основания для рассматриваемой практики энкратитов. То обстоятельство, что аквари, судя по Гарнаку, очень энергично отыскивали основания для своей практики в словах Св. Писания, указывает, что церковное Предание было не в их пользу. Очевидно, что Церковь в своей практике опиралась на древнее Предание, а аквари, как нововводители, должны были заново искать для себя подкрепления в Писании. Впрочем, нужно сказать, что Гарнак иногда вставляет в уста аквариев такие свидетельства из Писания, какие к делу не относятся. Так, по его словам, аквари (Татиан) обращали в пользу своей евхаристической практики изречение Амоса: «Вы назореев поили вином и пророкам приказывали: не пророчествуйте»; но в действительности аквари ссылались на это место из Амоса для защиты своего домашнего обыкновения не пить вина.

Июлихер не придает значения и тем соображениям Гарнака, какие он основывает на известном 63-м письме Киприана. Он находит, что число тех африканских епископов, которых опровергает Киприан, как усвоивших себе практику аквариев, было крайне ограничено: их было два-три. О всем этом деле мы, конечно, теперь ничего бы не знали, если бы случайно не сохранилось для нас 63-е письмо Киприана. Да и мало ли происходило странных вещей в разных отдаленных уголках Вселенской церкви? Неужели Церковь должна нести ответственность за все эти явления? Гарнак думает, что приверженцы противоцерковной практики в Африке были людьми выдающимися, так как они очень заботливо исследовали Писание в своих интересах; но Июлихер считает это воззрение преувеличенным. Киприан не раз называет их простецами и невеждами. Нельзя быть уверенным и в том, что все те места Писания, какие могли быть обращены в пользу аквариев и над которыми оперирует Киприан, в самом деле найдены и указаны африканскими аквариями. Киприан и помимо своих аквариев, из разных источников, мог знать те же изречения и применить их к делу полемики. Напрасно Гарнак старается утверждать, что будто бы в Африке было много епископов, державшихся практики аквариев. Киприан не дает оснований для такого вывода. Правда, экземпляры своего полемического письма против аквариев он решил-

ся разослать к прочим африканским епископам; но это свидетельствует только о том, что явление было ново для Киприана, и он хотел положить пределы для его распространения.

Глава 26 Евангелия от Матфея, говорил наш автор, ясно свидетельствует, что Тайная вечеря совершена на хлебе и вине; поэтому никак нельзя допускать, чтобы Церковь без какой-нибудь крайней необходимости отступила от прототипа Евхаристии. Если же в Африке некоторые православные общины вздумали совершать Евхаристию на воде, то единственно потому, как можно заключить из слов Киприана, что члены их считали неловким употреблять вино в раннее утро, когда совершалась литургия; и значит, если бы литургия совершалась вечером, как это было в I в., то акварии — очень возможно — ничего не стали бы иметь против употребления вина.

4) *Funk*. Die Abendmahlselemente bei Iustin (Евхаристические элементы, по Иустину): Theolog. Quartaschrift, 1892, Heft 4.

Функ — католический профессор богословия. Статья его в указанном журнале направлена против Гарнака. Функ писал после Цана, а потому часто просто ссылается на этого последнего, не входя в подробности. Предметом его критики служат лишь соображения Гарнака, построенные им на основании свидетельств Иустина.

При изучении Иустина я, говорит автор, пришел к противоположным выводам по сравнению с Гарнаком. Этот последний придает большое значение словам из Исаии (33, 16), приводимым Иустином в «Разговоре»: «Хлеб будет дан ему, и вода его верная». Действительно, очень странно, что это место прилагается Иустином к Евхаристии, и притом без всяких объяснений. Но впечатление это ослабляется, если мы примем во внимание следующее: применяя указанное место к Евхаристии, Иустин говорит о хлебе евхаристическом, а о воде не упоминает, вместо которой он говорит вообще о чаше. Далее, нужно сказать, что Иустин в своих истолкованиях пророчеств не особенно определен и точен. Он довольствуется указанием немногих точек соприкосновения между ветхозаветным предсказанием и его исполнением в Новом Завете. Поэтому апологет мог находить соотношение между вышеприведенными словами из Исаии и таинством Евхаристии, хотя в этом последнем употребляема была не одна вода, а еще и вино.

Гарнак тратит много остроумия, рассуждая по поводу Иустинových толкований известного текста, заключающего благословение Иуды Иаковом. «Он привязывает к виноградной лозе осленка своего

и к лозе лучшего винограда сына ослицы своей. Моет в вине одежду свою и в крови гроздов одеяние свое». Иустин, как известно, первую половину этого стиха относит к торжественному входу Христа в Иерусалим на ослике; а вторую к Его страданиям. Рассматривая это истолкование, Гарнак удивляется, почему апологет не относит этого ветхозаветного пророчества к христианской Евхаристии, как делали другие толкователи этого места, и выводит отсюда заключение, что апологет мыслил Евхаристию без вина, иначе он-де воспользовался бы разбираемым местом, применив его к евхаристической жертве. Функ со своей стороны замечает, что толкование Иустина имеет свои несомненные достоинства, хотя о деталях его толкования каждый волен думать, как ему угодно. Но во всяком случае Иустин поступил правильно, не относя указанного места к Евхаристии. Его молчание в этом случае имеет все основания. В самом деле: в словах благословения Иуды нет упоминания о хлебе, умалчивается о воде — как же относить их к Евхаристии? Мало того: самое вино упоминается здесь не в прямом смысле, ибо во второй части одного и того же предложения заменяется словами «кровь гроздов». Поэтому, насколько не удивительно, если Иустин — да и не один он — не относит разбираемого текста к Евхаристии, в качестве пророчества.

Разбирая свидетельства Иустина в 65–67 главах его «Апологии», «этом драгоценном описании евхаристического богослужения», Гарнак обращает внимание на то, что здесь дважды поименовываются, кроме хлеба и воды, οἶνος (вино) и один раз κράμα (смешение); но так как выражение κράμα он считает позднейшей вставкой, то это дает ему основание предполагать, что и οἶνος в прочих двух случаях тоже не более, как позднейшая вставка. Возникает вопрос: правда ли, что κράμα — позднейшая вставка? То справедливо, что чтение κράμα возле слова ὕδωρ почти нескладно. Но что же из этого? Ведь остается непонятным: почему бы интерполятор выбрал это не совсем складное слово? Почему бы ему вместо этого слова не вписать ясное οἶνος (вино), если он хотел ввести в речь именно это понятие? Трудность остается неразрешимой.¹

¹ Неразрешимой она остается для инославных, а не для нас, совершающих литургии по древним служебникам Церкви, из коих, как и из современной практики нашего богослужения, следует, что свидетельство Иустина должно понимать буквально перед причащением вода (теплота) смешивалась не с вином, а с вином, разведенным водой (κράμα). Это вторичное сме-

Нужно утверждать, что выражение *крѣца* принадлежит самому Иустину. Правда, оно несколько нескладно, но никто и не станет требовать от этого апологета изящества языка: Иустин не претендует на это. Достаточно будет, если мы найдем это выражение лишь сносным, а таким признать его возможно; тем более, что Дюшен (Duchesne) в *Bulletin critique* (1891. P. 282) замечает, что в греческом народном языке близкое по созвучию слово *крѣца* означает прямо вино. Иустин, очевидно, употребляет спорное слово в этом последнем значении.

Много и других замечаний делает Функ против Гарнака, но и приведенного достаточно, чтобы судить о силе полемики этого Гарнакова критика.

Цану, первому своему критику, Гарнак отвечал (*Theolog. Literaturzeitung*, 1892, № 15), а прочим — нет. Как понимать это нежелание Гарнака отвечать и прочим критикам, исключая Цана? Думать ли, что он счел их замечания не стоящими внимания, или же он нашел их очень дельными? Полагаем, что не сделаем большой ошибки, предположив последнее, тем более, что и ответ Гарнака Цану не силен, — таким находят его и критики берлинского ученого (на пример, Функ).

Гарнак, отвечая Цану, ставит ему в упрек то, что будто он хочет «разрешать исторические вопросы путем силлогизмов». Что же отсюда? Неужели логика не нужна историку? Сам Гарнак в своей антикритике влагает в уста аквариев следующее рассуждение: «Господь (в Кане) из воды сделал вино; значит, Его вино, а поэтому и вино христиан есть вода». Читая эти строки, невольно скажешь: иному историку не мешало бы побольше уважать логику. Заканчивая свой ответ Цану, Гарнак спрашивает: «О чем собственно мы спорим? Я никогда не отвергал, что и вино также всегда (*stets*) употреблялось» (в Евхаристии). И опять спрашивает: «О чем же мы спорим?»

В самом деле, о чем они спорят?!

шение имеет основание в Предании о том, что на Тайной вечери Господь, взяв чашу, *растворил* водой, как читается в литургии Василия Великого (*Прим цензора*)



ИСТОРИЯ ОТКРЫТИЯ В ПОСЛЕДНЕЕ ПЯТИДЕСЯТИЛЕТИЕ ДРЕВНИХ ЦЕРКОВНО-ИСТОРИЧЕСКИХ ПАМЯТНИКОВ И ИХ ЗНАЧЕНИЕ*

Lechler. Urkundenfunde zur Geschichte des
christlichen Altertums Leipz , 1886 ¹

Полная рукопись так называемых Климентовых гомилий (Климентины). — Записки Авксентия об Ульфиле, епископе Готском. — «Обличение всех ересей» (Философумы). — Памятники на сирийском языке: три послания Игнатия Богоносца в сирийском тексте; Мелитона Сардийского — «Речь (апология) к императору Антонину»; Вардесана — «Законы стран», Афанасия Великого — «Пасхальные письма», Иоанна Эфесского — «Церковная история» — Послание ап. Варнавы. — Ерма — «Пастырь». — Полная рукопись так называемых двух посланий Климента Римского. — Татиана — «Диатессарон», открытый в комментариях Ефрема Сирина. — Евсевия — «Церковная история» в сирийском и армянском переводе. — «Учение двенадцати Апостолов».

* Впервые опубликовано в журнале «Прибавления к Творениям св. Отцев» за 1889 г. (Т. 43). С. 300–358.

¹ Проф. В. Г. Васильевский в «Журнале Министерства Народного Просвещения» с 1887 г. начал печатать ряд интереснейших статей под заглавием «Обозрение трудов по Византийской истории», в которых он описывает историю открытия памятников, касающихся этой науки. Ничего подобного нет, не сделано, не только у нас, но и за границей по части церковно-исторической и патристической науки. Пользуемся сочинением Лехлера, чтобы хоть отчасти познакомить с тем великим делом, какое совершают, во имя науки, труженики и любители ее. Подобное ознакомление имеет не только научное, но и высокое нравственное значение. мы научаемся любить и уважать, что действительно заслуживает этого.

Век, в какой мы живем, отличается от других веков тем, что в течение его открыто и опубликовано замечательно большое число древнехристианских памятников и документов. В особенности много сделано таких открытий в последнее пятидесятилетие. Начиная от середины тридцатых годов идет открытие за открытием; множество замечательных памятников увидело свет. По своему научному значению они так важны, что далеко оставляют за собой памятники, найденные в течение многих десятилетий до тридцатых годов. Как происходило это открытие? Отчего зависел такой редкий успех? Этот счастливый успех объясняется, конечно, возрастанием внимания и усердия исследователей; с другой стороны, нельзя не видеть в этом явлении благоволения Божественного Промысла, явно благословляющего тружеников и любителей науки. Открытия, сделанные в последнее время, очень разнообразны: они касаются памятников, имеющих значение для всех веков церковной истории, памятников, которые или были совсем неизвестны, или считались навсегда потерянными. Здесь, однако, речь будет не обо всех этих памятниках, а только о тех, которые касаются древнейшей эпохи христианства, а именно первых шести веков.

Итак, изложим историю открытия памятников и документов, придерживаясь в этом изложении хронологического порядка, в каком произошло то или другое открытие, именно «открытие», а не опубликование памятника, потому что последнее от различных случайных причин нередко очень замедлялось.

Прежде всего поведем речь о памятнике, открытие которого падает на 1837 г. Альберт Дрессель, саксонский филолог († 1875), в 1837 г., занимаясь исследованием греческих рукописей в Риме, в Ватиканской библиотеке, обратил внимание на одну рукопись, находившуюся в той части библиотеки, которая называется Оттобонской, — на рукопись, которая представляла собой список «Климентовых гомилий» — более исправный, чем рукопись Парижской библиотеки, лежавшая в основе изданий указанного памятника. Впрочем, само по себе это обстоятельство еще не делало находку особенно драгоценной. Открытие неизвестной доньше рукописи, заключавшей апокрифическое еретическое сочинение в более исправном тексте, не могло много обогатить науку. Но главное дело не в этом, а в том, что новооткрытая рукопись заключала *полный* текст памятника. Хотя в надписании вышеупомянутой Парижской рукописи и говорится, что сочинение заключается в себе три предисловия и 20 гомилий, но в действительности эта

рукопись не полна: она прерывается на 14-м параграфе девятнадцатой гомилии, так что в ней недостает некоторой части 19-й и всей 20-й гомилии. Конца в рукописи не было уже и в то время, когда Котелье — в 1672 г. — в первый раз издал эту самую рукопись, поместив ее в издании мужей апостольских. После того повсюду искали конец гомилий, приписываемых Клименту, но тщетно. Только молодому немецкому ученому посчастливилось открыть недостающее.

Конец гомилий имеет особенное значение в вопросе об Евангелии от Иоанна. Прежде чем сделался известен этот конец, существовало разногласие во мнениях ученых лиц по вопросу: знал ли и пользовался ли автор апокрифа — «Климентовых гомилий» — Евангелием от Иоанна или нет? Нужно помнить, что эти гомилии по своему происхождению восходят к первым десятилетиям II в. Креднер, Гильгенфельд и Целлер отвергали знакомство автора гомилий с четвертым Евангелием. Креднер в своем рассуждении «Евангелие петринистов или иудео-христиан» выражал взгляд, что новозаветные цитаты в гомилиях взяты из так называемого Евангелия от Петра; этот взгляд разделял и Гильгенфельд. Напротив, Целлер в своей статье «О внешних свидетельствах в пользу четвертого Евангелия» источником для Иустина и писателя гомилий считал «Евангелие от Евреев». Решительнее всех по вопросу высказался Гильгенфельд: он указывал на резкое различие в направлениях между Евангелием от Иоанна и гомилиями и категорически утверждал, что «ни в каком случае автор гомилий Евангелием Иоанновым не пользовался». Целлер в одной из своих статей столь же решительно отвергал знакомство автора гомилий с Евангелием от Иоанна — как раз в том самом году, когда появилось в свет Дресселево издание гомилий. Другие ученые еще и до издания в свет найденных Дресселем гомилий, хотя и не столь решительно, высказывали и защищали убеждение, что писатель гомилий знал и пользовался нашими каноническими Евангелиями, не исключая Евангелия Иоаннова. Так думали Франк и Земиш. Когда же в 1853 г. Дрессель издал в свет гомилии в полном их виде, столь спорный вопрос разом перестал быть вопросом, потому что теперь для всех стало ясно, что автор апокрифа несомненно пользовался Евангелием Иоанновым. В § 22 девятнадцатой гомилии ап. Петр в споре с Симоном (Волхвом) о зле, между прочим, говорит: «Поэтому также и Учитель наш (Христос) относительно слепого от рождения и потом ставшего зрячим, на вопрос: он ли согрешил или родители его, что он родился слепым, отвечал: ни он не согрешил, ни родители его, но да явится

через него сила Божия». Теперь стало ясно, что писатель гомилий не только знал Евангелие Иоанново, но и приводил из него выдержки. Прежде других заявил Фолькмар, что евангельский рассказ, *Ин.* 9, 1–3, существенно воспроизведен в гомилиях. Затем с такого же рода заявлением выступил не кто другой, как Штраусс, который прямо сознается, что § 22 19-й гомилии неоспоримо имеет в виду Иоаннов рассказ о слепорожденном. Гильгенфельд молча отказался от своего прежнего мнения. Так сильно подействовал факт Дресселевой находки. Если пользование Евангелием от Иоанна не подлежит никакому сомнению в вышеприведенном ясном месте гомилий, то нет никакого разумного основания отвергать, что писатель гомилий имел в виду то же Евангелие и в других случаях, хоть и не столь определенных. Де-Лагарде в своем критическом издании Климентин 1865 г. указывает не менее 15-и Иоанновых цитат в гомилиях; Франк ограничивается указанием лишь трех мест в гомилиях, мест, «представляющих из себя параллели с Евангелием от Иоанна». Но вопрос — не в числе. Дресселево издание утвердило в качестве несомненного факта то, что автор Климентин пользовался Евангелием от Иоанна. А отсюда следует, что Евангелие от Иоанна произошло и распространилось в Церкви раньше, чем как предполагает это отрицательная критика.

Переходим к документу, который касается истории Церкви IV в. и проливает свет на готского епископа Ульфилу и историю обращения в христианство вестготов. — Немецкий ученый из Бремена, Герман Круст, уже долгое время занимался историко-литературными исследованиями в Париже, как вдруг к нему в руки попала латинская рукопись, на полях которой многократно встречалось слово «*Gothi*». Так как Круст должен был поспешить с путешествием в Испанию, то он указал на эту рукопись Георгу Вайцу, занимавшемуся тогда в Париже работами для издания, известного под именем «*Monumenta Germaniae*». Вайц исследовал рукопись, и весьма интересный отрывок из нее издан в свет в 1840 г., под заглавием «О жизни и учении Ульфилы» (на немецком языке). Рукопись представляла собой сборник на пергаменте, написанный унциалами (т. е. крупными или заглавными буквами); она содержала главным образом некоторые сочинения Илария Пуатьерского и Амвросия Медиоланского, а также акты Аквилейского собора 381 г. На широких полях этого сборника во многих местах другой рукой, и притом курсивом (скорописью), написаны какие-то заметки, представляющие собой род критических замечаний против актов Аквилейского собора. Написал эти заметки

какой-то епископ Максимин, епископская кафедра коего и родина остаются неизвестны и не указаны в Парижском кодексе. Одно представляется несомненным: что он был арианин и решительный защитник арианской партии. В своих заметках на полях он поместил много различных статей и между прочим очень важное для историка повествование об Ульфиле, составителем которого был Авксентий, епископ Доросторский (т. е. в Силистрии на Дунае). Повествование Авксентия, судя по тексту, сохранившемуся на полях, было не чем иным, как письмом, в котором Авксентий сообщает сведения о жизни и учении Ульфила. Повествование это тем важнее, чем ближе его автор стоял к тому мужу, о котором он рассказывает. А он не только лично знал Ульфила, но и был с детских лет воспитанником и учеником его, так что он смотрел на Ульфила как на своего отца по духу, с детским благоговением. Он прямо сознается, что сам он более чем кому-либо другому одолжен Ульфиле, *qui me a prima aetate mea a parentibus meis discipulum suscepit et sacras literas docuit et veritatem manifestavit... et carnaliter et spiritualiter ut filium suum in fide educavit* (который меня с раннего возраста от родителей моих в ученики принял и Священному Писанию научил и истину показал... и по плоти и духовно как своего сына в вере воспитал (*лат.*). — *Ред.*).

Таким образом, в новооткрытом документе мы имеем источник для истории Ульфила, источник, который не только занял видное место в ряду других источников сведений об Ульфиле, но даже в некоторых отношениях пополняет и исправляет их. Кроме документа, которым мы одолжены Авксентию, мы владеем четырьмя повествованиями об Ульфиле; все они принадлежат греческим церковным историкам V в. Самое раннее из этих повествований составлено Филосторгием; этот историк был младшим современником Ульфила, которого, однако же, он лично не знал. Сократ, по всей вероятности, родился уже по смерти Ульфила, а Созомен — несомненно после смерти этого епископа; то же самое должно сказать о Феодорите, хотя он на десятилетие был старше Созомена. Все эти историки написали свои церковно-исторические труды не раньше, как между 425 и 450 гг. Между греческими повествователями существует то важное различие, что Филосторгий, будучи арианом, стоял ближе к Ульфиле в вероисповедном отношении, а три прочих историка были членами кафолической Церкви. В своих сказаниях об Ульфиле первый и трое последних тоже разнятся между собой. Трое последних историков главным образом стараются разъяснить вопрос, как

случилось, что Ульфила (о котором они, впрочем, говорят с высоким уважением), а с ним и готы, пристали к арианской партии. Все они согласны были в том, что Ульфила сначала был православным и что только впоследствии, по мотивам церковно-политическим, он перешел на сторону ариан. И лишь относительно времени — в какое, и лиц — под влиянием коих совершилась эта перемена убеждений, они не соглашались между собой. Старший и младший между этими историками — Сократ и Феодорит — относили событие ко времени царствования арианского императора Валента и великого переселения готов в Римское государство, на правый берег Дуная. Феодорит допускает, что переход Ульфилы совершился под влиянием известного арианского епископа Евдоксия. Он склонен даже к мысли, что дело не обошлось без подкупа. А Сократ, со своей стороны, рассматривает явление как плод политических комбинаций, и не знает ни о каком советнике-богослове, влиявшем на ход дела. Созомен представляет дело еще несколько иначе. Он отличает более раннее поселение обращенных в христианство готов в римских областях от позднейшего — при Валенте; дает ясно знать, что Ульфила, еще при Констанции (337–361 гг.), будучи в числе послов, отправленных к этому императору, перешел при этом случае на сторону арианства, т. е. на сторону той религиозной партии, к которой принадлежал сам Константин. Из церковных историков древности один Филосторгий ни слова не говорит о ренегатстве Ульфилы; напротив, он восхваляет последнего за ревность, с какой он держался арианских убеждений. Ввиду этой разногласицы греческих историков и имеет особенную важность новооткрытый документ. Он подтверждает то, что мы знаем благодаря Филосторгию; и при этом исправляет и опровергает то, что утверждается греческими православными историками. Авксентий Доросторский свидетельствует о своем достопочитаемом учителе, что он никогда не переставал открыто и без всякого колебания возвещать, что есть один истинный Бог, «Отец нашего Господа Иисуса Христа», что он (Ульфила) в проповедях и сочинениях свидетельствовал о различии между Божеством Отца и Сына, а именно, что как Отец есть Творец Творца, так и Сын — творец всех тварей. Авксентий даже приводит собственные слова Ульфилы из его «завещания», написанного для народа перед смертью. Здесь Ульфила между прочим говорит: «Ego... semper sic credidi et in hac fide sola et vera testamentum facio ad Dominum meum» («Я... всегда так веровал и в этой вере, единственной и истинной, составляю завещание при

Господе моем» (лат.). — Ред.). Таким образом, благодаря найденному документу, утверждается, как несомненный факт, то, что Ульфила во всю свою жизнь держался одних и тех же убеждений и не был ренегатом. Необыкновенное уважение, которым пользовался Ульфила у готов, замечательное влияние того же мужа на свой народ выразительно свидетельствуется всеми документами, какие только были известны до открытия Авксентиева повествования. Подробнее других об этом говорит Созомен. Но не все было ясно в этих свидетельствах. Например, совершенно непонятно было, в каком смысле император Констанций, высоко уважавший Ульфила, называл его, по свидетельству Филосторгия, «Моисеем своего времени». Это неясное свидетельство получило чрезвычайно яркий свет в документе, открытом в 1840 г. Авксентий рассказывает, что некий нечестивый готский «судья» воздвиг страшное гонение на христиан из готов, которое, однако же, вместо отпадения от Христа побудило исповедников еще крепче прилепиться к вере. Это страшное гонение имело следствием то, что Ульфила с великим народом исповедников покинул варварскую страну и перешел в пределы римского царства, где был с почестями принят императором Констанцием. «И как Бог через Моисея, — пишет Авксентий, — освободил Свой народ от насилия фараона и египтян, помог народу перейти Чермное море и призвал на служение Себе; точно так же Бог и через этого мужа освободил исповедников своего Единородного Сына от руки варварской, помог перейти Дунай и определил им, по подобию святым (т. е. народа Божия), служить Ему на горах» (Ср.: Исх. 3, 12). — Вообще историческая наука обязана новооткрытому источнику не только определенным и ясным пониманием главных событий в жизни Ульфила, но и восполнением и исправлением донныне бывших у нас знаний о достопочтенном муже, его личности, его трудах и его вероисповедном положении.

Следуя хронологическому порядку открытий, после Климентин и Авксентиева документа мы должны обратиться к рассмотрению памятника, переносящего нас к началу III в. В Парижской библиотеке открыто сочинение «Обличение всех ересей» (Философумены), которое, несомненно, появилось в первой половине III в. История открытия этого памятника такова. Знаменитый французский ученый и государственный деятель Абель-Франц Вильмен, занимая пост министра народного просвещения и исповеданий, поручил ученому греку Миноидесу Мине (Μυνας) взять на себя труд отыскания новых сокровищ греческой литературы в Греции, именно в монастырях Афон-

ской горы. Мина в 1842 г. переслал в Париж много рукописей, которые большей частью и вошли в состав так называемой тогда «Королевской библиотеки», и без того чрезвычайно уже богатой греческими манускриптами. В числе вновь поступивших книг находилась и рукопись, о которой мы говорим, но эта рукопись довольно долгое время (о новых приобретениях Королевской библиотеки публика была извещена при посредстве газет еще в январе 1842 г.) не обращала на себя ничего внимания, ибо рукопись представляла собой список довольно поздний — XIV в., не имела пометы о ее авторе, да и само заглавие «Обличение всех ересей» представляло мало привлекательного для большинства ученых, пользовавшихся библиотекой. Только спустя немало лет чиновник библиотеки Эммануил Миллер (Miller) обратил внимание на рукопись, которую он счел за сочинение Оригена. Рукопись была напечатана в Оксфорде в 1851 г. и явилась в свет под заглавием «*Origenis' Philosophumena sive omnium haeresium refutatio*» (Ed. Emman. Miller). Но что книга эта не принадлежит Оригену, это вскоре доказал профессор Дункер из Геттингена, и обещал в сообществе с филологом Шнейдевином сделать новое критическое издание находки. Это новое издание появилось, впрочем, только в 1859 г. под заглавием «*Hippolyti Refutationis omnium haeresium librorum decem quae supersunt*» — с латинским переводом и примечаниями. Что Ориген не был писателем сочинения, это единогласно признавалось всеми. Но кто был действительным писателем книги, относительно этого вопроса на первое время мнения разделились. Баур считал автором найденного сочинения римского пресвитера Гая, но вскоре общее мнение стало склоняться в пользу Ипполита, которому приписывали авторство книги Дункер, Бунзен, Деллингер, Якоби, Фолькмар и многие другие. Сам Баур впоследствии не стал настаивать на своем мнении. В Парижском кодексе рассматриваемого сочинения недоставало первых трех книг, но этот пробел отчасти восполнен при помощи итальянских библиотек, где нашлась первая книга в четырех списках. Главное содержание сочинения составляет полемика против всех заблуждений и еретических партий в христианском мире своего времени. Ипполит не был каким-либо жарким полемистом; обыкновенно он ведет свое дело спокойно и научно. Центр тяжести в его опровержении еретиков лежит в указании, что их лжеучения представляют собой заимствования, т. е. плагиат из языческих источников, в особенности из философских систем и сочинений эллинов. Чтобы доказать это фактически, Ип-

полит в первых четырех книгах своего сочинения, из которых до нас сохранились лишь первая и четвертая, дает очерк тех систем эллинской философии, из которых еретики заимствовали свои спекулятивные идеи. Начиная от пятой до девятой книги включительно, автор рассматривает ереси от первого до третьего века. В десятой книге писатель дает краткое общее обозрение вышеизложенных эллинских систем и прежде разобранных ересей. В заключение он предлагает нечто вроде своего собственного исповедания веры. Ипполит — не глубокий и не оригинальный мыслитель, но чрезвычайно усердный, начитанный и остроумный писатель; в своем сочинении он сохранил много извлечений из трудов классической древности и из произведений христианских еретиков. В этом заключается главное достоинство новооткрытого памятника.

Теперь уже доказано, что открытый памятник дает много ценного материала для истории греческой философии и религии. Но нас, конечно, главным образом интересует то, чем замечателен Ипполит как свидетель относительно христианских исторических явлений II и III вв. В этом отношении труд Ипполита дает чрезвычайно много нового и ценного. Наши познания относительно гностических систем, благодаря этому памятнику, значительно расширились, обогатились и частью подверглись поправкам. Например, партии офитов наука впервые изучает по сведениям, сообщаемым именно Ипполитом; в особенности важно то, что он приводит отрывки из гностических систем, вследствие чего мы знакомимся с подлинными главными идеями гностиков. В пятой книге, гл. 24, он приводит отрывки из сочинения гностика Иустина, озаглавленного «Варух», между тем как до сих пор мы совсем не знали ни имени гностика Иустина, ни его сочинения. При посредстве Ипполита знакомимся с мнимым сочинением Симона Волхва «Великое откровение». Много нового и примечательного полемический труд Ипполита сообщает о Василиде и его гностической системе. В основу сообщаемых сведений о Василиде полемист кладет ряд выдержек из трудов этого еретика; читая Ипполита, мы составляем ясное представление относительно суждения Василида о Боге и мире. В этом случае Ипполит дает возможность составить совершенно новый и более правильный взгляд на Василидову гностическую систему, отличный от прежнего взгляда. С заметным одушевлением Ипполит исследует лжеучение монархиан, например Ноэта, Феодота и т. д., явно потому, что монархианское движение было современно автору. Как современник и очеви-

дец, автор описывает партийные отношения в Римской церкви конца II и начала III в.; он рассказывает о происшествиях в этой Церкви при папах Зефирине и Каллисте с такими подробностями, которые были совсем неизвестны. Но так как Ипполит сам лично был замешан в борьбе римских партий того времени, то его описание отличается страстным тоном, картина рисуется резкими красками. Нужна большая осторожность со стороны историка, чтобы не увлекаться пристрастными известиями Ипполита.

Особенное значение труд Ипполита имеет в том отношении, что в отрывках гностических сочинений, здесь сохранившихся, видно знакомство гностиков с новозаветными писаниями, и главное — видно, что гностические авторы знали текст Евангелия Иоаннова. В 1845 г. Целлер в одной из своих журнальных статей с решительностью утверждал, что за исключением неопределенного свидетельства Тертуллиана (*De praescr. haeret.*, 38), ни откуда не видно, что гностик Валентин или его ученики пользовались нашим четвертым Евангелием. Но в настоящее время уверения Целлера потеряли значение. Ипполит в своем сочинении приводит выдержки из системы Валентина, в которых, между прочим, читаются слова Иисуса Христа по Евангелию от Иоанна (10, 8). А так как, по хронологическим данным Ириней, Валентин прибыл в Рим при папе Гигине (137 г.), и так как время наибольших успехов этого гностика в Риме совпадает с епископованием папы Пия I (142 г.), то значит Евангелие от Иоанна уже около 140 г. было хорошо известно между христианами и почиталось достоверным источником сведений о жизни и учении Христа. Впрочем, и то, что сообщает Ириней относительно учения Валентина об эонах, достаточно ясно дает знать, что Валентин знал и пользовался Евангелием от Иоанна в своих интересах, так как учение Валентина об эонах опирается на пролог Иоанна. Кроме того, при помощи Ипполитова труда можно доказывать, что Валентин знал первое послание Иоанна и пользовался им как источником. Эту последнюю мысль раскрывает Г. Эвальд. Тот же ученый, принимая во внимание, что Валентин у Ипполита называет дьявола дважды «князем мира сего», — имя, которое встречается в Евангелии от Иоанна (и притом не раз), делает вывод о более или менее широком пользовании Валентина писаниями Иоанна — и в особенности Евангелием. Весьма важно также и то, что на основании известий Ипполита о Василиде можно заключать о знакомстве этого гностика с нашим четвертым Евангелием. Ученые — Якоби и Groot — считают Василида первым свиде-

телем в пользу древности и авторитета новозаветных Писаний, в особенности Евангелия от Иоанна.

Как ересеолог, Ипполит, каким он является в новооткрытом памятнике, ставится учеными очень высоко. В этом отношении вполне сходятся между собой суждения таких лиц, как Бунзен и Якоби. Первый говорит: «Сведения, сообщаемые Ипполитом, не только полнее и подробнее, чем у Иринея, но они также и достовернее, так как Ипполит дает нам выдержки из сочинений еретиков и другие содержательные выдержки». Другой ученый замечает: «Воздержание от собственных рефлексий делает описание ересей, выполненное Ипполитом, еще более драгоценным для науки. Это описание тем дороже для нас, что оно состоит в извлечениях из гностической литературы, которую Ипполит мог удобнее собрать в Риме, чем где-либо в другом месте». — Итак, памятник, опубликованный в 1851 г. и принадлежащий по своему происхождению началу III в., представляет во многих отношениях высокую научную ценность: он и богат содержанием, и носит печать достоверности.

Особую группу памятников составляют памятники, написанные на сирийском языке и принадлежащие к недавно открытым. Кроме того, что они все написаны на сирийском, а не греческом и латинском языках, эти памятники отличаются от других еще тем, что они составляют собственность исключительно Британского музея в Лондоне, после того как они приобретены для этого учреждения от одного монастыря Нитрийской пустыни. — Сирийская литература начинается с конца II в. — Вардесаном и переводом Нового Завета, так называемым Пешитто. Значительное развитие эта литература получает в IV в. благодаря преп. Ефрему, очень деятельному и выдающемуся богослову Сирийской церкви. С V в. и еще более с VI, сирийская письменность разделяется на две ветви — монофизитскую и несторианскую. Особенное значение сирийская литература имеет благодаря многочисленным переводам сочинений греческих отцов Церкви. Самое богатое собрание сирийских рукописей, в течение многих веков, находилось в Богородичном монастыре Нитрийской пустыни; в особенности этот монастырь обогатил многими драгоценными сирийскими рукописями в 935 г. архимандрит названного монастыря Моисей Нисибинский, возвратившись из своего путешествия в Багдад, он привез с собой 250 драгоценных рукописей и отдал их в монастырскую библиотеку, — рукописи эти он частью купил в Месопотамии, частью получил в подарок. Уже в начале XVIII в. на За-

паде знали об этом факте. Так, Климент XI, по указанию со стороны Маронитской колонии в Риме, послал в 1707 г. ученого Илию Ассемани и его кузена, знаменитого Иосифа Симона Ассемани на Восток, чтобы по возможности больше приобрести через них рукописей в ливийских монастырях. Первый доставил в Рим 150 восточных рукописей и между ними только 34 из Нитрии, а второй добыл лишь 9—10 рукописей; сокровище было помещено в Ватиканской библиотеке с наименованием «Codices Nitrienses». Значительнейшая доля драгоценных нитрийских рукописей досталась англичанам. В 1839 г. предпринял путешествие в Египет архидиакон Генри Таттам (Tatam), ориенталист, нашедший себе поддержку в правительстве и отдельных лицах, покровительствовавших науке, — путешествие с целью отыскания коптских сочинений. Таттам привез из этого путешествия, кроме коптских, 49 сирийских рукописей, которые он купил у Богородичного монастыря в Нитрийской пустыни. Британский музей приобрел рукописи от Таттама, которые и вошли в состав этого музея в 1841 г. Президенты этого великого национального учреждения, и во главе их герцог Нортумберлендский, особенный покровитель Таттама, решились вторично послать этого ученого в Египет с той целью, чтобы он приобрел от вышеуказанного монастыря *все* собрание рукописей, причем государство пришло на помощь этому делу. В 1842 г. Таттам предпринял вторичное путешествие. По возвращении он передал Британскому музею вновь приобретенные рукописи, полагая, что он привез теперь действительно все собрание рукописей Богородичного монастыря. Но на самом деле было не так. Монахи этого монастыря хотя и заключили письменный договор, которым они обязывались, за условленную плату, выдать Таттаму всю свою библиотеку рукописей, однако, несмотря на договор, удержали у себя почти пол-библиотеки манускриптов. Таттам сам не знал коптского языка и не мог лично вести переговоров с монахами, говорившими лишь на этом языке; поэтому он вынужден был войти в сношения с монахами при помощи двух посредников, на верность и честность которых он рассчитывал. Но эти-то посредники, сошедшись с монахами, обманули Таттама. Наконец, только после новых сношений английского правительства с Богородичным монастырем первому удалось овладеть всеми ранее купленными рукописями. В ноябре 1847 г. 200 томов рукописей Нитрийского монастыря вместе со множеством фрагментов и отдельных листов переданы были на хранение в Британский музей. Таким путем приобретенные, сирийские

рукописи содержат в себе немало документов, имеющих важное значение для науки.

Нелишне сообщить, где находится тот монастырь, которому наука одолжена столь важными и ценными памятниками. Если отправиться из верхнего или среднего Египта по течению Нила вниз, по направлению к дельте реки, то мы встретим горные кряжи, которые с правой и левой стороны очень близко подходят к Нилу. По направлению на запад горный кряж распадается на многие горные возвышенности, которые прорезываются пустынными низменностями, степными местностями с соляными и серными источниками. Юго-западная низменность, называемая Скитской пустыней, а у арабов известная под именем Пустыни аскетов, есть именно та местность, на которой расположен монастырь «Пресвятой Марии Богородицы»; в той же местности находятся, кроме этого монастыря, еще три. Богородичный монастырь, который посетил Тишендорф в 1844 г., по его описанию, есть самый красивый и самый богатый между другими монастырями; в нем тогда было больше 40 монахов. Другой округ этой Ливийской пустыни, расположенный еще более на север и сравнительно более гористый, чем Скитская пустыня, именно та часть Ливийской пустыни, где находятся шесть натровых озер, называется в строгом смысле Нитрийской пустыней (nitrum = натр). Впрочем, обе части пустыни обыкновенно называются «Нитрийской пустыней». Эти негостеприимные страны, ради их пустынности, очень рано, еще во II в., были избираемы для жительства христианскими анахоретами-отшельниками. В IV в. Пахомий основал первые монастыри в верхнем Египте, и отсюда обычай строить монастыри распространился и на нижний Египет. Вышеназванные четыре монастыря представляют единственные остатки некогда процветавшей здесь монашеской жизни. Впоследствии Богородичный монастырь в течение столетий, с благословения коптского патриарха, сделался местопребыванием сирийских монахов из числа яковитов, которые, как монофизиты, были единоверными с коптами. С течением времени обитатели этого монастыря совсем забыли сирийский язык; они совсем не могли читать тех многочисленных сирийских рукописей, которыми обогатил монастырскую библиотеку вышеупомянутый архимандрит Моисей из Нисибии. Эти-то забытые рукописи немало в настоящее время послужили на пользу науки о Востоке. В деле обнаружения и обработки богатого собрания нитрийских рукописей в Лондоне больше всех потрудился Вильям Кюртон, человек необыкновенного прилежания и замечательно деятельный.

Кюртон, с 1834 г. помощник библиотекаря в Бодлеевской библиотеке в Оксфорде, в 1837 г. был приглашен в Британский музей для разбора книг и рукописей на восточных языках. Впоследствии, сделавшись капелланом королевы и Вестминстерским каноником, Кюртон не покидал своих работ и неутомимо трудился до самой смерти в 1864 г. Сначала Кюртон занимался арабской литературой, но с 1841 и 1843 г., когда первые сирийские манускрипты Нитрийского монастыря перешли в ведение Британского музея, он с замечательной ревностью обратился к изучению сирийского языка и литературы; он классифицировал и приводил в порядок рукописи, бесчисленные фрагменты и разодранные листы, чтобы составить каталог сокровищ. Но этим не удовлетворялся его деятельный дух. В течение целых двадцати лет, с 1845 г. до своей смерти, Кюртон ревностно занимался изданием в свет сирийских текстов изучаемых рукописей, сопровождая издания переводами, примечаниями и рассуждениями.

Рассмотрим отдельные сирийские документы, изданные Кюртоном. Самое древнее историческое лицо, сочинениями которого он занимался, был св. Игнатий. С Игнатия и начнем перечисление авторов, над которыми работал неутомимый англичанин; к тому же над Игнатием Кюртон трудился раньше, чем над другими авторами сирийской коллекции. Именно, в 1845 г. явилось в свет издание «The ancient syriac version of the Epistles of st. Ignatius», где Кюртон поместил послания Игнатия к Поликарпу, ефесянам и римлянам, на основании двух нитрийских рукописей (к которым в 1847 г. присоединилась еще третья). Издатель был убежден, что в сирийских посланиях Игнатия найдено подлинное зерно посланий Игнатия, и что четыре остальные послания того же мужа, так называемой краткой редакции, подложны. По этому вопросу возникли ученые споры. В пользу Кюртонова взгляда высказались очень немногие ученые: Бунзен и Липсиус; Баур и Гильгенфельд как те три послания Игнатия, так и остальные четыре объявили неподлинными; со своей стороны Гефеле, Ульгорн, Цан доказывали, что сирийский перевод составляет извлечения из краткой греческой редакции, и что эта греческая краткая редакция как трех посланий, о коих идет речь, так и остальных четырех, есть подлинный текст св. отца. Кюртон после того не защищал свой взгляд, и ученого издателя поддерживал его друг Wright, но Кюртон в этом случае был неправ. Нужно согласиться с тем, что открытие и обнародование сирийского текста трех Игнатиевых посланий не имеют важности в истории изучения письменности

этого мужа апостольского. Даже и Липсиус потом отказался от защиты Кюртонова взгляда.

За св. Игнатием в хронологическом порядке следует Мелитон, еп. Сардийский (II в.), над сочинениями которого трудился ученый англичанин. В своем «*Spicilegium Syriacum*» (1855 г.), в сирийском тексте с английским переводом и в сопровождении множества примечаний, Кюртон издал мнимую «Речь (апологию) Мелитона к императору Антонину» (т. е. Марку Аврелию). Нужно сказать, что Евсевий (Церк. ист. IV, 26) приводит довольно значительный отрывок из апологии Мелитона к императору (Марку Аврелию), но этого отрывка мы не находим в сирийском Кюртоновом тексте апологии Мелитона. Правда, Кюртон делает догадку, что сохранившаяся в сирийском тексте апология есть вторая апология Мелитона, которая, по его взгляду, и должна занять место рядом с той, о какой упоминает Евсевий; Евсевий, рассуждает английский ориенталист, не говорит, что он перечислил *все* сочинения Мелитона, но только такие, которые были известны историку. Но все подобные доказательства Кюртона ничего не доказывали. Остается несомненным, что он не нашел и не указал ручательства в пользу подлинности сирийского документа. А главное — если бы и оказалось, что сирийский текст воспроизводит действительно подлинное сочинение Мелитона, самое это сочинение настолько бедно содержанием, что оно нисколько не способно возвысить славу знаменитого мужа древности.

Счастливее был Кюртон относительно сирийского гностика Вардесана. Английский ученый в том же сборнике «*Spicilegium Syriacum*» (1855 г.), на первом месте издал законченное сочинение с именем Вардесана (с прибавлением английского перевода книги) под заглавием «Законы стран». Это надписание, впрочем, не соответствует целому труду, а указывает на содержание второй небольшой части книги. Этому сочинению больше соответствует то заглавие, каким обозначает Евсевий одно из сочинений Вардесана: «*Περὶ εἰσαρμένης διάλογος*». Еще более прилично этому сочинению заглавие, встречаемое у Епифания: «*Κατὰ εἰσαρμένης*», потому что писатель (Вардесан) опровергает взгляд, что человеческие действия и обстоятельства жизни вполне зависят от рока (судьбы), и защищает истинное учение о свободной воле человеческой. Сочинение с полным правом называется Евсеем «Диалог», потому что оно написано в форме разговора между Филиппом, Авидой (Авида, по Епифанию, астроном) и Вардесаном. Последний руководит беседой, и ему принадлежит са-

мое главное место в среде собеседников. Впрочем, о Вардесане идет речь в третьем лице, как и о прочих собеседниках; только изредка встречается в книге оборот: «я сказал ему». Отсюда можно заключить, что, строго говоря, не сам Вардесан был писателем диалога, а, по-видимому, один из его учеников, быть может тот, который назван Филиппом и который при случае говорит о себе в первом лице; возможно предполагать, что он писал с одобрения и под руководством своего учителя. Самое важное свидетельство в пользу подлинности и достоверности найденного на сирийском языке диалога, заключается в том, что Евсевий в сочинении «Praeparatio Evangelica» (VI, 10) приводит из сочинений Вардесана отрывок, в существе дела сходный со второй половиной сирийского диалога, хотя греческий текст в одних случаях подробнее сирийского, а в других короче, представляя пропуск некоторых мыслей и выражений. Во всяком случае, не может быть никакого сомнения относительно тождества сирийского текста и сочинения, упоминаемого Евсеем и Епифанием, — «О судьбе». Так как, притом, Евсевий не раз говорит, и именно о диалоге «О судьбе», что он написан Вардесаном на отечественном (сирийском) языке, и что ученики Вардесана перевели это сочинение с сирийского на греческий язык, то можно полагать, что сирийский текст, изданный Кюртоном на основании нитрийской рукописи, есть оригинал, а не обратный перевод с греческого. Но едва ли нужно соглашаться с Евсеем, что диалог «О судьбе» назначался для Антонина; кажется, заметка Евсевия основана на каком-то недоразумении или смешении. Сирийский текст диалога ни в чем не показывает, что сочинитель имел в виду императора или что диалог есть речь, держанная перед императором, — будет ли то апология или что другое. Во всяком случае, диалог, открытый в сирийском оригинале, пусть даже он, диалог, написан не самим Вардесаном, а кем-либо из его учеников, изложившим взгляды учителя, — имеет высокую научную ценность; потому что наука до настоящего времени знала лишь несколько и притом позднейших свидетельств о Вардесане и ничего такого, что принадлежало бы прямо Вардесану.

В рассматриваемом сочинении Вардесан сначала рассуждает только как философский мыслитель и психолог; затем в дальнейшем течении речи, там, где он говорит о нравах народов и различных законах стран, он показывает чрезвычайно богатое знание тогдашнего мира, различных народностей и законодательств. Он указывает на бесконечное различие законов, национальных нравов и обычаев, в дока-

зательство того, что отнюдь не *один* натуральный закон, или, по астро-логическому воззрению — власть звезд, с необходимостью управляет человеческой деятельностью и судьбами. Впрочем, чем дальше, тем больше обнаруживается, что Вардесан не просто философ, но самым лучшим, что у него есть в мыслях, он одолжен библейскому Откровению. Для читателей книги ясно, что он стоит на почве Откровения. Он верует, что человек создан «по образу Божию», и что ему дана власть располагать собой по собственной свободной воле. Он ссылается на различные факты из ветхозаветной истории. Так, он указывает на иудеев, которым рукой Моисея дан закон — в восьмой день обрезать младенцев мужского пола и в седьмой день недели неопустительно праздновать субботу. Но Вардесан сам не принадлежал к иудеям, а исповедывал себя христианином. Он рассказывает, что царь Авгарь (Авгарь VI Бар-Ману), сделавшись христианином, тотчас издал приказание отсекаать руку у каждого, что станет оскотплять себя (в честь божества Тараты), и замечает, что с тех пор и «до сего часа» в Эдесской области более никто не оскотпляется. Затем Вардесан говорит: мы, христиане, новый народ, живущий во всех местах и странах, и называемся так от имени Христа, пришедшего на землю. О христианских учреждениях своего времени тот же писатель говорит: «В определенный день, день солнца, мы сходимся и в дневных чтениях получаем для себя питание». Вардесан указывает на то благодетельное смягчение нравов, которое совершилось по действию христианства. «В Эдессе, — говорит он, — не убивают жен и сестер, если они впадают в прелюбодеяние, но только разлучаются с ними и предоставляют их суду Божию. Живущие в Атре (город в Месопотамии) не побивают камнями блудниц. Христиане, обитая в разных странах, исполняют законы этих стран, если они не расходятся с законами их Мессии; и никакое насилие правителей не заставит христиан делать то, что в их глазах представляется нечистым». — В книге Вардесана дается очень много интересного и разнообразного материала для церковной истории, которым наука доньше еще не воспользовалась, как должно. Например, как интересно и важно свидетельство Вардесана о широком распространении христианства в конце II и начале III в.: перечисляя, какие страны и насколько изменились под влиянием христианства, он рисует чудную картину неимоверно быстрого распространения этого последнего; он говорит не только о Востоке, но и отдаленной Галлии. В книге Вардесана находим свидетельство о праздновании воскресного дня, как

явлений вполне утвердившемся в христианском обществе; у него есть указание на еженедельные постные дни. Не лишено значения замечание Вардесана о том, что палестинские христиане из иудеев в начале III в. бросили обычай совершать обрезание. Общий тон сочинения мягкий, гуманный, миролюбивый, переносит наше воображение в отрадную эпоху древнего христианства. Нет сомнения, что хотя диалог написан не самим Вардесаном, а его учеником, тем не менее он принадлежит к числу самых драгоценных памятников, сохранившихся между рукописями Нитрийского монастыря.

От II и III вв. христианской Церкви переходим к IV, поскольку этого века касается сирийская коллекция документов. В сирийской коллекции Британского музея найден чрезвычайно важный памятник — «Праздничные, т. е. Пасхальные письма» св. Афанасия Великого. В 1848 г. Кюртон за счет «Общества издания восточных текстов» издал в сирийском тексте «Пасхальные письма» Афанасия — в том виде, как они найдены между рукописями Нитрийского монастыря; разумеется, сирийский текст писем есть древний перевод с греческого. Издание озаглавлено «The Festal Letters of Athanasius, discovered in an ancient Syriac version». Кюртон, за множеством других служебных занятий, не мог сделать ни перевода, ни примечаний к изданному памятнику; но он выражал горячее желание, чтобы кто-либо и где-либо из числа знатоков восточных литератур взял на себя труд перевода сирийских напечатанных писем Афанасия и таким образом сделал доступным научное пользование открытием. Это желание Кюртона исполнил профессор Ларсов в Берлине. В 1852 г. он издал в свет эти письма в немецком переводе и с примечаниями. Издание озаглавлено «Die Festbriefe des h. Athanasius, Bischofs von Alexandria».

Давно уже знали, что епископы Александрийские обязаны были ежегодно особыми окружными письмами извещать прочих епископов и прочие Церкви о времени, в какое нужно праздновать Пасху. Первый, о ком мы это достоверно знаем, был епископ Дионисий, около середины III в. Евсевий не только ясно говорит об этом, но сообщает отрывок из пасхального письма Дионисия. После Никейского собора, на котором был разрешен спор по поводу разногласий в праздновании Пасхи, на епископа Александрийского была возложена прямая обязанность извещать все Церкви о времени, на какое в данный год выпадает праздник Пасхи. Понятно, почему эта обязанность была возложена именно на епископа Александрийского: в Египте издавна

процветала астрономическая наука, а только эта наука и могла точно определять время Пасхи, зависящее от весеннего равноденствия в связи с полнолунием. Мы давно знали также, что и Афанасий издавал такого рода окружные пасхальные послания; до нас сохранились даже некоторые отрывки этих посланий, напр., у известного писателя христианской географии (космоса) Космы Индикоплевта, в VI в. Существовало даже собрание «Пасхальных писем» Афанасия в изданиях его творений, но все эти письма были неподлинные. На утрату «Пасхальных писем» Афанасия горько жаловался лучший издатель творений этого епископа, ученый Монфокон, член ордена св. Мавра. Он лишь утешал себя мыслью: «Fortassis adthuc alicubi latentin Oriente, ubi bene multa extant» («Пожалуй, все еще где-нибудь втайне (?) на Востоке, где очень многое существует» (лат.). — *Ред.*) И надежда Монфокона наконец сбылась. Мы имеем теперь «Пасхальные письма» Афанасия; правда, не в греческом подлиннике, а лишь в древнем сирийском переводе; правда, имеем их не все: мы имеем собственно лишь 15 писем Афанасия, а прочих или совсем нет, или же о них мы получаем сведения по кратким заметкам, — но все-таки мы теперь имеем эти письма. Пятнадцать пасхальных писем Афанасия в сирийском переводе — с незначительными пробелами в тексте некоторых из них — составляют дорогое достояние церковно-исторической науки. Притом же иные из них довольно подробны; так, длиннейшее из них (№ XI) включает тринадцать печатных страниц немецкого компактного издания. Вычисление дня, на который в известном году выпадает Пасха, вместе с обозначением начала Великого поста и указанием Цветной триоды, — вот главное дело, дающее побуждение к окружному письму; сейчас указанные материи обыкновенно излагаются в конце письма. Замечательно, что месяцы здесь всегда называются их египетскими именами (например, фармути, фаменот). Самую большую часть пасхальных писем составляют увещания — в радости и в чувстве благодарности совершать праздник Пасхи, приводя себе на память благодатные дары, дарованные страданиями и воскресением Христа, а также увещания проводить время поста благочестиво и нравственно. В особенности Афанасий указывает на то, что вся жизнь верующего должна быть постоянным праздником, т. е. должна проходить в радостной благочестивой благодарности Богу и в совершении добрых дел. Эти назидательные увещания основываются у Афанасия всегда на Священном Писании, которое он превосходно знал. При этом он пользуется ветхозаветными предписаниями и изрече-

ями, находя в них высокий таинственный смысл; в этом случае в Афанасии виден ученик Оригена. Что столь ревностный поборник православного учения о единосущии Сына Божия с Отцом нередко ведет в пасхальных письмах полемику против ариан, это совершенно понятно; он опровергает ариан, которые, по словам Афанасия, «посмеивались» над Сыном Божиим, и называет их ариоманитами.

Издание пасхальных писем Афанасия имеет немалое значение для хронологии. Предуповедомление, которым начинается сирийский кодекс писем, обозначает в кратких чертах месяцы, дни, консульства, имеющие отношение к жизни и деятельности Афанасия. Из этого реестра прежде всего мы с полной точностью узнаем о годе вступления Афанасия на Александрийскую кафедру. До сих пор, на основании известия историка Феодорита, утверждавшего, что епископ Александрийский Александр (предшественник Афанасия) скончался спустя пять месяцев после Никейского собора, ученые без колебания утверждали, что смерть Александра случилась в 326 г.; и соответственно с этим считали годом вступления Афанасия на кафедру 326 г. Но «Пасхальные письма», открытые Кюртоном, показали неточность этой даты. Из заметок сирийского предуповедомления открывается, что Александр умер не в 326, а в 328 г. (22 фармути = 17 апреля), и что Афанасий вступил в должность, т. е. посвящен в епископы, лишь 8 июня 328 г. Так как в этом году Пасха уже прошла, то первое пасхальное письмо относится уже к 329 г. Далее, собор Сардикийский в Иллирии (Сардика — теперь София в Болгарии), на основании известий Сократа и Созомена, такими учеными, как Гизелер и Неандер, был относим к 347 г., но из сирийского памятника видно, что собор происходил не позднее 343 г. Умер Афанасий 2 мая 373 г.

Следя за открытиями Кюртона, переходим из IV в. прямо в VI. В 1853 г. неутомимый английский ученый издал в свет на сирийском языке третью часть «Церковной истории» епископа Иоанна Эфесского, VI в. («The third Part of the Ecclesiastical History of John Bishop of Ephesus»). С течением времени этот отдел «Церковной истории» Иоанна появился и в немецком переводе — в более или менее полном виде. Сначала издал немецкий перевод голландский ориенталист Ланд (Leiden, 1856), а затем немецкий ученый Шёнфельдер (Münch., 1862). Этот Иоанн Эфесский в царствование Юстиниана был выдающимся архипастырем и писателем, принадлежавшим к монофизитской партии; родился он в городе Амиде (Диарбекире), или, по крайней мере, здесь получил воспитание. В 535 г. он сделался известен Юстиниану,

который поручил ему труд обращения многочисленных еще язычников как в самом Константинополе, так и в Малой Азии; на этом поприще Иоанн сначала действовал в сотрудничестве с неким Девтериосом, а потом один и самостоятельно. О нем самом мы знаем, что он при этом случае крестил 70 000 человек и построил 96 церквей. Ради этих замечательных успехов ему были усвоены почетные имена: «глава (der vörgesetzte) язычников» и «победитель идолов». Впоследствии времени он и вся монофизитская партия претерпели тяжкие гонения. Это был первый писатель, написавший для единомышленных с ним сирийских христиан «Церковную историю» на их родном языке, от начала императорского периода в Риме до, как он выражается, «смутного настоящего времени». Он писал как убежденный монофизит, но без фанатической суровости, с намерением послужить исторической истине. И так как события, которые рассказываются в изданной Кюртоном части (третьей) Иоанновой «Истории», выпадают на время его собственной жизни, то этот памятник не чужд достоверности.

От обзора памятников сирийской литературы, открытых трудами одного человека — Кюртона, обращаемся к рассмотрению других церковно-исторических памятников, найденных и обнародованных разными учеными, преимущественно во вторую половину изучаемого нами пятидесятилетия. Здесь мы прежде всего должны остановить свое внимание на открытиях, сделанных известным Тишендорфом. Открытая им знаменитая «Синайская Библия», кроме новозаветных писаний заключала в себе в виде добавления «Послание Варнавы» и «Пастырь» Ерма, т. е. значительную часть этого последнего. Этими двумя произведениями древности сейчас и займемся.

4 февраля 1859 г. Тишендорф во время своего последнего большого путешествия в Екатерининском монастыре, при подножии горы Синай, в первый раз увидел ту рукопись, местонахождение которой в этом монастыре он имел основание предполагать еще со времен своего путешествия на Восток в 1844 г. Что в особенности порадовало неутомимого исследователя при первом взгляде на рукопись, это именно тот факт, что рукопись Библии содержала в себе между прочим «Послание Варнавы» — в полном его виде от начала до конца. В следующую же ночь он списал целиком все «Послание Варнавы». А позволение взять с собой в Европу это драгоценное сокровище, эту рукопись Библии, которая (рукопись), по мнению Тишендорфа, относится к IV в., он получил лишь 28 сентября 1859 г. Открытие Синайского кодекса Библии не только содействовало дальнейшим

успехам в деле критики новозаветного текста, но и патристические приложения кодекса так же много послужили к новому развитию исследований в области христианской древности.

Что касается, в частности, «Послания Варнавы», то оно, на основании этой рукописи, впервые издано в свет в 1862 г. и заключалось в четвертом томе великолепного издания целого (теперь Петербургского) кодекса; затем оно, «Послание», отпечатано в 1863 г. в Лейпциге, в издании под заглавием «*Novum Testamentum Sinaiticum*», а также в Дресселевом издании «Мужей апостольских», 1863 г. Гильгенфельд был первым ученым, занявшимся критической работой относительно «Послания Варнавы» на основании новооткрытого Синайского памятника (1866 г.). Затем последовало Гебгард-Гарнаково критическое издание памятника в первом томе «*Patrum Apostolicorum*». Отыскание рукописи такой древности было весьма полезно для изучения этого «Послания». — О существовании на свете этого «Послания» в первый раз узнали на Западе лишь в XVII столетии. В первый раз оно было напечатано в 1645 г. в Париже (нужно сказать, что несколько раньше, а именно в 1643 г., это «Послание» было подготовлено к печати в Оксфорде, при содействии архиепископа Угера, но сделалось жертвой пламени). Мало-помалу отыскано было пять рукописей, которые и легли в основу издания «Послания». Но эти рукописи, помимо того, что они были списками с одного и того же оригинала, отличались многочисленными ошибками в тексте; а главное, все они имели тот общий и существенный недостаток, что в них был пропуск от начала «Послания» и почти до середины пятой главы. Существовал еще древний латинский перевод «Послания», который прежде находился в знаменитом Корбейском монастыре, а теперь составляет собственность Публичной библиотеки в Петербурге. Этот перевод, кроме прочих глав «Послания», заключал в себе и первые главы до середины пятой главы. Этим латинским переводом недостающего в «Послании» и пользовались в течение 200 лет. Но, к сожалению, переводчик, живший около IX в., занялся своим делом несерьезно; он многое пропустил, чего не понимал, а иное переиначивал согласно своему желанию, так что перевод никак нельзя назвать верным отображением греческого оригинала. Тем больше была польза, какую принес патристической науке Тишендорф своей счастливой находкой. Здесь не место подробно говорить о значении находки для критики существовавшего уже греческого текста. Достаточно заметить, что теперь мы имеем «Послание Варнавы» в столь

правильном тексте, о каком прежде и не мечтали. Но важнее всего то, что мы теперь владеем в оригинале и первыми пятью главами. Уже самые первые слова «Послания Варнавы», как они читались в латинском тексте, были неладны: «avete filii et filiae». Слова эти должны были казаться обыкновенным приветствием — не больше. Текст же Тишендорфа, в котором «Послание» открывается торжественным словом «χαίρετε», ясно показывает, что этот глагол употреблен именно в смысле «радуйтесь», как показывает это и дальнейшая речь памятника. В некоторых случаях средневековый латинский переводчик нашел себе оправдание в Синайской рукописи Тишендорфа. В конце четвертой главы писатель «Послания» говорит: «Будем внимательны, чтобы нам не явиться, как написано, многими званными, но немногими избранными». Оказывается, что латинский переводчик совершенно правильно передал написанное нами курсивом выражение словами «sicut scriptum est». Сомнение в верности латинского перевода в этом случае основывалось на том, что казалось невероятным, чтобы в таком раннем послеапостольском памятнике слова из Евангелия от Матфея 20, 16 признавались уже словами Священного Писания; почему прежние ученые, например Креднер, выражение «sicut scriptum est» считали за глоссу переводчика. Но подобное подозрение, благодаря греческому тексту Тишендорфа, потеряло всякую силу. Здесь найдено греческое выражение «ὡς γέγραπται», которое, очевидно, совершенно правильно переведено латинским переводчиком. Вейцеккер прямо сознается, что здесь находится ясная ссылка на «Писание». Тем не менее, он сомневается, чтобы автор здесь ссылался на евангельскую книгу; это, по его рассуждению, стоит в полном противоречии с содержанием «Послания», так как в нем нет формальных ссылок на изречения Христа. Он думает, что источник у писателя был другой, быть может — апокрифическая IV книга Ездры, где (VIII, 3) multi creati (многие сотворенные) противопоставляются pauci (немногим), которые salvabuntur (спасутся). Но с полным правом Гарнак считает самым вероятным то, что писатель здесь имеет в виду именно Евангелие от Матфея (20, 16; 22, 14). Таким образом, нет основания придавать значение искусственному толкованию рассматриваемого места, — толкованию Вейцеккера. А если так, то на этом частном примере относительно выражения «ὡς γέγραπται» видно, какую ценность имеет находка греческого оригинала первых пяти глав «Послания Варнавы».

Сделаем еще одно замечание относительно открытия. Факт, что Синайская рукопись в конце новозаветных книг помещает как «По-

слание Варнавы», так и «Пастырь» Ерма — этот факт сам по себе очень важен. Из многих свидетельств христианской древности известно (*Евсевий*. Церковная история. III, 25), что в древности в некоторых Церквах, кроме канонических новозаветных писаний читались за богослужением и разные другие книги, например «Послание Варнавы», «Пастырь» Ерма, Климентовы «Послания». До 1859 г. подобного рода свидетельства древности подтверждались единственно тем фактом, что так называемый «Codex Alexandrinus» после книг Нового Завета заключал еще «Послание» Климента Римского к Коринфянам и отрывок так называемого «второго Послания Климента». Синайский же кодекс теперь дает новое доказательство, что иные послепостольские произведения ставились в некоторую связь с книгами новозаветными и писались вместе с ними; признак, что в известное время понятие о каноническом в христианском мире было неопределенным.

Это последнее замечание, как сказано, относится также и к «Пастырю» Ерма, как и к «Посланию Варнавы». Что касается Синайской Библии, то она имеет не очень большое значение для «Пастыря». Находка «Пастыря» Тишендорфом в греческом оригинале служит только к восстановлению более правильного текста книги. Притом же нужно помнить, что Синайский кодекс содержит не все целиком сочинение Ерма. Ученые уже сделали, что можно, для исправления текста книги на основании этой находки.

Относительно той же области ближайшей послепостольской литературы, в 1875 г. была сделана находка, которая буквально изумила ученых богословов. Имеем в виду до сих пор неизвестный *полный* список двух «Посланий» св. Климента Римского. На этот раз счастливая находка и ученое издание ее принадлежит архиерею Греческой церкви — Филофею Вриеннию, который в то время был митрополитом одного городка в Македонии (более подробные биографические сведения об этом замечательном лице будут приведены ниже). Замечательно, что первое «Послание» Климента Римского, о котором известно, что оно в первые столетия пользовалось великим уважением, даже читалось за общественным богослужением, начиная с V в. было совершенно забыто в Западной церкви. Впервые открыл это «Послание» в XVII в. библиотекарь Карла I Английского Патрик Юнг (Joung), найдя его присоединенным к четвертому тому рукописи так называемой «Александрийской Библии», которая была принесена в подарок протестантствующим патриархом Кириллом

Лукарисом (сначала он был патриархом в Александрии, а потом в Константинополе) английскому королю Карлу I. Эта рукопись находилась тогда в Королевской библиотеке. Юнг на основании этого единственного источника издал в Оксфорде, в 1633 г., первое «Послание» Климента вместе с отрывком второго «Послания» Климента, с отрывком, какой находился в том же кодексе. Известно было, что в Александрийском кодексе «Послания» сохранились не в полном виде. Но все усилия открыть еще какие-либо источники для покрытия недочетов ни к чему не приводили. Там или здесь светилась надежда, что вот-вот наконец найдено то, чего до сих пор напрасно искали, но вместо действительной находки оказывалась просто ошибка. В 1752 г. знаменитый критик Веттштейн издал в свет два «Послания» Климента на сирийском языке, но они оказались апокрифической подделкой. В шестидесятых годах текущего столетия надеялись найти столь сильно желаемую находку в одном Феррарском палимпсесте. Но когда в 1866 г. знаменитый Тишендорф исследовал на месте заставивший говорить о себе палимпсест, то вместо «Посланий» Климента открыл в нем мученические акты, касающиеся Климента Римского, но не имеющие никакой цены в научном отношении. Когда все надежды были уже потеряны, вдруг вожаемое открытие было сделано в среде Греческой церкви. В Святогробской библиотеке, помещающейся в квартале Фанар в Константинополе, но принадлежащей патриарху Иерусалимскому, Вриенний открыл объемистый рукописный сборник, написанный на пергаменте в 1056 г. В этом сборнике между прочим найдены были в полном виде оба «Послания» Климента. Каталог вышеназванной библиотеки не раз был опубликован от 1845 г. до 1858 г. немецкими, французскими и английскими исследователями, но относительно рассматриваемого сборника доньше еще никто не слышал ни слова. Прошло несколько месяцев, как ученый мир узнал об этом замечательном открытии в Константинополе, как распространился слух о новом неожиданном открытии в том же роде: отыскан был совершенно неизвестный сирийский перевод двух «Посланий» Климента — в полном их виде. В библиотеке, оставшейся по смерти знаменитого ориенталиста Юлия Моля (Mohl), умершего в январе 1876 г. в Париже, оказалась сирийская рукопись, написанная на пергаменте и заключающая в себе как Новый Завет (без Апокалипсиса) в древнем переводе монофизита Филоксена, так и сирийский перевод двух «Посланий» Климента. Особенно замечательно то, что эти «Послания» помещены не в конце новозаветных книг, как в

Александрийском кодексе и как помещены «Послание Варнавы» и «Пастырь» Ерма в Синайской Библии, но в середине новозаветных книг (что представляет единственный факт в своем роде), — в середине, говорим, — а именно после Соборных посланий (после Послания Иудина) и перед Посланиями ап. Павла. Это обстоятельство указывает на глубочайшую древность сирийского кодекса по его составу. Видно, что «Послания» Климента читались при богослужении; но мало этого: виден порядок, в каком тогда читались те или другие книги при богослужении. Сирийский кодекс показывает, что в древности при богослужении (в качестве теперешнего литургийного «Апостола») по порядку читались: сначала «Деяния апостольские», потом Соборные послания, затем два «Послания» Климента, наконец, Послания ап. Павла. Сирийский текст при этом показывает, что с целью богослужебного употребления первое «Послание» Климента было разделено на 14 перикоп, а второе — на три. Этот кодекс переносит мысль исследователя во II христианский век. О самом сирийском переводе «Посланий» ученые знатоки этого дела замечают следующее: греческий оригинал со значительной верностью воспроизведен в сирийском переводе, хотя у сирийского переводчика заметна некоторая склонность к перифразу и тавтологии; притом же в этом переводе замечается присутствие значительного количества сирийских идиоматизмов, вследствие чего нарушается соответствие перевода греческому тексту. Сирийский манускрипт из библиотеки Моля приобретен Кембриджской университетской библиотекой и хранится теперь в ней.

Таким образом, в последнее время бедность источников для текста «Посланий» Климента вдруг сменилась неожиданным богатством. Между тем как наука в течение более 240 лет принуждена была довольствоваться единственным списком Климентовых «Посланий», находящимся в Александрийском кодексе, теперь она имеет два источника для восстановления текста указанных произведений: оригинал и сирийский перевод. Теперь имеются, значит, богатые пособия для восстановления текста. Но это еще не самое главное, что так радует науку по поводу открытия. Важнее всего то, что мы имеем теперь *полный* текст «Посланий».

Что касается первого «Послания» Климента к Коринфянам, то в Александрийском кодексе встречалось много, хотя и небольших, пробелов, которые благодаря Константинопольской рукописи совершенно восполнены; причем некоторые прежние издатели «Посланий» частью поражены неожиданностью этих поправок, а частью обра-

дованы, что их догадки оправдались. Греческая рукопись, открытая Вриеннием, восполнила «Послание» целым, довольно значительным по объему отделом. С 1633 г. всем было известно, что в конце «Послания» имеется довольно большой пропуск, начинающийся с § 6 57-й главы; Тишендорф сделал попытку определить, как велик этот пропуск, и с помощью арабских цифр на полях обратной стороны листов (Александрийского кодекса) открыл, что потеряно в конце «Послания» не более *одного* листа. Теперь же мы не только хорошо знаем, как велик пропуск, но и имеем полный текст «Послания» до его конца. Вновь открытый отдел «Послания» занимает от 3 до 4 страниц обыкновенной печати и составляет почти десятую часть всего «Послания». Что прежде считалось 58 и 59 главами «Послания», то теперь, после того как открыт новый значительный отдел, составивший 58–63 главы, образует заключение «Послания» и считается 64 и 65 главами. Но размеры вновь найденного текста «Послания», разумеется, дело второстепенное. Гораздо важнее самое содержание нового приобретения в тексте. Новоприобретенный текст заключает, между прочим, превосходную молитву (она простирается от § 2 59 главы до конца 61 главы). Эта молитва заслуживает полного внимания. Истинное благоговение слышится в каждом слове этой молитвы. В конце этой молитвы возносятся моления за царя и за все власти, испрашивается им у Бога здравие, мир, единение и твердость, чтобы их правление совершалось беспрепятственно. В этой молитве ясно слышатся отголоски Писаний — ветхозаветных и новозаветных. Здесь встречаются такие обороты и выражения, которые напоминают литургические формулы, молитвословия (Litanien) и тому подобное. Что это за молитва? Некоторые склоняются к мысли, что это обыкновенная молитва тогдашней Римской церкви, включенная в «Послание». Но с этим едва ли можно соглашаться. Молитва имеет очень близкое отношение к тому положению Коринфской церкви, каким вызвано самое «Послание». Скорее можно полагать, что молитва эта есть непосредственное излияние сердца писателя, а если она некоторыми оборотами напоминает литургийные молитвы, то это объясняется тем, что сочинитель ее был пастырь и, естественно, в своей импровизированной молитве дает место привычным для него формулам. Во всяком случае, благодаря находке Вриенния наши познания относительно римского общества христиан конца I в. расширились.

Для так называемого второго «Послания» Климента открытие Святогробской рукописи Вриеннием имеет гораздо больше значения,

чем для первого «Послания». Прежде всего, мы теперь владеем рукописью, которая содержит второе «Послание» в полном его виде; эта рукопись дает больше нового, доньше неизвестного текста для этого «Послания», чем для первого. Отрывок второго «Послания», найденный в Александрийском кодексе, по принятому обыкновенно делению, заключал 12 глав, а теперь «Послание» в полном его виде имеет 20 глав; значит, благодаря новому приобретению «Послание» по количеству текста почти удвоилось. Для первых 12 глав (прежде известных) новая греческая рукопись во многих случаях дает подтверждение тем многочисленным поправкам, которые делались одним или другим ученым относительно текста «Послания», как он читался в Александрийском кодексе. Из этого, однако, не следует, что Александрийский кодекс потерял в этом случае всякое значение. Нет, он продолжает оказывать услуги и после Вриенниева открытия. Внимательное сравнение «Послания» по Александрийскому кодексу с рукописью Вриенния и сирийским переводом (в тех частях «Послания», где это сравнение возможно) лишь возвышает ценность Александрийского кодекса. Для тех частей «Послания», которых не существует в этом последнем кодексе, уяснению текста помогают как греческий оригинал, так и сирийский перевод: они дают средство проверить один текст другим.

