

СТАТЬИ

З. В. УДАЛЬЦОВА

ЦЕРКОВНЫЕ ИСТОРИКИ РАННЕЙ ВИЗАНТИИ

Формирование христианской идеологии и превращение ее в законченную систему взглядов протекали в обстановке длительной идейной борьбы. В Византии эта борьба развернулась на два фронта: как с живучими еще представлениями языческого мира, так и с многоликими еретическими течениями внутри самого христианства.

Христианство, зародившееся как протест против порядков, царящих в рабовладельческом обществе, мало-помалу теряло демократический, революционный характер и модифицировалось в идеологию, призванную защищать и сохранять существующий строй¹. В ранней Византии христианство играло двойственную роль: с одной стороны, оно уже было поставлено на службу государству с его неограниченной автократией, корнями уходящей в рабовладельческий мир, но, с другой стороны, оно способствовало рождению и укреплению иного, чем в античности, видения мира, новых представлений о вселенной и месте в ней человека. Оно стимулировало кристаллизацию всей совокупности духовных ценностей, отвечавших идеалам средневекового общества².

В первые века существования Византийской империи происходило политическое сближение ортодоксальной церкви и государства. Господствующий класс империи и первые христианские императоры охотно использовали христианскую идеологию для освящения и укрепления своей власти. В этот период наблюдается интенсивный процесс христианизации всех сфер идейной жизни: христианизируется и трансформируется в теологию философия, теократизируются право, литература, искусство.

Процесс христианизации идеологии, естественно, существенным образом повлиял и на коренные изменения идейных основ византийской историографии того времени. Это сказалось в изменении как ее формы, так и содержания³. Создание новых форм и жанров исторического повествования было по существу внешним проявлением принципиально иного, чем в античности, осмысления византийцами всемирно-исторического процесса. По сути дела наступил качественно новый этап развития исторической мысли. И именно создание единой концепции всемирной истории настоятельно требовало возникновения иных, отличавшихся от античных принципов построения исторических сочинений. Античному мирозер-

¹ Крыжелев И. А. История религии. М., 1975. Т. I; Кубланов М. М. Возникновение христианства. Эпоха. Идеи. Искания. М., 1974; Штаерман Е. М. Кризис античной культуры. М., 1975; Яковлев Е. Г. Искусство и мировые религии. М., 1977; Угринович Д. М. Введение в теоретическое религиоведение. М., 1973.

² Campenhausen H. Die Frühzeit des Christentums. Tübingen, 1963; Dempf A. Geistgeschichte der frühchristlichen Kultur. Wien, 1960; Idem. Christliche Philosophie. Der Mensch zwischen Gott und der Welt. Bonn, 1952; Christ K. Der Untergang der antiken Welt. Darmstadt, 1970; Schneider C. Geistgeschichte des antiken Christentums. München, 1954. Bd. 1, 2; Gilson E. History of Christian Philosophy in the Middle Ages. L., 1972.

³ Beck H.-G. Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München, 1959; 2. Aufl. München, 1977.

цанию и видению мира противопоставлялась христианская концепция мироздания, покоящаяся на библейских представлениях о божестве, вселенной и человеке ⁴.

Теократизация мышления в свою очередь вызвала исключительный интерес общества к истории церкви, складыванию церковной догмы в обстановке церковно-догматических споров, а также к внешним событиям жизни церковной иерархии и духовенства. При этом церковная история отделяется от светской, освещение церковных событий — описание деятельности церковных соборов, подвижничества защитников христианства, догматических споров с язычниками и еретиками — становится главной задачей повествования. История церкви отнюдь не вливается как составная часть в гражданскую историю, а наоборот, факты из светской жизни Византийской империи вкрапливаются в общее изложение церковной истории, которая во многом приобретает самодовлеющий характер ⁵. Отвергая языческую идеологию, церковные историки стремятся (с разной степенью успеха) отринуть и светские жанры античной историографии и свести к минимуму освещение событий светского характера.

Коренной перелом в развитии исторических представлений произошел в IV в. и завершился победой новой историко-философской концепции в VI—VII вв. ⁶ И хотя попытки дать истолкование истории в христианском духе появляются в первые три века нашей эры ⁷, собственно христианская историография начинает складываться именно в IV в. Это касается и сочинений церковных историков, и агиографии, и христианской биографической литературы ⁸. Западная историография наших дней высоко оценивает труды церковных историков ранней Византии. Так, А. Момильяно полагает, что их нововведения являются наиболее важным вкладом в историографию после V и до XVI в. ⁹ Значительно более критически относятся к сочинениям церковных историков восточно-германский ученый Ф. Винкельман. Он подчеркивает расплывчатость и непоследовательность теолого-философских взглядов церковных историков, известную ограниченность их знаний, особенно о политической и идейной жизни современного им общества, слабость их метода, снижение уровня литературного изложения по сравнению с античной историографией ¹⁰.

И тем не менее в истории развития исторических знаний церковным историкам ранней Византии принадлежит свое, особое место.

Обращаясь к анализу церковной историографии раннего времени, хочется прежде всего подчеркнуть ее идейную пестроту и этническую неоднородность. Хотя подавляющее большинство сочинений церковных историков IV—VI вв. было написано на греческом языке, их авторы зачастую были теснейшим образом связаны с восточной, особенно сирийской и александрийской, философско-религиозной традицией ¹¹.

Из произведений церковных историков полностью сравнительно хорошо сохранились лишь немногие труды Евсевия Кесарийского, Сократа, Созомена, Феодорита Киррского и Евагрия Шоластика; сочинения Филосторгия, Захария Ритора, Иоанна Эфесского и других авторов дошли до нас лишь во фрагментах.

Отличительной особенностью всей церковной историографии является прежде всего предмет изучения. Это христианская церковь как особый религиозный, общественный и исторический феномен ¹². Поставив в центре повествования христианскую церковь, церковные историки неизбежно должны были обратиться прежде всего к апологетическому освещению истории христианства как религиозной системы, а затем уже к описанию создания, укрепления и развития церковной организации. История церкви дается ими, естественно, в ее отношениях к окружающему миру — сперва в борьбе с язычеством и языческим государством, затем в отношениях с христианскими императорами и христианской империей. Обращаясь же к внутренней истории христианства и христианской церкви, церковные историки сталкиваются с необычайно пестрой картиной идейной борьбы

различных догматико-религиозных течений, каждое из которых считает себя единственно ортодоксальным (правоверным), а всех своих противников еретиками. При зыбкости и неустойчивости еще окончательно не сложившейся церковной догматики различные религиозные течения не могли не оказать и действительно оказали влияние на труды отдельных церковных историков, окрасив их то в православно-никейские, то в арианские, монофиситские и несторианские тона. Однако всех их роднит постепенно складывающаяся единая христианская историко-философская концепция.

Философской основой этой библейской концепции был идеалистический христианский провиденциализм. Христианская концепция несла с собой глубоко идеалистические представления, «унося человека с земли на небо»¹³. Люди и народы переставали быть активными действующими лицами мировой драмы, как это было у античных и византийских историков, и превращались в покорных исполнителей воли бога-творца. Единственным двигателем мировой истории теперь становился божественный промысел. Отныне в церковно-исторических трудах апологетов христианства не Геродот, Фукидид и Полибий, а Библия становится основной канвой, по которой церковные историки расшивают узоры исторического повествования. В осмыслении событий мировой истории разум должен был уступить место вере¹⁴.

Отцом христианской историографии обычно называют епископа Кесарийского Евсевия (264—340). Действительно, Евсевий был создателем первых обширных церковно-исторических сочинений христианско-апологетического направления. Он являлся первым в прямом смысле этого слова церковным историком.

Биографические данные о жизни и деятельности Евсевия довольно скудны и черпаются главным образом из его собственных трудов. Жизнь Евсевия была наполнена тяжкими испытаниями и превратностями судьбы. Он родился в Палестине и всю жизнь был тесно связан с этой провинцией. Родители его нам неизвестны; он получил серьезное образование, учился в Иерусалиме и Антиохии, был начитан в церковной и светской литературе. Кроме греческого языка, Евсевий знал еврейский и немного латин-

⁴ Beck H.-G. Das byzantinische Jahrtausend. München, 1978, S. 257—312.

⁵ Beck H.-G. Ideen und Realitäten in Byzanz. L., 1972, III. Theologie, Kirchen und Geistgeschichte, S. 69—81; Guillou A. La civilisation byzantine. P., 1974, p. 339—350.

⁶ Haussig H. W. A History of Byzantine Civilization. L., 1971, S. 35—49; Wessel K. Die Kultur von Byzanz. Frankfurt a. M., 1970. S. 11—61.

⁷ Alfoldi A. Studien zur Geschichte der Weltkrise des 3. Jahrhunderts nach Christus. Darmstadt, 1967; Christianity and Classical Culture: A Study of Thought and Action from Augustus to Augustine. Oxford, 1957.

⁸ Winkelmann F. W. Die Kirchengeschichtswerke im oströmischen Reich. — BS, 1976, 37, S. 1 f.

⁹ Momigliano A. Pagan and Christian Historiography in the Fourth Century A. D. — In: The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century/Essays ed. by A. Momigliano. Oxford, 1964, p. 92; Cullmann O. Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit und Geschichtsauffassung. Zürich, 1962; Dempf A. Geistgeschichte der frühchristlichen Kultur.

