



И. Ю. ВАЩЕВА



**ЕВСЕВИЙ КЕСАРИЙСКИЙ
и становление
раннесредневекового
историзма**

Научный редактор
доктор исторических наук, профессор
М. В. Бибилов

Санкт-Петербург
АЛЕТЕЙЯ
2006



СЕРИЯ

ВИЗАНТИЙСКАЯ
БИБЛИОТЕКА



ИССЛЕДОВАНИЯ



Редколлегия серии «Византийская библиотека»:

Г. Г. Литаврин (председатель),

О. Л. Абышко, И. А. Савкин,

С. С. Аверинцев, М. В. Бибииков, С. А. Иванов,
епископ Иларион (Алфеев), С. П. Карпов, Г. Л. Курбатов,

Г. Е. Лебедева, Я. Н. Любарский, И. П. Медведев,

Д. Д. Оболенский, Г. М. Прохоров, И. С. Чичуров,

А. А. Чекалова, И. И. Шевченко

УДК 949
ББК 63 3(0)4
В28

Вашева И. Ю.

В28 Евсевий Кесарийский и становление раннесредневекового историзма / И Ю Вашева, науч ред М В Бибииков — СПб Алетейя, 2006 — 272 с — (Серия «Византийская библиотека Исследования») ISBN 5-89329-880-2

Настоящая монография посвящена становлению особой системы исторических представлений на рубеже античной и средневековой эпох, проблеме восприятия и осмысления первыми христианами своего прошлого и всей человеческой истории. Сочинения первого христианского историка, основателя церковно-исторического жанра и основоположника ранневизантийской церковной историографии Евсевия Кесарийского рассматриваются как исходный пункт в процессе формирования раннесредневекового типа историзма. В работе последовательно исследуются изменение временной и пространственной ориентации людей на пороге средневековья, представления о движущих силах истории, направлении ее развития, ее цели и смысле, и, наконец, специально и систематически рассматривается техника историописания церковного историка, отношение его к источникам и приемы работы.

Исследование данной темы затрагивает чрезвычайно актуальную и мало изученную в современной исторической науке проблему — проблему глобальной трансформации ментальных структур при переходе от античности к средневековью и дает материал для осмысления ментальных сдвигов в переломные эпохи истории.

На форзаце Пещерный храмовый комплекс XIV в (Сумела)

Главный редактор издательства
И А Савкин
Редактор *Е С Христич*
Оригинал-макет *М В Кузнецова*
ИД № 04372 от 26 03 2001 г
Издательство «Алетейя»,
192171, СПб, ул. Бабушкина, 53
Тел / факс (812) 560-89 47
E-mail: office@aletheia.spb.ru,
aletheia@rol.ru, www.aletheia.spb.ru

Фирменные магазины «Историческая книга»
Москва, м. «Китай-город», Старосадский пер., 9
Тел (495) 921-48-95
Санкт-Петербург, м. «Чернышевская»,
ул. Чайковского, 55 Тел (812) 327-26-37
Подписано в печать 17 07 2006 Формат 60×88¹/₁₆
Печать офсетная Усл-печ л 16,6 Тираж 1000 экз
Заказ № 3424
Отпечатано с готовых диапозитивов в ГУП «Типография «Наука», 199034, СПб, 9 линия, д. 12

ISBN 5 89329-880-2



© И Ю Вашева, 2006
© Издательство «Алетейя» (СПб), 2006
© «Алетейя Историческая книга», 2006



ВВЕДЕНИЕ

Проблема становления раннесредневекового историзма занимает особое место в исторической науке. Сама постановка проблемы связана со многими сложностями.

Во-первых, массу споров вызывает правомерность употребления термина «историзм» применительно к раннесредневековой эпохе. В отечественной науке «историзм» часто понимается как «принцип познания вещей и явлений в их становлении и развитии, в органической связи с порождающими их условиями, составляющий неотъемлемую сторону диалектического метода»¹. Исследователи зачастую связывают его рождение с эпохой Возрождения или Нового времени². Не вдаваясь в дискуссии о времени возникновения «историзма» в таком понимании, отметим, что каждой эпохе было присуще собственное понимание исторического процесса, представление о связи событий и причинах, их порождающих³. Применительно к указанной эпохе, на наш взгляд, вполне оправдано использование термина «историзм» именно в этом, более широком, смыс-

¹ *Философский словарь*. Под ред. И. Т. Фролова. М., 1987. С. 177.

² *Баре М. А.* Эпохи и идеи становление историзма. М., 1987. *Коллингвуд Р. Дж.* Идея истории. Автобиография. М., 1980. Данная точка зрения получила достаточно большое распространение даже в популярной литературе. См., например *Балла О.* Время и Другой. Средние века в европейском историческом самочувствии // *Знание — сила*, № 1, 2001. С. 55.

Правомерность употребления термина «историзм» по отношению к более раннему времени признается многими исследователями истории и культуры античности и средневековья.

В отечественной историографии необходимо отметить работу выдающегося русского мыслителя А. Ф. Лосева, в которой впервые ставится проблема понимания античного историзма и его характерных особенностей. Последнее издание см. *Лосев А. Ф.* Античная философия истории. — СПб: Алетейя, 2001.

ле — как совокупность представлений о ходе и закономерностях исторического процесса, складывающихся в период раннего средневековья

Исторические представления каждой эпохи представляют собой самостоятельную большую проблему. Без понимания этого огромного культурно-исторического пласта зачастую невозможно понять суть, внутренний смысл многих событий, мотивы поведения людей в той или иной ситуации, способы объяснения происходящих событий, понятные людям той эпохи.

«Так или иначе, писать историю во все времена означало поместить «события» в контекст (значений), соотнести их как часть с целым»¹. Исторические сочинения — это не просто более или менее полная запись событий, не просто констатация фактов. Это в не меньшей степени — отражение того, как человек того времени видел мир, историю, себя, наконец, какими категориями он мыслил, как объяснял смысл происходящего, что считал важным, а что второстепенным. Очень показательно, что при описании одних и тех же периодов истории разные авторы описывают различные факты, оценки и объяснения происходящего существенным образом различаются. При этом далеко не все в этих оценках можно объяснить социально-политическими или классовыми пристрастиями авторов.

«Вне связи с историческим сознанием нельзя объяснить, почему видение истории — от одной эпохи к другой — столь различно. Для Тита Ливия история — эпос римских доблестей, для Тацита — драма ужасов, для Оттона Фрезингейского — преддверие конца мира. Почему в одну эпоху история «учит философии посредством примеров», в другую — она способ «славить Творца», в третью — «школа политической мудрости», в глазах четвертых — «воплощенная глупость человеческая»?²

Очевидно, что каждая культурно-историческая эпоха в соответствии с собственным опытом способна извлечь из небытия только определенный ряд исторических фактов, которых до нее в писаной истории не было. Для того, чтобы определенный класс событий получил доступ в нее, т. е. оказался в поле зрения историка, нужно их «заметить», осознать, оценить, т. е. определить меру их важности для понимания хода истории в целом»³. Именно эти «исторические» представления очень важны для воссоздания картины мира человека далекой эпохи, логики и стереотипов его мышления, а значит, для воссоздания самого человека. В отечественной науке данный аспект проблемы привлекает внимание ученых лишь с недавнего времени и на сегодняшний день изучен явно недостаточно.

¹ Барг М. А. Эпохи. С. 12–13.

² Там же.

³ Там же.

Сравнительно недавно отечественные историки заговорили о важности восстановления системы мыслей и представлений людей той или иной эпохи, исследования «констант, заложенных в сознании культурой, языком, религией, воспитанием, социальным общением»¹, к которым можно отнести восприятие пространства и времени и связанное с ним осознание истории (поступательное развитие или повторение, круговорот, регресс, статика, а не движение и т. п.); отношения мира земного с миром потусторонним и соответственно восприятие и переживание смерти и т. д.², — т. е. той картины мира, которая лежит в основе поведения людей изучаемой эпохи и тем самым налагает неизгладимый отпечаток на их социальный строй и культуру.

Поэтому «включение ментальностей в картину прошлого»³, попытка вскрыть внутреннюю позицию людей того времени, реконструировать их собственные представления, воссоздать взгляды, представления, ценностные и эмоциональные установки и реакции людей того времени является важным аспектом познания реальной исторической жизни.

Во-вторых, историзм *раннесредневековой* эпохи редко выделяется как особое явление. Ученые достаточно уверенно говорят об особом типе античного мировосприятия, о специфике древних ближневосточных представлений, о феномене средневековой культуры (в ее классический период). Но в поле зрения исследователей обычно не попадает переходная эпоха — медленное вычленение христианского мира из античного и постепенное его становление. Между тем мировосприятие людей, живших на рубеже античной и средневековой эпох, не определялось в полной мере ни категориями предшествующей эпохи, ни представлениями классического средневековья, хотя и сочетало в себе элементы и тех, и других. Именно этот переходный тип представляет наибольший интерес, поскольку показывает, каким образом осуществляется эта грандиозная трансформация всей системы мировосприятия на рубеже двух эпох.

В-третьих, совершенно особая ситуация складывается вокруг оценки содержания *византийской* культуры. «С самого начала Византия заинтересовала науку, прежде всего, как эпилог античности... Византийское историописание изучалось эллинистами лишь как своего рода «христианизированное» продолжение традиций античной историографии. Такой взгляд в принципе не изменился и до конца прошлого столетия: Карл

¹ Гуревич А. Я. Проблема ментальностей в современной историографии // Всеобщая история дискуссии, новые подходы. Вып. 1. М., 1989. С. 85.

² Там же.

³ Там же. С. 86–87.

Крумбахер, книга которого до недавнего времени была единственным фундаментальным сводом знаний о византийских письменных памятниках, ориентировался прежде всего на античные культурно-исторические ценности в оценке византийской литературы. Близость античным форм определяла в его глазах значимость творений византийцев. Основные критерии находились не в самой византийской действительности, а в античном прошлом, и подобно тому как основной литературной заслугой средневековым грекам вменялось филологическое комментирование древних, вся византийская культура и литература представляла как бы ученическим комментарием к шедеврам древности, не будучи связанной ни со своим временем, ни с движением вперед»¹

В современной византистике эта проблема не утратила своей остроты. Достаточно распространенным в современной науке является мнение об античном «содержании» византийской цивилизации. Такая ситуация во многом не случайна. Средневековая культура греков сама обращалась к античному наследию как к эталону, классическому образцу. В связи с этим в науке разработана концепция подражания, «мимесиса», как важного фактора византийского мирозерцания². «Известное высказывание Феодора Метохита — «Все уже сказано и ничего не осталось потомкам» — подкрепляет, казалось бы, укоренившееся утверждение об отсутствии в византийском историописании какой бы то ни было новой техники, нового критического метода и, главное, принципиально нового восприятия мира, по сравнению с античностью»³. Однако, как показывают исследования византистов, за внешним сходством указанных характеристик в античной и византийской традициях скрываются два разных типа мировосприятия, различия между которыми обнаруживаются не только в некоторых нюансах и оттенках, но и в самой картине мира, системе ценностей, понимании базовых категорий человеческого мышления.

На XX международном конгрессе византистов в Париже в августе 2001 г. проблема античного содержания и оригинальности византийской традиции вновь оказалась в центре внимания ученых. Президент международной ассоциации византистов, профессор Гарвардского университета Игорь Шевченко в самом начале Конгресса остановился на данной проблеме и современных подходах к ее разрешению.

Он выделил два основных подхода, утвердившихся в современной исторической науке: негативистский и апологетический. Негативистское

¹ Бибигов М. В. Византийская историческая проза. М., 1996. С. 146.

² Он же. Историческая литература Византии. СПб., 1998. С. 13.