Критика текста второго «Послания», без сомнения, дело серьезное. Но несравненно важнее еще то, что новые открытия, в особенности находка Вриенния, объясняют нам *характер* рассматриваемого произведения, чего наука доньше совсем не знала. На основании того внешнего факта, что в Александрийской рукописи Библии какой-то неизвестный отрывок непосредственно следовал за (1) Посланием Климента Римского, отрывок этот, что и естественно, всеми издателями произведений мужей апостольских и громадным большинством ученых принят был за «второе Послание» Климента Римского. Исключение представлял лишь один ученый — Иоанн Грабе из Кенигсберга, перешедший в Англиканскую церковь и живший потом в Англии. Он еще в 1698 г. в издании «*Spicilegium st. Patrum*» высказал догадку, что рассматриваемый отрывок, по всей вероятности, есть проповедь. К этому взгляду присоединились немногие исследователи (причем разногласили между собой об авторе сочинения и времени его появления). Взгляд Грабе принят был, между прочим, Гильгенфельдом. Но впоследствии Гильгенфельд отказался от этого взгляда и стал, подобно большинству, допускать, что сочинение это есть послание;

при этом он утверждал, что послание это написано Римским епископом Сотером (167–175 гг.) и что оно тождественно с тем Посланием к Коринфянам, о котором упоминает Дионисий, еп. Коринфский (*Евсев. IV, 23*). Смелая догадка эта, однако же, не нашла себе сторонников в науке, потому что послание, о котором говорит Дионисий (у Евсевия), написано было от лица Римской церкви, между тем как писатель разбираемого произведения ведет речь явно от одного своего лица. В таком неопределенном положении оставался вопрос о том, к какому роду произведений относить отрывок, почитаемый за «второе Послание» Климента. Большинство ученых, как мы сказали, думали, что это — послание. Открытие полного текста этого сочинения разом положило конец всем толкам и разногласиям о характере произведения: сразу увидали, что это не послание, а проповедь. Несколько раз встречающийся оборот в этом произведении: «братья и сестры» — дает знать, что автор имел в виду не читателей, но слушателей. Еще яснее откроется, что это не послание, а проповедь, древнейшая проповедь, если обратим внимание на следующие слова: «Поэтому, братья и сестры, после того, как говорил Бог истины, я читаю вам наставление (*ἐντεύξις* = проповедь — по Гарнаку, увещание — по Лайтфуту), чтобы вы были внимательны к тому, что написано, да будете блаженными вы, да буду блажен и я, читающий среди вас. Ибо вот награда, которой я от вас прошу, чтобы вы обратились всем сердцем и предали себя самих спасению и жизни». Это место до очевидности ясно обнаруживает положение автора. Ясно, что какая-то церковь — мужчины и женщины — собрались для богослужения; вот прочитан отдел из Слова Божия; теперь выступает на середину муж, который на основании прочитанного отдела из Св. Писания предлагает собравшимся поучение; он говорит не экспромтом, но заранее потрудился над своей проповедью и написал ее; эту-то проповедь он и читает присутствующим верующим.¹ Если это доказательство представляется недостаточно убедительным, т. е. недостаточно утверждает в мысли, что разбираемое сочинение есть проповедь, то можно привести еще более решительное. В том же произведении читаем: «Когда мы возвратимся домой, то будем твердо помнить заповеди Господни и не будем опять отвлекаться мирскими страстями». Это обращение самым наглядным образом доказывает, что в

¹ Вот древнейший пример проповеди, произнесенной в церкви по тетрадке!

настоящем случае проповедник поучает в храме Божиим общество верующих, а не писатель водит пером, сочиняя письмо (гл. 19, § 1. Ср.: гл. 17, § 3). Какую церковную должность нес на себе проповедник — из проповеди не видно. Гарнак высказывает догадку, что проповедником на этот раз был не пресвитер (и конечно, не епископ), а лицо, имеющее должность чтеца. Но эта догадка Гарнака опровергается другими учеными. Во всяком случае, теперь не подлежит сомнению, что так называемое «второе Послание» Климента не есть послание, а проповедь. Кто именно произносил эту проповедь и в какой церковной общине — об этом мнения ученых не одинаковы. Сам Вриенний держится того взгляда, что Климент Римский написал эту проповедь, подобно тому, как он составил «Послание», известное с его именем. Но греческий ученый стоит одиноко с этим своим суждением, потому что оно не имеет ни одного серьезного основания в свою пользу. Против же этого мнения можно бы привести многое. Очень веские основания приводились против тождества автора первого «Послания» и так называемого «второго Послания» — еще прежде, чем открыт был полный текст того или другого из этих произведений; открытие полного текста в этом отношении не изменило положения вещей. Даже более — это открытие увеличило в числе и силе аргументы против предполагаемого тождества автора. Что касается церковной общины, перед которой произнесена проповедь, то одни, как Функ, почитают ее Коринфской церковью, другие, как Гарнак, склоняются к мысли, что проповедь возникла в Римской церкви. Во всяком случае, едва ли можно сомневаться в том, что проповедь произошла во II в. В заключение речи по поводу открытия полного текста двух рассмотренных произведений следует еще раз напомнить, что теперь мы имеем образец древнейшей христианской молитвы (очень похожей на наши общественные молитвы) — в первом «Послании» Климента, а также имеем древнейшую христианскую проповедь, прочитанную в церковном собрании.

Как счастлив оказался 1875 г., когда появилась в печати находка Вриенния, так же немалое счастье в подобном же отношении выпало и на следующий, 1876 г. В этом году появилась в Венеции книга, которая привлекла к себе всеобщее внимание богословов. Открылась возможность восстановить «Диатессарон» Татиана. На основании Евсевия давно уже было известно, что Татиан, ученик Иустина Мученика, составил «Евангельскую гармонию», положив в основу наши четыре Евангелия; и дал своей объединенной евангельской книге на-

звание «Τὸ διὰ τεσσάρων». Книга эта во времена Евсевия еще встречалась там и здесь в Церкви. Знаменитый историк говорит об этом вполне определенно. Но когда он при этом утверждает, что будто Татиан, делая это дело, позволял себе перетолковывать и даже исправлять изречения Евангелий, то, несомненно, историк в этом случае руководится просто слухами. Менее определенные известия о труде Татиана имел Епифаний Кипрский. Что «Диатессарон» написан Татианом — об этом он знал только по слухам; он также знал, что это сочинение называют «Евангелием от Евреев», но об этом он только говорит, не принимая сам и не отвергая этого известия. Наиболее точное личное знакомство с сочинением, без сомнения, имел Феодорит Киррский († 457). В своем ересеологическом сочинении он говорит, что Татиан составил Евангелие, называемое «Τὸ διὰ τεσσάρων», с устранением родословия Иисуса и всего того, что доказывало происхождение Иисуса от Давида. Впрочем, Феодорит утверждает, что не только приверженцы особой секты Татиана, но и последователи кафолического учения, не сомневаясь, пользуются этим сочинением, ради его краткости. В своей собственной епархии он встретил более двухсот экземпляров этой книги, пользовавшейся уважением и бывшей в большом употреблении; все эти экземпляры, как он сам говорит, он отбирал, а вместо них раздавал Четвероевангелие. После середины V в. в Восточной церкви сохраняется только слабое воспоминание о «Диатессароне» Татиана. Напротив, в Латинской церкви Запада нельзя отыскать никаких следов этой книги: даже мужи, очень много изучавшие Евсевия, ничего не знают о ней. Только с XVI в., когда снова принялись за изучение первоисточников, снова вспомнили и о «Диатессароне» Татиана. Но точно никто не знал, что это было за сочинение. С течением времени образовались самые разнообразные взгляды по вопросу: что такое труд Татиана? Была ли это попытка составить свод из наших четырех Евангелий? Не было ли прибавлено в этом случае что-либо из каких-либо других книг, считавшихся тоже Евангелиями? Далее: по какой хронологической схеме расположена была «Евангельская гармония» Татиана — по схеме синоптиков или же евангелиста Иоанна? Далее: на каком языке была написана книга — на греческом или сирийском? Наконец: был ли дух книги еретический? Что представлял собой текст «Диатессарона» в частных случаях?

Новая находка хотя и не дает возможности разрешить все эти вопросы, но зато она дает удовлетворительные ответы на многие из указанных вопросов. Одна заметка в «Bibliotheca orientalis» Ассемани со-

общала известие о том, что, по словам сирийского экзегета Дионисия Бар-Залиби († 1171), знаменитый сирийский отец Церкви второй половины IV в., Ефрем, составлял толкование на «Диатессарон» Татиана. Но это известие нимало не помогло делу, потому что между многочисленными трудами Ефрема, как напечатанными, так и находящимися в рукописях, упомянутого комментария на «Диатессарон» не оказывалось. Но зато найден был армянский перевод этого комментария, как равно и других творений Ефрема. И из этого комментария мы почерпаем (впрочем, при посредстве латинского перевода, так как армянский язык не распространен среди богословов) наши сведения о «Диатессароне» Татиана. Таким образом, этот труд прошел через много рук, будучи не менее четырех раз переведен с одного языка на другой, прежде чем сделался достоянием нашего знания. — Впрочем, прежде чем с решительностью утверждать эту последнюю мысль, нужно еще определенно ответить на вопрос: да на каком языке писал Татиан — на греческом или сирийском? Гарнак держится мнения, что Татиан писал по-гречески, а Цан полагает, что «Диатессарон» был первоначально написан по-сирийски. Но мнение Цана нельзя признавать основательным. Так как греческое заглавие сочинения «Τὸ διὰ τεσσάρων» обыкновенно употребляют и сами сирийцы, то это достаточно показывает, что оригинал был написан на греческом языке. Но если так, то возникает вопрос: в какое время произошел сирийский перевод греческого оригинала? Отвечаем: раньше середины IV в. Потому что едва ли может быть сомнение в том, что Ефрем, толковавший «Диатессарон», имел в виду не греческий оригинал, а сирийский перевод. Это можно доказывать, во-первых, тем, что сам Ефрем мало знал греческий язык, во-вторых: то, что служит предметом его экзегетических бесед, он нередко называет Scriptura, т. е. текстом Св. Писания, только что прочтенным за богослужением, а за богослужением в сирийских церквях, само собой понятно, чтение происходило по-сирийски. Еще более склоняет нас к той же мысли о происхождении сирийского перевода «Диатессарона» раньше середины IV в. то обстоятельство, что уже в так называемом «Учении апостола Аддаи (Фаддея)», памятнике, которым пользовался уже Евсевий, при рассказе об обращении в христианство Эдессы «Диатессарон» называется книгой Св. Писания, обыкновенно употреблявшейся в сирийском христианском обществе. В этом памятнике («Учение...») буквально говорится следующее относительно христианской Церкви в Эдессе: «Здесь множество народа собирается каждый день

для молитвы служения (т. е. богослужения), для чтения Ветхого Завета и Нового, Диатессарона, и для утверждения веры в воскресение» (мертвых). Здесь в несколько неточной речи являются тождественными понятия: Новый Завет или, по крайней мере, Евангелия — и «Диатессарон». Отсюда с необходимостью можно выводить заключение, что даже и в III в. существовал уже сирийский перевод «Диатессарона», ибо памятник «Учение апостола Агдаи» по его происхождению нужно относить к III в., а в этом памятнике, как мы видели, «Диатессарон» называется новозаветным писанием, употреблявшимся при богослужении.

Как ни много был распространен в древности «Диатессарон», но с ним случилось то, что случалось со многими христианскими древними памятниками: затерялся греческий подлинник «Диатессарона», затерялся и сирийский перевод этого сочинения, сделанный в течение III в., и сирийское истолкование этого перевода преп. Ефремом. И только благодаря Армянской церкви в настоящее время мы снова имеем как «Диатессарон», так и многие другие памятники древности. Как известно, армянская нация обращена была к христианству в начале IV в. св. Григорием Просветителем, т. е. Крестителем. Затем в начале V в. изобретена была армянская азбука — и началась армянская литература. Не прошло и 50 лет по изобретении азбуки, как армянская литература достигла замечательного процветания; главным образом она состояла из переводов с сирийского и греческого; около 450 г. число книг, переведенных на армянский язык, достигло 600, поэтому армянские ученые называют пятый век «веком переводчиков». При посредстве этих-то переводов сохранены для ученого мира настоящего времени многие сочинения древности, оригинал которых затерян. Между такими сочинениями находим, например, некоторые философские произведения и толкования ветхозаветных книг Филона Александрийского; сюда же принадлежат некоторые экзегетические труды преп. Ефрема, между которыми встречаем и толкование на древнюю «Евангельскую гармонию». Но это последнее Ефремово творение, оставаясь в армянском переводе, едва ли стало бы доступно для европейских ученых, мало знакомых с армянским языком и литературой, если бы не существовала на Западе колония ученых армян, находящихся в живых связях с западной наукой. Основателем этой колонии в 1715 г. был Мехитар († 1749), имя которого и доньше носит основанное им научное общество. Еще в Средние века, от XII до XIV в.; между армянами встречались попытки заключить

унию с Римской церковью, но эта уния осуществлена была только благодаря усилиям Мехитара (это — монашеское имя рассматриваемого мужа, а в миру он назывался Петр Манукеан, т. е. сын Манука), и главным образом к этому делу побуждала Мехитара необычайная жажда науки. Цель, какую он имел в виду, состояла в том, чтобы при посредстве западного образования и школы поднять в умственном и религиозном отношении свой армянский народ. В этих видах он сначала пребывал в Константинополе, потом в Модоне, в Морее. Но впоследствии, когда по интригам своих врагов между его соотечественниками он должен был покинуть сначала Константинополь, а потом и Модон, Мехитар с некоторыми из своих учеников удалился в 1715 г. в Венецию. Здесь, по распоряжению сената, в 1717 г. ему и его ученикам был подарен на вечные времена один необитаемый остров, на юго-восток от города, в трех четвертях часа расстояния от него, остров, лежащий среди лагун и носящий имя св. Лазаря. С помощью денег, пожертвованных богатыми константинопольскими армянами, Мехитар построил здесь монастырь и при нем устроил типографию и библиотеку, — библиотеку, в которой находятся не только все лучшие произведения всех европейских стран, но и собрание армянских рукописей, богатейшее, какое есть на свете. Конгрегация мехитаристов пошла по стопам своего основателя и, начиная от первой половины прошлого века, оказала такие большие услуги науке, что ее можно ставить рядом с конгрегацией св. Мавра прежнего времени. Одним из самых ученых и самых неутомимых лиц между ними был Иоанн-Баптист Аухер, француз по происхождению, который потом вступил в конгрегацию и скончался в 1854 г. Он не только издал в свет очень много книг на армянском языке на основании рукописей, находящихся в библиотеке св. Лазаря, но и некоторые из этих сочинений перевел на латинский язык. В 1836 г. из типографии мехитаристов вышло издание четырех томов экзегетических трудов преп. Ефрема, сохранившихся в армянском переводе. Во втором томе этого издания находился комментарий Ефрема на «Евангельскую гармонию» Татиана. Но сначала никто не обратил внимания на это обстоятельство. Только в 1862 г. Де-Лагарде, знаток армянского языка, в одном из своих изданий сделал краткую заметку об этом предмете. Сам вышеназванный Иоанн-Баптист Аухер в 1841 г., насколько возможно, буквально перевел комментарий Ефрема на «Диатессарон» на латинский язык, но его перевод долгое время оставался без значения в науке, по той простой причине, что

работа эта в продолжение 35 лет оставалась не напечатана. Лишь в 1876 г., когда один немецкий ученый с помощью двух армянских рукописей этого Ефремова комментария, доставленных тому же ученому мекхитаристами, пересмотрел и исправил латинский перевод Аухера, этот перевод был напечатан в типографии мекхитаристов под заглавием «*Evangelii Concordantis expositio facta a st. Ephraemo Doctore Syro*» (VII + 292). Издание и перевод принадлежит вышеупомянутому немецкому ученому — Георгу Мезингеру, профессору теологического факультета в Зальцбурге, трудолюбивому ориенталисту, умершему в 1878 г.

Из сказанного об открытии «Диатессарона» видим, что через многие руки, через различные переводы прошла эта «Евангельская гармония», прежде чем сделаться достоянием науки настоящего времени. Если оригинал «Диатессарона», что представляется очень вероятным, был греческий, то затем последовали: сирийский перевод его, потом истолкование его Ефремом, армянский перевод этого последнего сочинения, наконец латинский перевод этого армянского перевода Аухером—Мезингером. Поистине велик подвиг науки, сумевшей преодолеть все препоны и дать возможность восстановить «Диатессарон», христианское произведение II века.

Той же Армянской церкви и армянскому научному трудолюбию наука обязана открытиями, касающимися «Церковной истории» Евсевия. Только находка, о которой у нас речь, еще доньше не вполне опубликована, хотя еще в 1855 г. Кюртон в «*Spicilegium Syriacum*» сообщал известие о находке и напечатал некоторые отрывки из новооткрытого памятника, и хотя другой ученый, в 1871 г., Вильгельм Диндорф, в своем издании трудов Евсевия сообщил еще более подробные известия относительно того же предмета. Для восстановления правильного греческого текста «Церковной истории» Евсевия наука располагает очень немногим: существует несколько греческих рукописей этой «Истории», из которых древнейшая принадлежит лишь X в., а другие написаны в XII, XIII и даже XVI в. Следовательно, они появились спустя много лет после времени, в какое жил ученый епископ Кесарийский. К этим рукописям можно присоединять еще древние сирийские рукописи. Так, Кюртон между нитрийскими рукописями Британского музея нашел сирийский перевод первых пяти книг «Церковной истории» Евсевия. Неполный сирийский перевод той же «Истории» заключается в рукописи Публичной библиотеки в Петербурге; этот последний список имеет и дату его написания, а именно, здесь указан 462 г.,

между тем как рукопись Британского музея, по устным сообщениям профессора Рисселя профессору Лехлеру, произошла в 933 г. Во всяком случае несомненно, что и самый древний сирийский перевод «Церковной истории» Евсевия более чем на сто лет моложе своего оригинала и появился почти одновременно с латинским Руфиновым переводом того же оригинала. Из этого, во всяком случае, видно, что сирийский перевод на целое полутысячелетие старше, чем самая старая греческая рукопись «Церковной истории» Евсевия, и следовательно, этот перевод сделан с греческих рукописей, принадлежавших первым поколениям после Евсевия, а может быть, сделан и с рукописей, современных Евсевию.

Те пробелы и пропуски, какие находятся в двух сейчас обозранных рукописях сирийского перевода Евсевия, восполняются при посредстве армянского перевода того же Евсевия, — рукописи, которая нашлась в числе сокровищ библиотеки св. Лазаря и которая будет издана мехитаристами. Гейдельбергский профессор Меркс, в 1878 г., на конгрессе ориенталистов во Флоренции сообщил первые подробные известия о готовящемся издании армянского перевода Евсевия. Армянский перевод, по мнению ученых, сделан не прямо с греческого оригинала, а вероятнее всего с сирийского перевода «Церковной истории» Евсевия; это доказывается как формой имен собственных, так и географическими терминами. Впрочем, до сих пор еще не напечатан ни сирийский, ни армянский перевод «Истории» Евсевия. Что касается значения открытия обоих переводов, то эта находка должна послужить для критического исправления текста Евсевиева труда. Из того, что известно теперь о содержании упомянутых переводов, открывается, что греческий оригинал и сирийско-армянская редакция в главном совершенно сходятся; особенно это нужно сказать относительно хронологических показаний и порядка преемства епископов. Если были некоторые сомнения относительно верности дошедшего до нас греческого текста Евсевия, и если некоторые ученые допускали существование позднейших вставок в этом тексте, то теперь уже нет места ни для вышеупомянутых сомнений, ни для подозрений, потому что то, что мы читаем в греческом тексте, то самое уже находилось, как оказалось, в «Церковной истории» Евсевия за 380–400 гг., о чем свидетельствует сирийский перевод. С другой стороны, нужно предполагать, что при помощи сирийско-армянского перевода могут быть исправлены некоторые ошибки в существующем греческом тексте Евсевия.

Последнее наше слово будет касаться самой недавней находки, но тем не менее самой замечательной из всех находок последнего времени. Имеем в виду открытие маленького по объему сочинения «*Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*» — «Учение двенадцати апостолов» (или полнее: «Учение Господа (преданное) через 12 апостолов народам»). Еще раньше из сочинений Климента Александрийского, Евсевия и Афанасия Великого знали, что в Церкви первых столетий существовало сочинение под этим именно заглавием и пользовалось большим почетом. Климент приводит слова из «Учения», не указывая его заглавия, но зато цитируя его как *ῥῳαφ*, т. е. как Св. Писание; Евсевий, в III кн., в гл. 25 своей «Истории», непосредственно после «Послания Варнавы» упоминает «так называемые Учения апостолов», вместо которых переводчик Евсевия Руфин говорит при переводе этого места о «так называемом Учении (единственное число) апостолов»; Афанасий в одном из своих «Пасхальных посланий», от 367 г., упоминает о «так называемом Учении апостолов», которое он хотя и не причисляет к произведениям каноническим, но которое он считает произведением, назначаемым Отцами для назидания оглашенных наряду с «Пастырем» Ерма. Еще в IX в. ученый патриарх Константинопольский Никифор, в 828 г., знал «Учение апостолов». Хотя он называет его апокрифом, но ставит его в хронологическом порядке прежде писаний мужей апостольских. Затем всякий след «Учения» теряется в истории.

В первый раз появилось в печати «Учение» в конце 1883 г., в Константинополе. Первый издатель, Вриенний, одолжен открытием памятника не счастливому случаю, но собственной ревности к исследованиям. Вриенний — высокопоставленный греческий архиерей, вполне знакомый с западной наукой. Филофей Вриенний родился в Константинополе от столь бедных родителей, что посещая первоначальную школу, для обучения в ней он должен был снискивать себе пропитание в качестве певчего в церкви св. Димитрия. Затем на него обратили внимание некоторые архиереи и сделались его покровителями, почему он был помещен в семинарии на небольшом острове Халке, на Мраморном море. В этой богословской школе он закончил курс наук. Далее он нашел себе поддержку одного греческого банкира в Стамбуле и отправился для продолжения научного образования, в 1865 г., в Германию и в течение четырех лет усердно занимался наукой в Лейпциге, Берлине и Мюнхене. В начале 1861 г. патриарх Иоаким II приказал ему вернуться в отечество. Этот патриарх, еще

будучи митрополитом Кизическим, стал покровителем Вриенния; теперь же он назначил его преподавателем церковной истории и экзегезиса в Халкинской семинарии, в которой Вриенний прежде воспитывался. В декабре 1867 г. Вриенний был сделан начальником так называемой Патриаршей школы в Фанаре, в столице. В августе 1875 г. Вриенний вместе с одним преподавателем Халкинской семинарии был отправлен депутатом на старокатолический конгресс в Бонне. Здесь он завел знакомство с учеными англичанами. Еще будучи в Бонне, он получил от патриарха новую должность, — сделан был митрополитом небольшого города в Македонии. Сюда он и поспешил, побывав, однако, в Париже и Вене, и вступил в должность в декабре 1875 г., но здесь он оставался недолго; в 1877 г. он был возведен в митрополита Никомидийского. Афинский университет в 1880 г., а Эдинбургский в 1884 г. почтили его степенью доктора богословия.

Вриенний открыл «Учение» в том же рукописном сборнике Святогробской библиотеки (в Константинополе), из которого извлек для издания два «Послания» Климента в 1875 г. Он тогда же, т. е. когда издавал эти два «Послания», сообщал печатно и о находке «Учения», но это известие не обратило на себя особенного внимания. Ученый митрополит между тем занялся более серьезным изучением памятника, и через 8 лет издал в свет «Учение» в сопровождении научных примечаний и с присоединением подробного исследования памятника: это был весьма зрелый плод многолетней работы знатока дела.

Впечатление, произведенное в ученом мире этим открытием, было весьма велико. Европейские и американские журналы всех вероисповеданий — греко-православного, евангелического, римско-католического — тотчас же поделились новинкой со своими читателями, причем появился полный перевод греческого текста на языки немецкий, французский, английский, голландский и — несколько позднее — на русский. Особенное увлечение вызвано было этим открытием в Северной Америке: одна книгопродавческая фирма в Нью-Йорке издала в 1884 г. английский перевод памятника, 5 000 экземпляров которого (перевода) разошлось тотчас же, и затем еще 8 000 экземпляров в течение нескольких месяцев. В Америке находка возбудила чисто практический вероисповедный интерес: каждая секта старалась отыскать в новооткрытом памятнике опору для своих отличительных воззрений. Научные исследования памятника начались и продолжались в Европе уже после некоторого промежутка времени — по очень понятной причине: нужно было обсудить содержание и значение

находки. С течением времени создалась обширная литература исследований о памятнике; число отдельных монографий и статей давно уже зашло за пределы 200.¹

Вот какое большое число памятников и документов весьма важного церковно-исторического значения открыто и большей частью издано в последнее пятидесятилетие текущего века; но здесь исчислены далеко не все памятники и документы, извлеченные или извлекаемые на свет Божий из темных библиотечных шкафов на пользу просвещения. Много сделано и других открытий в области церковно-исторической науки, которые глубоко радуют любителей и тружеников богословской стези. Все нации, забыв свои вероисповедные и другие счеты, в этом добром деле вносят свой посильный вклад на пользу науки. Одни отдают свои столько веков хранимые сокровища в чужие, но верные руки; другие сами изучают свои собственные сокровища и делаемые замечательные находки отдают в общее научное пользование; третьи с таким усердием работают над приобретенными из чужих рук сокровищами, как будто бы это составляет их самое дорогое национальное достояние. Зрелище, поистине, способное радовать и возвышать дух человека!



¹ О содержании, происхождении, составе и значении памятника достаточно было в последнее время сказано и в нашей духовной журналистике, так что считаем лишним здесь говорить обо всем подробно. Имеем в виду статьи в «Православном Обозрении», «Чтениях в Обществе Любителей Духовного Просвещения», «Трудах Киевской Духовной академии» См также «Прибавления к Творениям св. Отцев» Т 36 С 596–612



ДРЕВНЯЯ ЦЕРКОВНАЯ ИСТОРИЯ В ПРОТЕСТАНТСКОЙ РЕАЛЬ-ЭНЦИКЛОПЕДИИ ГЕРЦОГА, ПЛИТТА И ГАУКА*

Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, in zweiter verbesserter und vermehrter Auflage. Von Herzog, Plitt und Hauck
Bd I–XVII Leipzig, 1877–1886

Второе издание протестантской Реаль-Энциклопедии во многих отношениях есть труд в высшей степени почтенный. Оно как в зеркале отражает в себе современное состояние богословской протестантской мысли и есть как бы складчина, на которую потрачено громадное количество научных сил представителей западной науки.

Написать о ней, этой Энциклопедии, хоть немного — дело, кажется, излишнее для русской богословской журналистики.

Первое издание названной Энциклопедии появилось в свет в 1854–1866 гг. Но прошло десять лет по окончании этого капитального труда — и вот понадобилось новое издание Энциклопедии. Необходимость этого нового издания обуславливалась несколькими более или менее серьезными соображениями. Прежде всего нужно сказать, что первое издание Энциклопедии публикой было принято сочувственно и быстро разошлось; далее, немецкая наука, бесспорно, есть наука передовая, прогрессивная, и для нее десять лет много значит: наука в этот срок времени настолько двинулась вперед, что многие статьи прежней Энциклопедии сделались недостаточными, являлись отставшими от науки, и потому чувствовалась нужда заменить неко-

* Впервые опубликовано в журнале «Прибавления к Творениям св. Отцев» за 1887 г Ч. 39 С 340–402

торые из прежних статей новыми, в особенности пополнить списки вновь появившейся литературы по тому или другому предмету; наконец, первое издание Энциклопедии представлялось не совсем удачно составленным: оно было велико, многотомно, что зависело от того, что иные предметы науки рассмотрены и изложены были не в одном месте, а во многих местах в разбивку: вся Энциклопедия занимала 21 том, а потому имелось в виду сократить число томов издания, но без ущерба для достоинства труда (к сожалению, это последнее намерение не осуществилось: новое издание немногим меньше первого).¹

Во главе предприятия — имеем в виду второе издание Энциклопедии — встал профессор богословского факультета в Эрлангенском университете — Герцог, который вел и издание Энциклопедии, появившейся в 1854–1866 гг. Главным его сотрудником был профессор того же факультета в Эрлангене — Плитт. Но ни Герцог, ни Плитт не дожили до окончания предприятия. Сначала умер Плитт (1836–1880), а вскоре за ним последовал в могилу и престарелый Герцог (1805–1882). С каким необыкновенным трудолюбием занимался Герцог издаваемой им Энциклопедией, об этом дает ясное понятие то, что в первом издании Энциклопедии им обработано и напечатано 529 артикулов (статей), нередко обширных по своим размерам (Real-Encykl. XVIII, 89). По смерти Герцога предприятие взял в свои руки эрлангенский же профессор теологии Гаук, который с успехом продолжил труд основателя Энциклопедии, ходя дело и несколько замедлилось в новых руках.

Как громадно это предприятие и как много сил требовалось для его осуществления, об этом самым красноречивым образом свидетельствует число сотрудников Энциклопедии: сотрудников насчитывается более 250 человек. (Списки этих сотрудников приложены ко II, VI и XII томам.) Кроме числа сотрудников бросается в глаза разнообразии профессий и научных званий этих лиц и разнообразие их национальностей. Не одни профессора богословия и ученые теологи

¹ Первоначально имелось в виду все содержание Энциклопедии вместить в 15 томах и окончить издание в течение пяти лет (1877–1881 гг.), но ни то, ни другое желание не осуществилось, в чем, как мы увидим, предприниматели не виноваты. Второе издание выходило в течение 10 лет, да и теперь еще не совсем закончено. В последнем XVIII томе будут напечатаны прибавления (Nächtrage, эти прибавления начаты печатанием с конца XVII тома) и общий указатель (регистр)

принялись за дело доставления материала для гигантского предприятия, но и ученые не теологических наук, и различные духовные лица протестантского мира. В сонме сотрудников Энциклопедии встречаем: профессоров филологии, восточной филологии, философии, истории, юриспруденции, даже профессоров географии, профессоров новых языков, профессоров музыки; длинный список различных духовных лиц с титулами, малопонятными для иностранцев, например — штифтс-диаконов, рядом с пасторами пфarrerов, пробстов, аббатов (например в Брауншвейге), прелатов (?) (в Штутгарте), даже какого-то митрополитана (?) (в Касселе), — не говорим уж о различного рода обер-консисториальратах, президентах обер-кирхенрата, супер-интендантах, ректорах, деканах, просто проповедниках, проповедниках придворных и проповедниках обер-придворных; ко всему этому нужно присоединить еще являющихся сотрудниками Энциклопедии — директоров гимназий, обер-учителей, какого-то инспектора миссий, наконец, не просто докторов, а лицензиатов-докторов. Ученые разных стран и национальностей шлют свою ученую лепту, как вклад, без которого не может обойтись колоссальное издание. Кроме Германии, издатели заручились сотрудничеством ученых мужей во Франции, Австрии, Испании, Голландии, Норвегии, Швеции, Америке, России (из Дерпта).

Сколько ума и такта требовалось от издателей, чтобы привлечь такую массу ученых людей к одному делу и довести это дело до конца!

В числе сотрудников Энциклопедии находим имена ученых, пользующихся заслуженной известностью — имена Делича, Дистеля, Дильманна, Дорнера, Гасса, Гарнака, Каниса, Кейма, Делагарде, Ланге, Лехлера, Лютардта, Пипера, Прессансе, Редепеннинга, Рейсса, Ричля, Шаффа, Ульгорна, Вейнгартена, Вейсса, Цана, Цёкклера, Гаука, Эберта, Ульрици и т. д.

Как видно из самого заглавия нашей статьи, мы имеем в виду очертить и оценить, что сделано трудом различных ученых по части древней церковной истории в Реальной Энциклопедии. Но, к сожалению, мы должны сказать, что эта сторона богословского ведения не принадлежит к числу тех, которые обработаны здесь с особенной обстоятельностью и полнотой. Первое место в Энциклопедии отведено библейской истории в широком смысле слова, новозаветной теологии и канону, затем истории Реформации. Древняя церковная история, по идее предпринимателей, занимает почти второстепенное место. Но это не значит, что эта сторона богословского ведения ос-

тавлена в пренебрежении в Энциклопедии: издатели желали быть экономными при отведении места в Энциклопедии при изложении того или другого богословского предмета, и эта экономность получается преимущественно за счет древней церковной истории. Однако издателями Энциклопедии все же сделано так много для названной науки, что мы с полной уверенностью можем признать Энциклопедию полезнейшим пособием для церковного историка, изучающего древнюю эпоху Церкви.

Чтобы достигнуть предположенной нами цели, мы примем на себя двоякую задачу: 1) познакомим с содержанием Энциклопедии, поскольку она обрабатывает предметы, относящиеся к науке церковной истории;¹ 2) укажем особенные достоинства и недостатки Энциклопедии, поскольку они открываются при рассмотрении предметов, составляющих область указанной науки.

I

Для удобства обозрения содержащегося в Энциклопедии материала разделим предметы, подлежащие нашему рассмотрению, на несколько классов, причем, разумеется, будем стараться быть насколько возможно краткими. Начнем с истории гонений на христиан.

Гонение Нерона (Bd. X. S. 483–487) — Пёльманна. Статья представляет обстоятельное объяснение мотивов, по которым христиане того времени сделались жертвой прихоти этого римского императора. Гонение это, по суждению автора, не заходило за пределы Рима.

Траян и его гонение (Bd. XV. S. 735–738) — Ульгорна. Автор относит этого императора к числу лучших, достойнейших римских государей. Он не берется решить вопроса: сообщен ли был рескрипт Траяна, столь неблагосклонный к христианам и адресованный на имя Плиния, и другим проконсулам Империи. Несмотря на то, что этот рескрипт тяжело отразился на положении христиан, он, по суждению Ульгорна, соответствует как кротости и гуманности Траяна, так и его мудрости (?). Действительными мучениками гонения Траяна автор считает лишь двух лиц — Симеона, еп. Иерусалимского, и Иг-

¹ Считаю нужным заметить, что мы оставим без рассмотрения все слишком краткие статьи, имеющие очень общий характер и дающие лишь самые обычные сведения

натия Богоносца, а все прочие рассказы о мучениках гонения Траянова Ульгорн объявляет «легендой».

Император Адриан (Bd. V. S. 501–506) — Вагенманна. Статья прекрасная во всех отношениях. Вот характеристика Адриана: «Богато одаренный и многосторонне образованный, поистине энциклопедический ум, более грек, чем латинянин, более космополит, чем римлянин, даже во многих отношениях скорее новейшая, чем античная натура, Адриан соединял в себе противоположные свойства: он был прекрасный муж и неутомимый в гимнастических упражнениях, способный солдат, но однако же более был предан интересам мира, любимец женщин и друг ученых и художников, сам дилетант во всех возможных искусствах и науках, человек необыкновенной памяти и едкого остроумия; в одно и то же время и важный, и веселый, добросердечный и жестокий, скептик и суевер, благочестивый и фривольный, строго нравственный и сладострастный» и т. д.

Марк Аврелий (Bd. IX. S. 283–286) — Гарнака. Статья больше имеет в виду указать источники для истории этого царствования и гонения, чем разъяснить вопросы, возбуждаемые этой эпохой. В смысле руководственной статьи она очень полезна.

Септимий и Александр Северы (Bd. XIV. S. 171–175) — Ульгорна. Артикул о Септимии Севере написан под очевидным влиянием французского историка Обэ. Ульгорн является тем же Обэ, но несколько на немецкий лад. А взгляд Обэ заключается в том, что на Септимия нельзя смотреть как на гонителя христиан и что известный указ этого императора (202 г.) до известной степени можно рассматривать «как толерантный законодательный акт». Подобный же взгляд на гонение Септимия был выражен и в русской церковно-исторической литературе.¹ Об Александре Севере Ульгорн сообщает общеизвестные сведения, причем приводятся, по-видимому, новые данные в доказательство миролюбивого отношения этого государя к христианам.

Филипп Араб (Bd. XI. S. 613–615) — Ульгорна. Как естественно, автор занимается вопросом: был ли Филипп христианином? Он указывает на различное решение этого вопроса и особенно рекомендует вниманию читателя взгляд Обэ (доказывающего, что Филипп был христианином) и в главном соглашается с французским историком.

¹ Лебедев А. П. Эпоха гонений на христиан. М., 1885 С 274–296.

Галлиен (Bd. IV. S. 735–738) — Гарнака. Взгляд Гарнака на отношения этого императора к христианам отличается оригинальностью, но он был уже изложен и критически разобран в нашей литературе.¹

Аврелиан (Bd. II. S. 1–2) — Клостерманна. Этот ученый старается доказать, что Аврелиан безосновательно причисляется к гонителям христиан — и он вполне прав.

Диоклетиан (Bd. III. S. 605–608) — Фогеля. Статья не стоит на уровне современной церковно-исторической науки и представляет собой бледный рассказ о замечательнейшей эпохе. Нужно вообще заметить, что все артикулы, обработанные Фогелем, профессором теологии Венского университета, — один другого хуже.

Юлиан Отступник (Bd. VII. S. 285–296) — Гарнака. Статья начинается обзором источников, причем автор высказывается о древнехристианских источниках с непозволительным скептицизмом. «Нельзя отрицать, — говорит автор, — что почти все (древние) христианские писатели, вследствие ненависти и отвращения к этому императору, наполнены тенденциозными извращениями и злобной ложью; по крайней мере, они охотно внимали всякой клевете и открывали для нее свой слух. Только на короткое время возбудил он у некоторых христианских писателей благоприятные суждения (у св. Илария), когда этот император возвратил из ссылки православных епископов. Та нравственная ступень, на которой, за немногими исключениями, стояли отцы Церкви IV в., — замечает ни с того, ни с сего Гарнак, — лучше всего характеризуется отсутствием чувства справедливости». Затем автор делает обзор более новых писателей о Юлиане и утверждает, что решительный переворот в церковно-исторической литературе в направлении, благоприятном для Юлиана, совершается со времен историка Арнольда (кон. XVII в.). После этого Гарнак сообщает исторические сведения о Юлиане и, между прочим, старается разрешить вопрос: под какими влияниями совершал Юлиан свою реформу язычества? Решение этого вопроса у автора оригинально; он полагает, что Юлиан старался преобразовать античное богочитание по образцу мистерияльных культов; впрочем, автор кое в чем видит и стремление Юлиана подражать христианским обычаям. Относительно противохристианской деятельности Юлиана автор приходит к следующим выводам: «Император не хотел прибегать ни к каким мерам насилия для привлечения христиан к язычеству, но, —

¹ *Лебедев А. П. Указ соч. С 312–316*

замечает Гарнак, — окружающие его лица далеко не были способны понимать и разделять его идеалов. Только деспоту в то время могло что-либо удаваться». Гарнак не отрицает, что в это время пускались в ход разного рода приманки и награды для совращения христиан к политеизму, но утверждает, что за это не может нести ответственности сам Юлиан. Закон Юлиана о школах (он известен) автор считает нейтральным в религиозном отношении, но соглашается, что на деле он исключал христиан как от преподавания в школах, так и от посещения ими высших школ. Гарнак полагает, что Юлиан потому приказал восстановить Иерусалимский храм, что сам хотел поклониться иудейскому Богу в древней столице евреев (неоплатоническая точка зрения Юлиана делает вероятным подобное предположение); автор не сомневается в том, что постройка храма была разрушена землетрясением. В распоряжениях Юлиана, относящихся к концу его жизни и явно неблагоприятствующих христианам, автор находит нечто недостойное такого императора и готов объяснять их разочарованием Юлиана. Действительно ли Юлиан решил по окончании войны с персами (во время которой он погиб) поднять гонение на христиан — на этот вопрос Гарнак отказывается отвечать. Заканчивается статья довольно странным замечанием: «Церковь из этого эпизода ее истории ничему не научилась, да, может быть, ничему и не могла научиться». Обширный артикул Гарнака о Юлиане производит какое-то двойственное впечатление: есть здесь и нечто такое, что заслуживает внимания, но тут же рядом встречается немало и такого, что свидетельствует о нерасположении автора к христианской Церкви.

Будет уместно при рассмотрении истории гонений упомянуть и о некоторых других артикулах, так или иначе относящихся к этому же отделу науки. Имеем в виду прежде всего статью, имеющую латинское название «*Acta martyrum*», т. е. о мученических актах вообще (Bd. I. S. 121–129) — Цёкклера. Статья эта заслуживает похвалы по своей обстоятельности и отчетливости. Из отдельных мучеников в Энциклопедии обозреваются немногие. Заслуживает внимания артикул под заглавием «Маврикий и Фиваидский легион» (Bd. IX. S. 424–428) — Ульгорна. Есть древний рассказ о том, что в царствование императора Максимиана (нач. IV в.) было подвергнуто казни от меча более шести тысяч воинов (Фиваидский легион) с командиром их Маврикием, по той причине, что воины и их военачальник оказались христианами и не хотели поднимать руки на западных христиан, чего требовал от них Максимиан. Ульгорн считает этот рассказ

недостоверным, и его суждение нужно признать основательным.¹ Впрочем, автор находит, что легенда эта существовала в Церкви уже в середине V в. — В разбираемой Энциклопедии есть статья о падших (Lapsi), этом теновом явлении в истории гонений. Статья эта (Bd. VIII. S. 417–422) написана Гарнаком. Здесь собраны сведения о падших за все гонения на христиан (II–IV вв.), и указывается, как Церковь от более строгих отношений перешла к более мягким и умеренным отношениям к падшим. Статья полезна и богата материалом, но напрасно автор преувеличивает число падших в гонения, и напрасно в более мягких отношениях Церкви к ним видит что-то недостойное Церкви. Впрочем, нужно сказать, что почти все статьи Гарнака в Энциклопедии (а их много) составлены в таком роде, что строго критическое отношение к ним является делом неизбежным.

Отдел древней церковной истории о языческих писателях, полемизировавших против христианства, в Энциклопедии не полон и не обстоятелен. Нет отдельных артикулов даже о таких замечательных врагах христианства в литературе, как Цельс, Порфирий, Прокл. Есть, впрочем, статья о Лукиане Самосатском, и довольно большая (Bd. VIII. S. 772–779), Гарнака. После общей характеристики Лукиана как сатирического писателя автор подробно разбирает его сатиру «Смерть Перегрин Протея», имеющую отношение к христианской истории. Заметно, что Гарнак находится под влиянием исследования о Лукиане немецкого ученого Бернайса. О некоторых из языческих писателей древности ведется речь в статье «Неоплатонизм» (Bd. X. S. 519–529) — Вагенманна, а именно о Порфирии, Ямвлихе и Прокле, но сведения, сообщаемые о них, очень скудны и кратки. Но как бы в вознаграждение тех пропусков, какие сделаны в Энциклопедии по вопросам о языческой полемике наиболее важного значения, в той же Энциклопедии встречаем очень обстоятельное исследование о сатире, известной с именем «Филопатрис», т. е. «Патриот» (Bd. XI. S. 649–652). Исследование это написано Гассом. Сатира глумится над некоторыми сторонами христианского учения (например, над догматом о Св. Троице) и монашестве. Сатира эта по своему происхождению относится к числу исторических загадок. Когда и кем она написана — трудно сказать. Прежде думали, что она написана Лукианом Самосатским и направлена против христиан его времени, но это предположение теперь всеми оставлено, ибо нет ничего общего

¹ См. Лебедев А. П. Указ соч. С. 222–229

между сатирами Лукиана и «Филопатрисом». Гасс раскрывает, что в настоящее время в науке можно встречать три гипотезы о времени происхождения «Филопатриса». Одни ученые думают, что она составлена при Юлиане Отступнике и имеет в виду осмеять христиан; другие утверждают, что она появилась в царствование арианина Валента и имеет целью осмеять православных; наконец, третьи склоняются к мысли, что «Филопатрис» появился не ранее X в., именно в царствование Никифора Фоки, и есть продукт полемики одной религиозно-политической партии против другой, реформационной против консервативной.¹ Каждая из этих трех гипотез о времени появления «Филопатриса» имеет за себя по несколько более или менее серьезных оснований, но ни одна из них не может быть названа прочной, потому что против каждой из них найдутся веские возражения. Гасс, как сам сознается, прежде держался одной гипотезы, теперь — другой, и в чувстве неудовлетворенности объявляет, что вопрос нуждается в новых исследованиях.

Гонения на христиан пришли к концу, если мы не будем относить Юлиана к гонителям в строгом смысле слова, — в начале IV в., с восшествием на римский престол Константина Великого. Константин и его преемники ведут борьбу с остатками язычества в Империи. После истории гонений взгляд церковного историка, естественно, останавливается на истории царствования христианских императоров древности. Посмотрим, что дает Энциклопедия для ознакомления с этим предметом научного ведения. Энциклопедия знакомит читателя лишь с немногими из христианских императоров; она не дает даже места для артикула о Юстиниане Великом. Вот какие императоры обозрены здесь более или менее подробно:

Константин Великий и его сыновья (Bd. VIII. S. 199–207). Статья Гасса. О характере статьи, поскольку она посвящена описанию личности Константина, сообщают следующие ее слова: «Жизнь и царствование этого необыкновенного мужа, — пишет Гасс, — обозначают один из величайших моментов в истории христианства — быстрый переход христианского общества от многовекового притеснения его государством к полному содружеству с государством. Необычайный переворот большей частью совершен самим Константином, и, следовательно, должен был найти в нем самом соответст-

¹ Разбор этой последней гипотезы см. в «Прибавлениях к Творениям св. Отцев» за 1887 г. Т. 54. С. 50–57

вующее выражение; и, однако же, его личность есть явление такого рода, что остается предметом спора: принадлежал ли он более язычеству, или же христианству». После этого замечания нельзя ожидать, чтобы автор изобразил Константина сообразно достоинству этого последнего, но все-таки нужно сознаться, что о Константине автор судит и пишет мягче, чем многие другие немецкие историки. О сыновьях Константина Гасс пишет кратко и всецело порицает их.

Валент (Bd. XVI. S. 291–296) — Шмидта. Автор главным образом ставит себе вопрос: в какой мере достоверны свидетельства древних христианских писателей о жестокостях арианина Валента против православных, — и склоняется в пользу доверия этим свидетельствам (речь направляется против Гиббона).

Грациан (Bd. V. S. 353–357) — Гарнака. О статье затруднительно сказать что-либо определенное, кроме того, что она составлена на строго фактических основаниях.

Феодосий Великий (Bd. XV. S. 408–413) — Ульгорна. Автор не разделяет антипатий немецких историков к этому государю, и потому его статья возбуждает значительный интерес. Автор говорит: «Потомки дали Феодосию, как и его предшественнику Константину, имя Великого. Уже Амвросий в надгробной речи о нем проводит параллель между этими государями — и оратор прав. Что Константин начал — водворение единой веры в Империи, — то самое Феодосий закончил». Автор приписывает окончательное уничтожение арианства распоряжениям Феодосия. Этому же государю он приписывает честь успешной борьбы с язычеством, причем с ударением отмечает тот факт, что он ни одного язычника не преследовал за исповедание политеизма. Автор считает действительным историческим фактом покаяние Феодосия, наложенное на него Амвросием (о чем иные немецкие богословы судят не так). Но конец статьи портит общее впечатление от нее. Можно сказать, что «начав за здравие, автор кончил за упокой». Дело в том, что Ульгорну припомнилось одно свидетельство языческого историка Зосимы, утверждающего, что Феодосий был склонен к пустым удовольствиям, — и вот автор дает заметить, что Феодосий при всех его достоинствах не обладал высоконравственным характером; но действительно ли нужно верить Зосиме, этого вопроса автор себе не задает.

Второй класс статей в разбираемой Энциклопедии охватывает собой историю церковной иерархии древней Церкви. Статей с подобным содержанием очень много в указанном труде. Займемся их анализом.

Прежде всего отметим статью под заглавием «Духовенство» (Bd. IV. S. 14–20) — Бургера. Она имеет в виду разрешить вопрос о происхождении христианского священства; хотя она и написана протестантом, однако же в ней можно встретить полезные мысли.

Такого же общего содержания и статья «Безбрачие» (духовенства) (Bd. III. S. 299–303) — Мейэра. Сравнивая между собой два факта: свободу вступать или не вступать в брак, держащуюся в Восточной церкви, и принудительное безбрачие, узаконенное в Западной церкви, автор находит, что Восточная церковь осталась верна древнейшим церковным постановлениям, а о Западной церкви замечает, что безбрачие, узаконенное в ней, основывается на тенденциозном стремлении сделать служителей Церкви независимыми от семейства и государства.

В Энциклопедии встречаем артикулы, посвященные каждой из трех степеней священства. Мейэр написал статью о диаконе (Bd. III. S. 578–581), Лехлер — о пресвитере (Bd. XII. S. 175–187), опять Мейэр — о епископе (Bd. II. S. 483–488), но все эти статьи не заслуживают особенного внимания отчасти потому, что они переполнены специально-протестантскими воззрениями, а отчасти потому, что авторы лишь мимоходом говорят о вышеуказанных степенях священства древнего времени, больше же трактуют о позднейшем церковном положении диаконов, пресвитеров и епископов.

Важнее и интереснее статья «Патриархи» (Bd. XI. S. 289–292) — Гаука. Автор ставит себе задачу объяснить происхождение древнехристианского иерархического института патриархов. Он занимается преимущественно уяснением 6-го правила Никейского и 28-го правила Халкидонского соборов (как и следует сделать) и приходит к результатам, отличающимся и точностью, и ясностью. В частности, в Энциклопедии находим трактаты о Константинопольском патриархате и замечательнейших его патриархах и Иерусалимском патриархате. Статья «Константинополь и его патриархат» (Bd. VIII. S. 207–212), составленная Гассом, представляет частью характеристику того, что называется «византинизмом», отчасти старается объяснить, по каким причинам Константинопольским патриархам не удалось достигнуть той высоты церковной власти, на какую стали патриархи Римские, в качестве западных пап. Гасс вообще относится сочувственно к Восточной церкви, и потому почти все его статьи возбуждают особый интерес в глазах восточного богослова; то же самое нужно сказать и о его статье, которую мы теперь анализируем. — Из числа

Константинопольских патриархов в Энциклопедии с бóльшей подробностью говорится об Иоанне Постнике и Фотии. Об Иоанне Постнике (Bd. VII. S. 41–43) пишет Вагенманн. Автор оправдывает Иоанна в спорах с папой Григорием Великим из-за титула «Вселенский патриарх» и вину этого спора всецело сваливает на Григория. Действительно, католические писатели делают из мухи слона, когда предполагают особенные иерархические притязания в присвоении Константинопольским патриархом титула «Вселенский патриарх». О патриархе Фотии написана статья Гассом (Bd. XI. S. 657–665). В начале своей статьи автор заявляет, что в пределах энциклопедической статьи нет возможности описать этого замечательного мужа. Вследствие этого Гасс говорит сравнительно кратко о Фотии, но вообще довольно сочувственно. В особенности высоко ставит Гасс «необыкновенно высокие научные заслуги» Фотия. О сочинениях этого патриарха автор говорит, впрочем, не очень много.

Тому же автору принадлежит статья «Патриархат Иерусалимский» (Bd. VI. S. 575–578). К сожалению, все, что касается древнего времени, изложено самым сжатым образом на одной странице.

По степени иерархической власти древним патриархам был подобен примас. Это явление описано в статье Гаука «Примас» (Bd. XII. S. 228–230). Статья имеет интерес постольку, поскольку она касается описания власти древнекарфагенских примасов.

Больше места уделено в Энциклопедии папству и папам. Артикул «Папство» (Bd. XI. S. 206–213) составлен Гиншиусом и представляет общий очерк истории возвышения папской власти. Из сонма пап Энциклопедия с наибольшей обстоятельностью рассуждает о Зефирине, Либерии, Льве Великом, Вигилии, Григории Великом, Николае I.

«Папа Зефирин» (Bd. XVII. S. 500–504) — Шмидта. При рассмотрении деятельности этого папы автор старается дать понятие о состоянии римского общества христиан в конце II и нач. III вв. Свидетельства он ищет, как естественно, в так называемых «Философуменах», но автор не вполне доверяет этим свидетельствам, против чего едва ли будет спорить беспристрастный историк. Статья о папе Либерии (Bd. VIII. S. 647–651), Мёллера, представляет относительно краткий, но содержательный очерк. Тот же Меллер составил обстоятельную статью о Льве Великом (Bd. VIII. S. 551–563). Содержание ее заключается в следующем: сначала идет краткий очерк жизни Льва — до папства, затем — изложение папской теории Льва, потом описаны

отношения папы, с точки зрения этой теории, к Александрийской церкви, Проконсульской Африке, Иллирии, Галльской церкви. После этого помещена глава такого содержания: «Лев, Восточная церковь и христологические споры». О знаменитом догматическом послании Льва к Флавиану автор замечает: «Самое существенное в этом послании состоит в том, что оно избегает обеих крайностей — несторианства и евтихианства — и стремится дать такое понимание догмата, которое занимало середину между ними, не имея, однако же, их односторонностей». По своему духу и направлению это послание, по мнению автора, гораздо ближе стоит к Антиохийской школе, чем к Александрийской. Это последнее замечание Мёллера нужно признать особенно тонким. Последующие страницы статьи обозревают отношения папы к пелагианскому движению, манихеям, присциллианам и Аттиле. В заключение говорится о смерти Льва и делается его характеристика. Характеризуя Льва, автор говорит: «Почти вся его жизнь пошла на то, чтобы основать и провести в сознание общества идею церковной монархии. С полным правом его можно назвать Киприаном папства. Как Киприан с особенной энергией уясняет значение епископства для Церкви, так то же самое сделал Лев в отношении к папству». Артикул Мёллера отличается многими несомненными научными достоинствами. — С достаточной подробностью описана Шмидтом жизнь папы Вигилия (Bd. XVI. S. 466–469). Этот папа VI в., современник Юстиниана, изображен интриганом и пронырой, желавшим угодить и нашим, и вашим (западным епископам и византийскому двору), и потому, как раскрывает автор, принадлежит к неприятным личностям в истории. — Еще подробнее Цёпффель описал жизнь и деятельность Григория Великого (Bd. V. S. 364–375), но, к сожалению, автор слишком кратко говорит о литературных трудах этого папы. Из этой статьи можно видеть, как много было написано о Григории: обзор литературы о Григории занимает целых две страницы. — О папе Николае I статья (Bd. X. S. 563–567) составлена Вейцзеккером. Автор так характеризует Николая: «Если Григорий Великий был, собственно, основателем западно-римского престола (?), то Николай освободил римскую курию от высшей императорской власти и проложил путь для тех смелых планов, которые приводят в исполнение Григорий VII и Иннокентий III. Николай действовал так, как будто он был повелителем и судьей всего мира, что производило громадное впечатление в его время. В своих отношениях к клиру — дружественный с послушными, страшный и жестокий с упорными,

он является вторым Илией (?). Те строгие нравственные требования, с которыми он обращался к другим, прежде всего он применяет к самому себе, его научные способности приобрели ему уважение». Такой отзыв о папе Николае со стороны протестанта примечателен. Непонятно однако, почему ничего не сказано относительно интересного вопроса об отношении Николая к Восточной церкви.

Для истории папства древнего времени большое значение имеет сочинение «*Liber pontificalis*», которое по своему происхождению принадлежит к историческим загадкам. В рассматриваемой Энциклопедии обозрению этого памятника посвящен особый артикул (Lib. Pont. Bd. VIII. S. 642–647) — Вайца. Произведение включает в себе описание жизни римских епископов, начиная с ап. Павла до второй половины IX в. Писателем этого произведения, как говорит Вайц, прежде считали Анастасия Библиотекаря, аббата одного римского монастыря, жившего во времена Николая I, но мнение это оказалось неосновательным; изучение памятника показало, что он составлен не одним, а несколькими писателями. При этом доказано, что в состав памятника вошли документы глубокой древности (например, реестр пап до Либерия — IV в., — составленный при этом папе). Вследствие этого «*Liber pontificalis*» получает высокую научную ценность. Изучение этого же памятника, кроме того, показало, что Анастасию, которого долгое время считали автором «*Liber pontificalis*», принадлежит здесь лишь описание четырех пап, предшественников Николая I.

Высшую форму церковного управления в древней Церкви составляли соборы. Этому научному предмету в Энциклопедии посвящена большая статья Лехлера (Bd. XV. S. 148–163). Автор высоко ценит институт соборов. На первых же строках статьи автор пишет: «В совокупной истории Церкви Христовой церковные соборы образуют собой замечательнейшие объединяющие пункты. Развитие христианского ведения и утверждение учения, упорядочение культа, устройство Церкви — все это тесно соединяется с каким-либо из соборов, и соборы служат как бы видимыми ступенями, по которым шествует прогресс. Соборы составляют пульс общей церковной жизни. На них проявляется заметнее, чем где-либо, господствующий дух времени, мера его здоровых сил или характер его болезней». О происхождении соборной системы, говорит автор, существует разногласие в мнениях. Одни приписывают соборам «божественное учреждение» и в Апостольском соборе видят первое основание соборного института;

другие, напротив, смотрят на соборы как на чисто человеческое учреждение и даже более — как на акт человеческого произвола (Циглер). Автор не держится ни того, ни другого воззрения, а находит, что соборы возникли около середины II в., независимо от Апостольского собора, вследствие глубоких церковных потребностей, исключающих представление о каком-либо произволе. Затем автор делит историю соборов на пять периодов. При рассмотрении первого периода (до 325 г.) Лехлер с особенной яркостью оттеняет то обстоятельство, что в соборном институте того времени вполне проявился «греческий дух», истинный создатель института соборов. При рассмотрении второго периода (325–869 гг.) автор дает краткие сведения о всех Вселенских соборах, причисляя к ним на западный манер и собор 869 г., бывший против патриарха Фотия.

Такие важные памятники, служащие к уяснению истории иерархии, как «Апостольские постановления» и «Апостольские правила», исследованы в Энциклопедии очень недостаточно. О них речь идет вместе, на двух страницах (Bd I. S. 563–564). Нужно притом же заметить, что этот артикул устарел, так как после открытия древнехристианского памятника «Учение двенадцати апостолов» делается возможным составлять более точное представление о композиции «Апостольских постановлений». Автор рассматриваемой статьи — Мейёр.

В Энциклопедии Герцога особенно много статей по церковной литературе. Обзор их составит третий класс при делении материала по древней церковной истории, даваемого разбираемым трудом. Начнем наш обзор мужами апостольскими.

Варнава (Bd. II. S. 101–105) — Гарнака. Статья эта не дает ничего поучительного для читателя. Она написана не только с предубеждением к известному посланию Варнавы, но и относится скептически даже к книге «Деяний апостольских».

Климент Римский (Bd. III. S. 248–257) — Ульгорна. Автор, Ульгорн, известен исследованием о «Климентинах» и потому в статье о Клименте задает себе вопрос: что исторически достоверного дают «Климентины» по вопросу о Клименте, и приходит к ответу вполне отрицательному. Ульгорн отрицает также мученическую кончину этого епископа Римского и не признает подлинности второго Послания его к Коринфянам.

Игнатий Богоносец (Bd. VI. S. 688–694) — того же Ульгорна. Автор считает «Acta martyrum» Игнатия неподлинными, но зато

греческую краткую редакцию посланий Игнатия с достаточной решительностью признает подлинным произведением этого древнехристианского мужа.

Поликарп Смирнский (Bd. XII. S. 103–106) — опять Ульгорна. Сначала немецкий ученый рассуждает, как понимать слова Поликарпа, сказанные им перед кончиной: «86 лет служил я Господу»; затем входит в рассуждения по вопросу: можно ли считать подлинными дошедшие до нас, при посредстве Евсевия, мученические акты Поликарпа, и решает вопрос утвердительно. Потом автор исследует, когда скончался Поликарп: в 155 г. (при Антонине Пии), или же в 166 г. (при Марке Аврелии), и склоняется в пользу последней даты (Евсевиянской). Послание Поликарпа к Филиппийцам Ульгорн считает подлинным. Статья составлена с полным знанием дела.

Папий Иерапольский (Bd. XI. S. 194–206) — Леймбаха. Этот составитель статьи старательно собирает и анализирует фрагменты из несохранившегося сочинения Папия, вступает в полемику с писателями отрицательного направления. Но, впрочем, этот артикул имеет больше значения для истории новозаветного канона, чем для церковной истории вообще.

Ерм (Bd. VI. S. 9–13) — Ульгорна. О времени происхождения книги «Пастырь» Ульгорн говорит: «Вероятнее всего, что книга написана Ермом, братом папы Пия, в 130–140 гг. (т. е. согласно так называемому Мураториеву фрагменту). Ерм, замечает автор, был мирянин, простой человек, без какого-либо выдающегося положения в Церкви». По вопросу: был ли Ерм иудео-христианин, Ульгорн отвечает утверждением, что писатель «Пастыря» был членом тогдашней Православной Церкви, что на его произведении не лежит отпечатка партийного духа. Но во всяком случае Ульгорн, подобно многим исследователям, вычеркивает Ерма из списка мужей апостольских.

Прочие многочисленные писатели древней Церкви удобно могут быть разделены на два разряда: на писателей греческих и латинских. Сначала речь наша будет о греческих писателях.

Аристид, апологет (Bd. XVIII. S. 675–681. Nachtr.)¹ — Гарнака. Немецкий исследователь считает недавно изданный мехитаристами отрывок из «Апологии» Аристида подлинным, хотя несколько и интерполированным.

¹ Из XVIII последнего тома уже появилась первая тетрадь (Heft).

Иустин Философ, апологет (Bd. VII. S. 318–327) — Энгельгарда, специалиста, известного серьезной монографией об Иустине. Из сочинений Иустина подлинными он признает лишь две апологии и «Разговор с Трифоном». Автор старательно разрешает следующие интересные вопросы: был ли Иустин иудео-христианином, как иные думают, или не был ли он, напротив, язычествующим христианином, как думают еще иные? «Некоторые ученые, — говорит Энгельгард, — принимая во внимание, что Иустин, по-видимому, отдает предпочтение Ветхому Завету перед Новым, упоминает 12 апостолов и в то же время не называет по имени апостола Павла, выводят заключение о принадлежности апологета к иудео-христианам или же евюнитам». Но автор разбираемой статьи не соглашается с таким мнением. «Иустин не был ни иудео-христианином, ни павлинистом, ни антипавлинистом. Он излагает учение всех христиан, следовательно, всех апостолов, и, следуя вере целого общества, безо всякого различия приводит и слова Ветхого Завета, и изречения Господа, и принятые литургические формулы, усваивает и мысли апостола Павла, и применяется к выражениям Евангелия от Иоанна, не обращая строгого внимания на то, в какой связи апостолы высказывали ту или другую мысль». Другие ученые, как мы сказали, считают Иустина таким христианином, образ мышления которого вполне зависел от эллинского язычества. Так, Обэ прямо объявляет, что он почти не находит различия между Иустином и философами-моралистами II в. по Р. Х. Энгельгард с решительностью опровергает подобный взгляд. Он признает зависимость образа мышления апологета от эллинского язычества, но прибавляет, что этого отнюдь нельзя понимать так, что он будто бы был заблудшим христианином. Его всецелая привязанность к Церкви, пишет нам ученый, и к церковной вере, безусловное признание им Ветхого Завета, пользование почти всеми апостольскими произведениями, и главное — его вера во Христа как Сына Божия, явившегося во плоти, и поклонение распятому и воскресшему Спасителю отделяют Иустина от всевозможных форм язычества и от еретического гносиса, с которым он сходится во взгляде на иудейство. Вообще артикул Энгельгарда читается с живым интересом.

Татиан, апологет (Bd. XV. S. 208–215). Мёллер дает обстоятельный очерк жизни и в особенности сочинений Татиана, причем находим у автора исследование и о таких его сочинениях, которые не дошли до нас в своем первоначальном виде.

Феофил Антиохийский, апологет (Bd. XV. S. 542–544). Эта статья Гаука ничем не выделяется. По спорному вопросу о комментарии Феофила на Евангелия автор находит нечто истинное и у Гарнака, и у Цана — двух ученых, столь расходящихся во взгляде на это древнехристианское сочинение.

Егезипп, писатель конца II в. (Bd. V. S. 695–700) — Вейцзеккера. Автор решает вопрос, к какому роду сочинений могли принадлежать не дошедшие до нас «Ипомниматы» Егезиппа — было ли это историческое произведение, мемуары путешественника, или что другое? В особенности убедительно и сильно доказывает автор ту мысль, что Егезипп совсем не был писателем-евеионитом, как утверждают представители отрицательной критики.

Ириней Лионский (Bd. VII. S. 129–140) — Цана. Очерк начинается общей характеристикой главного произведения Иринейя; затем автор останавливается на решении трудного вопроса: когда написано это сочинение? Затем описывается жизнь Иринейя и показывается участие его в событиях времени. Мученическая кончина Иринейя отрицается, и, по-видимому, не без основания.

Ипполит Римский (Bd. VI. S. 139–149) — Якоби. Само собой понятно, с особенным вниманием автор останавливается на изучении «Философуменов» и указывает, кто считает и кто не считает Ипполита писателем «Философуменов», и приходит к тому заключению, что есть некоторая вероятность считать Ипполита писателем указанного сочинения. Сведения исторические, сообщаемые «Философуменами», поскольку дело касается современной им Римской церкви, по мнению Цана, хотя и пристрастны, но не суть клевета.

Юлий Африкан, писатель начала III в. (Bd. VII. S. 296–298) — Гарнака. По свойству выводов и заключений статья Гарнака не отвечает уровню современной науки (но об этом несколько слов скажем впоследствии). Она касается «Хроники» Юлия, двух посланий его к Оригену и какому-то Аристиду и сочинения его под заглавием «Кесты».

Здесь уместно будет упомянуть об одной статье в Энциклопедии, которая характеризует целое богословское направление, — имеем в виду статью Редепеннинга под заглавием «Александрийская школа» (Bd. I. S. 290–292). Редепеннинг известен монографией об Оригене и потому мог писать о сейчас указанном вопросе с полнейшим знанием дела. Но, к сожалению, статья его так коротка, что не может всесторонне обнять предмета. Автор преимущественно говорит о школе как древнейшем христианском училище.

Климент, учитель Александрийской школы (Bd. III. S. 269–277) — Якоби. Это не очерк, и не передача главных сведений о Клименте, а превосходная и мастерская характеристика знаменитого мужа древности, и притом такая характеристика, подобная которой едва ли отыщется во всей Энциклопедии. Можно смело рекомендовать ее вниманию любителя древней патристической науки.

Ориген (Bd. XI. S. 92–109) — Мёллера. Исследователь с особенным вниманием останавливается на сочинении Оригена «Против Цельса» и на изложении богословской системы этого александрийского учителя. Автор питает глубокое уважение к научной деятельности Оригена и находит, что «вся духовная деятельность Греческой церкви развилась на той почве, которая обработана Оригеном». — Вслед за статьей об Оригене в Энциклопедии идет статья «Споры из-за Оригена», того же автора (Bd. XI. S. 109–114). Скажем, кстати, и о ней. В начале артикула говорится о том уважении, каким пользовался Ориген у самых знаменитых отцов Церкви в IV в., затем довольно обстоятельно передаются сведения об оригенистических спорах дальнейших веков.

Переходим к церковным писателям IV в. и прежде всего упомянем о статье «Антиохийская школа» (Bd. I. S. 454–457), так как известно, что многие греческие писатели с указанного века стояли под несомненным влиянием особенного богословского направления, выработанного названной школой. Мёллер, автор статьи об Антиохийской школе, дает краткий, но очень содержательный очерк исторического значения этой школы. Основателем этой школы, как известно, был Лукиан, пресвитер (Bd. VIII. S. 767–772). Артикул о Лукиане составлен Гарнаком. Здесь сначала сообщаются краткие сведения из жизни Лукиана († 311) и указывается его значение в истории знаменитой Антиохийской школы. Потом помещены изыскания о его сочинениях. По богатству сообщаемых сведений статья Гарнака, кажется, превосходит все, что написано о Лукиане в немецкой литературе.

Евсевий Кесарийский (Bd. IV. S. 390–398) — Земиша. «Руководящей звездой для Евсевия были сочинения Оригена», — говорит Земиш и этим определяет богословское направление первого церковного историка. Автор в следующих словах дает характеристику Евсевия: «Многие превосходные качества ума и сердца были соединены в нем. В более спокойные времена или вдали от веяний Двора он остался бы душой, расположенной к добру, глубоко проникнутой истинами христианства, — душой, способной к нежным чувствам;

отличавшие его умеренность и миролюбие сделали бы его одним из наилучших епископов. Но на свое несчастье он вовлекся в круговорот эпохи. И так как у него не было ни твердости в характере, ни достоинств систематического мышления... то он не только потерял всякое влияние на Церковь, но и само имя его стало чем-то двусмысленным. Но с другой стороны, ему принадлежит пальма образованнейшего учителя Церкви, вполне овладевшего как эллинской, так и христианской наукой. Он с замечательным тактом умел различать существенное и несущественное в христианстве. В теологии он был эмпирик; он умел собирать, что так или иначе относилось к христианству, но проникать во внутреннейшее содержание христианства — не его дело». — Земиш дает весьма искусную характеристику сочинений Евсевия. Вообще статья эта относится к выдающимся по своим научным и художественным достоинствам.

Афанасий Великий (Bd. I. S. 740–747) — Мёллера. Здесь обращается особенное внимание на изложение догматических воззрений св. отца — и с этой стороны артикул может доставлять значительную научную пользу. Перу того же Мёллера принадлежит статья «Василий Великий» (Bd. II. S. 116–121), но она не богата содержанием.

Кирилл Иерусалимский (Bd. III. S. 416–418) — Бурка. Послание Кирилла к императору Констанцию о видении креста в Иерусалиме автор признает хотя и подлинным, но не чуждым интерполяций. О катехизических поучениях Кирилла Бурка отзывается с похвалой.

Большая часть статей, трактующих о греческих писателях конца IV и первой половины V в., включает в себе немного замечательного. Ограничимся краткими замечаниями о них. О Диодоре Тарсийском (Bd. III. S. 608–611) пишет Земиш, но статья его не дает ничего нового. Григорий Богослов исследован Гассом (Bd. V. S. 392–396). Автор так характеризует св. отца: «Так как Григорий вышел из прежней оригенистической школы и в то же время был приверженцем богословия св. Афанасия, то он обозначает собой переход от сравнительно свободно-философского характера богословствования к исключительно церковному: он принадлежит той более благородной (?) ортодоксии, для которой существуют открытые вопросы и независимое их обсуждение. Если мы сравним его с двумя его земляками, то он не был ни вождем Церкви, подобно Василию Великому, ни мыслителем, подобно Григорию Нисскому, но того и другого он превосходил риторической изворотливостью и отличается уравновешенностью своих духовных дарований, как это часто бывает с теми посредствен-

ными (?) умами, которые, не производя ничего грандиозного, в то же время живо, многосторонне и плодоносно воспроизводят воспринятое». Как писателя, Гасс так характеризует Григория: «Как сочинитель проповедей, писем и стихотворений, Григорий везде является искусным и красноречивым писателем и привычным мыслителем; его язык пламенный и богатый образами, его чувство живо и тепло до трогательности...».

Григорий Нисский (Bd. V. S. 396–404) — Мёллера. Здесь встречаем краткое, но стройное изображение догматической системы Григория, а о сочинениях его говорится почти мимоходом.

Об Епифании Кипрском артикул составлен Земишем (Bd. IV. S. 263–266). Земиш не сочувственно относится к этому отцу Церкви. «Образ Епифания мало привлекателен» — вот исходная точка суждений автора. В похвалу его Земиш нашелся сказать только то, что он говорил на пяти языках. О сочинениях Епифания в статье речь краткая.

Иоанн Златоуст (Bd. III. S. 225–231) — Бурка. В этом очерке лучше всего оценен Златоуст как экзегет и проповедник.

Синезий Птолемаидский (Bd. XV. S. 113–119) — Мёллера. Он говорит о происхождении Синезия, его образовании, его участии в политических делах того времени (причем сообщаются сведения о некоторых его сочинениях); затем рассказывается об обстоятельствах обращения его к христианству и посвящении его в епископа (главным образом на основании его сочинений); затем говорится о характере христианских воззрений Синезия (влияние на него неоплатонизма), в заключение — о деятельности его в сане епископа. О сочинениях Синезия, в частности, речи нет. Статья дает ясное понятие об этом замечательном епископе.

Филосторгий, арианский церковный историк нач. V в. (Bd. XI. S. 652–653) — Гасса. Оценивая значение Филосторгиева церковно-исторического труда, дошедшего до нас в обширном извлечении Фотия, Гасс справедливо пишет: «Нужно сознаться, что многие известия Филосторгия должны быть принимаемы с недоверием или же прямо отвергаемы, но, с другой стороны, “История” Филосторгия служит пополнением исторических известий Сократа, Созомена и Феодорита, и к Филосторгию вполне применимо выражение “*audiatur et altera pars*” (пусть будет выслушана и другая сторона (*лат.*). — *Ред.*); во всяком случае, всякая история арианства, написанная с опущением из внимания Филосторгия, не будет удовлетворительна».

Феодор Мопсуестийский (Bd. XV. S. 395–401) — Мёллера. Феодор, бывший главой Антиохийской школы, охарактеризован автором и как экзегет, и как догматист, но в статье нельзя найти ничего выдающегося. Тот же Мёллер описывает Исидора Пелусиота (Bd. VII. S. 361–364). Автор говорит об Исидоре: «Дух — родственник Златоусту». «Его многочисленные письма открывают для нас его всегда достойную уважения христианскую личность; он есть представитель греческого монашества тех времен в благороднейшем его обнаружении». Исидор особенно известен как экзегет, следующий правилам антиохийской герменевтики, замечает о нем Мёллер.

Кирилл Александрийский (Bd. III. S. 418–419). Бурк, пишущий о нем, слишком скуп на подробности, а главное — не особенно склонен отдавать должное достоинствам этого архиепископа Александрийского.

Церковным историкам, Сократу и Созомену, дано место в одном артикуле (Bd. XIV. S. 403–420) Гарнака. С содержанием этой статьи читатели «Прибавлений к Творениям св. Отцев» уже знакомы.¹ Нескольким замечаниям по поводу этой статьи будут сделаны ниже.

Феодорит Киррский (Bd. XV. S. 401–408). Мёллер, автор статьи, отдавая дань уважения литературной деятельности Феодорита (которая здесь характеризуется в кратких, но метких словах), однако же не совсем благосклонно относится к нравственному характеру этого мужа. Он говорит: «Произнесение анафемы на Нестория (на Халкидонском соборе) было нравственным падением Феодорита. Не этот ли факт так деморализующе подействовал на Феодорита, что он не устыдился написать в своей “Истории ересей” (“*Haeg. fabul.*”) столь исполненную ненависти главу о Нестории, которого прежде он высоко уважал и считал своим другом? Хорошо было бы, если бы удалось доказать неподлинность этой главы, но надежды на это очень слабы». Автор находит, что в существе дела Феодорит не отказался от своих прежних воззрений, сходных с Несториевыми, и после того, как он примирился с Кириллом Александрийским.

Из периода Церкви от конца V до IX в., периода, в котором греческая богословская наука значительно ослабевает, в Энциклопедии со сравнительной обстоятельностью написаны статьи лишь о немногих писателях, а именно о следующих.

¹ Т. 36. «Исследования современных немецких ученых по части историографии древней Церкви» С 309 и сл. (См эту статью ниже в нашем издании. — *Прим. Ред.*)

Псевдо-Дионисий Ареопагит (Bd. III. S. 616–626) — Мёллера. Обыкновенно полагают, что сочинения, известные с именем Дионисия Ареопагита, появились в конце V или начале VI в. Но автор разбираемой статьи, по-видимому, более склоняется признать появление их в конце IV в., причем он старается устранить догадку о происхождении этих сочинений во времена неоплатонического философа Прокла († 485).