¹⁰ Winkelmann F. W. Op. cit., S. 188 f.

¹¹ Аверинцев С. С. Греческая «литература» и ближневосточная «словесность». (Противостояние и встреча двух творческих принципов). — В кн.: Типология и взаимосвязь литератур древнего мира. М., 1971; Спасский А. А. Эллинизм и христианство. Сергиев Посад, 1913; Трофимова М. К. Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979; Византийская литература. М., 1974, с. 3 сл.; Ivanka E. Hellenisches und Christliches in frühbyzantinischen Geistesleben. Wien, 1948; Dempf A. Sacrum Imperium: Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance. München; Berlin, 1929, S. 109.

¹² Чичуров И. С. К проблеме авторского самосознания византийских историков IV—IX в. — В кн.: Античность и Византия. М., 1975, с. 210—211.

¹³ Бельский М. С. О мифологии и философии Библии. М., 1977; Hessen S. Platonismus und Prophetismus. Die antike und die biblische Geistwelt in strukturvergleichender Betrachtung. München; Basel, 1955.

¹⁴ The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy/ Ed. by A. N. Armstrong. Cambridge, 1967; Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. М., 1979; ср.: Соколов В. В. Средневековая философия. М., 1979.

ский. По своему образованию, вкусам и стремлениям он был связан с ближневосточной христианской традицией. Евсевий был учеником и последователем видного деятеля кесарийской церкви Памфила. Евсевия и Памфила тесно связывали общность религиозных и философских взглядов, близость их судьбы и многолетняя личная дружба. И тот и другой подверглись гонениям при императоре Диоклетиане, были заключены в 307 г. в темницу, где продолжали занятия теологией¹⁵. Именно тогда, в тюрьме, Евсевий изучал Оригена и написал в защиту его учения сочинение, известное под названием «Апологии»¹⁶. В 369 г. Памфил был казнен, а Евсевий отправлен в изгнание. Спасаясь от преследований, Евсевий бродил в поисках убежища по городам и селениям Палестины, Сирии, Финикии и Египта¹⁷. Во время этих скитаний он был свидетелем гонений против христиан и впоследствии их описанию посвятил свое сочинение «История палестинских мучеников»¹⁸. В предисловии к VIII книге «Церковной истории» Евсевий подтверждает, что он был свидетелем этих событий¹⁹.

Жизнь и деятельность Евсевия и Памфила так тесно переплетались, что впоследствии их имена слились и Евсевия стали называть Евсевий Памфилов или даже Евсевий Памфил²⁰. В «Истории палестинских мучеников» рассказу о смерти Памфила Евсевий посвятил особую главу²¹. В 311 г. Евсевий стал епископом Кесарии Палестинской.

С победой христианства при Константине I (324—337) в судьбе Евсевия произошел коренной поворот. Евсевий был приближен ко двору христианского императора и вскоре стал его доверенным лицом — Евсевий сам рассказывает о встречах с императором и его милостях, о том, что он был принят как свой человек в императорском дворце, вел с Константином переписку²². На I Вселенском соборе в Никее в 325 г. Евсевий занимал почетное место и на открытии собора обратился к Константину с благодарственной речью. Немудрено, что именно Евсевию было поручено написать похвальные речи по случаю 20-летнего и 30-летнего юбилея царствования Константина²³.

С 331 г. до последних дней жизни Евсевий оставался епископом Кесарии Палестинской, отвергнув предложение занять более почетную кафедру епископа Антиохии²⁴. Скончался Евсевий около 340 г., в первые годы правления нового императора Констанция (337—361)²⁵.

Вслед за Секстом Юлием Африканом (III в.) Евсевий считается одним из основоположников библейско-христианской концепции всемирно-исторического процесса. Его перу принадлежит много различных сочинений богословского характера, в том числе и исторические труды. В своей «Хронике» Евсевий на основе библейских сказаний делает попытку изложить историю человечества от сотворения мира до Никейского собора 325 г.

Хроника Евсевия дошла до нас в армянском переводе V в. и в латинской переработке конца IV в. с дополнениями Иеронима. Собственно истории Византии «Хроника» Евсевия касается мало, но это произведение интересно как документ эпохи, характеризующий коренное изменение концепции всемирно-исторического процесса в византийской историографии²⁶.

Религиозно-богословские взгляды Евсевия по-разному оценивались в научной литературе. Некоторые исследователи акцентировали внимание на влиянии на его богословские воззрения арианства. Основанием для этого служат факты его церковной деятельности. На Никейском соборе 325 г. написанный им символ веры не был принят. Проарианские взгляды Евсевий заимствовал у Оригена. И после Никейского собора Евсевий стоял за оправдание Ария и осуждение его противника Афанасия Александрийского²⁷. Другие ученые, однако, считают его умеренным ортодоксом, проявлявшим иногда известные колебания²⁸.

Евсевий Памфил является создателем первой в византийской историографии десятилетней «Церковной истории» (Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία)²⁹. В этом монументальном труде, который охватывает большой отрезок времени — от возникновения христианства до 324 г., — в апологетиче-

ских тонах рисуется история христианства и его борьба с язычеством и иудаизмом. «Церковная история» — до крайности тенденциозное сочинение. Свою христианско-апологетическую тенденцию автор отнюдь не скрывает, а, наоборот, гордится ею и подчиняет ей все свое повествование. Писатель стремился к созданию всеобъемлющего исторического сочинения³⁰, хотя это ему полностью не удалось сделать.

Главная задача Евсевия — показать торжество христианства, поэтому победа христианской церкви при императоре Константине I как бы венчает и завершает его рассказ о многотрудном пути, пройденном сторонниками христианской религии. Сочинение Евсевия изобилует трагическими, порой полуполюгендарными рассказами о мученичествах христиан, их бесчисленных страданиях во время гонений, стойкости и мужестве церковных иерархов и простых христиан.

Философско-теологическим фундаментом построений Евсевия были сочинения Филона Александрийского³¹, Оригена³², Платона³³ и неоплатоников. Первостепенное место в своем труде Евсевий отводит апологии Оригена. Ориген рисуется как великий учитель, мудрый философ и проповедник христианской религии, отказавшийся от всех земных радостей во имя борьбы за распространение христианства³⁴.

¹⁵ *Eusebii Pamphili Historia Ecclesiastica*. — PG, 20 (далее — *Euseb. Hist. Eccles.*), VII, 32.

¹⁶ *Euseb. Hist. Eccles.*, VI, 17—20, 23—32, 36—38.

¹⁷ *Ibid.*, VIII, 1—14.

¹⁸ *Eusebii Pamphili de Palaestinae martyribus*, I—XIII; это сочинение обычно включается как дополнение к VIII книге «Церковной истории» Евсевия. О гонениях на христиан см.: Штаерман Е. М. Гонения на христиан в III в. — ВДИ, 1939, № 2.

¹⁹ *Euseb. Hist. Eccles.*, VIII, praef.

²⁰ *Socrates. Historia Ecclesiastica*. — PG, 67, I, 1, 10, 23—24; *Sozomenus. Historia ecclesiastica*. — PG, 67 (далее — *Sozom.*), I, 21; II, 19.

²¹ *Euseb. De Palaestinae martyribus*, XI.

²² *Eusebii Pamphili De vita Constantini*, I, 28; II, 8, 45—46; III, 15; IV, 33—35.

²³ *Eusebii Pamphili De laudibus Constantini in ejus tricennialibus habita*. — PG, 67, col. 1315—1440; ср.: *Eusebii De vita Constantini*, IV, 46—47.

²⁴ *Euseb. De vita Constantini*, III, 62; *Sozom.*, III, 19.

²⁵ *Schwartz Ed. Griechische Geschichtsschreiber*. Leipzig, 1957, S. 495—598; *Winkelman F. W. Die Vita Constantini des Eusebius*. Halle, 1959.

²⁶ *Dempf A. Geistgeschichte der altchristlichen Kultur*. Stuttgart, 1964; *Winkelman F. W. Die Kirchengeschichtswerke...*, S. 8; *Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы*. М., 1977, с. 98—99; *Энкен Т. История и система средневекового мирозерцания*. СПб., 1907.

²⁷ *Аверинцев С. С. Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья*. — В кн.: *Античность и Византия*. М., 1975, с. 274—275; *Wallace-Hadrill D. Eusebius of Caesarea*. Westminster, 1961.

²⁸ *Winkelman F. W. Die Kirchengeschichtswerke...*, S. 8—9.

²⁹ PG, 20, col. 9—904; *Eusèbe de Césarée. Histoire Ecclésiastique/ Texte grec, traduction et notes par G. Bardy*. P., 1952—1958. Vol. I—III.

³⁰ *Euseb. Hist. Eccles.*, I, 1.

³¹ *Ibid.*, II, 16—18; *Philo Alexandrinus. Opera omnia*. B., 1896—1915. Vol. 1—6; см.: *Adler M. Studien zur Philon von Alexandria*. Breslau, 1929; *Bormann K. Die Ideen und Logoslehre Philos von Alexandrien*. Köln, 1955; *Wolfson H. Philo*. Cambridge (Mass.), 1947. Vol. 1, 2; *Bréhier L. Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*. P., 1950; *Daniélou J. Philon d'Alexandrie*. P., 1958; *Bousset W. Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom*. Göttingen, 1915; *Майоров Г. Г. Указ. соч.*, с. 47—54; *Бычков В. В. Эстетика Филона Александрийского*. — ВДИ, 1975, № 3.