³ Он же. Византийская. С. 146–147.

направление восхваляет «достижения мимесиса», близость византийских образцов античным традициям Апологетическое направление, напротив, превозносит оригинальные черты, показывающие специфику и уникальность византийской культуры. При этом И. Шевченко подчеркнул непродуктивность обоих подходов, поскольку ни то, ни другое направление не позволяет объективно оценить реальный вклад Византии и разрешить данную проблему. Он подчеркнул, что оба подхода скорее выражают отношение современных исследователей к византийскому наследию, чем представления самих византийцев. Поэтому перед современным исследователем-историком встает необходимая задача — изучение собственного взгляда византийцев, их системы ценностей, их собственного понимания оригинальности своих трудов и своего места в мире¹.

Учитывая все эти аспекты, мы вполне осознаем сложность и дискуссионность поставленной проблемы. Возникновение в начале IV века в греческой (ранневизантийской) традиции особого жанра церковной истории представляет собой уникальное явление, которое пока мало исследовано. Несмотря на обилие работ, посвященных проблеме перехода от античности к средневековью², культурная жизнь этой сложнейшей эпохи требует дальнейшего глубокого и разностороннего изучения. Ни становление раннесредневекового историзма, ни колоссальные ментальные сдвиги наукой пока еще не осмыслены.

Исторические воззрения носителей новой идеологии, создателей новой культуры, если и привлекали внимание исследователей, то, как правило, ученые ограничивались изучением латинской традиции³ и, прежде всего, трудов Августина Блаженного. По справедливому замечанию В. М. Тюленева, «августинский “Град Божий” затмил собой не только всю предшествовавшую историко-философскую мысль христианства, но и интеллектуальные достижения ближайших преемников великого Отца церкви»⁴. Лишь недавно была предпринята попытка рассмотреть воз-

¹ *Ševčenko Ihor* Was Originality one of the important concerns of Byzantine literature? Does originality belong to the spirit of Byzantine literature? // XX Congrès International des Etudes Byzantines. Collège de France — Sorbonne. Pre-actes. T. 1. Paris, 2001. P. 57.

² Обзор имеющихся работ см. *Уколова В. И.* Античное наследие и культура раннего средневековья. М.: Наука, 1989. С. 14 и далее.

³ *Барг М. А.* Эпохи и идеи. *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979. *Уколова В. И.* Античное

⁴ *Тюленев В. М.* Лактанций: христианский историк на перекрестке эпох. СПб.: «Алетейя», 2000. С. 5.

никновение и развитие христианского историзма на примере сочинения Лактанция «О смертях преследователей», которое рассматривается как первый образец нового для христианской литературы латинского Запада жанра исторической прозы.

Что же касается становления раннесредневекового историзма в греческой традиции, то эта проблема разработана еще меньше. Единственной работой в отечественной и западной историографии, в которой ранневизантийские церковные историки предстают не столько как поставщики информации о прошлом, сколько как мыслители, разрабатывающие собственную «философию истории», является вышедшая в 1998 г. монография И. В. Кривушина¹. Она посвящена исследованию церковно-исторических концепций церковных историков ранней Византии и рассматривает компактную группу ортодоксальных авторов. Автор справедливо отмечает, что «ранневизантийская традиция церковного историописания стала тем историографическим феноменом, который, с одной стороны, разделил, а с другой — соединил античную и раннехристианскую историческую мысль с европейской средневековой историографией»². Однако в результате своего исследования, как это ни парадоксально, автор фактически исключает из общей линии развития ранневизантийской историографии «отца церковной истории», основателя этого нового жанра³.

Между тем, Кесарийский епископ Евсевий (ок. 260–339 гг.) является ключевой фигурой в процессе формирования нового типа миропонимания. В самом начале IV века им была создана первая «Церковная история», положившая начало новому жанру и отразившая формирование новых ментальных структур, нового типа историзма. Евсевий оказался на пересечении разных традиций. С одной стороны, хронологически жизнь и активная творческая деятельность Евсевия относится еще к периоду поздней античности, он воспитывался в рамках еще античной культуры. С другой стороны, будучи христианским епископом, он принял сам и способствовал утверждению в обществе христианской системы ценностей, во многом противоположной античным идеалам. Соответственно он вынужден был соотнести две эти системы и, так или иначе, решить задачу нового осмысления истории и реальной действительности. Его работы не только содержат в себе уже основы новых, христианских средневековых

¹ Кривушин И. В. Ранневизантийская церковная историография. СПб.: «Алетейя», 1998.

² Там же. С. 228.

³ См., например: «Евсевий, скорее, завершает линию раннехристианской исторической мысли, чем создает новый путь в историографии» (Там же. С. 225).

представлений, но и отражают процесс мучительной трансформации всей системы мировосприятия. Очевидно, что именно работы Евсевия послужили в греческой традиции той исходной точкой, начиная с которой можно говорить о становлении раннесредневекового историзма.

III–IV вв. — это период фундаментального преобразования массового сознания людей, период переосмысления прежних античных ценностей, ломки античных представлений и формирования нового, христианского мировоззрения и соответствующего ему отношения к исторической реальности. В это время складываются базовые представления о мире и истории, которые станут господствующими в средневековую эпоху. Исторические воззрения «переходной эпохи» нельзя охарактеризовать как некое механическое сочетание принципов античного и средневекового историзма. Включая в понимание истории элементы того и другого, человек той эпохи мыслил своими категориями, не совпадавшими с представлениями ни античного прошлого, ни средневекового будущего.



Сам Евсевий, епископ Кесарийский — личность сложная и неординарная. О жизни этого человека мы знаем чрезвычайно мало, и основным источником информации о нем являются его собственные сочинения или небольшие ремарки в сочинениях его последователей.

Традиционно считается, что он родился в Палестине, получил солидное образование у пресвитера Памфила, принимал участие в сборе и систематизации книг Оригена и других раннехристианских авторов, был одним из самых образованных людей своего времени. Затем с началом гонений на христиан (в 303 году) вынужден был скитаться по Палестине, Египту и Финикии, сидел в тюрьмах, но выжил. С утверждением христианства при Константине в судьбе Евсевия произошел резкий поворот. Он был приближен ко двору и вскоре стал доверенным лицом императора. Стойкость в защите христианской веры и широкая образованность принесли Евсевию популярность в церковных кругах Востока, и в 311 году он стал епископом Кесарии Палестинской¹.

¹ Более подробно о биографии Евсевия см.: *Лебедев А. П.* Церковная историография в главных ее представителях с IV до XX вв. Издание 2-е / Под ред. М. А. Морозова. СПб.: Алетей, 2000. С. 26–33. *Кривушин И. В.* Рождение церковной историографии: Евсевий Кесарийский. Иваново, 1995. *Он же.* Ранневи-

При этом события начала IV века оцениваются по-разному. Одни исследователи с уважением и благоговением говорят о стойкости Евсевия в отстаивании христианской веры и связывают его возвышение именно с признанием его стойкости и мужества современниками. Другие историки, напротив, с пристрастием рисуют портрет лживого царедворца, лживого и продажного, готового ради собственного благополучия и карьеры поступиться абсолютно всем. Между тем, ни то, ни другое мнение никак не подтверждается доступными нам источниками.

О месте и времени рождения Евсевия ни в одном из дошедших до нас сочинений не содержится прямых указаний. Предполагают, что местом рождения его была Палестина, и в частности Кесария. Данное мнение подтверждают, в основном, тем, что к имени Евсевия часто добавлялась приставка *παλαιστίνος*. Однако еще в конце XIX века Н. П. Розановым отмечалось, что в большинстве случаев тут же употребляется слово *ἐπίσκοπος*, поэтому слово *παλαιστίνος* могло обозначать и, скорее всего, обозначало просто название области, в которой Евсевий был епископом. Крещение Евсевия в Палестине, о котором он сам упоминает в своем сочинении (*Vita Constantini*, I, 8), тоже не является бесспорным доказательством рождения Евсевия именно в Палестине¹.

Точного времени рождения Евсевия источники также не называют. Исследователи высказывают разные мнения на этот счет, относя в целом дату рождения Евсевия к периоду с середины 250-х до первой половины 260-х гг., но наиболее вероятной датой большинство исследователей считают самое начало 260-х годов².

О родителях или родственниках Евсевия Кесарийского также не сохранилось никакой более или менее достоверной информации. Само имя

зантийская С 8–11 *Удальцова З В* Развитие исторической мысли // *Культура Византии IV—первая половина VII века* М., 1984 С 182–191 *Barnes T D* Constantine and Eusebius Cambridge (Mass.), 1981 P 93–149 *Chesnut G F* The First Christian Histories Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret and Evagrius Paris, 1977 *Grant R M* Eusebius as Church Historian Oxford, 1980 P 164–165 *Schwartz E* Griechische Geschichtsschreiber Leipzig, 1957 S 495–598 *Wallace-Hadrill D S* Eusebius of Caesarea London, 1960

¹ *Розанов Н П* Евсевий Памфил, епископ Кесарии Палестинской М., 1880 С 3 *Ястребов А* Евсевий Кесарийский Исторический очерк // Богословский сборник Вып III М., 1999 С 137–138

² Подробнее см *Place E* Des Introduction generale // *La preparation evangelique* (Sources chretiennes № 206) Paris, 1977 P 16 *Winkelmann F* Die Kirchengeschichtswerke im ostromischen Reich // BS Vol 37 1976 S 183–184 *Ястребов А* Указ соч С 138

Εὐσέβιος ὁ Παμφίλου (Сократ, I, 8, 1, I, 10. и т. д., Созомен, II, 19), как справедливо отмечает А. Ястребов, не является тем же самым, что Ἀλέξανδρος τοῦ Φιλίππου, т. е. не указывает на отца, а взято Евсевием, скорее всего, из-за его большой привязанности к своему учителю Памфилу, скончавшемуся мученической смертью в 309 году.

Из сведений о родственниках Евсевия можно найти упоминания лишь о Никомидийском епископе Евсевии. Некоторые исследователи склонны считать его братом Евсевия Кесарийского на том основании, что у блаженного Феодорита приводится письмо Ария к Евсевию Никомидийскому (Феодорит, I, 5), где Евсевий Кесарийский прямо называется его братом «Εὐσέβιος ὁ ἀδελφός σου, ὁ ἐν Καισαρείᾳ».

Однако вполне вероятно, что данное обращение скорее указывает не на родственные отношения двух епископов, а на их принадлежность к одной вере.

Мало известно и об учителях и наставниках Евсевия. Достоверно известно лишь то, что одним из них был некий Памфил, которого упоминает сам Евсевий. Очевидно, он оказал большое влияние на формирование взглядов, жизнь и творчество самого Евсевия. В знак уважения и признательности к учителю Евсевий, видимо, взял его имя.

Образованность и широкий кругозор Кесарийского епископа не вызывают сомнений. По свидетельству его современников и последователей, Евсевий, действительно, был очень образованным человеком, хорошо знакомым не только с раннехристианской традицией, но и с античной культурой. Блаженный Иероним в «Письме к Паммахию и Океану» пишет «Кого можно найти умнее, учение и красноречивее Евсевия?»¹ Созомен (Церковная история², I, 1) говорит, что Евсевий был «многоученым мужем (πολυμαθέστατος), знатоком Божественных Писаний, равно как греческих поэтов и историков». Евагрий Схоластик характеризует его как «мужа чрезвычайно красноречивого во всем» (Церковная история³, I, 1).

Значительную часть своей жизни, видимо, он провел, «путешествуя» или «скитаясь» в дальних странах. Из его «Церковной истории» следует, что он лично был в библиотеках города Элии, некоторое время провел в Антиохии⁴, Палестине, Тире, Египте и т. д. Многие исследователи, детально анализировавшие его «Церковную историю», *Preparatio Evangelica* и

¹ Блаженный Иероним. Творения. Киев, 1897. Т. 2. С. 373. Цит. по Ястребов А. Евсевий Кесарийский. С. 148.