Иоанн Филопон, философ, филолог и богослов (Bd. VII. S. 53–56) — Гасса. До сих пор точно не определено, когда жил Филопон — в VII, VI или же в конце V в. Вопрос этот не разрешен и Гассом. Суждения о нем, Филопоне, в древности были также неодинаковы. Одни воздавали хвалы его литературной деятельности; так, Никифор Каллист называет его остроумным аристотеликом; а Симплиций и Фотий порицают его; так, последний вместо «φίλοπονος» часто называет его «μαϊαλόπονος». Гасс довольно обстоятельно знакомит читателя с этим столь загадочным писателем.

Леонтий Византийский (Bd. VIII. S. 593–595) жил в конце VI или нач. VII в. Статья написана Гассом и дает подробные сведения о двух главных сочинениях Леонтия «De sectis» и «Contra Nestorianos et Eutychianos».

Максим Исповедник (Bd. IX. S. 430–443). Почему-то Вагенманн написал очень длинную статью о Максиме. Сначала идет его биография в связи с историей монофелитства, потом обозреваются его сочинения: экзегетические, схолии к святоотеческим творениям, догматико-полемические, нравственные, письма и поэмы. Вагенманн относится к Максиму с большим уважением. Автор, например, пишет: «Между различными факторами, влиявшими на духовный склад Максима, первое место занимает ареопагитская мистика. Из псевдо-Дионисиевых сочинений, которые в то время и больше всего в монофелитских спорах играли такую большую роль, Максим заимствовал свои главные мысли; он несчетное число раз цитирует их, выписывает из них и комментирует; благодаря авторитету Максима, ареопагитские сочинения возымели громадное влияние на средневековое богословие и мистику как Запада, так и Востока. Он прославлял автора этих сочинений как священного апокалиптика и был убежден в тождестве его с Дионисием Ареопагитом апостольской истории. В этом, конечно, лежит доказательство отсутствия критики у Максима, в чем, однако же, повинна вся та эпоха; но гораздо важнее не это, замечает автор, а то, что Максим был настолько самостоятелен, здравомыслен

и многосторонен, что отнюдь не сделался слепым приверженцем воззрений Псевдо-Дионисия. Если мы находим у Дионисия существенно неоплатонические мнения в христианской метаморфозе, то, напротив, у Максима господствует совершенно христианский дух и такое же вероучение, хотя, конечно, он не мог вполне отрешиться от эллинско-неоплатонической спекуляции». «Ареопагитская мистика, — говорит Вагенманн в другом месте, — в том виде, какой она получила у Максима, имела громадное влияние на теологию как Греческой, так и Западной церкви, — влияние, которое при недостаточном еще изучении творений Максима не оценено в полной мере. На Максима нужно смотреть как на посредствующий член между Дионисием и Скотом Эруригеной. Вообще он может быть назван Фомой (Аквинатом) Греческой церкви». Автор заключает свой трактат следующими примечательными словами: «По уму, характеру, по благочестию, учености, литературной и церковной деятельности, жизненным судьбам, Максим — один из достойнейших уважения и величайших христианских мыслителей и страстотерпцев всех времен; немногие близко знают его, и ценят его, но тем не менее он остается звездой первой величины на небе христианской Церкви». Разумеется, православному богослову не должно соглашаться со всеми воззрениями Вагенманна, но нельзя не сознаться, что такой блестящий отзыв о Максиме, какой мы только что привели, является замечательным в устах протестантского ученого.

Иоанн Дамаскин (Bd. VII. S. 29–40) — Дорнера. Статья представляет после краткого жизнеописания Дамаскина обстоятельную характеристику богословского учения этого отца. Автор считает его представителем восточной схоластики (Дорнер находит сходство между Дамаскином и Ломбардом). Статью можно было бы рекомендовать с лучшей стороны, если бы автор не выставлял его приверженцем учения Filioque. Для русских богословов особенно ясно видна эта напраслина, так как в Московской Синодальной библиотеке хранятся древние рукописи сочинений Дамаскина, по которым с полной основательностью можно заключать о порче текста творений Иоанна в западных изданиях.

Из латинских писателей, о которых есть статьи в Энциклопедии, сделаем замечания лишь о немногих, самых древних, а прочих только перечислим.

О Минуции Феликсе, латинском апологете, в Энциклопедии встречаем статью Мангольда (Bd. X. S. 12–17). После подробного изложе-

ния содержания апологетического трактата «Октавий» изложена история древнего манускрипта этого сочинения и его изданий, а в заключение тщательно рассмотрен вопрос: когда жил Феликс — во времена Тертуллиана? Между Тертуллианом и Киприаном, или же после Киприана? Автор держится второй даты. Более общее мнение ученых, однако же, то, что М. Феликс — самый древний латинский писатель.

Тертуллиан (Bd. XV. S. 343–351) — Шаффа. Шафф дает следующую характеристику этого оригинального латинского писателя: «В своих сочинениях Тертуллиан является чрезвычайно свежим и мощным, но угловатым, грубоватым, бурным и эксцентрическим умом. У него находим огненную и плодovitую фантазию, он необыкновенно остроумен и сатиричен, у него много глубокого смысла и диалектических тонкостей, но в нем нет логической ясности и рассудительности, спокойствия и самообладания, сдержанности и гармонического образования. Хотя он ожесточенный враг философии, однако же он самый спекулятивный мыслитель и исполнен глубоких идей. Его стиль чрезвычайно мощен, жив, краток и сжат, но переполнен шероховатостями и темнотой. Он сыплет сильными выражениями и гиперболами, поражает смелыми оборотами и неожиданными переходами, латинизирует греческие слова, пускает в ход африканские провинциализмы и устарелые латинизмы и часто сочиняет новые слова. Он не имеет понятия о пощаде и умеренности, когда речь пойдет о врагах. Тертуллиан составляет прямую противоположность Оригену, подобно тому, как монтанизм составляет другую крайность в отношении к гностицизму. Тертуллиан имеет много родственного с Лютером (?), но ему недостает детской нежности реформатора, который в одно и то же время был и агнцем, и львом». Шафф делит сочинения Тертуллиана на кафолические и антикафолические и рассматривает те и другие отдельно.

Киприан Карфагенский (Bd. III. S. 409–415) — Леймбаха. Автор старается дать возможно ясное представление о Киприане и следующими словами описывает образ этого отца Церкви: «Киприан был исполнен высоким сознанием, но не о своем лице, а о своей должности, и так как он был вождем Церкви (Kirchenfürst) в благороднейшем смысле этого слова, то он спорил и действовал в пользу единства и чистоты Церкви и своим словом, и силой своего епископского авторитета. Без действительной учености, без глубины в экзегезисе, без богатства духа и оригинальности, но зато обладая правильным взглядом на требования своего времени и задачи своей должности,

Киприан в своей общественной деятельности был практичен: он был мудр, то умерен, то энергичен, смотря по тому, какое из этих свойств более соответствовало положению дел. Он не поступался своим достоинством ни для кого и ни для чего, ни в пользу Рима, ни в угоду схизматикам. Он не способен был содействовать развитию христианского учения, но он был образцом пастырской верности».

Лактанций (Bd. VIII. S. 364–366) — Эберта, известного специалиста в области древнелатинской христианской литературы. Важнейшее и замечательнейшее сочинение Лактанция «*Divinorum institutionum libri septem*», по мнению этого ученого, написано между 307–310 гг. Что касается подлинности сочинения, приписываемого Лактанцию, «*De mortibus persecutorum*», то хотя Эберт и предостерегает историка от слишком доверчивого отношения к этому произведению, однако же с уверенностью говорит о принадлежности этого сочинения Лактанцию (что так важно слышать от Эберта): в лексическом и синтаксическом отношении «*De mortibus*» так сходно с «*Institutiones*», что сомневаться в подлинности первого сочинения нельзя. Другое еще сочинение Лактанция «*Carmen de ave Proenice*», по суждению того же исследователя, может быть с большой вероятностью признано тоже подлинным.

Более обстоятельные и заслуживающие внимания статьи о прочих латинских писателях написаны следующими лицами: Об Илари Пуатьерском (Bd. VI. S. 416–427) — Земишем; Оптате Милевийском в Нумидии (Bd. XI. S. 67–71) — Гарнаком; Филастрии Бресчанском (Bd. XI. S. 574–577) — Мангольдом; Амвросии Медиоланском (Bd. I. S. 331–335) — Плиттом; Сульпиции Севере (Bd. XV. S. 62–67) — Гарнаком;¹ Руфине, церковном историке (Bd. XIII. S. 98–101) — Мёллером; Иерониме Стридонском (Bd. VI. S. 103–109) — специалистом вопроса Цёкклером; Августине Гиппонском (Bd. I. S. 781–795) — специалистом этого предмета Дорнером; Павлине Ноланском (Bd. XI. S. 349–356) — Гауком; Марии Меркаторе, ересеологе (Bd. IX. S. 597–601) — Вагенманном; Викентии Леринском (Bd. XVI. S. 508–513) — Шмидтом; Кассиодоре (Bd. III. S. 158–160) — известным Эбертом, и наконец об Алкуине (Bd. I. S. 254–257) — Мёллером.

¹ Более важные стороны этого artikла изложены были нами в статье «Исследования немецких ученых» и т. д. // Прибавления к Творениям св. Отцев. Т. 36 С. 332–334. (См. эту статью ниже в нашем издании — *Прим. Ред.*)

Дальнейшую группу исследований, какие встречаем в рассматриваемой Энциклопедии, составляют статьи, касающиеся церковного учения, ересей и расколов древней Церкви.

Что касается статей, трактующих о церковном учении, то встречаем немного таких, которые описывали бы положение дела в собственно древнюю эпоху Церкви. Для большинства исследователей церковного учения древняя Церковь служит лишь точкой отправления, а главное внимание авторов сосредоточено на дальнейшем развитии догматов. Вследствие сейчас указанной причины наше внимание остановили на себе немногие артикулы, подходящие под рубрику «Церковное учение». Прежде всего скажем о статьях, в которых исследуются замечательнейшие из древних Символов веры.

Апостольский символ, или Символ, известный с этим именем (Bd. I. S. 565–574), — Гарнака. Автор поставляет себе задачей решить следующие серьезные и трудные вопросы: 1) в каком отношении стоит более краткий Римский символ (прототип так называемого Апостольского символа) к западным Символам, употреблявшимся в областных Церквях при богослужении между 250–500 гг. до полного вытеснения их так называемым символом Апостольским и Никео-Константинопольским? 2) В каком отношении стоит краткий Римский символ к более длинному (это и есть собственно Апостольский символ), и почему он вытеснен этим последним? 3) Когда возник краткий Символ и где возник? 4) Как относится краткий Римский символ к восточным Символам, появившимся перед временем возникновения Константинопольского (II Вселенского собора) символа? 5) В каком отношении стоит краткий Римский символ к различного рода вероопределениям (*regulae fidei*), какие мы знаем из первых трех веков? — Несмотря на то, что статья занимает несколько страниц, она богаче содержанием, чем соответствующая часть в докторской диссертации проф. Чельцова. Вообще статья Гарнака составлена с талантом.

О символе Никейском, или Символе I Вселенского собора, в Энциклопедии нет отдельного артикула, но все, относящееся сюда, излагается в статье Гасса «Никейский собор» (Bd. X. S. 530–534). Автор говорит, что в основу Никейского символа положен был Кесарийский символ, внесенный сюда известным Евсевием Кесарийским и имевший оригенистическую окраску; указывает, согласно свидетельству Евсевия, участие, какое обнаружил Константин Великий при обсуждении и окончательной редакции Никейского символа, но автор при этом не забывает о том влиянии, какое имел на окончательный

исход дела Афанасий Великий. Особенно хорошо рассмотрены Гассом источники для внутренней истории Никейского собора. Но относительно общего догматического результата, к какому пришел собор, автор отзывается со свободомыслием протестанта.

О Константинопольском символе (или Символе II Вселенского собора) помещена в Энциклопедии обширная статья, принадлежащая перу плодовитого писателя — Гарнака (Bd. VIII. S. 212–230). Статья Гарнака оригинальна по воззрениям, но в то же время в высшей степени парадоксальна; она имеет в виду унижить символ Константинопольский. Но об этой статье была уже речь в русской литературе; она изложена и подвергнута критике.¹ В немецкой литературе статья Гарнака почему-то не обратила на себя внимания; один немецкий писатель взялся было опровергнуть суждения Гарнака, но его попытку нужно признать совершенно неудачной: критик оказался не на высоте своего призвания.² Ниже мы скажем несколько слов по поводу рассматриваемой статьи Гарнака.

Из статей, более или менее близко касающихся догматического учения древней Церкви, нет особенно выдающихся. Можно было бы ожидать обстоятельной характеристики христологического учения в статье Кюбеля «Христология» (Bd. III. S. 211–216). Но автор слишком любит схоластическую игру понятиями и потому его труд не производит удовлетворительного впечатления. Статья Франка «Communicatio idiomatum» (Bd. III. S. 326–334) имеет в виду разъяснить одну сторону в христологическом учении и может быть прочтена с пользой.

Статья «Крещение еретиков и спор о нем» (Bd. VII. S. 652–661) — Штейнца, касается любопытного вопроса в истории догматики древней Церкви, но не останавливается на нем долго, а доводит историю вопроса до последних времен.

Другая статья — о втором Никейском соборе (или VII Вселенском), Гасса (Bd. X. S. 535–536), должна была бы, по-видимому, остановить внимание читателя на учении о почитании св. икон, но автор в своей небольшой статье почти не коснулся этого вопроса, ограничившись внешней историей собора, которая, по суждению автора,

¹ Подробно см. «Чтения в Обществе Любителей Духовного Просвещения». 1881, август. С. 97–137. Кратко см. «Прибавления к Творениям св. Отцев». Т. 30 (1882 г.). С. 260–266.

² Имеем в виду Кёллинга. Его попытка подвергнута оценке в «Прибавлениях к Творениям св. Отцев». Т. 35 (1885 г.). С. 707–711.

сводится к интригам, деспотизму и подлогам со стороны церковного и светского правительства. В статье нечего читать.

Наконец, находим уместным при рассмотрении изложения церковного учения в Энциклопедии упомянуть о статье Гарнака, исследующей известный недавно открытый древнехристианский памятник «Учение 12-ти апостолов» (Bd. XVII. S. 656–675. Nachträge). Но со взглядами Гарнака на это произведение читатели нашего журнала уже знакомы; они выражены Гарнаком в особом специальном сочинении.¹ В статье нет существенно ничего нового по сравнению с тем, что высказано автором раньше.

Переходим к ересям и расколам древней Церкви. Этими явлениями Энциклопедия занимается внимательно и описывает их более или менее подробно.

Ереси на Востоке:

Евиониты (Bd. IV. S. 13–17) — Ульгорна. Евионитское движение рассматривается здесь в связи с вопросом о так называемых иудео-христианах. Статья написана с обычным мастерством Ульгорна. Одним из важных древнехристианских памятников, знакомящих нас с евионитством, обыкновенно считаются «Климентины» или, точнее, «Лжеклиментины». Это произведение исследовано в Энциклопедии тоже Ульгорном (Bd. III. S. 277–286). Ульгорн известен специальной монографией о «Климентинах» и это дает право надеяться, что упомянутый артикул должен быть вещью, заслуживающей внимания. Так и есть на самом деле. Автор прекрасно передает все главные результаты науки относительно «Климентин». Как статья в Энциклопедии, работа Ульгорна может быть названа образцовой. Она написана с полным научным беспристрастием: автор, ввиду движения вперед, сделанного в науке по части «Климентин» в последнее время, отказывается от некоторых прежних своих взглядов и сознается в своих ошибках.

Элкезаиты (Bd. IV. S. 184–186) — того же Ульгорна. Автор считает элкезаитов фракцией иудео-христианства или, точнее, иудео-христианства, окрашенного в гностическую окраску. Статья по своим достоинствам не уступает другим, сейчас упомянутым.

Гностицизм (Bd. V. S. 204–247). Обширная статья Якоби. Общая подробная характеристика гностицизма отличается всеми научными

¹ См. «Прибавления к Творениям св. Отцев» Т. 36 (1885 г.) С. 596–612 (См. эту статью ниже в нашем издании. — Прим. Ред.)

достоинствами. Историю гностицизма автор делит на три периода: зарождения (спорадический гностицизм), процветания и упадка. Но описание влияния гностицизма на христианскую Церковь должно признать преувеличенным.

Монтанизм (Bd. X. S. 255–262) — Мёллера. Сначала говорится о происхождении монтанизма, причем автор держится строго фактической почвы, потом о распространении монтанизма, и особенно подробно о Тертуллиане, затем указываются пункты учения монтанистов, в заключение следует разбор мнения Швеглера о связи монтанистов с прежней сектой евионитов. Статья из числа лучших в Энциклопедии. Правда, у автора местами встречаются неверные мысли, например, он утверждает, что Церковь, чтобы достигнуть господства в мире, вынуждена была пожертвовать строгостью своих нравственных требований (S. 261), но зато автор в то же время высказывает прекрасную мысль о том высоком идеале, каким одушевлена была Церковь и какой сделал ее способной к прогрессивному и живому развитию, на что не способен был слишком много о себе думавший монтанизм. Вообще, сравнивая воззрения автора на монтанизм с воззрениями других немецких исследователей того же предмета, Мёллеру нужно поставить в похвалу сдержанность тона и отсутствие увлечений.

Монархианство (Bd. X. S. 178–213) — Гарнака. Большая статья Гарнака о монархианах имеет такое содержание: после введения, в котором автор развивает ложное воззрение, что будто церковное учение о Божестве Христа есть не истина Откровения, а продукт исторического развития христианства, Гарнак делает замечания об источниках и затем объявляет недостаточно основательным принятое разделение монархиан на два класса — динамистов и модалистов (хотя за неимением лучшего и сам он держится того же деления). Потом следует подробный очерк монархианских фракций: так называемых алогов, Феодота Кожевника и его приверженцев в Риме (Асклепиодота, Гермифила, Аполлониды, Феодота Банкаира, Наталия), Артемона и его адептов, Павла Самосатского; от этих монархиан-динамистов автор переходит к монархианам-модалистам — характеризует Нозта, Эпигона, Клеомена, Эсхина, Праксея, Викторина, Зефирина, Каллиста и наконец савеллианство и позднейших монархиан. Статья эта впоследствии переделана и вошла в виде еще более обширной главы в «Учебник» автора по истории догматов. По своему направлению статья явно идет против христианства. С ней мы еще будем иметь дело впоследствии.

Манес и манихеи (Bd. IX. S. 223–259) — Кесслера. Еще очень большая статья. После общей характеристики манихейства и источников его изучения автор сообщает критически проверенные сведения о личности Манеса, затем он излагает теоретическое учение и практические правила Манеса и манихеев, далее идет речь о сочинениях Манеса и прочих глав манихейской секты; в заключение разъясняются распространение и дальнейшая история манихейства и делается взгляд на «генетическое происхождение» явления. Труд отличается замечательной ученостью, статья испещрена сирийскими, арабскими, древне- и новоперсидскими словами. Вообще труд по учености и серьезности выводов занимает одно из первых мест в Энциклопедии. Приведем несколько строк из статьи Кесслера, в которых характеризуется Манес: «О личных особенностях Манеса, его внешнем виде и т. д. мало известно. Тем не менее несомненно, что при своих богатых философских способностях, при глубоком религиозном знании и при счастливом даре комбинирования он обладал еще языковедением, говорил на многих языках (персидском, сирийском, греческом) и владел литературным искусством, как это можно видеть на основании более достоверных данных о его литературной деятельности. Моральные правила, данные Манесом, делают полную честь его характеру». Разумеется, читая подобные замечания о Манесе, можно подумать, что расхваливая сектанта, автор является не беспристрастным; но в действительности Кесслер ставит дело так, что нет никаких оснований подозревать его в увлечениях. Каким же это образом? На это дадим ответ несколько позже.

Особенно много в Энциклопедии статей, трактующих о восточных ересьях IV в., т. к. IV в., как известно, был богат ересями. Об Арии и арианстве (Bd. I. S. 620–637) пишет Мёллер, но его трактат написан сухо и имеет очень обыкновенное содержание. — Полуариане описаны тем же автором (Bd. XIV. S. 88–91). Главным представителем полуариан автор считает Евсевия Кесарийского, в направлении их он видит стремление найти середину между чистым арианством и учением о единосущии Сына Божия с Отцом (в этом стремлении, по автору, они были в известной мере правы (?)). В конце статьи Мёллер показывает, при каких условиях произошло сближение полуариан с Православной Церковью. Маркелл Анкирский (Bd. IX. S. 279–282) — Мёллера. Главными пунктами в учении Маркелла, которые в особенности не нравились восточным епископам, автор, во-первых, считает его мнение о том, что Царство Христа будет иметь конец (так как, по учению

Маркелла, Иисус в конце времен подчинит свое Царство Отцу и Сам потеряет Свое личное бытие, слившись в одно с Отцом), а также воззрение этого лжеучителя, что наименование «Сын» относится лишь к человечеству Христа. В статье хорошо разъяснены отношения тогдашних глав Православия к Маркеллу. — Аполлинарий Лаодикийский (Bd. I. S. 530–537). Статья написана Герцогом. Как артикул в Энциклопедии, статья удачная. — Македоний и македоняне (Bd. IX. S. 113–116) — Мёллера. Здесь раскрыто с похвальной ясностью как происхождение ереси Македония, так и отношение Церкви к этому явлению.

Разъяснению истории восточных ересей V в. Энциклопедия отводит также значительное пространство. О Нестории и несторианских спорах до 489 г. (Bd. X. S. 507–516) статья составлена Мёллером. Среди обычных сведений встречаем здесь утверждение, что представители Александрийской школы учили о смешении естеств во Христе, и что приверженцы Антиохийской школы — с именем несториан — шли именно против этой идеи; что Несторий по своему учению стоял ближе к александрийцам, чем Феодорит. Автор при изложении истории III Вселенского собора ставит в вину Кириллу, что он открыл собор, не дождавшись антиохийцев, и соглашение (унию) Кирилла и антиохийцев, после собора, считает непоследовательностью со стороны Кирилла. Вообще заметно, что автор не симпатизирует Кириллу. Статья под заглавием «Несториане» (Bd. X. S. 497–507), Кесслера, хотя и содержательна, но мало имеет отношения к истории древней Церкви. — Евтихианство (Bd. IV. S. 408–417) — Земиша. Здесь излагаются события от 433 до 452 г. Рассеяно много умных замечаний, но есть некоторые выходки против лиц, заслуживающих уважения, и местами наложены черные краски при описании событий, заслуживающих иного отношения историка. Халкидонское вероопределение автор определяет как «истинную середину между несторианством и евтихианством». — Статья под заглавием «Монофизиты» (Bd. X. S. 236–250), Мёллера, служит продолжением предыдущей и описывает как историю монофизитских движений после Халкидонского собора, так и монофизитских сект. — Дальнейшие восточные догматические движения, споры и секты отображены в статьях: «Тритеистический спор», Гасса (Bd. XVI. S. 47–51); «Спор о трех главах» (Bd. III. S. 694–696), Мёллера; «Монофелиты», Мёллера же (Bd. X. S. 792–805); «Марониты», Кесслера (Bd. IX. S. 346–354); «Иконоборство» (Bd. II. S. 468–470), Фогеля; «Павликиане» (Bd. XI. S. 343–348), Шмидта.

Западная церковь в древнюю пору христианства, как известно, не имела такого большого количества ересей и сект, какое встречалось на Востоке. Поэтому статей, относящихся к истории ересей и сект на Западе, в Энциклопедии немного. С особенной обстоятельностью и интересными подробностями описаны в разбираемом труде следующие еретические движения и расколы; расколы, которых немало было и в древнюю пору Церкви на Западе: пелагиане (Bd. XI. S. 407–426) — Мёллером; полупелагиане (Bd. XIV. S. 91–99) — тем же Мёллером; присциллиане (Bd. XII. S. 231–234) — Фогелем; Вигилианций (Bd. XVI. S. 460–464) — Шмидтом; новациане (Bd. X. S. 652–670) — Гарнаком; донатисты (Bd. III. S. 673–678) — Фогелем. Не желая через меру растягивать нашей статьи, не будем входить в анализ перечисленных артикулов Энциклопедии.

Спешим закончить характеристику содержания Энциклопедии с намеченной нами стороны. В этом колоссальном труде есть немало статей, имеющих целью дать читателю ориентироваться по вопросам истории христианского богослужения и христианских нравов. Перечислим их. Статьи, касающиеся богослужения, имеют или археологический, или литургический характер. Статьи археологического содержания суть следующие: о христианском зодчестве (Bd. II. S. 135–157) — Брокгауза; она дает, между прочим, обстоятельные сведения о византийском архитектурном стиле; о баптистериях или крещальнях (Bd. II. S. 91–94) — Брокгауза; о катакомбах (Bd. VII. S. 559–568) — Мерца; о христианской символике в искусстве (Bd. XIV. S. 296–307) — того же автора; о христианской живописи (Bd. IX. S. 182–197) — Ульрици; о Лентуле, т. е. об известном апокрифическом описании наружности Христа (Bd. VIII. S. 548–551) — Гарнака; о христианской скульптуре (Bd. XIV. S. 3–9) — Ульрици; о домашнем причащении христиан (Bd. V. S. 649–652) — Кюбеля; о погребении у христиан (Bd. II. S. 214–219) — Якобсона; о Святом Гробе, или Гробе Господнем (Bd. V. S. 331–342) — Шульца; о святой воде (Bd. XVI. S. 701–708) — Цёкклера. Статьи литургического содержания посвящены разъяснению нижеследующих вопросов: о *disciplina arcana* (Bd. I. S. 637–645) — Цецшвитца; о таинстве причащения (Bd. I. S. 47–61) — Штегелина; о литургиях (Bd. IX. S. 769–801) — Цецшвитца; одна из двух последних статей (первая) касается более общих вопросов о таинстве Евхаристии, а другая более частных; о покаянии (Bd. III. S. 23–30) — Кестлина; о христианском браке (Bd. IV. S. 62–68) — Бекка; о церковных праздниках (Bd. IV. S. 547–555) —

Берто; в частности: о христианской Пасхе (и история споров о Пасхе (Bd. XI. S. 270–287) — Вагенманна) и празднике Рождества Христова (Bd. XVI. S. 688–697) — Вагенманна же; о Марии, Матери Божией и Ее почитании в Церкви (Bd. IX. S. 312–327) — Штейтца; о святых и их почитании (Bd. V. S. 709–713) — Грюнейзена; о церковной песне — по ее истории (Bd. VII. S. 754–770) — Лауксманна; наконец, короткая статья о постах (Bd. IV. S. 505–509) — Мейэра. — Из истории христианских нравов в период древней Церкви отметим лишь статьи, касающиеся истории монашества: о монашестве вообще (Bd. X. S. 758–792) — Вейнгартена; обширная статья, отличающаяся очень новыми, но парадоксальными взглядами на происхождение монашества, не встретила себе сочувствия в немецкой церковно-исторической литературе;¹ о св. Пахомии, известном учредителе организованного монашества в Египте (Bd. XI. S. 156–159) — Мангольда; о столпниках (Bd. XV. S. 1–4) — Малье (Mallet); о Бенедикте Нурсийском (Bd. II. S. 277–286) — Фогеля.

Все эти сейчас перечисленные статьи Энциклопедии, трактующие о разных предметах древнехристианского богослужения и древнехристианских нравов, заслуживают большего или меньшего внимания со стороны науки. Но особенно замечательны из них следующие: статья о христианской Пасхе (Вагенманна), богатая по своему содержанию и поучительная; о Лентуле (Гарнака), как попытка определенно решить вопрос о времени происхождения апокрифического описания наружности Христа, связанного с именем Лентула; о христианском зодчестве — очень умное исследование. Иные из перечисленных статей замечательны своей энциклопедичностью, как, например, артикул Вейнгартена о монашестве: из этой статьи видно, что избыток ученых сил в Германии расходуется иногда на то, чтобы перерешать вопросы, если не совсем решенные, то довольно-таки разъясненные.

II

В предисловии к первому тому Энциклопедии ее издатели (Герцог и Плитт) знакомят читателя с основными свойствами предпринятого ими второго издания вышеназванного труда. Здесь между

¹ Содержание взглядов Вейнгартена подробно передано в «Прибавлениях к Творениям св. Отцев» Т 32 (1883 г.). С. 223–245. (См эту статью ниже в нашем издании — *Прим Ред*)

прочим встречаем такого рода заявления: «Теологическая точка зрения труда (Энциклопедии) остается та же, какая была в первом издании, это — точка зрения евангелического протестантизма. Внутри этого предела остается довольно пространства для большого разнообразия в понимании и решении теологических и церковных вопросов. Впрочем, иные теологические предметы, при их научном исследовании, требуют такой детальной обработки, что они едва-едва касаются центральных пунктов христианства. Для нас совершенен всякий дар, которым приносится хоть какой-нибудь камень для построения святилища». В какой мере Энциклопедия служит осуществлением этих намерений издателей? Как бы издатели ни понимали «евангелическое протестанство», какой бы смысл ни соединяли с этим довольно общим выражением, во всяком случае, они, без сомнения, хотели, чтобы Энциклопедия не шла против основных религиозных воззрений христианства. И действительно, большинство статей, нами рассмотренных, осуществляют это желание издателей. Большинство статей, говорим, но не все. Иные из статей, изданных по смерти Плитта и Герцога (или же незадолго до смерти этого последнего, когда рука старца-редактора заметно ослабевает), не отвечают точке зрения «евангелического протестантизма». Такова, например, статья Гарнака о монархиях: в ней ясно высказывается рационалистическое воззрение, что христианство есть не Откровение, а продукт истории, что Основатель христианства стал Богом лишь в позднейших представлениях христиан, что канонические новозаветные писания не суть выражение Откровенных истин и т. д. Едва ли о статьях подобного рода, о статьях, отправляющихся от таких точек зрения, можно сказать, что они «несут камень для создания святилища» христианского ведения.

В том же предисловии к первому тому читаем еще: «Эта Энциклопедия должна охватывать все дисциплины теологии. Что касается отдельных артикулов, то описание предмета имеет в виду ту точку, до которой дошло научное исследование в настоящее время. Поэтому труд (Энциклопедия) должен быть рассматриваем как сжатое изложение немецкой теологии в ее настоящем виде, так как он назначен для того, чтобы удобно ориентироваться во всех областях теологического ведения и церковной жизни». Другими словами: Энциклопедия по каждому вопросу, подлежащему обработке в ней, должна указать наиболее твердые результаты, к каким пришла наука. Это — такое требование, без которого Энциклопедия перестала бы быть Энциклопедией. Но, к сожалению, нельзя сказать, чтобы разбираемая нами

Энциклопедия строго придерживалась этого требования. Эта Энциклопедия распадается на две части: в одной, выпущенной при жизни Плитта и Герцога, указанное требование осуществлялось в должной мере, но никак нельзя утверждать того же относительно другой части труда, появившейся в свет по смерти одного и в особенности обоих основателей предприятия. Если в первых томах Энциклопедии статьи в самом деле представляют сжатое изложение последних и лучших результатов науки, так что читатель в самом деле знакомится с положением вопроса в современной научной литературе, то некоторые из статей, появившихся в особенности во второй части Энциклопедии, служат выражением личных воззрений того или другого автора на данный предмет, — воззрений, не прошедших через горнило научной критики лиц, знакомых с тем же вопросом. Можно, кажется, с достаточной справедливостью сказать, что по смерти издателей-предначинателей Энциклопедия отчасти превратилась в сборник статей, которым уместнее было бы появиться в журналах, а не в Энциклопедии. Гаук, продолжатель дела Герцога и Плитта, очевидно, не мог поставить дело издания с такой строгостью, как это было при его предшественниках. К таким статьям, которым, по нашему мнению, не следовало давать места в Энциклопедии, — так как они проводят мнения и воззрения, не составляющие в собственном смысле достояние науки, — относятся статьи Гарнака: о Константинопольском символе, о новацианах; Вейнгартена: о монашестве и т. д.

Из числа многочисленных сотрудников Энциклопедии, внесших свой научный вклад в данный труд, с особенной похвалой можно отозваться о следующих ученых: Ульгорне, Якоби, Гассе, Мёллере, отчасти Гауке. Эти ученые ясно понимают, что такое Энциклопедия по своей идее, пишут такие статьи, которые действительно знакомят читателя с научным положением того или другого вопроса в наше время. Вообще они далеки от того, чтобы навязывать читателю свои личные суждения и симпатии.

Некоторые из статей в разбираемой Энциклопедии рекомендуют себя с лучшей стороны в том отношении, что хотя они и написаны протестантами, но проводят такие мысли и воззрения, которые производят благоприятное впечатление и на православного их читателя. Так, например, статья Гасса, касающаяся Греческой церкви древнего периода (Bd. V, в особенности S. 410–413), с уважением и признательностью рассуждает о заслугах Греческой церкви в истории христианства. Чем чаще встречаем самые жесткие и иронические замеча-

ния немецких писателей о так называемом «окаменелом византинизме», тем приятнее узнать, что не все немцы тянут одну и ту же скучную и порядком надоевшую песню. Гасс так много изучал византийскую историю, так известен серьезными исследованиями по греческой церковной истории, что всякий должен признать его голос голосом вполне убежденного человека. Разумеется, отдавая должное взглядам Гасса, мы не утверждаем того, что Гасс вполне сходится с православными богословами во мнениях относительно древней Греческой церкви: он судит правильнее, но все же остается протестантом, нередко находящим нечто мрачное и несимпатичное там, где в самом-то деле, наоборот, лучшее преобладает над худшим. — В Энциклопедии встречаются такие авторы, которые прямо идут против крайностей немецкой исторической гиперкритики, и, опровергая слишком увлекающихся протестантских ученых, тем самым служат утверждению в науке результатов, которым может радоваться православная богословская наука. Так, протестантские ученые, как известно, очень неблагоприятно смотрят на греческую и латинскую литературу, касающуюся истории древнего монашества, и стараются представить ее ни чем другим, как собранием не имеющих исторического значения легенд. Но с таким мнением не считает нужным соглашаться один из очень видных знатоков истории аскетизма, Цёкклер. Он в одной из статей, напечатанных им в Энциклопедии, берет на себя достойную внимания задачу защитить историческую достоверность сказаний о монашестве, какие дошли до нас от латинского писателя Руфина и греческого Палладия Еленопольского. Вот что говорит Цёкклер при разборе суждений, скептически относящихся к указанным сказаниям: «О такого рода выдумках, какие в настоящее время встречаются в романах, а в Средние века составляли содержание разных легенд, — о такого рода выдумках не имели представления Руфин и Палладий. Данные относительно обстоятельств жизни, изречений и деяний большинства изображаемых этими последними писателями лиц слишком конкретны и слишком точны, чтобы допускать здесь присутствие фикций» (Bd. XI. S. 174). — В подобном же роде поступает Вагенманн, когда утверждает, что рассказы о мучениях, каким подвергали исповедника Православия во времена монофелитской ереси, Максима, не суть изобретение фантазии, как думают скептики (вроде Вальха), но действительные явления, которые легко объясняются из свойств византийской юриспруденции того времени. Даже в самих чудесах, о каких рассказывается в жизнеописании того же Максима Испо-

ведника, он старается находить «глубокий смысл» (Bd. IX. S. 435). Вообще Вагенманн так пишет свою статью о Максиме (с содержанием ее мы отчасти познакомились выше), что как будто она вышла не из-под пера протестанта, а ученого православного богослова, да еще до восторженности увлеченного предметом исследования.

С чисто научной стороны в Энциклопедии, по нашему суждению, заслуживает полнейшего внимания ученых в особенности исследование Кесслера о манихействе. Мы вообще находим, что в Энциклопедии не место для статей с оригинальными воззрениями, т. е. такими, о которых еще не высказала своего голоса наука и которые являются принадлежностью отдельного ученого. Но мы не можем не сделать исключения для сейчас указанной статьи. Статья очень оригинальная, но она имеет такие серьезные достоинства, что поневоле примиряешься с появлением ее в Энциклопедии, следовательно, не на своем месте. В чем заключается ее оригинальность, ее важное научное значение, об этом можно судить уже по той превосходной характеристике манихейства, которая находится в указанной статье. Автор пишет: «Манихейство есть самостоятельная религиозная форма, которая уже почти тысячу лет существовала на свете, прежде чем она далеко распространилась по Востоку и Западу. Манихейство воспользовалось всеми теми гностическими системами, которые процветали в начале III столетия в Месопотамии и Сирии, а именно маркионитством и вардесанством, так что по этой стороне манихейская религиозная система может быть названа обработаннейшей, чистейшей и последовательнейшей из всех гностических систем. Но для того чтобы вполне понять гигантское распространение манихейства, поглотившего в себе все родственное ему, для этого недостаточно утверждать, что манихейство есть богатейшая по содержанию и последовательнейшая по методу гностическая система. Манихейство в отношении к христианству по меньшей мере в такой же степени самостоятельная религия, в какой считается таковой магометанство. Первоформа манихейства, не имея какого-либо отношения к специфически христианскому учению и практике, есть чистое язычество, между тем как гнозис имеет христианский базис (по крайней мере в форме маркионитства и вардесанства). То, что манихейство с самого начала не обращало внимания на христианское учение, — это стоит в связи с общей тенденцией проповеди Манеса, через которую (тенденцию) его учение опять принципиально разнилось от гнозиса. Манес ближайшим образом хотел дать другую, усовершенствованную религию

только персам; что он хотел вытеснить, так это было не апостольское христианство, а зороастризм жрецов царства Сасанидов. Стремление соединить в своей религиозной системе все, что могло бы удовлетворять религиозной потребности его современников, со стороны теоретической и практической, ближайшим образом приводит Манеса к тому, чтобы отыскать древнейший и чистейший источник всех передне-азиатских религиозных систем, религию падшей древней митрополии всех митрополий, т. е. религию соседнего Вавилона, открыть этот источник всех источников, и, почерпнув отсюда достопочтенные древние идеи и образы, противопоставить их Сасанидскому зороастризму, который так далеко отошел от древнеавилонской религии, на которой он основывался». — В таком-то роде выражается оригинальный взгляд Кесслера на манихейство. Манихейство, следовательно, не есть в существе дела христианская ересь, как обыкновенно думают, и в своей первоначальной форме ни о какой борьбе с христианством не помышляло. Автор, прибавим, доказывает во всей своей длинной и ученой статье сейчас указанные положения с такой основательностью, что, кажется, нет никаких поводов не соглашаться с ним (Bd. IX. S. 223).

Сделаем некоторые замечания о недостатках, присущих Энциклопедии. Имеем в виду прежде всего рационалистическую тенденцию, составляющую отличительный характер, по крайней мере, некоторых статей. Все, что в этом отношении может быть поставлено в упрек Реаль-Энциклопедии, с особенной яркостью обнаруживается в статье Гарнака о монархианстве (Bd. X). Сделаем краткий анализ тех сторон этой статьи, которые лучше всех могут доказывать высказанное нами замечание. В начале статьи встречаем мысль, что будто относительно состояния христологической догмы в Церкви за период времени до 180 г. нет более обстоятельного и решительного свидетельства, кроме свидетельства Цельса (S. 179). Спрашивается: какую же цену после этого придает Гарнак — не говорим о писаниях мужей апостольских — новозаветным каноническим книгам? Через страницу тот же Гарнак вот в каких чертах описывает борьбу Православия с монархианской ересью. «Борьба эта, — по его суждению, — есть борьба стоического платонизма из-за господства в теологии за счет Зенона и Аристотеля, есть история вытеснения исторического Христа через небесного, история замены живого Христа выдуманным, наконец, борьба эта есть попытка христианскую веру мирян заменить непонятными для них теологическими формулами». Вместе

с этим автор прямо высказывает, что его исторические симпатии лежат на стороне монархиан (S. 181). Рассуждая об источниках изучения монархианского движения, немецкий ученый дает знать, что возлагать в этом отношении какие-либо надежды на церковных писателей напрасно. Он пишет: «В той же мере, в какой церковные писатели молчат, когда дело идет о так называемом монтанизме, эти же писатели стараются похоронить (*begraben*) или извратить монархианство» (S. 182). Из подробного описания Гарнаком представителей монархианства видно, почему автор с такой предупредительностью относится к этому еретическому движению. Монархиане ему напоминают представителей немецкой отрицательной критики в богословской и исторической области. Так, охарактеризовав алогов — первоначальная фракция монархианства — как таких лиц, которые не признавали существования пророческого дара в Церкви, которые отрицали подлинность Евангелия от Иоанна и Апокалипсиса, автор затем пишет: «Представители этого направления были первыми лицами в Церкви, применившими к христианским Писаниям и церковному Преданию историческую критику, достойную этого имени» (S. 184–185). В таком же роде рассуждения Гарнака и о монархианах-феодотианах. «Три особенности, — замечает автор, — находила у них современность, — грамматическо-формальный экзегезис Священного Писания, резкую критику текста, а также занятие логикой, математикой и эмпирическими науками». А приведя эти известия о феодотианах, автор приходит к выводу, что это были истинные ученые, которые ставили себе в заслугу свои научные догадки и произведенные ими исправления священного текста (S. 189–190).

В рассуждениях о монархианах есть очевидная рационалистическая тенденция. Нужно, однако же, сказать, что статей с такого рода пошибом в Энциклопедии немного. Гораздо больше таких статей, в которых ясно выражается предубеждение против многого такого, чем дорожит Вселенская церковь. Если Церковь смотрит на еретиков и раскольников как на отступников от ее начал, на отступников, заслуживающих всяческих порицаний, то протестантские ученые в рассматриваемых статьях нередко, явно из предубеждения против Церкви, становятся на стороне отщепенцев от нее. Так, например, в статье о новацианах (Bd. X) сам Новациан изображен симпатичной и достойной личностью, которая является более привлекательным представителем христианства своего времени, чем его противники; а для достижения такого результата ничем не пренебрегают: источ-

ники читаются между строк, известия, неблагоприятные для Новациана, объявляются клеветой, похвалы, выраженных схизматику и имеющий иронический смысл, принимаются в буквальном смысле. — Вследствие такого же предубеждения против Церкви сотрудники Энциклопедии порицают весьма важных представителей христианства единственно за то, что находят в их сочинениях то, что исследователям не нравится, и не находят того, что им угодно. Так, Земиш почему-то ищет у св. Иустина воззрений протестантского характера об оправдании человека верой, но таких воззрений у этого отца Церкви не оказалось; вследствие этого автор порицает его за то, что у него находятся «ложные представления о значении свободной воли» (Bd. VII. S. 326). — Ни чем другим, как предубеждением против Вселенской церкви, нельзя объяснить парадоксальной статьи Вейнгартена о монашестве (Bd. X). Церковь смотрит на явление монашества как на выражение идеальнейшего стремления христианина к совершенству; иными глазами смотрит на это же явление протестантство. Вследствие этого возникает у протестантских ученых стремление лишить ореола монашеский идеал древности. Одной из таких попыток и служит вышеназванная статья Вейнгартена. Этот ученый усиливается доказать, что древнеегипетское монашество возникло не под влиянием христианских начал, а по подражанию какому-то институту языческих аскетов, посвящавших свою жизнь египетскому божеству Серапису. Впрочем, мы должны сказать, что гипотеза Вейнгартена не встретила себе сочувствия в среде прочих немецких ученых. — Не без предубеждения смотрят протестантские ученые и на важнейшие памятники раскрытия христианской догмы: имеем в виду символы Никейский и Константинопольский. Чем выше ставит Вселенская церковь эти памятники, тем с большим скептицизмом смотрят на них протестанты. Это ясно отразилось и в разбираемой Энциклопедии. Гасс, ученый, наиболее мягко относящийся к явлениям древней Церкви, — и тот не обошелся без того, чтобы не сказать несколько жалких слов при разъяснениях о Никейском символе (Bd. X. S. 533) Он, например, замечает: «Мы не сомневаемся, что исход рассуждений на этом соборе стоял в зависимости от человеческих отношений и слабостей». — Еще несимпатичнее относится Гарнак к Константинопольскому символу, результату догматической деятельности II Вселенского собора. Он взялся доказать, что этот Символ обязан своим происхождением не этому собору, а лишь ложно был приписан по его происхождению II Вселенскому собору на Халкидонском соборе. Вообще называет этот

Символ «апокрифом и подлогом» (Bd. VII. S. 229–230). Мы не удивляемся, что эту гипотезу создает Гарнак, ибо для этого ученого история Вселенской церкви представляется сплошным мраком, тяжелым кошмаром. — Встречаются и такие случаи в Энциклопедии, что немецкие авторы явно становятся на сторону древних еретиков и стараются доказать, что не эти последние, а Православная Церковь впадала в заблуждение, раскрывая учение, противоположное ереси. Так, автор артикула о монофелитах объявляет более правильным, с точки зрения отеческого учения, не православный догмат о двух волях во Христе, а монофелитское лжеучение (Bd. X. S. 803).

Укажем некоторые второстепенные недостатки, замеченные нами при чтении статей в Энциклопедии, относящихся к древней церковной истории. Иные статьи, несмотря на очень недавнее появление их в свет, успели уже устареть. Такие статьи устарели отчасти не по вине их авторов, а отчасти именно по вине их составителей. Статья Мейэра «Apostolische Kirchen-ordnung, αἱ διατάχαι... τῶν ἀγίων ἀποστόλων», в которой выражается мысль, что это произведение древности тождественно с «Учением апостольским», произведением, о котором упоминают Евсевий и Афанасий, устарела, но не по вине автора, потому что в самое недавнее время открыто это последнее произведение («Διδαχὴ τῶν 12 ἀποστόλων»). Оказалось, что сейчас названные произведения не тождественны, хотя и имеют сходство между собой. Не то нужно сказать о двух статьях Гарнака: «Юлий Африкан» (Bd. VII) и «О Сократе с Созоменом» (Bd. XIV); обе статьи, несмотря на сравнительно недавнее их появление, успели уже устареть, и притом по вине самого автора. В них Гарнак приводит свои взгляды на церковных писателей — Африкана, Сократа и Созомена — с такими крайностями, что стоило только появиться новым немецким сочинениям, трактующим беспристрастно о тех же древних писателях,¹ — и статьи Гарнака потеряли научное значение, обветшали. К чести Гарнака нужно сказать, что он публично — в литературе — и откровенно покаялся в своих ошибках и крайних выводах, лишь только появились исследования, которые упразднили его собственные взгляды.²

В рассматриваемой Энциклопедии встречаются такие случаи, когда взгляды, выраженные в одной статье, противоречат выводам

¹ Gelzer. S. Iulius Africanus. Th. 1–2. Leipz.; Ieep., 1880–1885; Quellen — untersuchungen zu den griech. Kirchenhistorikern Leipz., 1884

² Theologisch. Literaturzeitung. 1885. № 18; Ibid. 1884. № 26.

другой статьи. Так, Мангольд (Bd. IX. S. 158) утверждает, что монашество возникло во времена до Константина Великого, а Вейнгартен в упомянутой уже статье доказывает, что оно появилось после времен Константина. В одной статье, «О соборах» (Bd. XV. S. 153), говорится правильно, что Константинопольский символ есть произведение или результат деятельности отцов II Вселенского собора, а в известной статье Гарнака раскрывается другой взгляд на происхождение того же Символа.

В статье Ульгорна «Септимий Север», написанной под влиянием Обэ, встречаются ошибки, которые совсем непонятны у такого серьезного писателя, как Ульгорн. Так, здесь утверждается, что известие об исцелении Септимия христианином Проклом будто находится у историка Спартиана, тогда как это известие встречается у Тертуллиана; затем тот же немецкий ученый говорит, что будто известие о том, что старший сын Септимия воспитывался в обществе христианских детей, принадлежит Тертуллиану, тогда как оно принадлежит, наоборот, Спартиану (Bd. XIV. S. 172).

Наконец, мы никак не ожидали от немецкой точности и аккуратности такого казуса: в начале XII тома (S. 175) издатели заявляют, что артикул под заглавием «Проповедь и ее история» появится в конце этого тома, но это обещание не осуществлено; затем издатели обещают, что тот же артикул появится в конце XIII тома (см.: Bd. XII. S. 802), но и в XIII томе опять-таки обещанной статьи не находится. По всей вероятности, не дающийся в руки артикул появится в *Nachtgäbe*, но все-таки казус остается казусом.

Нельзя не заметить о тех благодетельных удобствах, какие даются немецкой издательской практикой абонентам на Энциклопедию — приобретать колоссальный труд, почти не замечая издержек на его приобретение. Многотомное издание это выходило постепенно небольшими тетрадями (Heft), стоящими каждая две марки (около рубля), так что абонент в конце концов становится обладателем сторублевого издания чуть не за копеечные траты.





ОБЗОР ЗАПАДНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ ПО ЦЕРКОВНОЙ ИСТОРИИ*

Сказание о Константине Великом и его матери Елене, изданное Гейденрейхом. — Кто такие терапевты (Луциуса)? — Взгляд на происхождение и историю Никео-Константинопольского символа (Винченци). — Сказание об Едесском князе Авгаре (исследование Липсиуса). — Феодор Мопсуестийский и Юнилий (Кина). — Полихроний, брат Феодора Мопсуестийского (Бардендевегера). — Лукиан Самосатский (Бернайса) — Св. Киприан (Фехтрупа) — К истории Символов (Каспари). — Климент Александрийский (Мерка). — Иоанн Дамаскин (Лянгена). — Издание записок путешественников в Иерусалим и описаний Св. Земли

Имея в виду время от времени давать отчет о замечательнейших явлениях в области западной церковно-исторической литературы текущего времени, мы возьмем на себя задачу в настоящей статье сообщить некоторые сведения из области указанной литературы за время последних двух-трех лет до 1881 г. Где нужно будет, сведения о литературных явлениях станем сопровождать краткими критическими замечаниями.

1. *Сказание о Константине Великом и его матери Елене, открытое и изданное Е. Гейденрейхом* (Incerti auctoris de Constantino Magno eiusque matre Helene libellus, edidit E. Heydenreich. Lipsiae, 1879).

Содержание этого сказания следующее. После краткого указания на некоторые факты из земной жизни Иисуса Христа, проповедь апостольскую и гонения на христиан неизвестный автор приступает к самому сказанию. В царствование императора Констанция в Западной империи приходит в Рим для поклонения гробам свв. апостолов

* Впервые опубликовано в журнале «Прибавления к изданию Творений св. Отцев» за 1881 г Ч XXVIII С 565–601.

Петра и Павла одна девица благородного происхождения, родом из одного италийского города (*civitatis Greverensis*). Когда она была со своими спутниками в Риме, ее однажды случайно встретил император Констанций на мосту на Тибре. Она произвела на него очень сильное впечатлений своей красотой. Вследствие этого он дал приказание некоторым лицам из своей свиты, чтобы они проследили за ней до того дома, в какой она пойдет, и приказали хозяину дома держать ее под охраной и никуда ее не пускать. Так и поступили с ней; оказалось, что она остановилась в одной из гостиниц. Затем Констанций, помимо ее воли, вступил с ней в связь, богато одарив ее драгоценными вещами. Елена зачала от Констанция и в таком виде считала невозможным возвратиться на родину; она осталась в Риме, поселилась жить у некоторых добрых христиан и снискивала себе пропитание трудами рук своих. А те драгоценные дары, какие даны были ей Констанцием, она спрятала до времени. Христиане, у которых поселилась Елена, видя ее физические и нравственные качества, очень полюбили ее и сколько могли облегчали ее бедственное положение. С течением времени Елена родила сына и наименовала его Константином. На вопрос, кто отец этого ребенка, Елена отвечала спрашивавшим, что она на родине была выдана замуж, но что муж ее умер вскоре после брака. Константин рос, отличаясь красотой лица и добрыми нравами. Случилась в то время война между императором римским Констанцием и императором константинопольским или греческим. В то же время в Риме находились некоторые богатые купцы, которые были известны и греческому императору и пользовались его доверием. Эти купцы, прогуливаясь по Риму, однажды встретили Константина, который играл с другими детьми и которому тогда было лет десять или около того. Они пленились его красотой, разговорились с ним и узнали, как его зовут и кто его мать. После этого они решились взять его себе на воспитание и потихоньку от матери увели его к себе домой. Им пришла в голову мысль; воспитав его, отправить в Грецию, выдать за сына римского императора, сочетать его браком с дочерью греческого императора, — все это для того, чтобы, получив возможность отвести его обратно в Рим, ограбить и присвоить себе те богатства, какие будут даны за дочерью греческого императора. Как ни фантастичны все подобные планы, однако же, по сказанию, которое мы анализируем, все это действительно сбылось, как предполагали купцы. Ограбленные Константин и его молодая жена едва добрались до Рима, благодаря неко-

торой счастливой случайности. Опускаем рассказ о всех подробностях, при каких, по сказанию, все это совершилось, и переходим к указанию тех обстоятельств, при каких жил Константин по возвращении из Греции. Благополучно миновав опасности, Константин и его жена, по возвращении в Рим, тотчас отыскиали Елену, которая и приняла своего сына с его молодой женой с величайшей радостью. Все они стали жить вместе. Невестка, несмотря на свое высокое происхождение, решила помочь своей свекрови в тех трудах, какими пропитывала себя последняя. К тому же жена Константина имела у себя одну драгоценную вещь, которую ей удалось скрыть от хищнических взоров ограбивших ее купцов и которая, будучи продана, доставила ей и всей семье значительное количество денег. Часть этих денег Елена употребила на устройство гостиницы, в которой могли бы останавливаться проезжающие. Устройство этой гостиницы (*stabularia*) дало возможность Елене прилично содержать себя, своего сына и невестку. К тем доходам, какие приносила гостиница, присоединились доходы, какие доставляла трудами своих рук невестка Елены, которая, как гречанка, была искусна в рукоделии. Что касается Константина, то он занялся военным делом и вскоре достиг в этом отношении замечательного успеха. Он достиг такой славы в военном искусстве и военных играх, что трудно было найти в Риме человека, который бы мог равняться с ним. Это в особенности открылось при следующем случае. Император Констанций однажды праздновал день своего рождения, на праздник собрались все сенаторы, трибуны, центурионы и воины. Император обратил особенное внимание при этом празднике на Константина, который в военных упражнениях превосходил всех прочих военных людей. И когда Констанций захотел узнать, кто этот ловкий офицер, откуда родом, Константин, будучи представлен императору, сказал: «Государь, я сын бедной женщины, содержательницы гостиницы, проживающей в этом городе». Император не поверил этому и настойчиво требовал от Константина, чтобы он открыл всю истину, но последний повторил те же слова. Тогда император потребовал от него, чтобы он представил ему его мать и жену. Желание императора было исполнено, но тщетно он старался о том, чтобы Елена объявила ему, от кого рожден ею ее сын. Она давала ему самые неопределенные показания, что будто она была выдана замуж на родине, но что муж ее, отправившись в дальний путь, больше не возвращался, так что она не знает, жив ли он или уже умер.

Такие объяснения Елены не удовлетворили императора, в особенности когда он увидел перед собой жену Константина, отличавшуюся манерами, свидетельствующими о ее благородном происхождении и прекрасном образовании. Император разгневался и дал знать Елене, что он не оставит ее без наказания, если она не откроет всей правды. Тогда Елена выпросила у императора некоторую отсрочку, после которой она обещалась рассказать все без утайки. Действительно, когда Елена предстала перед лицом императора во второй раз, то после некоторого колебания объявила ему: «Это твой сын и мой сын», и в доказательство рассказала всю свою первоначальную историю, а также предъявила те драгоценные дары, которые некогда даны были ей самим Констанцием. После этого император вполне уверился, что Константин в самом деле его сын. Он собрал затем сенат и объявил ему, что Константин его действительный сын, и провозгласил его преемником своей императорской власти. Таково в общих чертах содержание сказания.

Издатель изложенного сказания, Гейденрейх, дает очень мало пояснений к изданному им тексту. Он замечает, впрочем, что об источниках тех рассказов, которые находятся в этом древнем сочинении неизвестного автора, он будет говорить при другом случае, но исполнил ли он свое обещание и где поместил свою работу, нам остается неизвестным. Он замечает еще, что о юности Константина сохранилось очень мало известий и что изданное сочинение, несмотря на свою легендарность, все-таки может служить к пополнению того пробела, который чувствовался по данному вопросу доньше. Легенда, как дает судить издатель, вероятно, довольно древнего происхождения, потому что известный лексикограф Сvida уже упоминает о «способах, какими Констанций узнал своего сына». — Со своей стороны мы прибавим, что сказание, изданное Гейденрейхом, очевидно, религиозного происхождения. Это можно видеть как из начальных слов, которыми открывается рассказ: «После страдания Господа нашего Иисуса Христа и Его славного воскресения из мертвых и вознесения на небо, святейшие апостолы» и пр., так и из заключительных слов того же сказания: «Это написано в честь и славу нераздельной Троицы, Отца, Сына и Св. Духа, всемогущего Бога... Аминь». Едва ли нужно указывать многочисленные неточности и анахронизмы, легко открываемые в сказании, едва ли нужно замечать, что оно, сказание, составлено человеком, недостаточно знавшим и историю, и любившем слишком фантазировать, но все же в основе всего сказа-

ния лежит совершенно точное сведение, а именно, что Константин был незаконным сыном Констанция Хлора, и что последний только с течением времени признал Елену своей женой, а прижитого от нее сына законным своим сыном. Кто была Елена по происхождению, об этом сохранилось довольно древних свидетельств. Зосима свидетельствует, что она была из низкого рода; Евтропий говорит, что Константин, сын Констанция Хлора, рожден вне брака от лица низшего сословия. Если не будем доверять этим свидетельствам, то едва ли будет основание не доверять свидетельству Амвросия Медиоланского, который писал: «Известно, что Елена сначала была содержательницей гостиницы (*stabularia*), и Константин знал ее еще и таковой», т. е. продолжавшей то же занятие. Но, с другой стороны, нет оснований сомневаться в том, что впоследствии Константин формально вступил в брак с Еленой, как утверждает это Мансо, писатель очень критичный, в сочинении «*Leben Constantins des Grossen*». В церковно-историческом отношении довольно важно указание сказания на то, что Елена уже была христианкой, когда родила Константина, так как некоторые древние историки, наоборот, утверждают, что она была обращена в христианство уже своим сыном, т. е. Константином.

2. *Кто такие терапевты?* (*Die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Askese. Eine kritische Untersuchung der Schrift de Vita contemplativa, von Lucius. Strassburg, 1880*).

Названное сочинение молодого ученого Луциуса читается с большим интересом. Оно дает оригинальный и строго обоснованный ответ на вопрос: кто такие были терапевты, описанные в одном древнем сочинении («*De Vita Contemplativa*»), приписываемом обыкновенно знаменитому Филону, и считавшиеся Евсевием Кесарийским за египетских христиан первого христианского века. Оригинальность воззрения Луциуса заключается в том, что он старается доказать неподлинность сочинения «*De Vita Cont.*» и хотя считает терапевтов за христиан, но с большим различием от взгляда Евсевия. Передадим некоторые характерные черты исследования Луциуса. В начале книги Луциус очень основательно разбирает три различных попытки, имевших место в науке, разъяснить: кто такие были терапевты. Одни из ученых думали, что терапевты, описанные в сочинении «*De Vita Cont.*», как жившие главным образом в Египте, были ветвью палестинских ессеев. Этот взгляд ученые старались доказать указанием сходства в воззрениях, обычаях и нравах у терапев-

тов с ессеями. Мнение это, по суждению Луциуса, на первый взгляд представляется обладающим убедительностью. Но строго критическое отношение к вопросу значительно колеблет силу и значение этого мнения. Так, об ессеях известно, что они жили в Палестине и ни откуда не видно, чтобы эта секта имела приверженцев и где-либо за пределами Палестины; напротив, о терапевтах в сочинении «*De Vita Cont.*» утверждается, что они жили не только в Египте, но и были рассеяны по всему свету. Далее, об ессеях известно, что они жили в городах и селах; напротив, о терапевтах замечается в указанном сочинении, что они избегали общества, жили в уединении и сходились вместе только в определенные дни. Далее, число есеев было невелико, их насчитывали до 4 000, между тем как число терапевтов много превосходило число первых, ибо они жили не только в Египте, но и в Элладе и прочих странах мира. Далее, у есеев не было обыкновения принимать в свое общество юношей; в это общество допускались только лица, достигшие зрелого возраста; напротив, у терапевтов юные лица принимаемы были с еще большей охотой, чем пожилые. Ессеи вообще низко смотрели на женщину; у терапевтов же в их общинах женщины считались равноправными с мужчинами. Далее, те и другие — ессеи и терапевты — неодинаково относились к труду; о ессеях известно, что они целый день проводили в труде, они занимались земледелием, скотоводством и ремеслами, о терапевтах же совсем не известно, чтобы они предавались труду, т. к. все время они посвящали исключительно философии или созерцанию. Луциус приводит и другие весьма многие черты различия терапевтов от есеев.

Другая попытка уяснить себе, кто такие терапевты, заключается в том, что сущность терапевтизма хотели представлять себе продуктом влияния иудейства, иудейско-александрийского периода, в особенности продуктом влияния Филона и его философских воззрений. Действительно, по суждению Луциуса, нельзя не находить точек соприкосновения между терапевтами и Филоном, но только до известных границ. Прежде всего нужно сказать, что терапевты, как они представляются в сочинении «*De Vita Cont.*», этом единственном сочинении, где описывается это общество, по своему происхождению древнее Филона и его учения, ибо «*De Vita Cont.*» говорит о «древних мужах» как основателях терапевтизма. Если сочинение «*De Vita Cont.*» принимать за то, за что принимают его высказывающие разбираемый взгляд, т. е. за сочинение Филона, то община тера-

певтов возникла много раньше до него. Приверженцы разбираемого мнения стараются утверждать, что Филон сам был терапевтом. Но такая постановка дела нимало не помогает разъяснению вопроса. Филона отнюдь нельзя считать за терапевта; вся жизнь его есть лучшее доказательство того. В юности Филон проводил свою жизнь среди языческого общества, а не в каком-нибудь уединении, как делали терапевты; занимался он не чтением терапевтических сочинений, но изучением греческой философии и греческих писателей; он не оставался в уединении, но предпринял путешествие в Иерусалим, нес на себе различные должности в своем отечестве, принимал очень видное участие в посольстве иудеев к Калигуле и т. п.

Третья попытка уяснить себе существо терапевтизма, какую разбирает Луциус, состоит в том, что некоторые ученые выводят происхождение этого явления из того влияния, какое имел в истории так называемый неопифагореизм, но эта попытка, по суждению автора, не лучше других, что он и старается доказать путем критики подобного мнения.

Приступая к установлению своей собственной точки зрения на терапевтов, изображаемых в сочинении «*De Vita Cont.*», Луциус прежде всего подробно и обстоятельно раскрывает тот поразительный факт, что о терапевтах решительно не упоминает ни один древний писатель, и так продолжалось до времен историка Евсевия. О терапевтах ни словом не обмолвился ни Иосиф Флавий, ни Плиний Старший, оставивший сведения об эссеях и ничего не сказавший о терапевтах, ни Страбон, ни Аппион, ни позднее живший Порфирий-философ, которому так естественно было бы упомянуть о них в сочинении «*De Abstinencia*» («О воздержании»). Не упоминают о терапевтах и христианские писатели, даже в том случае, если они говорят об иудейских сектах. Эссеи, например, по крайней мере, по имени известны Егезиппу и Тертуллиану, а терапевты — нет. Равно Климент Александрийский и Ориген, жившие в Александрии и хорошо знакомые с филоновскими сочинениями, остаются в неведении относительно терапевтов, несмотря на то что Ориген не мог не сочувствовать такому обществу, как терапевты, которые представляются аскетами, опирающимися в своем строе жизни на гнозис. «*Philosophumena*» также содержат в себе подробное описание эссеизма и вообще они очень близко знакомы с историей ересей, и однако же ни слова не говорят о терапевтах. Епифаний, знавший о многих ересьях, вышедших из иудейства, не упоминает о терапевтах. Вообще до Евсевия

никто не знал о терапевтах, а Евсевий знает о них исключительно из сочинения «De Vita Cont.». Но самый поразительный факт составляет то, что о терапевтах ничего не знал и Филон, как это видно из всех его сочинений, — Филон, которому приписывается сочинение «De Vita Cont.».

Это тем более странно, что он сообщает сведения об ессеях с такими целями, для которых ему естественнее всего было бы указать в особенности на терапевтов. Во-первых, он говорит о ессеях в сочинении «Quod omnis probus liber». Здесь он ставит себе задачей доказать, что добродетель делает человека свободным. В доказательство этого положения он указывает на исторические примеры, на жизнь греческих и индийских философов, а в особенности на ессеев. Но спрашивается: почему он здесь не говорит о терапевтах, если он знал о них, о терапевтах, которые еще более, чем ессеи, считали себя от всего свободными, — от мира, семьи, земных попечений, от преобладания чувственности, которые не терпели рабов и осуждали рабство, которые во взаимных отношениях избегали всего, что приводило бы к несвободе? Почему Филон для доказательства своего положения вздумал ссылаться на ессеев, живших далеко в Палестине, и забывает указать на пример терапевтов, живших у него, так сказать, под боком и бывших еще более добродетельными и свободными, чем ессеи? Это составляло бы загадку, если бы Филон действительно знал терапевтов. В другой раз Филон говорит об ессеях в своей апологии «Pro Iudaeis». Здесь ессеи описываются потому, что, на взгляд Филона, они своими добродетелями способны были поднять честь всего иудейства. Но почему Филон не упоминает о терапевтах, жизнь которых исключительно была посвящена добродетели, которые, по их словам, на земле проводили небесную жизнь, которые своими добродетелями хотели привлечь к себе Божие благоволение? Не странно ли это? Филон в своей апологии не только не упоминает о них, но ясно дает понять, что он совсем о них ничего не знает, когда говорит, что ессеи и их образ жизни преимущественно перед всеми другими явлениями того же характера заслуживают подражания. Как согласовать это последнее замечание Филона с тем, что в сочинении «De Vita Cont.» жизнь терапевтов восхваляется как высшее совершенство, как ἀγαθὸν τέλειον? Вообще каким образом могло случиться, что Филон, повсюду отыскивая примеры и образцы добродетели, указывает на жизнь греческих философов, персидских магов, индийских гимнософистов, палестинских ессеев, но нигде не говорит о терапев-

тах? Замечательно еще то, что ни в одном из своих сочинений Филон не употребляет слова «терапевт» в том смысле, как оно употребляется в сочинении «*De Vita Cont.*». Филон часто употребляет слово «терапевт», но всегда в значении нарицательного имени «служитель Божий», и никогда в значении собственного имени, как употребляется это слово в сочинении «*De Vita Cont.*».

Этими замечаниями относительно молчания истории о терапевтах до времен Евсевия Луциус готовится читателя к тому решению вопроса относительно терапевтов и сочинения «*De Vita Cont.*», какое составляет его собственный взгляд. Это решение вопроса состоит, во-первых, в том, что он отрицает принадлежность «*De Vita Cont.*» Филону. Доказательств на это у Луциуса представлено очень много. Одним из таких доказательств служит сравнение между собой по содержанию и характеру воззрений несомненно принадлежащего Филону сочинения «*Quod omnis probus liber*», весьма близкого по задаче и идее с сочинением «*De Vita Cont.*», и этого последнего. Результат этого сравнения у Луциуса тот, что между этими сочинениями нет никакого сходства. Луциус говорит: автор сочинения «*Quod omnis probus liber*» есть иудей, отличающийся мягкостью и широтой воззрений. Он охотно признает возможность истины и добродетели и вне среды своего народа. Хотя он в эссеях и видит образец добродетели, но это не мешает ему с уважением и вниманием относиться к персидским магам и индийским гимнософистам, к мудрости семи греческих мудрецов. Он говорит о святом обществе пифагорейцев, решительно хвалит греческих философов: Платона называет святым, ссылается на греческие мифы, питает доверие к поэтам, признает за языческой религией некоторую истинность. Вообще в этом сочинении Филон стоит на той же точке зрения, на какой он стоит и в прочих своих сочинениях. Что касается сочинения «*De Vita Cont.*», которое тоже приписывается Филону, то это сочинение представляет полный контраст по воззрениям в сравнении с сочинением «*Quod omnis probus liber*». Сочинение «*De Vita Cont.*» отличается нерасположением, презрением ко всему, чему сочувствует Филон в греческом и вообще языческом мире. Если бы оно было произведением Филона, то оно составляло бы какое-то совершенно исключительное явление в ряду его произведений. «*De Vita Cont.*» относится с пренебрежением ко всему, что не есть терапевтизм: оно знает только одну мудрость — мудрость терапевтов; только одну добродетель — добродетель терапевтов; только одно благочестие, один богоугодный

образ жизни — которыми отличаются терапевты. Оно запечатлено духом сварливости и, где представляется случай, охотно входит в полемику. Уже в начале этого сочинения мы встречаемся с полемизированием против почитания элементов, звезд, полубогов, идолов и египетских божеств. Полубоги объявляются продуктом юношеского разврата, об идолах иронически говорится, что они сделаны из того вещества, которое годно только для приготовления сосудов, служащих к удовлетворению ночных потребностей. Нравственные отношения языческого мира изображаются в самых черных красках. Гости-язычники во время пиршества, по изображению «*De Vita Cont.*», держат себя подобно собакам, грызутся и кусаются. О философах и греческих сочинениях оно отзывается плохо, например, об Анаксагоре, Демокрите и даже Платоне, — о Платоне, которого Филон называет «священнейшим Платоном». В сочинении «*Quod omnis probus liber*» и в сочинении «*De Vita Cont.*», по суждению Луциуса, мы встречаем два совершенно различных мирозерцания. Луциус представляет и многие другие доказательства, утверждающие читателя в той мысли, что сочинение «*De Vita Cont.*» отнюдь не принадлежит Филону.

В дальнейшем течении своего труда Луциус выражает свой взгляд на вероятное происхождение указанного сочинения. Одним из оснований, которые приводят его к тому взгляду, какой он высказывает, служит то, что об этом сочинении до времен Евсевия никто не знал. Это дает ему право утверждать, что сочинение явилось незадолго до написания Евсевием «Церковной истории», т. е. в начале IV или в конце III христианского века. Оно изображает, по мнению Луциуса, аскетическое или монашеское христианское общество в том виде, каким оно могло быть в III в. Для доказательства действительного сходства между описываемыми в «*De Vita Cont.*» терапевтами и христианскими аскетами, Луциус входит в разъяснение истории аскетизма христианской Церкви первых веков. И ему удастся указать немало параллелей между терапевтами, изображенными в данном сочинении, и христианскими аскетами III в. В особенности Луциус отыскивает много сходных черт между терапевтами и иеракитами — членами аскетического общества в Египте, в III в., описанного у Епифания. Здесь, как и там, по суждению Луциуса, мы имеем дело с замкнутым, обособившимся обществом. Здесь, как и там, аскетизм выражается в удалении от употребления мяса и вина, в решительном отчуждении от брака.

Здесь, как и там, община состояла из мужчин и женщин. Здесь, как и там, сочинялись аллегорические комментарии, слагались новые псалмы и книги. Здесь, как и там, благоприятствовали крайнему спиритуализму и считали конечной целью аскетизма созерцание. Сходство общества терапевтов и иеракитов — поразительное. Какая цель сочинения «*De Vita Cont.*»? В ответ на этот вопрос Луциус утверждает, что цель его апологетическая. Христианский аскетизм многим, в особенности язычникам, представлялся явлением странным и диким. О христианах язычники говорили, что христиане, живя в городах, в то же время представляли собой *laterbosa et lucifuga patio* (прячущийся (или: подозрительный) и бегущий от (или: боящийся) света народ (*лат.*). — *Ред.*), они ставили их на одну линию с брахманами и индийскими гимнософистами, обзывая их *silvicolae et exules vitae* (обитающие в лесах и бегущие от жизни (изгнанники жизни) (*лат.*). — *Ред.*). Какие же жалобы и обвинения, спрашивает Луциус, должны были слышаться в обществе против таковых из христиан, которые действительно хотели быть изолированными от мира, чтобы проводить жизнь вполне бездеятельную?

Нет ничего странного, замечает названный автор, если ввиду подобных обвинений, в конце III или начале IV в., какой-либо литературно и философски образованный христианин, сочувствующий аскетизму своего времени, приходит к мысли составить панегирическое описание с целью прославления христианского аскетизма, имевшего место в Египте и других странах, — с целью, далее, защитить это явление от тех нападков, какие делались на него. Это он мог сделать, дабы оправдать аскетический образ жизни в глазах язычников и иудеев. А чтобы выполнить эту задачу, он счел нужным раскрыть, что христианский аскетизм не есть что-либо новое, неслыханное, странное, но что подобный же род жизни проводили некоторые люди повсюду, в особенности в Египте, и заслужили удивления и хвалы; их-то наследниками и стали христианские аскеты. Таких лиц писатель называл терапевтами. Неизвестный автор решается издать свое апологетическое сочинение под именем Филона, потому что никакое другое имя не могло доставить новому сочинению такого влияния и такого авторитета, как имя Филона. Филон стоял высоко во мнении иудеев, этих неумолимых врагов христианства; если иудеи не замедлили относиться с ненавистью и к христианским аскетам, то мнимое свидетельство Филона в пользу лиц, проводивших аскетическую жизнь в его время, должно было умерять страстность нападков иудеев на хрис-

тианский аскетизм. В глазах язычников Филон тоже был лицом высокопочтенным, как любитель и знаток греческой философии; он ценил греческий мир, и за это язычники глубоко уважали его. Что касается христиан, то и для них трудно было выбрать имя, симпатичнее Филона. Филон в своих воззрениях подчас близко подходит к христианским идеям, вследствие чего его считали лицом, на котором сильно отразилось влияние христианства, если не прямо считали его философом, обращенным в христианство. Его система была такого рода, что ему очень удобно было приписывать даже крайне аскетические воззрения; они не слишком противоречили его образу философствования. Притом же Филон был писателем очень плодовитым: все его сочинения редко кто знал, поэтому открывалась полнейшая возможность подлога. Легко было выдать сочинение, ему не принадлежащее, за его собственное. Некоторые из сочинений Филона могли давать твердую опору для успеха подлога, так как в них восхваляется аскетизм; таково в особенности сочинение «*Quod omnis probus liber*». Таким сочинением, изданным от неизвестного христианина, и было сочинение «*De Vita Contemplativa*». Общий вывод, к какому приходит Луциус относительно этого сочинения, следующий: элементы, из которых состоит это сочинение, заимствованы частью из того описания ессеев, которое находим в «*Quod omnis probus liber*», частью из нравов христианских аскетов III в. Все описание пересыпано филоновскими изречениями, окрашено под цвет Филоновых произведений, вследствие чего это описание легко было принять за труд Филона.