³² *Shadwick H. Early Christian Thought and the classical Tradition. Studies in Justin, Clement and Origen*. Oxford, 1966; *Daniélou J. Origen*. P., 1948; *Crouzel H. Origen et la philosophie*. P., 1962; *Майоров Г. Г. Указ. соч.*, с. 91—100.

³³ Евсевий относится к Платону с величайшим уважением, называя его лучшим из языческих философов, потому что он первым возвел мысли людей от чувственных предметов к духовным. Учение Платона о боге, по мнению Евсевия, сохраняет значение и в эпоху торжества христианства, однако, признав многобожие, Платон впал в заблуждение (*Euseb. De laudibus Constantini*, cap. 9). О платонизме Евсевия см.: *Dempf A. Der Platonismus des Eusebius, Victorinus und Pseudo-Dionysius*. München, 1962. О значительном влиянии Платона на Евсевия пишет Н. В. Брагинская. См.: *Брагинская Н. В. Эон в «Похвальном слове Константину» Евсевия Кесарийского*. — В кн.: *Античность и Византия*. М., 1975, с. 286—306.

³⁴ *Euseb. Hist. Eccles.*, VI, 2—4, 8, 15—19, 23, 30—32, 37; VII, 1.

Цель исторического процесса, по Евсевию, заключалась в полном восстановлении первоначального абсолютного господства Бога-Логоса на земле. Христианская церковь для Евсевия — наследница апостолов. Идея богоизбранности христианской церкви и избранности христиан как «народа божьего» находится в тесной связи с общей апологетикой христианства; в дальнейшем она окажется в основе всей средневековой церковной историографии³⁵.

Чрезвычайно важное звено историко-философской и политической концепции Евсевия — трактовка им отношений церкви и государства. Судьба христианской церкви, как и личная судьба Евсевия, была прочно связана с императором Константином I. Евсевий пользовался благоволением приближенных императора, неоднократно лично беседовал с ним, был обязан ему укреплением своего церковного авторитета. Поэтому вполне естественно, что именно Евсевий написал, видимо с согласия правителя, два апологетических сочинения в прославление первого христианского императора: «Похвалу Константину» (*Laus Constantini*) и «Жизнеописание Константина» (*Vita Constantini*)³⁶. В этих произведениях Евсевия не только восхваляются деяния христианского императора, но, что важнее, формулируется теологическое обоснование его власти. Император Константин I рисуется здесь как избранный помощник Логоса (Христа), а иногда даже как его изображение³⁷. Первый христианский император, как известно, подвергался нападкам со стороны оппозиционных языческих писателей. Тем важнее было для христианской церкви создать его идеальный героизированный образ, очищенный от всяких пороков и заблуждений. Такую задачу и должно было выполнить произведение Евсевия, где совершенно бесцеремонно приукрашивается образ Константина. Этот император, совершивший немало злодеяний, рисуется Евсевием как образец кристально чистого человека, мудрого монарха и истинного христианина, что было особенно необходимо для создания церковной традиции при канонизации Константина христианской церковью.

Новая трактовка дается Евсевием проблеме взаимоотношений христианской церкви и христианской империи (*Imperium Christianum*)³⁸. Союз христианской церкви и государства был, по Евсевию, событием всемирно-исторического значения. Теологические рассуждения церковного историка все больше приобретали политическую окраску. Именно в это время были заложены теоретические основы господствовавшей долгое время в Византии политической теории симфонии (*συμφωνία*), гармоничных отношений между господствующей церковью и правоверным императором.

Совершенно новая оценка дана в трудах Евсевия самой «христианской империи». Отношения Евсевия к Римской империи претерпели серьезную эволюцию. Первоначально в его сочинениях проявлялась идеологическая нетерпимость христиан по отношению к Римской империи в связи с гонениями на христиан и поддержкой государством языческой религии³⁹.

Евсевий, как и другие церковные писатели, выдвигал тезис о моральной победе христианской церкви и христианских мучеников над гонителями, носителями зла, воплощенного в государственной власти. После же признания христианства равноправной религией и превращения Римской империи в христианскую, естественно, происходит примирение и постепенный переход некоторых церковных писателей сперва на позиции конформизма, а затем и на позиции прямой поддержки империи. И если Августин Гиппонский на Западе с ожесточением и непримиримостью выступал против «свирепой волчицы» Рима, то на Востоке происходит все большее сближение церкви и государства. Эта эволюция весьма наглядно прослеживается в сочинениях Евсевия. Если для Августина между Градом Божьим и градом земным — вертепом разбойников — лежала непроходимая пропасть⁴⁰, то для Евсевия Римская империя уже с рождением Христа постепенно идет к очищению и обновлению. Языческие правители, подстрекаемые дьяволом, подвергали гонениям христиан и из-за своего деспотизма начали терять власть. Константин Великий,

«боголюбец и любимый богом император», познав истинную веру и вступив на ее защиту, спас Римскую империю. С его правлением в христианской империи наступила эпоха гармонии и благополучия⁴¹. Необходимым условием этой гармонии являются, по Евсевию, правоверность христианской церкви и правоверие императора.

Эволюция взглядов Евсевия на империю нашла отражение в поделках и редакторских изменениях, внесенных в его труды. Это дало возможность одному из исследователей сочинений Евсевия, Э. Шварцу, прийти к следующему выводу: «Гордый монумент свободной церкви, перед которой капитулирует государственная власть, превращается спустя десять лет, после доделок и переделок, в гимн единоличному правителю и его династии»⁴².

В тесной связи с позитивной оценкой христианской империи и ее главы — правоверного императора — находится и теория об избранном «народе божьем» — христианах, которая приходит на смену прежней теории об избранности иудейского народа и господствовавшему в античной историографии противопоставлению римлян варварам. В отличие от античного полисного сепаратизма или имперской римско-византийской исключительности эта концепция раздвигала рамки локальной истории до всемирно-исторических масштабов, открывала перед историками новые исторические горизонты. На смену истории Римской империи и варваров постепенно приходила история всех стран и народов. Эта концепция в известной мере уравнивала все народы. Все они независимо от их расовой принадлежности, цвета кожи, места их расселения, этнических и социальных особенностей жизни могли теперь надеяться на спасение и вечную жизнь за гробом благодаря искупительной жертве Христа. Все они могли воспринять христианство. Но именно принятие христианства открывало им дорогу в среду избранных христианских народов. Иными словами, создавались новое противопоставление народов в зависимости от вероисповедания и новое разделение человечества на христиан и нехристиан. Однако для своего времени эта концепция, бесспорно, имела позитивное значение, неизмеримо раздвигая рамки пространственного континуума исторических сочинений.

Согласно исторической концепции Евсевия, вся история человечества была лишь подготовлением к восприятию божественного учения —

³⁵ Евсевий стремится доказать, что христиане хотя и новый народ, но самый многочисленный, благочестивый, неистребимый и непобедимый благодаря помощи бога. Само же христианство существовало изначально, и это учение «не новое и не странное, а первоначальное, единственное и истинное» (*Euseb. Hist. Eccles.*, I, 4). Ср.: *Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы*, с. 98—99, примеч. 62.

³⁶ *Eusebii Pamphili Vita Constantini et Panegyricus atque Constantini ad sanctorum coetum oratio/ Rec. Fr. A. Heinichen. Lipsiae, 1869; Eusebius. Über Konstantins Leben — Constantins Rede an die Heilige Versammlung/ Hrsg. von J. A. Heikl. Leipzig, 1911; Winkelmann F. W. Die Textbezeugung der Vita Constantini des Eusebii von Caesarea. B., 1962.*

³⁷ Евсевий говорит в «Жизнеописании Константина», что в Константине «бог явил подобие (εἰκόνα) единодержавной своей власти» (*Euseb. Vita Constantini*, I, 5; ср.: III, 15).

³⁸ *Farina R. L'impero et l'imperatore christiano in Eusebio di Cesarea. Zürich, 1966, p. 257—280; Berkhof H. Kirche und Kaiser. Zürich, 1947, S. 85—87, 100—103; Потова Т. В. Художественные особенности сочинения Евсевия Кесарийского Vita Constantini. — ВВ, 1973, 34, с. 122—129.*

³⁹ *Farina R. Op. cit.*, p. 157; *Baynes N. H. Byzantine Studies and other essays. L., 1955, p. 168—172.*

⁴⁰ Истолкование Августином отношений христианской церкви и государства породило различные отклики в современной зарубежной историографии; см.: *Deane H. A. The political and social ideas of St. Augustine. N. Y., 1963; Markus K. Saeculum: History and society in the theology of St. Augustine. Cambridge, 1970; Smalley B. Historians in the Middle Ages. N. Y., 1974.*

⁴¹ *Euseb. Hist. Eccles.*, X, 9. Некоторые ученые считают Евсевия родоначальником теории цезарепапизма; см.: *Snasterre J.-M. Eusèbe de Césarée et la naissance de la théorie césaropapiste. — Byz., 1972, 42, p. 131—195, 532—594.*

⁴² *Schwartz Ed. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Lpz., 1909, vol. 9, Teil 3, S. LIX.*

христианства⁴³. Жизнь народов протекала по воле бога и шла по заранее подготовленному им пути. Войны, стихийные бедствия, всякого рода несчастья посылаются людям богом в наказание за их грехи и непонимание ими воли божьей. Судьбами как иудейского, так и языческих народов руководил бог — через своих пророков⁴⁴. Евсевий, как и другие церковные историки и хронисты, не выводил свою концепцию мировой истории из реальных фактов, а привносил ее извне, а исторические события, которые в какой-то мере могли ей противоречить, всегда объяснял промыслом божьим. Историческое развитие, ход мировой истории иногда нарушаются негативными явлениями. Это происходит под воздействием сатаны, который через еретиков, язычников, иудеев пытается помешать исполнению предначертаний божественного провидения. Тем самым, как действующий фактор Евсевием вводит в историю дьявола. Однако сатане отводится Евсевием весьма ограниченная сфера действия, и в конечном счете историческое развитие, по Евсевию, определяется богом.