² Церковная история Эрмия Созомена Саламинского. СПб., 1851.

³ Евагрий Схоластик. Церковная история. Пер. И. В. Кривушина. СПб., 1999. С. 92.

⁴ Впрочем, А. Ястребов считает, что в сочинениях Евсевия Кесарийского не видно никакого влияния Антиохийской школы (Ястребов А. Указ. соч. С. 139).

другие сочинения, отмечали, что для их написания «необходимо было перерыть все библиотеки Египта, Финикии и Греции»¹

Еще больше споров вызывает богословская позиция Евсевия в арианском споре, развернувшемся в начале IV века. Будучи уже епископом, Евсевий должен был принять участие в христологическом споре. По сути, он поддержал Ария и за свою проарианскую позицию в 324 году был осужден и низложен Антиохийским синодом. Однако на следующий год на Никейском соборе он был не только реабилитирован, но и играл на нем весьма заметную роль (обратился с приветственной речью к императору) и принимал активное участие в выработке Никейского символа веры². Несмотря на это, Евсевий оказался непризнанным. Православная церковь не причислила его ни к лику святых, ни к «отцам церкви».

Исследователи также не могут со всей точностью сказать, был ли Евсевий действительно арианом. В традиционном понимании Евсевий Кесарийский представляется умеренным арианом (полуеретиком³), «умеренность» которого диктовалась скорее политическими, нежели догматическими причинами³. Однако богословы, специально исследовавшие наследие Евсевия, усматривают в этом весьма распространенном мнении лишь очень небольшую долю правды.

Вопрос об арианских симпатиях Евсевия не может быть решен однозначно. Весьма авторитетный православный богослов, святитель Афанасий Великий считал Евсевия арианом⁴. С другой стороны, основ-

¹ Там же

² В документах, приводимых «Деяниями Вселенских Соборов», подпись Евсевия стоит шестой (из тридцати) после подписей влиятельнейших епископов Александрийского, Антиохийского, Иерусалимского и т. д. (См. Деяния Вселенских Соборов. Т. I. СПб., 1996. С. 77–78.)

³ Весьма показательно в этом отношении мнение, представленное в энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона: «Как почитателя Оригена его естественно клонило в сторону субординационизма и арианства, но когда на соборе 325 года дело дошло до голосования формулы императора *ομοούσιος*, он не устоял перед искушением угодить венценосному «епископу внешних»» (См. Брокгауз и Ефрон. Энциклопедический словарь. Биографии. М., 1994. Т. 5. С. 39). Ряд исследователей высказывает определенные сомнения в принадлежности Евсевия к арианской ереси. Chesnut G. F. The First Christian Histories. P. 159. *Dempf A.* Eusebios als Historiker // Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. München, 1964. Heft 11. S. 12–13. *Winkelmann F.* Kirchengeschichtswerke. S. 8.

⁴ Св. Афанасий Великий. Защитительное слово против ариан // Св. Афанасий Великий. Сочинения. М., 1994. Т. I. С. 384.

ную мысль Ария о происхождении Сына «из не-сущих» Евсевий Кесарийский решительно отвергает (Феодорит, Церковная история, I, 12) В «Послании Евсевия, епископа Кесарийского, об изложенной в Никее Вере», текст которого приводит Феодорит (Церковная история, I, 12), Евсевий излагает православное учение об Отце и Сыне, принимая термины $\epsilon\acute{\chi}$ τῆς οὐσίας и $\theta\epsilon\omicron\upsilon\sigma\tau\omicron\varsigma$ ¹

В целом, позицию Евсевия в богословских вопросах довольно удачно выразил профессор В В Болотов «Догматическое положение Евсевия определяется так Евсевий не был ни православным, ни арианом, — он был оригенистом»²

Более того, как показано в тех же богословских сочинениях, философские основания арианства, с одной стороны, и оригенизма и религиозных представлений Евсевия Кесарийского, с другой, существенно отличались Арий опирался в своем учении на философскую систему Аристотеля Богословие же Оригена, с преобладанием аллегоризма в толковании Священного Писания, в философском смысле примыкало к Платону и неоплатоникам Таким образом, философские воззрения Евсевия и Ария исходят из совершенно разных посылок и «сближаются на Первом Вселенском Соборе и позже лишь из-за боязни консервативных оригенистов того нового (а на самом деле хорошо забытого старого), что было предложено Никейским собором»³

Как показывает в своем очерке А Ястребов, основную массу богословов того времени составляли приверженцы Оригена. И хотя триадология последнего вообще довольно смутна, но вместе с тем у него четко проступает субординационизм — учение об иерархии Лиц Пресвятой Троицы с последовательным понижением ипостасей от Отца к Святому Духу Этот взгляд часто встречается в первые века христианства, и потому епископы, среди которых был и Евсевий Кесарийский, просто держались традиции Оригенизм был весьма влиятельным направлением в Египте и на Ближнем Востоке в то время, и многие Отцы и учителя церкви были убежденными приверженцами Оригена

Весьма показательно в этом отношении поведение Евсевия на Никейском соборе Когда дискуссия православных с арианами стала принимать затяжной характер, Евсевий выступил с примирительным предложением Сам он считал, что богословствование в таких вопросах мо-

¹ Ястребов А Указ соч С 146–147

² Болотов В В Лекции по истории древней церкви М, 1994 (Репринтное воспроизведение издания 1907 г) Т 1 С 141

³ Ястребов А Указ соч С 143–144

жет привести к нежелательным последствиям, полагая, что если человек не может постичь образ отношения между собственной душой и телом, то как он может пытаться познать тайну отношения Сына Божия к Отцу¹ Поэтому Евсевий предложил принять Символ веры, традиционно преподаваемый в Кесарии в качестве крещального² Он должен был, по мысли Евсевия, удовлетворить обе спорящие стороны

В целом, нам кажется вполне справедливым вывод, сделанный в своем очерке А Ястребовым «Евсевий не был злонамеренным еретиком. Он не восставал против авторитета Вселенского собора и всячески дистанцировался от арианства, понимаемого как нововведение, но «арианство» древнее, т. е. «недостатки» старой богословской системы Оригена, которые Никейский собор призван был преодолеть, он упорно защищал, сближаясь в этом смысле с еретиками»³

К тому же во времена Евсевия Никейский догмат был только провозглашен, комментарии и толкования к нему еще не были составлены. Пока еще не был составлен богословский язык, оставалось широкое поле для колебаний и различных толкований. Евсевий Кесарийский остался в этой бурной эпохе, он не дожидаясь окончательного торжества православной триадологии. Ведь только тогда можно было бы смело сказать, являлся ли Евсевий арианином или православным. Во всяком случае, он не был тонким догматистом и в спорных вопросах держался традиционных взглядов, хотя именно он много сделал для развития языка и понятийного аппарата православного богословия⁴

* * *

Судьба произведений Евсевия⁵ столь же необычна. Евсевий Кесарийский является родоначальником особого жанра церковной истории и

¹ *Eusebius* De theologia ecclesiastica I, 12 // Цит. по изданию Ястребов А. Указ соч. С. 146

² Там же

³ Там же. С. 149

⁴ Там же. С. 146

⁵ Евсевию принадлежит огромное количество работ разнообразной тематики и характера «Хроника», «Приготовление к Евангелию», «Доказательство Евангелия», «История палестинских мучеников», «Ономастикон», «Жизнь Константина», «Похвальное слово Константину», письма и т. д. Но главным творением Евсе-

одним из основоположников христианской концепции всемирной истории. Впервые в христианской литературе он дал последовательное описание всей прошедшей истории церкви и предложил определенные способы ее интерпретации. Его «Церковная история» была очень популярна в ранней Византии и средневековой Европе. Ее читали, переписывали, продолжали, переводили.

В Византии IV–VII вв. авторитет Евсевия был непререкаем. Все последующие ранневизантийские церковные историки так или иначе отталкивались от труда Евсевия. Сократ Схоластик, Эмрий Созомен, Феодорит Киррский, Евагрий Схоластик, несмотря на то, что являлись представителями разных течений христианской мысли, ориентировались на разную аудиторию и ставили перед собой разные задачи, — все они, каждый по-своему, стремились продолжать Евсевия¹.

Византия стала его «Церковная история». Только те сочинения Евсевия, которые вошли в состав известной Патрологии Миня, составляют в ней 5 огромных томов.

Основные издания трудов Евсевия: *Eusebii Caesariensis Opera* / Ed. G. Dindorf. Lipsiae, 1890. Vol. 4. *Εὐσεβίου τοῦ Παμφίλου Ἑκκλησιαστικῆς ἱστορίας βιβλία δέκα* // *Patrologia Cursus Completus. Series Graeca* / Rec. J.-P. Migne. Parisius, 1857. T. XX. Col. 1–906. *Eusebius Pamphili Praeparatio Evangelica* (Εὐσεβίου τοῦ Παμφίλου εὐαγγελικῆς ἀποδείξεως βιβλία δέκα) // PG. T. XXI. Col. 21–408. *Eusebius Pamphili Demonstratio Evangelica* (Εὐσεβίου τοῦ Παμφίλου Εὐαγγελικῆς ἀποδείξεως) // PG. T. XXII. Col. 14–792. *Eusebius Pamphili Χρονικὸν καὶ κανόνες καὶ ἐπιτομὴ παντοδαπῆς ἱστορίας Ἑλλήνων τε καὶ βαρβάρων* (*Chronicon libri duo*) // PG. T. XIX. Col. 99–600. *Eusebius Werke* / Hrsg. von E. Schwartz. Leipzig, 1903–1909. *Eusebius Werke* / Hrsg. von J. C. Hinrichs. Leipzig, 1906–1956. *Eusebius Kirchengeschichte* / Hrsg. von E. Schwartz. Berlin, 1952. *Eusèbe de Césarée Histoire Ecclésiastique* / Ed. par G. Bardy. Paris, 1952–1958. *Eusebius' History of the Church from Christ to Constantine* / Rev. by A. Louth. Harmondsworth, 1989. *Eusebius Pamphilus. The Ecclesiastical History. In two volumes* / Trad. G. A. Williamson. London, 1980. В данной работе «Церковная история» Евсевия цитируется по изданию: *Eusebius. The Ecclesiastical History. With an english translation by K. Lake, J. E. L. Oulton, H. J. Lowry*. Vol. 1–2. Cambridge (Mass.), 1975.

На русский язык переведены всего четыре работы Евсевия Кесарийского: «Церковная история», «Похвальное слово Константину», «Жизнь Константина», «О палестинских мучениках». См. русские издания: *Евсевий Памфил. Церковная история*. М., 1993. *Евсевий Памфил. Сочинения*. В 2 т. М., 1848–1849. *Евсевий Памфил. Жизнь блаженного императора Константина*. Издание 2-е. М.: группа «Лабарум», 1998. С. 1–214. Евсевия Памфила слово василевсу Константину по случаю тридцатилетия его царствования // Там же. С. 215–268.

¹ Кривушин И. В. Ранневизантийская церковная историография. С. 224–228.

На Западе сочинения Евсевия также были известны всем образованным людям и пользовались большой популярностью. Основные работы Евсевия были переведены на латинский язык уже в конце IV — начале V в. Иероним Стридонский около 381 г. составил латинский перевод «Хроники» Евсевия и продолжил ее до 378 г., а Руфин из Аквилеи около 400 г. перевел его «Церковную историю» и продолжил изложение до 395 г. Таким образом, в западной части империи, говорившей на латинском языке, труды Евсевия стали известны (в переводе) и получили затем многочисленные новые продолжения. В греческом оригинале или латинских переводах они стали основой широко развившейся в IV–V вв. христианской историографии.