Мы подробно передали содержание сочинения Луциуса, потому что оно очень интересно и выдается в ряду других западных сочинений последнего времени особенной живостью, одушевленностью, силой доказательств и новизной результатов. После сочинения Луциуса едва ли кто станет сомневаться в подложности «*De Vita Cont.*», едва ли кто будет утверждать, что терапевты были действительно тем, за кого выдает их древний автор. Эти вопросы у Луциуса поставлены верно и разрешены вполне удовлетворительно. Но это, собственно, отрицательная сторона труда немецкого ученого. Что касается положительной стороны того же труда, то она оставляет место для серьезных возражений. Для того чтобы доказать, что под терапевтами надо понимать христианских аскетов III в., как делает это Луциус, ему приходится допускать очень широкое распространение аскетизма в христианстве первенствующей Церкви, ему приходится

уверять, что христианский аскетизм уже III в. породил очень определенные и устойчивые учреждения монашеского характера, но такие заявления автора нужно признать преувеличением исторических фактов. Единственно иеракиты могут представлять образец очень развитого аскетизма в христианстве III в., но об иеракитах мы знаем из несовременного источника — из сочинений Епифания Кипрского, конца IV в.; да и то, что знаем отсюда, далеко не может быть поставлено в параллель с терапевтами, как они описаны в сочинении «*De Vita Cont.*». Общество терапевтов представляется более сложным, благоустроенным и целостным по своему устройству, чем общество иеракитов. Вообще вопрос о действительном происхождении «*De Vita Cont.*», об условиях, при каких оно возникло, остается у Луциуса не довольно раскрыт. Мы ни откуда не знаем, чтобы была действительная вражда против христианского аскетизма и чтобы рождалась потребность защищать это явление в глазах язычников и иудеев. Луциус не дает никаких доказательств в пользу этого. Да если бы в самом деле стояла нужда защищать явление христианского аскетизма, едва ли какой симпатизирующий явлению христианин стал бы вести это дело так, как поведено оно в «*De Vita Cont.*». Он, без сомнения, счел бы более целесообразным основать свою защиту не на авторитете Филона, а на авторитете евангельского учения и более замечательных церковных писателей. От него можно было бы ожидать чего-либо вроде «*Vita S. Pauli*» или «*Vita S. Antonii*», но однако же «*De Vita Cont.*» ничего подобного не представляет. Очень жаль, что Луциус не делает ни малейшей попытки выяснить, кто именно был автором «*De Vita Cont.*». Как скоро этого не сделано, результат исследования представляется как-то неопределенным. Разумеется, не для всякого древнего сочинения, автор которого неизвестен, нужно непременно доискиваться до решения вопроса, кто был его автором. Такой потребности не может существовать для сочинений, которые, переходя из поколения к поколению, разнообразятся и видоизменяются (например, апокрифы, касающиеся многих ветхозаветных и новозаветных лиц), но иное дело сочинение «*De Vita Cont.*». Оно представляет собой такое произведение, которое со времени своего появления и до сих пор остается неизменным, сохраняющимся в таком виде, как оно вышло из рук автора. Не мешало бы Луциусу еще сделать сравнение между «*De Vita Cont.*» и сочинениями Псевдо-Дионисия Ареопагита. Можно было бы найти между ними много родственного, через что еще больше бы уяснился вопрос

о позднейшем происхождении «De Vita Cont.», так как ареопагитские сочинения несомненно продукт IV или V в.

3. Взгляд на происхождение и историю Никео-Константинопольского символа в сочинении Винченци «Об исхождении Св. Духа от Отца и Сына против греков» (*Vincensi. De processione Spiritus Sancti ex Patre Filioque, adversus Graecos. Romae, 1878*).

Автор названного сочинения, Винченци, это римский профессор, известный в науке замечательным сочинением, изданным в свет в 1865–1869 гг. под заглавием «*In S. Gregorii Nysseni et Origenis scripta et doctrinam nova defensio*». В этом обширном сочинении он старался доказать, что Ориген был православен и что V Вселенский собор не анафематствовал его. Этот результат достигнут путем такого критического метода, который оставляет позади себя самые утонченные приемы иезуитской тенденциозной критики. Он так смело допускает существование вставок, искажений и фальсификаций в сохранившихся до нас соборных актах, как, быть может, не делал еще никто на свете. Винченци — рьяный папист, который далеко оставляет за собой всякого свободомысленного протестанта. Даже то, что позволяют себе протестантские ученые в так называемой отрицательной критике в отношении древнецерковных документов, на взгляд автора и его единомышленников, должно представляться просто детской игрой. Мы остановимся лишь на одной стороне исследования Винченци — на его объяснении происхождения и истории Никео-Константинопольского символа. Этот вопрос столь же важен, сколь и мало исследован в науке. Винченци в его разъяснении идет своим особенным путем, никому, кроме него, неизвестным. Он хочет пролить совершенно новый свет на вопрос и в этом отношении прилагает к себе слова историка Евсевия, который считает себя человеком, проложившим новые пути в исторической науке. Действительно, взгляд Винченци так оригинален, так удивителен, так, можно сказать, радикален, что следует уже ради простого любопытства ознакомиться с этим взглядом.

Книга состоит из двух частей. В первой излагаются свидетельства об исхождении Св. Духа, взятые из Св. Писания, творений св. отцов и исторических сочинений. Эта часть сочинения не представляет интереса. Само собой понятно, что свидетельства понимаются и истолковываются в духе католических тенденций. Вторая часть книги очень большая (Р. 72–255); она посвящена вопросу о происхождении Никео-Константинопольского символа и дает сведения относи-

тельно его истории. Важнейшие тезисы, какие защищает и развивает здесь автор, суть следующие: 1) так называемый Константинопольский символ не есть расширенный и распространенный Никейский символ, а есть символ самостоятельный; 2) св. отцы IV и V в. никогда не употребляли и не позволяли употреблять другого Символа, кроме Никейского; 3) II Вселенский собор, Константинопольский 381 г., просто повторил Никейский символ: в противодействие же македонианам в особом декрете изложил учение, что Св. Дух единосущен с Отцом и Сыном, но этого учения собор не вносил в Символ и даже совсем не составлял второго Символа (т. е. Никео-Константинопольского); 4) акты II, IV, V, VI, VII Вселенских соборов и акты Первого Латеранского собора, в которых встречается Константинопольский символ, решительно все, а также и сочинение Епифания Кипрского «Якорь», в котором содержится тот же Символ, подверглись фальсификации и интерполяции со стороны греков; 5) цель составления и подлога Константинопольского символа заключается в том, чтобы учение об исхождении Святого Духа единственно от Отца выставить как древнейшее и подлиннейшее учение Церкви; 6) апокрифический Константинопольский символ сначала появился в Иерусалиме и Дамаске в VII в.; раньше же этого времени он совсем не был известен: на него не указывает ни один собор, ни один отец Церкви и никто из еретиков. Впрочем, этот ложный Символ мог иметь и более раннее происхождение; 7) патриарх Иерусалимский Феодор в конце VIII в. во время VII Вселенского собора первый привнес его в акты II Вселенского Константинопольского собора, но тем не менее еще и в IX в. ученейшие греки, например, сам Фотий, не признавали этот Символ Символом Вселенского собора; 8) Запад, начиная от IX в., приемлет этот Символ, будучи введенным в обман греками.

Было бы излишне разбирать в подробности все эти сейчас приведенные тезисы. Ограничимся немногими замечаниями в их опровержение. Гипотеза Винченци построена на воздухе и носит печать крайней тенденциозности. Ибо он, во-первых, оставляет без всякого внимания все важнейшие свидетельства, опровергающие его идею, и совсем не придает значения замечательным научным работам по вопросу (например, трудам Каспари); далее, он совершенно односторонне в Символе обращает внимание лишь на слова «*от Отца исходящего*» и на все прочее в Символе смотрит как на простую оболочку, не имеющую важности, между тем как Символ, будучи изучен в целом виде, дает непререкаемое доказательство его древно-

сти; наконец, все сочинение по своей аргументации опирается, как на аксиому, на то воззрение, что Римская церковь основывает свое учение о Св. Духе на древнейших Символах, тогда как Греческая церковь в своем учении утверждает на лжи. Самую главную особенность сочинения Винченци составляет его бесцеремонное обращение с актами Вселенских соборов, как скоро в них заключается ясное указание на существование во время их деятельности Константинопольского символа. Так, автор решительно заявляет, что в актах II Вселенского собора не было помещено Константинопольского символа, и что он составляет позднейшую вставку в этих актах. Едва ли нужно спорить с автором в этом случае. Об актах II Вселенского собора можно говорить что угодно, потому что до нас не дошли подлинные акты этого собора (если они когда-либо существовали). Что в них было помещено — мы совсем не знаем. Существующие в настоящее время акты этого собора собирались постепенно из различных источников. Гораздо важнее будет рассмотреть или, правильнее, опровергнуть мнение автора относительно актов Халкидонского Вселенского собора, в которые со всей решительностью занесен Константинопольский символ в качестве Вселенского символа. Этот факт так очевиден, что против него спорить, по-видимому, нет возможности; но Винченци судит иначе. Он преспокойно объявляет, что весь отдел актов Халкидонского собора, где помещен Константинопольский символ, есть позднейшая вставка, и что Халкидонский собор в действительности вовсе не знал Константинопольского символа. Но эту странную мысль нетрудно опровергнуть. 1) Враги евтихиан тотчас после Халкидонского собора часто ссылаются на формулы, которые очевидно взяты не из иного какого Символа, а именно из Константинопольского. 2) Диоген, епископ Кизический, во время заседаний IV Вселенского Халкидонского собора говорил: «Евтихий коварно поставил на первом месте собор отцев, бывший в Никее, тогда как (Константинопольский собор) принял *прибавления* по причине нечестивого мнения Аполлинария, Македония и подобных им, и именно в Символе прибавлено: “Сшедшего и воплотившегося от Духа Святаго и Марии Девы”; это Евтихий опустил как аполлинарист. Св. отцы, жившие после (т. е. отцы II Вселенского собора), *прояснили* Никейский символ». Очевидно, что Диоген имеет в виду Константинопольский символ, когда говорит так Неужели и это вставка? Но какая может быть цель подобной вставки? Вопрос, разрешить который едва ли сумеет и сам Винченци. 3) Ученые находят следы

существования Константинопольского символа до времени Халкидонского собора, притом же этот Символ уже пользуется уважением (см.: *Caspari. Quellen der Gesch. der Taufsymbols. Bd. I. S. 103*). Один немецкий критик (А. Гарнак) в отзыве о вышепоименованном сочинении в журнале «*Theologische Literaturzeitung*» (1880. № 24) справедливо говорит: «В этом исследовании мы имеем доказательство на то, что новейший католический принцип традиции в сущности есть принцип революции. Что в прежнее время считалось самым священным — определения древних соборов, — то теперь безнаказанно объявляется произведением лжи».

4. *Сказание об Едесском князе Авгаре*, критическое исследование Липсиуса (*Die Edessenische Abgar-Sage, von Lipsius. Braunschweig, 1880*).

Вопрос о переписке Иисуса Христа с князем Едесским и о так называемом Нерукотворном образе в немецкой богословской науке принадлежит к решенным вопросам. Сказание об указанных предметах обыкновенно относится к области легенд. Основанием для такого отрицательного отношения к сказанию служило рассмотрение внутреннего содержания тех свидетельств, на которых опиралось сказание. Такая критика была очень сильна и вообще оставляла очень мало возможности защищать подлинность сказания. Одно до сих пор оставалось неясным: откуда могла родиться подобная легенда, какой ее ближайший источник. В последнее время открылась возможность более или менее разрешить и эту задачу. Такую задачу принимает на себя ученый Липсиус в сочинении, заголовок которого мы выписали выше. В совсем недавнее время в Петербургской Императорской библиотеке одним англичанином открыто очень замечательное сочинение на сирийском языке (манускрипт коего относится к VI в.), которое он и издал в свет в английском переводе под заглавием «*Доктрина апостола Аддея*» (Лондон, 1876). Аддей есть то же, что и Фаддей (апостол), который считается просветителем Едессы. Это сочинение Липсиус и берет за исходный пункт в своем исследовании об Едесском сказании. «Доктрина Аддея» описывает проповедь этого апостола в Едессе, но кроме того она заключает в себе сирийскую редакцию переписки Христа с Авгарем и сирийскую же редакцию сказания о Нерукотворном образе. Липсиус дает довольно обстоятельное сведение о содержании «Доктрины Аддея». Затем он критически анализирует это содержание, насколько оно касается предмета его исследования. Происхождение Едесской церкви Лип-

сиус относит к концу II и началу III в., а с тем вместе повествование о проповеди апостола Аддея или Фаддея относит к области вымысла. Но для нас важнее в настоящем случае суждения его об отношении «Доктрины Аддея» к тем повествованиям о переписке Христа с Авгарем и Нерукотворном образе, которые с IV и V в. утвердились в христианском Предании. «Доктрина Аддея» в том виде, как она дошла до нас в манускрипте, какой недавно издан в английском переводе, по суждению Липсиуса, произошла не ранее конца IV в., но однако же это сочинение, хотя и в более простом виде, существовало и раньше этой эпохи. Оно было известно Евсевию (следовательно, известно было в начале IV в.), который, пользуясь этим сочинением, передает в своей «Церковной истории» повествование о переписке Христа с Авгарем, не упоминая, впрочем, ни слова о Нерукотворном образе. Липсиус путем сравнения повествования Евсевия и повествования, заключающегося в «Доктрине Аддея», приходит к тому заключению, что это последнее сочинение существовало во времена Евсевия и послужило для последнего источником в его рассказе о просвещении христианством Едессы. Евсевий в своей «Церковной истории», передавая этот рассказ, утверждает, что он заимствовал его из едесского архива, т. е., хочет сказать он, — из официального документа. Это вполне приложимо к «Доктрине Аддея», потому что это сочинение носит официальный характер, как это можно видеть из заключительных слов «Доктрины»: «Истинность известия засвидетельствовал Ганнан, архивариус княжеский, и положил его в архиве в ряду княжеских предписаний и законов». Липсиус утверждает, что «Доктрина Аддея», по крайней мере, в существенной своей части существовала уже в III в. Сказание вообще, по Липсиусу, возникло на первых же порах происхождения Едесской церкви и явилось для того, чтобы поднять авторитет этой Церкви, выставив ее Церковью апостольской, т. е. основанной одним из апостолов. Таким образом, Липсиус указывает основной литературный источник, благодаря которому сказание, связанное с именем Авгаря, князя Едесского, быстро распространилось в древнехристианской Церкви. Он, Липсиус, говорит: «Древнейший очаг христианской жизни в стране Евфрата, Едесса, был отечеством многих легенд, которые весьма рано перешли отсюда к христианам Римской империи и которые и западными, и византийцами были разнообразно переделываемы». К числу этих легенд он относит и сказание, связанное с именем Авгаря. Кроме того, в «Доктрине Аддея» можно находить — как и находит

Липсиус — очень ценный материал для выяснения происхождения сказания об обретении креста Христова, каковое сказание доныне оставалось неясным, ввиду того что его не находим у Евсевия в «Жизни Константина», хотя Евсевий и был современником факта и должен был бы сказать о нем, если бы все происходило так или почти так, как рассказывали позднейшие писатели. Исследование Липсиуса важно в том отношении, что оно дает знать, каким богатым материалом со временем будет обладать церковная история, когда сирийские документы из манускриптов и библиотек перейдут в книги и станут достоянием ученой публики. На Западе уже немало сделано для изучения сирийской литературы, и это очень выгодно отражается на церковно-исторической науке: ее горизонт расширяется, и исторические знания приобретают характер твердости и устойчивости. Не считаем себя вправе делать какие-либо критические замечания по поводу воззрений Липсиуса, потому что «Доктрина Аддея» в ее полном виде нам лично неизвестна. Один пункт в исследовании Липсиуса нам представляется очень слабым, а именно его объяснение происхождения вымысла из видов самовозвышения Едесской церкви. История Едесской церкви так мало известна в науке, что подобные объяснения невольно представляются слишком поспешными.

5. *Феодор Мопсуестийский и Юнилий Африканский*, сочинение Кина (Theodor von Mopsuestia und Iunilius Africanus, als Exegeten, von Kihn. Freiburg, 1880).

О Феодоре Мопсуестийском, этом замечательнейшем представителе так называемой Антиохийской христианской школы IV и начала V в., до сих пор еще не было в немецкой литературе полного и обстоятельного сочинения.¹ Пополнить этот пробел и взял на себя проф. Кин. Кин и раньше занимался историей Антиохийской школы; ему принадлежит сочинение об Антиохийской школе на экзегетической почве. Настоящее сочинение представляет лишь подробное развитие тех же воззрений, какие высказаны им в прежнем сочинении. Кин отличается мягкостью суждений о Феодоре, не имея, однако же, к нему ни малейшего пристрастия. Под пером Кина воззрения Феодора представляются не настолько нетерпимыми, рационалистическими и противохристианскими, насколько они представляются в других исследованиях, в особенности кратких. Многие крайности

¹ Кроме латинского сочинения Фритше

Феодора сглаживаются благодаря тому, что Кин нередко доказывает, что рядом с крайними воззрениями у Феодора встречаются воззрения на один и тот же вопрос более умеренные и правильные. Кин изображает Феодора как экзегета, но это не мешает ему сообщить довольно обстоятельные сведения о нем как о богослове вообще. Правда, сочинение дает мало нового, но все же оно очень полезно, как обстоятельный труд. Сочинение частью посвящено раскрытию исторического значения Феодора, частью же посвящено изображению личности и деятельности малоизвестного писателя VI в. — Юнилия Африканского. Эти две личности потому соединены в одном сочинении, что, как показывает настоящее исследование Кина, Юнилий был верным учеником Феодора, будучи очень близок к нему по своим экзегетическим приемам и вообще богословским воззрениям. Это сравнение Феодора и Юнилия сделано Кином очень внимательно и вполне достигает своей цели.

6. *Полихроний, брат Феодора Мопсуестийского* (Polychronius, Bruder Theodors von Mopsuestia und Bischof von Apamea, von Bardenhewer. Freiburgs-im-Br., 1879).

О Полихронии, брате Феодора Мопсуестийского, очень мало известно. Сочинения его дошли до нас в незначительных фрагментах. При таких обстоятельствах составить более или менее обстоятельную монографию о нем нет возможности. Барденгевер и не имеет этого в виду — он хочет просто хоть несколько осветить эту темную историческую фигуру. Автор очень высокого мнения о Полихронии, как представителе антиохийской христианской науки, даже, кажется, более высокого, чем какого заслуживает этот малоизвестный писатель, судить о котором, к тому же, мы имеем очень мало данных. Вот как автор характеризует Полихрония: «В отличие от Феодора, Полихроний был исследователем совершенно самостоятельным. Относительно его направления и метода Кин замечает, что он имеет все достоинства его брата Феодора, не имея в то же время его недостатков. Этим сказано слишком много. Полихроний, конечно, далек от крайностей своего брата, но тем не менее в его истолкованиях Св Писания иногда чувствуется односторонность, напоминающая Феодора: я говорю о рационалистическом направлении. Там же, где Полихроний остается верным церковно-традиционной точке зрения, он производит самое отличное впечатление. Собственно экзегетической строгостью и точностью он превосходит всех антиохийцев; в исторических и филологических познаниях никто из антиохийцев не

может равняться с Полихронием; он с такой толковостью и такой любовью углубляется в изучение текста Св. Писания, что в этом отношении он представляет единственное лицо между ними» (S. 5). Полихроний, как указывает это автор, не избежал в свое время таких же обвинений, какие испытал и Феодор. Его упрекали в том, что будто он в толковании книги Даниила держался точки зрения противника христианства — неоплатонического философа Порфирия (S. 21). Автор очень тщательно анализирует те отрывки сочинений Полихрония, какие дошли до нас; в результате этого анализа получается такое впечатление, что Полихроний по направлению не был близок к Феодору, а скорее сближался с более умеренным антиохийцем — Феодоритом.

7. *Лукиан Самосатский*, сочинение Бернайса (*Bernays. Lucian und die Kyniker. Berlin, 1879*).

Лукиану Самосатскому, языческому писателю II в., принадлежит, между прочим, сочинение «О смерти Перегриня». Это есть не что иное, как сатира. С давних пор было научным убеждением, что это сочинение Лукиана есть сатира, направленная против христиан и христианства. Такого взгляда, однако же, Бернайс не разделяет, он старается доказать, что в сатире «О смерти Перегриня» осмеяны не христиане, а киники II в., и что христиане если и служат предметом насмешки Лукиана, то как явление второстепенное. Свой взгляд на указанную сатиру автор высказывает в следующих словах в начале своего сочинения: «Сказание Лукиана о смерти Перегриня долгое время разделяло тот жребий, какого редко избегают сочинения, принадлежащие к древней литературе, как скоро они какой-либо определенной стороной затрагивают живые интересы нового времени. Взгляд новейших читателей и толкователей так пристально устремлялся на одну эту сторону, что выпускал из внимания все прочие стороны, которые, однако же, имели сравнительно большее, преимущественное значение. Вследствие этого понимание целого творения являлось несообразным с первоначальным намерением писателя, а следовательно — неисторическим. Так как Лукиан в своем изображении богатой событиями жизни Перегриня кое-где касается отношений его к христианам и говорит о них в несочувственном тоне, как то и подобает насмешливому эпикурейцу, то в продолжение долгого времени этот эпизод представлялся зерном всего сочинения. Как сатира, направленная против христиан, сочинение возбуждало страх и негодование у людей благочестивых и радостно приветствовалось

врагами христианства. Однако же еще в 1779 г. малоизвестный теперь писатель Гермар, опровергая геттингенского теолога Вальха, высказал правильный взгляд, что часть сочинения “О смерти Перегрин”, касающаяся христиан, есть дело побочное в нем, и что киники составляют главную цель нападок Лукиана. Но беспристрастный взгляд Гермара не утвердился в науке. Не так давно Эдуард Целлер считал себя вправе возвратиться к общепринятому воззрению, что Лукиан в своем рассказе главным образом имел в виду поразить христиан и даже на этих днях нам пришлось читать в “*Journal des Debats*”, что намерение Лукиана состояло в осмеянии христианского мученичества». Сочинение Лукиана, утверждает Бернайс, направлено против киников, и этот взгляд давно сделался бы общепризнанным, если бы больше обращали внимания на исторические сведения, которые должны осветить в особенности главное лицо Лукианова рассказа (а таким лицом Бернайс считает не Перегрин, а Теогена, о котором Лукиан упоминает чуть не на каждой странице). Таким образом, из приведенных слов Бернайса мы видим, что составляет оригинальную сторону его труда. Он хочет установить совсем другой взгляд в науке на указанную сатиру Лукиана. Это придает особенный интерес его исследованию. Что касается достоинства доказательств, приводимых автором для подтверждения его воззрения, то, нам кажется, нет оснований не отдавать дани уважения аргументации автора. Его доказательства очень вески. Впрочем, стремление Бернайса сблизить христианство и школу киников отзывается рационалистической тенденциозностью. К исследованию Бернайса приложен полный немецкий перевод сатиры «О смерти Перегрин», он занимает 20 страниц.

8. *Св. Киприан*, сочинение Фехтрупа (*Fechtrup*. Der heilige Cyprian. Sein Leben und seine Lehre. I. Cyprian's Leben. Munster, 1878).

Эпоха гонений на христиан первых веков представляет собой весьма много любопытного. Ввиду этого каждое более или менее значительное сочинение, касающееся этой эпохи, не может не возбуждать внимания представителей церковно-исторической науки. Сочинение Фехтрупа дает много такого, что прочтется с интересом. Оно дает очень яркую и живую картину того тревожного времени, когда Карфагенской церковью управлял Киприан. Ведь это было время двух сильнейших гонений на христиан, в продолжение которых Киприан развивает очень замечательную пастырскую деятельность. В это время и около этого времени поднялось так много вопросов: о покаян-

ной дисциплине, о падших, о крещении еретиков, о раскольниковых обществах в Карфагене и Риме. Все эти вопросы очень обстоятельно изложены автором. Но нельзя, однако, сказать, чтобы автор давал много нового читателю: автор мало входит в анализ генетического происхождения явлений, неглубоко затрагивает ту почву, на которой возникли эти самые явления. Во всяком случае, всякий занимающийся древней церковной историей, в особенности эпохой гонений, не оставит без должного внимания этот труд. Пока вышла только первая часть сочинения, охватывающая жизнь Киприана, во второй будет изложено и объяснено учение того же Киприана.

9. *К истории Символов*, сочинение Каспари (*Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel*. Christiania, 1879).

Каспари, профессор из столицы Норвегии Христиании, принадлежит к известным специалистам в разработке вопросов относительно Символов древней Церкви. Трудолюбие этого ученого мужа поистине изумительно. Вот уже не менее двадцати лет с неустанным прилежанием он изучает историю древних Символов, и как изучает! Так, как в нашей богословской литературе не изучался еще ни один вопрос. Он объездил все замечательнейшие библиотеки на Западе, да и не один раз, везде знакомился с манускриптами древних Символов и потом издавал их, сопровождая издание учеными изысканиями. Имя Каспари пользуется необычайным почетом в западной литературе, неизвестно и у нас в России. Указанный в заголовке том составляет заключение к трем прежде изданным им томам под заглавием «Ненапечатанные, необозранные или мало обозранные источники для истории крещального Символа и определений веры» (*Glaubensregel*). В этом последнем томе заключаются такие исследования, которые имеют своим назначением подтвердить, подробнее раскрыть, пополнить данные, находящиеся в прежних томах. Автор преимущественно сосредоточивает свое внимание на Символах IV и V вв. Он в своих трудах дает богатый материал для истории догматического развития Церкви IV в. и отчасти V в. После исследований Каспари многое в истории этих веков должно представиться в другом свете. К сожалению, доньше еще ни один историк догматического развития Церкви указанных веков не воспользовался как должно открытиями автора. Труды его остаются мертвым капиталом. Но, разумеется, придет время, когда этот капитал будет пущен в научный оборот. Подробностей относительно работ Каспари не сообщаем ввиду того, что эти рабо-

ты очень специальные. Один немецкий критик в журнале «Theologische Literaturzeitung» (1879. № 16) замечает о Каспаре, что его манера обработки материала заслужила почетную известность. «Где работал Каспар, там для его преемников нет уже никакого нового дела, и его аргументация — образцовая по основательности». «Не только занимающиеся изучением Символов, но также историки Церкви и догматов обязаны благодарностью автору за его новый дар» (т. е. последнее сочинение).

10. *Климент Александрийский и его отношение к греческой философии*, сочинение Мерка (Merk. Clemens Alexandrinus in seiner Abhängigkeit von der griechischen Philosophie. Leipz., 1879).

В этом небольшом сочинении в шести главах изложены взгляды Климента на происхождение греческой философии, на веру и знание, на учение о Боге и Логосе, на знание и добродетель и их отношения, а также на нравственность. В заключение автор приходит к тому результату, что мировоззрение Климента в формальном отношении было христианским, а в материальном оно было зависимым от греческой философии — прежде всего от стоицизма, затем от Платона; та и другая философия влияла на него большей частью при посредстве Филона. — Сочинение Мерка, как видим, касается очень интересного вопроса об отношении христианских писателей к философии. Принятую на себя задачу — показать, насколько Климент был зависим в своем богословствовании от греческих мыслителей, автор выполнил удовлетворительно. Доказательства этой зависимости собраны внимательно и изложены в стройном порядке, но сочинение вообще мало прибавляет к тому, что известно в этом отношении из многих других сочинений об александрийских христианских писателях. В западной науке труду Мерка отводят невысокое место.

11. *Иоанн Дамаскин*, сочинение Иосифа Лянгена (Iohannes von Damaskus, von Langen. Gotha, 1879).

Значение Иоанна Дамаскина в развитии греческой богословской литературы известно. Он подводит итоги богословской деятельности прежних отцов Церкви, особенно IV и V вв. Ему принадлежит труд систематического изложения догматов веры на основании лучших церковных писателей прежнего времени. С этой же точки зрения смотрит на Дамаскина и Лянген. В коротком введении Лянген указывает место и значение Дамаскина в ряду греческих богословов. Затем он очень обстоятельно производит критическую оценку различных сказаний о жизни Дамаскина. Он старается описать его жизнь,

какой она действительно была, устранив множество легенд, которые соединяются с именем Дамаскина. Этот отдел сочинения Лянгена нужно признать очень ценным в науке. Но большая часть книги занята анализом всех сочинений Дамаскина. На основании этого изложения можно составить себе очень верное представление о литературной деятельности этого отца Церкви. Автор не просто излагает содержание творений Дамаскина, но входит в исследование подлинности его творений, оценивает их достоинства, указывает очень тщательно источники, откуда заимствуются писателем сведения. Тон сочинения умеренный. Можно подумать, что сочинение написано православным богословом.¹ Литература о Дамаскине очень ограничена. Поэтому сочинение Лянгена составляет важный вклад в богословскую науку.

12. *Издание записок путешественников в Иерусалим и описаний Св. Земли* (Itinera Hierosolymitana et Descriptiones Terrae Sanctae, edid. Titus Tobler et August Molinier. I. Genevae, 1879).

Несколько лет тому назад в Париже образовалось общество с целью издания сочинений, касающихся истории и географии латинского Востока (Société pour la publication de textes relatifs à l'histoire et à la géographie de l'Orient Latin); оно поставило себе ближайшей задачей пополнить изданный от Académie des Inscriptions et Belles-Lettres «Сборник историков Крестовых походов» теми источниками, касающимися Крестовых походов, которые не вошли в сейчас названный «Сборник». По статутам общества, издания будут заключать две серии — географическую и историческую. Географическая серия будет обнимать записки путешественников во Св. Землю и нарочитые описания Св. Земли (в 11-и отделениях: латинском, французском, итальянском, испанском, немецком, английском, скандинавском, славянском, греческом, еврейском, арабском), причем более древние сочинения будут напечатаны все, а из более новых — только сочинения, не изданные до сих пор, или очень редкие издания. Историческая серия будет заключать источники для истории Крестовых походов, не вошедшие в вышеуказанный сборник: поэмы, документы, письма, небольшие хроники и пр. Географическая серия изданий начата изданием, заглавие которого мы уже выписали выше. В изданном томе находятся не только записки путешественников в Св. Землю, но и описания Св. Земли, и притом такие, какие существуют на

¹ Лянген принадлежит к числу старокатоликов.

латинском языке. По плану предприятия, сочинения подобного рода, принадлежащие к эпохе до конца XIV в., будут изданы все сполна, а сочинения, появившиеся в XV и XVI в. — не все сполна, но лишь неизданные до сих пор, или хотя и изданные когда-либо, но теперь редкие. Первый том, о котором мы говорим, включает 16 сочинений, относящихся ко времени от IV до XI в.; в числе их есть и такие, которые еще ни разу не были изданы. Считаем излишним перечислять эти сочинения. Каждое сочинение сопровождается пояснениями, которые дают должное понятие об авторе его и его значении. Самой собой понятно, что такие издания, во главе которых стоят лица, очень известные в науке (например, Тоблер), принесут громадную пользу как для изучения Палестины, так и вообще для церковно-исторической науки. В особенности они послужат для уяснения истории Иерусалимской церкви, о которой так немного сохранилось необходимых в науке сведений.





НОВОСТИ ИНОСТРАННОЙ ЦЕРКОВНО-ИСТОРИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ*

Шатэль. История христианства. Т I—III. Париж, 1881—1882. — *Леблан.* Мученические акты. Париж, 1882. — *Гарнак А.* Предание о греческих апологетах II в. в древней Церкви и в Средние века. Лейпциг, 1882. — *Вейнгартен.* Происхождение монашества. 1882. — *Якоби.* Воспоминания о Августе Неандере Галле, 1882 — Другие новые сочинения (Липсиуса, Ульгорна).

В истекшем 1882 г. в западной церковно-исторической литературе появились несколько сочинений, обращающих на себя внимание в том или другом отношении. Дадим о них более или менее подробный отчет, смотря по тому, насколько они могут возбудить общий интерес.

1) *Chastel.* Histoire du christianisme depuis son origine jusqu'à nos jours. Paris, 1882. Т. I—III.

Нашему рассмотрению будут подлежать три первых тома «Истории христианства» Шатэля, профессора церковной истории в Женеве, протестантского исповедания.

Первый том этой истории открывается введением, в котором автор высказывает несколько любопытных воззрений на церковную историю и ее дело. Вот некоторые из этих воззрений. «История часто есть лучший судья между религиозными партиями, спорящими о преимуществах; хотя она и не дает исключительного права одной за счет другой, но она дает видеть, что лежит в основе их претензий, и она имеет ту выгоду в отношении к спорам, что если с одной стороны

* Впервые опубликовано в журнале «Прибавления к изданию Творений святых Отцев» за 1883 г Ч 32. С 198—268

она поддерживает их и делает более острыми, то с другой — она же сокращает и смягчает их, признавая за партиями в прошедшем их древнюю основу бытия (*raison d'être*), а в будущем — законные основания для того, чтобы наследовать прошедшему». «Беспристрастие историка должно ли переходить в индифферентизм? Должен ли историк отказаться от требований своего сознания, отречься от собственного суждения и идти, подобно апатичному путешественнику, между истинным и ложным, добром и злом, не выражая одобрения первому и осуждения второму? Отнюдь нет! Его обязанность — отмечать явления, называть их тем именем, какого они заслуживают. То, что он осуждает в противоположной партии, это он должен осуждать и в среде партии, к какой он сам принадлежит; а то, что он хвалит в среде своей партии, это же самое он обязан похвалить и в противной партии. Сверх того, какая другая наука, как не история, может лучше всего предохранять против партийного пристрастия? Так как перед его глазами проходит столько видов управления, столько форм культа, столько доктрин, столько сект всяких наименований, так как все это он подвергает критике, отделяет и оценивает истину и заблуждение, дает себе отчет о времени и обстоятельствах, при которых все это возникло, указывает значение, какое имели явления к распоряжению Провидения, то историк бывает в состоянии правильно судить о партиях, которые до сих пор разделяют христианский мир. Он остается беспристрастным, он воздает должное всем партиям, не будучи обязан рабствовать перед какой-либо одной из них и сохранить в виду их возвышенное и независимое положение». Как видим отсюда, Шатэль предоставляет церковному историку высшие и исключительные права... Сама история христианства, рассказанная в первом томе, открывается кратким очерком жизни и деятельности Иисуса Христа. Жизнь эта рассказана исключительно с ее человеческой стороны, причем о мессианском и божественном достоинстве Спасителя совершенно умалчивается. В этом нельзя не видеть рационалистической тенденции историка, потому что он не только опускает при рассказе о земной жизни Христа сверхъестественную сторону этой последней, но заметно старается давать божественным делам Христа свое, естественное толкование. Например, он говорит, что к Христу привлекались массы народа не только возвышенностью Его учения, но и исцелениями и экзорцизмами, и, однако же, в этом автор не видит ничего особенного, необыкновенного. Такого рода исцелениями и экзорцизмами, по воззрению автора, заявляли себя все

иудейские раввины, даже самые неважные между ними. К этому Шатэль прибавляет, что иные больные, приходя к Иисусу, не получали облегчения болезней и должны были довольствоваться надеждами и утешением. О самом факте воскресения Иисуса Христа из мертвых автор упоминает в таких чертах, из которых видно, что это было скорее субъективное верование апостолов и учеников Христа, сложившееся на основании обещания Христа пребывать с ними, а не действительное объективное событие.

Затем автор кратко изображает положение апостольской Церкви в иудейском и римском мире. После того излагается история Церкви послеапостольской до IV в. по следующему плану: гонения на Церковь, — Церковь и ее управление, — Церковь и ее богослужение, — нравы и дисциплина, — христианская наука и литература, — и наконец, учение и христианская теология. По такому же плану располагаются церковно-исторические материалы и в прочих томах рассматриваемого сочинения. Первый том не представляет никаких особенностей, о которых бы следовало сказать в частности. Этот том отличается теми же достоинствами, как и прочие тома, а об общих достоинствах труда скажем ниже.

Второй том заключает в себе описание судеб Церкви от времен Константина Великого до Магомета. Во введении ко второму тому помещен обзор древних церковных историков, в трудах которых находятся материалы, относящиеся к указанному периоду, — Евсевия, Руфина, Сократа, Созомена и т. д. Несмотря на крайнюю сжатость этого очерка, он отличается достоинствами — основательностью и строгой точностью. — В этом томе заслуживают внимания замечания Шатэля относительно любопытного вопроса об отношении христианского богословствования к древней философии. Вопросу посвящается у Шатэля целый отдельный трактат. Здесь автор говорит о том уважении, каким пользовалась философия Платона в богословских кругах IV и начала V в., приводит мнения и воззрения отцов и учителей Церкви указанного времени относительно платонизма, ссылаясь в этом случае на свв. Григория Нисского, Григория Богослова, Василия Великого, Августина, Синезия Птолемаидского, Псевдо-Дионисия Ареопагита. Затем автор указывает, при каких обстоятельствах философия Аристотеля вытесняет авторитет Платона в церковных сферах. Он пишет: но и во время господства платонизма Аристотель вовсе не оставался в стороне. Если в начале отдавали предпочтение Платону относительно идей, то в то же

время пользовались Аристотелем в логическом расположении доказательств, заимствуя формы из его диалектики. Но вскоре влияние Аристотеля возросло. Даже сами неоплатоники со времен Порфирия пользовались Аристотелевой философией в своих изысканиях и усиливались доказать, что между двумя системами (Платона и Аристотеля) нет существенной разницы. Из школ влияние Аристотеля перешло и в Церковь, где со времен св. Григория Нисского некоторые учителя стали интересоваться древней физикой, для чего должны были заняться и изучением философии Аристотеля, а затем уточненные христологические споры побуждали богословов из того же Аристотеля заимствовать принципы и образцы для своей аргументации. Незаметно Аристотель стал вытеснять Платона. С конца V в. Аристотель начинает господствовать в Церкви, как это видно из примера Немезия и Иоанна Филопона из Александрии, одного из главных христианских комментаторов Аристотеля, но в особенности из примера Боэция, переводившего и комментировавшего Аристотеля. Таким образом, мало-помалу подготовилось то почти исключительное господство Аристотеля в богословских кругах, какое видим в Средние века. — Равным образом заслуживают внимания обстоятельные очерки Шатэля о литературной деятельности отцов и учителей Церкви IV–VI вв. Эти очерки в особенности можно рекомендовать составителям русских учебников по церковной истории, в которых всегда, без исключения, этот отдел излагается слабо и бесцветно. Шатэль дает немногословные, но очень содержательные описания трудов церковных писателей, причем он так хорошо и типично характеризует каждого из них, что читатель отдельно и отчетливо представляет их заслуги для христианской литературы. Этой цели, нужно сознаться, редко достигают не только наши русские составители учебников, но и иностранные патрологи и историки. Есть и другие отделы во II томе, останавливающие на себе внимание, например, указание тенденций богословских школ, разъяснение истории иерархии и т. д.

Третий том «Истории христианства» Шатэля передает сведения о состоянии Церкви со времен Магомета до Реформации, описывает «Средние века» Церкви. Здесь автор переносит читателя с Востока на Запад. Для историка Восточной церкви этот том не представляет почти никакого интереса. Автор, передав несколько не очень обширных сведений о монофелитском и иконоборческом споре, о некоторых теософических сектах, оставляет совсем в тени историю Вос-

точной церкви, если не включать сюда рассказа о разделении Церкви, рассказа краткого и общего. В III томе Шатэль из историка общей Церкви превращается в историка одной Западной церкви.

Общие достоинства «Истории» Шатэля заключаются в следующем.

Имя Шатэля давно известно в церковно-исторической науке. Автор принадлежит к числу историков талантливых, проницательных и знающих свое дело. Издаваемая им в настоящее время «История христианства» вполне оправдывает реноме Шатэля. Это труд талантливый, показывающий основательное изучение предмета.

Труд Шатэля очень обширен. Если не ошибаемся, в последние двадцать лет не появлялось еще такого обширного курса церковной истории. Шатэль обстоятельно знаком с немецкой церковно-исторической литературой и воспользовался всем, что есть лучшего в ней.

Труд его есть труд гармонический. О каждом предмете автор говорит ни больше и ни меньше того, сколько заслуживает этот предмет. Нельзя не отметить того качества труда, которое можно назвать закругленностью. Читатель всегда понимает автора — зачем он начал говорить об известном факте или ряде фактов, почему говорит так, а не иначе, какой результат получается от исследования.

Тон сочинения мягкий, спокойный, гуманный. Видно, что автор любит свое дело и глубоко уважает его. Изящество и простота языка довершают достоинства труда.

Вообще, сочинение Шатэля составляет важное приобретение церковно-исторической науки.

2) *Le Blant. Les actes martyrs. Supplément aux acta sincera de dom Ruinart. Paris, 1882.*

Цель сочинения Леблана «Мученические акты» состоит в том, чтобы показать, что «мученические акты», не принятые в лучшее собрание подобного рода документов, а именно в собрание Руинарта «Acta sincera», тоже во многих отношениях заслуживают научного внимания. Много «мученических актов» не вошло в собрание Руинарта потому, что они казались ему недостоверными, легендарными, позднейшей выдумкой. Ввиду этого Леблан старается показать, какие из актов, не вошедших в собрание Руинарта, и по каким основаниям могут быть признаваемы заключающими исторически достоверные сведения из истории гонений и мучеников.

Не находя удобным знакомить читателя со всем содержащимся в книге Леблана, так как содержание ее пестро и разнообразно, хотя и очень интересно, мы ограничимся тем, что изложим суждения авто-

ра, выраженные в одной из глав книги, относительно того, представляют ли основательность те точки зрения, исходя из которых некоторые из актов, не вошедших в собрание Руинарта, признаются подозрительными, т. е. недостоверными и неистинными. Отвечая на этот вопрос, Леблан пишет: серия актов, о каких у нас идет речь и каких очень много, я должен сознаться, сильно интерполирована и потому с давних времен с различных точек зрения внушала недоверие. Но если критика обязана подвергать строгому контролю эти документы, то, с другой стороны, не следует по первому подозрению с легкомыслием пренебрегать текстами, которые, будучи несовершенными в некоторых отношениях, однако же могут приносить нам известную степень пользы. — Одним из оснований к сомнению в достоверности иных мученических актов служит присутствие в них бранных слов, с которыми исповедники обращались к судьям, и порицаний против императоров. Думают, что такая смелость недостойна последователей Христа, и Тильмон относит подобные акты к числу актов худшего разряда, менее достоверных, если они представляют эту особенность, хотя бы в других отношениях они являлись заслуживающими доверия; болландисты и Бэлье следуют примеру знаменитого историка (Тильмона). «Я не могу присоединиться к этому суждению, — говорит о себе автор, — потому что существует достаточно свидетельств, из которых явствует, что христиане позволяли себе суровые выражения против гонителей. Несколько чересчур сильных изречений можно отыскать в послании св. Киприана к Дементиану. Известные Маккавей с обидными словами и презрением относились к Антиоху, и если христианские мученики, для которых эти герои оставались неизменным образцом, если мученики следовали их примеру, то в этом нет ничего поразительного и невероятного. В IV в. отцы Церкви сыпали множество порицаний против императора-преследователя. *Immanis fera, canis, lupus* гарах (громадный зверь, собака, волк хищный (лат.)). — *Ред.*) — вот имена, какие Люцифер Кальярийский и св. Иларий прилагают к императору Констанцию, впавшему в ересь. Подобным выражениям, конечно, поразится новейшая критика, придет от них в изумление, но человек древнего мира, зная их, только одобрял. Блаж. Августин с одобрением относился к дерзновению мучеников. Я не хочу, впрочем, — замечает Леблан, — допускать решительную подлинность всех тех едких замечаний против властей, которые занесены в записи “Актов”, но нужно сознаться, что в подобных дерзких обращениях нет ничего такого, что не соответство-

вало бы известной грубости древних времен. Блаженный Иероним, св. Григорий Назианзин выражаются не с большей деликатностью в своих сочинениях против Руфина, против Вигилияncia и Юлиана Отступника. Сверх меры поражаться суровостью выражений, сильно противоречащих нашим понятиям о деликатности, значит судить об эпохе с предвзятыми идеями, ей не соответствующими; я не нахожу в упоминаниях об обидных словах, с которыми мученики обращались к императорам и судьям, достаточного и законного основания к тому, чтобы бросать акты без дальнейшего исследования.

Вот и еще черта, на первый взгляд довольно странная, но часто встречающаяся в мученических актах. Чтобы сломить твердость исповедников, судьи переходили от угроз к мягким увещаниям и доходили даже до того, что обещали христианам награду за отречение от веры — сулили богатые подарки, должности. Тильмон удивляется такому явлению и склоняется видеть признак неподлинности, коль скоро оно находится в известных актах. Мосгейм разделяет то же мнение: кто знает римскую историю, замечает он, тот не может допустить, чтобы подобного рода предложения были делаемы христианам. Вообще, в науке признано считать акты неподлинными, если в них гонители представляются слишком ухаживающими за гонимыми. Так ли это? Не совсем. Такого именно рода акты встречаются даже у Руинарта и не отвергаются самими критиками — Тильмоном и Мосгеймом. Если предложения со стороны языческих властей, с которыми они обращались к мученикам и о которых только что сказано, и считаются невероятными, однако же о них, подобного рода предложениях, часто упоминается у отцов Церкви. Св. Григорий Нисский упоминает о таких лъстивых обещаниях в его похвальном слове св. Феодору; Василий Великий — когда воздает хвалы св. Гордиану и сорока мученикам севастийским; Григорий Назианзин упоминает о блестящих обещаниях, которыми Юлиан Отступник хотел поколебать веру Ювентина, Максимиана и Цезария; одна поэма IV в. рассказывает о наградах, какие предлагались христианам за возвращение их в язычество. — И не в одном римском мире было обыкновение при помощи приманок и обольщений отвлекать от исповедуемой религии и привлекать к другой. По свидетельству сочинений Иосифа Флавия и уверению св. Гавденция, Антиох обращался к такому же средству убеждения, когда хотел поколебать веру Маккавеев. Подобным же способом персидский царь Сапор думал преодолеть мужество в христианской вере св. Симеона. Чтобы не удивляться

тому, что римские власти с помощью обещаний и приманок думали поколебать мужество христианских исповедников, следует указать, наконец, на то, что и в позднейшие времена то же самое встречалось нередко. Так, магометане щедростью обещаний старались обращать христиан в свою религию». В заключение своих рассуждений по данному вопросу Леблан называет излишним скептицизмом непризнание мученических актов за достоверные и подлинные, как скоро в них встречаются указания на ласкательство гонителей к гонимым.

«Мы теперь будем говорить, — замечает автор, — об одном из самых щекотливых пунктов агиографии — о чудесах, которых так много рассеяно в актах. Мы ничего не будем говорить о том, — слова Леблана, — насколько можно доверять рассказам актов о чудесах, так как мы имеем в виду рассуждать лишь о древности текстов актов». Известно, что некоторые ученые присутствие в актах рассказов о чудесах считают самым верным признаком подложности таких актов, указанием на то, что эти последние были искажены в Средние века и, следовательно, утратили черты древности. Нужно согласиться с Руинартом, что сейчас указанная особенность актов действительно нередко составляет позднейшую прибавку к древнейшей их основе, и нужно быть критически осторожным, когда рассказы о чудесах находятся в актах. Но с другой стороны, нельзя считать правильным такого отношения к актам и сказаниям о мучениях, при котором наперед объявляют, что такие-то или такие-то акты есть непременно произведение Средних веков, так как в них рассказываются факты чудесного характера. Склонность ко всему чудесному преобладала у наших предков (да едва ли когда иссякнет и у наших потомков, замечает автор). В доказательство этого стоит только сослаться на латинских писателей вроде Тита Ливия, Валерия Максима; их сочинения переполнены сказаниями о сверхъестественных событиях, что так много доставляло удовольствия их современникам. Христиане в этом случае не составляли собой исключения. Поэтому черты чудесного, находящиеся в мученических актах, никак не дают право сомневаться в древности самих актов. Правда, могут сказать на это, что ничего подобного нет в актах, принадлежащих к числу самых лучших и несомненно древних; так, нет чудесного элемента в актах св. Киприана Карфагенского, в «Страданиях» св. Перпетуи, свв. Иакова и Мариана, Монтана и Луция, в послании о мучениках лионских — документе высокой исторической ценности по своей искренности и правдивости, так как из него мы узнаём не только о силе исповедников, но и

о слабости некоторых христиан; во всех сейчас указанных произведениях христианской древности нет указаний на чудеса, за исключением чуда безбоязненного и глубокого христианского исповедания веры. Но однако же упоминания о чудесах в иных из актов ничуть не делают необходимым допускать, что все подобные акты возникли когда-нибудь в веке Метафраста. Потому что можно было бы испещрить целые страницы сказаниями о бесчисленных чудесах, находимыми в сочинениях писателей самых авторитетных — у Тертуллиана, Ириния, Киприана, Григория Нисского, св. Златоуста, Пруденция, Евсевия и многих других. Здесь рассказывается о землетрясениях (Евсевий), о бурях, затушающих горящие костры (Евсевий и Руфин), о мрачных темницах, осияемых небесным светом (Григорий Нисский), о телах мучеников, охраняемых дикими зверями от похищения (Пруденций), о девах, спасающихся при помощи свыше от насилий (Пруденций и Василий Великий), о мучениках, говорящих усекутум языком (Евсевий, Пруденций), о мучениках, всплывающих на поверхность воды, несмотря на то, что их шея была обременена жерновом (Пруденций), о мучениках, которых не касался огонь и горящее масло (Евсевий и Тертуллиан), об ангелах, подающих мученикам незримую помощь (Руфин), о диких животных в цирке, бессильно отступающих назад при виде мучеников (Евсевий), о душах святых, возносящихся к небесам в виде голубя (Пруденций). Вот те чудеса, о каких повествуют в своих сочинениях св. отцы и писатели первых веков; и никто на основании присутствия чудесных рассказов в их сочинениях не думает сомневаться в их древности. Таким образом, было бы противно требованиям справедливости отвергать иные из мученических актов, и притом а priori, единственно потому, что в них находятся рассказы о чудесах. Если черты чудесности иногда действительно могут быть, как думает Руинарт, произведением интерполяций, то иногда эти черты принадлежат первоначальной редакции актов, потому что они не стоят в каком-либо противоречии с тем, что нам известно вообще о древних временах. А о древних временах нам известно, что рассказы чудесного свойства составляли обыкновенную принадлежность писателей классического мира. Тацит много говорит о чудесах во второй книге своих «Историй». Так, здесь рассказывается о некоем Марикке, покушавшемся с его войском произвести возмущение в Галлии: когда он был схвачен и брошен на растерзание зверям, то звери не хотели коснуться его; это произвело сильное впечатление на толпу, толпа думала, что мятежнику помогает небесная сила; тогда Ви-

теллий приказал отрубить ему голову в амфитеатре. И таких рассказов очень много у самых лучших писателей древности, и это не служит к уменьшению исторической достоверности их сочинений.

Из вышеприведенных рассуждений Леблана, полагаем, достаточно выясняется характер его труда. Автор имеет в виду защитить от нареканий ту часть мученических актов, которая не пользуется авторитетом в современной науке. Для большей же силы своей аргументации он становится на точку зрения своих противников, как например в вопросе о чудесах, противников то совершенно скептических, то относящихся с полудоверием к супранатуральному. Сочинение Леблана, несмотря на свои довольно значительные размеры (280 стр. in 4-to), представляет собой лишь введение к еще более обширному и капитальному труду.

3) Gebhardt und Harnack. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Bd. I. Heft 1–2: *Harnack A. Die Überlieferung der griechischen Apologeten des II Jahrhunderts in der alten Kirche und im Mittelalter.* Leipzig, 1882.

Известный немецкий ученый Адольф Гарнак, вместе с другим ученым Гебгардтом, предприняли целую серию исследований относительно древностей христианской литературы, причем имеют в виду издавать и самые тексты этой литературы, если им удастся найти таковые в более совершенной и неизвестной редакции. В целом это будет обширный труд, размеры которого сами издатели себе ещё не уяснили. О значении и характере этого предполагаемого труда нами было сказано несколько слов в «Прибавлениях к Творениям св. Отцев» (Т. 30. С. 562–563). В прошлом 1882 г. появился первый выпуск названного труда. Он заключает в себе исследование относительно внешней истории апологетических христианских произведений древности и принадлежит одному из предпринимателей — Гарнаку. Ознакомимся с этим первым выпуском. Первая половина книги посвящена обзору как известных в печати, так и хранящихся в рукописях текстов древних апологетов. Затем начинается сам разбор церковных преданий о тех же апологетах и их сочинениях. Прежде всего здесь автор говорит об апологиях Кодрата и Аристида. Остановимся на этом отделе труда Гарнака, чтобы дать себе ясное представление о целях, способе и результатах начатого обширного исследования относительно древнехристианской литературы. Под рубрикой «Апологии Кодрата и Аристида» Гарнак говорит следующее. мы не имеем другого более древнего свидетельства об апологиях Кодрата и Аристида, кроме

упоминаний о них у Евсевия, а именно в его «Хронике» и «Церковной истории». Правда, Иероним в письме к Магну замечает, что Иустин, как апологет, подражал Аристиду; поэтому можно было бы делать попытки на основании Иустина составить себе понятие об апологии Аристида и взглянуть на Иустина как на первого свидетеля о труде древнейшего апологета. Но известна литературная манера Иеронима; из его известий можно делать заключения, совершенно противоположные тем, какие он сам делает, или же приходится предполагать и принимать, что его заключения опираются не на действительное знание вещей, а лишь на перетолкование суждений других лиц. В настоящем случае, как будет показано ниже, свидетельство Иеронима едва ли может иметь какую-либо цену.

В «Хронике» (под 127 г.) Евсевий, сказав о пребывании императора Адриана в Афинах, замечает: «Кодрат, ученик апостолов, и Аристид Афинянин, наш философ, вручили Адриану книги, составленные в защиту христианской веры. И Серен Граний, муж весьма знаменитый, посылает к императору послание, говоря, что несправедливо, что крикам толпы приносится в жертву кровь невинных людей, и что они, не сделав никакого преступления, осуждаются за одно только имя и вероисповедание. Убеденный всем этим Адриан писал проконсулу Азии, Минуцию Фундану, что без указания преступлений христиан не должно осуждать. Подлинник этого послания существует до нашего времени». Мысль Евсевия, следовательно, та, что Кодрат, ученик апостолов, и Аристид, афинский философ, лично передали императору во время его пребывания в Афинах апологетические сочинения, и что эти сочинения вместе с ходатайством Серена Грания послужили к появлению благоприятного для христиан императорского эдикта. В «Церковной истории» же Евсевий ничего не говорит о связи между подачей апологий императору и изданием благоприятного для христиан эдикта. Здесь Евсевий говорит: «Так как некоторые злые люди старались делать нам обиды», то Кодрат (который здесь «учеником апостолов» не называется) представил императору апологетическое сочинение. Это сочинение, по его словам, было известно еще в его время и находилось, как он выразительно говорит, у очень многих братьев. Евсевий сам имел его под руками и нашел в нем доказательства ума и апостольского православия его писателя. Но из самого сочинения Евсевий ничего не приводит, кроме одного небольшого отрывка, состоящего из пяти строчек, да и это место приводится лишь для того, чтобы доказать высокую древность Кодрата.

Цитата действительно это доказывает. Еще короче известие Евсевия об Аристиде. Он называет Аристида «верным мужем», исповедующим христианскую веру, не приводя ни одной выдержки из сочинения апологета и не давая никакой его характеристики, несмотря на то, что труд Аристида был распространен между верующими. Из того обстоятельства, что Евсевий не приводит ни одной цитаты из сочинения Аристида, можно заключать, что это последнее не содержало в себе никаких известий, важных в историческом отношении. Судя по тому, как Евсевий в своей «Истории» пользуется трудами Кодрата, Иустина, Татиана, Егезиппа, можно утверждать, что он вообще только тогда приводит выдержки из известных ему церковных писателей, когда находит у них исторически интересные факты. Но с вероятностью относительно труда Аристида можно думать и то, что Евсевий не имел под руками сочинения этого апологета, так как он не делает такого же замечания об апологетическом труде Аристида, какое делает о труде Кодрата: «Он есть и у нас». Вот и все, что мы знаем из Евсевия о древнейших апологетах; правда, в своей «Церковной истории» Евсевий упоминает еще о двух Кодратах, живших во II в., но отождествлять их с Кодратом-апологетом нет оснований.

Блаж. Иероним упоминает о двух древнейших апологетах, Кодрате и Аристиде, в своих сочинениях три раза. Так, он упоминает о них в своей «Хронике», передавая здесь соответствующее место из «Хроники» Евсевия безо всяких добавлений со своей стороны. Далее, упоминает о них в трактате «О знаменитых мужах», проявляя при этом свой необыкновенный дар комбинаций (Гарнак говорит о даре комбинаций Иеронима в ироническом смысле). Здесь: 1) являются отождествленными два лица — Кодрат, епископ Афинский, и Кодрат-апологет; 2) сообщается, что Адриан своим пребыванием в Афинах и посвящением в мистерии дает повод ненавистникам христианства притеснять верующих; 3) называет сочинение Кодрата очень полезным; 4) об Аристиде извещает, что он был «красноречивейший философ» и «под прежней одеждой — ученик Христов», а о сочинении Аристида говорит, что оно, «по мнению ученых (*apud philologos*), исполнено ума». Но все эти известия Иеронима совершенно малоценны и представляют размалёвку известий Евсевия. Что Иероним в данном случае не имел в своем распоряжении других источников, кроме Евсевия, это видно из сравнения известий Иеронима с Евсевиевыми. Легкомысленнее всего Иероним воспроизводит цитату из апологии Кодрата, находящуюся в «Церковной истории» Евсевия.

Иероним пишет: «Кодрат между прочим говорит, что он *видел очень многих* из тех, которые во время земной жизни Господа, будучи удручены в Иудее различными болезнями, получали исцеление, и которые воскресали из мертвых». Это есть решительное извращение Евсевия; ибо у Евсевия в приводимом им отрывке из апологии Кодрата говорится только, что некоторые из тех, кого исцелил Иисус, дожили до времени, когда жил писатель. Наконец, в послании к Магну Иероним о Кодрате, «ученике апостолов и первосвященнике церкви Афинской», говорится: «Он был всем на удивление, так что блестящий ум автора укротил самое жестокое гонение», и вслед за тем сочинение Аристида, этого «философа и мужа красноречивейшего, которому впоследствии подражал Иустин», характеризует как такое, которое «было составлено из мнений философов». Подобное замечание, будучи сравнено с известием Евсевия, опять составляет полнейшее извращение слов этого последнего. Это должно сказать как относительно Кодрата, так и Аристида. Риторическое описание Иеронимом труда Аристида, очевидно, возникло из простого замечания Евсевия, что Аристид был «афинский философ».

Что касается других позднейших известий о Кодрате и Аристиде, то Гарнак не придает им никакого значения. Латинские мартирологии, говорит он, которые относят кончину Кодрата на 26 мая, а Аристида — на 31 августа, своим исходным пунктом имеют известия Иеронима, а позднейшее византийское предание едва ли имеет под собой какое-либо другое основание, кроме Евсевия. Вообще, чем более проходит времени с тех пор, как жили вышеназванные апологеты, тем более извращаются известия о них Евсевия и Иеронима, так что, наконец, эти известия становятся решительно неузнаваемыми. Следует совсем отказаться от мысли, что кто-либо из позднейших христианских писателей сам видел сочинения древнейших апологетов или знал о них из какого-либо другого источника, кроме тех, что доступны и нам. Впрочем, относительно апологии Кодрата существует, кроме Евсевия, еще *одно* известие, которое, по-видимому, показывает, что эта апология в VI в. существовала и читалась. Патриарх Фотий в своей известной «Библиотеке», сообщая сведения о десяти книгах Евсевия, епископа Фессалоникийского, VI в., направленных против монофизитского монаха Андрея, говорит, что Евсевий заимствует свои доказательства из отцов Церкви, и затем, перечисляя их, упоминает между ними и Кодрата. Так как два других Кодрата, о которых упоминает историк Евсевий, — Кодрат, епископ

Афинский, и Кодрат-пророк, — неизвестны со стороны литературной деятельности, так как ни один церковный писатель никогда не упоминает о каком-либо другом Кодрате в качестве лица, известного литературными трудами, кроме Кодрата, автора апологии, и так как Фотий в своем известии поставляет в один и тот же класс Кодрата с Мефодием (Тирским), относя их к числу писателей глубокой древности, то весьма вероятно, что под Кодратом у Фотия нужно иметь в виду именно автора апологии. Но из этого еще не следует, что Евсевий Фессалоникийский действительно имел под руками апологетическое сочинение Кодрата. Он мог найти извлечения из него у других писателей, например, у Мефодия. Свидетельство Евсевия Фессалоникийского могло быть просто повторением свидетельства, находящегося в «Церковной истории» Евсевия Памфила, ибо при некотором остроумии известие этого последнего могло быть направлено против монофизитов, хотя и вероятнее, что епископ Фессалоникийский приводил более подробные выдержки из Кодрата, чем какая находится у Евсевия-историка. В заключение своих рассуждений о Кодрате и Аристиде Гарнак делает свои замечания относительно недавно открытых фрагментов из апологии Аристида. Автор пишет: к общему удивлению, в недавнее время обнародован мекхитаристами (армянами, вошедшими в унию с католицизмом) остаток до сих пор совершенно неизвестной апологии Аристида, каковой вызвал уже значительную литературу, посвященную оценке этой находки. Фрагменты апологии Аристида открыты не в подлиннике, а в армянском переводе, и, по мнению издателей, этот перевод относится к V в. Нет никаких внешних оснований восставать против подлинности фрагментов, так как, по Евсевию, апология Аристида в IV в. была распространена в Церкви и читалась, а потому нет ничего удивительного и в том, что она была переведена затем в V в. на армянский язык. На основании же внутренних признаков изданных отрывков можно допускать, что они подверглись интерполяции. Так, о Христе здесь говорится, что Он родился от Девы Марии «Богородицы», а это такая формула, которая сделалась обычной много спустя после времен Аристида. Но, допуская интерполяции, однако же, с другой стороны должно сказать, что фрагменты носят на себе печать глубокой древности, так что подлинность их едва ли можно оспаривать.

После исследования исторической судьбы древнейших апологетических трудов Кодрата и Аристида, Гарнак делает замечания о судьбе малоизвестного апологетического сочинения Аристана Пелльского

«Спор о Христе Язона и Паписка», древнейшее свидетельство о котором находится в сочинении известного противника христианства Цельса. Затем Гарнак с замечательной подробностью исследует судьбу сочинений апологета Иустина Философа. Не вдаваясь в подробности, передадим лишь главные стороны исследований автора относительно Иустина. Древнейшим христианским писателем, которому были известны сочинения Иустина, он считает Татиана-апологета. Он доказывает, что хотя Татиан знал Иустина и считал его очень замечательной личностью, однако же, не только ничего не заимствовал из его трудов, но даже совсем ничем не пользовался из них. Егезипп был первым писателем, у которого можно находить литературную зависимость от Иустина; он пользовался полемическим сочинением Иустина, направленным против всех ересей. У Иринейя заметнее литературная зависимость от Иустина. Ириней делает немало заимствований из апологии Иустина и из его «Разговора с Трифоном». На сродство не дошедшей до нас апологии Мелитона с апологией¹ Иустина делает указания составитель сочинения «Пасхальная хроника». В несомненной зависимости от Иустина находится апология, известная с именем Афинагора. Феофил Антиохийский вообще самостоятелен, но из двух-трех мест его апологии видно, что апологетические труды Иустина ему не были неизвестны. То же можно сказать о Псевдо-Мелитоновой апологии, сохранившейся только на сирийском языке; она вообще самостоятельна и лишь в немногих случаях зависима от Иустина. Неверно думают, что Минуций Феликс знал апологию Иустина. Напротив, не подлежит никакому сомнению, что Тертуллиан знал различные сочинения Иустина и пользовался ими при составлении многих своих трактатов, даже в позднейшее время его жизни, причем Тертуллиан ни словом не упоминает о своих источниках. «*Apologeticum*» Тертуллиана обличает очень внимательное изучение апологии Иустина. Знал Иустина и его сочинения также и Ипполит. Короче, в течение семидесяти лет от 150 до 230 г. апология Иустина и его полемические труды были хорошо известны и много читались в Риме и Антиохии, в Лионе и Карфагене. Но уже Климент и Ориген, кажется, были незнакомы с литературными трудами Иустина, по крайней мере, у них не может быть указано ни одной несомненной цитаты из Иустина. Очень подробные известия об Иус-

¹ Гарнак считает существующие две апологии Иустина за одно целое — одну апологию, представленную Антону Пию

тине оставил Евсевий в «Церковной истории». Эти известия, по суждению Гарнака, важны в тройном отношении: для определения литературной деятельности Иустина, для определения времени его жизни и для оценки текста дошедших до нас от Иустина сочинений. Евсевий очень широко пользовался сочинениями Иустина. Автор показывает при этом, чем именно воспользовался Евсевий из сочинений Иустина. По исчислению Гарнака, из двух апологий Иустина Евсевий перенес $\frac{1}{4}$ их содержания, и притом буквально. Затем Гарнак делает очень тщательный анализ тех известий, какие находятся у Евсевия относительно самого Иустина. Это сделано автором с замечательным искусством и редким остроумием. Он находит много странностей, несообразностей, натяжек и тому подобных вещей в исторических заметках Евсевия об Иустине. Вот общий приговор, какой он произносит по этому случаю о Евсевии: Евсевий сообразительный и ловкий историк. Он очень хорошо знал те требования, какие историк должен предъявлять в отношении своей задачи, но он также знал те тонкие средства, благодаря которым читатель, не замечая того, вдается в обман. Если бы он был так же рачителен, как и ловок, или если бы он был побессовестнее, чем сколько он был таковым, то потомство было бы лишено возможности подвергнуть контролю его известия. Но этого не случилось. Теперь, после того как найден ключ, дающий открыть его исторический метод, контролировать Евсевия стало делом нетрудным, и нужно сказать, этот контроль редко склоняется в его пользу. Его известия об Иустине тоже не составляют исключения, замечает автор. Евсевию ни в каком случае нельзя приписывать почетный титул беспристрастного историка. Он лишь обольщает читателя той кажущейся прямоотой, той кажущейся достоверностью, с какими он сумел писать об Иустине Философе. Все эти свои суждения автор подтверждает целым рядом фактических доказательств, против которых трудно что-либо сказать. Затем автор дает очень широкое место изысканию о так называемой второй апологии Иустина. По его изысканию, под второй апологией Иустина Евсевий имел в виду апологию (Supplicatio) Афинагора, имя которого историку было неизвестно. Гарнак объясняет, как случилось, что имя Афинагора забылось в Церкви, как случилось, что Евсевий принял за апологию Иустина апологию, ему не принадлежащую, — Афинагора; какая была судьба апологии Афинагора; когда и как снова было признано в Церкви истинное происхождение апологии Афинагора. Все это очень любопытно и заслуживает серьезного внимания науки. Замечатель-

но, что Гарнак, нимало не колеблясь, признает известные мученические акты св. Иустина, описывающие суд над ним римского префекта Рустика, относительно которых в науке было высказываемо так много сомнений, признает действительно принадлежащими по своему происхождению II в. и сообщающими истинное происшествие.

В подобном же роде Гарнак исследует литературную деятельность апологета Татиана, Аполлинария Иерапольского, Мелитона Сардийского, Феофила Антиохийского.

Таково содержание первого выпуска, предпринятого двумя вышеназванными учеными, обширного издания под общим заглавием «Тексты и исследования древнехристианской литературы». Это будет беспристрастный критический обзор научных сведений о древнехристианской литературе. Потребность такого дела ясно откроется для всякого, кто познакомится с вышеназванным сочинением. Много, много предстоит работы над материалами, какие представляют из себя древнехристианские писатели, прежде чем сказать твердое и решительное суждение об исторической эпохе II и III в. Гарнак и его сотрудник принимают на себя подвиг расчистить почву для истинно научных построений, столь необходимых в области древнейшей христианской истории. С особенной силой и решительностью Гарнак преследует псевдо-ученость древних и новых писателей, которые, вместо того чтобы тщательно и серьезно изучить факты и сделать прямые заключения из них, спешат с заключениями, полагаясь лишь на силу своей проницательности. Он всегда раскрывает, к каким странностям и нелепостям приводит стремление «строить комбинации», не изучив хорошенько дела. В этом отношении от него сильно достается из древних ученых Евсевию и Иерониму, из новых — очень многим и, между прочим, Цану.

4) *Weingarten*. Der Ursprung des Mönchtums (Real-Encyklopädie für protestantische Theologie. Bd. X. Leipzig, 1882).

Профессор Бреславского университета Герман Вейнгартен в 1877 г. издал оригинальное по своим воззрениям и выводам сочинение под заглавием «Der Ursprung des Mönchtums», в котором остановил свое внимание на столь многократно исследованном вопросе о происхождении монашества. Сочинение это было очень ценным вкладом в церковно-историческую науку. Но Вейнгартен на этом не остановился. В прошедшем 1882 г. он написал обширную статью о том же вопросе в известной «Реальной энциклопедии», представляющую собой дальнейшую обработку вышеуказанного сочинения и

как бы его второе издание. Считаю небезынтересным познакомить читателей с этим последним произведением Вейнгартена, заслуживающим полного внимания как со стороны критицизма, так и со стороны освещения вопроса.

Вот главные мысли Вейнгартена.

Христианские секты II и III в., о посте которых и воздержании от брака мы знаем из сочинений Афинагора, Тертуллиана и Оригена, о соединенной с самопожертвованием заботливости которых относительно больных и брошенных на произвол судьбы в Диоклетианово гонение упоминает Евсевий, — жили в мире, среди христианского общества. Правда, в конце III в. некоторые христианские аскеты и евнухи, продолжая еще жить в среде христианского общества, избирали для изолированного обитания *domicilia singularia* (жилища отдельные (одиночные) (лат.). — *Ред.*), но такое обыкновение вызывало удивление и порицание, как это видно из подложного Киприанова сочинения «*De singularitate clericorum*» («Об одиночестве (холостом состоянии) священнослужителей» (лат.). — *Ред.*) (Сар. 31). Этого рода аскетизм не есть, однако же, монашество, так как монашество есть полное отречение от мира и общества. Поэтому возникает вопрос, когда появилось монашество как таковое, и какие были мотивы к его появлению? Со времен блаж. Иеронима и Руфина сделалось общей верой в Церкви, что монашество возникло в эпоху таких гонений на Церковь, какими были гонения Деция и Диоклетиана. Это древнее мнение находит себе поборников среди ученых и в настоящее время (таков, например, Луциус). Но если мы спросим себя, чем можно доказать существование монашества в III в., то найдем, что таких свидетельств нет. По крайней мере, существующие в науке свидетельства лишены силы. Так, например, из слов Дионисия, епископа Александрийского (у Евсевия), мы знаем, что в гонение Деция (III в.) многие христиане спасали свою жизнь бегством в *пустыни и горы*. Но в этих словах Дионисия напрасно думают находить указание на возникающее монашество (Газе). Эти беглецы были такими же монахами, какими были и протестанты, спасавшиеся от войска Тиллы и Валленштейна в лесах и недоступных горах. А главное, Дионисий Александрийский вовсе не утверждает, чтобы кто-либо из бежавших в пустыни и горы потом остались там с целью отдать себя подвигам покаяния. Так же мало оснований рассуждать и о христианском анахоретстве епископа Иерусалимского Наркисса (III в.). Если Евсевий извещает об этом современнике Оригена, что он, прогневавшись на некото-

рых клеветников, бесстыдно чернивших его нравственную жизнь, несмотря на то, что он заявил себя ясными чудотворениями, оставил свою Церковь и *скрылся в местах пустынных и неизвестных*, так что о его местопребывании никто не знал, почему его епископское место было замещаемо преемственно тремя вновь избираемыми епископами, то мотивом к бегству в пустыню для Наркисса была лишь простая обыкновенная скорбь о незаслуженном оскорблении. Здесь, значит, нет признаков истинно монашеской жизни. Притом же известно, что Наркисс снова, наконец, возвратился к своей пастве и на свою кафедру.

По-видимому, более доказательности в пользу появления монашества в III в. составляют указания на то, что в этом веке возникают некоторые замкнутые общины аскетов. В этом отношении с особенным ударением некоторые ученые (Гарнак) указывают на иеракитов послеоригеновского времени как на первых христианских монахов, как на самозамкнутую секту. Но описание иеракитов, какое сделано св. Епифанием, не дает никакого права заключать, что иеракиты представляли собой замкнутую общину, жившую близ Леонтополя в Египте. Епифаний подробно говорит о ересь вождя иеракитов — Иерака, преимущественно о его спиритуалистической христологии и эсхатологии, о его аскетизме и широком образовании, и если в связи с этим прибавляет, что многие египетские аскеты присоединялись к нему, и что никто не присоединялся к нему, не будучи в некотором роде аскетом, то здесь говорится не о совместной жизни Иерака и его учеников; но единственно указывается тот простой факт, что Иерак имел большое число друзей и единомышленников, живших с ним в духовном единении. Да и не аскетизм, собственно, влек к Иераку его учеников; в этом отношении Иерак не знал ничего нового, кроме того, что давно было известно. Учеников Иерака прельщали его богословские оригинальные воззрения, его спиритуалистические спекуляции. По представлению Епифания, иеракиты — это была оригенистическая секта, школа, приверженцы которой только *лицемерно* объявляли себя аскетами, на самом деле не будучи такими; вообще члены иеракитского кружка были во многом подобны гностикам, собиравшимся вместе, но не жившим вместе. У Епифания притом же говорится о Леонтополе, как месте родины Иерака, а не говорится как о месте, вблизи которого возникла община, как перетолковываются слова Епифания некоторыми учеными. Если бы это была на самом деле община, колония аскетов, то это была бы община неслыханная, так как иеракиты жили вместе с духовными сестрами, так называемыми си-

нисактами. Следовательно, иеракиты вовсе не были монахами в том смысле, как понималось это название позднее.