В «Церковной истории» Евсевия изменяются по сравнению с античностью не только представления о пространстве (ведь история у него уже мыслится во всемирно-исторических категориях), но и понимание исторического времени⁴⁵. Человеческая история, трактуемая ныне как проявление воли божества, расширилась до бесконечности в глубину веков, к моменту создания мира, и разделялась, согласно библейским представлениям, на огромные исторические периоды. Вместе с тем она не замыкалась и не заканчивалась на истории современности, а продолжалась и в будущем⁴⁶. Античная теория циклического развития человеческого общества, оказавшая известное влияние и на ранневизантийских историков, сменяется ныне как бы «линейным» движением истории. По словам А. Момильяно, Евсевий создал новый тип письменной истории, который отличался обращением к далекому прошлому с осмыслением его в контексте будущего⁴⁷. И хотя в «Церковной истории» Евсевия хронология исчисляется еще по старому античному образцу — по правлениям императоров, автор всегда имеет в виду длительную перспективу исторического развития, устремленную как в прошлое, так и в будущее. На создателей этой периодизации истории известное влияние, видимо, оказали эсхатологические представления⁴⁸.

С началом IV в. связана созидательная стадия развития христианской хронологии. Евсевий исправил книги своих предшественников — Климента Александрийского⁴⁹, Юлия Африкана и Ипполита, которые внесли эллинистическую хронологию в христианскую историю, добавили списки епископов, не менее, на их взгляд, важные для истории, чем списки римских магистратов. Задачей Евсевия было доказать неоспоримое превосходство библейских героев над языческими. Он впервые дал хронологию истории различных народов. Вместе с тем благодаря Евсевию историография получила новую форму хронологии, ориентированную более на отображение общего хода истории, чем ее деталей. Как известно, и до Евсевия история делилась на ряд крупных отрезков времени: была распространена, например, периодизация, основанная на политико-религиозных принципах, — история делилась на Вавилонское, Мидийское, Персидское, Македонское и Римское царства. Августин дает, как известно, несколько периодизаций истории: периодизацию по монархиям он использует частично, признавая лишь Ассиро-Вавилонское и Римское царства. Соглашается он и с делением истории на периоды до и после рождения Христа. Античное деление истории по возрастам окрашено у него в христианские тона и основывается на Ветхом и Новом заветах.

Августин разделил историю на шесть веков соответственно шести возрастам человека, шести дням творения. Его периодизация выглядит следующим образом: от Адама до Ноя — младенчество, от Ноя до Авраама — детство, от Авраама до Давида — юность, от Давида до Вавилонского пленения — зрелость, от Вавилонского пленения до Иоанна Крестителя — средний век, между первым и вторым пришествием Христа — старость⁵⁰. Современный ему период Августин рассматривал пессими-

стически, как старость человечества — завершение истории произойдет, по его утверждению, в Судный день. Седьмой возраст наступит после второго пришествия Христа: это обновление и блаженство избранных в «Граде Божьем»⁵¹.

Историческая концепция Евсевия Кесарийского гораздо более оптимистична, чем теория Августина. Обновление человечества, по Евсевию, начинается уже с рождения Христа и особенно с победой христианства. Евсевий по существу признает поступательный ход истории, направляемый божественным провидением.

На историко-философские взгляды Евсевия оказали влияние прежде всего библейская ближневосточная традиция, а также в значительной степени Платон и неоплатоники. Евсевий высоко ценит научные и теологические познания христианских теологов и проповедников, но одновременно с глубоким уважением отзывается о языческих философах — Платоне, Пифагоре, Порфирии, Плотине и других дохристианских мыслителях. Космогонические представления Евсевия во многом эклектичны и, как показано в новейшей литературе, опираются не только на Библию, но и на Платона⁵². Евсевий соединяет библейско-христианскую и языческую истории. Основой его исторической концепции был тезис о том, что история должна быть универсальной. Эта концепция была широко воспринята в эпоху средневековья, и универсальная (всемирная) история стала идеалом средневековых историков. Итак, если сочинения Аврелия Августина давали отвлеченное, философское видение истории в христианской интерпретации, то труды Евсевия Кесарийского, и в первую очередь его «Церковная история», создали ее христианскую модель, практически важную для средневековой историографии.

С точки зрения метода изложения исторического материала сочинения Евсевия носят следы переходной эпохи. Композиция «Церковной истории», организация и распределение материала отличаются известной пестротой, а порой даже непоследовательностью. Историческое повествование разбивается многословными вставками документальных материалов. Это снижает композиционную целостность всего произведения (особенно по

⁴³ Heussi K. Zum Geschichtsverständnis des Eusebius von Caesarea. — *Wissenschaftliche Zeitschrift des Fr. Schiller Univ. Jena. Gesellsch.* — *wissensch. Reihe*, 1957/58, 17.

⁴⁴ Euseb. *Hist. Eccles.*, I, 2.

⁴⁵ Calmann O. *Christus und die Zeit: Die urchristliche Zeit und Geschichtsauffassung*. Zürich, 1962; Quispel G. *Time and History in Patristic Christianity*. — *Eranos Yearbooks. Man and Time*. N. Y., 1957, vol. 3; Callahan J. F. *Four Views of Time in Ancient Philosophy*. Cambridge, 1948.

⁴⁶ Лосев А. Ф. Историческое время в культуре классической Греции. (Платон и Аристотель). — В кн.: *История философии и вопросы культуры*. М., 1975; Майоров Г. Г. Указ. соч., с. 292—298; Аверинцев С. С. *Поэтика ранневизантийской литературы*, с. 104.

⁴⁷ Motigliano A. *Op. cit.*, p. 117.

⁴⁸ Брагинская Н. В. Указ. соч., с. 286—306. Автор статьи полагает (с. 298), что Евсевий своеобразно соединил две концепции исторического времени: эллинскую и иудейскую.

⁴⁹ Евсевий неоднократно упоминает Климента Александрийского, труды которого он широко использовал в своих сочинениях (*Euseb. Hist. Eccles.*, V, 11; VI, 6, 11, 13—14 и др.). Особо Евсевий говорит о главном произведении Климента Александрийского — «Строматы» (*Ibid.*, VI, 13). О Клименте Александрийском см.: Tolinton R. *Clement of Alexandria*. L., 1914. Vol. I, II; Osborn E. F. *The philosophy of Clement of Alexandria*. Cambridge, 1957; Timothy H. *The early Christian Apologists and Greek Philosophy*. Assen, 1973; Mayer A. *Gottesbild im Menschen nach Clemens von Alexandrien*. Roma, 1952; Menat A. *Étude sur les «Stromates» de Clément d'Alexandrie*. P., 1966; Völker W. *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*. B., 1952; Бычков В. В. *Эстетические взгляды Климента Александрийского*. — ВДИ, 1977, № 3.

⁵⁰ *Aurelius Augustinus. De civitate Dei*. Lipsiae, 1909, XXII, 30.

⁵¹ *Ibid.*, XVIII, XXII; Косминский Е. А. *Историография средних веков*. М., 1963; с. 20—21; Smalley B. *Op. cit.*, p. 36—37; Майорова Г. Г. Указ. соч., с. 336—340; Deane H. A. *Op. cit.*; Markus K. *Op. cit.*; Callahan J. *Op. cit.*

⁵² Брагинская Н. В. Указ. соч., с. 286—293. Автор убедительно показал сложное, многоплановое понимание Евсевием термина «Эон», влияние на Евсевия Платона, Филона и особенно Оригена.

сравнению с античными авторами). Но вместе с тем, как отмечается в научной литературе, наличие документальных материалов повышает доказательность основных положений «Церковной истории» и увеличивает ее ценность как исторического источника⁵³. Действительно, благодаря многочисленным и иногда очень длинным вставкам текстов из актов церковных соборов, писем и рескриптов императоров и правителей провинций, судебных речей, сочинений христианских писателей аргументированность основных положений «Церковной истории» Евсевия значительно повышается, хотя эмоциональное воздействие на читателя его истории явно ослабевает.