Наиболее типичным видом исторического писания в раннее и классическое средневековье становится хроника. Принято считать, что в основу всех западных историй «варварской эпохи» и более позднего времени легла знаменитая хроника Иеронима, написанная в подражание «Церковной истории» Евсевия Кесарийского¹. К Евсевию — Иерониму примыкает ряд христианских хронистов конца IV–VI вв.: Проспер Аквитанский, Идаций, Кассиодор, Руфин и т. д. Их «всемирные хроники» представляют, по существу, воспроизведение «Хроники» Евсевия — Иеронима до 378 г., после чего помещается список императоров, консулов и других должностных лиц с указанием важнейших событий, происходивших в данный год².

В VI веке Кассиодор отобрал несколько «христианских историков», знакомство с трудами которых он считал необходимым для религиозного воспитания и основой любого образования. Среди них Иосиф Флавий, Евсевий Кесарийский, Павел Орозий и его собственная *Historia tripartita*³. Таким образом, Евсевий и его сочинения занимают весьма почетное место в истории византийской и западноевропейской книжности. Сочинения Евсевия были положены в основу европейской образованности, а его представления надолго определили отношение средневековья к исторической реальности.

¹ Добиаш *Рождественская* О. А. Культура западноевропейского средневековья. М.: «Наука», 1987. С. 79.

² Вайнштейн О. Л. Западноевропейская средневековая историография. М. — Л.: «Наука», 1964. С. 42.

³ Подробнее об этом см. Гене Б. История и историческая культура средневекового Запада / Перевод с фр. Е. В. Баевской, Э. М. Береговской. М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 33–34.

* * *

Однако, несмотря на значительность фигуры Евсевия Кесарийского, на его огромное историческое и литературное наследие, влияние на развитие византийской и в целом христианской культуры, ни он, ни его творчество не нашли достаточного отражения в фундаментальных исследованиях как недавнего прошлого, так и самого последнего времени. К. Крумбахер начинает свою «Историю византийской литературы» только со времен Юстиниана, с VI века, и таким образом упускает всю эпоху Евсевия¹. В двухтомной работе Г. Хунгера по византийской литературе собраны все писатели ранней и поздней Византии, однако странным образом о Евсевии нет даже упоминания². Х.-Г. Бек в своем исследовании церковной литературы Византии упоминает Евсевия лишь вскользь, мимоходом³. Таким образом, складывается парадоксальная ситуация: все о нем знают и признают кардинальную роль в становлении основ христианского историзма, но специально не рассматривают и как будто бы боятся приближаться к фигуре первого христианского историка.

Когда началось изучение наследия Евсевия, сказать сложно. Еще до появления первых научных изданий сочинений ранневизантийских церковных историков в конце XIX—XX вв., которое открыло эпоху современных исследований традиции Евсевия, существовало немало работ, в той или иной степени касавшихся наследия ранних церковных историков. Вместе с тем, вплоть до настоящего времени проблема греческой церковной историографии и роли ее основателя — Евсевия Кесарийского — остается мало исследованной.

В первую очередь это относится к отечественной историографии. Хотя история византийской церкви, и соответственно византийская церковная литература, неизменно оставалась в поле зрения русских исследователей XIX и начала XX века, их изучение имело некоторые особенности. Во-первых, ранние церковные историки интересовали исследователей преимущественно как поставщики фактического материала о прошлом христианской церкви.

¹ *Krumbacher K. Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des ostromischen Reiches. München, 1897.*

² *Hunger H. Geschichte der Textüberlieferung der Antiken und Mittelalterlichen Literatur. Zürich, 1961. Idem. Die Hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner. Bd. 1–2. München, 1978.*

³ *Beck H.-G. Kirche und theologische Literatur in Byzantinischen Reich. München, 1977.*

Во-вторых, в представителях евсевиянской традиции стремились видеть скорее теологов, нежели историков, и потому внимание привлекали не столько их исторические труды, сколько богословские, апологетические, экзегетические и полемические Проблемы исторической концепции, метода и принципов изображения реальной действительности практически полностью игнорировались

В-третьих, на степени изученности наследия Евсевия отразилась, вероятно, не вполне определенная позиция православной церкви по отношению к «отцу церковной истории» неясно, рассматривать ли его как еретика-арианина или же как одного из «отцов церкви»

Этим, очевидно, объясняется тот факт, что в русской дореволюционной историографии всего три работы специально рассматривают сочинения Евсевия Кесарийского Первая по времени издания и по значимости — монография выпускника Московской духовной семинарии Н П Розанова¹, вышедшая в 1880 году Автор не ставит своей главной задачей выяснение содержания исторических взглядов Евсевия, он прежде всего пытается определить ценность его труда для реконструкции начальной истории христианства и проверить точность его данных Вместе с тем, автор делает ряд интересных наблюдений по поводу его исторической концепции Через год появилась обширная статья М Д Муретова о Евсевии², представляющая собой развернутую рецензию на исследование Н П Розанова В 1903 году была опубликована фундаментальная работа А П Лебедева «Церковная историография в главных ее представителях с IV века до XX века»³ Основное достоинство данной книги заключается в стремлении ее автора к концептуальному анализу сочинения Евсевия, в попытке рассмотреть церковно-исторические сочинения не только как источник фактического материала но и как памятники исторической мысли Он пишет «Все пользуются ими как ценным материалом, но редко кто берется изучать сами труды как определенное явление, имеющее место и значение среди прочих литературных произведений христианской древности»⁴ А П Лебедев пытается ответить на ряд вопросов, которые станут ключевыми в западной византистике XX века Одним из первых он обращается к про-

¹ Розанов Н П Евсевий Памфил, епископ Кесарии Палестинской М, 1880

² Муретов М Д Евсевий Памфил (Возражения на книгу Н Розанова «Евсевий Памфил, епископ Кесарии Палестинской») // Православное обозрение 1881 Т 3 Декабрь

³ Лебедев А П Церковная историография в главных ее представителях с IV века до XX века СПб, 1903

⁴ Там же С 8

блеме первенства Евсевия как «отца» церковной истории и решает ее в пользу Кесарийского епископа. Он пытается выяснить основное содержание исторических воззрений Евсевия и отмечает важность для его концепции исторического развития деятельности Бога и Сатаны. Он первым противопоставляет в концептуальном отношении главную (книги I–VII) и заключительную части «Церковной истории» (книги VIII–X). Однако сам характер работы и широкий охват византийских и западных церковно-исторических сочинений с IV до XX века не предполагали детального рассмотрения взглядов основателя церковной историографической традиции.

В советский период церковная историография почти полностью выпала из списка тем, заслуживающих внимания. До конца 60-х годов о ранневизантийских церковных историках вспоминали чрезвычайно редко, лишь когда вставал вопрос о практическом использовании их трудов в качестве исторических источников. С конца 60-х гг. наблюдается некоторое оживление интереса к ранней церковной историографии, но в очень ограниченных рамках. Появляется несколько статей обзорного характера. З. В. Удальцовой¹, некоторый интерес проявляет С. С. Аверинцев². Но показательно, что в фундаментальном труде по истории мировой исторической мысли М. А. Барга³ и в первом систематическом обзоре раннехристианской философии Г. Г. Майорова⁴ Евсевию уделяется место лишь в сносках.

В последние годы проблема наследия ранневизантийских церковных историков стала более популярной. В 90-е годы были переизданы основные сочинения ранневизантийских историков, начиная с «Церковной истории» Евсевия Кесарийского. Однако ранние церковно-исторические концепции до сих пор остаются малоисследованными. Пожалуй, единственной работой, в которой ставится эта проблема и рассматриваются

¹ Удальцова З. В. Развитие исторической мысли // Культура Византии IV — первой половины VII века. М., 1984. Она же. Церковные историки ранней Византии // ВВ. 1982. Т. 43. С. 3–21. Она же. Эволюция понятия исторического времени в трудах ранневизантийских авторов // From Late Antiquity to Early Byzantium. Praha, 1985. P. 199–202.

² Аверинцев С. С. Греческая «Литература» и ближневосточная «словесность» (Два творческих принципа) // ВЛ. № 8. 1973. С. 40–68. Он же. На перекрестке литературных традиций. Византийская литература: истоки и творческие принципы // ВЛ. № 2. 1973. С. 150–183. Он же. Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья // Античность и Византия. М., 1975. Он же. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997.

³ Барг М. А. Эпохи и идеи. М., 1987.

⁴ Майоров Г. Г. Формирование

некоторые ее аспекты, является монография И В Кривушина «Ранневизантийская церковная историография»¹. При этом ранневизантийские последователи Евсевия — Сократ Схоластик, Созомен, Феодорит Киррский и Евагрий — предстают в ней настолько оригинальными авторами, которые критически использовали созданные родоначальником жанра способы интерпретации и модели описания истории, что приходится говорить, скорее, не об эволюции одной исторической концепции, а о наличии пяти совершенно различных в концептуальном плане сочинений Сократ, Созомен, Феодорит и Евагрий, по мнению И В Кривушина, так далеко ушли от образца, созданного Евсевием, что первая «Церковная история» оказывается не началом нового жанра и направления в исторической мысли, а, по сути, «тупиковой ветвью» в развитии историографии.

Зарубежная историческая наука представляет совершенно иную картину. Количество западных исследователей, высказывавшихся по поводу различных аспектов ранневизантийской церковной историографии и исторической концепции ее основателя, чрезвычайно велико. Однако, несмотря на внушительный объем историографической литературы, так или иначе касавшейся сочинений Евсевия Кесарийского, детальный анализ текстового материала исследователями не проводился. В научной литературе преобладают либо общие обзоры развития исторической мысли Византии (К Крумбахер², Г Хунгер³, Х-Г Бек⁴, А Гарнак⁵, А Демпф⁶, Г Барнс⁷, Р Мильбурн⁸, А Момильяно⁹, Ф Винкельман¹⁰, А Карпозилос¹¹ и др.), либо статьи, затрагивающие отдельные вопросы частного

¹ Кривушин И В Ранневизантийская

² K Krumbacher Op cit

³ H Hunger Op cit

⁴ Beck H-G Op cit

⁵ Harnak A Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius Leipzig, 1958 Bd II T II

⁶ Dempf A Geistesgeschichte der altchristlichen Kultur Stuttgart 1964

⁷ Barnes H E An Intellectual and Cultural History of Western World New York, 1965

⁸ Milburn R L P Early Christian Interpretations of History London, 1954

⁹ Momigliano A The Classical Foundations of Modern Historiography Berkeley, 1990
Idem Studies in Historiography London, 1966

¹⁰ Winkelmann F Die Kirchengeschichtswerke im ostromischen Reich // BS Vol 37 1976 P 1-10, 172-190

¹¹ Καρπόζηλος Ἀπόστολος Βυζαντινοὶ ἱστορικοὶ καὶ χρονογράφοι Τόμος Α' (4ος - 7ος αι.) Ἐκδόσεις Κανάκη Ἀθήνα, 1997

характера (Г Дрейк¹, Р М Грант², Р Маркус³, Т Д Барнс⁴, Ж -М Санстер⁵, Т Кристенсен⁶, Б Уармингтон⁷ и др)