Только в том случае можно говорить о возникновении монашества в III в., указывать на монахов, живших вместе уже в то время, если мы в сочинении, приписываемом Филону, «О созерцательной жизни», под упоминаемыми здесь терапевтами будем понимать древних христианских монахов, как сделал недавно один ученый, Луциус, который сочинение Филона «О созерцательной жизни» объявил подложным, написанным в III в. христианином для прославления появившегося в это время монашества, причем Луциус под терапевтами Филона понимает христианских аскетов указанного века. С сочинением Луциуса наши читатели уже знакомы.¹ Вейнгартен в дальнейшем течении своего исследования подвергает разбору названное сочинение Луциуса, так как этот последний автор своими выводами идет наперекор взглядам первого. Вейнгартен прежде всего утверждает, что Луциус думает справедливо, что древнее сочинение «О созерцательной жизни» не принадлежит на самом деле Филону, но, с другой стороны, он решительно отрицает мнение того же Луциуса о христианском происхождении того же сочинения. На этой последней мысли Вейнгартен останавливается с особенной подробностью. Первое всего, замечает он, в указанном сочинении находится много таких воззрений и представлений, которые стоят в полном противоречии с правилами Церкви первых трех веков. Христианин, если бы он в этом сочинении подделывался под лад Филона, только противореча фактам и настроению умов древнего христианства, мог бы уснащать свое произведение мыслями из Филона, как это сделано в сочинении «О созерцательной жизни». Так, известно, что древняя Церковь никогда открыто не проповедовала уничтожения рабства и освобождения рабов. Рабы были собственностью даже христианских монастырей и монахов, а равно и клириков и храмов, подобно тому как рабами владели древнегреческие коллегии жрецов. Во времена св. Бенедикта соборными определениями был запрещено аббатам отпускать на свободу рабов, принадлежащих монахам, на том соображении, что было бы неприлично, если бы монахи обрабатывали поля, в то время как их рабы предавались бы праздности. Между тем как именно так было в Церкви и монашестве, сочинение «О созерцательной жизни» прямо и решительно проповедовало уничтожение рабства и освобождение

¹ См. с. 176–184 настоящего издания (*Прим. Ред.*).

рабов. (Из этих слов Вейнгартена не следует, однако же, что христианская Церковь не заботилась о рабах и улучшении их положения, напротив, все лучшие мыслители христианской Церкви понимали и разъясняли вред и неестественность рабства, но они не требовали освобождения рабов, потому что это повело бы к социальным беспорядкам в государствах, основанных на рабовладельчестве.)

Что сочинение «О созерцательной жизни» написано не христианином в интересах апологетики и прославления монашества III в., это видно, по мнению Вейнгартена, далее из того, что это сочинение с одобрением говорит о плотской любви между мужчиной и женщиной, а это совсем противоречит воззрениям древнехристианского аскетизма.

То же сочинение много говорит такого об обычаях терапевтов, что не может быть без натяжки объяснено в христианском смысле. Так, о священных ночных бдениях терапевтов говорится, что сначала они непременно поют — то мужской хор, то женский, и что затем, подобно тому, «как в вакхических мистериях», оба хора сливаются в один лик и всю ночь проводят в опьянении своих танцев и песнопений. Но очевидно, эти терапевтические ночные бдения ни по времени, в какое они совершались, ни по характеру не могут быть сравнимы с ночными бдениями, имевшими место в христианской Церкви IV в. Египетское монашество времен Кассиана Римлянина не знало никакого богослужения, продолжающегося всю ночь, а только *vespertina synaxis* по захождению солнца и *posturna synaxis* около полуночи, но и оно не продолжалось до утра. Церковные бдения, о которых упоминают свв. Василий Великий и Златоуст, хотя начинались еще ночью, но незадолго до восхода Солнца. Где и в чем можно найти сходство между христианскими бдениями и бдениями терапевтов с их вакхическими танцами и иступленным песнопением? Даже позднейшие мелетиане в Египте, церковные оргии которых осуждает Феодорит, не предавались танцам во время своих богослужебных собраний и ограничивались тем, что они сопровождали пение гимнов ударами в ладони и некоторыми телодвижениями.

Празднование пятидесятого дня как высшего праздника, что практиковалось у терапевтов, и мистическое значение, какое они придавали пятидесятому числу, лишь с решительной натяжкой могут быть объясняемы в христианском смысле; еще меньше в священных пиршествах терапевтов, во время которых они съедали хлеб, смешанный с солью и иссопом, можно находить какую-либо аналогию с хрис-

тианской Евхаристией. Между священными пиршествами терапевтов и Евхаристией тем меньше сходства, что употребление вина совершенно запрещено было в среде терапевтов; если терапевты были христианскими аскетами, то в таком случае в их священных трапезах мы встречаем невиданный пример совершения Евхаристии на хлебе и воде, вопреки установившемуся обычаю Церкви совершать это таинство на хлебе и вине. — По-видимому, в сочинении «О созерцательной жизни» речь идет о чем-то вроде монастырей; но это только по-видимому. «Монастырь» на языке сочинения «О созерцательной жизни» имеет другое значение, чем какое это слово обыкновенно имеет в церковном употреблении. В христианстве этим словом обозначается целая обитель совместно живущих отшельников, а в «Созерцательной жизни» этим именем именуется лишь святилище и именно внутренняя часть этого святилища. — В заключение своих рассуждений по поводу воззрений Луциуса Вейнгартен говорит, что сочинение «О созерцательной жизни» произошло действительно после Филона, но не от христианина, а возникло в кругах, принадлежащих к иудейско-эллинскому миру.

Следовательно, заключает Вейнгартен ряд своих предыдущих изысканий, III в. еще ничего не знал о монашестве.¹ Можно ли доказать, что, по крайней мере, в начале IV в. монашество было уже хорошо известно? Для этого следует прежде всего рассмотреть вопрос: знал ли и упоминал ли о монашестве в своих сочинениях Евсевий, который был, как известно, историком Церкви времен Константина Великого. По взгляду некоторых ученых, на предложенный вопрос следует отвечать утвердительно. В доказательство своего взгляда указывают на то, что Евсевий в терапевтах, описанных в сочинении, известном под именем Филона, признает христианских подвижников древней Александрийской церкви, весьма сходных с теми христианскими аскетами, каких знал в свое время Евсевий. Но ни из чего не видно, что речь у нас идет о монахах в собственном смысле. Он говорит об аскетах в том смысле, в каком говорили о них ранее Афинагор и Тертуллиан, как обществе лиц воздержных, соединенных единством идеала, но не живущих вместе по одному уставу. Из рас-

¹ В доказательство происхождения монашества в III в. во времена гонений обыкновенно ссылаются на «Жизнь Павла Фивейского», описанную Иеронимом, но Вейнгартен считает ее выдумкой, представляющей собой подражание «Робинзонадам древнего мира»

суждений Евсевия видно, что сходство между терапевтическими и христианскими аскетами ограничивается для него религиозно-философским идеалом, но у него нет речи о христианском общежитии аскетов, а с терапевтическими ночными бдениями у него сравниваются не особенные монашеские, но общецерковные богослужебные бдения на Пасху.

Далее, странно, что Евсевий нигде в своей «Церковной истории» не упоминает самого имени Антония Великого, несмотря на то, что он рассказывает о таких событиях, в которых, по другим известиям, Антоний принимал участие. Так, в «Жизни Антония», составленной, как думают, Афанасием Великим, передаются сведения о гонении Максимиана, около 310 г., жертвой которого был Петр, епископ Александрийский, причем Антоний, пренебрегая приказанием префекта отправиться в ссылку, остается в продолжение двух дней на глазах властей, домогается мученичества, но не достигает своего желания. Между тем Евсевий в своей «Истории» не раз говорит о смерти вышеназванного Петра, иногда даже подробно, но о блестящем примере Антония, столь ясно выразившем свою веру в гонение, он совсем не упоминает, и это тем удивительнее, что он не раз уверяет, что он старательно перечислил **всех** свидетелей истины из той эпохи, когда он сам жил. Ничего ни об Антонии, ни о монашестве не говорит Евсевий и в сочинении «Жизнь Константина», написанном Евсеем незадолго до смерти. Остается также совершенно необъяснимым, почему он не упомянул о переписке Константина с Антонием, о какой упоминает «Жизнь Антония», если дело идет о действительном историческом факте. — Евсевий, по суждению Вейнгартена, вообще ничего не знал о монашестве; если оно в его время и существовало, то оно не имело еще той широкой славы, какую ему приписывает позднейшее предание, относя развитие монашества к самому началу IV в. Только в середине IV в. распространяются известия в Церкви, преимущественно Малоазийской, о египетском монашестве. Спрашивается, замечает автор, существуют ли свидетели, которые знакомы бы нас с первоначальным происхождением монашества и первыми временами его еще скрытого существования в IV в.?

Этот вопрос приводит автора к рассмотрению столь известного сочинения св. Афанасия «Жизнь Антония». Для сведений об Антонии мы имеем, в сущности, только один источник, принадлежащий IV в., из которого черпаются все позднейшие известия об этом лице, — это «Жизнь Антония», обыкновенно приписываемая Афанасию. Ав-

тор предлагает себе разрешить при встрече с этим сочинением такие вопросы: во-первых, по своему содержанию «Жизнь Антония» представляет ли собой передачу истории в собственном смысле? Во-вторых, составлено ли это сочинение Афанасием? — По своему содержанию «Жизнь Антония» состоит из двух составных частей: первую составляет история или биография Антония, вторую — теоретические взгляды или речи св. Антония. Биографию Антония Вейнгартен считает легендарной, но мы не будем излагать критики этим автором биографических известий об Антонии, потому что единственным основанием отрицать достоверность сказания служит чудесность сказания, но это основание не для всех имеет убедительность. Больше внимания заслуживают суждения Вейнгартена о теоретической стороне содержания «Жизни Антония». По его воззрению, взгляды Антония, как они передаются в этом сочинении, не соответствуют тому образу этого пустытника, каким он изображается в этом же сочинении. В речах Антония видна искусственность, приличная человеку, вкушившему эллинского образования, каким Антоний не был. Прилична ли тому Антонию, который был чужд всякого школьного образования, который говорил только по-коптски и понимал только на этом языке, который скрывался в гробницах и пустынях Египта, ораторская речь, сущность каковой составляет постоянная борьба с греческим образованием? Могли ли его интересовать греческие оракулы и вопрос о природе демонов (в языческом смысле), спекулятивные беседы с греческими софистами? Возможно ли было для него знание и опровержение платонической, неоплатонической и стоической философии? А обо всем этом ведет разговоры Антоний, по свидетельству его «Жизни». Если некоторые ученые, например Газе, допускают, что Антоний во время своих посещений Александрии, которая в то время имела немало греческих и христианских философов, при некоторой способности к приобретению знаний, из простых разговоров с указанными лицами мог ознакомиться со школьной мудростью, то такое объяснение недостаточно ввиду того, что в речах Антония встречаются почти буквальные цитаты из «Федра» Платона, из Оригена относительно платонических представлений о падении душ с неба в чувственный мир; разве такое знание может быть плодом уличных разговоров? Полемика Антония захватывает множество предметов, она направляется не только против Изиды и Осириса, но и касается специально греческой мифологии — о победе Зевса над Кроносом, о борьбе Тифона, о сражениях Титанов, о похищении Прозерпины, касается всевозмож-

ных стоических толкований античной мифологии. При других случаях мы слышим Антония говорящим формально языком философской спекуляции, например о вере как непосредственном знании, принадлежащем душе, или о цели Воплощения он говорит не так, как рассуждал народ в никейскую эпоху, а как рассуждали философски образованные богословы. Антоний, каким он рисуется в теоретической части «Жизни», не есть лицо историческое, заключает Вейнгартен, и принадлежит к области сознательного вымысла.

Затем Вейнгартен переходит к другому намеченному им вопросу: действительно ли Афанасий — автор сочинения «Жизнь Антония»? Немецкий ученый отвергает мнение о таковом происхождении названного сочинения и в доказательство приводит целый ряд аргументов. Он указывает прежде всего на то, что в происхождении «Жизни Антония» от Афанасия сомневались авторы «Магдебургских центурий», а Ривэ, Баснаж и Уден решительно не признавали подлинности рассматриваемого сочинения. — В пользу происхождения «Жизни» от Афанасия, замечает автор, говорит авторитет св. Григория Богослова, который в похвальной речи Афанасию, сказанной в Константинополе около 380 г., следовательно, 7 или 8 лет спустя по смерти Афанасия, выражает мнение, что этот епископ Александрийский написал «Жизнь Антония». Блаж. Иероним при составлении сочинения «Жизнь Павла Фивейского», ссылаясь на биографию Антония, хотя и не называет автором ее Афанасия (это было за три или четыре года до произнесения Григорием похвальной речи Афанасию), тем не менее, в позднейшее время ясно признает подлинность «Жизни Антония». Вообще, по суждению Вейнгартена, так называемые внешние свидетельства несомненно говорят в пользу подлинности рассматриваемого сочинения, но зато внутренние качества этого сочинения решительно говорят против его подлинности. «Жизнь Антония» носит другой характер, чем каким отличаются все прочие, несомненно подлинные сочинения Афанасия. Уже демонология «Жизни Антония» не находит себе аналогии в сочинениях Афанасия. В этих последних царство зла не является таким индивидуализированным и в таком уродливом (*karrikatirter*) образе, каким является оно в повествованиях об искушениях монахов. Демонология Афанасия довольно проста: демоны, как силы язычества, которыми пользовались оракулы и магия, бегают перед силой дьявола, как лжеца от начала и отца всех ересей. Не такова демонология «Жизни Антония». По представлению автора последней, демоны бесчисленны и обитают во всех местах — в воз-

духе, гробах, в расселинах скал, в пустынях, они рыкают, как львы, имеют рога, подобно быкам, воют, плачут, вопят. Противоположность между демонологией «Жизни Антония» и Афанасия нагляднее всего выступает, если сравним мысли Афанасия о том, что Спаситель Своей смертью и воскресением очистил воздух от силы демонов, с описаниями в «Жизни Антония», по которым демоны всюду кружатся в воздухе и проникают даже через запертые двери.¹ Афанасий представляет себе монашество совершенно в другом виде, чем как оно рисуется в «Жизни Антония». По взгляду этого последнего сочинения, Антоний питал чрезвычайное уважение перед церковной иерархией и считал себя ниже даже последнего клирика. Наоборот, у Афанасия монашество считает себя за нечто лучшее, чем клир и иерархия. В том самом году, на который, по Иерониму, падает смерть Антония, Афанасий пишет письмо к Драконтию-монаху, который обратился в бегство, чтобы не принимать на себя епископствования в Гермополе, куда его назначили; не потому только он поступил так, что боялся, что епископствование заставит его слишком погрузиться в мирские дела, но и потому, как это видно из слов Афанасия, что Драконтий думал, что он будет хуже, сделавшись епископом, т. е. перейдет из более совершенного состояния в менее совершенное. Драконтий как будто держался той мысли, что став епископом, он унижится. Вообще, по замечанию Вейнгартена, поставление аскетизма выше церковной должности было основной чертой первоначального монашества. Напротив, в «Жизни Антония» основателю монашества приписывается глубокое уважение к клиру и подчинение ему; в этом уже выразилось то, что желали от монашества после времен Афанасия.

То же письмо Афанасия к Драконтию возбуждает еще следующее недоумение. Если Афанасий, по «Жизни Антония» — его искренний друг, считал этого патриарха монашества действительно столь верным слугой клира, как изображает его «Жизнь», то почему Афанасий в указанном письме ссылается для доказательства близости и содружества и подчинения монахов иерархии на другие примеры —

¹ Сила вышеприведенного аргумента Вейнгартена значительно ослабляется тем соображением, что в сочинениях Афанасия, кроме «Жизни Антония», демонология автора потому является неразвитой, что в них он опровергает ариан и доказывает истину Божества Христа; уместно ли было подробно излагать в них учение о злых духах? Но что неуместно было в других сочинениях, то было уместно в «Жизни Антония»

на монаха Мовита в Верхней Фиваиде, на Павла в Литополе, но не на Антония, имя которого он нигде не называет в своих сочинениях? Отречение Антония от мира и то обстоятельство, что он никогда не был в таком положении, чтобы отказаться от предлагаемого ему епископства, не могли служить препятствием для Афанасия указать на Антония, — если бы он знал того Антония, которого изображает «Жизнь», — как на свидетеля и авторитет с решающим значением по вопросу о том, что монах должен благоговеть перед иерархической властью и подчиняться ей. Должно быть несомненным, что Афанасий при данном случае непременно упомянул бы имя Антония, если бы он сам так изобразил его, как утверждает предание, т. е. как изображен Антоний в «Жизни», приписываемой Афанасию.

Нельзя не признать поразительным тот факт, что в несомненно подлинных сочинениях св. Афанасия имя Антония ни разу не встречается, в сомнительных — только один раз, но и здесь в такой связи, которая служит самым прямым доказательством против подлинности «Жизни Антония». А именно, в сочинении, с вероятностью приписываемом Афанасию, «История ариан к монахам», находится один рассказ, который весьма важно сравнить с подобным же рассказом в «Жизни Антония». Некоторые лица, проникнутые духом полемики, служащие не истине, а партии, замечает Вейнгартен, утверждают (так делает Бестманн), что в несомненно подлинном сочинении Афанасия «История ариан» исторические показания совершенно одинаковы с такими же показаниями «Жизни Антония». Но на это должно сказать, пишет Вейнгартен, что дошедшее до нас сочинение «История ариан к монахам» (имеет форму письма), в самом начале, несомненно, поврежденное, не может быть с уверенностью приписано Афанасию, потому что об Афанасии в нем говорится в третьем лице, что было примечено еще бенедиктинцами в издании сочинений этого св. отца. Противоречия, существующие между сочинением, приписываемым Афанасию, «История ариан», и другим сочинением, «Жизнь Антония», непримиримы. В них обоих заключается рассказ о божественном суде, постигшем александрийского префекта Валакия В «Истории ариан» в доказательство нечестия евсевианского (т. е. мыслящего одинаково с Евсевием Никомидийским) епископа Григория, поставленного на место низверженного Афанасия, рассказывается, что Григорий полученное им от св. Антония письмо передал Валакию и побудил последнего плюнуть на это письмо и швырнуть на землю. Когда немного спустя Валакий поехал на лошади, то

лошадь схватила его зубами, укусила в бедро и повергла на землю, вследствие чего он через три дня умер. Валакий, знатный военный человек, является здесь лицом второстепенным рядом с Григорием: Григорий дает ему повод выразить свое пренебрежение к монаху. Напротив, в «Жизни Антония» Валакий есть главное действующее лицо рассказа, он яростнейший враг христиан. Письмо, на которое он наплевал и бросил на землю, есть письмо Антония не к Григорию, а к самому Валакию. И суд Божий совершается несколько иначе: его укусила не его собственная лошадь, но лошадь экзарха Нестория. Когда Валакий и Несторий оба верхом на лошадях подъехали к воротам Александрии, то лошади одна с другой начали заигрывать, и та, на которой ехал Несторий, смирная лошадь, внезапно обратилась на сторону Валакия и укусила его, совлекла его на землю, так что он умер. Видно, что рассказы очень не сходны между собой. «Жизнь Антония» показывает, что до ее автора рассказ дошел с некоторыми легендарными осложнениями; в этом виде рассказ не мог быть записан Афанасием уже по одному тому, что первоначальный мотив рассказа был антиарианский, но в рассказе, как он находится в «Жизни», этот мотив утрачен, следовательно, рассказ записан кем-нибудь позднее, человеком, не понимавшим сути дела.

После этих разысканий о «Жизни Антония» Вейнгартен приходит к тому заключению, что это сочинение находится в прямом противоречии с тем, что мы знаем о монашестве на основании самого Афанасия, и что это неподлинное сочинение.

Но на этом в своих изысканиях о «Жизни Антония» Вейнгартен не останавливается. Он задает себе еще вопрос: как смотреть на свидетельство св. Григория Богослова о принадлежности вышеуказанного сочинения Афанасию? Можно ли его противопоставлять тем внутренним признакам, на основании которых он, Вейнгартен, отрицает происхождение «Жизни» от Афанасия? Вейнгартен берет во внимание лишь свидетельство Григория, оставляя в стороне свидетельства Августина, Златоуста и других лиц, потому что, по его мнению, эти последние свидетельства не заслуживают внимания критики, как представляющие отголосок уже сложившегося предания. Мы уже сказали выше, что Григорий Богослов в похвальном слове Афанасию в числе других сочинений этого писателя упоминает и «Жизнь Антония». Но Вейнгартен не придает этому свидетельству значения по следующим соображениям Григорий — очень плохой свидетель в литературных вопросах, замечает автор. В 380 г. Григорий произнес

похвальное слово св. Киприану Карфагенскому, называя его великим и другими славными именами, но оказывается, что он о Киприане имел недостаточные сведения: он смешал и отождествил его с чисто баснословным антиохийским волхвом, с тем Киприаном Антиохийским, который, как волхв, был в связи с неким демоном и при помощи этого демона старался прельстить св. Иустину, впоследствии мученически скончавшуюся в Никомидии, но с этим Киприаном Киприан-епископ общего имеет только одно имя. Здесь обнаруживается полная некритичность Григория, который на лицо Киприана Карфагенского перенес миф; и вот он говорит о Киприане Карфагенском, что он в юности был весьма славен своим волшебством, своим магическим искусством. Такие ошибки Григорий допускает, несмотря на то, что ему известны были подлинные сочинения Киприана, так как он хвалит «многие и блестящие его сочинения» и не без достоинства характеризует письма Киприана.¹ Если, притом же, Григорий высказывает, что Киприан защищал всесвятейшее таинство Св. Троицы против савеллианского смешения и арианского разделения, тогда как о Св. Троице Киприан в своих сочинениях упоминает только однажды и притом не в догматическом (?) смысле, то это служит новым доказательством того, как Григорий охотно верил тому, что соответствовало его склонностям и воззрениям. Прославление монашества в «Жизни Антония» отвечало собственным мыслям Григория, очень преданного монашеству, и потому он не усомнился в подлинности рассматриваемого сочинения. Вообще, что Григорий Богослов, который не был лично знаком с Афанасием, который в своем похвальном слове этому лицу сообщает мало фактических сведений, заменяя их риторическими оборотами, считал «Жизнь Антония» за подлинное сочинение Афанасия, это для нашего дела, говорит Вейнгартен, не имеет решающего значения, тем более что то было время не критическое, когда многое считалось верным и подлинным, что в действительности не было таким.

¹ Заключение Вейнгартена, делаемые им на основании изучения сочинений Григория, нельзя признать правильными. Если Григорий Богослов и ошибался относительно Киприана, жившего за сто лет до Григория, то из этого не следует, что он мог ошибиться, говоря о современнике, умершем за семь лет до произнесения Григорием известного похвального слова Афанасию. Вообще, у автора слишком просвечивает желание унизить Григория для того, чтобы отнять у его свидетельства всю силу.

С полным убеждением должно утверждать, говорит автор, что мы лишены всяких известий о монашестве до конца эпохи Константина, и что все, что рассказывается о монашестве и монастырском устройстве, принадлежит к позднейшей легенде, или есть недоразумение новейшего времени.

Некоторые хотят находить черты и следы, свидетельствующие о происхождении монашества, в подлинных сочинениях св. Афанасия. Но это тщетная надежда, заявляет Вейнгартен. Правда, Афанасий часто говорит о «монашествующих» и «аскетах», но то, что он понимает под «монашествующими», не выходит за пределы аскетизма более раннего времени. Из некоторых мест сочинений Афанасия, где у него речь идет о таких монашествующих, видно, что эти аскеты не вовсе чуждались даже брака и рождения детей. Да и вообще, понятие о «монашествующем» в IV в. было не таково, какое мы имеем о монахе в собственном смысле, как это видно из сочинений Епифания: так, он говорит о Маркионе, что он был монахом, несмотря на то, что этот последний жил в такое время, когда монашества еще не было. Вообще, о первых временах монашества наши сведения весьма бедны. Еще менее, чем Афанасия, можно считать источником для древнейшего монашества Руфина и Палладия, которые в Нитрийских горах и в Фиваиде некоторое время жили среди монахов (первый в 374–380 гг., второй — около 380 г.). Их сказания о древнейшем монашестве не заслуживают веры.

После этих рассуждений относительно исторических показаний и свидетельств о происхождении монашества, Вейнгартен обращается к раскрытию собственного взгляда на происхождение данного явления. Уже историк Мосгейм, замечает автор, искал мотивы, вызвавшие монашество к бытию, искал вне христианства, для чего он обращался к сочинениям философа Порфирия и неоплатоников. Из сочинений Порфирия и из тех извлечений, какие сделаны им из Херемона, мы узнаем о таких аскетах при египетских храмах, которые жили вдали от общества, спали на подстилках из пальмовых веток, не употребляли вина, не вкушали мяса, никогда не смеялись. Известный Филострат заставляет своего героя, Аполлония Тианского, путешествовать к обнаженным, чуждым всяких потребностей египетским мудрецам, которые жили в горах на верховьях Нила, не имея общего святилища, — путешествовать для того, чтобы сравнить мудрость этих египетских гимнософистов с мудростью брахманов Индии и магов Вавилона. Правда, здесь мы стоим еще на почве саги и

религиозно-романического вымысла, но с тех пор, как египтология сделала несомненные успехи, в особенности в трудах французских ученых, мы получаем очень твердые известия о дохристианском монашестве в Египте, в котором (монашестве) находим весьма решительную аналогию с первоначальным христианским отшельничеством. Из дешифрованных в последние десятилетия греческих папирусных рукописей Британского музея в Лондоне, Ватикана, Парижской и Лейденской библиотек, рукописей, происходящих большей частью из прежней священной страны Мемфиса (где было главное святилище египетского культа Сераписа времен Птолемеев), а равно также из разного рода надписей открывается, что служение Серапису, как известно, самому почитаемому египетскому богу наравне с Изидой, было соединено с полным организованным монашеским устройством. Здесь дело идет о тех еще во многих отношениях загадочных кающихся, которые в указанных документах именуются *κλῶκοι* (*reclusi*), т. е. затворниками и другими подобными именами. Эти затворники были известны и в христианское время, и даже за пределами Египта, как это можно видеть из открытых наукой надписей. В Серапиуме в Александрии таких языческих затворников можно встречать даже в конце IV в. Руфин об этом довольно ясно дает знать в своей «Церковной истории», когда говорит о разрушении вышеназванного святилища. Затворники Сераписа имеют большое сходство с первоначальным христианским монашеством даже в частностях и подробностях. Так, первые круглый год оставались почти в полном заключении, они не имели никакой собственности и питались хлебом, который приносили им их родственники. Но гораздо больше значения имеет следующая черта, отличавшая монахов Сераписа: аскетическая жизнь, состоящая в полном отчуждении от мира, была проводима ими с той целью, чтобы достичь чистоты. Этические мысли этих монахов в настоящее время известны благодаря работам одного французского ученого. О почитании, какое воздавалось со стороны простых людей священникам и аскетам, живущим при египетских храмах, мы узнаем из Херемона: на них смотрели как на некоторого рода «священных животных», поклонялись им, как будто бы в них воплотилось само божество. Целые массы пилигримов ежегодно направлялись в Серапиум в Мемфисе, путешественники приносили жертвы и ожидали в храмах ночных откровений божества, разносили различные рассказы о затворниках Сераписа среди всех классов египетского народонаселения. Что удивительного, спрашивает Вейнгартен, если эти *reclusi* Сера-

писа сделались образцами для некоторых христиан, стремившихся к высшей святости? Что удивительного, если эти последние, подобно затворникам Сераписа, находили себе живой гроб если и не в стенах храма, то в пустыне, причем как к затворникам Сераписа, так и к христианским отшельникам устремились массы народа, удивляясь явлению и неся милостыню? Не следует упускать из внимания и того факта, что главные места возникновения египетского монашества лежали в непосредственной близости со святилищами Сераписа. Ираклеопол, место родины св. Антония, есть также и родина Птолемея, египетского языческого затворника, и лежит этот город в соседстве с Серапиумом Мемфиса. На нильском острове Тавенне, в Верхнем Египте, св. Пахомий раньше всего завел монашеское общежитие, следовательно, рядом с храмом Изиды в Филеях, где служение Озирису и Серапису сохранилось до VI в., до времен Юстиниана. На основании этих соображений Вейнгартен смело приходит к выводу, что древнее христианское монашество по своему происхождению есть простое подражание готовым образцам — языческим затворникам при храмах Сераписа в Египте.¹ В пользу мнения о подобного рода происхождении христианского монашества, по Вейнгартену, очень много говорит то обстоятельство, что Пахомий разделил подчиненных ему монахов на несколько классов, как разделены были монахи Сераписа; притом же, по новейшим изысканиям открылось, что Пахомий сначала сам был монахом Сераписа и затем сделался монахом христианским.

Первая форма монашества, по Вейнгартену, была не эллинистическая. Имена первоначальных монахов все коптские; из этого он выводит то заключение, что монахи вербовались из простонародья Верхнего и Среднего Египта. Пафнутий — имя коптское и значит «божественный», Ануф — коптская форма для имени Анубис, Пахомий — имя коптское, и значит «орел». Вейнгартен полагает, что первые монахи были из самого жалкого, заброшенного сословия египетского народонаселения — из феллахов. Феллахи ходили почти нагие, носили лишь препоясание и не имели рубашек; жили они в хижинах самого бедного вида. Эти феллахи, по Вейнгартену, по обращении в христианство легко становились монахами, потому что с этим пере-

¹ Известный Буркхардт в сочинении «Время Константина Великого» (Leipz., 1880 2-te Aufl.) высказывает несогласие с приведенным мнением, которое Вейнгартен раскрывал и раньше (S 450)

ходом в монашество они ничего не теряли: им терять было нечего, а напротив, они многое приобретали: почет, свободу и обеспечение добродетельными даяниями.

5) *Iacobi. Erinnerungen an D. August Neander. Halle, 1882.* — Прошло уже более тридцати лет со времени смерти замечательного церковного историка Августа Неандера, но и до сих пор память о нем еще очень жива в среде его почитателей. О Неандере время от времени появляются печатные воспоминания, всегда рисующие личность Неандера в самом светлом виде. К числу таких воспоминаний о знаменитом историке принадлежит и вышепоименованное сочинение профессора Галльского университета Якоби. Сочинение Якоби заслуживает внимания как потому, что оно отличается живыми подробностями, знакомящими нас с интимной стороной биографии Неандера, так и потому, что оно составлено на основании продолжительного — пятнадцатилетнего — знакомства автора с историком. Представим главные черты, в каких описывает Якоби жизнь Неандера.

Август Неандер родился 17 января 1789 г. в Геттингене, он был сыном еврея-купца по имени Мендель. Отец его был торговцем самого обыкновенного разряда; благородное влияние на Неандера имела его мать, женщина, обладавшая светлым умом. Она обратилась к христианству вслед за своим сыном и переезжала из одного города в другой, где было необходимо оставаться ее сыну, отдавая все заботы воспитанию талантливого юноши. Она умерла в Берлине в 1817 г.

Неандер не находил никакого удовольствия в сообществе юношей его возраста и жил очень замкнуто и отчужденно. Лишь с немногими из своих товарищей по школе он сходилась, но эти немногие были лицами талантливыми и благородного духа. К числу друзей его юности принадлежал впоследствии знаменитый педагог Вильгельм Нейманн и поэт Шамиссо. Когда эти последние посещали Неандера, они всегда находили его углубленным в изучение Платона: стол, стулья — все было завалено сочинениями Платона и комментариями на этого философа. Известно, что Платон приготовил Неандера к принятию христианства. Теологию Неандер изучал с особенной ревностью под руководством знаменитого Шлейермахера, о котором он говорил с энтузиазмом и которого слушал в Галльском университете. С каким самоуглублением Неандер предавался изучению науки в это время, об этом можно судить по следующему характерному случаю. Наполеон I, предводительствуя французами, разбил вблизи Галле прусское войско; французы вторглись в самый город, между ними и нем-

цами продолжалась борьба на самих улицах, грохот залпов наполнил город. Один из друзей Неандера, Штраусс, впоследствии придворный проповедник, как скоро нашел к тому удобный случай, отправился проводить Неандера и узнать, не случилось ли с ним чего неприятного. Каково же было изумление Штраусса, когда он нашел своего друга погруженным в книги и ничего не знавшим ни о поражении пруссаков, ни о пленении города. Неандер был так занят книгами, что даже не слышал пушечной пальбы. Так как Наполеон закрыл университет и выслал из города студентов, то Неандер переселился в Геттинген, где и закончил свое образование.

Начало профессорской деятельности было положено Неандером в Гейдельберге в 1810 г., где он излагал перед слушателями в университете теологию и в особенности церковную историю. В начале успехи молодого профессора были очень незначительны. Его слишком молодые годы не внушали доверия к нему в сердцах слушателей. Его угловатость, его робость возбуждали насмешки в среде студентов, а его лекции, чуждые эlegantности, казались неинтересными. Для них было непонятно на первых порах, сколько глубины и серьезности было в лекциях Неандера. Постепенно, однако же, Неандер приобретает внимание и уважение со стороны студентов. В особенности сильное впечатление произвела его монография о Юлиане Отступнике. Здесь Неандер во враге Церкви сумел указать черты великой натуры, и в человеке виновном он нашел то, что могло извинять его. Это сочинение имело большое значение в жизни Неандера, — он был приглашен на кафедру теологии в Берлинский университет (в 1813 г.), где он и оставался профессором до самой смерти. Как ни плохо было финансовое положение тогдашней Пруссии после разгрома Наполеона, однако же король сделал распоряжение, чтобы профессорам университетов жалованье выдавалось за год вперед; это делалось с той целью, чтобы какие-либо государственные нужды не остановили регулярной выдачи жалованья профессорам, при тогдашних смутных обстоятельствах. Неандер никогда не забывал такого внимания королевской власти к университету. Насколько не корыстолюбив был Неандер, об этом свидетельствует то обстоятельство, что жалованье его никогда не превышало 1500 талеров. Между тем как другие профессора пользовались всяким благоприятным случаем, чтобы испросить себе прибавку жалованья от правительства, наш историк никогда не делал этого, так что в последние два десятилетия до его кончины жалованье его было много ниже того, какое получа-

ли прочие профессора теологического факультета в Берлинском университете. Он был в одно и то же время и слишком скромен, и слишком горд, чтобы выпрашивать себе увеличение содержания. Да и вообще ему совершенно чуждым оставалось намерение приумножать свое имущество. С помощью своего литературного гонорара он едва скопил небольшой капитал, необходимый для поддержания двух его больных сестер и обеспечения его третьей сестры, которая пережила его. Две из его сестер были склонны к благотворительности и к гостеприимству, и хотя Неандер не терпел недостатка в деньгах, но однако же в последние годы его жизни его средства были настолько не блестящи, что он вынужден был отказывать себе в покупке дорогих сочинений.

Наружность Неандера была не особенно привлекательна. Он был среднего роста и имел соответствующее ему строение членов. Его голова по своему виду не давала оснований для благоприятных физиономических заключений о его большой талантливости. Череп его был слишком закруглен, покрыт густой шапкой черных волос, из-под которых виднелся лоб, умеренный по своим размерам. Нос его был крючковат и намекал на его еврейское происхождение; брови его были необыкновенно велики и широки, так что они сообщали бы его лицу неприятное выражение, если бы это выражение не смягчалось благодаря глазам Неандера, его добрым серым глазам. Впрочем, и глаза его, если они были открыты, представлялись тупыми, вследствие крайней близорукости Неандера. Обыкновенно же глаза Неандера были лишь наполовину открыты, настолько, насколько необходимо было для восприятия света. Казалось, что вещи для него имели цену постольку, поскольку он воспринимал их душевным оком. Местами, почти единственными, куда ходил Неандер, были университет и зоологический сад; нередко его сопровождала сестра. Неандер представлял собой очень оригинальную фигуру в длинном темно-сером сюртуке с почти закрытыми глазами, направленными вверх, так что его большая круглая шляпа сползала на затылок; по его странному виду многие весьма легко узнавали Неандера на улице, и часто можно было слышать, как прохожие один другому с улыбкой говорили: «Вот Неандер». Вообще Неандера знали чуть не все берлинцы и искренно уважали. Когда Неандер возвращался из какого-то путешествия в Берлин, и когда он поставил в затруднение полицейского чиновника, осматривавшего паспорта в Берлине, так как Неандер не имел при себе паспорта, то вдруг из среды присутствовавших при

этом берлинцев возвысился голос: «Э, да кто же не знает г-на профессора Неандера?!» Другие подтвердили это, и полицейский чиновник пропустил путешественника.

На студента, в первый раз пришедшего на лекцию Неандера, этот ученый производил странное впечатление, несмотря на то, что слушатель был заранее приготовлен увидеть нечто неожиданное и необычайное. В самом деле, Неандер быстрыми шагами доходил до середины аудитории, где стояла кафедра; бледное, иногда желтоватое лицо его носило на себе черты глубокой серьезности, и так как оно было очень смуглое, то тем, кто не знал души Неандера, оно казалось мрачным. Спереди и с боков открытой кафедры можно было свободно рассмотреть его лицо, которое от напряжения принимало неграциозные линии. Попеременно становясь то на ту, то на другую ногу, а другую заворачивая назад, он склонялся верхней частью туловища на пюпитр, уткнув голову в книгу или справочный конспект, правой рукой он опирался, а левой щипал гусиное перо, которое постоянно подкладывали ему его слушатели, так как без этой предосторожности Неандер причинял себе чувствительную боль, имея обыкновение ударять свободной рукой по кафедре. Притом Неандер часто страдал опухолью желез во рту, что причиняло страдания ему самому и вызывало болезненное чувство у слушателей. Но стоило только Неандеру заговорить с кафедры, как первое неприятное впечатление, порождаемое его невзрачным видом, быстро исчезало. Он говорил мужественным, хотя и негромким голосом, в его словах слышался голос души. Благоговение овладевало аудиторией, тотчас забывали о карикатурной наружности наставника, подобно тому, как жаждущий не обращает внимания на грубый камень, из которого бьет ключ, утоляющий жажду. Вообще, его слушатели быстро проникались любовью к своему профессору, любили его личность, какой она была, находя в недостатках и силе его личности оригинальное сочетание. Он умел возжигать любовь к Евангелию в тысячах слушателей. Он был богато одаренным академическим наставником, его сила заключалась, с одной стороны, в научной точности и проницательности, с другой — в теплоте христианского убеждения, глубоко проникавшего в сердца слушателей. Дар академического преподавания заключался в гармоническом соединении двух вышеуказанных элементов. Его лекции более или менее наклонялись в ту или другую сторону, отличались или особенной научностью, или глубоким религиозным убеждением, но никогда одно не вытесняло другого: научное изло-

жение предмета сопровождалось религиозным убеждением, а это последнее сочеталось с научностью. Как у Августина и Ансельма Кентерберийского, у него мышление было в то же время и молитвой (*Andacht*), и ни один из новейших ученых не может быть в этом отношении поставлен рядом с Неандером.

К чтениям он готовился с большим старанием, он посвящал на это дело часы утра от шести до одиннадцати, и эта подготовка заключалась не только в том, чтобы уяснить себе предмет в его общих отношениях и частностях, но и в том, чтобы достаточно сосредоточиться в самом себе; эта подготовка была внутренним сосредоточением своего духа. В эти часы он никого не принимал к себе. Между его лекциями употреблялось десять минут на отдых, и в это время он не вступал ни с кем в разговоры и молча и безучастно ходил из угла в угол в общей профессорской комнате. Последней целью его академической деятельности было все содержание своей великой личности передать в слове. Круг богословских предметов, которым были посвящены его лекции, был обширен. Он излагал историю Церкви и историю догматов, к этому в последнее десятилетие своей академической деятельности он присоединил еще и историю развития церковной истории в ее внутренних противоположностях, или некоторого рода философию церковной истории. Он читал также о большей части новозаветных книг, догматику, противоположности протестантизма и католицизма, христианскую этику и историю этики. Неандер обладал редкой памятью и богатым знанием; каждое его чтение в сущности было свободной импровизацией; по смерти Неандера не было найдено ни одной написанной тетради. Единственными внешними вспомогательными средствами, какими он пользовался при изложении чтений, были записочки с несколькими написанными на них словами, которые должны были напоминать ему о той систематической или исторической последовательности, в какой следовало излагать материал, или же об экзегетических признаках. Твердо, без запинок, текла его речь, которая часто облекалась в довольно длинные периоды; она изливалась подобно потоку из глубины его души. Он говорил так же хорошо, как и писал; или, лучше сказать, он говорил гораздо лучше, чем писал. Простота и плавность речи Неандера, причем пластическая форма внешних изображений, ирония и острота им редко допускались, иным из слушателей казались слишком монотонными и утомительными; но так судили только такие лица, которым были недоступны и непонятны редкая творческая сила благочестия и ученость Неандера.

Неандер ежедневно читал от двух до трех лекций, и слушатели всегда изумлялись крепости его памяти и неистощимой силе его импровизации. Предметом удивления для его слушателей была необычайная исполнительность и энергия в деятельности: Неандер часто являлся на лекции, преодолевая силой своего духа телесные немощи. Нужны были самые настоятельные внушения врача, чтобы заставить Неандера хоть на короткое время прервать курс чтений. Следует заметить, что врач его нередко разрешал ему в болезни скорее приступить к продолжению прерванной деятельности, потому что знал, что деятельность для Неандера была средством к его врачеванию; сила его духа сама исцеляла недуги его тела.

Кабинет Неандера с первого же взгляда давал знать зрителю, что это собственный мир его обитателя. Кабинет представлял собой комнату около 16 футов в квадрате, наполненную по всем стенам книгами до самого потолка. Здесь находились фундаментальные сочинения по церковной истории, творения св. отцев, во внушительных фолиантах, схоластики, многотомные акты соборов, а также лучшие издания классиков, а именно, важнейших философов; верхние ряды на полках были заняты сочинениями позднейших писателей, а именно, писателей новейшего времени. Внутреннее пространство комнаты пересекалось двумя большими тумбами тоже с книгами, на небольшом расстоянии одна от другой. Меблировка кабинета была самая простая: ее составляли софа, стол и несколько маленьких стульев. Вся комната была настолько заставлена, что требовалась осторожность при движении; самый стол оставался доступным только с двух сторон, с прочих же сторон он был завален пятьюдесятью и более гигантскими фолиантами «Acta sanctorum» и другими подобными изданиями, и если собиралось значительное число гостей, то с трудом можно было найти себе место, чтобы сесть. Библиотека Неандера представляла собой драгоценность, так как она обладала самыми лучшими изданиями св. отцев и схоластиков. Немало у Неандера было между этими изданиями таких, которые были подарены ему от студентов в знак любви и уважения. К сожалению, прекрасная библиотека Неандера после его смерти была продана в Америку.

Неандер имел пристрастие к приобретению так называемых первоисточников; вообще, о нем известно, что он с любовью изучал первоисточники, и, напротив, сочинения, написанные хотя бы и по первоисточникам другими учеными, очень мало его интересовали: он почти не читал их. Неандер был силен не только в древних языках, но и в

новых. Он читал написанное на них с полной свободой. По-английски и по-французски он читал и говорил, хотя и не имел элегантного выговора. Он знал языки итальянский и нидерландский, так что не затруднялся пользоваться написанным на них. С семитическими языками Неандер, кажется, был мало знаком, за исключением, впрочем, еврейского; еврейский язык он знал настолько, насколько это было нужно для его ближайших экзегетических и церковно-исторических работ. С классическими языками он был знаком основательно, в этом ему помогала его хорошая память. Вот замечательный пример, в котором выразилось его глубокое знание греческого языка: кто знаком с сочинениями Оригена, тот знает, что этот автор принадлежит к очень трудным для понимания вследствие длинных и искусственных периодов, аллегоризма его экзегезиса, произвола и широковещательности в доказательствах. Неандер имел обыкновение разбирать Оригена со своими студентами на так называемых семинарах. Но в последние годы своей жизни, вследствие упадка зрения, Неандер не мог читать этого автора, так что ему другие лица читали выдержки из Оригена. Но это нимало не затрудняло его, он и со слуха так же точно переводил этого трудного автора, как и в прежнее время.

Неандер был известен необыкновенным трудолюбием. Можно сказать, что труд составлял вторую его природу. Всю жизнь от юности до старости он провел в неустанных научных занятиях. В этом отношении его можно сравнить с Оригеном, прозванным «адамантовый». С раннего утра Неандер садился за книги и не разгибал спины до тех пор, пока не приходил студент, бравший на себя в последнее время труд сопровождать его до университета. По окончании лекций, а он читал их ежедневно, он употреблял лишь один час на обед и отдых, и затем он снова был готов для приема студентов, которые приходили к нему толпой с вопросами и просьбами различного рода. Около четырех часов к нему в кабинет обыкновенно входила сестра и заявляла, что пора отправляться на прогулку. Неандер охотно бы остался дома для своих научных работ, но сестра его, зная, как полезно ему движение, настойчиво заставляла его некоторое время употреблять на прогулку. Обыкновенной его прогулкой было посещение зоологического сада, или, по крайней мере, зоологический сад служил точкой, до которой он должен был доходить в видах моциона. Нередко во время прогулки Неандер, под каким-нибудь благовидным предлогом, умышленно старался сократить прогулку, но его сестра, сопровождавшая его, ни под каким видом не позволяла ему отсту-

пять от правила. Едва он возвращался домой с прогулки, как тотчас же садился за работу, которая, впрочем, не оставляла его и во время прогулки, потому что прогуливаясь, он не имел обыкновения разговаривать, а продолжал размышлять о том, на чем прервалась его научная работа. Работал Неандер без нервного возбуждения, но с замечательным сосредоточением духа, и его организм не мог бы выносить постоянного напряжения, если бы благодетельный сон, обыкновенно глубокий и здоровый, не поддерживал и не обновлял его физических сил. Сокращение числа часов, предназначенных для сна, он мог переносить с трудом. Днем освежение Неандер находил в смене предметов занятия; иногда он поднимался со стула для того, чтобы поглядеть несколько минут на беспорядочные движения птиц, находившихся в клетке перед окном его кабинета, а иногда отправлялся в комнату своей сестры, чтобы перемолвиться с ней дружественным словом. День его проходил очень регулярно. Если на вакациях он предпринимал какое-либо недалекое путешествие, то брал с собой большой запас книг. Его правило было: нужно каждый день трудиться так, как будто бы это последний день жизни. И замечательно, что несмотря на непрестанный труд, ему казалось, что он делает мало. Когда ему было около 60-и лет и когда ему кто-то заметил, что на его голове начинают показываться седые волосы, то Неандер отвечал: это служит знаком, что мне следовало работать больше, чем сколько я работаю.

Неандер имел необыкновенную способность быстро и легко усваивать содержание какой-либо книги. Новые сочинения, в которых нельзя было найти особенно оригинальных мыслей, он просто перелистывал. К нему приложима та характеристика, какая встречается в биографии Меланхтона: Неандер читал кончиками пальцев. Он обладал необыкновенным научным чутьем, которое помогало ему при чтении книг отыскивать нужное и не тратить попусту время на чтение ненужного. Его память была настолько свежа даже под старость, что ему достаточно было взглянуть на отмеченное место в книге, чтобы возобновить в памяти заключающееся здесь. Его эрудиция в той области предметов, на которой сосредоточивались его лекции, а именно по церковно-историческим вопросам, была изумительна, и обнаруживалась она не только в его сочинениях и лекциях, но и среди простого дружественного разговора.

Можно сказать, что Неандер провел жизнь в геройской борьбе с немощами своего тела. С самого нежного возраста здоровье его было очень слабо. На пятнадцатом году его жизни врачи опасались, что он

к концу года умрет. Напряженный труд во дни студенчества и скудное питание мало содействовало укреплению его здоровья. Во времена студенчества ему нередко приходилось питаться лишь хлебом и молоком, благодаря его легкомысленным товарищам, обиравшим скромного Неандера. Только умеренность, регулярность и крайнее воздержание могли сохранить жизнь Неандера до шестидесятилетнего возраста. В последние годы его жизни к прочим его болезням присоединилось еще помрачение зрения. Но он переносил все это с благодушием, без малейшего ропота.

Ангелом-хранителем в жизни Неандера была его сестра Иоанна, оставшаяся не замужем. Она отклоняла всякий повод к беспокойству и огорчению своего брата. Она, хотя и пассивно, содействовала ученой деятельности Неандера, потому что она устраняла его от всяких житейских хлопот. Она была другом Неандера и в других отношениях, ибо она была разумна, остроумна, ловка в спорах, очень учена. Она свободно объяснялась по-английски и по-французски, немного понимала и на классических языках. Она никогда не оставляла Неандера и заведовала экономической стороной хозяйства. С этой стороны для Неандера не было потребности ввести в свой дом супругу. Однако в первое время его пребывания в Берлине он был не чужд намерения сочетаться браком. Но как истинный христианин, он ожидал такого стечения обстоятельств, которое бы давало ему знать, что брак его предуказывается и назначается самим Богом, но так как такого указывающего перста Божия он не усматривал в своей жизни по вопросу о браке, то и остался холостым. К тому же, Неандер не мог не понимать, как мало практического смысла в его натуре, как часто затрудняли его самые ничтожные вещи дома и во время путешествий, как часто в самых простых обстоятельствах он нуждался в помощи сестры и друзей, а потому женитьба не могла представляться ему делом легким и удобным. Неандер был в жизни положительным ребенком, и существует множество рассказов частью действительных, частью вымышленных, но хорошо характеризующих его именно с этой стороны. Так, Неандер почти всю жизнь прожил в Берлине и, однако же, не мог найти ни одной улицы без посторонних указаний, за исключением двух улиц, из которых одна вела в зоологический сад, а другая в университет. Однажды Неандер отправился в университет на лекции, но по дороге на площади встретил воинский парад; зная только один путь в университет, он попробовал было протиснуться сквозь ряды солдат, и когда ему это не удалось, то он не

смог найти другой дороги к дверям университета и возвратился домой, и должен был пропустить лекции, быть может единственный раз во всю свою жизнь, за исключением, разумеется, случаев болезни.

Неандер совсем не интересовался политикой; прочтет газету, узнает политические новости — тем и ограничится. Когда в сороковых годах политиканство проникло и в среду профессоров и породило среди них страстных политиканов, Неандер высказывал ту мысль, что политика чужда призванию профессора и нарушает правильное течение в деятельности профессора. Он увещевал и студентов держаться вдали от вопросов, составляющих злобу дня; он говорил им: что вам за дело до прогресса и регресса, ваше дело — воспитание сердца.

Любимое общество Неандера составляли студенты теологического факультета; он был их наставником, руководителем ко Христу, их христианским другом. В приемные часы дня он со всегдашней готовностью разрешал вопросы, с которыми обращались к нему студенты, снабжал их научными пособиями, какие имелись в его библиотеке, давал им на руки даже самые дорогие издания, не опасаясь небрежности юношей. Он сильно радовался, когда из разговора замечал, что какой-либо студент живо интересуется наукой и чувствует приверженность к ней, он занимался с таковым с полной любовью, руководил его своими советами в его научных занятиях. Он ввел обыкновение, какого до него вовсе не было в Берлинском университете. В воскресенье вечером у него устраивалось собрание для студентов-теологов, на котором посетители угощались чаем. Это были свободные и дружеские беседы знаменитого учителя с его учениками. Обыкновенными предметами бесед были особенно полезные или вредные книги, догматизм в философии и теологии, Гегелева философия и ее влияние на теологов вроде Баура, Штраусса и других лиц. Разговор Неандер вел просто и непринужденно. Часто он совсем не отвечал на какое-либо замечание. Это молчание должно было показывать, что замечание было тривиально и не стоило ответа. Поддерживать разговор единственно с тем, чтобы не молчать, казалось ему делом неумным и недостойным. Он не боялся того, что предмет истощался и наступала пауза в его обществе, и так как он имел мало навыка к взаимной общей беседе, то если центром кружка был Неандер, такие перерывы в разговоре случались нередко.

Неандер с отеческой заботливостью относился к нуждам своих слушателей-теологов. Он был того мнения, что дух, стесняемый внеш-

ними недостатками, бедностью, не может развиваться с полной свободой и свежестью. Его благотворительность заходила далеко за пределы университета, но особенным его попечением пользовались студенты-теологи. Он им или прямо помогал, или же старался быть полезным через рекомендации. Однажды нужно было одному из студентов для поправления здоровья отправиться на воды. Но средств у него не было никаких, не мог помочь ему и Неандер. Ввиду этого последний, чтобы достать нужную сумму денег, решился разыграть в лотерею одно из великолепнейших изданий, принадлежащее ему, любимое им, но не столь необходимое, и цель была достигнута. Трогательна была любовь, какую имел Неандер к одному из своих учеников — Герману Росселю. Это был юноша необыкновенных дарований; преждевременная смерть Росселя так сильно подействовала на Неандера, что как будто бы он потерял собственного сына. Сам Россель так выражался о Неандере: «Воздух вокруг Неандера дрожал от его любви». Неандер добродушно переносил дерзкие выходки от тех из своих слушателей, которые позволяли себе таковые, что, впрочем, было весьма редко. Так, один очень талантливый юный теолог в 1848 г. увлекся революционными движениями, вдался в политиканство. Неандер начал было при одном случае увещевать его остепениться и не пренебрегать своим призванием. В ответ на это вспыльчивый молодой человек сказал ему: «Поверьте мне, г-н профессор, что в эти дни у простых ремесленников я научился больше теологии, чем из всех ваших чтений». Неандер нимало не обиделся на эту выходку, улыбнулся и, протягивая руку дерзкому юноше, сказал: «Охотно вам верю».

День рождения Неандера был праздничным днем для всех его друзей всех возрастов. Он обыкновенно устраивал обед, на который приглашались не только его коллеги по теологическому факультету, но и другие лица. Обед проходил непринужденно и живо. Студенты обыкновенно приносили ему какой-нибудь ценный подарок, дорогую книгу. Неандер никогда не отказывался от такого подарка, но частным образом всегда выражал сожаление, что, тратясь на подарок, бедные студенты через это часто лишают себя самого необходимого. Вечером студенты устраивали к его дому факел-цуг. Депутаты от них говорили ему речи и выражали свои чувства, на что Неандер отвечал в самых теплых и любезных словах, пожимая руки молодым теологам. Всеми учащими и учащимися, которые со всех сторон стекаются в Берлин, засвидетельствовано, замечает Якоби, и это остается обще-

признанной истиной, что во всей Германии не было и нет такого теолога-профессора, который бы пользовался такой теплой и искренней любовью со стороны молодежи, какой пользовался Неандер.

Неандер пользовался уважением со стороны самого прусского королевского дома. Когда однажды король Фридрих Вильгельм IV принимал представителей корпораций, то в числе депутатов от Берлинского университета был Неандер. Король обошелся с ним особенно милостиво, сказав ему, что он очень рад видеть его. На это Неандер отвечал, что и он считает за счастье видеть своего повелителя, и при этом прибавил: университет поручает себя благоволению короля. Вслед за тем, после милостивого разговора с Неандером, король прислал в подарок университету 20 000 талеров. Неандер посылал свои вновь вышедшие сочинения крон-принцу, впоследствии королю, и его сочинения не оставались непрочитанными. Когда Неандер послал ему свою «Историю апостольского времени», то получил выражение благодарности от него через одного из его адъютантов. «Только король сожалеет, — прибавил адъютант, — что столь любимое им второе послание ап. Павла вы считаете неподлинным». Такого рода королевская апологетика не совсем, однако же, понравилась Неандеру. Он беспокойно задвигался туда и сюда и, не говоря ни слова, щелкнул языком; так он поступал в тех случаях, когда кто-либо скажет нечто неуместное.

После этой характеристики жизни Неандера Якоби говорит о его отношении к важнейшим представителям умственного развития эпохи — к Шлейермахеру, Гегелю, Генгстенбергу. Неандер вначале был жарким почитателем Шлейермахера, но не остался таким навсегда. Когда Неандер точнее и строже оценил взгляды и тенденции этого известного немецкого теолога, то он стал относиться к нему критичнее и холоднее. Оба они были в Берлинском университете, но между ними не было приятельского знакомства; все их отношения не выходили за пределы официальных. Впрочем, Неандер ценил высокий ум Шлейермахера, и потому, когда умер этот теолог, он обратился к студентам с речью, в которой выразил мысль, что умер муж, с которого начинается новая эпоха в евангелической теологии.

На Гегеля и его влияние на теологию Неандер смотрел с неодобрением. Он вел сильную борьбу с гегелевской философией. Он порицал гегелевский пантеизм, который считал религиозное чувство низшей степенью в духовном развитии человечества, который поселял в умах недоверие к религии и стремился лишить веру ее супранатур-

рального и исторического содержания. Неандер одним из первых понял опасность так называемой абсолютной философии. Он ревностно заботился о том, чтобы Берлинский университет не переполнялся профессорами, приверженными к гегелевской философии. При посредстве некоторых влиятельных лиц он довел до сведения самого короля, как опасно было распространение гегелевской философии в университете; он искренно желал, чтобы влияние этой философии здесь было уравновешено влиянием других философских направлений. Но вначале его усилия не имели успеха; только впоследствии произошло изменение в течении дел в том роде, как желал этого Неандер. Когда Шеллинг перешел в Берлинский университет и стал противодействовать господству гегельянства, и притом с успехом, — это доставило истинное удовольствие Неандеру.

Заслуживают внимания те отношения, в какие стал Неандер к известному представителю так называемой ортодоксальной протестантской теологии — Генгстенбергу. Проницательность, обширность эрудиции, какими отличались сочинения Генгстенберга, его религиозная сила, его прекрасное понимание религиозного состояния времени — вот достоинства, которые сделали имя этого ученого популярным среди духовенства, и за которые он был ценим и самим Неандером. Но Неандер находил много недостатков в деятельности Генгстенберга. Этот последний хотел возратить теологию к тому положению, какое она имела в XVII в., до времени развития рационализма; это стремление Неандер находил и бесполезным, и невозможным. Неандер боялся той догматической униформы, о которой мечтал Генгстенберг, но которую первый считал неблагоприятной для истинных успехов богословской науки. Метод исследования Св. Писания, которому следовал Генгстенберг, Неандер ценил невысоко. Он считал этот метод насильственным, напускным, ненаучным. Манеру Генгстенберга обращаться со Св. Писанием он сравнивал с приемами ловкого и бесцеремонного адвоката. Неандер, например, не мог без изумления читать толкования Генгстенберга о том, что под 153 рыбами, упоминаемыми в 21 главе Евангелия от Иоанна, нужно понимать благочестивых христиан, и что эти символические рыбы предызображены в Ветхом Завете в книге Паралипоменон в лице 153 000 дровосеков и пришельцев (II, 17). А таких искусственных толкований у Генгстенберга очень много. Неандера возмущала та страстная борьба, какую этот ортодоксальный богослов предпринял против некоторых профессоров Галльского университета, не согласных с Генгстен-

бергом; он отвращался от тех инсинуаций, заискиваний у властей, при посредстве которых Генгстенберг хотел заставить замолчать своих врагов. Вообще, Неандер ясно понял, что Генгстенберг, поставив себе широкие задачи, в сущности служил узким целям партии.

В заключение сочинения Якоби сообщает интересные сведения о последних днях жизни Неандера и его смерти.

Что касается оценки научных трудов Неандера, то Якоби устраняет себя от этой задачи, находя, что уже довольно сделанного по этой части Бауром, Гагенбахом, Ульманном, Ульгорном и другими лицами.

6) Из других сочинений по церковной истории, вышедших в прошлом году, заслуживают внимания:

а) *Липсиус*. Апокрифическая апостольская история и легенды об апостолах. Т. I (*Lipsius*. Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. Bd. I. 1882).

Исследование апостольской истории и сказаний об апостолах, как они изображаются в апокрифах, дело трудное. Масса материала, принадлежащего сюда, очень обширна. Нужно не только собрать и упорядочить уже изданные документы, касающиеся предмета, но, для большей обстоятельности и полноты, изучить и исследовать документы, покоящиеся в рукописях в различных библиотеках. Липсиус, не страшась труда, принял на себя и ту, и другую задачу. Сочинение Липсиуса очень велико — оно занимает более 600 страниц. Содержание его таково: после введения, в котором, между прочим, подвергается критическому исследованию легенда об одновременном рассеянии апостолов во весь мир для проповеди, следуют две книги сочинения. В первой книге (Buch) критически оценивается, и очень обстоятельно, литература и источники предмета, — не только греческие и латинские, но и написанные по-коптски, по-армянски и на восточных языках. Во второй книге рассматриваются легенды о некоторых отдельных апостолах, акты св. Фомы, св. Иоанна, св. Андрея. Результаты, к которым пришел автор, заключаются в следующем: 1) апокрифические сказания об апостолах в их первоначальном виде возникли во вторую половину II и в первую половину III в.; 2) они гностического происхождения, т. е. возникли вне католической Церкви; 3) со второй половины IV в., точнее, с конца этого века, этими сказаниями начинает пользоваться и католическая Церковь, причем это пользование сопровождается переработкой сказаний: они частью сокращаются, частью распространяются, частью делятся на отдельные сказания; переделка переее всего коснулась речей и бесед, на-

ходящихся в сказаниях, между тем как историческая часть сказаний претерпела лишь самые необходимые изменения; 4) проникновение этих сказаний в Церковь объяснить довольно трудно, равно как трудно восстановить древнейший вид сказаний и объяснить те первоначальные видоизменения, какие они претерпели на почве католической Церкви. Из числа частных вопросов, в особенности обстоятельно обработанных Липсиусом, следует упомянуть о его в высшей степени основательном анализе остатков несомненно гностической литературы, анализе, произведенном впервые. — Чем темнее, малоисследованнее была до сих пор область истории, какую изучает Липсиус, тем с большей признательностью наука отнесется к указанному новому труду немецкого ученого.

б) *Ульгорн*. Христианская благотворительность в древней Церкви (*Uhlhorn. Die christliche Liebesthätigkeit in der alten Kirche. 2-te Auflage. 1882*).

Сочинение состоит из трех отделов. В первом, самом кратком, описывается мир языческий и иудейский в отношении к благотворительности и основание царства любви, открывшегося с явлением Христа в мир. Во втором отделе описываются проявления христианской любви в эпоху гонений. В третьем отделе изображено состояние христианской благотворительности после победы христианства над язычеством, с IV в. Автор здесь знакомит читателя с различными учреждениями, обязанными своим появлением благотворительности христиан, и рассматривает монастыри как места, где дела милосердия в особенности процветали. Сочинение написано в духе глубокого уважения к тому, что сделано христианством для несчастных и угнетенных во времена древней Церкви. Автор проникнут сильным сознанием величия христианства. Книга составлена так, что она прочтется с интересом и неспециалистом, потому что изложена языком простым и изящным, прочтется и образованным богословом, потому что она снабжена ценными научными цитатами. Беспристрастие тоже составляет отличительную черту книги Ульгорна.





НОВОСТИ ИНОСТРАННОЙ ЦЕРКОВНО-ИСТОРИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ*

Гарнак А. «Учение двенадцати апостолов» с присоединением исследований относительно древнейшей истории церковного устройства и церковного права. Лейпциг, 1884. — *Обэ Б.* Церковь и государство во второй половине III в Париж, 1885 — *Бестман Г. И* История христианских нравов Ч. II. Кафолические нравы древней Церкви. Нёрдлинген, 1885. — *Фёрстер Т* Амвросий, епископ Медиоланский. Изображение его жизни и деятельности. Галле, 1884.

1) *Harnack A.* Lehre der zwölf Apostol nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts (Texte und Untersuch. Zur Gesch. der altchristl. Literatur. Bd. II. Heft 1–2). Leipz., 1884.

Означенное сочинение Гарнака всесторонне исследует все наиболее важные вопросы, касающиеся вновь открытого замечательного памятника древнехристианской литературы, известного под названием «Учение двенадцати апостолов» («*Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*»). Обнародованием этого памятника наука обязана греческому митрополиту Вриеннию в Никомидии. В 1875 г. Вриенний издал в полном виде послания св. Климента Римского, найденные им в одном кодексе в библиотеке Иерусалимского монастыря в Константинополе. При этом он подробно описал все содержание означенного кодекса; в нем между прочим оказался и замечательный памятник древнехристианской литературы «Учение двенадцати апостолов». Издавая послания Климента, Вриенний однако же не сообщил никаких сведений об

* Впервые опубликовано в журнале «Прибавления к изданию Творений святых Отцев» за 1885 г Ч 36 С 596–634

«Учении», но объявил лишь, что он скоро намерен издать это сочинение. Уже самое известие о том, что открыто это сочинение, возбудило самые смелые надежды. А последовавшее в 1883 г. издание памятника вполне удовлетворило возбужденное любопытство. Вриенний прекрасно издал памятник, снабдил его примечаниями, свидетельствующими о его почтенной учености, и вообще во многих отношениях издание Вриенния можно признать образцовым.

Вот краткое изложение содержания памятника.

«Учение» может быть разделено на две части. Первая часть (гл. I—X) включает в себе предписания относительно христианской нравственности и относительно важнейших христианских богослужебных действий. В частности, здесь говорится о «путях жизни и смерти». «Путем жизни» называется любовь к Богу и ближнему, причем указывается в подробности, как идти этим путем, чтобы достигнуть спасения. «Путь смерти» есть путь греховный, причем писатель обстоятельно перечисляет те виды грехов, какие должен избегать христианин. Из христианских богослужебных действий в «Учении» упоминаются крещение, Евхаристия, посты и ежедневная молитва, причем излагается содержание евхаристических молитв. Вторая часть памятника касается взаимных отношений членов христианской общины и вообще церковной жизни. Здесь говорится об отношениях к так называемым странствующим учителям слова Божия и странникам-братьям; заключаются предписания относительно странствующих апостолов (в позднейшем и обширнейшем смысле слова) и пророков, а также относительно таких пророков и учителей, кои вели оседлую жизнь, постоянно оставаясь в том или другом христианском обществе. В этой же второй части собраны различные предписания относительно внутренних порядков каждой отдельной христианской общины (гл. XI—XV). Заключительная часть памятника (гл. XVI) призывает христиан к нравственному бодрствованию в виду конца мира, пришествия антихриста, Страшного суда. — Гарнак в своем исследовании сполна перепечатал памятник, открытый Вриеннием; он по объему средних размеров (он занимает у Гарнака 64 страницы, причем больше половины этого числа страниц занято немецким переводом памятника и научными примечаниями к нему).

В подробном научном исследовании Гарнака, кроме других вопросов, возбуждаемых памятником, тщательно излагается «история» памятника в древней Церкви и сообщаются соображения автора о времени и месте его происхождения.

Что касается истории «Учения», то Гарнак о ней сообщает следующие сведения. В известной главе своей «Церковной истории», где Евсевий дает обстоятельное перечисление книг новозаветного канона (III, 25), между книгами, приписываемыми по своему происхождению апостолам, но в действительности не принадлежащими им, он упоминает «так называемые учения апостолов». Это — первое упоминание о нашем памятнике. Насколько известно, до Евсевия на Востоке никто из писателей не упоминал об этом произведении. Евсевий, как ни кратко говорит об «Учении апостолов», однако же дает знать о характере памятника и том уважении, каким он пользовался в Церкви. «Учение», очевидно, не заключало в себе ничего явно еретического; характер его изложения был близок к слогу и языку апостолов; Евсевий нашел упоминание о нем у какого-то древнейшего христианского писателя. Видно еще, что или во времена Евсевия, или несколько раньше «Учение» наряду со Св. Писанием было употребляемо при богослужении. Спустя 40 лет после Евсевия св. Афанасий в одном из своих пасхальных посланий (в 367 г.) помещает список канонических книг Нового Завета, а вслед за тем высказывает суждение и о таких книгах, которые справедливо или несправедливо пользовались почтением в христианских обществах, упоминая здесь и «Учение». Афанасий отвергает авторитет послания Варнавы, актов Павла и апокалипсиса Петра; что же касается «Учения», то наравне с «Пастырем» Ерма он считает его древнеотеческим и рекомендует для чтения оглашенным. Из писателей последующего времени на Востоке делают упоминание об «Учении» только двое: патриарх Константинопольский Никифор († 828) в так называемой «Стихометрии» (здесь оно указано наряду с посланиями Климента, Игнатия, Поликарпа; автор насчитывает в нем круглым числом 200 стихов, следовательно, представляет себе не обширным по объему; «Учение» отнесено к числу апокрифов древнехристианской литературы, но не еретического характера) и Анастасий, патриарх Антиохийский (у него «Учение» также отнесено к апокрифам). Вот и все те лица, которые знали и упоминали о исследуемом памятнике. На основании этих скудных данных в последние 200 лет в науке строились самые разнообразные гипотезы, что было за сочинение «Учение апостолов». Шаткому и неопределенному состоянию вопроса в науке положил конец Вриенний вышеуказанным изданием «Учения». Что изданное Вриеннием «Учение» тождественно с тем, о котором делают упоминание Евсевий и Афанасий, в этом сомнений быть не может, заявляет Гар-

нак. Быть может, в том или другом месте открытого памятника существуют слова, измененные сообразно с позднейшей орфографией, но нельзя в нем ни открыть каких-либо позднейших вставок, ни указать каких-либо пропусков в сравнении с первоначальным текстом. Открытие этого произведения прежде всего пролило новый свет на историю пользования им как источником со стороны древнехристианских писателей. Теперь ясно открылось, что начиная с конца II в. «Учением» втихомолку, т. е. без поименования, пользовались, правда редко, некоторые церковные писатели, — что то высокое уважение, с каким относились к «Учению» Евсевий и Афанасий, не составляет загадки, — что «Учение» в переработанном виде рано нашло себе доступ в сочинения канонического или церковно-правового характера и вообще пережило в полном смысле запутанную историю. Первым, кто очевидно воспользовался «Учением» как некоторого рода источником, был Климент Александрийский; это теперь можно утверждать с достаточной несомненностью. Климент был знаком с «Учением» и цитирует его, не называя по имени, наряду с Притчами Соломона, следовательно, относит его к разряду священных писаний. Свидетельства Евсевия и Афанасия относительно «Учения» приведены выше, и есть все основания предполагать, что Евсевий заимствовал свои сведения об этом произведении из египетских преданий, а Афанасий, несомненно, заимствовал те же сведения из того же источника. Вероятно, еще во времена Афанасия в Египте, — но едва ли в Александрии, — скомпилировано церковно-каноническое сочинение, изданное Биккелем с названием «Церковные правила, или Каноны». В этом сочинении почти буквально повторены первые главы «Учения». Компилятор, по-видимому, имел под руками «Учение» в том самом объеме, как оно дошло до нас. Почти одновременно с египетской переделкой, в середине IV в., «Учение» подверглось в Сирии новой обработке. Компилятор, составивший так называемые «Апостольские постановления», — а таким лицом был один полуарианский епископ, — переработал «Учение» и поместил его в своей компиляции в качестве седьмой книги «Постановлений». В дальнейшей церковной литературе следы «Учения» как-то затираются и исчезают.

Говоря о времени и месте происхождения памятника, Гарнак указывает как внешние, так и внутренние основания, приводящие к тому результату, к какому приходит исследователь. Внешние основания таковы: период времени, в какой написано произведение, пишет немецкий ученый, можно, с одной стороны, определить на основании

свидетельства Климента, знавшего «Учение» и цитировавшего его, и с другой стороны, на основании того наблюдения, что «Учение» или автор его пользовался посланием Варнавы и «Пастырем» Ерма, как источником. Время происхождения этих последних сочинений, конечно, остается спорным. Тем не менее, послание Варнавы могло появиться еще в конце I в., а «Пастырь» Ерма некоторые ученые (Цан, Каспари, Бонвеч) тоже считают произошедшим около сотого года. Таким образом, для происхождения «Учения» получается период от 100 до 190 г. (т. е. до времени начала литературной деятельности Климента). Но, конечно, такое определение времени найдено будет не совсем достаточным. Поэтому можно сделать попытку сократить тот период времени, в какой могло появиться рассматриваемое сочинение. Нет твердых оснований отвергать свидетельство Мураториева фрагмента (хотя иные и делают это) о том, что «Пастырь» написан братом епископа Римского Пия, следовательно, появился во времена императора Адриана, т. е. около 135 г., с другой стороны, Климент, цитируя «Учение», свидетельствует, что оно приобрело авторитет в Церкви, стало читаться наравне с книгами Св. Писания, следовательно, оно появилось на несколько лет раньше, прежде чем стал писать Климент, положим, лет на 20–30, или, что то же, не позже 165 г.; таким образом, временем происхождения «Учения» можно считать промежуток между 135 и 165 годами.

Приведя эти внешние основания относительно времени происхождения «Учения», Гарнак вслед за тем представляет такие же основания для разрешения вопроса о месте происхождения памятника. На основании внешних данных, говорит этот ученый, местом происхождения «Учения» можно считать только Египет. В Египте это сочинение впервые появляется на свет, в Египте же только его и знали, и пользовались им. Правда, в IV в. один сирийский епископ был знаком с «Учением» и фальсифицировал его, сочинив на его основе VII книгу «Постановлений», но нужно помнить, что этот епископ нашел памятник в библиотеке Евсевия в Кесарии, а эта библиотека по своему составу была египетская, так как заключала в себе сочинения, появившиеся в этой провинции; а главное, в течение первого века существования «Учения» это произведение совсем не было известно на Востоке. Далее, тот литературный источник, которым главным образом пользуется автор «Учения», — послание Варнавы, — прежде всего появилось на свет в Египте, а впоследствии само «Учение» именно в этой же стране достигает авторитета и уважения. Таким

образом, внешние основания заставляют признать, что Египет — родина «Учения», причем не может быть представлено ни одного доказательства против этого мнения.

С еще большей внимательностью Гарнак взвешивает внутренние основания, уясняющие время и место происхождения памятника. — Чтобы с большей вероятностью определить время происхождения «Учения» на основании внутренних признаков, Гарнак прежде всего старается уяснить, о чем важном и характерном **не** говорится в нем, чего **не** содержится в нем, ибо, по суждению исследователя, *argumenta e silentio* могут иметь в настоящем случае большое значение. А в памятнике нет следующего: нет никакого следа Символа веры или какой-либо *regulae fidei*, а также указания на существование *disciplinae agapae*; нет никаких предписаний о богослужебных порядках (например, о чтении Св. Писания, о проповеди), даже хотя бы в том простейшем виде, как это видим у Иустина; правда, указаны некоторые евхаристические молитвы, но при этом замечено, что пророки могут от себя произносить благодарение, сколько они хотят; далее, нет указания на символические действия, сопровождающие крещение (молоко, мед, экзорцизм); не встречается запрещения вкушать кровь и удавленину; не встречается указания на пророчиц рядом с пророками (вообще на положение женщины в общине и ее участие в богослужении); нет следа существования монтанистического движения; отсутствует характеристизация лжеучителей и лжеучений (упоминаются только иудеи в качестве лицемеров, с которыми не следует иметь общих дел; вместе с тем существование ложных пророков и ложных учителей лишь просто предполагается). Должно еще упомянуть, что сочинение не делает никаких взглядов на положение церковных общин среди языческого и вообще враждебного им мира.