§ Источниковедческая база «Церковной истории» Евсевия расширяется еще и за счет использования им сочинений авторов, не дошедших до наших дней. Так, он читал пять книг писателя II в. Гегесиппа⁵⁴, хронику III в. Юлия Африкана⁵⁵ и другие утраченные ныне сочинения. Он цитирует Юстина Философа⁵⁶, труды Климента Александрийского⁵⁷, Иринея⁵⁸, Аполлония⁵⁹ и многих других авторов. Для него характерно также использование иудейско-эллинистической историографии, в первую очередь «Иудейской войны» Иосифа Флавия⁶⁰.

§ Евсевий не считал для себя зазорным включать в повествование иудейские и антихристианские источники. Вводя в состав «Церковной истории» документальный материал, Евсевий стремился доказать истинность христианского понимания истории. Копии документов имперской администрации, подлинные акты церкви, списки епископов должны были оградить его историческое сочинение от обвинений противников. Евсевий вместе с тем, подобно светским историкам, постоянно апеллирует к собственному опыту, описывает людей, с которыми встречался, виденные ими города, совершенные им путешествия. Евсевий, однако, отходит от античных традиций, причем он отнюдь не перекрашивает античную историю в христианские цвета, а пишет ее заново, создавая новый жанр повествования, в который вкладывает новое содержание. Своим методом изложения он создает, по мнению исследователей, новую модель исторического произведения, во многом послужившую образцом для средневековых писателей⁶¹.

На исторических сочинениях Евсевия лежит глубокий отпечаток идейной и политической борьбы его времени. Теологические проблемы у него тесно связаны с политическими⁶². Евсевий живо интересуется политическими вопросами, но они всегда подчинены у него главным идеям его исторической концепции, прежде всего апологии христианства и церкви. Евсевия интересует в первую очередь не история, а «священная история», поэтому в его историческом труде гражданской истории отводится минимальное место⁶³.

Труды Евсевия не лишены противоречий, компромиссов, недомолвок. Это во многом объясняется сложным характером идейно-политической борьбы его времени. По своим социально-политическим взглядам Евсевий ориентировался прежде всего на высшую церковную иерархию и принявшие христианство образованные круги Восточной Римской империи. Возможно, он сам был более низкого происхождения, но близость ко двору императора Константина, его верноподданническая политическая ориентация открыли ему доступ в высшую церковную иерархию⁶⁴.

Несмотря на все слабости и недостатки «Церковной истории» Евсевия, ей суждена была длительная жизнь и широкое признание у последующих поколений. Это, естественно, объясняется тем, что Евсевий был если не создателем, то зачинателем особого жанра церковной историографии. Идеи победившего христианства прочно вошли в средневековую историографию Византии и Западной Европы, и связанная с ними историко-философская концепция Евсевия оказала значительное влияние на мировоззрение средневековых церковных историков и хронистов.

Труды Евсевия породили обширную подражательную церковно-историческую литературу. Подражанием многоотомному труду Евсевия является «Церковная история» Руфина, написанная в 402 г. на латинском

языке. Руфин, епископ Аквилеи, перевел с сокращениями «Церковную историю» Евсевия, затем добавил к ней самостоятельно написанные им две книги, охватывающие период времени от 325 до 395 г.⁶⁵ «Церковная история» Руфина — столь же апологетическое произведение, как и сочинение Евсевия. Руфин не уступает своему учителю в прославлении христианской церкви и добродетелей христианских императоров, особенно Константина I и Феодосия I. Но в то же время труд Руфина в большей степени, чем сочинение Евсевия, носит полемический характер: если последний стремился скрыть внутренние раздоры в христианской церкви, то Руфин открыто полемизирует с еретиками-арианами.

Наиболее известными из последователей Евсевия были церковные историки V в. Сократ, Созомен, Федорит Киррский. Придерживаясь, как и Евсевий, христианско-ортодоксальных взглядов, они в целом продолжали в своих исторических сочинениях правверные церковно-исторические традиции. Вместе с тем в произведениях каждого из этих писателей мы встречаемся с некоторыми отклонениями от исторической концепции, созданной Евсевием. Каждому из них были присущи такие особенности, которые определяли их место в церковной историографии того времени. Разумеется, эволюция мировоззрения этих церковных писателей была во многом обусловлена изменением политической обстановки и общественных отношений в империи в V в. Если Евсевий еще мог давать изолированную историю церкви и лишь изредка обращаться к светской истории, то теперь, когда империя стала христианской, а церковь господствующей, подобная изоляция истории церкви от истории всего общества стала уже невозможной. Жизнь с ее бурными политическими событиями все более властно вторгалась в церковные истории. Это прослеживается в трудах всех последователей Евсевия.

Сократ Схоластик (ок. 380—440 гг.) в отличие от своего учителя Евсевия, церковного иерарха, был светским лицом. Уроженец Константинополя, он был юристом по профессии и получил светское риторическое и юридическое образование. Об этом свидетельствует, в частности, его прозвище Схоластик. Однако, ортодоксальный христианин, он поставил своей целью написать «Церковную историю» как продолжение сочинения Евсевия. В его труде освещались события церковной истории с 306 по 439 г.⁶⁶ Светские занятия Сократа наложили отпечаток и на его сочинение. Несмотря на явный примат церковной истории над светской, в труде Сократа даются многочисленные сведения о различных сторонах жизни византийского общества в конце IV—начале V в.

Сократ сам объясняет причины, заставившие его включить в церковную историю описание войн и различных государственных дел. Прежде всего он боялся наскучить читателям освещением лишь споров епископов и их подвигов. Но главное, что толкнуло его обратиться к гражданской исто-

⁶³ *Schwartz Ed. Griechische Geschichtsschreiber*, S. 532 f.; *Heussi K. Op. cit.*, S. 89 f.; *Winkelman F. W. Die Kirchengeschichtswerke. . .*, S. 6 f.

⁶⁴ *Euseb. Hist. Eccles.*, IV, 8, 21—22.

⁶⁵ *Ibid.*, VI, 31.

⁶⁶ *Ibid.*, IV, 16—18.

⁶⁷ *Ibid.*, V, 11; VI, 11, 13—14.

⁶⁸ *Ibid.*, III, 18—23; V, 4, 8, 16, 20, 26, 39.

⁶⁹ *Ibid.*, V, 18.

⁷⁰ *Ibid.*, III, 5, 7, 9—10, 27.

⁷¹ *Smalley B. Op. cit.*, p. 41—42.

⁷² *Bardy G. La théologie d'Eusèbe de Césarée d'après L'Histoire Ecclésiastique. — Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 1955, 50, p. 5—20; *Ruhbach G. Apologetik und Geschichte zur Theologie Eusebs von Caesarea*. Heidelberg, 1962.

⁷³ *Winkelman F. W. Die Kirchengeschichtswerke. . .*, S. 9. По мнению этого автора, вопрос о соотношении «священной истории» (Heilsgeschichte) и общей истории в труде Евсевия остался неразрешенным.

⁷⁴ *Ibid.*, S. 184—185.

⁷⁵ *PL*, 21, col. 465—540.

⁷⁶ *PG*, 67, col. 28—842; литературу см.: *Moravcsik Gy. Byzantinoturcica*. В., 1958, I, S. 508—510.

рии, — ее неразрывная связь с историей церковной. Бедствия, постигавшие государство, внутренние смуты, смятения в обществе приводили в смятение и церковь. Несчастья общественные и бедствия церковные усиливались одновременно. И происходило это не по воле случая, а в наказание за преступления людей. Описание же деяний императоров стало необходимо после принятия ими христианства, ибо теперь церковные дела зависели от политики правителей империи ⁶⁷.

Сократ Схоластик был прямым продолжателем «Церковной истории» Евсевия, о чем он сам сообщает в начале своего труда ⁶⁸. К Евсевию он относится с величайшим почтением и решительно защищает его от обвинения в причастности к арианской ереси ⁶⁹. Однако в отличие от Евсевия, который уделял большое внимание истории восточных и западных церквей и города Рима, Сократ в центр повествования ставит константинопольскую церковь и «новый Рим — Константинополь» ⁷⁰. В меньшей степени, чем его предшественник, Сократ включает в свою «Церковную историю» документальные материалы, решения соборов, письма епископов и рескрипты императоров, хотя и признает необходимость их использования для придания сочинению большей достоверности ⁷¹.

Если для Евсевия главной задачей была защита христианской религии и борьба за победу ортодоксальной церкви, то перед Сократом стояли уже иные цели. Основной его заботой теперь была не апология христианства, а борьба за единство церкви. Ожесточенные церковные споры, нетерпимость еретиков, внутренние раздоры среди клира — все это создавало серьезную угрозу единству ортодоксальной церкви.

Центральное место в сочинении Сократа занимает борьба против арианской ереси и защита догматов Никейского собора. Он излагает учение Ария о месте Христа в Троице, положившее начало расколу в церкви и длительным христологическим спорам ⁷². Споры в александрийской церкви стали, по выражению Сократа, той малой искрой, которая вызвала великий пожар ⁷³. В опровержение «безбожной» ереси Ария Сократ приводит послание противника Ария Александрийского епископа Александра ко всем служителям вселенской церкви ⁷⁴. Однако послание не только не привело к примирению, но вызвало необычайное обострение борьбы и рост влияния арианства ⁷⁵. Лишь вмешательство императора Константина и осуждение Ария на Никейском соборе временно заглушили эти споры, однако не ликвидировали раскола в церкви ⁷⁶. Сократ приводит обширный материал о всех перипетиях борьбы ариан и сторонников Никейского собора; даже смерть Ария, весьма натуралистически описанная Сократом ⁷⁷, не принесла успокоения. Более того, при императоре Констанции арианство вновь подняло голову ⁷⁸, и все усилия противника арианства Афанасия больших результатов не принесли ⁷⁹. Новый взлет арианства произошел при императоре-арианине Валенте, и лишь при благочестивом императоре Феодосии I никейцы одержали победу, за что Сократ неустанно восхваляет этого правителя ⁸⁰.