Основные дискуссии в новейшей исторической литературе⁸, связанные с наследием Евсевия Кесарийского, группируются вокруг нескольких проблем Так, очень активно обсуждается *проблема приоритета* Евсевия как первого церковного историка Научная дискуссия по этому поводу началась еще в XIX веке, когда Ф Х Баур обратил внимание на свидетельства Созомена и Иеронима, которые называли Климента Римского, Егезиппа, Юлия Африкана и Ипполита Римского предшественниками Кесарийского епископа⁹ В результате своего исследования он пришел к выводу, что звания церковных историков вполне заслуживают и другие два представителя раннехристианской литературы, такие как Лука и Егезипп В конце XIX века данные соображения вызвали критику со стороны другого немецкого исследователя Ф Овербека¹⁰ Он прекрасно показал, что названных «предшественников» Евсевия скорее следует отнести к апологетам (Егезипп) или хронистам (Африкан и Ипполит), а «Деяния апостолов» Луки можно назвать настоящей историей лишь с большой натяжкой В XX веке позиция Овербека за исключением частных ее аспектов была принята подавляющим большинством исследователей¹¹

¹ Drake H A In Praise of Constantine a Historical Study and New Translation of Eusebius' Tricennial Oration // Univ of California Press Vol 15 1976

² Grant R M Papias in Eusebius' Church History // Mélanges d'Histoire des Religions offerts à Henri-Charles Puech Paris, 1974

³ Markus R A Culminating in Constantine // The Times Literary Supplement № 4058 1981

⁴ Barnes T D The Editions of Eusebius' Ecclesiastical History // GRBS, Vol 21 1980 Idem Two Speeches by Eusebius // Early Christianity and the Roman Empire London, 1984

⁵ Sansterre J -M Éusebe de Cesarée et la naissance de la theorie cesaripapiste // Byz Vol 42 1972 P 131-195, 532-593

⁶ Christensen T The So-called Appendix to Eusebius' Historia Ecclesiastica VIII // Classica et Mediaevalia Vol 34 1983 P 177-209

⁷ Warmington B H The Sources of Some Constantinian Documents in Eusebius' Church History and Life of Constantine // StP 18/1 1985 P 93-98

⁸ Хороший обзор современной зарубежной историографии по ранневизантийской историографии дает в предисловии к своей работе И В Кривушин (См *Кривушин И В Ранневизантийская* С 37-53)

⁹ Baur F Ch Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung Tubingen, 1852

¹⁰ Overbeck F Über die Anfänge der Kirchengeschichtsschreibung Basel, 1892 S 25

¹¹ Bardenhewer O Geschichte der altkirchlichen Literatur Freiburg, 1913 Bd 1 S 449 Momigliano A The Classical Foundations P 138-139 Winkelmann F

Другой остро дискутируемой проблемой в современной византистике является выявление *интеллектуальных предпосылок* раннего церковного историописания и вопрос о преемственности или коренном отличии нового жанра от классических образцов греко-римской историографии. Исследование данной проблемы породило две крайние точки зрения в науке. Одни ученые подчеркивают новизну изобретенного Евсевием жанра со всеми его особенностями и даже говорят о «революционном перевороте», совершенном Кесарийским епископом в области историописания. Наиболее очевидной является методологическая новизна сочинения Евсевия, выражающаяся в обширном и точном цитировании автором документов и сочинений предшественников, отказе от использования устной традиции и включения в историческое повествование вымышленных речей¹. Другие же, видимо, в ответ на слишком категоричные заявления первых, стремятся выяснить истоки «открытия» Евсевия и приходят к мнению, что «многие идеи и понятия античной историографии, несколько переработанные, уверенно вошли в концептуальный инструментарий церковных историков и заняли в нем важное место»². Г. Чеснат, в частности, находит у Евсевия «слегка христианизированные», но в целом античные понятия судьбы и случая, понимание божественного воздаяния и т. д.³ Г. Тромпф видит общность античной исторической мысли и концепции Евсевия в том, что первостепенное значение, на его взгляд, и в том и в другом случае имеет идея исторического повторения⁴. В результате труды ранневизантийских церковных историков оказываются, по сути, лишь повторением или, в лучшем случае, продолжением античных традиций.

На наш взгляд, обе обозначенные позиции исследователей страдают некоторой односторонностью. Безусловно, создавая свою «Историю», Ев-

Kirchengeschichtswerke S 1 Zimmermann H Ecclesia als Object der Historiographie Wien, 1960 S 12–15

¹ Chesnut G F The First Christian Histories Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret and Evagrius Paris, 1977 P 254 Judge E A Christian Innovation and its Contemporary Observers // History and Historians P 15 Warmington B H Op cit Momigliano A Studies in Historiography London, 1966 P 145 Timpe D Was ist Kirchengeschichte? Zum Gattungscharakter der Historia Ecclesiastica des Eusebius // Festschrift R Werner zu seinem 65 Geburtstag Konstanz, 1989 S 186–189

² History and Historians in Late Antiquity Ed by B Croce and A Emmeth Sydney, 1983 P 6–7

³ Chesnut G F The First Christian Histories

⁴ Trompf G W The Idea of Historical Recurrence in Western Thought From Antiquity to the Reformation Berkeley–Los Angeles–London, 1979 P 204–231

севий опирался на традиции античной историографии. Многие идеи, характерные для греко-римской исторической мысли, были неотъемлемой частью его собственных представлений. Однако мировоззрение Кесарийского епископа, христианина, в то же время и существенно отличалось от того взгляда на мир, человека, историю, который был характерен для античных авторов. Для того, чтобы объективно оценить место и роль Евсевия в развитии исторических представлений, необходимо показать, что именно он взял из античных традиций, от чего отказался, какие изменения в системе мировосприятия уже проявляются в его сочинении, что появляется нового. Важно не только найти элементы, которые сближают его концепцию с античными или же со средневековыми представлениями, но и выяснить, как эти разнородные и противоречивые элементы соединяются в рамках единого учения, что именно и как меняется в сознании человека того времени. И сочинение Евсевия Кесарийского дает исследователю такую возможность — чрезвычайно редкую — оказаться в скрытой от глаз лаборатории мысли, где прежние античные представления соединяются с древнеиудейскими и христианскими, переосмысливаются традиционные понятия, и на основе этого создается нечто принципиально новое.

Чрезвычайно сложной и спорной является проблема понимания первыми церковными историками предмета своего исследования. Она включает в себя два основных аспекта. Первый связан с пониманием Евсевием и его последователями самого термина «церковь» (ἐκκλησία). Безусловно принималось, что объектом описания Евсевия была церковь и ее история, однако практически не предпринималось попыток выяснить, какой смысл он вкладывал в это ключевое понятие. В сочинении Евсевия церковь отождествлялась с «христианским народом», оставляя много неясностей: нужно ли ее понимать как конкретную христианскую общину, христианскую церковь как совокупность всех верующих (в мировых масштабах) или как христианство вообще. В научной литературе этот вопрос впервые специально был поставлен в 1960 году Харальдом Циммерманом. Он попытался проследить эволюцию этого ключевого термина на материале церковных историков IV–V веков и пришел к выводу, что понятие «церковь» постепенно сужается от Евсевия до Феодорита: христианский народ (у Евсевия) — христианская церковь (у Сократа) — православная церковь (у Созомена) — воинствующая православная церковь (у Феодорита)¹. Выводы Циммермана не получили широкого распространения в современной византистике, однако под его несомненным влияни-

¹ Zimmermann H. Op. cit. S. 39–40.

ем в науке все больше утверждается мнение о существовании в ранневизантийской церковной историографии самых разных точек зрения на объект своего исследования. Сам термин «церковь» в IV–V веках еще не получил своей канонической законченности и однозначности.

Второй аспект данной проблемы связан с определением места нецерковных, светских сюжетов в церковном историописании. Традиционно ученые отказывали всем ранним церковным историкам в интересе к светскому материалу. Общепринятой стала точка зрения, согласно которой исключение светского материала из повествования с начала IV века становится принципом церковной историографии. Однако в последнее время очень распространенной стала точка зрения, согласно которой *только* Евсевий, в отличие от своих последователей и продолжателей, заботливо исключал светскую информацию из своего повествования¹. Однако крайне редко в зарубежной историографии ставится вопрос о мотивах такой избирательности.

В современной науке ведутся дискуссии по поводу *исторической концепции* самого Евсевия и его продолжателей. Как правило, исследователи исходят «от известного» пытаются выяснить место и роль в представлениях Кесарийского епископа какой-либо античной концепции исторического развития или же, наоборот, все сводят к теории провиденциализма: обычно рассматривают «Историю» Евсевия как историю противостояния сверхъестественных сил — Бога и дьявола. Однако представления Евсевия о самом Боге, его способах воздействия на человеческую историю, об «эффективности» его деятельности крайне редко становятся предметом специального рассмотрения исследователей². Вопрос о том, какое место отводит Евсевий человеку в историческом процессе, также не подвергался обстоятельному изучению. Обычно считают, что в понимании христианского епископа люди выступают лишь как актеры, разыгрывающие давно написанную пьесу, автором и режиссером которой является Бог. Однако конкретный анализ действий и поступков человека, описанных Евсевием в его «Церковной истории», мотивов и результатов человеческой деятельности заставляет усомниться в справедливости общепринятой трактовки.

¹ Momigliano A. Classical Foundations. P. 141–142. Winkelmann F. Kirchengeschichtswerke. S. 9. Zimmermann H. Op. cit. S. 33.

² Chesnut G. I. F. The First Christian Histories. Trompf G. W. The Logic of Retribution in Eusebius of Caesarea // History and Historians. Кривушин И. В. Рождение церковной историографии. Он же. Ранневизантийская

Понимание Евсевием времени и пространства, базовых категорий человеческого сознания, которые во многом определяют представления человека об истории, изучено достаточно слабо. Можно сказать, что эта проблема еще только поставлена. Имеются общие работы о восприятии времени в эпоху античности или средневековья, в христианском мышлении, но что касается представлений Евсевия, то исследователи, как правило, лишь констатируют, что он порвал с античной теорией исторической цикличности. Дискуссия часто сводится к решению более общей проблемы противопоставления античного циклизма и ветхозаветной линейности. Проблема же понимания Евсевием исторического времени, характера и направления его движения еще далека от своего решения. У него можно найти элементы и тех, и других представлений. Для разрешения спорных вопросов, на наш взгляд, необходимо использование новых подходов и нестандартных методик, позволяющих по-иному взглянуть на эту проблему.

Еще одна проблема касается *метода* ранневизантийской церковной историографии. Впервые она была затронута еще в начале прошлого века¹, однако с тех пор так и не подверглась исчерпывающему анализу и не получила окончательного разрешения. Исследователи, как правило, декларируют новизну «евсевиева метода», но детально содержание этого нового метода не рассматривают. В зарубежной историографии имеется ряд статей, затрагивающих отдельные аспекты проблемы, но нет ни одной монографии, специально посвященной этому вопросу.

В целом, несмотря на безбрежность литературы, так или иначе касающейся ранневизантийской церковной историографии и наследия Евсевия Кесарийского, целый ряд проблем и вопросов изучен еще довольно слабо или вообще не ставился в исторической литературе. Вопрос о роли первого церковного историка в становлении нового (в сравнении с античностью) типа историзма в исторической науке практически не исследован.

В настоящей работе сочинения Евсевия Кесарийского рассматриваются как исходный пункт в процессе формирования раннесредневекового типа историзма. Соответственно перед исследователем ставятся задачи выявления базовых представлений о времени и пространстве, т. е. той системы координат, в которой разворачивается история, а также изменений временной и пространственной ориентации людей на пороге средневековья, реконструкции представлений об исторической причинности и

¹ *Dempf A. Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der Politischen Renaissance. München, 1925. Idem. Geistesgeschichte der altchristlichen Kultur. Stuttgart, 1964. Idem. Eusebios als Historiker.*

основных «движущих силах» истории, направлении ее развития, ее цели и смысле, системного анализа исторической концепции Евсевия Кесарийского в совокупности различных ее аспектов. Для воссоздания системы исторических представлений Кесарийского епископа важно также выяснение понимания христианским историком главного предмета своего труда, основного стержня исторического процесса, определение степени важности для ранневизантийского историка тех или иных событий, а также определение методики историописания и принципов работы с историческими источниками.