Не всеми из числа указанных отрицательных признаков можно воспользоваться для решения вопроса о времени происхождения памятника, тем более, что хотя памятник и возник в Египте, но, быть может, в такой местности Египта, церковная история которой нам остается совершенно неизвестна. Во всяком случае, указанные признаки свидетельствуют, что памятник очень древен, явился тогда, когда церковная жизнь была несложна, ограничивалась простейшими формами. В особенности, если прочтем известия Климента Александрийского о церковной жизни его времени и обратим особенное внимание на те пункты в «Учении», какие указаны сейчас, то найдем, что между временами литературной деятельности Климента и

временем появления «Учения» проходит довольно значительный промежуток. Климент изображает Церковь имевшей уже более сложные формы. Если отрицательные признаки приводят к мысли, что «Учение» — очень древнее сочинение, то спрашивается, не принадлежит ли оно к первохристианским временам? Содержание «Учения» или, по крайней мере, большая его часть носит такой характер, что самый памятник мог бы быть отнесен к эпохе от 80 до 120 года, т. е. к очень древним произведениям христианской письменности. Но с гораздо большим правом на основании внутренних признаков нужно относить «Учение» по его происхождению ко временам не ранее царствования императора Адриана. Вот эти признаки: 1) «Учение» показывает, что в класс пророков и апостолов проникла испорченность, которая заставила принимать меры защиты против этого явления; 2) уважение даже к истинным пророкам начало падать в обществе, и автор сочинения считает долгом увещевать членов общества относиться почтительно к пророкам и прибегает даже к угрозам; 3) чтобы побороть в обществе недоверие и неуважение к пророкам, автор ссылается на древних христианских пророков, следовательно, предполагает давнее существование института пророков; 4) в сочинении различается два рода христианской нравственности — высшей и низшей, и указывается на те притязания, какие выражали энкратические христиане; 5) при полном отклонении от иудеев и полном отрешении от их общества (как это видим и в послании Варнавы), однако же, автор перестает чуждаться предписаний иудаистического характера, например, он принимает законы о начатках, а это указывает на II в.; 6) эсхатология «Учения» чужда чувственных представлений, о царстве славы на земле совсем нет речи. Все эти признаки не позволяют принимать мысли, что «Учение» появилось ранее царствования Адриана. На основании внутренних признаков приходим к тому выводу, что «Учение» произошло не ранее 120 и не позднее 165 г. Сократить этот период времени на основании внутренних данных нельзя. Если же признаем основательным мнение некоторых (большинства) ученых о сравнительно позднем происхождении «Пастыря» (а этим сочинением пользуется автор «Учения»), то можно сузить период появления разбираемого памятника, приняв, что этот последний возник между 140 и 165 гг.

В заключение своих исследований о времени и месте происхождения «Учения» Гарнак анализирует: можно ли, опираясь на внутренние основания, приходиться к тому же выводу о месте происхожде-

ния памятника, к какому пришел он, опираясь на внешние, т. е. что памятник имеет своей родиной Египет?

В пользу Египта склоняют нас два, как мне кажется, говорит исследователь, очень важных внутренних основания. Во-первых, свободные учителя и, как кажется, также и апостолы дольше, чем где-либо, встречаются именно в Египте: учителя здесь еще очень долго имели влияние на организацию церковных общин, в то время, когда в других местах о них уже забыли, как это можно видеть из сочинений Климента и Оригена и даже из одного письма Дионисия Александрийского. Что касается апостолов в широком смысле слова и в смысле «Учения», то Евсевий знал, что они еще встречались во II в., и именно указывает александрийца Пантена. Из того немногого, что мы знаем о Пантене, видно, что он сначала был дидаскалом, а потом апостолом в смысле «Учения», и в качестве апостола достиг большой славы. Во-вторых, «Учение» точно воспроизводит ту редакцию молитвы Господней, какую находим у св. Матфея, со славословием: «Ибо Твоя есть сила и слава веки». Здесь недостает по сравнению со св. Матфеем слова «царство», но это не простая случайность, так как и в других местах «Учения», а именно в шести случаях, в славословии тоже недостает того же слова. Это дает право утверждать, что в той Церкви, к какой принадлежит автор «Учения», славословие имело такой вид, какой оно имеет в разбираемом памятнике. Тишендорф не знает ни одного греческого славословия такого же рода, но зато ему известна сагидическая, т. е. верхнеегипетская версия славословия, тождественная с версией «Учения». Такое сходство «Учения» в славословии с древнейшим верхнеегипетским текстом славословия может служить одним из важных доказательств в пользу гипотезы о египетском происхождении «Учения». Можно даже на основании этого последнего аргумента сделать еще шаг далее: не следует ли отсюда, что «Учение» возникло не в самой Александрии, а в одной из египетских провинций? Во всяком случае несомненно, что в пользу египетского происхождения «Учения» существуют веские основания, а против этого мнения не говорит ничего.

О значении вновь открытого памятника Гарнак говорит в следующих словах: каждое новое открытие в области древнейшей истории христианства обыкновенно гораздо более дает новых загадок, чем разрешает прежние. Припомним, например, находку «Философуменов» и «Диатессарона» Татиана. Главная причина такого явления в том, что до нас дошло сравнительно мало древнехристианских сочинений,

при помощи которых можно было бы ориентироваться в трудных вопросах. Приятное исключение представляет обнаружение такого открытия, как «Учение двенадцати апостолов». Оно не представляет собой нового обломка древнехристианской литературы, стоящего разрозненно от других такого же рода обломков, но оно материальным и формальным образом примыкает к тем сведениям о состоянии древнейших христианских общин, какие мы черпаем из первого и второго посланий Климента, послания Варнавы, «Пастыря» и Иустина. К нашему удовольствию, «Учение» подкрепляет эти сведения, углубляет их, дает основания для дальнейших выводов, в некоторых пунктах оно проливает новый и окончательный свет. В этом отношении должно сказать: в таком-то сочинении, как «Учение», мы больше всего и прежде всего и нуждались до сих пор, ибо для нас гораздо важнее закруглить наши знания с тех или других сторон, чем через новые загадки приходить к новым гипотезам.

В каком же отношении «Учение» служит к закруглению наших сведений по части истории древнехристианских общин? На этот вопрос Гарнак в рассматриваемой книге отвечает длинными и обстоятельными исследованиями о происхождении иерархии и состоянии церковного устройства от времен апостольских до конца II в. К сожалению, познакомить читателя с воззрениями Гарнака на указанные вопросы не представляется возможности. Если не со всеми выводами и положениями Гарнака, донные изложенными, можно соглашаться, то еще меньше или даже вовсе нельзя соглашаться с теми представлениями, какие он составляет себе о происхождении иерархии и первоначальном устройстве Церкви. Мысли и суждения его здесь большей частью очень оригинальны, но в то же время они носят на себе слишком очевидный крайний протестантский оттенок. Излагать их можно не иначе, как сопровождая более или менее обширными полемическими замечаниями, но в таком случае пришлось бы писать не библиографическую статью, а целую книгу. На этом основании излагать те результаты Гарнака, которые, по его выражению, служат к закруглению наших знаний по части древнейшей церковной истории, мы считаем более чем неудобным. Как далеко Гарнак заходит в своих выводах и полетах фантазии, к каким крайностям он приходит, об этом можно судить по следующим двум образцам, какие мы приведем из его сочинения для характеристики труда немецкого ученого. Исследуя вопрос об апостолах, пророках и учителях, о каких не раз упоминает «Учение», и о той роли, какую они играли в устрой-

стве первохристианской общины, автор затем говорит: нужно точнее рассмотреть значение того факта, что апостолы, пророки и учителя, как согласно показывают древнейшие свидетельства, назначались и принадлежали не одной какой-нибудь церковной общине, а вообще всей Церкви. В этом институте рассеянное по разным странам христианство находило для себя связь и союз единения, на что доныне не обращалось внимания. Эти апостолы, пророки и учителя, которые странствовали с места на место, которые во всех общинах были принимаемы с высоким почетом, они объясняют нам, до некоторой степени, каким образом развитие общин, живших в различных провинциях и при разнообразных условиях, однако же, могло сохранять ту степень единообразия, какую оно (развитие) сохраняло. Нужно сознаться, что сейчас сделанное указание на апостолов, пророков и учителей, служащих всей Церкви, не разрешает еще вполне проблемы о церковном единстве уже по тому одному, что мы о действительных следствиях деятельности этих лиц очень мало знаем, — но здесь, во всяком случае, найден тот пункт, с которого проливается свет на удивительное развитие единства Церкви.

Если бы автор остановился на этих разъяснениях, с ним можно было бы спорить лишь отчасти, но он идет далее и приходит к следующим выводам. Что такое «соборные послания» Нового Завета, разъясняет автор, это до сих пор оставалось загадкой. Что они не принадлежат тем лицам, именами коих надписываются, это несомненно. Но как же они возникли? Теперь, после обнародования «Учения», это не может быть вопросом. Соборные послания написаны именно кем-либо из странствующих пророков и учителей, и так как они, эти лица, назначались и принадлежали всей Церкви, то они и назначали свои писания для всей Церкви, потому-то они и называются «соборными». В свое время эти писания не носили имен тех апостолов, каким приписываются они в настоящее время. Кто же и когда дал этим произведениям те надписания, какие они носят — Иаковлево, Петрово и пр.? Этот вопрос Гарнак решает очень легко. Это сделано тогда, когда институт пророков, апостолов и учителей клонился к упадку и когда возникавшей «кафолической Церкви» в борьбе с еретиками понадобилось приписать некоторым из христианских сочинений глубокую древность и апостольский авторитет, — именно с этого-то времени и начинается «классическое время фикций», по выражению Гарнака. — Сколько нужно поднять самых серьезных вопросов и решить их, чтобы рассеять сейчас указанные «фикции» Гарнака!

Другой образец. Просматривая оглавление сочинения Гарнака, мы встречаем в этом оглавлении, между прочим, такой любопытный тезис: по свидетельствам «Учения», должность епископа не отличалась от должности диакона. Любопытно, как же это так? Читаем соответствующее место в самой книге и находим такие рассуждения: в чем различие между епископами и диаконами, автор «Учения» не показывает; он требует одних и тех же качеств от тех и других (кротости, нестяжательности и пр.). Из свидетельств «Учения» несомненно также следует, что наставление народа словом не принадлежало первоначально к должности епископов и диаконов; это право первоначально принадлежало пророкам и учителям, но в то время, когда жил автор, обыкновенно уже указанное право стало связываться с должностью епископов и диаконов. Природа должности епископов и диаконов первоначально была существенно тождественна, различие между ними определялось лишь возрастом. Одна и та же должность являлась служебной должностью — диаконатом, если исполняющий ее был человеком молодым, но если ту же должность, на правах самостоятельного действия, исполнял человек почтенных лет, то возникал епископат; различие между ними остается лишь совершенно количественное (*quantative*). Люди постарше принимали на себя в управлении общины больше такие функции, которые свойственны их возрасту и требовали свободной и самостоятельной деятельности, а люди помоложе — обыкновенно принимали такие функции, исполняя которые, они были просто слугами. Это воззрение вполне подтверждает «Учение», заявляет Гарнак. Оно требует равных качеств от них и равной чести для них; различие между епископами и диаконами основывалось преимущественно на внешних условиях — возрасте.

Из приведенных двух образцов видно, к каким крайним выводам приходит автор, когда стремится «закруглить» наши знания по части древнейшей церковной истории. Вместо действительного округления наших знаний получают новые фикции, и таких фикций множество.

2) *Aubé. L'église et l'état dans la seconde moitié du III^e siècle (249–284). Paris, 1885.*

Свое новое произведение по истории гонений на христиан в Римской империи лучше всего характеризует сам автор в предисловии к этому произведению. Вот что говорит автор: «Настоящий том излагает отношения Церкви и Империи во вторую половину III в., от смерти Филиппа Араба до восшествия на престол Диоклетиана. Это пе-

риод — решительный в истории Церкви. В самом деле, для нее шел вопрос о жизни или смерти; в то же время и для государства предносился аналогичный вопрос: быть ли ему христианским или не быть». Затем автор бросает взгляд на прошедшую судьбу христианской Церкви, на те притеснения и преследования, каким подвергались члены новой религии. «Прошло лишь два века с небольшим с тех пор, как родилось христианство. Оно возростало среди общественного недоверия и ненависти, но ни то, ни другая, ни даже самые насилия, которые там или здесь имели место, не могли остановить его распространения, препятствовать ему утвердиться. Пренебрежительная толерантность со стороны власти была режимом, под которым оно обыкновенно жило. Преследование было исключением и проявлялось более снизу, чем сверху. Имена императоров, которых традиция считает виновниками и движителями первых шести гонений, служат в действительности лишь к тому, чтобы установить дату таких гонений, которые не прямо произошли от этих императоров и которым чужда была всякая политическая идея (как известно, Обэ смотрит на гонения первых двух веков как на не имеющие государственного значения. — *А. Л.*). Был лишь один гонитель христиан в I и II в. — это анонимный народ. Народная масса то распоряжалась по-своему с христианами, то наталкивала и воспламеняла правительство к гонениям, она создавала общественное мнение, которое и становилось своего рода юриспруденцией. — Императорская власть во многих случаях пыталась даже противодействовать враждебным натискам толпы, — частью из сострадания, частью из уважения к законам и в видах охранения доброго порядка. В канцелярию вифинского легата в 112 г. стекалось много анонимных доносов; Траян, узнав об этом, предписал не брать враждебной инициативы (?) против христиан, и хотя принимал обвинения на них, но такие, которые приносились от определенного лица. После него Антонины издавали такого же рода инструкции, приказывая закрывать слух для воплей толпы и не делать закон слугой слепых страстей массы. В кровавом деле в Лионе, в 177 г., главным действующим лицом был не император, лишь позднее узнавший об этом, ни его легат, которого тогда не было в городе, а народ или то, что зовется этим именем. Когда легат вернулся в город, то жертвы уже были готовы и намечены. Императорский агент должен был утвердить то, чего требовала народная ярость. — Затем императорский престол занимали правители с жалкими идеями, чуждые римским традициям, игнорирующие прошлое Рима, мало забо-

тящиеся об его учреждениях и его будущем; некоторые из них действовали под влиянием сентиментальных и романтических женщин. Сенат не имел воли, прежняя гражданская дисциплина повсюду ослабела. Между тем, Церковь распространялась и организовывалась; ей уже перестало грозить опасностью то, что она была новым явлением, число ее членов не было так мало, как прежде. В это же время, как следствие этого времени, народные массы нечувствительно начали склоняться на сторону христиан, начали относиться к последним в более мирном духе. Старинные клеветы стали забываться, число предрассудков уменьшилось. Крики ненависти стали редки или по крайней мере не находили отголосков. Время, возраставший индифферентизм к обрядам древнего культа, ослабление патриотизма, ежедневное сношение с лицами некогда подозрительными, и более здоровая и справедливая оценка их правил и их нравов, в значительной мере видоизменяли и умиротворяли сердца. Но в это же самое время, после почти сорокалетнего мира, после царствования, когда симпатии императора к христианам являлись столь ясными и открытыми, что древние церковные летописцы могли смотреть на него как на одного из своих, государственная власть пробуждается, объявляет войну на христиан и заявляет претензию уничтожить христианство в мире».

После этих замечаний Обэ старается бросить взгляд на содержание и характер своего сочинения, о котором у нас речь. «Это предприятие, — пишет автор, — предначатое и с живостью совершенное Траяном Децием, продолженное спустя несколько лет Валерианом и решенное в мысли Аврелиана, но не исполненное вследствие его кончины, — это дело и расскажем мы, описав его и фазы, и различные эпизоды. В лице этих государей гонение государственное, гонение официальное получило свою санкцию. Об этом явлении суждения не сходятся. Это есть проявление вечной борьбы заблуждения с истиной, — говорят одни; другие заявляют: это есть столкновение силы с идеей. Императоры же, которые стремились к гонениям, консерваторы, люди политики и патриоты III в., когда их спрашивали об этом, без сомнения говорили, что гонение есть не что иное, как уничтожение беспорядков, возросших до чрезмерности вследствие беспечности и беззаботности предшествующих царствований, смотрели на свое дело как на применение к практике права законной защиты, принадлежащего государству, как на священное предприятие власти, выступающей на защиту против заговора, опасного и ниспровергающего единство Отечества, оберегающей наследие римского ве-

личия». Делая выбор между взглядами на гонения III в., до времен Диоклетиана, автор становится на стороне представителей последнего взгляда. «С точки зрения чисто политической, императорская власть справедливо смотрела, что христианство своим распространением направлялось к разрушению основных учреждений римского мира и стремилось к тому, чтобы завладеть Империей... В длинной номенклатуре императоров, правивших государством в течение 35-и лет и служащих предметом исследования в нашей книге, Траян Деций, Валериан и Аврелиан, конечно, принадлежат к лучшим и серьезнейшим государям. Нет никакого сомнения, что объявляя христианство лишенным покровительства законов и заставляя христиан или приносить жертву, или умереть, они думали, они хотели только служить делу общественного блага, устранить опасности государственного распада и поднять римское Отечество. В сущности они, однако же, не воспрепятствовали тому перевороту, из которого возник новый мир; они даже, пожалуй, содействовали этому перевороту, вместо того чтобы задержать его. — Но во всяком случае, по расчетам заурядной человеческой мудрости, их победа казалась легка и несомненна. В самом деле, какая неравная борьба! С одной стороны — Империя с громадными ресурсами, которыми она располагала, власть, сосредоточенная в одних руках: император, который отдавал приказания и воля которого была законом, толпа высших сановников, горящих желанием выслушивать предписания и покорно исполнять их; за ними следовала целая армия подчиненных агентов, полиция, солдаты, доносчики на жалованье и добровольные ищейки, палачи; присоединим еще сюда общественное мнение — более мягкое, чем прежде, но все же по самой своей природе расположенное преклоняться перед силой и проклинать тех, кого осудил цезарь. С другой стороны — меньшинство мирных людей, лишенное внешней силы, добровольно безоружное, несмотря на насилия, хотевшее противопоставить давлению одно: нравственную стойкость и энергию пассивного сопротивления. При оценке этого неравенства сил нужно помнить, однако же, что повстречалось в это время и нечто благоприятное интересам Церкви; так, для нее было полезно: вторжение варваров, которые делали набеги на все провинции и которые представляли собой опасность непосредственную и наиболее чувствительную, — крайняя неустойчивость власти, вследствие чего тормозилось исполнение широких планов, — частая узурпация самозванных царьков, мало склонных подчиняться политике Рима, того самого Рима, который

объявлял их врагами Отечества, и т. д. — Усилия Деция и Валериана на деле оказались бесплодными для той задачи, какую они преследовали, но не для Церкви, которая вышла из этих испытаний более твердой, более закаленной для новых битв, уверенной в самой себе и своем будущем. — В рассказе о преследованиях Деция и Валериана и их непосредственных последствиях мы посвятим много страниц некоторым вопросам, касающимся тех же фактов из истории гонений: во-первых, расскажем о падших, дело которых столь печалило Церковь, во-вторых, о споре относительно крещения, в-третьих, о том, что гражданская власть была призвана разрешить дело о Павле Самосатском». В заключение введения к книге Обэ говорит кратко об источниках, какими он пользовался, и еще короче высказывает свои *pia desiderata* (благочестивые намерения (*лат.*). — *Ред.*) в качестве историка. «Источники, из которых мы почерпали материалы для составления этих этюдов, — говорит автор, — суть почти исключительно источники церковные. Замечательная вещь: для историков языческих, даже для тех из них, которые жили после той эпохи, о какой у нас речь, Церкви, казалось, не существовало. Без сомнения, молчание это — преднамеренное. Киприан есть наш лучший руководитель до того самого времени, когда он, показав столько доказательств своей мудрости и твердости, увенчался мученическим венцом, не убоившись смерти, в чем, по-видимому, некоторые сомневались. Без писем Киприана было бы очень трудно написать наш том. Мы будем также цитировать мартирологии и агиографические рассказы Метафраста, Сурия, болландистов и Руинарта. Нужно с большой осторожностью пользоваться материалами, здесь заключающимися, не исключая тех, которые находятся у Руинарта. Я думаю, что Метафраст стоит выше той репутации, какой он пользуется, а Руинарт немного ниже той репутации, какая ему приписывается. Нет сказок у первого, и нет чистой истории у второго. Но, во всяком случае, эти источники часто смутны, документы переданы из вторых, даже третьих рук, приукрашены и нередко вложены в рамки проповеди. Слишком преувеличенно говорить об этих назидательных мемуарах и этих благочестивых чтениях, что будто это архивные документы, что это акты, записанные во время судебной процедуры. С уверенностью можно сказать, что здесь, в этих актах, находится много правдивых фактов, передаются действительные вопросы и ответы, произнесенные перед трибуналом, но все это весьма часто пересказано широко-вещательно, тонет в искусственных композициях. При этом нужно

прибавить, что мы приняли на себя труд ознакомиться со стариннейшими “актами”, находящимися в нашей (парижской) великой библиотеке, и наш труд не всегда пропадал даром. Об этом может судить сам любознательный читатель, если ознакомится с двумя неизданными донныне греческими рукописями, помещенными в приложении. — Нужно ли добавлять, — пишет, наконец, автор, — что этот том есть книга чисто историческая, а не полемическая, что она написана на основании документов, бывших у автора под руками и им старательно изученных. Обработывая эти трудные и полутемные материи, можно писать книгу, вдохновившись лишь одной заботой — дать прошедшему, насколько возможно, образ, сходный с тем, что было. Предрасполагать же себя наперед умиляться перед такой-то силой, или служить такой-то партии — есть дело жалкое и рабственное. Я употребил все усилия, чтобы предохранить себя от этого и сберечь свободную совесть историка».

Самую видную черту книги Обэ составляет критическое отношение к документам; в этом случае он является перед нами таким же, каким мы знаем его из других его сочинений по истории гонений. Для примера приведем строгий и обстоятельный разбор автором одного древнего сказания об Оригене, записанного у Епифания У Епифания читаем: Ориген подвергся великой зависти за то, что превосходил других своей ученостью. Особенно это поразило имевших в то время (гонение Деция) правительственную власть. По дьявольскому ухищрению они придумали нанести срам этому мужу и определили ему, если он не хочет принести жертву, такое наказание — отдать его эфиопу на осквернение его тела. Ориген заявил, что из двух предложенных ему преступлений он скорее готов выбрать жертвоприношение. По суду исповедников он был лишен славы мученичества и извержен из Церкви. Случай этот был в Александрии; так как за это его осыпали насмешками и ругательствами, то он удалился отсюда и избрал своим местопребыванием Палестину. Спустя несколько времени Ориген познакомился с неким Амвросием и обратил его от ереси к Церкви. Этот Амвросий, как человек ученый, упросил Оригена заняться толкованием Св. Писания и составлять комментарии. Ориген жил в Тире еще 28 лет, сохраняя до конца жизни бодрость и деятельность духа. Передав этот рассказ, Обэ делает такие замечания на него. История эта меньше всего походит на истину. Нельзя утверждать, что Епифаний выдумал эту историю. Он, без сомнения, слышал что-либо подобное, но изложил слышанное так, что рассказ являет-

ся совершенно невероятным. В самом деле, Епифаний говорит, что событие происходило в царствование Деция в Александрии прежде знакомства Оригена с Амвросием, и прибавляет, что после события Ориген жил еще 28 лет. Все это противоречит истории. Деций царствовал от 249 г. до конца ноября 251 г.; но Ориген в это время ни разу не был в Александрии и умер в 253 или 254 г. Значит, он пережил Деция на 2—3 года, а не на 28 лет. Если событие, рассказываемое Епифанием, было, как говорят, за 28 лет до смерти Оригена, то оно не имело никакого отношения к гонению Деция, да и вообще к какому-то ни было известному гонению, потому что предполагаемое событие падает на 224 или 225 г., т. е. на первые годы царствования Александра Севера, на такое время, когда, как это хорошо известно, совсем не было официально объявленного гонения на христиан.

С другой стороны, как могло случиться, что о таком важном событии никто не свидетельствует, кроме Епифания? Как понять, что ни один из врагов Оригена не упоминал об этом событии с целью очернить неприязненное лицо, и что ни один из апологетов Оригена не принял на себя труд оправдать последнего от обвинения? Не служит ли это доказательством того, что рассматриваемый факт не имеет и признака истины? — Наконец, мы понимаем, когда рассказывается, что гонители, чтобы заставить молодых христианских дев отречься от христианства, грозили им, в случае сопротивления, отдать их целомудрие на поругание, и, случалось, отдавали их на поругание палачам; но есть ли смысл в известии, что будто нечто подобное языческая власть хотела сделать с Оригеном, этим философом, которого все знали как человека в высшей степени ученого и добродетельного, этим старцем, которому тогда было 65 лет? Судебная процедура в отношении к христианам, нет сомнения, была иногда сурова и отличалась варварским характером, но едва ли когда была такой смехотворной, как выставляет ее рассказчик, заставляя представителей императорской власти отдавать ни с чем не сообразные и смешные распоряжения. Смешной рассказ Епифания скрывает под собой какую-либо ошибку или же смешение имен. Вообще, можно утверждать, что известие Епифания о том, что Ориген позволил себе принести языческую жертву, не имеет под собой никакой исторической основы. Вместе со всей христианской древностью мы верим, что александрийский учитель, будучи заключен в тюрьму, наказываем и угрожаем смертью, не выказал никакой слабости в христианском исповедании, но оставался твердым и достойным самого себя.

Несмотря на то, что сочинение Обэ отличается строго критическим направлением, оно нигде не впадает в гиперкритику. Критика его нигде не имеет в виду уронить достоинство предмета. Сравнивая это новое сочинение Обэ с двумя прежними его сочинениями, посвященными тоже эпохе гонений (I–III в.), мы находим, что рассматриваемое сочинение читается с гораздо меньшим интересом, чем прежние. Это зависит отчасти от того, что значительная доля сочинения написана на основании писем Киприана, а эти письма изучены в богословской литературе превосходно. Нового можно было сказать очень мало. Без сомнения, дальнейший том по истории гонений Обэ посвятит эпохе Диоклетиана. Ввиду того, что эта эпоха замечательна сама по себе и представляет множество трудностей при изучении, можно ожидать, что талантливый исследователь одарит ученый мир интереснейшей книгой.

3) *Bestmann H. I. Geschichte der christlichen Sitte. II Theil: Die katholische Sitte der alten Kirche. Nördlingen, 1885.*

Перед нами обширный том, вмещающий в себе свыше 700 больших страниц. К сожалению, нельзя сказать, чтобы достоинства сочинения соответствовали его объему. Труд автора не окупается...

В предисловии автор говорит: «Чем старательнее исследуется церковная древность, тем более исчезает тот идеальный образ, какой составилась о первых веках христианства» Тем не менее, замечает автор, «этой Церкви со всеми ее несовершенствами принадлежит моя любовь».

За что любит автор древнюю Церковь, что в ней он находит хорошего, в чем заключается ее сила, величие и значение, — этого никак нельзя определить, если древняя Церковь действительно была такова, какой он ее изображает. А изображает ее он в красках, далеко не радужных. Церковь первых трех веков обыкновенно считается богато одаренной нравственными силами. Не то видим в изображении автора. Даже к этой заре христианской Церкви он относится холодно, скептически; чуть не на каждой странице своей книги он читает первохристианам наставления, предостережения, поучает их, как должно бы жить. Автор остается всем недоволен в нравах древней Церкви. Вину порчи церковной жизни он находит везде — в иерархии, во влиянии иудейства на христианство, во влиянии язычества на то же христианство. Тон иеремиады слышится во всех рассуждениях автора. Каким образом иерархия могла испортить первохристианскую жизнь, об этом автор говорит так: «Различны факторы хрис-

тианской жизни. Жизнь общества первоначально (когда же? — А. Л.) была только плодом самой свободной и самой свежей связи всех отдельных членов. Но эта энергия, которая одушевляла каждого члена, была у них скоро отнята. Эту энергию общество потеряло, благодаря своим чиновникам (т. е. лицам иерархическим). Ибо осуществление нравственной жизни теперь перестало быть выражением непосредственной живой веры во Христа, а опиралось на правила, которые стали составлять в руководство общества учителя, люди знания. Субъективный пафос исчез, индивидуальной энергии не стало; нравственность стала существенно символически-ритуальным действием. Вообще, перевес общественного фактора над индивидуальным всегда сопровождается затемнением нравственного мировоззрения. В той мере, как скелет общественной жизни, органы его, чиновники и нормы выдвигались все более и более вперед, в той же мере в нравственной самодеятельности на первый план выступило, как вещь самая существенная, внешнее дело, а не внутреннее расположение. Религиозная деятельность лишилась нравственной цели, добрыми делами стали посты, молитвы (?), раздача милостыни» (S. 79). Как рано произошло такое изменение положения христианского общества к худшему, об этом мы узнаём из суждения автора о времени происхождения памятника «Учение 12-и апостолов». Этот памятник, по мнению автора, появился в Церкви еще до окончания I в., а так как в этом памятнике рекомендуется как дело доброе то, в чем автор видит искажение христианской жизни (посты и пр.), то значит и одного века христианское общество не прожило так, как было бы желательно немецкому ученому (S. 147). К такому извращению чистого характера христианства вело, по воззрению Бестманна, и иудейство в лице иудео-христиан (точнее, евионитов), вскоре после разрушения Иерусалима смешавшихся с христианами из язычников. Автор говорит: «Велико было влияние иудео-христиан на внутренний ход языческо-христианской Церкви. Достаточно было несколько десятилетий после разрушения Иерусалима, в течение которых иудео-христиане встали в близкие отношения с христианами из язычников, достаточно было, чтобы или прямо привить к христианскому обществу из язычников их практические идеалы и идеи, или же пособить укорениться в среде христиан из язычников другим идеалам, не менее неправильным, хотя и несходным с их собственными идеалами. Говорим о том, что христианам из иудеев с самого начала недоставало сознания о живом, личном (?) присутствии Христа в их

обществе» (S. 100). Говоря о разрушении Иерусалима как дате, с которой началось вредное иудаизирование христианства, автор имеет в виду разрушение иудейской столицы Веспасианом (70 г.); следовательно, по представлению автора, христианство теряет свой настоящий возвышенный характер к концу I в.

Пагубное влияние язычества на христианство самых первых времен Бестманн усматривает во многом и, между прочим, — в чем бы вы думали? — в христианском мученичестве. Вот интересные суждения автора по этому вопросу: «Влияния античного мира на христианство нельзя не признавать. Так, язычники считали делом законным искать славы у людей. Эта же идея, т. е. что из всех земных благ, — обстоятельно поясняет автор, — слава есть самое высшее, приплетается и слышится почти во всех сказаниях о мучениках. Напрасно Климент и Ориген восставали против славолубия, как суетности, ведь и сами они смотрели на славу мучеников с языческой точки зрения. И вот подвижники Христовы не только ожидали славы у людей, но и прославления, особых почестей у самого Бога. Они помышляли об ангелах как зрителях на их борьбу, и о демонах, как собственных врагах, с которыми они боролись. Небо и земля сходились в стадиуме (амфитеатре), в котором атлеты (мученики) поспешали к вечной цели. Выработалось особенное воззрение, опиравшееся на мнение, что нравственная стойкость свидетелей веры (мучеников) имеет религиозное значение. Говорили о крещении кровью, о прощении грехов, которого заслуживали не только сами мученики, но которое они могли уделять и другим» (S. 304).

Один параграф книги, в котором говорится о состоянии александрийских христиан II и III вв., носит такое заглавие: «Katholische Unsitte» — «Кафолическая безнравственность». Уже самое заглавие показывает, о чем пойдет у автора речь, а содержание параграфа ясно дает знать, что автор не скупится на черную краску для описания «любимой» им древней Церкви. «Неправильно поступают, — вещает автор, — когда нравственное состояние христианского общества первых веков рисуют лишь светлыми красками. Если представят себе тот низкий нравственный уровень, на котором находилась жизнь клонившегося к смерти древнего мира, то найдут это неестественным. Должно было пройти много времени, прежде чем общества привыкли к тяжкому (?) игу нового закона. Уже тем фактом, что к христианству обращалось много людей, руководили не всегда чистые и благородные побуждения. Мы слышим жалобы на то, что люди влек-

лись к христианству по чувству простого любопытства. Даже более низкие мотивы не составляли исключения. И если люди так или иначе делались членами Церкви, то и тогда у них находилось множество извинительных причин, чтобы не исполнять евангельских требований. «Мы не философы», — говорили они в свое оправдание. Священники высказывали жалобы на то, что христиане только тогда казались нравственными, когда находились в храме. А как только выходили из храма, потешались музыкой, предавались пьянству, вместе с толпой язычников спешили на зрелища, глаза их бесстыдно смотрели на худые дела, слух осквернялся слушанием бесстыдных слов. Да и в самих храмах они злоупотребляли братским поцелуем» и т. д. (S. 276).

Если так была непривлекательна Церковь первых веков (II и III), то, конечно, еще более печальный вид она представляла, по воззрению автора, в дальнейшие века. Если бы мы захотели сколько-нибудь подробно познакомить читателя с суждениями автора о положении Церкви IV–VI вв., то нам пришлось бы выписывать из книги немецкого ученого одну иеремиаду за другой — почти без конца. Не принимая на себя такого неблагоприятного труда, сделаем лишь несколько замечаний о характере труда Бестманна, поскольку он касается Церкви после III в. Никейский собор, провозглашение им известного догматического учения, наводит автора почему-то лишь на одни мрачные мысли. «Никейская догма» заставляет его говорить и о недостаточности догматического развития Церкви, придававшей слишком большое значение догматическим вероопределениям, и о разрыве между религиозным и нравственным настроением общества, и о нравственном одичании, и всякого рода извращении религиозности; корень для всех этих явлений он находит в одном: в том, что стали пренебрегать историческим образом Христа (Christusbild. S. 361–363). Еще меньшее значение придает автор Вселенским соборам V и VI вв.; в них он не видит ничего такого, что могло бы служить к поднятию нравственного и религиозного духа христианского общества. Параграф, где автор рассуждает по этому вопросу, имеет такое заглавие: «Ein Dogma ohne Leben» («Безжизненная догма»); одним этим заглавием автор сказал все, что он хотел сказать (S. 599). Кажется, единственное явление данных веков, о котором он судит мягко и отзывается с некоторым сочувствием, это монашество. Но и на монашество он смотрит благоприятным взором лишь потому, что он составляет о явлении собственное мнение, не оправдывающееся историей. Он относительно-

но доволен монашеством потому, что находит в монашестве обнаружение свободного христианского духа, выступившего в противодействие слишком возмечтавшему о себе клиру. Да и в монашестве автор скоро разочаровывается. К концу IV в., по взгляду автора, оно стало сильно портиться, сделалось явлением несимпатичным — ein Mönchthum ohne Sinn, бессмыслицей (S. 601). Вообще, по суждению Бестманна, древняя Церковь, в особенности Восточная, в VI и даже V в. впала в немощное состояние, потеряла жизненные силы и утратила действительное значение (S. 626). Христианский мир будто бы представлял самый безотрадный вид: «Церковь потеряла свободу (ohne Freiheit), догма стала безжизненной (ohne Leben), монашество сделалось бездушным (ohne Geist), благочестие превратилось в простую форму без содержания (ohne Gehalt)» (S. 610). Вот какая, по суждению автора, была древняя кафолическая Церковь, которой «принадлежит любовь» его. Разумеется, что такая картина получается в таком случае, когда историк одни стороны церковно-исторической жизни изображает с большей яркостью за счет других сторон — более печальные за счет более отрадных и светлых. Так и сделал автор. И вот у него вместо исторической картины получилась жалкая карикатура.

Для достижения своей цели, для того чтобы описать Церковь «со всеми ее несовершенствами», автор иногда прибегает к подтасовкам, извращает самым невероятным образом исторические документы. Представим один, но очень внушительный пример. На S. 466 автор пишет: «Понятно, что о Константине Великом христиане произносили неодинаковое суждение. Помня выпренную характеристику этого императора, сделанную Евсевием, не следует забывать свидетельство Илария, который, однажды обращаясь к Констанцию, сыну Константина, говорил (Adv. Const. Cap. 8): “Это ты у отца твоего, столь изобретательного на разного рода смертоубийства, научился убивать без меча, преследовать без зазрения совести, ненавидеть без подозрения, лгать в надежде, что это не будет открыто, исповедовать веру без веры”». Разумеется, этих слов Илария забывать не следует, так как историк не должен быть беспамятным. Но еще более не следует извращать свидетельств, как делает историк в настоящем случае. У Илария идет речь не о плотском отце Констанция — Константине, а об отце его духовном, отце всех нечестивых — дьяволе, отце всякой лжи. Что это у автора: забвение или умышленная ложь? — Книга написана языком, бьющим на эффект, а потому непри-

ятым. Автор сыплет фразами вроде следующих: «Епископ сначала был комиссаром, а потом сделался господином пресвитеров» (S. 170); «Задача историка заключается в том, чтобы представить себе католическую Церковь, в особенности древности, как диагональ в параллелограмме античных и христианских духовных сил» (S. 132).

Нельзя отрицать, что в книге местами встречаются меткие объяснения, остроумные обобщения, но, к сожалению, они брошены как бы мимоходом и редко достаточным образом обоснованы. В целом книга представляет плод ума, потраченного на пустяки

4) *Förster Th. Ambrosius Bischof von Mailand. Eine Darstellung seines Leben und Wirkens. Halle, 1884.*

Фёрстер справедливо говорит, что об Амвросии Медиоланском писали лишь ученые представители католической Церкви, и что протестанты в своей науке почти ничего не сделали для изучения замечательной личности названного епископа. Книга автора имеет целью заполнить пробел, замечаемый в протестантской науке. И нужно отдать честь автору, он выполняет свое дело с большим знанием и талантом.

Описывая внешнюю сторону деятельности Амвросия, автор с большим вниманием останавливается на известном факте покаяния императора Феодосия Великого по случаю избиения многих фессалоникийцев. Воззрение автора на это происшествие значительно отличается от общепринятого воззрения, а потому мы считаем небезынтересным познакомить читателя с мнением нашего автора. Фёрстер говорит: относительно заключительного акта конфликта между Амвросием и Феодосием древние писатели разногласят, так что нет возможности примирить сообщаемые ими известия. Рассказ Павлина, который повторяют Созомен, Феодорит, Сократ и который в качестве *textus receptus* (текст общепринятый (термин, принятый в библейской текстологии) (*лат.*) — *Ред.*) вошел в церковно-исторические компендиумы, содержит известную драматическую сцену Амвросия в церкви, во время которой епископ грозил императору отлучить его от христианского общества, если последний не принесет публичного покаяния. По этому рассказу, Феодосий после совершенного им тяжелого греха хотел в сопровождении всей придворной свиты войти в базилику, но Амвросий, встретив его в притворе, заградил ему вход и потребовал от него покаяния, как некогда известный пророк потребовал раскаяния от Давида. Император, однако же, по тому же рассказу, не вдруг склонился на представления епископа; проходит

8 месяцев, в течение которых император перестал ходить в церковь и видаться с епископом. Наконец, такое положение императора сделалось для него несносным, и он при посредстве третьего лица хотел примириться с епископом, но не имел успеха. Тогда он подчинился требованию епископа и принес покаяние. Фёрстер находит, что в такой форме событие представляется невероятным. Главное основание для такого скептицизма автор находит в молчании самого Амвросия о тех перипетиях, о которых так подробно говорят указанные древние писатели. Как могло случиться, спрашивает Фёрстер, что Амвросий, который с такой дипломатической точностью описывает в письмах к близким ему лицам все сколько-нибудь важные события, однако же ничего не говорит о таком крупнейшем происшествии, которое покрывает новой славой мужественного епископа? Легко понять, как сложился тот рассказ, какой приведен выше. Некоторые места из письма епископа к Феодосию и его надгробной речи по случаю смерти этого императора могли быть истолкованы в том смысле, что Амвросий будто бы в самом деле произнес отлучение на Феодосия, а отсюда оставалось сделать лишь один шаг, чтобы прийти к утверждению, что когда император хотел войти в церковь для присутствия за богослужением, ему был прегражден вход. С большей вероятностью, замечает автор, можно принимать, как это открывается и из общественного положения обоих действующих лиц, что Феодосий, которого так легко было склонить к мягкости и уступчивости, сам, как скоро прошло первое страстное возбуждение, добровольно исповедал свой грех и подчинился условиям публичного церковного покаяния. Такое понимание факта можно хорошо выводить из следующих слов надгробной речи Амвросия по Феодосию: «Император, невзирая на блеск своей короны, публично оплакал свой грех в церкви, и со слезами и вздохами молил о христианском отпущении; он принес публичное покаяние, которого обыкновенно стыдятся люди частные». И при таком объяснении факта, замечает автор, авторитет епископа мало что теряет; напротив, даже в некоторых отношениях приобретает новый блеск: при этом толковании не может быть места для упрека Амвросию в высокомерной иерархической притязательности (S. 67–68).

Любопытны и совершенно новы те замечания, какие делает автор об отношении Амвросия как литературного деятеля к замечательнейшим представителям греко-восточной науки — Филону, Оригену, св. Василию Великому. Нужно употребить очень много самого

усиленного труда, чтобы объяснить точным образом это отношение латинского писателя к греческим; автор и сделал это. О влиянии Филона на Амвросия Фёрстер говорит следующее: экзегетические труды Амвросия, а именно те, в которых он занимается толкованием Ветхого Завета, ясно показывают сильную зависимость Амвросия от Филона; не будет ошибкой сказать, что к аллегорическому толкованию исторических известий Ветхого Завета он был побужден знакомством с трудами указанного александрийского ученого. Правда, он редко называет по имени и цитирует Филона, однако же сходство между филоновскими аллегорическими толкованиями и собственными Амвросиевыми бросается в глаза даже при поверхностном сравнении их трудов. Места из Филона Амвросий иногда воспроизводит с такой точностью, что мы даже в состоянии исправлять текст Филоновых сочинений по Амвросию; или же наоборот — неясные места у Амвросия прояснять при помощи Филона, которым он пользовался. Нужно, однако же, сознаться, что Амвросий позволяет себе заимствования из Филона по преимуществу формального свойства: он усваивает аллегорические объяснения александрийца, но не придерживается круга его идей; можно указать немало таких случаев, когда Амвросий прямо опровергает александрийского ученого. Затем Фёрстер в двух колонках приводит выдержки из латинских сочинений Амвросия и греческих — Филона, и сравнивает их, подтверждая вышеуказанную мысль о зависимости первого от второго в литературном отношении (S. 102—112).

Руководителем Амвросия в ученой деятельности, кроме Филона, был Ориген. Рассматривая этот вопрос, автор делает такие замечания. Зная, что Амвросий пользовался трудами Филона, не будет уже удивительным, что он пользовался также и трудами Оригена. Но указать зависимость Амвросия от Оригена труднее, потому что Амвросий читал Оригена в греческом тексте, тогда как этот последний дошел до нас большей частью в латинском тексте, и это нужно сказать в особенности о гомилиях Оригена на Шестоднев и книгу Бытия: этими сочинениями, без сомнения, больше всего пользовался Амвросий, и, однако же, они дошли до нас во фрагментарном виде, да притом же в латинском переводе. Слишком далеко зависимость Амвросия от Оригена не заходила. Хотя он не раз называл его по имени и цитировал, однако же, он хорошо знал об ошибочных мнениях своего руководителя и избегал их. Амвросий, как и Василий Великий, больше всего пользовался работами Оригена при составлении Шестоднева;

из богатой сокровищницы Оригенова знания он заимствует сведения по физике и астрономии. Впрочем, нельзя сказать, чтобы Амвросий совсем не усвоил никаких специально-оригеновских воззрений; он усвоил, по крайней мере, те, какие не встречали сильного противодействия со стороны тогдашней богословской науки. Имеем в виду эсхатологические мнения Оригена. Так, например, взгляды Амвросия на адские мучения, без сомнения, заимствованы у Оригена; как и этот последний, Амвросий учит: «Не плотских зубов будет там скрежет, и не вечный огонь чувственного пламени, и не плотский червь» и т. д. Затем Фёрстер в двух колоннах приводит сходный текст из сочинений латинского и греческого писателя (S. 112–117).

Сочинения Василия Великого также были внимательно изучаемы Амвросием и служили для него руководством. Амвросий, говорит автор, стараясь пополнить свое богословское образование, изучал наиболее авторитетных греческих писателей, и прежде всего Василия. Из «Шестоднева» Василия Амвросий черпал сведения широкой рукой и часто буквально повторял слова оригинала в своем «Шестодневе». Это положение автор тщательно доказывает соответствующими выписками (S. 117–121).

Книга полно и обстоятельно исследует как богословское учение Амвросия, так и его проповедническую деятельность. Она представляет собой ценный вклад в науку. Немецкая богословская критика отнеслась к сочинению автора с полнейшим уважением и признательностью (Theolog. Literaturzeit. 1884. № 19).





ИССЛЕДОВАНИЯ СОВРЕМЕННЫХ НЕМЕЦКИХ УЧЕНЫХ ПО ЧАСТИ ИСТОРИОГРАФИИ ДРЕВНЕЙ ЦЕРКВИ*

В прошедшем 1884 г. двое немецких ученых издали в свет труды, касающиеся историографии древней Церкви. Историография древней Церкви есть такой предмет, который редко привлекает внимание западных ученых, который остается как бы в забросе. Именно поэтому указанные труды возбуждают естественное любопытство, тем более что в русской богословской литературе нет никаких исследований о тех церковных историках, какими занялись упомянутые нами двое немецких ученых. Имеем в виду: 1) сочинение Иееп (Jeep) под заглавием «*Quellenuntersuchungen zu den griechischen Kirchenhistorikern*», в котором даются сведения о греческих церковных историках — Филосторгии, Сократе, Созомене, Феодоре Чтеце и Евагрии; 2) два трактата Адольфа Гарнака, помещенные в известной энциклопедии Герцога—Гаука и касающиеся историков Сократа, Созомена и Сульпиция Севера.

Изложим те результаты, к каким приходят Иееп и Гарнак о древних церковных историках, начиная с Филосторгия, древнейшего между другими историками, исследованными этими учеными, сопровождая это изложение, где нужно, некоторыми замечаниями с нашей стороны.

Филосторгий (Jeep. *Quellenunters.* Leipz., 1884). — Иееп об этом церковном историке сообщает следующие сведения. Труд Филосторгия «Церковная история» в целом виде до нас не сохранился. Мы

* Впервые опубликовано в журнале «Прибавления к изданию Творений святых Отцев» за 1885 г Ч. 36 С 305–334.

знаем об этой «Истории» частью на основании Фотиевой «Библиотеки» (Cod. 40), частью на основании «сокращения» Филосторгиевой «Истории», сделанного тем же Фотием. Эти извлечения дают верный ключ к определению времени, когда жил Филосторгий. В одном месте этого «сокращения» (X, 6) замечается, что будучи двадцати лет, он, Филосторгий, прибыл в Константинополь и здесь имел свидание с известным еретиком Евномием. Когда случился этот последний факт — решить вопрос с первого взгляда представляется нелегким; ибо Евномий после того, как лишился епископской кафедры в Кизике, большей частью проживал то в Константинополе, то в его окрестностях. Тем не менее с определенностью можно сказать, что свидание Филосторгия с Евномием произошло прежде окончательного изгнания этого последнего из Константинополя и его окрестностей. Когда император Феодосий Великий в июне 383 г. созвал в Константинополе глав еретических обществ и потребовал, чтобы они представили собственноручно написанное каждым из них исповедание веры, то в это время Евномий был еще в столице и упоминается в числе лиц, исполнивших волю императора. Но вскоре затем он был изгнан из Константинополя и более не возвращался сюда. Это случилось в 385 г. Предполагая, что свидание Филосторгия с Евномием произошло перед временем самого изгнания этого последнего, можно утверждать, что историк родился не позднее 365 г., а следовательно, в 425 г., описанием которого заканчивается его «Церковная история», ему было уже 60 лет. А так как Сократ доводит свою «Церковную историю» до 439 г. и так как до этого же времени хотел довести свою «Историю» и Созомен, хотя и не довел, то отсюда открывается, что оба эти историка писали свои труды, когда Филосторгию исполнилось уже 75 лет и когда, по всей вероятности, его уже не было в живых. Таким образом, видно, что сочинение Филосторгия принадлежит к числу сочинений, имеющих преимущество древности по сравнению с трудами Сократа и Созомена.

В каком отношении труд Филосторгия находится с историческими трудами его предшественников, с одной стороны, и к трудам его преемников, трудившихся на поприще исторической науки, — с другой? Отвечая на этот вопрос, Иееп указывает, что сведения, касающиеся светской истории, Филосторгий заимствует у историка Евнапия (Филосторгий изложение церковной истории начинает временами Константина). Так, именно у Евнапия Филосторгий берет характеристику Феодосия Великого, клонящуюся к порицанию этого государя.

Из других историков Филосторгий более всего пользовался Олимпиодором. Наиболее интересные сведения Иееп сообщает о том, в каком отношении к Филосторгию, этому, как известно, арианскому историку, стоят православные историки Сократ, Созомен и Феодорит. О Сократе исследователь замечает, что по многим существенным вопросам истории этот историк берет сведения из арианского источника — у Филосторгия. То же самое утверждает исследователь и относительно Созомена. Он говорит, что для него вопрос решенный, что Созомен знал и, нимало не сомневаясь, пользовался в своем историческом труде сочинениями Филосторгия. И в доказательство этого он приводит несколько мест из «Истории» Созомена и Филосторгия, дающих право заключать, что утверждение исследователя покоится на фактической основе. Такое отношение Сократа и Созомена к Филосторгию для исследователя почему-то представляется очень странным. Покончив с этими вопросами, Иееп замечает: несомненный факт, что большая часть содержания «Истории» Сократа и Созомена имеет своим источником арианское сочинение Филосторгия — обстоятельство, которого трезвого исследователя этой ортодоксальной литературы с трудом заставит «*risum tenere*» (сдерживать смех (*лат.*) — *Ред.*). Замечание Иеепа совершенно непонятно. Почему Сократ и Созомен не могли брать известий из Филосторгия, как скоро они историческим фактам дают свое собственное освещение, а именно так и поступают и Сократ, и Созомен? По изысканиям Иеепа, Филосторгием пользовался и Феодорит, епископ Киррский, в своей «Церковной истории». Это остается для исследователя вне всякого сомнения. Причем он указывает несколько случаев, когда Феодорит, пользуясь этим источником, извращает известия подлинника отчасти сознательно, а отчасти бессознательно.

Сократ. — Относительно этого церковного историка Греческой церкви выразили свой взгляд и суждение оба прежденазванных нами ученых — Гарнак и Иееп. Их взгляды и суждения значительно разнятся между собой. Ознакомимся сначала с исследованиями Гарнака (Herzog—Hauck. *Encykl. Leipz.*, 1884. Bd. XIV. S. 403—415). Сократ родился и получил воспитание в Константинополе. Так как он сообщает в своей «Церковной истории» (V, 16), что он в годы юности имел учителями языческих грамматиков Элладия и Аммония, которые во время патриаршества Феофила вследствие бунта бежали из Александрии в 389 г., и так как он, Сократ, выдает себя за очевидца-повествователя лишь позднейших событий, которые случились во

времена императора Аркадия, то должно полагать, что он родился в первую половину царствования Феодосия Великого. Это предположение отчасти находит для себя подтверждение в том обстоятельстве, что описание Сократом деятельности Златоуста дает основание полагать, что это описание сделано историком не по личным наблюдениям, а следовательно, в это время он был еще мальчиком. О жизни Сократа мы почти ничего не знаем. Из его труда ясно, однако, видно, что он не был клириком. Сократ именуется схоластиком, а это значит, что он был адвокатом. Тем не менее в его «Церковной истории» нет ясных следов, свидетельствующих о юридическом образовании Сократа, если не считать того, что он знал по-латыни (юрист не мог не знать латинского языка, на котором был написан свод законов). О побуждении, плане, цели, источниках и содержании своего исторического труда Сократ сам говорит как в предисловиях к различным книгам своей «Истории», так и в заключении седьмой книги. Можно догадываться, что важнейший толчок, который заставил Сократа приняться за церковно-исторический труд, дан появлением церковно-исторического труда Руфина, взявшего на себя задачу продолжить «Церковную историю» Евсевия: что сделал Руфин для Запада, то Сократ захотел сделать для Востока. Видно, что Сократ был мало подготовлен к своему труду. Для первых двух книг своей «Церковной истории» Сократ просто воспользовался было трудом Руфина, не производя новых изысканий, но, к счастью, не остановился на этом. Он скоро заметил, что Руфин допускает много ошибок, и потому начал проверять его рассказы теми известиями, какие находились в «Творениях» св. Афанасия, вследствие этого две первых книги получили у Сократа в окончательной редакции лучший вид. В числе источников «Церковной истории» Сократа видное место занимает собрание соборных актов, сделанное македонским епископом Савином из Ираклеи; Сократ не только приводит документы, заимствуя их из этого собрания, но и нередко полемизирует с Савином, старавшимся дать собственное, еретическое освещение историческим фактам. Число подлинных источников, которыми пользовался Сократ при составлении от третьей до седьмой книги «Истории», очень невелико; с богословской литературой IV в. он был знаком мало. План Сократа состоял в том, чтобы просто продолжить исторические труды Евсевия. Впрочем, он начинает свой рассказ тем, что описывает переход Константина Великого в христианство, что уже было сделано Евсевием, — вследствие того соображения, что Евсевий, по созна-

нию Сократа, описал слишком бегло многие события из времен Константина, например, арианские споры. Сверх того, Сократу не нравился явно панегирический тон сочинения Евсевия «Жизнь Константина». Все это не мешает Сократу относиться с уважением к Евсевию: он даже берет на себя задачу защищать православие Евсевия вопреки арианам. Одной из причин, заставивших Сократа взяться за эту задачу, было то, что Евсевий был почитателем Оригена, а Сократ высоко ставил Оригена и потому был на стороне почитателей этого знаменитого Александрийского учителя. В своей «Истории» Сократ часто ведет борьбу с противниками Оригена и принимает под свою защиту все, что вышло из-под пера этого писателя. Это отношение Сократа к Оригену составляет характерную черту воззрений первого. Этим отношением обуславливалось как то, что Сократ являлся поборником эллинского просвещения, эллинской науки, как очень полезной для христиан, так отчасти и то, что он является умеренным в суждениях по догматическим вопросам. Основная точка зрения, какую усваивает Сократ, есть та, которая принадлежала множеству образованных христиан того времени. Сократ не был необычным либералом. Прежде утверждали, что догматическая точка зрения этого историка отличается либерализмом, однако же этого нельзя утверждать. Он придерживался общих норм Православия безо всякого колебания. В этом отношении он представлял собой одного из многих. Его либерализм усматривали в том, что Сократ остается равнодушен к догматическим тонкостям, не интересуется догматическими спорами, но это зависело единственно от того, что Сократ был мирянин и потому, естественно, питал нерасположение к догматическим распрям, находя в них даже источник зол. В других же отношениях он являет собой обычный тип византийца тех времен. На многое он смотрел такими же глазами, какими смотрели и другие лица, не имевшие никаких либеральных тенденций. Например, Православие и ересь для Сократа представляется не чем другим, как пшеницей и плевелами; он разделяет обычное в то время воззрение, по которому ересь делает тем большие нападения, чем больше в цветущем состоянии находится вера и благочестие; он вполне признает инспирацию Вселенских соборов; он держится воззрения о непогрешимости Церкви, о том, что она всегда остается тождественна сама с собой, поэтому смотрит на ереси как на что-то случайное. Многие в воззрениях Сократа объясняется тем, что, как мирянин, он очень ограничивал понятие о самом Православии: для него, как человека

недостаточно знакомого со всей догматикой, те или другие лица, те или другие общины представлялись ничем не отличными от православных, как скоро у них он находил веру в Св. Троицу. Что действительно Сократ держался такого ограниченного понятия о Православии, это Гарнак усматривает в следующих фактах, находимых в «Истории» Сократа: новациан и православных он почитает единомышленными в вере на том основании, что те и другие одинаково понимают учение о Св. Троице; для того же Сократа Ориген несомненно православный человек опять-таки потому, что он правильно учил о Св. Троице. Объясняя подобным образом особенности церковно-исторического воззрения Сократа, вследствие которого этот историк равнодушно проходит мимо таких явлений, о каких другие писатели говорят с негодованием и суровостью, вследствие которого он кажется снисходительным до индифферентизма и свободолюбивым, Гарнак при этом прибавляет, что сложиться такого рода воззрению историка много помогли его, Сократа, темперамент, наклонности, нравственное образование, беспристрастное чувство, а также его нерасположение к клерикальным раздорам и догматическим тонкостям. Все это вместе взятое, по суждению Гарнака, будто бы сделало возможным для Сократа относиться к описываемым у него лицам и явлениям с известного рода беспристрастием. Так, в I и II книге, по замечанию Гарнака, арианский спор изображен с такой умеренностью и правдивостью, на какую только был способен убежденный и преданный приверженец Никейской веры. Там, где Сократу приходилось высказывать неблагоприятное суждение, он оставался в границах благоразумия и не простирался до поношения. Исключение представляет лишь оценка церковной политики Валента; здесь историк не стыдится склонять свой слух для ознакомления с различными клеветами и слишком сгущает темные краски. Об императоре Юлиане ни один христианский писатель не говорит с таким относительным беспристрастием и сдержанностью, как Сократ. С этой относительной толерантностью Сократ, замечает исследователь, не стоит одиноко в V в. Византийский христианин-мирянин, народ, судил так же, как рассматриваемый историк, да и до сих пор византийский христианин (мирянин) отличается довольно широкой толерантностью. Гарнак находит, что тот неправильно стал бы себе представлять взгляд Сократа на церковную иерархию, кто, принимая во внимание его нередкие жалобы против духовенства, против страсти к спорам и раздорам в клире, стал бы думать, что историк имел принципиальную враж-

ду к иерархии. Сократ не был противником иерархии как таковой, он прямо заявлял, что почитающий священство стоит на одной из ступеней христианского совершенства; он, следовательно, был врагом не самой иерархии, а лишь тех темных явлений, виновниками которых были некоторые иерархи рассматриваемых Сократом времен.

«Церковная история» Сократа, продолжает развивать свои взгляды на эту «Историю» Гарнак, как источник для изучения IV и V вв. имеет первостепенную важность. Но как *история*, труд Сократа не отвечает даже самым скромным ожиданиям. Да и могло ли быть иначе, когда для Сократа самого понятия о церковной истории не существовало? Он, Сократ, выразительно замечает, что ересь не принадлежит к истории Церкви, и что не было бы церковной истории, если бы перестали обнаруживать себя страсть к спорам и софистика. «Если бы царствовал мир, — говорит буквально Сократ, — то не было бы и предмета для церковной истории». С точки зрения Сократа, церковная история не могла быть не чем иным, как собранием анекдотов и пересказом различных эпизодов. Так на самом деле и было у Сократа. Если Евсевий неясно представляет себе, в чем заключаются задачи церковной истории, то этот недостаток еще яснее выступает у Сократа. Этот последний, по-видимому, не знал: что другое может быть предметом церковной истории, кроме рассказа о ряде и преемстве епископов. Сократ знает и понимает, что не все случившееся должно входить в церковную историю, он говорит также, что знание церковной истории приносит честь, и что знакомый с церковной историей бывает осторожнее при встрече с новшествами; но где находится граница, за которой церковная история перестает быть таковою, и что собственно составляет ее содержание, — для Сократа остается неясным. Виднее всего этот недостаток «Церковной истории» Сократа на его представлениях об отношениях церковной и политической истории. В начале своего сочинения (I, 18) он объявляет, что он не хочет рассказывать политическую историю царствования Константина Великого, так как это не относится к его задаче. Тем не менее он вносит в свою историю много такого, что относилось к политической истории и не имело близкого отношения к церковной истории. Руководящей нитью в его исторических описаниях служит именно смена царствований на императорском престоле. Церковная история у Сократа фактически превращается в гражданскую историю и историю императоров — Кругозор Сократа очень неширок; в последних книгах своей «Истории» он ограничивается сообщением известий о

событиях в Константинополе и Константинопольском патриархате. О Западной церкви и папах он знает очень мало. Его хронологические указания, хотя они и делаются с достаточным вниманием, не всегда правильны. Его рассказы иногда довольно легковжны.

После этого Гарнак произносит следующее общее суждение об изучаемом историке: не следует думать, что Сократ не заслуживает одобрения. Этот историк обладает одним великим преимуществом, ради которого ему может быть многое прощено, — он честный писатель и хотел быть беспристрастным. Насколько позволяли иллюзии, которые морочили его, и насколько позволяли его скудные сведения, он сообщает достоверные известия. Он был врагом неумеренных похвал, клеветы и интриганства. А это много значит для писателя, жившего во времена Феодосия Младшего! Далее, он сознавал, в чем заключаются первые и самые необходимые требования, какие предъявляются историку, и старался их действительно выполнить. Он был одушевлен стремлением повсюду различать, что истинно, вероятно, невероятно и совсем никуда не годно. Он прямо заявляет, что того или другого он не знает. Он не показывает никакой предвзятости (?) и избегает всякого коварства и ненависти. Нередко он поражает читателя трезвостью взгляда и благоразумием. Он пишет простым, чуждым всяких прикрас стилем и не любит тратить слов попусту. Сократ сознавал, что эти достоинства присущи его «Истории» и указывает на них читателю сам; и нельзя сказать, чтобы Сократу приходилось раскаиваться в этих заявлениях. Он обладал юмором и склонностью к умной сатире, примеры того и другого нередко представляет его «История». Вообще его труд свидетельствует как об его искренности, так и о силе его ума. Только искренний писатель мог дать такие характеристики, как даваемые Сократом характеристики Юлиана, Златоуста, Нестория и других лих. При критике историка Сократа нужно твердо помнить следующее: его познания и ученость невелики, а потому им не следует много доверять, но зато можно вполне полагаться на его искренность и его доброе расположение и волю. Если взвесим отношения, замечает Гарнак, среди которых писал Сократ, и припомним, как был ничтожен тот век, когда он жил, то не станем жаловаться на судьбу за то, что она сделала такого мужа, как Сократ, историком, а его труд сохранила до нашего времени.

Иепп говорит о Сократе не так широко, как Гарнак: он говорит, главным образом, об источниках, какими пользовался этот историк, и ставит его значительно ниже, нежели как это делает Гарнак. Из

источников Сократовой «Истории» Иееп особенно внимательно рассматривает вопрос об отношении этой «Истории» к собранию соборных актов, сделанному Савином.¹ Вот сведения о Савине, как излагает их указанный исследователь. Савин, по известиям Сократа, был приверженцем македонской ереси, занимал епископскую кафедру в Ираклее во Фракии и известен сочинением под заглавием «Собрание соборных актов». Его труд начинался обзором соборных рассуждений в Никее, на I Вселенском соборе, и был доведен до царствования Валента. Дожил ли Савин до царствования Феодосия Великого, остается неизвестным, хотя некоторые ученые и утверждают это. Будучи македонянином, Савин несочувственно относился к православным и был далек от того, чтобы признавать важность заслуг Афанасия Великого. Сократ нередко обличает его за пристрастие к арианам: «Собрание актов» Савина было не простым сборником соборных актов, но оно передавало сведения и о тех спорах и беседах, какие имели место на соборных заседаниях; об этом с ясностью можно догадываться на основании некоторых замечаний, какими сопровождает Сократ свои выдержки из труда Савина. Как сборник соборных актов и изложение соборных бесед и диспутов, этот труд был важным историческим источником, тем более что он, по всей видимости, был очень богат документами. Не должно думать, что это был простой сборник документов и простая передача епископских бесед на соборах. Нет. Излагатель сопровождал помещаемые акты и известия различного рода критическими замечаниями, направленными к похвале и прославлению одних явлений и лиц, и к порицанию и осуждению других лиц и происшествий. Это ясно видно из «Истории» Сократа. Поэтому исследователь полагает, что «Собрание» Савина было чем-то вроде церковно-исторического труда. Вместе с этим исследователь делает предположение, что известия Сократа по своему происхождению обязаны в значительной мере Савинову труду. Он находит очень любопытным, что православный историк V в. в существенных частях своего труда пользуется враждебным ему арианским источником. — Кроме того, исследователь находит у Сократа много недостатков, низводящих его в разряд второстепенных историков. Так, счисление по Олимпиадам, по мнению Иеэпа, большей частью фальшиво; передача известий у Сократа носит печать легкомыслия; политическая исто-

¹ Это сочинение до нас не сохранилось.

рия изучена Сократом небрежно и излагается неточно, эта неточность доходит до того, что он, пользуясь Филосторгием, является менее точным, чем этот последний.

Иееп вообще не расположен придавать особенной ценности «Церковной истории» Сократа. В этом отношении он прав лишь отчасти: он обращает внимание преимущественно на факты из гражданской истории, с какими знакомит читателя труд Сократа, но не ценит другой стороны того же труда — церковно-исторической. В церковно-историческом отношении труд Сократа остается очень важным для науки, как это, хотя и не без преувеличения, доказывает Гарнак в своей статье, с которой мы познакомили читателя выше. Станным представляется желание Иеэпа как можно более оттенить свой взгляд на зависимость Сократа от Савина. Ему, очевидно, почему-то хочется доказать, что православные греческие церковные историки и шагу не умели сделать без руководства арианских историков Филосторгия или Савина. Зависимость от Филосторгия он приписывает и Сократу, и Созомену, и Феодориту, а зависимость от Савина — в особенности Сократу. Нужно сказать, что заключения Иеэпа в этом случае лишены твердости и убедительности. Что «История» Филосторгия была под руками православных историков Сократа, Созомена и Феодорита, это пусть остается фактом несомненным, но этот факт ни о чем предосудительном не может свидетельствовать относительно чести названных историков; они пользуются Филосторгием с большой разборчивостью. Да и можно ли с решительностью говорить о большой зависимости названных историков от Филосторгия, когда Филосторгий дошел до нас далеко не в полном виде? С какой явной натяжкой Иееп рассуждает о значительной зависимости православных историков от арианских, это яснее всего видно на его рассуждениях об отношении Сократа к Савину. О Савине и его имеющем научно-историческое значение труде мы ничего не знаем кроме того, что по этому вопросу сообщает Сократ; мы толком не знаем, что это был за труд — большой он или небольшой; был ли он простым сборником соборных актов или же чем-то вроде истории соборов IV в. Но эта скудость сведений о Савине нисколько не стесняет Иеэпа. Он, во-первых, утверждает, что труд Савина был чем-то вроде церковной истории IV в., хотя для такого утверждения у него нет достаточных данных; во-вторых, он авторитетно заявляет, что Сократ «в существеннейших частях своей истории» пользовался Савином, хотя для такого мнения в распоряжении исследователя лишь несколько совершенно не-

важных ссылок самого Сократа на Савина. Нам представляется, что у Иеэпа заметна какая-то непонятная мания унижить православных греческих историков за счет арианских. Более правильные суждения о Сократе составляет Гарнак. Однако и этот исследователь не во всем прав в отношении к Сократу. Едва ли можно согласиться с тем, что он говорит о церковно-исторических воззрениях Сократа и их происхождении из того обстоятельства, что Сократ был мирянин и потому на многое смотрел не так, как смотрели в его время лица, принадлежащие к клиру. Едва ли Гарнак прав, когда полагает, что догматический кругозор Сократа был настолько узок, что все веровавшие в Св. Троицу по-православному ему казались православными, хотя бы они в других пунктах церковного учения и отступали от вселенской истины. Как бы то ни было, трактат Гарнака представляет собой самое полное исследование о Сократе во всей западной литературе.

Созомен. — Об этом церковном историке V в., как и о Сократе, рассуждают и Гарнак, и Иеэп. И опять эти исследователи не сходятся между собой в воззрениях на указанного историка. Первый ставит его церковно-исторический труд очень низко, а второй ценит этот труд много выше.

Гарнак (Herzog—Hauck. Encykl. Bd. XIV. S. 415—420) в следующих чертах описывает личность Созомена и его церковно-исторический труд. Ермий Созомен происходил из богатого рода в Палестине, вероятнее всего в Газе, где он и получил свое воспитание. Дед Созомена, по рассказу самого Созомена, жил в Вифиле, близ Газы, и обратился к христианству, вероятно, во времена Константина, под влиянием известного палестинского монаха Илариона, который был знаменит чудотворениями и который, между прочим, исцелил от болезни одного родственника или знакомого деда Созомена — Алафиона. Оба эти мужа — дед Созомена и Алафион — и их семьи отличались ревностью к христианству и блистали добродетелями среди единоплеменников. Дед Созомена в своем кругу считался замечательным толкователем Св. Писания и во времена Юлиана заявил себя твердостью в вере. А наследники богатого Алафиона устраивали монастыри и церкви в своей стране и были очень ревностны к распространению монашества. Созомен вращался в этом кругу любителей иночества и иноков. Он воспитался под монашескими влияниями. Об этом он и сам говорит, и свидетельствует его «История». Сделавшись мужем, Созомен крепко хранил в душе впечатления своей юности, и его исторический труд должен был сделаться памятником того

почитания, какое он питал к ученикам Илариона и вообще к монашеству. Молчание Созомена о его отце представляется странным ввиду тех похвал, какими он осыпает своего деда. Вероятно, сын (Созомен) не находил в отце благочестивого духа, отличавшего его семейство. Утверждают, что Созомен получил образование в Берите, но с точностью полагать так нет оснований. В качестве адвоката (схоластика) встречаем его в Константинополе, где он около 439 г. и написал «Церковную историю». Можно полагать, что в это время он не перешел еще черты средних лет жизни, так как из его истории не видно, чтобы он родился ранее 400 г. Если сравним «Церковную историю» Созомена с «Церковной историей» Сократа, пишет далее Гарнак, то открывается, что первая есть плагиат второй и притом плагиат самый широкий и полный. Три четвертых всего исторического содержания «Истории» Созомена, даже в одном и том же порядке, просто заимствованы из Сократа. Нового привносит Созомен в свою «Историю» очень немного. Спрашивается: что заставило Созомена взяться за издание своего труда, который есть несколько дополненный, но существенно не исправленный труд предшественника — Сократа? Быть может, у Созомена под руками были новые источники, каких не имел Сократ? Отчасти, да. Но это обстоятельство не может достаточным образом объяснить предприятие Созомена. Хотя он и рассказывает много новых историй из монашеского быта и вообще подробно характеризует монашество, хотя он и дает, по-видимому, на основании новых источников, сведения о христианстве в Персии; ссылается на некоторые богословские сочинения, которых не знал Сократ (например, «Vita Martini» Сульпиция, книги Илария Пиктавийского); о западных событиях он имел более подробные и обстоятельные сведения, чем какими владел Сократ; о случившемся в Константинополе он также дает несколько известий, каких не находим у Сократа; вообще он о многом знал со слухов и в этом отношении сообщает нечто новое, но хотя все это совершенно верно, тем не менее, если сравним то, что рассказано Созоменом более или менее самостоятельно, с тем, что им заимствовано из Сократа, то не найдем в вышеуказанных фактах основания допускать, что желание Созомена рассказывать нечто новое, утверждаясь на новых источниках, и побудило его издать свой труд.

Не могло ли побудить Созомена предпринять этот труд желание, воспользовавшись материалами Сократа, дать им другое освещение, обработать их с другой точки зрения? Вообще: не представлялась ли

ему точка зрения Сократа несимпатической и сомнительной, и, следовательно, нуждающейся в исправлении? Из некоторых особенностей и свойств «Истории» Созомена, пожалуй, можно бы делать такое заключение, но оно все-таки не уяснило бы вопроса, не разрешало бы его вполне; что Созомен в некоторых случаях отступает от главных воззрений Сократа, это можно видеть на следующих примерах: Сократ отличается великим почитанием Оригена, но напрасно мы стали искать такое же отношение к Оригену у Созомена; Сократ ясно говорит о своей любви к эллинской науке, а у Созомена очень мало следов такой любви к указанной науке; у Сократа встречаем очень резкие суждения о любопытности клира, которая доходит до прямой взаимной борьбы между спорящими, у Созомена таких суждений или нет вовсе, или же они смягчены; Созомен не чужд лести-вости в отношении к представителям иерархии, и в этом случае он не походит на Сократа; монашество и его судьбы гораздо ближе лежат к сердцу Созомена, чем Сократа, и изображение подвижников в монастырях и пустынях занимает очень много места в «Церковной истории» первого. Но все эти и подобные различия в воззрениях двух историков — Созомена и Сократа — отступают на задний план в сравнении с тем согласием, какое находим у них по самым существенным вопросам, так что можно сказать, что Созомен усвоил направление Сократа и притом нередко до мелочей и подробностей.

Прежде всего, отношение Созомена к догматике, т. е. его суждения о церковном учении и разногласиях относительно него, совершенно такие же, как у Сократа. Далее, хотя Созомен и хвастает тем, что он будто бы выработал план «Церковной истории», но в действительности он свой план точь-в-точь скопировал с Сократова плана; как ни разукрашивал Созомен цветами красноречия своих рассуждений об обязанностях историка, но немного нужно проницательности, чтобы видеть, что сущность этих рассуждений Созоменом взята у Сократа; все замечания Созомена о том, что историк должен воздерживаться от решительного суждения, если известное историческое происшествие ему недостаточно знакомо, за немногими исключениями, списаны из «Истории» Сократа; все суждения Созомена об арианском споре и многочисленных арианских вероизложениях просто заняты этим историком опять у Сократа. Согласие в воззрениях между обоими историками встречаем даже в таком пункте, где меньше всего можно было ожидать этого, а именно в суждениях о новацианах. Сократ отличался большим уважением к обществу нова-

циан, часто хвалил глав этого общества, много сообщает подробностей об новацианах и их главах, — вообще отношение Сократа к новацианам составляет настолько характерную черту мировоззрения этого историка, что иные, хотя и неосновательно, считали его новацианином. Никак нельзя представить себе, чтобы эту характеристическую и оригинальную черту Сократова труда повторил какой-либо другой греческий историк древней Церкви. Чего, однако же, нельзя было ожидать, то именно и случилось с Созоменом. Созомен вносит в свою историю большую часть известий Сократа о новацианах, повторяет даже буквально суждения этого последнего о них; он, подобно своему предшественнику, не находит большого различия между православными и новацианами, говорит о том, что новацианская партия совсем было слилась с Православной Церковью во времена арианских смут, и что только случайные причины помешали осуществиться этому делу, стоит за строгую покаянную дисциплину новациан — словом, Созомен не думает делать никаких поправок в воззрениях Сократа на раскольническую новацианскую партию. Видно, что Созомена ничто не побуждало выразить свое различие в суждениях от Сократа даже в таких случаях, где этого естественнее всего было ожидать. Из всего, что сказано о церковно-исторических воззрениях Созомена и Сократа, следует, что издавая свой труд, столь мало разнящийся по содержанию от Сократова, Созомен не имел в виду дать новое, собственное освещение исторических фактов, такое, которое бы делало понятным предприятие разбираемого историка.