Не будем останавливаться на подробном описании Сократом борьбы ортодоксальной церкви против различных ересей, отметим лишь его постоянные призывы к поддержанию единства церкви и ведению гибкой церковной политики. У этого писателя не было вкуса к описанию сложных теологических споров, да он и не обладал достаточно глубокими познаниями в области теологии ⁸¹. Он был менее, чем Евсевий, начитан в философско-богословской литературе и в этом отношении значительно уступал своему учителю.

Борьба за внутреннее единство церкви сочеталась у Сократа с известной терпимостью; так, например, он выступал против введения принудительного единства в церковных обрядах ⁸².

Философско-исторические взгляды Сократа были довольно расплывчаты. Движущей силой исторического развития для него был промысел божий, все тяжкие бедствия человечества и крутые повороты его истории воспринимаются им как наказание за грехи людей. Но в отличие от Ев-

севия Сократ возлагает ответственность за преступления не только на язычников и еретиков, но и на верующих христиан ⁸³.

К языческой религии Сократ относится, разумеется, негативно, хотя, пожалуй, несколько менее враждебно, чем Евсевий, сам переживший гонения на христиан при Диоклетиане. Это, в частности, проявляется в его описании правления императора Юлиана. Сократ достаточно объективно освещает положительные стороны государственной деятельности этого императора: военные заслуги в борьбе с варварами, стремление привлечь к себе симпатии народа, очищение дворца после смерти Констанция от ненужной челяди, милостивое отношение к жителям Александрии, прощение Юлианом разоруживших его антиохийцев и некоторые другие его поступки ⁸⁴. Но, разумеется, церковная политика Юлиана получает у Сократа резко отрицательную оценку. Сократ прежде всего обвиняет Юлиана в лживости и двуличии. Он воспроизводит в своей книге отталкивающий портрет Юлиана, нарисованный Григорием Назианзином. Григорий обвиняет Юлиана в двуличии, которое сквозило во всех его поступках и даже в его внешности. Юлиан еще в юности отступился от христианства и вернулся к языческой религии, хотя и скрывал это, боясь гнева императора Констанция ⁸⁵. Став императором, Юлиан проводил в отношении христиан двуличную политику; сперва, желая завоевать любовь простого народа, преданного никейскому исповеданию, и бросить тень на Констанция, он пошел на некоторые уступки христианам, вернул из ссылки епископов, передал им конфискованное имущество ⁸⁶, но вскоре стал открыто поддерживать язычников и отвернулся от христиан. Два закона Юлиана вызывают особое негодование Сократа — введение военного налога на христиан, не участвовавших в походах императора ⁸⁷, и, главное, запрет христианам получать эллинское образование ⁸⁸.

В связи с изданием последнего закона Сократ высказывает важные соображения в защиту изучения христианами эллинской, языческой мудрости — грамматики, риторики и философии. Он выступает поклонником эллинских наук, считает их полезными и для христиан, признает, что «многие из греческих философов недалеко были от познания бога», хвалит философов-софистов, Сократа, Платона, Аристотеля, современных ему философов и риториков, особенно Ливания ⁸⁹. Он рассказывает о попытке греческих ученых — отца и сына Аполлинариев — изложить в христианском духе

⁶⁷ *Socrat. Hist. Eccles.*, V, praef.

⁶⁸ *Ibid.*, I, 1.

⁶⁹ *Ibid.*, I, 23; II, 2.

⁷⁰ *Ibid.*, I, 16; V, 8.

⁷¹ *Ibid.*, II, 1; VI, praef.

⁷² *Ibid.*, I, 5.

⁷³ *Ibid.*, I, 6.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*, I.

⁷⁶ *Ibid.*, II, 7—14, 23—38.

⁷⁷ *Ibid.*, II, 38.

⁷⁸ *Ibid.*, II, 2, 10, 17, 18.

⁷⁹ *Ibid.*, II, 1—28; IV, 13, 20.

⁸⁰ *Ibid.*, IV, 1—6, 9, 15—17, 20—21, 32—33.

⁸¹ Сократ сам пишет, что ему не следует ни раскрывать сущности христианских догматов, ни вступать в сложные рассуждения о промысле и суде божьем; его задача — лишь излагать события церковной истории. См.: *Socrat. Hist. Eccles.*, I, 22.

⁸² *Socrat. Hist. Eccles.*, V, 22.

⁸³ *Ibid.*, V, praef. Это дает право Винкельману говорить об известной объективности Сократа по сравнению с Евсевием и другими церковными историками. См.: *Winkelmann F. W. Die Kirchengeschichtswerke. . .*, S. 174.

⁸⁴ *Socrat. Hist. Eccles.*, III, 1—21.

⁸⁵ *Ibid.*, III, 23.

⁸⁶ *Ibid.* III, 1.

⁸⁷ *Ibid.*, III, 13—14.

⁸⁸ *Ibid.*, III, 12, 16.

⁸⁹ *Ibid.*, III, 16, 17; Сократ приводит похвальные речи Ливания в честь Юлиана и Порфирия и опровергает их. См.: *Ibid.*, III, 23.

эллинские науки, а Священное писание передать, используя приемы греческой риторики и грамматики. Так, Аполлинарий Младший изложил Евангелия и Апостольские послания, подобно Платону, в виде диалогов ⁹⁰.

Философские же мудрствования самого Юлиана, написанные им софистические сочинения, навеянные влиянием неприятного Сократу философа Максима ⁹¹ и других софистов, вызывают у нашего историка резко недоброжелательное отношение ⁹². Сам Сократ часто упоминает греческих философов Сократа, Платона, Плотина, Пифагора, Порфирия, Аристотеля, Оригена и др. ⁹³ Отрицательное отношение к Юлиану парадоксально сочетается у Сократа с уважением к эллинской науке.

Внутреннюю политику Юлиана, его меры в пользу народа (борьба с коррупцией придворных чиновников в Константинополе, снижение цен на товары в Антиохии) Сократ истолковывает в неблагоприятном для императора свете, считая все это демагогией, унижающей достоинство императорской власти ⁹⁴. В итоге Сократ приходит к негативной характеристике Юлиана. «По своей горячности, — пишет историк, он был неосторожен, по образованию — тщеславец, а по притворному смирению — достоин презрения» ⁹⁵. Сократ не останавливается даже перед прямой клеветой на Юлиана, приписывая ему различные жестокости, называя его чудовищем ⁹⁶.

Христианская конфессиональная тенденциозность пронизывает рассказ Сократа о Юлиане и контрастирует с положительной характеристикой этого философа на троне у других авторов, особенно у Аммиана Марцеллина ⁹⁷.

Политическая концепция Сократа в основных чертах совпадает с идеями Евсевия: в частности, он, как и Евсевий, выступает приверженцем христианской империи ⁹⁸. Как и Созомен, а отчасти и Феодорит Киррский, Сократ разделял представления о теснейшей связи исторических судеб христианской церкви и христианской империи ⁹⁹. Он позитивно оценивал правление христианских императоров, особенно, естественно, Константина Великого. Концепция о божественном покровительстве христианским императорам проходит красной нитью в труде Сократа, а затем в сочинениях Созомена и Феодорита. Благочестие Константина Великого и Феодосия I, по их мнению, обеспечило этим правителям политические и военные успехи. Да и император Феодосий II (408—456), в царствование которого писали эти церковные истории, также, по их утверждению, находится под особым покровительством бога ¹⁰⁰.

В социально-политических взглядах Сократа, однако, порой проскальзывает критическое отношение к политике императорского двора, а иногда и высшего духовенства. Это, впрочем, отнюдь не свидетельствует о наличии в его мировоззрении каких-либо демократических черт. К народным массам он относится с равнодушием и нередко с антипатией. Народные восстания и волнения вызывают у него явное осуждение ¹⁰¹.

Источниками для Сократа Схоластика послужили сочинения церковных историков Евсевия, Руфина, Афанасия ¹⁰². Использует он также Климента Александрийского, Юлия Африкана и Оригена ¹⁰³. Сократ упоминает и о том, что он использовал рассказы очевидцев и собственные наблюдения ¹⁰⁴. Он стремится проявлять критическое отношение к противоречивым слухам и недостоверным устным рассказам ¹⁰⁵. Стиль Сократа отличается ясностью и простотой, он чужд всякой вычурности, не любит многословия. По собственному признанию историка, он мало заботится об эlegantности стиля, боясь, что излишнее внимание к стилю может нанести ущерб главной задаче его сочинения — полноте изложения основных событий церковной, да отчасти и гражданской истории ¹⁰⁶. Как и другие писатели, Сократ декларирует свою объективность и любовь к истине. Это, конечно, не означает, что в труде Сократа нет тенденциозного подбора фактов или ошибок и неточностей. В таком обширном труде, к сожалению, их встречается немало ¹⁰⁷. И все же мы полагаем, что известная объективность Сократа, его широкая образованность и хорошая осведомленность

в церковной и светской истории делают его труд заметным явлением среди произведений подобного жанра¹⁰⁸.