Однако для выявления особенностей исторического сознания переходной эпохи важно не просто выявление специфики восприятия и объяснения истории человеком раннего средневековья, не только фиксация определенных изменений и «подвижек» в мировосприятии человека, но и определение механизмов, с помощью которых осуществляется эта гигантская трансформация мировоззренческих категорий на рубеже двух эпох и происходит формирование новой системы исторических представлений.

Именно «Церковная история» Евсевия может дать весьма интересную и важную информацию о складывании раннесредневекового историзма, хотя данное сочинение и имеет определенную специфику.

Прежде всего, это — первое сочинение, написанное в новом жанре, первая «Церковная история», а по сути это — первая попытка описания истории всего человечества с точки зрения христианина. С одной стороны, оно существенно отличается от античных историй и противопоставляется им, с другой — оно не могло не опираться на античные понятия и представления. Однако сочинение Евсевия не только характеризуется определенной двойственностью, сочетанием элементов прежних и новых представлений, но и отражает сложный процесс трансформации античных категорий сознания и складывания нового отношения к миру и человеку, ко времени и пространству, к историческому процессу в целом, а также формирование нового взгляда на историю как науку. Это — не набор случайных концепций, понятий и категорий, а законченное произведение, целостное и единое в концептуальном отношении.

Во-вторых, это — достаточно объемный письменный источник, содержащий не только сухое перечисление событий, но и значительные авторские ремарки, рассуждения, которые позволяют сделать некоторые выводы о мировосприятии автора. В то же время это — не узко специальный богословский трактат, а сочинение, написанное простым, живым языком, ориентированное на массового читателя, понятное и доступное простым людям. «Обращаясь к пастве, церковные авторы сознательно или

невольно использовали тот фонд представлений о человеке и мире, об управляющих им силах, который был содержанием ее сознания»¹ Таким образом, это сочинение, очевидно, отражает сознание и мировосприятие не только самого Евсевия, но и его современников, его читателей

Однако интерпретация данного источника ставит перед исследователем ряд проблем В этом сочинении, естественно, нет прямого ответа на вопрос, как же автор воспринимает время, пространство, историю и т. д. Это — общепринятые представления, которые не нужно было объяснять читателю. К тому же многие из этих представлений часто и не осознавались. Поэтому реконструкция таких невыговоренных, а иногда и неосознанных представлений вызывает определенные трудности и требует скрупулезного вчитывания в текст. Кроме того, подчеркнутый традиционализм сочинений античных и раннесредневековых авторов приводит к многочисленным наслоениям различных концепций (более древних и новых) друг на друга и затрудняет выявление представлений самого автора. Эта особенность текстового материала делает необходимым использование нарратологического метода. Название метода — не вполне ясное. И В Кривушин попытался сформулировать суть этого метода как «расширение исследовательского инструментария за счет приемов нарративного анализа, предназначенных для обнаружения скрытой в самом тексте интерпретации истории и составляющих ее событий»² Возможно, проще его можно определить как «вчитывание в текст». Данный метод был разработан и введен в практику исторического исследования А. П. Лебедевым в начале XX века. В 1917 году традиции были прерваны и данный метод не получил пока широкого распространения, однако его применение может оказаться достаточно эффективным. Суть данного метода состоит в выяснении того, в какой степени та или иная позиция, декларируемая автором, подтверждается приводимым им историческим материалом и насколько широка сфера воздействия данного воззрения на общий характер повествования. Возможно, использование этого метода позволит получить некоторые новые результаты, уточняющие современные представления о восприятии мира и истории людьми раннего средневековья.

Во-вторых, даже довольно тщательный анализ содержания текста (особенно в переводном варианте), попытки выяснить, к какой концепции автор прибегает чаще, не всегда позволяют сделать объективные выводы. Греческий язык сочинения Евсевия уже сам по себе заставлял ав-

¹ Гуревич А. Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников. М., 1989. С. 6.

² Кривушин И. В. Ранневизантийская. С. 54.

тора использовать те же слова и понятия, что и античные авторы. Поэтому более продуктивным, а в некоторых случаях и единственным методом, позволяющим выявить особенности мировосприятия людей, живших более полутора тысяч лет назад, оказывается изучение самого языка произведений, — метод, рассматривающий изменения словаря, приобретения и трансформации в значении слов и выявляющий связь этих изменений с общим контекстом. Сам набор терминов и категорий, система понятий, которыми оперирует тот или иной автор, содержат определенную информацию о специфике его представлений. Сочинения Евсевия Кесарийского и других ранневизантийских церковных историков могут дать очень интересную в этом отношении информацию, поскольку сам язык (греческий) остается прежним, однако *смысл слов*, применявшихся в древности, теперь изменяется. В этих изменениях словаря, вероятно, отражается определенная эволюция представлений о мире и истории. Для выяснения содержания и специфики раннесредневековых представлений важно установить, как часто и какими категориями оперирует автор, как изменяется понимание традиционных греческих понятий при переходе к раннему средневековью, какой смысл вкладывает в них теперь христианский епископ. Таким образом, использование лингво-статистического метода может дать некоторые новые данные о характере раннесредневекового мировоззрения и эволюции представлений при переходе от античной эпохи к раннему средневековью.

В целом перед нами — очень важный и одновременно чрезвычайно сложный источник. Сочинения Евсевия Кесарийского содержат в себе элементы античной культуры, античных традиций и черты нового средневекового отношения к миру, основанного на христианской вере; тем самым они разделяют и одновременно соединяют две эпохи. Изучение этого сложного и противоречивого материала позволяет выявить механизм формирования новых ментальных структур, показать, что и как меняется в переходную эпоху, как закладываются основания нового осмысления мира и истории, т. е. показать начало формирования раннесредневекового (ранневизантийского) историзма.





ГЛАВА 1

ИСТОРИЧЕСКОЕ ВРЕМЯ И ПРОСТРАНСТВО В ПРЕДСТАВЛЕНИИ ЕВСЕВИЯ КЕСАРИЙСКОГО

Во все времена историческое сознание являлось одним из основных элементов культуры, структурирующим весь комплекс жизненно важных представлений человека. В каждую конкретную эпоху в нем отражались господствующие представления о мире и месте в нем человека, об обществе, рассматриваемом сквозь призму пространства и времени¹. Восприятие времени и пространства в ту или иную эпоху — это те базовые представления, которые организуют всю систему мировосприятия человека, хотя очень часто они остаются невыговоренными, неосознанными.

Однако, несмотря на всю важность данной проблемы, процесс формирования исторического сознания в целом, а также функционирование и формирование отдельных категорий исторического сознания в каждую конкретную эпоху в научной литературе практически не изучены. Определенный интерес исследователей в последнее время вызывают особенности мировосприятия человека древнего Востока, специфика мировосприятия человека в античную эпоху, в средние века и т. д. Представления же людей, живших на рубеже III–IV веков, составляют отдельную проблему. Они очень сильно отличались от современных представлений, более того, они не были в полном смысле ни античными, ни средневеко-

¹ Барг М. А. Эпохи... С. 3.

выми По выражению С. С. Аверинцева, это была «эпоха сдвига и слома», «последовательного обесмысливания или переосмысливания тысячелетних форм греко-римской культуры отыскания новых возможностей на потребу предстоявшего средневекового тысячелетия»¹ Как давно замечено исследователями, наиболее радикальные изменения в понимании исторического времени происходили в периоды смены общественных формаций и неизбежно были связаны с коренными сдвигами в идеологии и культуре данного общества Именно в эти эпохи, как правило, ломались старые историко-философские концепции, заменялись новыми представлениями об исторических судьбах человечества В философии истории постепенно менялись временной и пространственный континуум, рождалось новое видение мира, иное, чем раньше, истолкование явлений природы и общества, места человека во Вселенной²

Рождению и укреплению иного, чем в античности, «образа мира», новых представлений о Боге, мире, месте в нем человека, а также о движении и развитии этого мира во многом способствовало утверждение христианства Оно стимулировало кристаллизацию новых духовных ценностей, соответствовавших идеалам средневекового (в недалеком будущем) общества³ Именно в III–IV веках происходит глобальный сдвиг в ментальных структурах, кардинальная трансформация всей системы прежних представлений С этого времени, вероятно, можно отсчитывать начало становления раннесредневекового историзма

¹ Аверинцев С. С. Поэтика. С. 237. О коренных сдвигах во всех сферах духовной жизни говорят и другие исследователи. Hunger H. The Classical Tradition in Byzantine Literature. The Importance of Rhetoric in Byzantium // Byzantium and the Classical Tradition. P. 35–47. Idem. On the Imitation (Mimesis) of Antiquity in Byzantine Literature // DOP. Vol. 23/24. 1969–1970. P. 15–38. Удальцова З. В. Историко-философские воззрения светских авторов ранней Византии // Византийские очерки. М., 1982. С. 8. Журенко Н. Б. Риторика в ранневизантийской поэзии // Античная поэтика. М., 1991. С. 216.

² Удальцова З. В. Эволюция понятий «историческое время» и «пространство» при переходе от античности к средневековью // Формации и социально-классовые структуры. М. «Наука», 1985. С. 27.

³ Dempf A. Christliche Philosophie. Der Mensch zwischen Gott und der Welt. Bonn, 1952. Idem. Geistgeschichte der frühchristlichen Kultur. Wien, 1960. Schneider C. Geistgeschichte des antiken Christentums. München, 1954. Bd. 1, 2. Christ K. Der Untergang der antiken Welt. Darmstadt, 1970. Gilson T. History of Christian Philosophy in the Middle Ages. L., 1972. Удальцова З. В. Эволюция. С. 28.

Проблема складывания нового типа историзма включает в себя множество аспектов и еще далека от своего разрешения. На сегодняшний день в научной литературе рассматриваются, как правило, *особенности* античной культуры, древневосточной или средневековой¹. Исследователи стараются подчеркнуть отличия каждой системы представлений от всех других, ее непохожесть на все остальные культуры, собственную уникальность и неповторимость. При этом из поля зрения исследователей обычно выпадает механизм этой глобальной перестройки ментальных структур. Вопрос о том, *каким образом* на основании античного наследия и во многом противоположной ему библейской традиции возникает совершенно новая система представлений, оказывается совершенно неизученным.

§ 1. ВРЕМЯ И ИСТОРИЯ. АНТИЧНЫЕ И БИБЛЕЙСКИЕ ИСТОКИ

В научных исследованиях обычно констатируется, что на рубеже античной и средневековой эпох на основании античного и библейского наследия формируется совершенно новый взгляд на мир, новая «картина мира».

При этом античная историческая мысль и культура в целом, как правило, противопоставляются библейской традиции. В итоге складывается довольно сложная и противоречивая картина отношений между античным наследием, древневосточной (библейской) традицией и новыми представлениями, характерными уже для средневековой эпохи (или, по крайней мере, для раннего средневековья). Исторические представления античности и вся античная культура представляются совершенно отличными и даже противоположными по отношению к древнеиудейским (библейским). Система «новых» представлений, воспринятых средневековьем, противопоставляется античной и в то же время совершенно непохожа на современные представления о мире и человеке. Таким образом, каждая система представлений рассматривается как совершенно самостоятельное явление, как законченная система. Связи и отношения между

¹ Гуревич А. Я. Категории. Он же. Культура и общество средневековой Европы глазами современников. М., 1989. Карсавин Л. Культура средних веков. Киев, 1994. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. М., 1992. Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. М., 1992. Бицилли П. М. Элементы средневековой культуры. СПб., 1995 и др.