Нельзя ли думать, спрашивает еще себя Гарнак, что Созомен составил свой труд для другого круга читателей, чем на какой рассчитывал Сократ, и не мог ли он рассчитывать на то, что здесь, в этом кругу, труд его предшественника не известен и не будет известен? Это есть самое вероятнейшее предположение, заявляет Гарнак. Но если так, то плагиат, какой позволил себе Созомен, — его труд появился вслед за Сократовым, — даже и для тех времен и тогдашних литературных условий является изумительным. Издавая свой труд, Созомен прямо хотел ввести в обман читателей. Вот как начинает Созомен свою «Историю»: сказав о том, что им сделан очерк истории первых трех веков, на основании Евсевия, он затем пишет: «Теперь я попытаюсь изобразить, что случилось после того. Я буду рассказывать о таких явлениях, каких я был очевидцем, и о таких, о каких я узнал от лиц знающих и очевидцев. О том же, что случилось еще

раньше, о том я собрал сведения из церковных постановлений, из соборных деяний, из императорских и епископских посланий, часть которых еще и теперь хранится в царских палатах и церквях, а другая часть находится в руках ученейших мужей. Сначала я хотел их целиком внести в "Церковную историю", но потом нашел, что это увеличивает размеры труда, и потому решился кратко передавать их содержание. Только в тех случаях, где смысл документа составляет предмет спорный и понимается неодинаково, я счел за лучшее привести документ сполна, чтобы истина являлась в должном свете». Рассуждающий и пишущий таким образом должен, замечает Гарнак, представить ясные доказательства самостоятельного изучения предмета, но этого мы напрасно стали бы требовать от Созомена, тем более, что если где, то в особенности по части соборных деяний, императорских посланий, епископских посланий, он всецело зависим от Сократа. И замечательно, что хотя Созомен пользовался Сократом как готовым источником, он, однако же, совсем не упоминает о нем. Такого рода плагиат, как «История» Созомена, мог благополучно сойти с рук в том случае, если бы он назначался для таких читателей, которые ничего не знали о «Церковной истории» Сократа и впредь могли не знать о ней. Таких читателей и имел в виду Созомен. В заключение «Введения» в свою «Историю» Созомен говорит, что он много посвятил в ней внимания повествованиям о монахах, что он это сделал с тем намерением, чтобы выразить свою благодарность своим воспитателям и дать будущим монахам образцы для их философской (подвижнической) жизни. Поэтому можно считать вероятным, заканчивает свои выводы Гарнак, что Созомен назначал свой труд для особого круга читателей — для палестинских монахов, не имевших в то время, по-видимому, никаких отношений и сношений с монахами константинопольскими. Правда, Созомен посвящает свой труд императору Феодосию Младшему, но это обстоятельство не разрушает сейчас высказанной гипотезы. Итак, к изданию своего труда побудило Созомена желание сделаться писателем, или, что то же, честолюбие, а отчасти желание рассказать те анекдоты, которые не были занесены в книги; на самом же деле для исторического труда Созомен не имел никакой подготовки.

Что Созомен совсем не был подготовлен для исторического труда, это Гарнак доказывает краткой характеристикой «Истории» Созомена. Созомен несколько не подражает старанию Сократа быть точным в хронологии: часть хронологических указаний Сократа он пропус-

кает, часть передает неточно. Слог его широковещателен и расплывчив в сравнении со стилем Сократа, что, впрочем, позднейшие византийцы ставили в похвалу Созомену. В характеристиках лиц, даже если он следует Сократу, он бесцветен и незанимателен. Он часто перемешивает свои суждения, отличные от Сократовых, с этими последними, вследствие чего получается путаница. Чем ближе вглядываются в «Историю» Созомена, тем более замечают, что в ней обнаруживают себя одновременно две души. Одна заимствована у Сократа, а другая — собственность Созомена. «История» Созомена нередко вдается в легендарность и заявляет себя легкомыслием. В конце концов, говорит Гарнак, нужно сказать, что о чем мы имеем известия у Сократа, о том почти нет надобности справляться у Созомена. Ценных добавок к «Истории» Сократа у последнего почти нет; число новых документов у него очень незначительно.

«Церковная история» Созомена дошла до нас несколько не в полном виде. Часть последней, девятой, книги потеряна. Как много потеряно, об этом можно делать лишь предположения. А именно предполагают следующее: так как первые восемь книг Созомена довольно равны по объему, то и девятая должна была бы быть равна с каждой из них по объему, а так как она в теперешнем виде достигает лишь половины объема каждой из этих книг, то думают, что затеряно полкниги. Потерянная часть книги заключает в себе описание 16-и лет из времени Феодосия Младшего (424–439).

Иееп, со своей стороны, также входит в исследование «Церковной истории» Созомена и приходит к выводам, в значительной мере отличным от выводов Гарнака. Как Гарнак стремится слишком унижить научное достоинство Созомена, так Иееп старается доказать, что труд Созомена имеет немалую научную ценность. Нужно сказать, что хотя Гарнак и Иееп писали свои этюды в 1884 г., но каждый из них не знал о труде другого.

Вот главное, что говорит Иееп. Он говорит, что взгляд на отношение «Истории» Созомена к Сократовой еще не установился. Некоторые думают, что Созомен просто-напросто списал свой труд с труда Сократа, является плагиатором. Но автор не соглашается с этим взглядом; он хочет привести такие данные, которые должны доказать, что Созомен вовсе не был таким бесцеремонным эксплуататором чужого труда, как думают многие. Для Иеепы тоже вопрос решенный, что Созомен писал свою «Историю» после Сократа, и что первый пользовался трудом второго, но в то же время Созомен читал

большую часть источников сам лично и, таким образом, обнаруживает себя писателем, в значительной мере независимым от своего предшественника. Иееп доказывает, что Созомен сам читал и самостоятельно пользовался сочинением Евсевия «Жизнь Константина», «Церковной историей» Руфина, «Творениями» Афанасия Великого. Созомен читал и знал характерное для истории монашества сочинение «Лавсаик», которого не было под руками Сократа; видно, что Созомен самостоятельно пользовался и «Собранием соборных актов» Савина Македонианина. Иееп констатирует факт, что Созомен при рассказе о некоторых происшествиях гораздо подробнее и полнее Сократа, и это зависело не от того, что Созомен разукрашивал сказанное Сократом, но от того, что он самостоятельно изучал документы. В отношении к источникам нецерковного характера Созомен, по мнению исследователя, еще более независим от Сократа. Иееп утверждает, что Созомен был значительно начитан в светской исторической литературе того времени, например, он знал Олимпиодора, причем, пользуясь данными этого писателя, историк совсем не обращал внимания на Сократа, т. е. брал из Олимпиодора то, чего не брал последний. Знаком был Созомен с историческими трудами Зосимы и Евнапия. Таким образом, по взгляду Иееп, Созомен не был таким жалким компилятором, каким выставляет его Гарнак. Честь Созомена как историка восстанавливается. Нужно заметить, что и Гарнак, когда познакомился с трудом Иееп, согласился, что этот автор во многом правильнее оценил Созомена, чем как это было до сих пор (Theolog. Literaturzeit. 1884. № 26. S. 632). Этим самым он засвидетельствовал, что трудом Созомена пренебрегать нельзя, хотя он по достоинствам значительно уступает труду Сократа. Иееп вообще частью поправил Гарнака, частью дополнил его.

Феодорит. — О Феодорите как церковном историке даже в богатой западной литературе исследований нет. Его почему-то наука обходила своим вниманием. Чего не сделали другие, то сделал Иееп: он посвятил в своем вышеупомянутом сочинении несколько страниц этому забытому наукой историку. Сущность изысканий Иееп о Феодорите может быть передана в следующих словах: Феодорит, без сомнения, есть самый незначительный (?) историк в ряду прочих греческих церковных историков. Он тем менее имеет значения, что писал он не только позднее Сократа, но и Созомена. Он написал свою «Историю» после 443 или даже 448 г. Феодорит знал и пользовался как «Историей» Сократа, так и «Историей» Созомена. В своей «Истории»

он ссылается на тех же писателей и на те же документы, которые цитируются или которыми пользовались его предшественники. Как скоро это верно, то для нас теряет всякий интерес описание Феодоритом тех событий, которые раньше его были изложены Сократом и Созоменом; к тому же нужно добавить, что всеми документами, какие у него вполне согласны с документами Сократа, он, без сомнения, одолжен этому последнему историку. Местами, пользуясь готовыми известиями у своих предшественников, он делает со своей стороны лишь то, что риторически подцвечивает их или же извращает. Так, например, он утверждает, что готы сначала были исповедниками единосущия, а потом стали арианами. У Феодорита иногда встречаются такие ошибки, для объяснения происхождения которых нельзя найти никаких нитей. Только очень небольшая часть «Истории» у Феодорита может останавливать на себе внимание исследователя. Но и эта часть имеет мало интереса или даже совсем никакого для действительно исторического исследования. Феодорит наполнил свою «Историю» рассказами совершенно неважными, касающимися священнической среды; правда, эти рассказы для Феодорита казались имеющими большое значение, но для рассудительного человека они просто скучны, да к тому же по большей части они неправдоподобны и относятся к области легенд. Результат своих изысканий о Феодорите Иееп резюмирует так: от этого писателя ничего доброго мы ожидать не вправе, должны быть очень осторожны.

Очевидно, исследователь остается совсем недоволен Феодоритом. Кроме плохого, он ничего не может сказать об этом историке. Не следует, однако же, приходить в отчаяние от такого приговора. Исследователь, как представитель гражданской истории, ищет у Феодорита новых известий в области именно этой истории, и не находя у него искомого, бросает в него грязью. Но для церковного историка, понимающего, как глубоко был образован Феодорит в богословском отношении и как много он сохранил для нас церковно-исторических документов первостепенной важности, авторитет Феодорита остается несомненен. Иееп своими замечаниями о Феодорите, очень резкими и несправедливыми, дает еще раз почувствовать, как необходимо какому-нибудь серьезному богослову приняться за изучение такой крупной исторической личности, как Феодорит. При встрече с отзывами, какие делает Иееп, каждый интересующийся богословской наукой должен ясно почувствовать, что наука в долгу перед Феодоритом.

Сульпиций Север. — Из числа латинских историков древней Церкви подвергся обстоятельному научному рассмотрению в прошлом, 1884, году Сульпиций Север. Не раз нами названный А. Гарнак обозрел его жизнь и труды в трактате, помещенном в Энциклопедии Герцога—Гаука (Leipz., 1884. Bd. XV. S. 62–67). О жизни Сульпиция Севера Гарнак сообщает следующее: он был родом из Аквитании, происходил из знаменитой фамилии, был современником блаж. Иеронима. О его жизни находим краткие сведения у Геннадия (Devig. incl.) и Павлина Ноланского, его друга. Родившись около 360 г., он получил превосходное образование, посвятил себя изучению юриспруденции и в качестве адвоката отличался блестящим красноречием. Брак с девицей, происходившей из богатого консульского рода, обещал, по-видимому, ему земное счастье, но он вскоре лишился супруги и изменил цель жизни — следуя примеру своего друга Павлина, в 390 г. он посвятил себя монашеской жизни. На Сульпиция имел большое влияние св. Мартин Турский, который известен насаждением монашества во Франции. С Мартином до самой его смерти Сульпиций Север оставался в самых тесных связях, оказывая ему почитание: он называл Мартина своим духовным отцом, посланным от Бога пророком и апостолом. Геннадий свидетельствует, что Сульпиций Север имел достоинство пресвитера, но о его деятельности в священническом сане ничего не известно. Тот же Геннадий утверждает, что будто под старость Сульпиций Север сделался пелагианином, но известие это сомнительно. Можно полагать, что как строгий аскет Сульпиций Север находил некоторое достоинство в учении Пелагия — и только. Умер Сульпиций Север немного спустя после 420 г.

Как писатель и ученый, Сульпиций Север занимает видное место. (Скалигер называет его *ecclesiasticorum purissimus scriptor* (самый безупречный писатель (пурист?) из церковных авторов (лат.)). — *Ред.*.) Он есть благодарный представитель того высокого образования, каким славилась в IV и начале V вв. Южная Франция, — и в особенности Аквитания, превосходившая в этом отношении все страны Запада. Древние с усердием изучали сочинения Сульпиция Севера. В «Хронике» Сульпиция Севера находят подражание со стороны изложения лучшим латинским писателям: Саллюстию, Тациту и Курциусу. О достоинствах стиля Сульпиция Севера делают лестные отзывы многие новейшие исследователи, например Эберт, Бернайс, Тейффель. — О важнейшем сочинении Сульпиция Севера — «Хронике» (*Chronicorum libr. II*), так как оно касается общей церков-

ной истории, Гарнак делает такие замечания: «Хроника» доведена до 400 г. и издана не ранее 403 г. Она начинается миротворением. Цель труда состояла в том, чтобы в кратких чертах изложить содержание св. книг Ветхого и Нового Заветов. Попытку изложить содержание Библии современным литературным языком нужно признать смелым предприятием. К этому Сульпиций Север приложил краткий рассказ о том, что случилось в Церкви от конца I в. до времени, когда жил писатель. Трезвый критический смысл Севера, его нерасположение к типике и аллегории, его смелое и строгое суждение о современных ему отношениях — об иерархии и государстве, его хронологические изыскания — все это придает высокую цену труду Севера. «Хроника» его очень важна для истории присциллиан, так как он был современником ереси. Он рассказал эту историю с беспристрастием, делающим честь автору. Его «Хроника» важна для изучающих иудейскую историю: так, он рассказывает о разрушении Иерусалима Титом и, как полагают, на основании тех частей «Истории» Тацита, которые не сохранились до нас. — Замечания Гарнака о «Хронике» Сульпиция Севера настолько серьезны, что едва ли нужно что-либо прибавлять к ним с нашей стороны.

Из более поздних церковных историков Иееп в своем вышеуказанном сочинении сообщает некоторые критические замечания о греческих историках *Феодоре Чтеце* и *Евагрии*, но они настолько специальные, что о них говорить на страницах журнала было бы едва ли уместно. Мы можем лишь рекомендовать специалистам церковно-исторической науки обратить внимание на заметки Иеепы относительно Феодора Чтеца и Евагрия.





ЛУКИАН И ХРИСТИАНСТВО*

Bernays. Lucian und die Kyniker.

Berlin, 1879.

В настоящей статье мы хотим познакомить читателя с вышеупомянутым сочинением Бернайса, немецкого исследователя, известного многими трудами в области классической литературы. Это сочинение очень интересно, потому что оно бросает новый свет на весьма известное произведение греческого сатирика II в. Лукиана «О смерти Peregrina». С давних пор сделалось всеобщим научным убеждением, что сатира Лукиана о смерти Peregrina есть сатира, направленная против христиан и христианства. Этого, однако же, отнюдь не признает Бернайс, и все его, правда, не очень обширное сочинение посвящено раскрытию той мысли, что цель Лукиановой сатиры не христиане, а киники II в., христиане же являются в этой сатире просто как лица сторонние, как аксессуар. Автор раскрывает свою мысль с такой доказательностью и научностью, что нужно быть очень притязательным и скептическим, чтобы не согласиться с ним. Сила его аргументации была бы, впрочем, еще поразительнее, если бы он взял на себя труд привести образцы тех искусственных и натяжных толкований, при помощи которых церковные историки усиливаются во что бы то ни стало выставить Лукиана прямым врагом христианства, а его сатиру о смерти Peregrina — решительным нападением на новую религию, какой было христианство во II в., — но этого автор не делает. Со своей стороны, мы также не думаем делать того, что не сделано автором, и ограничимся простым указанием на статью Планка «Lucian und d. Christenthum» (in d. Studd.

* Впервые опубликовано в журнале «Православное Обозрение» 1880. Т. I. С. 143–157

und Kritt. 1851, IV), где тенденциозные толкования сатиры Лукиана доходят до крайних пределов. Автор готов находить в ней указание на лицо Христа, на апостолов, на христианское учение, на христианское мученичество, на обстоятельства смерти Поликарпа, — и все это на таких основаниях, на каких можно построить что угодно или, лучше сказать, ничего.

Бернайс на первых же строках своего сочинения заявляет, что он чужд общераспространенному взгляду на данную сатиру Лукиана и видит в ней совсем другое.

Он говорит: «Сказание Лукиана о смерти Перегриня долгое время подлежало тому жребию, какого редко избегают сочинения из древней литературы, коль скоро они какой-либо определенной стороной затрагивают живые интересы нового времени. Взгляд новейших читателей и толкователей столь пристально устремлялся на эту одну сторону, что выпускал из внимания все другие стороны, которые, однако же, имели сравнительно большее, преимущественное значение как по мысли писателя, так и для его современников; вследствие этого понимание целого творения являлось несообразным с первоначальным намерением писателя, следовательно, не историческим. Так как Лукиан в своем изображении богатой событиями жизни Перегриня кое-где касается его отношений к христианам и говорит о них в тоне несочувственном, как подобает насмешливому эпикурейцу, то в продолжение долгого времени этот эпизод представлялся зерном всего сочинения; как сатира, направленная против христиан, она возбуждала страх и негодование у людей благочестивых и радостно приветствовалась врагами христианства. Однако же еще в 1789 г. малоизвестный теперь писатель Гермар, опровергая геттингенского теолога Вальха, высказал правильный взгляд, что часть сочинения о смерти Перегриня, касающаяся христиан, есть дело в нем побочное и что киники составляют главную цель нападок Лукиана. Но беспристрастный взгляд Гермара не утвердился в науке. Не так давно Эдуард Целлер счел себя вынужденным возвратиться к общепринятому воззрению, что Лукиан в своем рассказе главным образом имел в виду поразить христиан, и даже на этих днях нам пришлось читать в "Journal des Debats", что намерение Лукиана состояло в осмеянии христианского мученичества. Сочинение направлено, — замечает автор, — против киников, и этот взгляд давно сделался бы общепризнанным, если бы больше обращали внимание на исторические сведения, которые должны осветить в особенности главную фи-

гуру Лукианова рассказа (а такой фигурой Бернайс считает не Перегрину, а Теогена, о котором Лукиан упоминает чуть не на каждой странице. — А. Л.)».

Для тех, кто мало знаком с произведением Лукиана о смерти Перегрину, — а равно и вообще для общей ясности дальнейшей речи — считаем полезным сделать краткий очерк этого сочинения. Для этой цели мы воспользуемся как пересказом Лукианова произведения, какое находим в сочинении Бернайса, так и немецким переводом этого произведения, приложенным к книге Бернайса и занимающим ровно 20 страниц.

Сатира Лукиана о смерти Перегрину распадается на три отдела, кроме введения и заключения, в которых Лукиан обращается с некоторыми замечаниями к другу своему Крониосу.

Нужно сказать, что сатира написана в форме письма Лукиана к этому его другу.

Первое отделение произведения очень краткое. В нем Лукиан говорит, что когда он был в Греции ради Олимпийских игр и проходил Элидой, то здесь в одной гимназии наткнулся на держащего речь киника. Это был Теоген, друг Перегрину. В своей речи он старался восхвалить намерение Перегрину сжечь себя на костре и старался защитить его от упреков в тщеславии. Прославляя Перегрину, Теоген между прочим говорит: «Есть два самых совершенных произведения искусства, которые когда-либо видело человечество: Зевс и Перегрин; творцом и художником для Зевса был Фидий, а для Перегрину — природа». Второе отделение сатиры составляет длинная речь другого лица, не названного по имени. Это лицо восходит на кафедру, лишь только сходит с нее Теоген. Этот новый оратор в самых черных чертах изображает всю жизнь Перегрину. Очевидно, что это был враг Перегрину. Родившись в бедном городке Парии, Перегрин всю жизнь, говорит оратор, проводит в беспутствах и путешествиях. Он запятнал себя прелюбодеянием и другими пороками. Он задушил собственного отца, так как ему показалось, что отец его слишком долго зажил на свете. Это преступление возбудило против него негодование его соотечественников, и он обратился в бегство. Прежде всего он примкнул к христианам в Палестине, достиг у них высокого почета как пророк и толкователь книг. В качестве христианского учителя он был брошен в тюрьму. Здесь его посещали его единоверцы, утешали его, приносили ему деньги. Перегрин стремился к мученичеству, но не достиг цели, потому что до этого не допустил его сирийский проконсул,

не желая удовлетворить тщеславие Перегрин. Из числа пунктов христианского учения Лукиан при этом случае указывает очень немногие и общие: Распятый учил, что все мы между собой братья, что душа бессмертна, что следует презирать эллинских богов. После того как Перегрин был отпущен на свободу, он возвратился в свое отечество, с важностью подарил городу все свое наследство, состоящее из 30 талантов, и за это удостоился хвалы и оваций от бедных парийцев. Затем он снова возвращается к обществу христиан, но оставался в общении с ними недолго; он был изгнан отсюда, потому что «увидели, что он ест то, что воспрещено было у них». Затем Перегрин был в Египте и в Риме. Из Рима он был также изгнан, так как он позволял себе дурно отзываться о тогдашнем императоре. Затем он очутился в Греции, где намеревался побудить греков поднять оружие против римлян, и наконец приходит к мысли сжечь себя заживо, чтобы явить собой геройский образец терпения и дать своим ученикам живой урок относительно презрения смерти. Третье и последнее отделение произведения посвящено описанию самосожжения Перегрин со всеми мельчайшими обстоятельствами. Рассказ ведется от лица самого Лукиана. Дело происходило в двадцати стадиях от Олимпии, ночью, при лунном освещении. Прежде чем произошло самосожжение Перегрин, он сказал речь. Самый костер зажгли своими факелами Теоген и Перегрин. После чего последний ринулся в огонь и сгорел. Между легкомысленной толпой появились различные басни о чудесах, которые будто бы сопровождали смерть кинического философа. В некоторых городах Империи его стали даже обоготворять.

Приступаем к изложению доказательств, приводимых Бернайсом в подтверждение его мысли, что сатира написана не против христиан, а против киников. Передавая сущность дела из сочинения Бернайса, мы не будем, однако же, строго держаться порядка, какому следует его аргументация, находя более целесообразным дать ей свой строй и последовательность.

Бернайс с решительностью доказал, что все главные лица, фигурирующие в сатире Лукиана, суть лица действительные, а не вымышленные, и принадлежат они языческому миру. Значит, нет никакой надобности искать в смерти Перегрин пародии на мученичество Поликарпа, а в значении, каким пользовался он среди христиан, — иллюзию на деятельность Христа и апостолов. Лукиан своей сатирой преследует лиц из языческого мира, которым он, однако же, не мог симпатизировать. Важнейшее открытие Бернайса заключается

в том, что он указал, что Теоген, который так часто появляется с такой или другой ролью в произведении Лукиана, есть действительное историческое лицо, о чем, однако же, доньше никто не догадывался. Теоген был знаменитый кинический философ того времени. Указание на это лицо Бернайс находит в одном из обширных сочинений знаменитого врача Галена «Метод лечения». В этом сочинении он опровергает медицинскую школу методиков, ведших свое начало от Тессалоса и утверждавших, что лечение воспалений должно производить одинаковым образом, доказывая, что лечение воспалений должно видоизменяться, смотря по тому, какая часть тела поражена. Главным доказательством для Галена служит один печальный случай с одним пациентом, лечившимся по системе методиков. Он пишет: «Я хочу привести тебе¹ на память один случай из их практики, случай с Теогеном, киническим философом. Событие это очень известно вследствие знаменитости пациента, так как Теоген ежедневно излагал публичные лекции в гимназии Траяна» (в Риме). Гален описывает интересный для него случай с полной подробностью. Теоген был болен воспалением печени, и врач Атталос, пользовавшийся Теогена, употреблял сообразно своему методу исключительно слабительные средства. Гален, увидавшись с этим врачом, оспаривал метод его лечения, настаивая на том, что опыт показывает, что воспаление печени уступает действию смешанных средств — слабительных и укрепляющих, и в продолжительной беседе старался указать самые медикаменты. Атталос же прервал Галена словами: «Предоставь мне еще три или четыре дня вести дело лечения Теогена по моему способу, и ты увидишь, что он вполне будет здоров». Гален возразил: «В самом деле? А что, если больной твой внезапно умрет? Будешь ли ты по крайней мере тогда лечить по другому способу?» Атталос не дал на это ответа, но со смехом ушел для того, чтобы еще в сильнейшей дозе продолжать свое слабительное лечение в полной уверенности, что, леча таким образом, он в продолжение определенного срока, в три-четыре дня, успеет поднять на ноги больного. Всем, кто бы ни спрашивал его о ходе болезни Теогена, он с веселым духом давал ответ, что все кончится хорошо. Но случилось совсем не то. Случилось именно то, что сказал Гален: больной внезапно умер. И смешнее всего то, что когда он отправлялся с визитом к Теогену и встретившиеся друзья Теогена спрашивали врача, как протекает болезнь

¹ Обращение к его другу Евгениану

их друга, то он пригласил их с собой, желая им показать, что больной чувствует себя отлично и что он может отправиться даже в баню. Срадостным лицом Атталос в сопровождении многих вступает в дом, где лежал больной. Оказалось, что Теоген уже мертв. И некоторые из его друзей занялись обычным омовением мертвого; это были киники и философы других направлений. Никто в целом доме не слышал предсмертного вопля, ибо Теоген не имел ни слугителя, ни детей, ни жены. Около него были только его философствующие друзья. За все это лечение Атталосом Теогена Гален называет своего собрата ослом (S. 13–17). Из этого описания смерти Теогена Галеном Бернайс заключает, что Теоген был лицо историческое, притом знаменитость в своем роде. Он, Теоген, имел обширную известность в Риме, был преподавателем философии, имел большой круг учеников, жил и умер как философ, верный своей системе. Бернайс не ограничивается этими выводами, а старается указать, что Теоген составляет главный предмет сатиры Лукиана, потому что Лукиан яд своей насмешки главным образом назначает для Теогена. В то время, когда Лукиан писал свою сатиру, Перегрин уже умер, а Теоген был еще жив. Своим изображением преступлений Перегрин, почитателем которого был Теоген, Лукиан хотел досадить этому последнему, как важнейшему представителю той философской школы, которой он не сочувствовал. Между тем как Лукиан в своей сатире весьма часто не упоминает имена лиц, участвующих в событиях, он, однако, не пропускает случая вплести в рассказ имя Теогена и непременно выставить его в невыгодном свете. Он называет Теогена крикуном, проклятым, указывает на его непоследовательность, когда он, подражая Перегрину в одежде, не следует его примеру в смерти, не низвергается с ним в горящий костер.

Другое лицо сатиры Лукиана — Перегрин — тоже лицо историческое, и, следовательно, видеть в нем какое-либо олицетворение христианства нет никакой необходимости. О Перегрине и его саможжении знал апологет Афинагор, который говорит: «О Перегрине (Протее) вы знаете, что он сам бросился в огонь около Олимпии». Афинагор знает и о том, что имя Перегрин пользовалось религиозным почитанием в среде язычников (гл. 26). Мало этого, Бернайс пытается восстановить, насколько возможно, действительный образ Перегрин, столь загрязненный в сатире Лукиана. Он не верит тем рассказам, какие распространял о нем Лукиан, потому что и сам Лукиан сознавался, что он берет свои сведения со слухов (S. 52–54).

Бернайс собирает некоторые отрывки из того учения, какое предлагал своим почитателям Перегрин. Это не был, по нему, площадной крикун и фантаст, а человек, в котором благоразумие и чувство меры ограничивали болезненную крайность кинизма. Свидетелем того, чем был в действительности Перегрин Киник, служит, по словам Бернайса, правдивый Авл Геллий (II в.). Во время своего пребывания в Афинах Геллий часто посещал Перегринна, жившего вблизи города в шалаше, и слушал его наставления. Ему Перегрин казался человеком строгим и твердого характера (*gravem et constantem*). Ознакомлению с его уроками Геллий посвятил два отдела своих *Аттических ночей*. К сожалению, это находилось в восьмой книге Геллиева сочинения, от которой до нас дошло только одно оглавление содержания. При всем при этом мы нечто узнаем отсюда о Перегрине. Геллий рассказывал, что когда однажды на уроках Перегринна присутствовал молодой римский всадник и, забыв приличие или полагая, что в присутствии киника нет надобности стесняться, позволил себе зевнуть, то получил за это от учителя строгий выговор. Видно, что Перегрин держал себя с достоинством, дорожил этим своим достоинством и не давал спуску даже римским аристократам, если они позволяли себе забываться. Тот же Геллий передает некоторые наставления, вышедшие из уст Перегринна, о том, как мудрец может предохранять себя от зла и от злых искушений; в этих наставлениях Бернайс усматривает здоровое знание человеческого сердца. Христианский писатель Татиан, современник Перегринна, приводит следующее его изречение: «Философы нуждаются в кожевнике для сумы, в портном для одежды, в дровосеке для пилки» (гл. 25); на основании этих слов Перегринна Бернайс приходит к мысли, что Перегрин распространял очень правильное учение, что философ не может оправдывать на практике свои принципы о полной независимости и свободе в житейских вещах, что самый независимый философ встречает нужду в помощи других людей в том или другом отношении. Заключая свои изыскания о личности и образе Перегринна, Бернайс замечает, что как ни скудны известия современников относительно этого киника, однако же они рисуют его совсем не таким, каким Лукиан: они дают понимать его с лучших сторон. Эти известия настолько же убавляют цены в показаниях Лукиана о Перегрине, насколько и изображение Галеном Теогена заставляет относиться с недоверием к Лукиановым показаниям относительно этого последнего лица. Сатирики, как и фанатики, замечает Бернайс, впадают в ослепление. Что Лукиану не

следует доверять в его показаниях о киниках и кинической школе, в этом случае он ссылается на замечание одного ученого (Luzae), который так выражается о Лукиане: «*Samosatensis huius seu ioci seu calumniae nullius famam minuunt*» (славу этого самосатца не умаляют ничьи ни шутки, ни клевета (*лат.*). — *Ред.*) (S. 61–64, cf.: 107).

Остается сказать еще об одном лице, которое упоминается в сатире Лукиана о смерти Перегрин, — о Крониосе. Крониос — это лицо, в форме письма к которому написана сатира Лукиана. Историческое это лицо или выдуманное? Об этом адресате Лукиан говорит и во введении, и в заключительных словах своего произведения, однако, по признанию Бернайса, на основании этих заметок о Крониосе трудно сказать что-либо определенное. Одно для нашего автора представляется несомненным: Крониос — лицо действительное, а не вымышленное. Он говорит: «Лукиан в заключительных словах своего произведения замечает, что многое из того, что он сообщает в своем литературном произведении о Перегрине, он уже лично передал ранее того Крониосу. Следовательно, это показывает, что Крониос не есть лицо вымышленное, но что он был даже такой личностью, которая была достаточно известна тогдашней читающей публике; Крониос выставляется Лукианом как достоверный свидетель того, что рассказанное стариком есть дело правдивое» (S. 3).

Таким образом, открывается, что главные лица сатиры Лукиана не суть вымысел, а действительные исторические лица. Это с полной несомненностью можно утверждать, по крайней мере, о Теогене и Перегрине, на которых сосредоточивается весь интерес Лукианова произведения. После того было бы делом странным и бесцельным предполагать, что под формой их жизни и учения сатирик изобразил каких-либо других людей, другое учение, например христиан и христианство. Для этой последней цели ему следовало бы взять или действительных христиан и описать их сообразно с его намерением в комических чертах, или вывести в своем произведении лица фантастические, но с чертами настолько христианскими, чтобы ясно было, против кого направляется сатира.

Вопрос о том, что вызвало Лукиана составить свою сатиру о смерти Перегрин, Бернайс исследует с большей подробностью. С одной стороны, он указывает, что побудило его выставить в неблагоприятном свете таких лиц, как Перегрин и Теоген, с другой — что заставляло его бороться вообще с кинической школой. Для разъяснения первой стороны вопроса автор говорит приблизительно так: Лукиан

был врагом языческой религии и вообще всего, что носило яркую печать религиозного одушевления и увлечения. Между тем он встречает такое явление, из которого было видно, что общество его времени не только не хочет довольствоваться древними богами, но еще создает новые апофеозы. Перегрин и его героическое самосожжение близ Олимпии во время популярнейших Олимпийских игр произвело удивительное влияние на народные умы. Слава о Перегрине начала быстро распространяться. Ему начали воздвигать статуи, как это было в его родном городе Парии и в самой Элиде. Перегрин нашел себе почитателей не только в народе, в массах, но и в интеллигентных кругах. Это побуждает Лукиана разбить тот кумир, какой воздвигало себе суеверное общество. К этому еще более побуждало его то обстоятельство, что имя Перегрина стало известным и в самом Риме благодаря деятельности преданного Перегринова ученика Теогена. Теоген, как по всему видно, играл очень видную роль как искусный оратор, как верный своим правилам киник. Лукиан поэтому имел в виду развенчать Перегрина и ограничить влияние Теогена. Первого он изображает как человека тщеславного, до чудовищности преступного и глупца; второго — как лицемерного негодяя, заслуживающего общего презрения. Поражая этих глав кинической секты, Лукиан надеялся поразить всю эту школу (S. 19–20).

Чтобы во всей ясности представить, почему Лукиан ненавидел и восставал против всей кинической школы, для этого Бернайс представляет читателю очень полный очерк кинической школы и ее значения как в политическом, так и религиозном отношении, а затем указывает, по каким внутренним мотивам Лукиан не мог терпеть тех стремлений, каким хотели служить киники. Нерасположение, ненависть Лукиана к киникам сквозит во всей его сатире о смерти Перегрина. Он смеется над их манерой одеваться, прямо называет их «собаками», играя словом «киники», обзывает их проклятыми учениками Перегрина. В противоположность такому отношению Лукиана, Бернайс описывает киников в чертах благородных и возвышенных, и это он делает в такой мере, что его картина становится подозрительной. Политической тенденцией древнейшего кинизма, по нему, было не что иное, как стремление практически противодействовать тому извращению, до которого доходит цивилизация, — как попытка спасти среди общего кораблекрушения свободу индивидуума. С таким назначением кинизм выступает в особенности в период императорского Рима. Вопреки бессмысленной роскоши, киники провозглашают

крайнюю простоту жизни, вопреки деспотизму и тирании императоров старались раскрыть достоинство внутренней человеческой свободы. В Риме и Афинах в I и начале II в. пользовались высоким почетом такие лица, как Димитрий и Демонакс, открыто объявившие себя поборниками кинической философии. Киники императорского периода приобрели скоро в политическом отношении большее влияние, чем каким пользовались древние киники. Это были люди, не знавшие страха перед людьми, они выступили как ораторы со стороны оппозиции, тем более бесстрашные, что они не могли ничего потерять и презирали смерть. Они нередко и сильно обличали императоров в самых различных случаях. Император Веспасиан говорил кинику Димитрию: «Ты хочешь, чтобы я тебя умертвил, но я не хочу убивать лающей собаки». Какой-то киник в царствование Тита берет на себя смелость порицать императора открыто, в театре, и за это был высечен. Но это не удержало другого киника от подобных же речей, за что этот слишком смелый обличитель был обезглавлен. Из Лукианова произведения видно, что ему не нравился подобный образ действия киников. Перегрин также выступает в качестве порицателя и обличителя римского императора в самой столице, и в отместку за то, что его за это изгоняют из Рима, поднимает восстание в Греции. Позднее, впрочем, киники приобретают немалое влияние при самом дворе (S. 25–30). Религиозные воззрения киников Бернайс также изображает в светлых тонах. Он указывает монотеистическую тенденцию еще в древнем кинизме, именно у Антисфена, который учил: «Истинный Бог один, и этот Бог есть единственный и ни с чем не сравнимый». Древняя киническая школа вооружалась против политеизма, веры в предсказания и пророчесственные сновидения. Вместе с этим представители ее раскрывали идею об общении Бога и человека, хотя и выражали ее сообразно с духом времени в схоластических формулах, например: «Все принадлежит богам; а мудрецы стоят в содружестве с богами; между же друзьями существует общность в имуществе; следовательно, все принадлежит мудрым». Тех же существенно правил держались, по Бернайсу, и киники периода римских императоров. Демонакс восставал против жертв и своим отказом посвятиться в Элевсинские мистерии он до такой степени вооружил против себя афинян, что должен был прибегнуть к публичной самозащите. В лучших между киниками оракулы также находили порицателей. Киник Дидим говорит у Плутарха: «Удивительно не то, что теперь оракулы замолкли, а то, каким образом они могли столь долго существовать». Киник II в.

Эномаос (Οενομαος) написал сочинение под заглавием «Изобличение поэтов», которое направил против веры в оракулы и отрывки из которого сохранились у Евсевия (S. 31–35). Характеризуя так киников в политическом и религиозном отношении, Бернайс сообщает понятия и о темных сторонах кинизма, но об этом он говорит очень немного (S. 39–40).

Если киники представляли так много хорошего в своей деятельности и учении, то что же побуждало Лукиана так сильно и непримиримо нападать на них, тем более что между Лукианом и киниками были даже определенные точки соприкосновения, например в борьбе с политеизмом? Все, что указывает Бернайс в видах разрешения этого вопроса, заключается в следующем: киники и Лукиан разнились в политическом отношении и религиозном. Если киники дерзко восставали против римской власти, когда находили что-либо в ее действиях несогласным со своими взглядами, то Лукиан представлял собой тип личности совсем другого характера. «Раз бросившись в воду, — говорит о нем Бернайс, — он хотел плыть и плыть, пока не доберется до берега, где ждут его независимость в денежном отношении, почести и видное общественное положение». Лукиан никогда не обличает, подобно киникам, того, от кого можно нажить себе бед и неприятностей, он «нападает только на слабых, на Юпитера и философов». Римская бюрократия была для него предметом высокого почитания. В самом деле, эта римская бюрократия с императором во главе, бюрократия, членом которой он оставался до глубокой старости (он состоял на государственной службе), — вот единственно, что в продолжение его многолетней и плодотворной литературной деятельности никогда не вызывало его насмешек. Где представлялся случай к тому, он говорит об этом предмете (например, в сочинениях «Перегрин», «Самозащита») с полнейшим уважением, а где нельзя было хвалить его (в сочинении «Александр»), он говорит о нем с заботливой пощадой. Едва ли, впрочем, Лукиан поступает так исключительно из боязни невзгод. Ибо в его сатирах мы не находим ни малейших саркастических выходок даже против таких лиц, от которых он не мог ожидать для себя никаких неприятностей, каковы, например, умершие императоры династии Юлиев и Флавиев. Римская чиновничья иерархия с императором во главе представлялась Лукиану идеалом правительственного устройства. Он с полным правом мог бы повторить те слова, которые Ориген влагает в уста Цельса: «Все блага, которыми мы владеем, есть благостыня, даруемая импе-

ратором». Положение государства не внушало Лукиану никаких беспокойств. Признаки разложения государственного организма, о которых скорбел более глубокомысленный Тацит, не были предметом наблюдения и тяжелых предчувствий у нашего сатирика. Его насмешки над пороками и извращенностью относятся лишь к отдельным лицам, индивидуумам; он не умел в болезнях частных членов общества усматривать общее нездоровье всего государства. Он буквально верил в *aeternitas Romae* (вечный Рим (*лат.*). — *Ред.*) (S. 42–46). Расходясь с киниками в политических взглядах, он не сходил с ними и в религиозных стремлениях, а потому жарко нападал на киников. По религиозным воззрениям Лукиан был полным нигилистом, а потому религиозные вопросы, занимавшие киников, казались ему делом, достойным презрения. Эпикуреец Лукиан не мог простить киникам того, что «они веровали в божество» (S. 44–46).

Исследовав характер, происхождение и мотивы Лукианова сочинения о смерти Перегрин, Бернайс очень немного занимается разъяснением того, как смотреть и понимать известия того же Лукиана о христианах и пребывании Перегрин в их обществе. Да и не со всем, что говорит он в этом отношении, можно соглашаться. Бернайс считает фактами историческими: пребывание Перегрин в среде христиан, уважение, каким он пользовался у них, и его отступление от христианства (S. 55). Все это кажется нашему автору совершенно естественным. Вот его доказательства в данном случае. Между кинической школой и христианством II в. было много общего. Они равно боролись против политеизма, грубого и тонкого языческого суеверия. Поэтому переход каких-нибудь лиц от христианства к кинической школе и наоборот был вещью не необычайной. Гностики-энкратиты жили по правилам кинической философии. После этого, по Бернайсу, нет ничего удивительного, если Перегрин некоторое время жил в обществе христиан и был уважаем между ними. Отпадение его от общества христиан также дело возможное, подобно тому как позднее, наоборот, некто Максим Киник от своей философии прямо обращается к христианству и даже претендует на Константинопольский епископский престол. Бернайсу кажется, что он находит важное подспорье для своего мнения о сближении христианства и кинической философии в древнем свидетельстве современника Лукианова, ратора Элия Аристиды, который, обличая киников, говорит: «Они по своему сходны с нечестивцами в Палестине (т. е. христианами), ибо признаком нечестия у этих последних служит то, что они не веруют

в высшие божественные силы» (S. 36–39). Что Перегрин принадлежал некоторое время к христианскому обществу, в этом нет ничего невероятного, но что его пребывание здесь было именно при таких обстоятельствах, как описывает Лукиан, это, конечно, вымысел. Понятна и цель вымысла: Лукиану нужно было обесславить Перегрин, и для этого лучшим средством было представить его ищущим популярности и нашедшим ее лишь между такими лицами, как христиане, которые в глазах язычников были самой презренной сектой. Что касается стремления Бернайса доказать близость христианства и кинической школы, то оно основывается или на плохом знакомстве с действительной историей христианского учения, или на его рационалистических убеждениях: в том и другом случае спорить с ним не стоит труда. В описании Лукианом христианского общества Бернайс не находит ничего такого, что бы показывало его в невыгодном свете. Бернайс замечает: «Что Лукиан говорит о христианах, это не только теперь, но и в тогдашнее время всем не эпикурейцам должно было являться как похвала, и с полным правом Тильмон радуется такому свидетельству из уст врага» (S. 56). Заслуживает, наконец, внимания старание Бернайса доказать неосновательность воззрения известного богослова Вальха, который полагает, что Лукиан представляет Перегрин иерархическим лицом в среде христиан. Серьезное изучение сочинений Лукиана и тонкая филология Бернайса в этом случае увенчивают автора полным успехом (S. 107–108).

Какой вывод для церковно-исторической науки можно сделать из труда Бернайса? По нашему мнению, тот, что следует или совсем вычеркнуть имя Лукиана из числа литературных врагов христианства II в., или, по крайней мере, не ставить его наряду с такими яркими и сознательными врагами христианства, как Цельс и Порфирий, что доныне делалось в церковно-исторических курсах и учебниках по церковной истории.





НОВОЕ СОЧИНЕНИЕ О ЦЕЛЬСЕ*

Étude sur Celse et la première escarmouche
entre la philosophie antique et le Christia-
nisme naissant. Par E Pelagaud. Lyon, 1878.
XIX+461.

Имя Цельса, языческого писателя II в., автора сочинения «Λόγος ἀληθείας», направленного против христианства, принадлежит, бесспорно, к замечательнейшим именам в истории древней Церкви. Наука, иностранная и русская, посвящала и посвящает личности и сочинениям Цельса свое полное внимание. Книга Пелаго составлена с большим тщанием и серьезным отношением к делу, вносит немало нового в рассмотрение вопроса, а потому познакомиться с ней дело нелишнее.

Она состоит из введения, в котором обстоятельно говорится о римской религии вообще, об отношении ее к религиям иностранным в частности. Затем в дальнейших восьми главах трактуется главным образом о Цельсе и его сочинении «Книга истины» («Le livre de vérité»). Из этих восьми глав особенно интересны главы II и VII. Вторая глава называется так: «Цельс, его жизнь, его отечество и его сочинения», а VII: «Источники “Книги истины”, научные знания Цельса». Через анализ этих двух глав лучше всего можно составить себе понятие о достоинствах книги.

Содержание второй главы таково: древность сохранила для нас мало сведений об авторе «Книги истины». Без Оригена, который составил разбор сочинения Цельса, мы едва знали бы, благодаря одному известию Лукиана Самосатского, что во второй половине II в. существовал философ по имени Цельс. Быть может, какой-нибудь

* Впервые опубликовано в журнале «Чтения в Обществе Любителей Духовного Просвещения». 1879, март С 143–162

церковный историк упомянул бы вообще между врагами Церкви и писателя этого имени, да и конец. Очень вероятно, что если бы Ориген не составил длинного опровержения Цельса, что доставило последнему бессмертную известность, никто не взял бы на себя труда заниматься Цельсом и память о нем совершенно затерялась бы. Но и теперь, имея под руками Оригена, исследователь принужден, когда речь идет о Цельсе, вращаться в области индукции, гипотез; он бывает принужден собирать отрывочные известия, рассеянные там и здесь в сочинении апологета III в. и по ним восстанавливать кое-какие биографические подробности о первом защитнике древней философии и общества в борьбе с христианством.

Имя Цельса встречалось часто в Риме. Если судить по этимологическому значению этого имени, которое значит: гордый, возвышенный, благородный, оно должно быть аристократического происхождения. Действительно, во всех знаменитых римских фамилиях мы встречаем Цельсов. Дальше автор представляет целый список Цельсов в той и другой славной фамилии Рима.

Ориген жил на Востоке, а сочинение Цельса появилось в Риме (доказать это последнее мнение автор обещается впоследствии); отдаленность места, где жили оба противника, и отдаленность эпохи, когда жили Цельс и Ориген, приводят к тому, что церковный писатель совсем ничего не знал о том философе, которого он опровергает. Поэтому, когда он говорит о Цельсе, то говорит в общих фразах, прибегает к риторике и тем показывает, что он не имел точных сведений о личности своего противника. Ориген в следующих чертах описывает своего антагониста. Цельс — писатель без таланта, но последовательный, без всякого метода, он постоянно возвращается к одним и тем же аргументам, не знает литературных правил, более напоминает школьника, которому учитель назначил упражнение в стиле, чем серьезного и достойного философа, он говорит, как грубые мужики, которые бранятся на перекрестках улиц, не обращая на себя чьего-либо внимания, он может быть по вкусу только читателям невежественным и лишенным здравого смысла. Все подобные замечания Оригена не имеют под собой реальной почвы; это фразы противника, который желает втоптать в грязь автора, которого он опровергает. В самом деле, если сочинение Цельса было так мало известно, как представляется по Оригену, если это был темный, достойный забвения памфлет, распространение которого не может дать его автору какой-либо репутации в литературе, если нападки на хрис-

тианство, какие заключались в сочинении Цельса, были так ничтожны, так мало основательны, так смешны, так лишены всякой вероятности, то к чему было писать целых восемь книг в опровержение Цельса, к чему было тратить такое множество эрудиции, познаний, диалектических тонкостей? Более сообразным с правилами здравой и беспристрастной критики представляется принять, что вышеуказанные замечания Оригена о Цельсе — простые гипотезы. Без сомнения, труд Цельса написан был в Риме и был мало известен в Египте, где жил Ориген. Между тем как он, труд, имел большое влияние на Западе, имя его автора едва доходило до Востока, сообразно с общим законом, по которому книги и писатели западные вообще не переходили границ, где они впервые появились. Амвросий, друг Оригена, который во время гонения Максимиана в своем путешествии простирался до Германии, конечно, на обратном пути останавливался в Риме, когда гонение утихло. Без сомнения, он здесь услышал говор о сочинении Цельса и понял, каким препятствием служит оно к распространению христианства. Это сочинение следовало поразить, и никто не мог сделать этого с большим успехом, как друг его Ориген. Амвросий захватывает с собой книгу в Египет, а Ориген, со своей стороны, составляет опровержение сочинения в восьми книгах. Хотя Ориген не говорит прямо, что это сочинение доставлено ему Амвросием, но об этом можно догадываться с большей вероятностью на том основании, что он просит Амвросия прислать ему еще другое сочинение Цельса, которое тоже касалось христиан.

Кто же был Цельс? Что известно из его жизни? Ориген, судя по всему, имел так же мало сведений об авторе «Книги истины», как и мы в настоящее время. В тексте этого сочинения, насколько оно сохранено для нас Оригеном, очень мало известий о жизни Цельса. Что касается указания своих биографических сведений, то Цельс говорит о самом себе только однажды, а именно где он рассказывает, что в Финикии и Палестине он встретил ложных пророков, что он изобличил их во лжи и что они сознались в своих обманах (у Оригена кн. VII, 8–11). Вот единственно, что мы знаем о нем с точностью. Можно утверждать, однако же, с большей вероятностью, что он также путешествовал по Египту; представляется довольно трудным, чтобы на Западе можно было приобрести такое глубокое знакомство, какое он показывает о различных религиях Египта, о культе, недавно установленном в Антинополе в честь Антиноя, любимца императора Адриана, об александрийских мудрецах и музыкантах. Нельзя

думать также, что описание египетских храмов составлено Цельсом на основании слухов; видно, что он был в Египте или в качестве простого путешественника, или, скорее, сопровождал императора в его путешествии по Востоку в качестве чиновника и компаньона.

Цельс был римлянин, как показывает его имя, которое употреблялось только в Риме. В общем характере «Книги истины», на точке зрения которой стоит автор, в предрассудках, какие замечаются у него, в воззрениях на христианство и нападках на его теодицею — во всем этом много такого, что переносит нас в Рим, что заставляет нас мыслить о римлянине самой чистой расы. Цельс не был греком, потому что о греках говорит как об иностранцах. Великие красоты, которые заключаются в Библии, говорит он, составляют явление общее с другими произведениями. «Все это гораздо лучше сказано *греками*, и притом без всякого прибавления обещаний и угроз со стороны Бога или Его Сына». Только римлянин мог выражаться подобным образом. Грек, даже из Малой Азии и Александрии, сказал бы «нашими философами». Конечно, это догадка, но догадка тем более характеристичная, что она не остается изолированной. Ориген сам дает возможность рассматривать своего противника как человека западного. Так, приводя фразу об очах души, отличных от очей тела, он говорит: «Эту мысль он, Цельс, *заимствовал у греков*, и она еще древнее у наших авторов». Мог ли он сказать так о греческом философе или даже александрийце? Сверх того, Ориген советует Цельсу и его сторонникам попросить «от греков» сведений о таинствах Вакха.

Из наблюдений над тем иудеем, который выводится на сцену в сочинении Цельса и который делает различные возражения против Христа и христианства, можно прийти к заключению, что здесь мы имеем дело не с фантастическим лицом, а действительным, жившим в Риме и пропитанным римскими идеями. Сущность мыслей этого иудея, его аргументы, хотя и носят форму иудейскую, в основе своей вполне греко-римские. Это человек образованный, он цитирует стихи Еврипида, и Ориген не может достаточно надивиться, каким образом иудей мог знать греческих поэтов. Для жителей Востока, среди которых обращался Ориген, это казалось в самом деле необыкновенным. Но Цельс говорит со слов римских иудеев, единственных иудеев, которые были действительно образованны и которые с давних пор заключили компромисс с западной цивилизацией. С тех пор как Агриппа утвердился в Риме и принял на себя достоинство

претора, с тех пор как Береника поселилась в императорском дворце и стала вести жизнь общественную, открытую, связи, сближение между римским обществом и иудеями на Западе стали все теснее и крепче. Изучая литературу греческую и римскую, иудейский дух, узкий, интолерантный, суровый смягчается более и более; Иосиф доходит уже до признания, что каждый должен почитать Бога согласно с тем культом, какой кто свободно избрал.

То, что Ориген рассматривает как ошибку Цельса — имеется в виду иудей, знакомый с греческой образованностью, — для нас, напротив, служит драгоценным указанием, которое позволяет нам на солидных основаниях утвердить мнение о месте и среде, в которых Цельс составил свое сочинение. Это единственно членам маленькой иудейской колонии в Риме приличны те аргументы, которые Цельс влагает в уста своего иудея, именно когда он евангельским рассказам об Иисусе противопоставляет чудесные и сверхъестественные действия, какие древние легенды приписывали Персею, Миносу вследствие божественного происхождения этих героев. Ориген изумляется широте учености Цельсова иудея и восклицает: «Этот иудей говорит, как грек, воспитанный и наставленный в греческой науке!» Но это изумление Оригена не основательно. Между иудеями этого времени были лица классически образованные, примером может служить Иосиф Флавий. Цельс не выдумал своего иудея. Это портрет римского иудея; возражения, какие Цельс влагает в его уста, суть отображение тех идей, какие вращались среди римских иудеев, враждебно расположенных к христианству.

В возражениях, какие делаются Цельсом от своего лица против христианства, с ясностью можно примечать, что полемист — римлянин чистой расы. Здесь отразились характер, воспитание, идеи, верования, направление мысли и даже предрассудки римлянина. Могли, например, грек, как делает Цельс, порицать безнравственность иудейских сказаний — о братьях, которые устраивали друг другу козни, Каине и Авеле, Иакове и Исаве, о матерях, прибегающих к обману, как это рассказывается о Ребекке, желавшей доставить от Исаака благословение Иакову, лишив его Исава, о Лоте и дочерях, Фамари и пр. Это переносит нас в среду римлян, столь достойных и благочестивых, которые не позволяли неприличных рассказов относительно своих богов. Только римлянин, религия которого была чужда крайностей ничего не стеснявшегося натурализма, мог выступать с такими упреками, с какими выступает Цельс.

Религиозные представления Цельса вполне римские. Цельс твердо настаивает на мысли, что Бог или Сын Божий не могут сходить на землю. Такое утверждение вовсе неприлично греку, но оно сообразно с религиозными римскими идеями. Цельс с доверием говорит о гадании на птицах, а это доктрина чисто италийская. Понятие о Боге, какое высказывается в сочинении Цельса, очень далеко от эллинского антропоморфизма и тесно примыкает к пантеистическому натурализму Лациума. По нему Бог есть существо бесконечное, которое постоянно открывается в бесчисленных феноменах видимого мира. Эти откровения суть демоны, низшие боги, служители великого Бога, которому они принадлежат. Почитая их, почитают верховного Бога. Их управлению отданы различные страны земли, под их надзором законодатели различных стран с самого начала установили различные религии и различные законодательства. Эти религии, эти законодательства — божественны; неблагочестиво оставлять их или видоизменять в той стране, для которой они даны. В этих и подобных представлениях, по мнению Пелаго, следует видеть характеристические черты, принадлежащие римской религии. Кроме того, Цельс однажды прямо дает знать, для какого народа он не желал бы распространения христианства — это именно для римлян. Он говорит: «Нужно, чтобы был один царь, один властелин, как поет Гомер, а вы нападаете на это учение; *император* вынужден будет вас строго наказывать, потому что если все будут бунтовать, как вы, он, император, останется один и весь мир упадет в руки грубых варваров. Не имейте претензии, чтобы *римляне*, оставив свои верования и забыв свои обязанности в отношении к богам и людям, стали почитать ваше верховное существо».

Сочинение Цельса написано в царствование Марка Аврелия, как это видно из того, что оно отразило на себе стремления этого императора. Марк чуждался строгих и жестоких наказаний, высшим его желанием было отвратить людей от зла и привести к добру. Цельс в своем сочинении выражает подобные же стремления. Так, он не требует истребления и даже наказания для христиан, он желает их обращения, если так можно выразиться, — того, чтобы они возвратились к чувствам, сообразным с преданиями и патриотизмом римлян. Он увещевает их «прийти на помощь императору, помочь изо всех сил своих в его справедливых трудах, бороться за него, носить оружие под его предводительством и, если он прикажет, идти с ним на сражение». Он побуждает их «принять публичные должности ради

спасения отечества, ради защиты законов и благочестия». Конечно, это не язык гонителя, врага жестокого, непримиримого, каким изображают Цельса церковные писатели, начиная с Оригена. Правда, императора Марка Аврелия нередко изображают жестоким гонителем христианства, ему приписывают строгие указы против христиан, но это несправедливо. При Марке были народные гонения, но не было правительственных гонений. Предание, записанное у апологетов и благоприятствующее памяти Марка Аврелия, предание, которое сохранилось до времен Евсевия, история «Громоносного» легиона и апокрифическое письмо Марка Аврелия к сенату — свидетельствуют, что современники ничего не знали о строгих указах Марка против христиан, сведения о которых (указах) в настоящее время стараются извлекать из темных и неопределенных выражений, встречающихся в легендарных актах мученика Симфориана.

Весьма вероятно, что Цельс писал свое сочинение по требованию императора, коего Цельс сопровождал в его путешествии по Востоку. Пелаго полагает, что сочинение написано в течение 177 г., так как именно на этот год падает путешествие Марка Аврелия.

Представим анализ VII главы из книги Пелаго, которая озаглавлена у автора так: «Источники “Книги истины”, познания Цельса».

Первое, что бросается в глаза читателю при ознакомлении с фрагментами из сочинения Цельса, сохраненными Оригеном, это необыкновенная, громадная эрудиция, которую встречаем на каждом шагу, неимоверная ученость, которую вводит в дело римский философ, и притом без аффектации, без педантизма. Цельс был знаком со всеми отраслями человеческих знаний. Ориген иронически местами называет его очень ученым, очень образованным и прибавляет, что его ученость есть только суетное хвастовство. Это обыкновенный упрек в устах тех, кто хочет принизить своего противника. Цельс меньше всего может быть назван энциклопедистом в том плохом смысле, какой христианские полемисты соединяли с этим словом. Никогда мы не встречаем у него хвастовства напускной ученостью. Если цитаты из греческих авторов встречаются слишком часто под его пером, если он при каждом случае прибегает к свидетельству и авторитету Лина, Мусея, Орфея, Гомера, Гесиода, Еврипида, Геродота, Пифагора, Ферекида, Гераклита, Эмпедокла, Платона, Анаксарха, Эпиктета, поэтов-комиков, то это потому, что его дух так же был глубоко воспитан на их чтении, как мысль Оригена на чтении Св. Писания. Он основательно знал эту колоссальную литературу, и его па-

мать невольно воспроизводила красоты этих творений, когда они имели отношение к предметам, о которых он трактовал. Он почерпал аргументы в религии и нравах народов самых диких и малоизвестных, он знает даже китайцев и имеет сведения о том, что у последних атеизм проник в религию. Видно, что он обладал глубоким знанием восточных и обрядов, и культов; египетские верования были ему хорошо известны, известны до мельчайших подробностей, он знаком был также с персидскими мистериями и божествами северных народов. Тайные знания равно не были для него секретом; при различных случаях в своем сочинении он является очень заинтересованным магией и ложными пророками, считавшими себя вдохновленными от Бога и обладающими сверхъестественной силой. Он изучил естественную историю и был сведущ в музыке. Всей своей эрудицией Цельс пользуется без педантизма, прибегает к ее помощи в случае действительной необходимости.

Еще более должны поражать нас в полемике Цельса те сведения, какие он имел о христианстве. Между тем как языческие философы совершенно смешивали христиан с иудеями, Цельс имел основательные представления о христианах. Он серьезно изучил начала их учения, частности, подробности, развитие учения и ознакомился с многочисленными ересями, которые проникли в Церковь. Чтобы опровергать христианство не с ветра и как-нибудь, а со знанием и проницательностью, он приобретает такие сведения о христианстве, какие только можно было найти в его время и в его положении. Несмотря на все усилия сравняться в многосторонности познаний со своим противником, Ориген вынужден, однако же, сознаться, что Цельс обладает такими сведениями о некоторых христианских ересьях, об особенностях учения у христиан, каких самому Оригену не удалось иметь. Ориген при встрече с подобными фактами старается уверить читателя, что это со стороны Цельса наветы, клеветы, но эти его заявления неосновательны. Из показаний Иринейя, Тертуллиана, Епифания и других авторов, которые писали о ересьях первых веков, видно, что известия, сообщаемые Цельсом и опровергаемые Оригеном, совершенно точны. Когда наш автор говорит, например, о Марцеллине и марцеллинистах, о карпократианах, Марианне, Марфе и пр. сектантах, которых Ориген не знал и известия о которых он считал вымышленными Цельсом, то эти сведения находят себе подтверждение в сочинениях тех древних авторов, какие указаны выше. Здесь следует отметить еще тот факт, что все это были ереси, гос-

подствовавшие в Италии. Вот почему их мог не знать Ориген. С другой стороны, близкое знакомство Цельса с этими ересями служит новым доказательством, что он был римлянин и жил в Риме.

Из какого источника Цельс мог почерпнуть свои сведения о христианстве? Каким образом язычник этого времени так близко мог проникнуть в таинства христианства, что в точности и широте своего знакомства с христианством он превосходит даже позднейших полемистов — язычников Порфирия, Гиерокла, по крайней мере, насколько можем судить о них по тем отрывкам, какие дошли до нас из их сочинений? Для того чтобы найти противника христианства, который обладал бы таким же глубоким знакомством с доктринами, какие он опровергает, мы должны остановиться мыслью на императоре Юлиане, жившем два века спустя после Цельса, Юлиане, который сверх того представляет замечательную аналогию с последним. Но Юлиан сам был христианином; он хорошо знал христианство, потому что воспитан был в его недрах, потому что он исповедовал христианство. Чтобы объяснить близкое знакомство Цельса с христианством, некоторые полагают, что он сначала принадлежал к Церкви, а потом сделался отступником от нее. Но это мнение решительно несправедливо. Если бы Цельс был ренегатом, об этом мог бы узнать Ориген и, узнав, не преминул бы, конечно, сказать об этом в своем сочинении против Цельса; обстоятельство это было слишком важно для полемиста, чтобы обойти его молчанием.

Откуда же Цельс знал о христианстве?! Он сам дает нам указание на происхождение части его знаний о христианстве, когда говорит нам о своих личных сношениях с иудейскими пророками Сирии и Палестины и христианскими священниками. Он знает православное христианство, которое называет «великой Церковью», он знает о некоторых главных пунктах, в которых она отличалась от иудеев и евионитов, или иудействующих христиан, которые принимали Новый Завет только под условием обрезания, также — от гностицизма, который отвергал Бога иудейского и утверждал, что Творцом мира было существо злое, противоположное Богу Высшему и Его истинному Сыну — Христу. Представляется вероятным, что он вел споры с христианскими учеными, быть может с Иустином, который немного спустя по опубликовании «Книги истины» находился в Риме и который поставлял свою славу в том, чтобы наставлять в учении истины всякого, кто придет вопрошать о ней. Без сомнения, он присутствовал при тех оживленных спорах, какие вел св. мученик с киником

Кресцентом. Философские споры вообще были в моде в эту эпоху, и они должны были интересовать Цельса более, чем кого другого. Эти сношения Цельса как с христианами православными, так и с еретиками послужили для него основой для ознакомления с христианством и его верованиями. Сам он в своем сочинении нередко дает замечать, что беседы с христианами познакомили его с этой религией; передавая свои сведения о христианских воззрениях, он прибавляет: «как вы говорите». Когда он передает характеристические подробности об Иисусе Христе, о Его Божестве, например о Его снисхождении в ад, о наружности Его лица, о реальности Его человеческой природы — во всех этих случаях, очень вероятно, он опирается на устные предания, а не на письменные документы; по крайней мере, книги, которые в настоящее время составляют канонические книги Нового Завета, не заключают ничего определенного (?) относительно этих истин, которые сохранялись вначале путем предания, а потом постепенно вошли в общее сознание, кроме того, и отрицательные направления в различных ересях, и не сделали необходимым их торжественного провозглашения. Что касается факта физической невзрачности Иисуса Христа, то должно признать, что в этом случае он утверждает то же, что и другие древние христианские писатели. Только в Средние века христианский народ создал другой, идеально возвышенный образ Христа, отправляясь от идеи, что Сын Божий должен отличаться красотой паче всех сынов человеческих. Все древние писатели согласно высказывали мысль, что Христос, исходя из низшего состояния, носил на себе отпечаток этого состояния. Ориген хотя и соглашается, что Христос был невзрачен, но не допускает, чтобы Он был маленького роста и имел слишком обыкновенную наружность (*d'une physionomie vulgaire*). Ориген говорит, что сведения по этому предмету заключаются в Св. Писании, но ищет их в пророчествах Исаии. Наука владеет более положительными документами. Евсевий рассказывает, что Фаддей, один из непосредственных учеников Иисуса, проповедовал князю Авгару «об умалении, обнищании и унижении человека (Иисуса), который явился свыше». Климент Александрийский, Тертуллиан, Киприан, Кирилл Александрийский, блаж. Августин согласны были с тем мнением, что Христос обладал самой обыкновенной наружностью, и даже, что она была невзрачна и чужда красоты. Потом мало-помалу начало слагаться другое представление об образе Христа: блаж. Иероним, Иоанн Златоуст, Иоанн Дамаскин, Феофан, Никифор начали развивать идею, что Иисус, не-

смотря на отсутствие красоты, имел во Своем взоре нечто Божественное, что пленяло людей с первого взгляда на Него. С тех пор мало-помалу исчезает из сознания Церкви представление о невзрачности земного образа Христа, и вместо того Иисус во всех художественных произведениях становится совершеннейшим образцом человеческой красоты. Таковы были главные сведения, какие Цельс, кажется, приобрел как из народного устного предания, так и из знакомства со спорами христиан между собой, и равно с иудеями и язычниками.

Но, с другой стороны, Цельс владел целой массой самых мелких и точных сведений о христианстве, происхождение которых у него можно приписывать только прямому изучению как писаний Ветхого Завета, так и Нового. Какие же из священных книг были под руками нашего философа? Исключая «Спор Иасона и Паписка» и «Небесный диалог» гностиков, в своих фрагментах, какие остались нам от сочинения Цельса, он не упоминает ни одной книги, и каждый раз, когда он цитирует или делает ссылку на какую-либо из этих книг, он пользуется выражениями общими и неопределенными. Как бы то ни было, вопрос о том, какие книги Ветхого и Нового Завета имел перед глазами Цельс, может быть решен только на основании цитат, какие встречаются в его сочинении. Но эти цитаты, говорим, так непрямы и общи, что невозможно для Ветхого Завета, по крайней мере всего, точно определить, действительно ли те рассказы, какие он передает, узнаны им из чтения самих библейских книг или же из каких-либо сочинений второй руки. Верно, во всяком случае, что он знал из священной истории все то, что содержится в первых двух книгах Пятикнижия, так что мог принять на себя смелость открывать противоречия между этими и другими библейскими рассказами, указывать странности в повествовании и прийти к мысли, что рассказы, здесь заключающиеся, составляют заимствование из эллинской мифологии и космогонии, но заимствование неудачное, извращающее прототип. Прочих ветхозаветных книг Цельс, кажется, не знал. По крайней мере, мы не видим, чтобы он что-либо цитировал из трех последних книг Пятикнижия. Нет указания на книгу Иисуса Навина. В сочинении Цельса видно обстоятельное знакомство с одной апокрифической книгой, которая пользовалась славой и авторитетом в первенствующей Церкви, именно с книгой Еноха, которую он, впрочем, по своему обыкновению не называет прямо по имени. Взамен того он не делает никакого упоминания, из которого можно было бы делать предположение, что он знал книги Судей, Царств, Паралипоменон и про-

изведения Соломоновы. Что касается пророков, он говорит о них довольно обще и как бы со слухов. Тем не менее одно место у Цельса, где он делает упрек иудеям в антропоморфизме, которые представляли Бога гневающимся, угрожающим и проклинаящим, приводит к мысли, что он читал текст главнейших пророков. Во всяком случае, он знал историю Даниила и Ионы, которых он противопоставляет Иисусу и сравнивает с Геркулесом, Эскулапом, Орфеем.

Литература Нового Завета оставила в «Книге истины» следы гораздо более осязательные и приметные. Цельс говорит о писаниях учеников Иисуса. Под этими писаниями он, конечно, понимает Евангелия. Но Евангелия в эту эпоху были многочисленны. Знал ли Цельс только наши Евангелия или также и апокрифы, вроде, например, столь знаменитых Евангелий Петра и Евреев, которые пользовались столь продолжительной и общей известностью? В случае, если мы примем первую из двух гипотез, снова рождается вопрос: все или только некоторые из наших Евангелий знал он?

Вообще рассказы, какие Цельс сообщает о различных обстоятельствах из жизни Иисуса, представляются заимствованными из Евангелий синоптических, именно из Евангелий Матфея и Марка. Однако же встречаются некоторые места, которые, по-видимому, указывают на заимствования или, по крайней мере, на знакомство с двумя другими Евангелиями — от Луки и Иоанна. Цельс, таким образом, имел под руками и пользовался нашими четырьмя каноническими Евангелиями, если не предполагать, что часть известий о жизни Иисуса он заимствовал из сочинений второго ряда. Исследуем в подробности и постараемся открыть на основании их внутренней природы, откуда именно черпает он свои сведения о Христе.

Генеалогия Иисуса Христа, нисходящая до царей иудейских, о которой Цельс имел понятие, по своему существу принадлежит нашим Евангелиям, за исключением некоторых характеристических отступлений, которыми займемся ниже. Он знает о явлении двух ангелов Иосифу, как для того, чтобы успокоить его относительно зачатия Марии, так и для того, чтобы указать ему бегство в Египет, — эти сведения стоят в родственной связи с повествованием евангелиста Матфея. Впрочем, эти подробности встречаются также в Первоевангелии Иакова, в Евангелии Детства и в Евангелии Рождества Марии. Указание Цельса на двух ангелов, являвшихся Иосифу, дает понять, что он не знал о послании ангела Захарии с возвещением о рождении Иоанна Крестителя и о благовещении Марии, из чего мож-

но заключать, что он не читал Луки, где находятся эти последние сведения. Он знал, что Иисус назывался Назореем, как мы знаем об этом из Евангелия от Матфея, что Его Мать была Дева и обитала в небольшом городе, в Галилее — подробности, которые можно заимствовать из Матфея, Луки, а также из апокрифических Евангелий, которые указаны выше. Поклонение волхвов и убийство невинных младенцев с рассказом о бегстве в Египет, которое было следствием последнего события, взяты из Матфея. История крещения Иисуса, снисшествия Св. Духа под видом голубя и повествование о голосе свыше, возвещавшем, что Иисус — Сын Божий, может быть, обязаны своим происхождением и Марку, и Матфею, и даже Луке. Отсюда же занято известие о призвании мытарей и рыбаков. Но все эти евангелисты единогласно указывают, что число апостолов было 12, поэтому странным представляется, почему Цельс насчитывает их 10 или 11. Исцеление больных, воскрешение мертвых, умножение хлебов имеют своим источником Марка и Матфея, а также и Луку. Отсюда же заимствуются сведения о множестве притч и афоризмов, изреченных Иисусом, например о невозможности служить двум господам, о прощении обид, о воробьях и полевых лилиях, о верблюде и игольных ушах, об угрозах и прещениях Христа, Его предсказание антихриста и пр., и пр.

Большая часть подробностей, цитируемых Цельсом, об обстоятельствах страданий Христа, кажется, узнана им у синоптиков: вознесение Иисуса Христа о Своей смерти и воскресении, едение агнца, скорби в Гефсимании, предательство Иуды, отречение Петра, бичевание, терновый венец, багряная одежда, возглас Христа на Кресте, землетрясение и тьма, сопровождавшие Его смерть, желчь, которую Он вкусил на Лобном месте или на самом Кресте. Что касается ангела, который отвалил камень, закрывавший вход в гробную пещеру, и женщины, как называет ее Цельс, «сумасбродной», которая видела воскресшего Иисуса, то в этом случае показания Цельса наталкивают на некоторые трудности. В самом деле, Цельс знал только об одной женщине при гробе воскресшего Христа, в этом он сходится с евангелистом Иоанном, но не сходится с другими евангелистами; он знает, что христиане не согласны между собой о числе ангелов, которые отвалили камень от гроба, и не держится твердо ни известий Матфея и Марка об одном ангеле, ни Луки и Иоанна о двух ангелах. Цельс, кроме того, выставляет на вид то обстоятельство, что Иисус по воскресении не являлся ни одному из своих вра-

гов, и тем, кажется, показывает, что он почему-то не знал того места в Евангелии Матфея, где говорится о воинской страже, приставленной иудеями ко гробу Иисуса. Что касается язв от гвоздей и других признаков распятия Христа, о которых упоминает Цельс, то эта подробность встречается у Луки и Иоанна. Какое следствие можно извлекать из всех этих указанных фактов? Нужно ли согласиться с мнением ученого Кейма (*Keim. Celsus wahres Wort. P. 230*), что Цельс знал наши четыре канонические Евангелия, но пользовался по преимуществу Матфеем?

Мы уже видели, что Лука и Марк не необходимы для того, чтобы объяснить знание Цельсом тех подробностей, какие цитируются им. Все сведения, из которых он делает употребление, находятся у Матфея и Иоанна, за исключением трех или четырех указаний, о которых мы скажем сейчас и которых не встречается и у других двух евангелистов. Но некоторые места, по-видимому, противоречат также и тексту Матфея и Иоанна. Как разрешить эту трудность? Нельзя ли предполагать, что Цельс пользовался Евангелиями, теперь затерянными, но схожими с нашими, или более полными, вроде Евангелия Евреев, к которому в затруднительных случаях любит обращаться немецкая критика? Или не лучше ли допустить, что в своих некоторых известиях он имел источником христианские сочинения более нового происхождения, например апологии и, в особенности, сочинения Иустина? Автор склоняется в пользу последней гипотезы.

Известно, что наши Евангелия дают генеалогию Иисуса только через Иосифа, указывая и происхождение Христа от Давида, хотя Иосиф не был отцом Иисуса. Но Цельс, когда говорит о происхождении Иисуса от царского дома Давидова, приписывает это почетное родство не Иосифу, а Марии. Откуда взялась у Цельса эта замечательная черта, и почему он, согласно с нашими Евангелиями, не приписывает царственного происхождения Иосифу?