Вслед за Сократом Схоластиком с «Церковной историей» выступил Созомен.

Саламан Ермей Созомен (ум. ок. 450 г.) родился в Палестине, близ города Газы, где и получил юридическое образование. Позднее он жил в Константинополе и стал юристом (схоластиком). В столице империи и написал он свою «Церковную историю»¹⁰⁹. Сочинение Созомена полностью не сохранилось. До нас дошла, однако, его часть, где излагаются события от 325 до 439 г. Основными источниками Созомена являются труды Сократа, а также Руфина, Евсевия и Евтропия. Для описания светской истории Созомен использует сочинения Евнация. Наряду с письменными источниками автор привлекает устные сообщения современников, обильно уснащая свой труд легендарными рассказами житийного характера. Труд Созомена, по-видимому, был написан между 443 и 450 гг.

По своим политическим убеждениям и симпатиям Созомен был идеологом средних слоев ортодоксального духовенства и приверженцем господствующего официального направления в церковной литературе той эпохи. По словам Ф. Винкельмана, общественные круги, идеологом которых был Созомен, состояли из людей верноподданных, интересующихся политикой, образованных, обеспеченных, влиятельных в политической жизни; по своим религиозным убеждениям они придерживались ортодоксальных доктрин, хотя и не проявляли особого фанатизма¹¹⁰.

Как политик Созомен был сторонником союза церкви и государства и признавал верховенство императорской власти. Он всегда стремился приспособиться к окружающей обстановке, завязать полезные связи при императорском дворе. Для этого он прибегал к испытанному средству — лести. В своем историческом сочинении он льстиво прославляет правление императора Феодосия II и особенно его благочестивой сестры Пульхерии. Подобная мимикрия и известный конформизм Созомена объясняются его

⁹⁰ Ibid., III, 16; ср.: II, 46.

⁹¹ Ibid., III, 1, 21.

⁹² Ibid., III, 1, 17, 23.

⁹³ Ibid., II, 35; III, 21—23; IV, 26.

⁹⁴ Ibid., III, 1, 17.

⁹⁵ Ibid., III, 21.

⁹⁶ Ibid., III, 11, 13, 15, 23.

⁹⁷ Удалыцова З. В. Идеино-политическая борьба в ранней Византии. М., 1974; с. 51—52; Browning R. The Emperor Julian. Berkeley, Los Angeles, 1976.

⁹⁸ Это дало основание некоторым ученым считать его выразителем идеологии императорского двора; см.: Kaegi W. E. Byzantium and the Decline of Rome. Princeton, 1968, p. 176—177.

⁹⁹ Socrat. Hist. Eccles., V, praef.

¹⁰⁰ Kaegi W. E. Op. cit., p. 159—201.

¹⁰¹ Socrat. Hist. Eccles., III, 2; IV, 13, 29—30; Winkelmann F. W. Die Kirchengeschichtswerke. . . , S. 175.

¹⁰² Сократ часто ссылается на Евсевия, называя его то сыном Памфила (I, 1), то его последователем (II, 21), но всегда различая их (I, 5, 8, 16, 23, 24, 36; II, 4, 20—21). Латинскую «Церковную историю» Руфина он использует, но исправляет его ошибки по сочинениям Афанасия (II, 1).

¹⁰³ Socrat. Hist. Eccles., II, 35.

¹⁰⁴ Ibid., I, 1; V, praef.

¹⁰⁵ Ibid., III, 1; Geppert F. Die Quellen des Kirchenhistorikers Sokrates Scholasticus. Leipzig, 1898.

¹⁰⁶ Socrat. Hist. Eccles., I, 1.

¹⁰⁷ Греческий ученый В. К. Стефанидис составил перечень ошибок, имевшихся в труде Сократа, см.: Στεφανίδης Β. Κ. Ἱστορικὰ διορθώσεις εἰς τὴν Ἑκκλησιαστικὴν Ἱστορίαν τοῦ Σωκράτους. — ЕЕВУ, 1956, 26, с. 57—129.

¹⁰⁸ Динков К. Сократ като църковен историк. — Духовна култура, 1956, 36 № 5/6, с. 51—57; № 7, с. 20—24; Winkelmann F. W. Die Kirchengeschichtswerke. . . , S. 173—175.

¹⁰⁹ PG, 1864, 67, col. 843—1630; см.: Moravcsik Gy. Op. cit., S. 510—512; Sozomenus. Kirchengeschichte/ Hrsg. von J. Bidez, G. Ch. Hansen. B., 1960 (далее — Sozom. Hist. Eccles.).

¹¹⁰ Winkelmann F. W. Die Kirchengeschichtswerke. . . , S. 117 f.

сравнительно скромным положением в церковной иерархии по сравнению с такими могущественными иерархами, как Евсевий, епископ Кесарийский, или Руфин, епископ Аквилейский.

Семья Созомена, по-видимому, имела тесные связи с монашеством Палестины. Это объясняет особое пристрастие Созомена к прославлению подвигов палестинских аскетов. История монашества в восточных провинциях стоит в центре его повествования ¹¹¹.

«Церковная история» Созомена столь же ярко, как и сочинение Сократа, отражает идейную борьбу внутри христианской церкви ¹¹². Большое внимание, как и его предшественник, Созомен уделяет проблеме ересей. Описывая острые теологические споры своего времени, он для уяснения роли ересей прибегает даже к использованию вымышленной неортодоксальной писателем. Однако, как и Сократ, Созомен не претендует на серьезное проникновение в сущность догматических споров, считая, что этим должны заниматься теологи, а дело историка «излагать то, что есть, не добавляя от себя ничего» ¹¹³.

Отношение Созомена к христианской империи созвучно идеям Евсевия. Принимая концепцию Евсевия, Созомен признает богоизбранность христианских императоров и восхваляет императора как «подражателя богу» ¹¹⁴.

Сократа, Созомена, а затем и Феодорита Киррского роднит общая идея об особой избранности Восточной империи (Византии). Бог оказывает особое покровительство именно Восточной империи и Константинополю ¹¹⁵. Судьбы древнего Рима и Западной Римской империи волновали этих историков в значительно меньшей степени. Проблема упадка Рима для них не была столь острой, как для их западного современника Августина.

И Сократ, и Созомен полагают, что Рим пал, завоеванный полчищами Алариха, по воле бога. Сократ видит в этом событии подтверждение идеи о суетности и бренности земной власти ¹¹⁶, сверхъестественные силы направляют Алариха на Рим. Рассказ Сократа о падении Рима изобилует неточностями, что свидетельствует о его слабой осведомленности в делах Запада. Вслед за Орозием Созомен утверждает, что Рим пострадал вследствие своей безнравственности ¹¹⁷. Но тот и другой не видели в падении Рима угрозы Восточной империи и христианской церкви, так что эти события их мало волновали. Подобные взгляды восточных церковных историков резко контрастируют с воззрениями на Римскую империю их знаменитого западного собрата Аврелия Августина. Историко-философская концепция Аврелия Августина, безусловно, заслуживает специального изучения, поэтому здесь мы коснемся лишь ее отличия от воззрений восточных историков церкви.

Прежде всего, для Августина совершенно неприемлема самая суть концепции Евсевия и его последователей о богоизбранности христианских императоров и тесной связи христианской империи с божественными силами. Прогресс человечества не может произойти в земной жизни, и человек должен возлагать свои надежды не на «государство земное», а на «Град Божий». Государство, по Августину, — это шайка разбойников. Рим — вертеп, могущество которого покоилось на насилии. Римская империя, покорившая мир, в одном лишь сыграла положительную роль — она подготовила распространение христианства; светское государство должно подчиняться невидимому духовному союзу избранных «Граду Божьему». Церковь, охраняющая основы религии и своими таинствами спасающая людей, стоит выше светского государства, которое должно ей служить ¹¹⁸. Проникнутая мистицизмом и глубоким пессимизмом, историко-философская концепция Августина впоследствии оказала значительное влияние на развитие историко-философской мысли в Западной Европе.

По мере усиления борьбы внутри христианской церкви между защитниками никейского вероучения и представителями различных еретических течений возрастает и полемический пыл ортодоксальных церковных историков. Среди церковных историков наиболее непримиримым борцом за «чистоту веры» против еретиков и всех инакомыслящих был Макарий Феодорит, епископ Киррский (387—457). Сириец по происхождению, видный

церковный иерарх, образованный богослов, философ, Феодорит оставил обширное литературное наследство: его перу принадлежит много произведений богословского и философского характера, а также писем к церковным и политическим деятелям своего времени¹¹⁹. С детства он был предназначен родителями для духовной карьеры, вырос среди аскетов и наконец стал епископом. Его научно-богословские интересы лежали в области экзегезы, апологетики, догматической полемики.