ними, как правило, остаются за кадром. Совершенно непонятным остается вопрос о том, как на основании двух совершенно разных, во многом противоположных друг другу систем формируется третья система мироприятия, непохожая ни на ту, ни на другую.

Античная и библейская традиции, составившие базу для формирования новой «картины мира», являются собой чрезвычайно богатый, разнообразный и в то же время очень сложный комплекс разнородных идей, концепций и представлений. Их трудно охарактеризовать как-либо однозначно. В большинстве своем исследователи склонны противопоставлять античную историческую мысль библейской. Одним из основных критериев для такого противопоставления служит отношение ко времени в рамках каждой культуры. Вопрос очень часто ставится следующим образом: какие временные представления — античные или библейские — ближе к современным?

Мнения исследователей по этому поводу группируются вокруг двух диаметрально противоположных заключений историософского содержания. Одни придерживаются взгляда, что античность была эпохой мысли не исторической, или даже аисторической, а истоки современных представлений об истории и движении времени вообще следует искать в Библии. Другие ученые, наоборот, склонны считать, что библейская мысль лишена историзма, и корни современных представлений об историческом движении человечества лежат именно в античной исторической литературе.

Мысль об аисторизме греков, высказанная в свое время Ф. Ницше и О. Шпенглером¹, нашла поддержку у ряда философов и теологов, поставивших своей целью сравнить греческое мышление с ветхозаветным². С точки зрения нидерландского философа Г. Бомана, даже Фукидид был далек от историзма, ибо история понималась им как вечное повторение одних и тех же событий и явлений³. Статизму греческой мысли Г. Боман противопоставляет библейский динамизм. Большинство ветхозаветных книг якобы исторично, поскольку история понимается Библией как движение. «Исторический характер большинства иудейских писаний очеви-

¹ *Nietzsche F.* Vom Nutzen und Nachteile der Historie für das Leben. *Geschichtliche Werke*. Bd. 19. München, 1936. *Spengler O.* Der Untergang des Abendlandes. München, 1956.

² См., например: *Croce B.* Teoria e storia della storiografia. Bari, 1927. *Collingwood R.* The Idea of History. New York, 1956. *Carr E.* What is History. New York, 1962. *Бычков В. В.* Эстетика Филона Александрийского // ВДИ. 1975. № 3. С. 59 и сл.

³ *Boman G.* Das Hebraische Denken im Vergleich mit den Griechischen. Göttingen, 1959.

ден», — обобщает и А. Уиджери¹. Там, где Г. Боман обнаруживает в эллинском мышлении элементы динамики, он приписывает их восточному влиянию. Соответственно, отсюда выводится утверждение, что современное понимание истории коренится в ветхозаветных сказаниях, а не в греческой историографии и философии, и колыбелью современной историографии объявляется Ветхий Завет².

Историки-антиковеды придерживаются, однако, совершенно противоположного взгляда. Критикуя подобные выводы, С. Мадзарино справедливо отмечает: «Априори кажется абсурдным, что именно народ, которому мы обязаны крупнейшими произведениями историографии всего мира, рассматривается как аисторичный в своей основе»³. Отдавая должное Ветхому Завету в области осмысления истории, они считают подобные оценки историзма Библии, распространенные в историко-философской литературе⁴, явно преувеличенными⁵.

Более того, рассматривая так называемые исторические книги Ветхого Завета и анализируя периодизацию истории по пророчеству Даниила, которая считается выражением всемирно-исторической концепции Библии и на основании которой строят свою концепцию сторонники библейского динамизма, исследователи приходят к выводу об их псевдоисто-

¹ *Widgery A. G. Interpretations of History from Confucius to Toynbee* London, 1961 P. 98

² *Boman G.* Op. cit. Его выводы, не вдаваясь в рассуждения, в целом разделяют и другие исследователи. Указывается, например, что «христианство было прямо связано с непривычными для античного сознания библейскими временными представлениями, которые не предполагали кругового обращения времени». См. *Борodin O. P. Человек и время* М., 1991 С. 14. *Cohen M. R. The Meaning of Human History* La Salle, 1961 P. 11 и др.

³ *Mazzarino S. Il Pensiero storico classico* Roma, 1975 P. 3. Цит. по *Немировский А. И. У истоков исторической мысли* Воронеж, 1979 С. 13. Против тезиса об аисторичности античной эпохи выступают и другие исследователи. *Caiser K. Platon und die Geschichte* Stuttgart, 1962. *Schadewaldt W. Hellas und Hesperie* Zurich, 1945 и др.

⁴ *Irwin W. A. The Hebrews // The Intellectual Adventual Adventure of Ancient Man* Chicago, 1946 P. 318. *Вейнберг И. П. К вопросу об особенностях исторического мышления на Древнем Ближнем Востоке // Вопросы древней истории Кавказско-Ближневосточный сборник* Тбилиси, 1977 С. 80. *Он же. Материалы к изучению древнеближневосточной исторической мысли // Древний Восток* Ереван, 1978 № 3 С. 280 и сл.

⁵ *Немировский А. И. Указ. соч.* С. 13 и сл.

ричности¹ Таким образом, вопрос об историзме библейских книг решается далеко не однозначно

К тому же при ближайшем рассмотрении спорным оказывается не только общий вывод но и исходная посылка В основе суждений современных защитников приоритета Библии в развитии исторической мысли лежит представление о коренном различии типов мышления эллинов и древних евреев Для первого якобы наибольшую роль играло пространство, а для второго — время Первое открывало бога в природе, второе — в истории² Из этого делается вывод об аисторичности и мифологичности эллинского мышления и об историчности мышления ветхозаветного Таким образом, одним из важнейших аргументов распространенного противопоставления библейской и античной культур является признание сущностного, принципиального различия между *динамизмом* древневосточного мышления, проявляющимся в примате времени, и *статичностью* древнегреческого мышления, выражающейся в примате пространства³ Подчеркивая различие между «динамичным» древневосточным и «статичным» древнегреческим мышлением, исследователи ссылаются на большую разработанность соответственно категорий времени или пространства в каждой культуре, на преобладание одних и неразвитость других представлений «Если мир греческой философии и греческой поэзии — это “космос”, то есть законосообразная и симметричная пространственная структура, то мир Библии — это “олам”, то есть поток временного свершения, несущий в себе все вещи, или мир как история»⁴

Данные заключения вызвали к жизни специальное исследование этого аспекта Так, И. П. Вейнберг, проанализировав все упоминания слова «олам» в Библии (оно встречается 450 раз), показывает, что оно имело значения «сокрытое», «завершенное», «загороженное», «заграждающее» и др. и содержало смысловой оттенок «граница», «отграниченность», употреблялось для выражения наибольшей пространственной и временной протяженности Отнюдь не исключено, что первоначально «олам» являлся именно пространственным понятием, не имевшим ничего общего со временем Таким образом, нет никаких оснований говорить о примате временных представлений над пространственными в древневосточном

¹ Там же С. 14–17

² Аверинцев С. С. Поэтика С. 87–88

³ Вейнберг И. П. Пространство и время в модели мира ветхозаветного историописца // Народы Азии и Африки. 1990, № 6. С. 75–76

⁴ Аверинцев С. С. Греческая литература и ближневосточная словесность (два творческих принципа) // ВЛ. № 8. 1972. С. 40–68. Он же. Поэтика С. 88

мышлении и на этом основании подчеркивать его особенность и уникальность. Более того, последнее наблюдение перекликается с предположением о том, что пространственные представления вообще развиваются у человека раньше временных и что в древних культурах они проявляют тенденцию доминирования над временными представлениями¹.

С другой стороны, как указывают исследователи, и греческая терминология отнюдь не ограничивается понятием «космос» и была значительно богаче и многограннее. Греки знали не только *χρόνος* (просто время), они отличали его от категорий *καιρός* (временной момент), *αἰών* (век) и других понятий. Вряд ли можно говорить о неразработанности в античной исторической мысли категории времени. «Исследователи, трактующие греческий «космос» как пространство, а библейский «олам» как «время» («век»), облегчают себе задачу, умалчивая о греческом *αἰών*, означающем в изначальном смысле слова «век», «вечность»².

Все это, на наш взгляд, доказывает ограниченность противопоставления «временное древневосточное мышление — пространственное античное мышление». Вероятнее всего, культура древнего Ближнего Востока имела такую же пространственно-временную ориентацию, как греческая классическая, но отличалась от последней самим восприятием и осмыслением пространства — времени³.

Вопрос о характере и направлении движения времени также является остро дискуссионным в исторической литературе. Как правило, исследователи противопоставляют античный циклизм и библейскую линейность. Причем, господство представлений о цикличном времени в античную эпоху признается практически всеми исследователями. Почти единодушно отмечается, что «для античной религии и культуры характерно представление о вечном круговороте во вселенной и человечестве, что исключало понятие конца»⁴.

Относительно же характера библейского времени до сих пор в исторической науке ведутся жаркие споры. Обычно при сравнении двух названных временных моделей указывается, что для древневосточной (библей-

¹ Вейнберг И. П. Человек в культуре древнего Ближнего Востока. М., 1986. С. 59. Он же. Космос и олам: о правомерности со- и противопоставления // Вопросы древневосточной культуры. Даугавпилс, 1982. С. 41–42.

² Кессиди Ф. Х. Была ли у древних греков идея истории? // ВФ. 1987. № 1. С. 143.

³ Вейнберг И. П. Человек. С. 59. Он же. Пространство. С. 84.

⁴ Козаржевский А. И. Источниковедческие проблемы раннехристианской литературы. М., 1985. С. 111. Штаерман Е. М. Кризис античной культуры. М., 1975. С. 58.

ской) мысли, в отличие от античной, были характерны эсхатологические представления, ожидание конца, что развертывало историю в прямую линию и придавало ей цель и смысл. Однако для других исследователей эсхатологизм иудейской мысли еще не является бесспорным доказательством линейности иудейских временных представлений. Поэтому вопрос о направленности времени в самой древневосточной (иудейской) модели мира в современной исторической литературе решается далеко не однозначно.

Существуют самые разные мнения по этому вопросу: от концепции линейного времени¹ до признания циклического восприятия времени в Ветхом Завете². С точки зрения эволюционного восприятия времени, «мифологическое время, отталкиваясь от архаичной колебательной модели, переходит к циклической модели и развивается до модели спирального времени»³.

Существует также концепция циклично-линейного восприятия времени древневосточным человеком, которая характеризуется *сочетанием* линейности и цикличности. Согласно данной теории, «в основе систем ценностей, на которых строились древневосточные культуры, лежит идея вечно длящегося настоящего, неразрывно связанного с прошлым»⁴. В частности, представление о времени в Ветхом Завете возникает перед нами как соединение двух идей. Рядом с концепцией циклического времени сосуществует теологический взгляд на историю, линейную, движущуюся к заданной цели⁵. Таким образом, с точки зрения некоторых исследователей, схематичное изображение сути библейских

¹ Гуревич А. Я. Что есть время? // Вопросы литературы. 1968. №1. С. 160. Топоров В. Н. О космологических источниках раннеисторических описаний // Труды по знаковым системам. VI. Тарту, 1973. С. 145. Неретина С. С. Слово и текст в средневековой культуре. История миф, время, загадка. М., 1994. С. 103.

² Brandon S. G. F. Time and Mankind. London–New York–Melbourn–Sydney – Capetown, 1951. P. 16 и сл. Idem. History, Time and Deity. A Historical and Comparative Study of the Conception of Time and Religious Thought and Practice. New York, 1965. P. 13 и сл. Frankfort H., Frankfort H. A., Wilson J. A., Jacobsen Th., Irvin W. The Intellectual Adventure of Ancient Man. Chicago, 1946. P. 23–26. Cairns G. E. Philosophies of History. Meeting of East and West in Cycle-Pattern Theories of History. New York, 1962. P. XIII–XV и др.