Иустин, по нашему мнению, единственный источник, откуда Цельс мог почерпнуть подобное сведение. В самом деле, всякий раз, когда Иустин говорит о генеалогии Иисуса Христа, он утверждает, что через Марию Иисус происходит от Давида и патриархов. Это заимствование Цельса у Иустина нам кажется неопровержимым. И это не единственный случай, где Цельс пользовался Иустином. Можно привести и еще несколько примеров, из которых с еще большей несомненностью открывается, что совпадение Цельса и Иустина в указан-

ном пункте не какая-нибудь простая случайность. Цельс, можно с решительностью полагать, опирался на Иустина, когда говорил о невзрачности наружного вида Христа и когда утверждал, что Иисус, как всякий другой человек из низшего класса, был непривередлив в пище, питался пищей всякого рода. Иустин в таком же роде говорит в «Разговоре с Трифоном» (гл. 88). У Цельса и Иустина иудеи одинаково смотрят на чудеса Иисуса Христа как на действия магии и чародейство. В противоположность Евангелиям, Иустин утверждает, что когда Иисус был схвачен и предан суду, никто не последовал за ним из его близких, и что все ученики Его отреклись от своего Учителя. То же и у Цельса. Наконец, еврейская этимология слова «сатана» Цельсом заимствована из того же Иустина; у него же Цельс занял рассказ о пророке Ионе и растении, которое Бог взрастил для него близ Ниневии.

Можно находить аналогию между сочинением Цельса «Книга истины» и произведениями Иустина. Известно, что христианский философ, находя согласие между ветхозаветными пророчествами и фактами из жизни Христа, извлекал отсюда самые сильные аргументы для доказательства правоты своих христианских воззрений. Между тем это служит пунктом самых главных нападений Цельса. Мы видим, с какой усиленностью он хочет доказать, что не следует считать делом Бога то, что какой-либо иступленный человек что-либо предрекает и когда это предсказание случайно сбывается. Цельс, очевидно, нападает на аргументы Иустина. Иустин говорит, что греческие мудрецы и законодатели во всем, что у них есть лучшего, подражали Моисею и другим еврейским писателям, похищая высокие ветхозаветные идеи; он же говорит, что дьявол измыслил миф о Персее, рожденном от девы, о Вакхе, Эскулапе, Геркулесе, Митре и пр., переиначив и исказив истины из Откровения. Цельс эту аргументацию Иустина старается опровергнуть тем, что, напротив, самих иудеев считает подражателями и похитителями лучшего, что есть в их учении, из мудрецов, мифологов и поэтов греческих. Опять видно, что нападая на христианское учение, Цельс нападает на Иустина. Терминология Цельса относительно личности Сына Божия, по крайней мере в той части его сочинения, где он говорит от своего лица, напоминает терминологию Иустина. Иисус у Цельса называется Словом, Сыном Божиим, посланником Божиим, Его ангелом, Его апостолом. Наконец, вообще главное деление «Книги истины» на две части, из которых в первой Цельс говорит от лица иудея, во второй

же от своего лица, представляет параллелизм по отношению к главным сочинениям Иустина. Полемика иудея, о которой говорится в первых двух книгах Оригена, соответствует «Разговору Иустина с Трифоном»: Цельс опровергает это сочинение с иудейской точки зрения. Все прочее в «Книге истины» посвящено опровержению сочинений Иустина «Речь к эллинам» и две «Апологии».

Нужно утверждать, что Цельс имел перед глазами и другие документы, кроме сочинений Иустина; последние могли давать случай к его нападкам на христианство, но не были ни единственным, ни главным источником в его аргументации. Детали, какие он сообщает относительно различных ересей, которые были распространены в Риме в его время, относительно таинственной диаграммы офитов, «Небесного диалога» гностиков, неизвестного Оригену, «Спора Иасона и Паписка» показывают, что он имел прямое, личное изучение христианских явлений, а не знал их только на основании слухов и не ограничивался сведениями, какие можно получить из вторых рук, например из сочинений Иустина. Что он присутствовал на спорах христиан между собой и с иудеями, как мы уже говорили об этом, и что отсюда он узнавал о тех аргументах, какие выставлялись против последователей новой религии, это нам кажется несомненным. Только таким способом можно объяснить его основательное знакомство с раввинскими баснями о рождении Иисуса, о солдате Пантере, отце Иисуса, баснями, которые сначала вращались в устах иудеев, а позднее были записаны в Талмуде.

Знал ли Цельс другие книги, составляющие Новый Завет, это очень трудно открыть на основании тех фрагментов из Цельса, какие сохранены Оригеном. Нельзя отрицать, однако же, что, по крайней мере, послания апостола Павла оказывали более или менее прямое влияние на Цельса. Ориген не сомневается, что Цельс читал Павловы послания. Действительно, Цельс иногда цитирует места из этих посланий, но, как обыкновенно было в эту эпоху, без точного указания, какое именно произведение апостола имеется в виду. Цельс приводит следующие изречения Павла, не с полной, впрочем, точностью: «мир распят для меня, и я распялся для мира (*Гал. 6, 14*); «мудрость мира сего есть безумие, и глупость — благо» или: «мудрость людей есть безумие перед Богом» (*1 Кор. 3, 18–19*). Он замечает, что правила эти постоянно повторялись христианами, постоянно были у них на устах, а потому было бы слишком смело утверждать, что они почерпнуты прямо из посланий, а не взяты со слухов.

Еще один вопрос следует исследовать, и речь об источниках «Книги истины» будет окончена. На какие документы опирается критика Цельса еврейской истории и космогонии Моисеевой, из какого арсенала он заимствовал оружие, с каким он опровергает воззрения Иустины, что книги евреев были источником мудрости и мифологии эллинской и что иудеи гораздо древнее греков? Цельс упоминает однажды, что иудеи только с недавнего времени стали утверждать, что их происхождение древнее и славное. Хотя Цельс прямо и не говорит, что он имеет в виду под этими словами, но нельзя не видеть здесь намек на книги Иосифа Флавия против Апиона, и очень вероятно, что в сочинении этого Апиона он черпал аргументы для своей критики сказаний Моисея. К сожалению, книга Апиона против иудеев потеряна; хотя церковные писатели, Иустин, Татиан, Климент Александрийский, Евсевий и говорят иногда об этом авторе, но их известия почти не заходят далее указания о существовании Апиона. Что касается Иосифа, то он более занимается изложением своих воззрений, чем изложением мнений писателя, которого он старается опровергать. Из первых глав второй книги Иосифа мы едва знаем только, что Апион смотрит на иудеев как на египетских мятежников, которые, будучи презираемы вследствие их физической и интеллектуальной ничтожности, бежали из Египта под предводительством Моисея, и что Моисей ввел между евреями египетские установления и узаконения, по непониманию искажив их. Все это совершенно сообразно с основной точкой зрения Цельса, но невозможно со строгой научностью установить аналогию или родство между двумя авторами — Цельсом и Апионом. Остается допустить только вероятность, что первый пользовался сочинением второго.

Подводя общий итог суждений относительно научных достоинств Цельса, автор говорит: итак, поразительную черту в характере первого противника христианства составляет его удивительная эрудиция, его глубокое знание тех доктрин, которые он опровергает, несмотря на полуэзотеризм, под которым скрывалось в это время христианское учение. Иудейские источники, как и источники христианские, он изучил в их малейших деталях. Ереси и их бесчисленные разветвления, со всеми их странностями, он знал очень близко. Ориген не раз удивляется его учености; несмотря на свои путешествия, разыскания, постоянное изучение, которому он отдает свою долгую жизнь, Ориген не знал многих подробностей в положении

христиан, которые указаны и раскрыты Цельсом. Одно это должно давать нам самую высокую идею о знаниях и добросовестности римского философа.

* * *

Мы проанализировали две главы из трактата Пелаго о самом Цельсе — II и VIII. Мы видим, что они дают много интересного, много серьезного и научного. В особенности здесь заслуживают внимания его доказательства, что Цельс читал и хорошо знал сочинения Иустина, которые были для него как бы конспектом, по которому он расположил свои опровержения христианства, и что он пользовался в своей полемике теперь неизвестным сочинением Апиона, направленным против еврейских сказаний и преданий. Стоило бы подвергнуть анализу еще пятую главу из книги Пелаго, в которой он старается на основании сочинения Оригена против Цельса восстановить подлинный вид затерянного для нас сочинения Цельса. Вопрос любопытный. Но, к сожалению, исследование этого вопроса потребовало бы мелких справок, сверок, которые слишком утомили бы внимание читателя. А потому этот вопрос мы оставляем в стороне.

Нельзя не поставить в вину автору того, что он слишком восторженно пишет о Цельсе. Автор рисует перед нами Цельса если не гением, то, во всяком случае, высоким талантом. Но по правде сказать: тех сведений, какие мы имеем о Цельсе и его сочинении, совершенно недостаточно, чтобы судить о нем или слишком высоко, или слишком низко. Мы знаем о нем кое-что. Строгая научность, при таких условиях, требует осторожности в суждении. Для нас непонятно, почему автор отзываясь с таким энтузиазмом о Цельсе, не принял во внимание того, что римский философ, в сущности, был слепцом, который не мог оценить истинных достоинств христианства, не мог провидеть того великого значения, какого должно было достигнуть христианство во всемирной истории, а это было нетрудно для внимательного наблюдателя исторических явлений II в., ибо христианство уже сделало в это время громадные успехи, сильно поколебало идеалы и верования ветхого человечества. Что Цельс не понял значения христианства — это одно показывает нам, что он был человек далеко не проницательный, он не возвышался над уровнем других близких представителей языческого общества. — Восхваляя Цельса, автор относится сухо, антипатично, недоверчиво к Оригену. Ни одного доброго слова он не сказал об этом великом писателе. Он даже

унижает Оригена, приписывая ему клеветы на Цельса. По автору выходит, что Цельс везде прав, а Ориген кругом виноват. Мы согласны, что полемика Цельса очень интересна, но это не должно доводить критика до положительной несправедливости.

Трудно согласиться с воззрениями автора о римской религии, которую он за ее будто бы чистоту и возвышенность религиозных представлений, не только ставит неизмеримо выше греческой религии, но готов, кажется, поставить рядом с христианством. Можно ли так говорить о римской религии, в окончательном своем периоде слившейся с греческой религией, о которой такого низкого мнения автор? Натяжны и пристрастны рассуждения автора о гуманном, кротком и добросердечном отношении Цельса и Марка Аврелия к христианам.

Последнее замечание. Автор принадлежит к той рационалистической французской школе, во главе которой стоит известный Ренан. Это нетрудно заметить при чтении сочинения автора. Самое заглавие книги изобличает его: *le Christianisme naissant* — указывает, что автор смотрит на христианство как явление, подлежащее тем же законам развития, как и всякое другое человеческое явление. Он допускает существование во II в. Евангелия от Матфея в какой-то редакции, отличной от редакции теперешней. Значит, он держится теории о постепенной переработке наших теперешних Евангелий. Это должно объяснять нам дух, в каком написано сочинение Пелаго.





НЕСТОРИЙ И ЕВТИХИЙ (Сочинение Амедея Тьери)*

Nestorius et Eutychès, les grandes hérésies du
V siècle. IV + 441. Paris, 1878. Par *Amédée Thierry*

А. Тьери — историк светский, не пренебрегающий, однако же, изучением и разработкой и собственно церковной истории. Его перу принадлежит несколько церковно-исторических монографий, появившихся ранее вышеуказанного сочинения и имеющих многие научные достоинства.

Не помним, чтобы в русской богословской литературе было сказано что-либо о церковно-исторических трудах А. Тьери, однако же они вполне заслуживают того, чтобы русская публика, интересующаяся богословской литературой, составила о них обстоятельные представления. Достоинства вышеназванной книги автора, которые мы ниже укажем, должны, по нашему мнению, вполне доказать нашу мысль.

Автор поставил себе задачу написать две трилогии, которые должны пополнять и пояснять одна другую и которые посвящены одной и той же эпохе V в. Первая трилогия, состоящая из трех отдельных монографий, по намерению автора изображает: «Борьбу против варваров в V в.»; эти монографии имеют следующие заглавия: 1) «Аларих», 2) «Плацидия», 3) «Последние времена Западной империи». Другая трилогия посвящена предметам церковно-исторического характера. Это «Религиозные споры V в.». Сюда относятся следующие сочинения автора: 1) «Св. Иероним», 2) «Св. Иоанн Златоуст и императрица Евдоксия», 3) «Несторий и Евтихий», сочинение, оценку которого мы хотим сделать. С этим последним со-

* Впервые опубликовано в журнале «Православное Обозрение» за 1879 г. Т. I. С. 129–143.

чинением задача, поставленная автором перед собой, приходит к своему окончанию.

В 50-х и 60-х гг. появилось в свет обширное сочинение (в 6-и томах) Альберта Брольи под заглавием «L'église et l'empire Romain au IV^e siècle», весьма полюбившееся русской богословской литературе: из него было сделано несколько дословных переводов, немало переделок, о нем появилось несколько сочувственных рецензий в духовных журналах, из него даже до сих пор продолжают появляться переводы в последних (не так давно в «Христианском Чтении» напечатан перевод статьи о I Вселенском соборе). И это явление совершенно понятно. Сочинение отводит так много места церковно-историческим рассказам из эпохи IV в., сообщает так много интереснейших сведений из этого замечательнейшего времени церковной жизни, что увлечение им вполне естественно. Оно рисует перед нами в самых живых красках одушевленную борьбу с грандиозным явлением — арианством, подробно пересказывает события, составляющие историю двух первых Вселенских соборов — Никейского и Константинопольского. Труд Тьери, излагая историю несторианства и евтихианства, историю, главным образом, III и IV Вселенских соборов, представляет собой прекрасное продолжение труда Брольи. У того и другого автора много общего в манере изложения, в историческом методе, в характере воззрений. Кто с удовольствием читал сочинение Брольи, тот с равным удовольствием прочтет и историю несторианства и евтихианства у Тьери. Оба они дают самое интересное описание блестящей эпохи IV и V вв. Следует пожелать, чтобы любознательная публика отнеслась к сочинению Тьери с таким же вниманием, с каким и к труду Брольи.

В предисловии к своему сочинению автор старается рассеять убеждение читателя в отношении к книге, носящей такое специальное заглавие: «Несторий и Евтихий». Читателю может представиться при взгляде на книгу, что эта книга интересна разве только для присяжных богословов, что она, вероятно, наполнена малоинтересными для неспециалиста тонкостями богословских споров, что она рассказывает исключительно историю Церкви, каковая история для многих — дело стороннее, незанимательная область науки. Чтобы вывести читателя из заблуждения, автор говорит: «Читатель ошибется, если будет смотреть на книгу как на этюд по истории чисто религиозной. Спор о двух природах во Христе (о чем рассказывает книга) принадлежит столько же к истории общей, сколько к

истории религиозной. В самом деле, в V в. публичная жизнь покинула Форум и перенеслась в Церковь, но это была все та же публичная жизнь с ее жаром, ее страстями, ее добродетелями и пороками. Вот перед нами Несторий и Евтихий, которые, подрывая христианство в его главном основании, в учении о Воплощении, приводят в движение римский мир гораздо более, чем Аларих и даже более, чем Атила; Аларих и Атила угрожают земле, Несторий и Евтихий простирают свои угрозы на самое небо. Это был жаркий спор, в котором каждый хотел принять участие — император и народ, аристократы и плебеи, миряне и клирики: существенные догматы нашей христианской веры должны были раскрыться среди этих страшных прений» (Р. II—III). Автор прав. Церковная история византийского периода, т. е. начиная с Константина Великого, есть история самого греко-римского общества в самом обширном смысле. Народ жил религией, страдал вместе с Церковью, ликовал и услаждался ее торжеством и победами над врагами веры. Сам он принимал деятельное участие в ходе религиозных дел. Забудьте на минуту церковную историю этого времени, судьбы религии, интересы веры — и для вас вовсе не будет никакой истории. Мы не поймем, чем же жил народ в это время, чем интересовалось общество, к чему оно стремилось. Народ и общество этого времени будут для нас мертвым трупом. Поэтому-то случается, что некоторые современные историки считают византийский период бесплодно прожитой человечеством эпохой, как скоро теряют из виду религиозную сторону этой исторической эпохи, потому что придают религии очень малое значение в развитии цивилизации. Если вообще справедливо, что византийская церковная история есть в то же время история самого общества, то в особенности справедливо сказать о разбираемом нами сочинении, что оно, изучая церковную жизнь, ни на минуту не упускает из виду жизни общественной, стремлений самого народа, его отношения к религиозной деятельности того времени. Автор от начала книги до конца ее повсюду следит за тем, как относилось само общество к спорам, какие общественные условия и в каком роде направляли ход церковных дел в ту или другую сторону, во вред или пользу религии. Автор изображает нам императора Феодосия II и его двор, его евнухов-фаворитов, начертывает образ его жены Евдокии, ее похождения и интриги, мастерски очерчивает личность Пульхерии, то приближенной к трону, то отдаленной от него, и пр., и пр., и все это для того, чтобы схватить черты действительной жизни Церкви в ее исторических и общественных

условиях. Метод плодотворный в науке. Церковная история перестает быть скучной материей, она становится глубоко занимательной. Метод этот, к сожалению, мало прививается у нас, редко встречается и у немцев. Он составляет привлекательную принадлежность французских писателей вроде Тьери, Брольи, Прессансэ, Шателя.

Отличительную особенность сочинения Тьери составляет живость, характеристичность церковно-исторических изображений. Автор увлекает читателя. События не просто рассказываются, но текут перед взором читателя, характеристики лиц переходят в живые портреты. Сухой исторический материал, отрывочный исторический документ преображается в руках автора. Что другой автор обошел бы своим вниманием в документах, как вещь слишком мелочную, неважную, то превращается у нашего автора в такой факт, который проливает свет на сокровеннейшие мотивы исторических деятелей, на внутреннейшие причины, движущие событиями. При всем том автор почти никогда не жертвует исторической точностью в пользу выразительности и изобразительности исторической картины. Документ не искажается, а только получает лучшее освещение. Описания автора много говорят не только мысли, но и чувству, и воображению. Мы не боимся наскучить читателю, если представим несколько образцов одушевленных описаний из книги Тьери. Вот в каких чертах автор передает нам обстоятельства избрания Нестория на Константинопольскую кафедру и годы его первоначальной жизни:

«Умер Сисинний, архиепископ Константинопольский, и с его смертью один из первых престолов Востока сделался вакантным. Сисинний был старик немощный, больной, мало заботившийся о делах своей Церкви, ничего не сделавший, чтобы облегчить избрание себе преемника. Величайший беспорядок царствовал везде, когда он закрыл глаза. Образовались разделения и партии; испорченный клир, такие же претенденты, золото, сыпавшееся щедрой рукой, — все это было предвестием для людей добрых, что выбор будет одним из самых постыдных. Феодосий II и его сестра Пульхерия, которая всегда принимала участие в делах, в особенности когда примешивался в дело религиозный интерес, страшились результата, который наперед им представлялся известным, и вот они задумали предотвратить подобный итог, приняв на себя избрание епископа где-либо на стороне. Это было вмешательством в дела Церкви, потому что епископское избрание имело свои канонические законы, свои правила. Однако же они сказали себе, что из двух зол — иметь ли дурного епископа,

но канонически избранного, или хорошего епископа, но назначенного с нарушением правил — нужно отдать предпочтение последнему. Они припомнили также, что в подобных обстоятельствах их отец Аркадий взял Иоанна Златоуста из Антиохии и сделал его епископом, и глаза невольно обращались в ту же сторону. В это время в Антиохии в среде простых священников находился оратор, которого все прославляли за красноречие и к которому стекались слушать со всех стран Востока. На нем-то и остановили свой выбор две царственные особы. Священник этот звался Несторием. Несторий был сириец, из той части Сирии, которая омывается Евфратом и которая имела своим отличительным свойством то, что она дала Востоку громадное число еретиков — происходило ли это оттого, что вид суровой и печальной природы увлекал дух к созерцательной мечтательности, или оттого, что соседство Аравии, Халдеи и Персии порождало здесь идеи, которые оказывали влияние на христианскую веру и искажали ее? Он был родом из небольшого города Германикии, правильнее называвшейся Цезарея Германика, в воспоминание о великом Германике, который управлял Сирией. Его род был малоизвестен и даже принадлежал к низшему сословию, как свидетельствует Кирилл (Александрийский). Чтобы избежать жалкой перспективы, на какую указывало его сословие, Несторий покинул отечество, пришел на Восток, поселился в Антиохии, где и предался науке. Он посещал те знаменитые школы, которые давали миру языческих риторов или христианских ораторов, смотря по тому, был ли крещен или нет питомец: Несторий был крещен еще в детстве, и из него вышел христианский оратор. Он, кроме того, считается за одного из блестящих воспитанников той гимназии, которой управлял Либаний и из которой Златоуст вышел великим человеком» (Р. 6–8).

Превосходна у автора характеристика блаж. Феодорита, одного из важнейших деятелей в несторианских спорах, друга Нестория. Автор говорит о нем с чувством, одушевлением, в духе благодарности перед такой замечательной личностью. Вот слова Тьери: «Суровый и ученый Феодорит в середине V в. был образцом того христианского стоицизма, часто встречавшегося в первые времена веры, когда христианское исповедание называлось философией, но почти исчезнувшего с тех пор, как епископство сделалось средством к господствованию, обогащению и приобретению благорасположения князей. Феодорит принадлежал к одной из богатейших фамилий в Антиохии. Воспитанный в роскоши и удовольствиях, при своей матери, женщине эlegant-

ной и светской, он питал с ранних лет жизни две склонности — к уединению и нищете. Как скоро он мог располагать собой, как ему было угодно, он всецело предался своим склонностям. Продав свое родовое наследство, половину которого он роздал бедным в Антиохии, Феодорит с остатками своего имения удалился отсюда с тем, чтобы погresti себя в самой дикой части Сирии — Евфратской, недалеко от речки Марсиас, в лесу, соседнем с г. Киром. Маленький городок Кир, на территории которого он поселился, вследствие различных несчастий дошел до состояния большой деревни, ему недоставало всего того, что у древних доставляло муниципальное положение. Феодорит воспользовался остатками своего богатства, чтобы дать все это Киру. Город не имел воды в своих разрушенных фонтанах — Феодорит употребил на это большие издержки. Река Марсиас затопляла его своими водами во время разливов — он построил плотины, чтобы сдерживать ее, и мосты, чтобы переправляться через нее. Жители не имели места для общественных собраний — он устроил форум, окруженный портиками; их церковь разрушилась от ветхости — он на свои средства воздвиг другую» (Р. 82–84).

Что такое Халкидон? Это город, ответят, где был собран знаменитый IV Вселенский собор. Но что такое сам по себе древний Халкидон? Это не больше как пустой звук, имя, которое само по себе ни о чем не говорит. Но вы прочитываете описание Халкидона у Тьери — и получаете такое живописное представление о городе, которое сильно запечатлевается в душе. Описывая главную святыню Халкидона — храм св. Евфимии, — автор говорит: «В ста пятидесяти шагах от Босфора возвышается на холме базилика, посвященная мученице Евфимии, одной из самых досточтимых святых Востока. Поднимаетесь вы сюда по едва заметной крутизне, но когда достигаете вершины косогора, вашим глазам представляется чудное зрелище. С одной стороны — море, здесь спокойное, там более или менее волнующееся и бросающее свою пену на скалистые берега; с другой — высокие горы, покрытые многовековыми лесами; в долине — нивы, среди которых теряется взор, золотистая жатва, сады, обремененные прекраснейшими плодами. Прямо перед вами столица Константинополь, возвышающийся уступами с европейской стороны Босфора, — Константинополь, составляющий центр этой великолепной картины. Сама по себе базилика красотой своей архитектуры вполне гармонировала с ее окружением. Сюда ведет широкий прямоугольный двор, украшенный колоннадой и образующий из себя перистиль в отношении к

зданиям. Храм, поражающий симметрией, приводит к круглой ора-
тории, увенчанной куполом, в котором расположена галерея, из ко-
торой можно слушать службу. Это был так называемый мартирум,
на восточной стороне которого находился гроб св. Евфимии, а тело
ее покоилось в серебряной раке. Было общим верованием, что в этом
месте совершается множество чудес. Под крытым портиком, прика-
савшимся к оратории, находилась обширная картина на полотне,
принадлежавшая кисти славного живописца и представлявшая жизнь
и смерть Евфимии, замученной во времена Диоклетиана. Здесь види-
те ее блестящую молодостью и красотой, одетую в темноватое ман-
то философов — знак ее религиозного исповедания и посвящения
Христу. Схваченная воинами и приведенная пред судьей, потом от-
данная в руки палачей, она переходит от одной муки к другой, прохо-
дит под огнем и мечом путь, который направляет ее к славному кон-
цу. Св. дева Евфимия, покровительница Халкидона, пользовалась
самой искренней верой у халкидонян» (Р. 295–297). Также прекрас-
но изображение архимандрита Константинопольского Далмация, со-
действовавшего победе Ефесского собора над несторианской ересью
(Р. 128), и пр.

Пылкая и живая фантазия автора пользуется всеми способами для
того, чтобы запечатлеть данную личность, данный факт в сознании
читателя. На основании нескольких отрывочных замечаний древних
писателей, автор смелой рукой рисует портрет, в собственном смыс-
ле портрет Нестория (Р. 9). Достаточно самого незначительного за-
мечания актов IV Вселенского собора, что первое деяние затянулось
так надолго, что к концу его, по случаю наступления сумерек, потре-
бовалось зажечь свечи, — для того чтобы привести на память автору
то, когда заходит солнце в Халкидоне осенью, и сказать весьма инте-
ресную подробность: «Было около шести часов вечера, т. к. солнце
заходит под широтами Халкидона 8 октября в пять с половиной ча-
сов» (Р. 316). Эта подробность ничтожная, но как ясно она представ-
ляет ход соборных заседаний! Автор умело пользуется религиозными
легендами для того, чтобы дорисовать картину, проиллюстрировать
подлинные исторические сказания. Автор знает, что это легенда, и
не скрывает этого, и, однако же, не отказывается рассказать, каким
чудом сопровождалось окончательное утверждение истины на Хал-
кидонском соборе, как пререкающиеся стороны, чтобы положить
конец спорам, решились каждая положить свиток своего вероизло-
жения в гроб Евфимии и как на другой день свиток, заключающий

истинную веру, был найден в руках мученицы, а еретический — в ногах (Р. 376). Автор уверен, что этого не было, что это позднейшее предание (иначе о событии было бы упомянуто в актах собора), и, однако же, рассказ его производит только приятное впечатление; он так мастерски пересказывает, что не хватает желаний сказать автору: к чему это в ученом сочинении?

Мы сейчас увидим, что напрасно было бы выводить отсюда заключение, что автор сочинения бьет исключительно на эффект, что он преследует цели занимательного повествователя, а не серьезного историка.

Все сочинение опирается на научную почву. Автор знаком с главнейшими первоисточниками и хорошо изучил их. Не видно, однако, чтобы он был знаком с лучшей немецкой богословской литературой по вопросу. Однако же, это обстоятельство не делает сочинение отсталым. Особенно хорошо раскрываются автором несторианские споры и история III Вселенского собора. В книге автора встречаются по этим вопросам много серьезных указаний, оригинальных замечаний, разъяснений, имеющих полное научное достоинство. В доказательство представим несколько образцов, которые обратили наше внимание. Так, автор замечательно метко объясняет, что торжеству Православия над несторианством значительно помогло то обстоятельство, что Вселенский собор был собран именно в Ефесе, а не в другом каком-либо месте. Высокое почитание, какое воздавалось ефесянами Пресв. Деве Марии, по местным условиям, наперед предугаживало, что здесь более всего было возможно провозглашение Ее «Богородицей», вопреки несторианским мудрствованиям о Ней, как Христородице или даже человеководице. Объяснения, подобного тому, какое делает автор в данном случае, нам не встречалось в других сочинениях о III Вселенском соборе. Вот слова автора: «Дева Мария была погребена в Ефесе, куда Она по смерти своего истинного Сына последовала за своим сыном по усыновлению, которого Она получила от Христа при подножии креста: здесь Ее гробница была невдалеке от гробницы возлюбленного ученика Господня. По крайней мере, это было общим мнением в V в., мнением, которое выражено на самом соборе. В особенности таково было мнение города Ефеса, который извлекал из этого распространенного мнения обильный источник доходов вследствие множества пилигримов, которые стекались сюда на поклонение двум гробницам — Девы Марии и Иоанна Богослова, как назывался ее второй сын. Народ, городское

начальство, клир, все смотрели на Матерь Спасителя не только как на покровительницу, но и питательницу Ефеса: это Она, утверждали жители, дождит на город и целую Азию (в тогдашнем смысле) всякого рода благосостояния, это Она защищает от разбойников на суше, от бурь на море благочестивых путешественников, которые приходят на поклонение к Ней. Богатая базилика была построена в городе и посвящена имени Девы Марии, в этой базилике в особенности чествовалась Матерь Божия: говорят, что эта церковь была единственной в целом христианском мире, которая была воздвигнута в честь Пресвятой Марии, потому что в эту эпоху еще сохранился обычай посвящать церкви именам святого или святой, мощи которых покоятся в них. Поэтому не признавать за Марией имени Матерь Божия, значило в глазах всякого благомыслящего ефесянина сделаться богохульником и врагом города» (Р. 86–87). Таким образом, по разъяснению автора, местные условия Ефеса указывали самому собору на непереносимое провозглашение Девы Марии «Богородицей».

Нельзя не признать научной глубины и серьезности за рассуждениями автора об отношении двух Церквей, Александрийской и Антиохийской, как одной из побудительных причин к догматическим спорам между ними. Известно, что несторианское движение есть в существе дела спор об истинном учении между двумя главнейшими восточными Церквями — Александрийской и Антиохийской, остальные Церкви в этом споре не имеют самостоятельного значения, они примыкают к той или другой из вышепоименованных Церквей. Серьезный историк не может оставить без внимания вопроса, что побуждало и вызывало эти две Церкви к решительной и упорной борьбе. Автор не оставляет без внимания этого важного вопроса, и это делает честь пониманию автором церковно-исторических задач. Мысли Тьерри, направленные к разъяснению вопроса, можно передать в следующем виде. С давних пор существовало соперничество между Александрией и Антиохией, со времен появления христианства. Каждая из этих Церквей имела или присваивала себе такое достоинство и значение, которые давали каждой из них ставить себя выше другой. Антиохия утверждалась на своем веровании, что основания христианства в ней положены князьями-апостолами Петром и Павлом; это давало право Антиохии смотреть на себя как на первую кафедру на всем Востоке. Александрия в противовес Антиохии указывала на то, что в ней процветала знаменитейшая христианская школа, из нее вышли славные христианские ученые, ее патриархи шли впереди

других, когда нужно было решить спорный церковный вопрос. Со времени IV в. причины соперничества между Антиохией и Александрией умножились. Хотя по правилам I Вселенского собора за Александрией было признано первое место в ряду других Церквей Востока, но зато Антиохия стала очагом христианского просвещения. Великие ораторы — свв. Василий Великий, Григорий Богослов, Иоанн Златоуст — принадлежали сирийскому диоцезу, который имел во главе Антиохию. Все это порождало взаимное нерасположение между двумя главенствующими Церквями Востока (Р. 34–35). Для разъяснения отношений Александрии и Константинополя, как повода, усложнявшего борьбу между александрийцами и антиохийцами, автор указывает на зависть Александрии к иерархическому возвышению Константинополя со времен II Вселенского собора, на недовольство Константинополя Александрией за то, что последняя вмешивалась в церковные дела столицы (Р. 35–36).

В истории III Вселенского собора внимание каждого серьезного исследователя привлекает вопрос: почему дело Нестория и несторианства сначала имело большой успех при императорском дворе, а потом потеряло все надежды на успех, тогда как в положении двора не произошло никаких важных изменений? Тот, кто хочет изучить внутреннейшие и сокровеннейшие причины церковно-исторических событий, невольно сталкивается с указанным вопросом. Автор наш не ставит этого вопроса прямо, но тем не менее дает много драгоценных указаний, которые помогают уяснению дела. Он разъясняет, каким вниманием и уважением пользовался при дворе Несторий в начале своего патриаршества, как образовался широкий круг его поклонников и почитателей из числа лиц, стоявших на высших государственных ступенях и готовых для Нестория на все, но в то же время указывает, как зарождалась и крепла при том же дворе оппозиция ему, душой которой была Пульхерия, сестра императора, оппозиция, которая кончилась катастрофой патриарха (Р. 28–31, 146–147). Вообще история несторианства и III Вселенского собора отличается у автора многими достоинствами; здесь много мыслей, за которые можно его поблагодарить. Меньше нового и оригинального в исследованиях автора об евтихианстве и IV Вселенском соборе. Рассказывает он об этих предметах так же, как это встречаем во многих лучших церковно-исторических трудах. Но и здесь нередко можно примечать плодотворные попытки автора доходить до сущности дела в темных вопросах, на которые другие историки смотрят вскользь. Отметим в

этом отношении стремление Тьеры уяснить себе, по каким причинам на Халкидонском соборе император Маркиан так настоятельно требовал от отцев собора составления новой формулы исповедания веры, и почему епископы так неохотно следуют желанию императора, отклоняя составление нового вероопределения. Он находит, что для императора, как законодателя, мало было просто осудить Нестория и Евтихия, ему нужно было положительное руководство на будущее время для того, чтобы знать: кого считать еретиком, а кого православным; для епископов же собора представлялось затруднительным составить требуемую формулу: членов собора было много, нелегко было согласить их, притом же они хорошо понимали, что во мнениях они не совсем сходились, поэтому составление вероопределения могло возбудить нескончаемые споры (Р. 340–341). К достоинствам сочинения нужно отнести и то, что автор изложение догматических споров ведет не отвлеченно, а в связи с историческими фактами и вообще не вдаётся в тонкости споров, часто утомительные и не для всех понятные. При всем том он дает ясное понятие о предметах спора и, хотя сам он не богослов, однако же, догматические истины передает точно и верно.

Конечно, в книге есть и недостатки. Без них не обходится ни одно человеческое произведение. Главнейшим из них мы признаём не совсем критичное отношение автора, в некоторых случаях, к источникам. Например, автор говорит о Кирилле, главном деятеле собора, что он привел с собой на собор всякий сброд, даже каких-то александрийских банщиков, что он захватил с собой сюда каких-то подозрительных диаконисс и монахинь, назначением которых было заниматься хозяйством Кирилла и заботиться о его здоровье, что Кирилл, желая расположить к себе жителей Ефеса, сыпал золото направо и налево. О другом важном представителе Ефесского собора, Мемноне, епископе Ефесском, говорится, что это был человек алчный, не чуждавшийся насилий, презренный, будто бы не раз близкий к тому, чтобы за свои преступления лишиться кафедры, употреблявший угрозы и интриги, чтобы сгруппировать возможно большее число епископов около Кирилла. О всех вообще епископах собора говорится, что это были люди невежественные в догматических вопросах, что между ними находились такие, которые стояли под запрещением, были низложены за различные преступления, и даже прямые еретики, что они были собраны с пренебрежением канонических правил (Р. 87–91). Мы не спорим, что все подобные указания действитель-

но можно находить в документах, но кому они обязаны своим происхождением? Личным врагам Кирилла, Мемнона и Ефесского собора. Этими указаниями нужно пользоваться крайне осторожно. Все это и подобное говорилось лишь в жару полемики. Если всегда верить показаниям врагов, и притом без всякой критики, в таком случае людей самой высокой репутации придется заподозрить в различных гнусных преступлениях: Афанасия Великого — в таких, Златоуста — в других, Флавиана Константинопольского еще в иных — и все это на основании действительных документов. Историк не может дарить своим доверием всякий документ. Нам кажется, что такое игнорирование автором правил научной критики есть у Тьери дело предумышленное. Нужно сказать, что он вообще не питает симпатий к александрийцам V в., следствием этого и было то, что автор заботливо собирал факты, которые должны были бросить самый невыгодный свет на вождей и поборников александрийских доктрин. Как смотрит Тьери в самом деле на Александрийских патриархов V в., это хорошо можно видеть хоть из следующих слов нашего историка: «Вглядываясь в преемство Александрийских патриархов, можно сказать себе, что Египет всегда оставался страной метампсихозиса, он оставался таким и под законом Христовым, каким был во времена Кнефа и Озириса. Кирилл наследовал Феофилу, Диоскор — Кириллу, душа же была одна и та же у этих различных лиц, один и тот же дух раздора, деспотизма, насилия, одни и те же инстинкты жестокости и алчности. Если есть какое-либо различие в этом отношении между ними, то оно состоит в том, что Диоскор превзошел своих предшественников — в злобе. Кирилл был племянник Феофила, Диоскор совсем не был родня им; но он много лет провел около первого в качестве архидиакона и его примером воспитал в себе тиранический дух, которым отличались эти епископы, эти фараоны египетские, как называет их один св. муж» (Р. 232–233).¹ После этого автор, конечно, не мог хорошо отзываться о Кирилле и его сторонниках. Тьери пишет историю несторианства с заметным сочувствием к антиохийцам; поэтому, внимательно занося в книгу факты, неблагоприятные для александрийцев, он или совсем обходит, или упоминает вскользь факты, которые не рекомендуют антиохийцев. В противоположность тому, как автор относится к Кириллу, он с сердечной теплотой говорит об Иоанне, патриархе Антиохийском (Р. 101–103).

¹ Кажется, автор имеет в виду Исидора Пелусиота.

Точка зрения автора не чужда односторонности. Впрочем, справедливость требует сказать, что он не умалчивает о нравственных недостатках в характере и деятельности Нестория (Р. 13), и, кажется, иногда изображает их в излишне мрачных красках.

В сочинении Тьери встречаются суждения неосновательные или, по крайней мере, научно недоказанные. Так, автор, занимаясь объяснением причин, вызвавших евтихианство, делает несколько замечаний об Евтихии, замечаний, которые должны, по мысли автора, служить цели, однако же, они далеко не достигают ее. Он говорит, что Евтихий потому стал еретиком, что был недоволен деятельностью III Вселенского собора (Р. 196—197), что он был конкурентом Флавиана на Константинопольский престол, и что, потерпев неудачу, он захотел сделаться, по крайней мере, главой секты (Р. 199), что в его душе гнездилась «гордость сектанта» (Р. 200). Но все это недостаточно объясняет происхождение ереси. Что он был недоволен Ефесским собором, это несправедливо и не может быть доказано; что он был претендентом на Константинопольский престол, на это в документах нет указаний; что он имел какую-то «гордость сектанта», это ничего не объясняет.

Мы не понимаем, почему Тьери, французский писатель, не воспользовался при изложении истории монофизитства не так давно, а именно в 1875 г., изданными французским же аббатом Мартэнем, сирийскими актами «Разбойничьего» собора, изданными во французском переводе. Упущение неизвинительное.

В изложении автора нам не совсем нравится употребление терминов, заимствуемых из языка военных религий. К чему это в церковно-историческом сочинении? К чему было пестрить свою речь словами, вроде следующих: «*marchaient processionnellement*», «*toute une armée*», «*en ordre de bataille*», «*se recruta l'armée*», «*manoeuvres*», «*le lieutenant*» (это, видите ли, Мемнон — лейтенант Кирилла!)?

Вообще, сочинение представляет очень большой интерес для образованной публики, но и для серьезного ученого чтение книги может доставить наиприятнейший отдых.





КНИГА БУАСЬЕ «РИМСКАЯ РЕЛИГИЯ ОТ АВГУСТА ДО АНТОНИНОВ»*

Спекулятивное мышление представляет собою обширную область без определенных границ, без верных дорог, где могут являться всевозможные теории и расходиться по любым направлениям

Буасье.

Мы имеем в виду русский перевод превосходной книги Буасье (Boissier), появившийся в 1878 г. (Москва), и тоже превосходный. Сочинение это до перевода и в особенности после перевода обратило на себя общее внимание в светской литературе. Книгу рассматривали с различных сторон, и везде она с замечательным успехом выдержала критику. И неудивительно, книга замечательная и в высшей степени серьезная. Но к немалому нашему изумлению, о книге доньше не появилось ни одной строки на страницах духовных журналов, несмотря на то, что книга имеет самое близкое отношение к живейшим вопросам богословской науки вообще, церковно-исторической в особенности. Быть может, сухое, малообещающее заглавие книги виной тому, что она проходит незамеченною богословской наукой. Очень возможно, что многие представители богословской науки, предположив, что в книге разбирается какая-нибудь неинтересная материя вроде генеалогии римских богов, не потрудились взглянуть в книгу. Этот пробел в духовной журналистике мы и хотим пополнить.

* Впервые опубликовано в журнале «Прибавления к Творениям св. Отцев» за 1880 г. Т. 26 С. 183–201.

Что нового вносит это сочинение в науку о римской истории, об этом рассуждать — дело не богослова. Достаточно заметить одно: сочинение принадлежит к кругу тех, все более и более появляющихся сочинений по римской истории, которые с полным вниманием, уважением и сочувствием относятся к римской истории императорского периода. Еще не так давно было чуть не научной аксиомой, что Рим этого времени представлял собой ужасный пример всеобщего развращения, политического упадка, безнравственности, безбожия и самого грубого эпикуреизма. Давно ли в таком роде писал знаменитый Шлоссер? Но что казалось аксиомой, то в действительности оказалось не чем иным, как предрассудком, ложным мнением, к которым историки приводились слишком большим доверием, какое оказывали римским писателям-пессимистам, вроде Ювенала и Тацита. Римская история императорского периода теперь рассматривается как замечательнейшая эпоха не только в римской, но и во всемирной истории. Человечество этого времени как в Риме, так и прочих областях его, выразило себя с самых лучших его сторон, чем когда-либо и где-либо в древности. Для того, кто хочет убедиться в этом, рекомендуем прочесть книгу Буасье, в которой эта мысль доказана с поразительной очевидностью. Не берем на себя сложного труда — решить, прав ли в этом случае Буасье, но укажем на то обстоятельство, что критика, по крайней мере русская, доньше не сделала ни одного возражения, не высказала ни одного упрека относительно указанной идеи книги.

Интерес книги для нас и богословской науки не в этом. Книга, — а нужно иметь в виду, что писатель — просто историк, и прямо не преследует никакой богословской цели, — есть обширнейшее рассуждение (в книге 645 стр.) на старинную, но вечно новую по своему интересу тему: о приготовлении рода человеческого к принятию Искупителя мира. Эта тема столь древняя, что на нее писали древние христианские апологеты, и в то же время столь новая, что на нее писали недавно и теперь пишут (мы имеем в виду обширные сочинения Деллингера, Прессансэ, Гаусрата и т. д.). Но что ни написано на эту тему, все это малоубедительно. Взгляды апологетов христианской древности, хотя в свое время имели громадное значение, в настоящее время имеют лишь историческое значение (см. сочинение проф. Ловягина об отношении писателей классических к библейским, по учению апологетов); новейшие писатели по этому вопросу или слишком далеко заходят в изучении древности, вместо того чтобы

говорить о временах *перед* самым рождением Христа, говорят больше об Индии, Египте, Платоне и Аристотеле (Деллингер, Прессансэ), или судят тенденциозно и рационалистично (Гаусрат). Буасье взялся за дело совсем иначе и пришел к результатам замечательным и поучительным. Прежде всего он порвал всякие связи с той богословской школой, основания для которой положены еще древними христианскими апологетами, которая доныне имеет немало у себя представителей, и по воззрениям которой приготовление мира к принятию Искупителя состояло в том, что тот или другой языческий мудрец и ученый оставлял после себя изречения, заключающие чаяние об имеющем прийти Искупителе. Школа эта для достижения своей цели брала отрывочные, вне связи речи, слова известного языческого философа или писателя, в которых высказывались мысли хоть несколько близкие к мессианским изречениям ветхозаветных пророков, и эти слова принимала за выражение общего ожидания Спасителя в языческом мире. Само собой понятно, такой прием не мог служить цели. Для того, кто знает одни эти отрывки и помимо них ничего, подобные рассуждения имели некоторую убедительность, но для человека, вполне образованного, знакомого с целым мирозерцанием данного языческого писателя, из которого так бесцеремонно извлекались нужные для богословских целей изречения, подобный апологетический прием не только не был убедителен, но даже казался искажением и профанацией истины. Буасье, говорим, не имеет ничего общего с этой школой. Он, по-видимому, достаточно знаком с ней, но не придает ей никакого значения. Достаточно познакомиться с его воззрениями на известное место из «Энеиды» Вергилия, в котором доныне находили ясное предречение об имеющем вскоре последовать рождении Спасителя. Указав немало возвышенных религиозных представлений в «Энеиде», он говорит: «Находя в “Энеиде” столь родственные для себя чувства, христиане, вероятно, уже издавна возымели желание присвоить себе Вергилия, а четвертая эклога даже подала им мысль, что они имеют на это право. Бесполезно будет приводить здесь все споры, возникавшие по ее поводу. Довольно будет напомнить о том, что она воспевает рождение какого-то чудесного ребенка, который должен привести за собой на землю “золотой век”. Так как об этом дитяте говорится очень неясно, и так как критики не могли единодушно согласиться относительно того, что это было за дитя, то христиане пришли к тому убеждению, будто Вергилий желал возвестить рождение Христа. Всё как нельзя лучше подходило к

Спасителю: и прекрасные описания, и великие обещания, расточаемые поэтом, и волнение всей природы, выражающееся в сотрясении земли и неба, которые приветствовали Божественное дитя, и счастье, предсказанное человечеству при нисхождении его с небесной высоты — все это глубоко верующий человек мог применить только к одному Спасителю». Так и делали. Но такому предположению противоречит дух поэмы, «вполне языческий». Такого предречения так же мало можно ожидать от Вергилия, как напрасно было бы ожидать, чтобы лес в бурную погоду вдруг на минуту огласился гармоническим, музыкальным аккордом, или чтобы безумный подарил миру открытие вроде таких, какими прославился Эдисон. Описания чудесных обстоятельств, при которых рождается предрекаемое дитя, взяты не из глубины восхищенного духа поэта, но из греческих поэтов. А самое предсказание о рождении удивительного ребенка есть просто результат обманувшегося чутья поэта. Вергилий был благодетельствован Августом, и, в благодарность за это, он захотел предсказать ему, что Август скоро станет отцом и счастливейшим отцом, но жестоко обманулся. «Октавий Август женился на Скрибании в начале 14 г.; думали, что она сделается матерью к концу этого года. Быть может, Вергилий желал заранее прославить ребенка своего благодетеля, и неудивительно, если он называет его “сыном богов”, так как в эклоге, написанной им в предыдущем году, он обоготворил самого отца». Но поэтическое вдохновение обмануло Вергилия. У Августа родилась дочь — и какая еще дочь! «Может быть, что такая, чуть не комическая, ошибка и помешала впоследствии Вергилию объясниться. Он охотно оставил покров неясности над своим неисполнившимся пророчеством» (С. 207–210). Буассье не хочет ручаться за полную вероятность подобных объяснений, да в этом и нет никакой необходимости. Вергилий — поэт, а поэтические полеты, без сомнения, неуловимы. Для нас важно то, что Буассье ни на минуту не хочет становиться на стороне тех, кто у язычников ищет и даже находит то, чего там вовсе нет. Не имеет сходства Буассье и с теми писателями-богословами, которые, говоря о приготовлении мира к царству Мессии, находят следы этого приготовления у всех народов, во всех религиях, в лучших религиозных проявлениях, с самых древнейших времен: как будто бы люди времен Христа, апостолов, словом — первоначального распространения христианства, знали все существовавшие тогда мертвые и живые языки, читали все лучшие книги, когда-либо и где-либо существовавшие (Деллингер, Прессансэ). Буассье ограни-

чивается первым веком христианской эры в истории Рима и Римской империи, заглядывая лишь очень немного назад и вперед, и в этом веке указывает и находит те элементы, из которых сложилась в высшей степени благоприятная среда для принятия благовестия Христова. Нужно еще знать, что хотя Буассье говорит в сочинении о римской религии, но так как в это время Рим был сосредоточием общего религиозного движения эпохи, то он в то же время дает ясные понятия о всем круге религиозного состояния человечества в язычестве, по крайней мере, культурного человечества.

Наконец, тот же автор решительно отличается от тех западных исследователей по римской истории I и II в., которые приходят к воззрениям тенденциозным и рационалистическим в области понимания христианства (Гаусрат). В настоящее время редко можно встретить писателя, изучающего ту же эпоху, какую изучает и Буассье, который бы не старался объяснить происхождение христианства естественным путем. Все они приходят к тому заключению, что христианство есть экстракт лучших воззрений, выработанных еще до христианства совокупными усилиями всей тогдашней языческой среды. Если данный писатель и не говорит этого прямо, однако же всегда чувствуется, что для него эта мысль совершенно несомненна. Даже русская литература не прочь поиграть с этой темой, но, разумеется, с величайшей осторожностью. Буассье в этом отношении составляет счастливое исключение, тем более замечательное, что он не преследует никаких узко апологетических целей. Как судит он об отношении христианства и язычества, понимаемого в смысле наилучших его проявлений, о том могут давать знать следующие мысли, встречаемые в его сочинении. В предисловии автор говорит: «С вопросами, более или менее касающимися религии, надо обходиться крайне осторожно; редко бывает, чтобы к ним приступали совершенно свободно». Одни смотрят на языческий мир слишком мрачно. «Другие, напротив, исключительно обращают внимание на великие принципы, изложенные философами, не спрашивая себя о том, прилагались ли они к жизни или нет; они рисуют тогдашний мир в самых увлекательных чертах и ставят древнюю мудрость так высоко, что переворот, совершенный христианством, становится как бы ненужным, и начинает даже казаться, что подобного переворота вовсе не было и новая религия не что иное, как естественное продолжение древних религий и философских учений. Подобные преувеличения противны здравому смыслу и опровергаются историей.

Могу обещать, что в моем сочинении их не встретится» (С. VII). В заключительных словах к своему сочинению автор снова возвращается к этому же вопросу и с той же уверенностью высказывает свою прежнюю мысль. «Я не согласен с теми, кто говорит, что религиозное движение (I и II вв. в язычестве) произвело христианский переворот, который будто бы вполне им и объясняется. Христианство пользовалось им, но не вышло из него, происхождения его следует искать не здесь; утверждаясь в Империи, оно приносило учение, которое было неизвестно Риму и которое ему было несколько трудно понять. *Послание к Римлянам* не содержит в себе ничего похожего на системы, изобретенные греческими философами, и его никак нельзя считать подражанием им. Но точно так же несправедливо предполагать, будто христианство только продолжило собой дело древних религий, и позволять себе думать, что если бы оно не прервало их своим появлением, то они сами собой достигли бы того, к чему оно пришло. Напротив, я уже указывал на то, что после страшных усилий, они остановились, как бы истощенные, во II в. По-видимому, они достигли в то время своих естественных границ и вряд ли были бы в состоянии идти далее; следовательно, переворот, произведенный христианством, действительно его собственное дело и плод его личных усилий» (С. 644). В течение своего сочинения автор обращается к читателю с замечаниями, из которых видно, что то, что обыкновенно писателями-рационалистами приписывается так называемому «духу времени», действию возвышенной языческой философии, естественному развитию гуманных понятий в человеческом обществе, нужно приписывать по всем правам могучему влиянию христианства — и только христианства. Автор далек от мысли, что философия могла своими собственными усилиями возродить человечество. Он замечает: «Глубоко заблуждаются те, кто думает, будто философия была способна обновить мир и будто движение ее было задержано христианством; напротив, все нам доказывает, что во II в. оно уже оканчивалось; невероятно, чтобы философия могла произвести более того, что нам известно, и для того чтобы идти дальше, человечество должно было получить новый толчок», имеется в виду: в христианстве (С. 415). Всецело действию христианства автор приписывает уничтожение рабства; в этом он расходится даже с теми писателями, которые при всем уважении к христианству, однако же не хотят уступить христианству этого великого дела, приписывая его римскому законодательству и тому подобным факторам. Вот внуши-

тельные слова Буассье: «Ни у одного древнего писателя мы не находим ни в виде отдаленной надежды, ни в виде мимолетного желания, ни даже в виде невероятной гипотезы, той мысли, что рабство может быть когда-нибудь упразднено. Но им также не впадает мысль, что наступит день, когда можно будет обходиться без рабов. Учреждение это такое древнее и до такой степени проникло в нравы, что без него жизнь казалось непонятной. Люди, считавшие его необходимым, но признававшие также его несправедливость, не были расположены хлопотать об его уничтожении. Следовательно, и это была одна из тех радикальных реформ, которых нельзя было ожидать от правильного течения событий, и нам следует повторить то, что мы уже имели случай говорить не раз, а именно, что та глубокая перемена, которой никто не желал и не предусматривал, могла совершиться только с помощью одного из обновляющих мир переворотов» (С. 612).

Таким образом, мы показали, чем отличаются воззрения автора на отношения язычества и христианства от воззрений, так часто встречаемых в литературе. Он не согласен с ними. Теперь нам следует показать, как понимает автор те связи, в каких действительно стоят язычество и христианство. **Мир был вполне подготовлен к принятию евангельского учения**, — вот мысль, которая проходит через все сочинение Буассье. В мире не было прямых ожиданий пришествия Спасителя, — о Нем и Его имеющем скоро последовать пришествии из язычников никто и ничего не знал, — но зато создалось по действию различных причин, частью даже совсем непонятных, все, что только могло содействовать успеху новой религии. Являются такие духовные потребности, такая склонность и настроенность, такие стремления, каким могло удовлетворить одно христианство; происходит такой кризис в понимании идеалов, такой переворот во всей исторической жизни человечества, какие знаменуют собой только великие эпохи в истории. Это-то и было, что обыкновенно называют приготовлением мира к принятию царства Мессии. Автор не думает скрывать, что вопрос об этом сильно его интересует, и что потому он и взялся за составление своего сочинения, что надеялся послужить к разъяснению этого вопроса. Такое признание очень редко можно слышать из уст нецерковного историка, и потому мы считаем долгом привести это признание с буквальной точностью. «Мы любим, — говорит он, — вообще вводить в историю те резкие противоположности, какими восхищаемся в романах. Нам нравится прямо противопоставлять предыдущей эпохе последующую и воображать себе, буд-

то мир идет неправильными скачками и непредвиденными переворотами. Таким образом изучая борьбу двух религий, оспаривающих друг у друга Римскую империю во II в., многие готовы думать, что они были совершенно противоположны одна другой и что в новом учении все должно было служить предметом удивления и даже негодования для людей, воспитанных в правилах древней религии. Мнение это преувеличено. Нет никакого сомнения, что между ними существовали коренные разности, но зато они вполне сходились в некоторых пунктах и трудились иногда различными способами для общего дела. Обыкновенно воображают себе, будто эти два общества следовали по противоположным направлениям; труд же наш доказывает, напротив, что они скорее шли по одинаковому пути. Христианство, несомненно, извлекло большую пользу из совершившегося до него религиозного и философского труда. Оно не распространилось бы, конечно, так быстро за век перед тем в этом равнодушном, насмешливом обществе, вполне преданном политическим заботам, не верившем и не имевшем потребности верить религиозным вещам. Христианству было полезно явиться среди этого религиозного брожения, отрывавшего мир от равнодушия; ему было полезно и то, что это брожение достигло только неполных результатов. Философия поставила величайшие задачи, но не разрешила их, религия возбудила умы, но не удовлетворила их. Умы были смущены, взволнованы, полны неудовлетворенных желаний и беспокойных ожиданий, жаждали верований, и были готовы, не колеблясь, следовать за тем, кто принесет им наконец те драгоценные блага, которые им показали издали, но которых им не дали, — спокойствие и веру. Следовательно, вполне справедливо, что религиозное и философское движение первого века приготавливало для христианства пути и облегчало его успех. Вот что составляет его важность, *вот что и заставило меня изучить его подробнее в предлагаемом сочинении*. Можно сказать, что в I в. *весь мир восстал* под влиянием религиозного духа и философии; он был на ногах и двигался еще и не зная Христа, но стал уже сам собой на путь христианства» (С. 642–645).

Для того чтобы познакомить с суждениями автора по этому интересному вопросу и теми основаниями, на которых они опираются, познакомить полно и фактически, для этого нам пришлось бы выписать чуть ли не полкниги Буасье. Поэтому в краткой журнальной заметке мы по необходимости должны ограничиться указанием очень немногo из очень многогo. Познакомиться же всесторонне

с раскрытием вопроса в книге Буасье предоставляем самому читателю. Мы выберем из книги в нашей заметке по преимуществу такие места, где автор прямо указывает, какое отношение имеет данный факт или известное явление к христианству и его успехам в языческом мире.

Прежде всего автор указывает в языческом мире описываемого им времени какое-то томительное и горячее ожидание какого-то необычайного переворота в истории человечества. «В то время все были убеждены, что истощенный мир приближается к какому-то великому перелому, и что готовится какой-то переворот, который возвратит ему юность. Неизвестно, откуда взялась эта мысль, но распространилась она чрезвычайно быстро. В то время всюду было какое-то брожение, какое-то ожидание, какая-то безграничная надежда», в чем, по мнению автора, оправдывались слова Апостола (*Рим.* 8, 22) (С. 210–211). «Вергилий, привыкший черпать свои вдохновения в народных чувствах, сделался эхом этих неясных надежд. Воспевая пастуха Дафниса, он описывает его любующимся новыми для него дворцами Олимпа и смотрящим на находящиеся у него под ногами облака и звезды. На земле царит всеобщая радость, и кажется, что сама природа принимает в ней участие: волк не ставит больше ловушек стаду; оленю незачем более опасаться сетей; самые горы издают радостные крики, а скалы и деревья говорят: это бог, да, это бог» (С. 104). Самое отчаяние найти истину, столь ясно сознаваемое тогда, вело людей к послушанию слову евангельскому. «Перепытали все системы — и ни одной не остались довольны. Нигде не встретили того спокойного убеждения, без которого не могли уже обойтись. Казалось, что самая философия, после стольких разочарований, начала отчаиваться в самой себе, так как она протягивала руку тем самым религиям, с которыми так долго боролась. Со всех сторон искали *божественного слова*, долженствовавшего привести человечество в пристань» (С. 641). В религиозных и нравственных понятиях общества происходит удивительная перемена к лучшему, идеалы становятся чище, светлее. Так, монотеистическая идея возвышается над политеизмом. «Римская религия признала единство Бога, к чему она была достаточно расположена: ее политеизм, казавшийся таким несовершенным и неопределенным, легче всякого другого дозволял привести себя к монотеизму» (С. 29). «Надо положительно сказать, что во II в. общее мнение как ученых, так и не ученых людей, было то, что надо свести к единому Богу весь мир почитаемых

богов» (С. 621). Апофеоз императоров, получивший в это время свое происхождение, осмеивается не только лучшими писателями, но и самими императорами. «Несмотря на заботы Веспасиана о божественности других, он довольно скептически относится к своей собственной. Рассказывают, будто он, умирая, говорил шутя, что на беду уже начинает делаться богом» (С. 143). Чудеса, рассказываемые языческой мифологией, перестают находить себе веру даже в таких людях, которые хотели бы им верить и внушить веру в них другим (С. 155–156). Но это не значит, что в душе язычника погасала всякая религия. Напротив, религиозное чувство получает в это время наибольшую напряженность. Стремление к религиозности преобладает в обществе. «По мере того как подвигаешься вперед в истории Империи, движение, увлекающее душу к религии, становится все заметнее. Люди снова обратились к религии, потому что религия привлекает к себе страждущие сердца» (С. 257–258). «Одним из самых действительных средств к пробуждению религиозного духа были очень распространенные тогда мистерии. Посвященные в них становились счастливее, будучи убеждены, что после смерти получают себе место в блаженных жилищах, виденных ими отчасти во время празднования мистерий, и действительно проведут вечность с богами. Главным образом, они становились благочестивее, набожнее и преданнее сердцем тем божествам, которые оказывали им такие великие милости и давали такие прекрасные надежды в будущем. Все новые религии, утвердившиеся в Риме в первые века Империи, имели целью возбудить общественную набожность, а мистерии были одним из самых действительных средств для достижения цели». «Апулей, посвященный в мистерии Изиды, все свои чувства выразил в полной благоговения молитве, в которой слышится подчас как бы христианский уже тон» (С. 304–305). Развитию духа религиозности в языческом обществе весьма много содействовала философия, которая в это время получает особый характер задушевности и моральной настроенности. «Она отвлекала умы от мелочей, от равнодушия к великим вопросам и, придавая им большую степенность, располагала их к большей религиозности» (С. 171). В этом случае особенное значение имела философия Сенеки. «Сочинения Сенеки были во многих отношениях полезны для успехов христианства. Переворот, изменяющий мир, имеет обыкновенно много сообщников, которые сами того не подозревают. Человек волей-неволей трудится для него, когда волнует умы и заставляет их отрываться от своей природной беспечности.

Оторванные от своего покоя и приведенные в движение, они имеют более возможности встретить новые мысли, чем если бы оставались в прежнем положении. Сочинения философов не прямо обращали людей в христианство, но возбуждали читателей и выводили их из состояния неподвижности; или давали первое движение их душе, которое не всегда останавливалось там, где они хотели и могло привести их к христианству. Сенека оказал услугу христианам, за которую они были ему очень благодарны» (С. 393). Тогдашняя поэзия и поэты, сами не сознавая того, расчищали путь для принятия идей новой, совершеннейшей религии. Это в особенности нужно сказать о Вергилии. «Главный интерес стихов Вергилия состоит в том, что они отражают в себе отчасти тогдашнее состояние душ. Состояние это потому важно знать, что оно послужило на пользу христианству. Только в этом смысле можно назвать Вергилия некоторого рода предшественником христианства. Он принадлежал к числу людей, уготовивших пути его и без своего ведома помогавших ему овладеть миром. Данте с поразительной образностью высказывает эту мысль, сравнивая Вергилия с человеком, который, идучи ночью, несет за собой светильник, но сам не пользуется его светом, а светит тем, кто следует за ним. Не будучи сам христианином, он своими сочинениями располагал людей к новому учению» (С. 211–212). В языческом обществе явились такие понятия о благотворительности и милосердии, каких прежде в нем вовсе не было; и эти понятия свидетельствовали, что «общество было уже вполне приготовлено к тому, чтобы понять христианство» (С. 480). Даже от жрецов, от храмов теперь стали требовать того, о чем прежде вовсе и не думали. Это говорит о нравственном обновлении общества. «От жрецов начинают требовать таких добродетелей, каких дотоле не требовали. Теперь для отправления жреческих обязанностей желают выбирать только самых достойных, т. е. таких, чьи сердца чисты и жизнь безупречна. До сих пор храмы представляли множество опасностей для нравственности, теперь желают, чтобы они служили местом благоговения, где душа очищалась бы размышлением и возносилась бы в молитве. У входа одной африканской молельни находятся следующие слова, как будто назначенные для какой-нибудь христианской церкви: “Войди сюда хорошим и выйди лучшим”» (С. 624).

Автора нужно поблагодарить в особенности за то, что, указывая лучшие стороны языческого общества, которые приближают его к христианству, он не оставляет читателя в раздумье, а всегда путем

критики объясняет, чего не доставало язычеству в сравнении с христианством, и дает знать, что это недостающее могло восполнить только христианство.

Помимо главного вопроса, которому посвящена книга и о котором мы доныне говорили, сочинение Буасье дает много превосходных сведений для разъяснения многих других сторон в богословской науке. Но об этом мы вынуждены сказать очень кратко. В церковно-историческом отношении оно сообщает большое число самых свежих фактов для определения причин гонений на христиан со стороны римского государства. Так, в нем всесторонне исследуется такое явление, как апофеоз императоров, из-за которого так много пролилось христианской крови. Сочинение дает также материалы для разъяснения условий распространения христианства, как общества на римской территории (см. в особенности главу «О похоронных коллегиях в Риме»). Новейшему апологету христианства книга дает хорошее пособие в борьбе с рационалистическими воззрениями на происхождение христианства. Она дает также немало ценного материала для исторического понимания римского католицизма (например, в учении об индульгенциях, чистилище, безбрачии духовенства). Наконец, историк христианского богослужения и историк-догматист встретят у Буасье заметки, полезные для уяснения обрядовой стороны христианского культа и народных религиозных представлений.

Относясь с полным уважением к труду французского ученого, мы однако же не со всеми его суждениями согласны, когда дело касается христианства, христианского учения и церковно-исторических явлений. Так, в одном месте своего сочинения (С. 373) он замечает, что христианство возникло из маздаизма. Если это не простая неопределенность, то на основании этого замечания можно сомневаться, чтобы автор имел верные и правильные представления о сверхъестественном происхождении христианства. Мы не думаем также соглашаться с автором, что отцы Церкви учение о демонах заимствуют из языческих писателей, например из Апулея, с тем различием, по автору, что добрые демоны язычников у отцов Церкви превращаются в злых (С. 443). Нужно ли указывать такой источник для происхождения святоотеческого учения о демонах, когда в Св. Писании Ветхого и в особенности Нового Завета так много и ясно говорится относительно учения о злых духах? Автор проводит параллель между краткосрочным стоянием сирийских жрецов на столпе (phallus!) и историей Симеона Столпника (С. 289). Мы расходимся с автором в

настоящем случае: что значит сходство формы, если идея явления бесконечно различна в язычестве и христианстве? Слишком поспешными и неосновательными должны мы признать и объяснения, какие дает Буасье относительно причин, вызвавших появление в Церкви IV в. подложной переписки ап. Павла с Сенекой и легенды об обращении Сенеки в христианство. Автор думает, что Церковь изобрела все это для того, чтобы возвысить свое достоинство: так как христианство в IV в. взошло на трон самих цезарей, и так как оно, к сожалению, не могло указать ни на одно блистательное языческое имя, которое бы украшало страницы прошедшей истории христианства, то будто оно и создало легенду об обращении в Церковь знаменитого Сенеки (С. 366–368), чтобы возвысить себя в глазах современного языческого общества. Рассуждать так, не значит ли обличать Церковь в странной суетности? Корень явления нужно искать глубже. Оно возникло из желания христиан, одушевлявшего Церковь еще во времена апологетов II в., объяснить себе непонятный факт: почему у языческих писателей, в особенности у Сенеки, встречается в сочинениях так много идей, родственных с христианскими.





СОДЕРЖАНИЕ

Христианский мир эллино-римская цивилизация в эпоху древней Церкви	5
О переписке апостола Павла с философом Сенекой	45
Неожиданный спор между немецкими учеными о составе евхаристических даров древнейшей Церкви	70
История открытия в последнее пятидесятилетие древних церковно-исторических памятников и их значение	90
Древняя церковная история в протестантской Реаль-Энциклопедии Герцога, Плитта и Гаука	129
Обзор западной литературы по церковной истории	172
Новости иностранной церковно-исторической литературы	198
Новости иностранной церковно-исторической литературы	245
Исследования современных немецких ученых по части историографии древней Церкви	271
Лукиан и христианство	291
Новое сочинение о Цельсе	304
Несторий и Евтихий (Сочинение Амедея Тьерри)	323
Книга Буасье «Римская религия от Августа до Антонинов»	336



**В составе серии «Библиотека христианской мысли»,
издаваемой «Издательством Олега Абышко»,
в 2002–2004 гг. вышли следующие книги:**

1. *Е. В. Афонасин*. В начале было... (Античный гностицизм в свидетельствах христианских апологетов);
2. *Св. Дионисий Ареопагит*. Полный корпус сочинений с толкованиями преп. Максима Исповедника (с параллельными греческими текстами. Перевод с греч. и вступ. ст. Г. М. Прохорова);
3. *А. Х. Армстронг*. Истоки христианского богословия. Введение в античную философию (перевод с англ. В. А. Самойлова);
4. Энциклопедия русского игумена XIV–XV вв. Сборник преподобного Кирилла Белозерского (издание подготовил Г. М. Прохоров);
5. *Климент Александрийский*. Строматы: В 3 т. Книги I–III (с приложением греческих текстов. Издание подготовил Е. В. Афонасин);
6. *Климент Александрийский*. Строматы: В 3 т. Книги IV–V (с приложением греческих текстов. Издание подготовил Е. В. Афонасин);
7. *Климент Александрийский*. Строматы: В 3 т. Книги VI–VII (с приложением греческих текстов. Издание подготовил Е. В. Афонасин);
8. Россия и Православный Восток. Константинопольский патриархат в конце XIX в. Письма Г. П. Беглери к проф. И. Е. Троицкому 1878–1898 гг. (издание подготовила Л. А. Герд);
9. *Д. И. Макаров*. Антропология и космология св. Григория Паламы (на примере гомилий);
10. *И. И. Соколов*. Состояние монашества в Византийской Церкви с середины IX до начала XIII века (842–1204). Опыт церковно-исторического исследования;
11. *И. И. Соколов*. Избрание патриархов в Византии. Вселенские судьи в Византии. О византизме в церковно-историческом отношении;
12. *И. И. Соколов*. Избрание архиереев в Византии IX–XV вв. (Историко-правовой очерк). Избрание патриархов Александрийской церкви в XVIII и XIX столетиях (вступительная статья В. Цыпина);
13. *И. И. Соколов*. Свт. Григорий Палама, архиепископ Фессалоникийский, его труды и учение об исихии. Никифор Влеммид, византийский ученый и церковный деятель XIII в. Церковная политика византийского императора Исаака II Ангела (вступительная статья А. В. Маркидонова);

14. *А. В. Петров*. От язычества к Святой Руси. Новгородские убоицы. К изучению древнерусского вечевго уклада;
15. *А. П. Лебедев*. Духовенство древней Вселенской Церкви;
16. *А. П. Лебедев*. Эпоха гонений на христиан и утверждение христианства в греко-римском мире при Константине Великом;
17. *А. П. Лебедев*. Очерки внутренней истории Византийско-Восточной церкви в IX, X и XI веках,
18. *А. П. Лебедев*. Исторические очерки состояния Византийско-Восточной церкви от конца XI до середины XV века;
19. *А. П. Лебедев*. История разделения Церквей в IX, X и XI веках;
20. *А. П. Лебедев*. Вселенские соборы IV и V веков. Обзор их догматической деятельности в связи с направлениями школ Александрийской и Антиохийской;
21. *А. П. Лебедев*. История Вселенских соборов VI, VII и VIII веков. С «Приложениями» к истории Вселенских соборов;
22. *А. П. Лебедев*. Церковно-исторические повествования общедоступного содержания и изложения. Из давних времен христианской Церкви;
23. *А. П. Лебедев*. История Греко-Восточной церкви под властью турок. От падения Константинополя (в 1453 году) до настоящего времени: В 2 кн. Книга I;
24. *А. П. Лебедев*. История Греко-Восточной церкви под властью турок. От падения Константинополя (в 1453 году) до настоящего времени: В 2 кн. Книга II;
25. *А. П. Лебедев*. Из истории Вселенских соборов IV и V веков. Полемика А. П. Лебедева с прот. А. М. Иванцовым-Платоновым;
26. *А. П. Лебедев*. Братья Господни: Исследования по истории древней Церкви;
27. *А. П. Лебедев*. Споры об Апостольском символе. История догматов. Исследования по истории древней Церкви;
28. *А. П. Лебедев*. Христианский мир и эллино-римская цивилизация: Исследования по истории древней Церкви;
29. *А. П. Лебедев*. Церковная история в свете Предания: Исследования по истории древней Церкви;
30. *Павел Орозий*. История против язычников. Книги I—VII (Перевод с латинского, комментарии и указатель В. М. Тюленева);
31. *Н. А. Скабаланович*. Византийское государство и Церковь в XI в.: От смерти Василия II Болгаробойцы до воцарения Алексея I Комнина: В 2-х кн. Книга I (Вступительная статья Г. Е. Лебедевой);
32. *Н. А. Скабаланович*. Византийское государство и Церковь в XI в.: От смерти Василия II Болгаробойцы до воцарения Алексея I Комнина. В 2-х кн. Книга II;
33. *Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс*. О душе (Перевод с латинского, вступительная статья, комментарии и указатель А. Ю. Братухина),
34. *В. М. Тюленев*. Рождение латинской христианской историографии: С приложением перевода «Церковной истории» Руфина Аквилейского

Алексей Петрович Лебедев
ХРИСТИАНСКИЙ МИР
И ЭЛЛИНО-РИМСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ
Исследования по истории древней Церкви

Директор издательства. *О. Л. Абышко*

Редактор: *Л. А. Абышко*
Компьютерный набор: *Е. А. Хошимова*
Оригинал-макет: *А. Б. Левкина*

Издательство Олега Абышко,
198332, Санкт-Петербург, пр. Маршала Жукова, 37-1-71

По вопросам реализации книги обращаться:
в Санкт-Петербурге

Центр Православной книги «КИФА»
Тел. (812) 468-2325, факс (812) 230-7801
E-mail: KIFAKNIGA@yandex.ru
ИТД «Летний Сад»
Тел. (812) 232-2104; e-mail: letsad@mail.wplus.net
ООО «Университетская книга»
Тел. (812) 323-5495, e-mail: ukniga@sp.ru

в Москве
ИТД ГК «Гнозис»
Тел. (095) 247-1757, e-mail: gnosis@pochta.ru
ИТД «Летний Сад»
Тел. (095) 202-5409, e-mail: letsad@aha.ru

Для заказа книг «Издательства Олега Абышко» (СПб)
по почте пишите по адресу
198020, Санкт-Петербург, Старопетергофский пр., д. 28, кв. 152
Свои предложения и замечания можно отправить по e-mail
nikita2712@pochta.ru

Подписано в печать 28.10.2004. Формат 60х88¹/₁₆
22 печ. л. Печать офсетная. Тираж 1000 экз. Заказ № 3635
Отпечатано с готовых диапозитивов в ГУП «Типография «Наука».
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, д. 12

Printed in Russia



В очередной том церковно-исторических сочинений выдающегося русского историка Церкви, профессора Московской Духовной академии, заслуженного профессора Московского университета А. П. Лебедева (1845–1908) под общим названием «христианский мир и антино-римская цивилизация в эпоху древней Церкви» вошли работы разных лет, но связанных единством темы — исследования по истории древней Церкви. Написанные легко и доступно, хорошим русским языком, сочинения А. П. Лебедева неизменно вызвали и до сих пор вызывают к себе повышенное внимание как специалистов, так и любителей церковной истории.

Апокрифическая переписка ап. Павла с Сенекой, сочинение одного из самых грозных противников христианства Цельса «Книга истины», состав евхаристических даров древнейшей Церкви, Несторий и Евтихий, обзоры иностранной церковно-исторической литературы — вот далеко не полный перечень статей, вошедших в данный том.

Для широкого круга читателей.