Жизнь Феодорита Киррского была наполнена напряженной борьбой против еретиков, в первую очередь монофиситов, и изобилвала драматическими событиями. В 423 г. он стал епископом города Кирра в евфратской Сирии. Он был активным участником борьбы против монофиситского Эфесского собора 449 г. За свою причастность к ортодоксальному никейскому учению Феодорит был низложен на этом соборе и находился несколько лет в изгнании. Опальный епископ был восстановлен на своей кафедре лишь после победы православия на Халкидонском соборе в 451 г., когда монофиситы, опиравшиеся на бунтарски настроенное египетское духовенство и монашество, были осуждены и подверглись гонениям. В течение всей жизни Феодорит Киррский с непримиримой враждебностью относился к египетским монофиситским ересиархам и отдавал свои симпатии антиохийскому духовенству¹²⁰.

Главным трудом Феодорита была его «Церковная история» в пяти книгах, которая была задумана автором как продолжение труда Евсевия Кесарийского и освещала важнейшие события церковной жизни империи с 325 по 429 г.¹²¹ Хотя он писал свои сочинения по-гречески, родным его языком был сирийский.

«Церковную историю» Феодорит написал, по-видимому, во время изгнания в 449—450 гг. в одном из монастырей в Апамее, где он скрывался от преследований¹²². Образцом и учителем для него служил Евсевий Кесарийский, но вместе с тем он был хорошо осведомлен в церковной литературе — он использовал в своем сочинении труды Руфина, Сократа, Созомена, знал Филосторгия¹²³. Иными словами, произведения Феодорита Киррского опираются на богатую литературную традицию¹²⁴. Феодорит хорошо знает и даже цитирует языческих философов, в частности Платона¹²⁵. Обширные познания Феодорита в теологии, философии и истории позволяют ему исправлять и уточнять своих предшественников. Сочинение Феодорита

¹¹¹ *Sozom. Hist. Eccles.*, I, 1, 12—14; III, 14, 16; VI, 5 etc. Сократ со ссылкой на труды Еваргия и его ученика Палладия тоже приводит рассказ о монахах-пустынниках. См.: *Socrat. Hist. Eccles.*, IV, 23—25.

¹¹² *Winkelmann F. W. Die Kirchengeschichtswerke. . .*, S. 117 f.

¹¹³ *Sozom. Hist. Eccles.*, I, praef.

¹¹⁴ *Ibid.*, I, 1.

¹¹⁵ *Ibid.*, praef.

¹¹⁶ *Socrat. Hist. Eccles.*, VII, 40.

¹¹⁷ *Sozom. Hist. Eccles.*, IX, 6; *Kaegi W. E. Op. cit.*, p. 177—203.

¹¹⁸ *Aurelius Augustinus. De civitate Dei*, IV, 4; V, 24, 26; XIX, 10, 21; *Косминский Е. А. Указ. соч.*, с. 21—22; *Майоров Г. Г. Указ. соч.*, с. 333—339; *Kaegi W. E. Op. cit.*, p. 204—206.

¹¹⁹ *Глубоковский Н. Бл. Феодорет епископ Киррский и его деятельность*. М., 1890; *Shulte J. Theodoret von Cyrus als Apologet*. Wien, 1904. Об эпистолярном наследии Феодорита Киррского см.: *Azéma J. Théodoret de Cyr: Correspondance*. P., 1955, I; *Idem. Sur la chronologie de trois lettres de Théodoret de Cyr.* — REG, 1954, 67, p. 82—94.

¹²⁰ *Günther K. Theodoret von Cyrus und die Kämpfe in der orientalischen Kirche vom Tode Cyrills bis zur Einberufung des sog. Räuber-Konzil*. Progr. Aschaffenburg, 1913.

¹²¹ PG, 82, col. 881—1280; новое издание см.: *Theodoret. Kirchengeschichte/ Hrsg. von L. Parmentier*. 2. Aufl. B., 1954; библиографию см.: *Moravcsik Gy. Op. cit.*, S. 529—531.

¹²² *Winkelmann F. W. Die Kirchengeschichtswerke. . .*, S. 178.

¹²³ PG, 65, col. 459—638.

¹²⁴ *Güldenpennig A. Die Kirchengeschichte des Theodoret von Kyrrhos. Eine Untersuchung ihrer Quellen*. Halle, 1889.

¹²⁵ *Plages Ed. de. Le Platon de Théodoret: Les citations des Lois et de l'Épinomis.* — REG, 1955, 68, p. 171—184.

дорита включает весьма ценные документы. Однако хронология Феодорита грешит неточностью.

Фанатическая ортодоксальность и безмерная ненависть к вероотступникам-монофиситам ослепляют Феодорита и делают его труд крайне тенденциозным. В безудержном стремлении очернить политических и религиозных противников Феодорит доходит до того, что осыпает бранью не только мятежных ересиархов, но и поддерживавших их «неправославных» императоров. Ослепленный ненавистью к инакомыслящим, Феодорит порой замалчивает некоторые важные события церковной жизни и даже допускает прямую фальсификацию исторических фактов.

Историческое произведение Феодорита дает как бы черно-белое изображение всех событий. Все, что с его точки зрения ортодоксально и лежит в русле догматов Никейского собора, лишено каких-либо негативных сторон и рисуется сплошной светлой краской. Наоборот, все факты и события, которые можно оценить как еретические, изображаются только в черном цвете. Такая односторонность и категоричность оценок относятся в равной степени как к событиям, так и к людям. Дидактический, назидательный характер исторического повествования во многом мешает объективному освещению хода исторического процесса¹²⁶. Сохранение чистоты христианской веры для Феодорита — цель исторического развития. Крайняя религиозная нетерпимость повлияла и на отношение Феодорита Киррского к христианской империи. С Сократом и Созоменом его сближает только признание особой избранности Восточной Римской империи¹²⁷. Однако тесную связь церкви и государства он отрицает.

В связи с осложнением обстановки внутри церкви, усилением арианских, монофиситских и несторианских споров, началом отчуждения греческих и латинских ортодоксов Феодорит вновь возвращается к изолированному изображению истории церкви. Если у Сократа и Созомена, а позднее у Евагрия ощущается тенденция вписать историю церкви в общий контекст всемирной истории и дать христианское истолкование политическим событиям общественной жизни христианской империи, то Феодорита политическая история интересует очень мало. Он не приемлет и созданную Евсевием теорию гармонии между церковью и государством, все силы своей души он отдает борьбе против ересей, особенно арианства и монофиситства¹²⁸.

Судьба богословских произведений Феодорита была столь же изменчива, как и жизнь самого писателя. Почти сто лет спустя после его смерти, на V Вселенском соборе 553 г. в Константинополе, ортодоксальность епископа Киррского была подвергнута сомнению и некоторые его богословские труды были осуждены как еретические. Сочинения Феодорита Киррского отражают религиозно-политические устремления тех кругов ортодоксального духовенства Византии, которые ориентировались на монашество восточных провинций и отстаивали независимую от государства политику церкви¹²⁹. Феодорит Киррский, как и другие представители ортодоксального духовенства, пытался опровергнуть обвинение язычников, будто упадок Рима был вызван пренебрежением к древним языческим обрядам. Феодорит Киррский, как и Аврелий Августин, утверждал, что всевозможные бедствия случались в истории и тогда, когда люди все еще поклонялись фальшивым языческим богам¹³⁰.

Сочинения Феодорита Киррского — яркий пример историографии конфессионального характера, и среди других церковных историков ему принадлежит место крайнего ортодокса.

Значительно бóльшая широта религиозно-политических воззрений характеризует творчество другого, более позднего церковного историка — Евагрия. Но анализ его сочинений должен стать предметом специального исследования.

В заключение хочется отметить, что произведения ранних церковных историков (IV—V вв.) составляют особый и важный раздел позднеантичной и ранневизантийской историографии. Они помогают нам узнать основные этапы становления христианского мировоззрения, складывани

церковной организации, знакомят нас с крупнейшими деятелями церкви той эпохи, вводят, наконец, в самую гущу острейшей религиозной и политической борьбы в Римской империи того времени. Мы рассмотрели труды только греческих церковных писателей, которые, естественно, проливают свет главным образом на церковную жизнь ранней Византии. Но, конечно, не меньшего внимания заслуживают и западные церковные историки. Для гражданской истории ранней Византии произведения греческих церковных авторов дают немало позитивных сведений, позволяющих корректировать данные светских историков той эпохи. Думается, что дальнейшее углубленное исследование церковной историографии раннего периода будет полезно для византиноведческой науки.

¹²⁶ Эта дидактичность проявляется, в частности, во включении в текст многочисленных посланий и обращений церковных деятелей, носящих открыто поучительный характер; см.: *Theodoret. Kirchengeschichte*, I, 4—6, 9, 10, 12, 15—17 и др. Примеры собственной необъективности Феодорита дают его описания правлений Юлиана (*Theodoret. Kirchengeschichte*, III), Валента (V, 1).

¹²⁷ *Kaegi W. E.* Op. cit., p. 200—201, 226.

¹²⁸ *Winkelman F. W.* Die Kirchengeschichtswerke. . ., S. 178.

¹²⁹ *Richard M.* Théodoret, Jean d'Antioch et les moines d'Orient. — *Mélanges de Science Religieuse*, 1946, 3, p. 147—156.

¹³⁰ *Kaegi W. E.* Op. cit., p. 159—160.