³ Ахундов М. Д. Концепции пространства и времени: истоки, эволюция, перспективы. М., 1982. С. 62.

⁴ Гуревич А. Я. Категории. С. 29–30.

⁵ Рав Адин Штейнзальц. Время в еврейской традиции // www.judaicaru.org/steinsalz/time.htm. См. также www.home.ural.ru/v_irkhin/book/glava7.htm, www.imp.uran.ru/ktm_lab/irkhin/bookall//15.htm.

временных представлений ближе к спирали, нежели к прямой линии или замкнутому кругу¹ На наш взгляд, современные сторонники приоритета Библии склонны сильно модернизировать представления древних и навязывают им свои собственные стереотипы

Итак, на сегодняшний день существует огромное количество самых разных мнений и интерпретаций Четко противопоставить античное восприятие времени и ближневосточное довольно трудно, поскольку и то, и другое содержит в себе элементы различных временных представлений, и охарактеризовать их как-нибудь однозначно крайне сложно Дело, видимо, не в том, знакома ли была грекам, римлянам или древним евреям идея круговорота или линейного движения времени, а в том, насколько полно и ярко воплотили эти идеи в исторических сочинениях

В античной исторической мысли концепция круговорота была широко представлена в философской и исторической мысли и имела законченный вид Сочинения Платона², Фукидида, Полибия — яркий тому пример

В начале своего сочинения Фукидид³, например, пишет, что его труд «будет полезен тем, кто пожелает ясно понять события, которые имели место в прошлом и которые, поскольку человеческая природа неизменна, раньше или позже тем же образом произойдут в будущем» (I, 22, 4) Таким образом, теоретически Фукидид признает повторяемость, цикличность истории Самым ярким образом выразил идею круговорота в истории Полибий⁴ Он видел смысл истории в так называемых «естественных циклах» Общество, государство в этом случае уподобляется индивиду оно проходит последовательно через юность, зрелость, затем стареет, приходит в упадок и исчезает «Таков круговорот государственного общества, таков порядок природы, согласно коему формы правления меняются, переходят одна в другую и снова возвращаются» (VI, 9, 10–11) Так, опираясь на «естественные циклы» в жизни человека и проецируя их на историю государства, он предвидел, что за возвышением Рима когда-нибудь неизбежно последует его закат и падение Вместе с тем те же авторы, закончив свои теоретические размышления и приступив к описанию

¹ Там же

² О философии истории Платона подробнее см. Платон Государство Кн VIII–IX Комментарий Лосев А Ф Античная философия истории СПб, 2001 С 152–163

³ Фукидид История Пер с греческого Ф Г Мищенко и С А Жебелева Под ред Э Д Фролова СПб «Наука», «Ювента», 1999 С 41 Ср также Фукидид История Пер Г А Стратановского М «Ладомир», АСТ, 1999 С 17

⁴ Полибий Всеобщая история в сорока книгах Перевод с греческого Ф Г Мищенко СПб «Наука», «Ювента», 1995 Т 1–3

конкретных исторических событий, отступают от своих теорий и представляют историю как процесс поступательного развития общества, полного динамики и неповторимости

Что же касается ближневосточной исторической мысли, то здесь специальных, оформленных особым образом теорий, видимо, не существовало. Ученые пытаются реконструировать библейские представления о времени по разрозненным выдержкам из так называемых исторических книг, в которых присутствуют самые разные представления (от циклических до линейных). Обычно считается, что в иудаизме время воспринимается как поток, как река времени. Исторический процесс представляется прямолинейным и устремленным из прошлого в будущее, к определенной цели. Линейность и определенную направленность придает времени присущий древнеиудейским представлениям эсхатологизм. С другой стороны, книга Коэлет (Экклезиаст) дает яркий образ вечного возвращения (1 9) «То, что было, — то и будет, и что свершилось — то свершится, и нет ничего нового под солнцем». Всякое изменение в мире — это движение по кругу, образующее замкнутый цикл «...и все возвращается на круги своя» (1 6). Таким образом, в Ветхом Завете одинаково можно найти как свидетельства линейности временных представлений, так и элементы цикличности. Очевидно, проблема восприятия времени в древневосточной (иудейской) традиции еще далека от своего разрешения.

Впрочем, такое одновременное существование в рамках одной культуры двух разных, порой противоречивых представлений, видимо, не является уникальным феноменом. По всей видимости, и в древневосточной, и в античной исторической мысли присутствовали оба взгляда¹. Эта двойственность связана, вероятно, с самой историей формирования простран-

¹ А. Ф. Лосев отмечает двойственность, характерную для античного историзма. Он подчеркивает неправильность и недостаточность традиционных представлений о классическом историзме как обязательно о циклизме и об отсутствии в Греции всякого чувства исторического прогресса. В этом представлении о круговом вращении вселенной идея прогресса (впрочем, как и идея регресса) является прямой необходимостью. (См. *Лосев А. Ф. Античная философия истории*. С. 242–243.) Он отмечает: «Интересно, однако, то, что древних не только не беспокоил этот вечный циклизм, а наоборот, внушал им спокойствие духа и неотъемлемую глубинную радость. Этот вечный циклизм небес либо вовсе не касался, либо весьма мало касался событий, происходящих внутри космоса» (Там же. С. 231). Он объясняет эту двойственность «элементарной диалектикой»: «всякое прямолинейное движение и вообще всякую прямую античные понимали с условием бесконечной длины такой прямой и всякую окружность интуитивно представляли себе,

ственно временных представлений, которая проходит через два этапа. Сначала течение времени, отмеченное сменой дня и ночи, времен года, положением небесных светил, фиксируется в памяти и выступает в качестве объективного фактора простой адаптации человека к естественной среде. Поэтому на ранней стадии развития обществ господствующей формой восприятия времени является циклизм. И только во второй фазе этого процесса происходит активное вычленение пространственно-временных связей из опыта практически-предметной деятельности и их сознательное использование в целях ее организации. Только в этой второй фазе происходит смена космологических, натуралистических и иных форм сознания собственно исторической его формой. Соответственно возникает линейное восприятие времени. Таким образом, как подчеркивает М. А. Барг, *мифологическое* сознание, в основе которого лежит идея «вечного возвращения», круговорота, и *дискурсивное* (рассудочное) мышление составляют две *последовательные* стадии в процессе формирования сознания¹.

Вместе с тем, вплоть до Нового времени они так или иначе сосуществуют и взаимодействуют в основном как две формы исторической культуры — фольклорной и письменной². Сочетание линейного восприятия времени с циркулярным в разных формах можно наблюдать на протяжении всей истории. Вопрос заключается, скорее, не в их принципиальной сочетаемости, а в соотношении этих двух различных форм переживания и осознания течения времени³.

Итак, к III–IV вв., когда начинает складываться, оформляться новое мировоззрение, новая «картина мира», соответствовавшая установкам нового общества, для формирования *временных* представлений уже существовала солидная база. Античное и древневосточное наследие было очень богатым и в то же время очень неоднородным. Поэтому переход к осознанию линейности времени отнюдь не был очевиден. Переход этот осуществлялся медленно, довольно мучительно и долго.

особенно в применении к разного рода космическим явлениям, как обладающую радиусом бесконечной длины. Но чем больше удлинялся радиус, тем больше разгибалась сама окружность. И когда радиус принимал бесконечную длину, то окружность просто превращалась в прямую» (Там же. С. 236–237).

¹ Барг М. А. Эпохи. С. 8–10.

² Там же.

³ Гуревич А. Я. Время как проблема истории культуры // ВФ. 1969. № 3. С. 108.

§ 2. ЕВСЕВИЙ КЕСАРИЙСКИЙ И СИСТЕМА ВРЕМЕННЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ НА РУБЕЖЕ III–IV ВЕКОВ. ФОРМИРОВАНИЕ НОВОЙ КОНЦЕПЦИИ

Переход от язычества к христианству сопровождался существенной перестройкой всей «картины мира» и всей структуры временных представлений как существенной ее части. Как принято считать, на рубеже между классической древностью и средневековым циклизмом античного восприятия времени сменился представлениями о линейности, направленности и необратимости движения времени. В своем законченном виде новые представления о движении времени оформлены у Августина Блаженного. Он абсолютно уверенно и категорично заявлял, что «по кругу блуждают только еретики». История же представляется ему как движение человечества к Граду Божьему. Библейская концепция Страшного Суда придавала этому движению цель и смысл. Таким образом, исследователями традиционно признается, что в рамках христианского мировоззрения стало возможным создание нового взгляда на движение человечества, на его историю. Именно Августина Блаженного (354–430 гг. н.э.) принято считать творцом этой христианской философии истории, а его сочинение «*De Civitate Dei*» — первым грандиозным опытом универсальной теории о человечестве и его судьбах¹. Человечество представлено здесь как «единое, Богом управляемое целое», а история — как «грандиозный процесс воспитания человеческого рода к спасению», в котором раскрывается «закон истории и ее прогресс»².

Действительно, Августин в оформленном, более или менее цельном виде представил глобальную теорию исторического процесса. Однако далее констатации этого факта исследователи, как правило, не идут. В исследовательской литературе традиционно показываются «ключевые точки», т.е. те моменты, когда те или иные идеи или представления выражены особенно ярко. В результате выстраивается довольно четкая, но в то же время весьма упрощенная схема: языческие историки представляли себе историю

¹ Бернгейм Э. Философия истории. Ее история и задачи. М., 1910. С. 7–10. Герье В. Философия истории от Августина до Гегеля. М., 1915. С. 5–6. Барг М. А. Указ соч. С. 77. Гуревич А. Я. Категории. С. 102. Майоров Г. Г. Формирование. С. 330–331. Соколов В. В. Средневековая философия. М., 1979. С. 78.

² Христианство. Энциклопедический словарь под ред. С. С. Аверинцева. Т. 1. М., 1993. С. 23–26.

мира циклической, а средневековое христианство, обычно ассоциирующееся с именем Августина, утвердило в умах линейную концепцию времени¹ Однако самый важный момент в этом процессе — то, как происходит эта глобальная трансформация базовых представлений, сопровождающаяся перестройкой всей системы мировосприятия, — исследователями как правило, опускается и специально не рассматривается

Между тем начало формирования нового мировоззрения, и нового восприятия времени соответственно, следует искать, видимо, не в V веке, а много раньше «К концу IV века, т. е. ко времени окончательной победы христианства над язычеством в греко-римском мире, переориентация [с античного мышления на новое, христианское — И В] в основном уже свершилась. Определился новый универсум рассуждения, с новыми темами, идеями и языком. И это был уже не античный, а средневековый универсум»² И созданная Августином система не являлась следствием внезапного озарения, посетившего гиппонского епископа. Он опирался на уже известные, довольно распространенные и принятые в то время представления³

Идея эволюции, линейного движения истории, в целом прогрессивного, впервые появляется не у Августина. По крайней мере, она присутствует уже в «Церковной истории» Евсевия Кесарийского. Точно так же мы находим у него многие другие взгляды, которые, согласно общему мнению, впервые представлены именно Августином. Три работы Евсевия «*Praeparatio Evangelica*», «*Demonstratio Evangelica*» и «*Historia Ecclesiastica*» связаны единой идеей и, по мнению немецкого исследователя А. Демпфа, «не хватает только единого названия для этих трех работ, которые также могли бы называться “О граде Божием”»⁴ По его мнению, у Евсевия присутствует даже более основательное понимание древней философии истории, чем у Августина, который только представил более позднюю формулировку трех теологий: политической, поэтико-мифологической и естественной⁵.

¹ Гене Б. Указ соч. С. 23

² Майоров Г. Г. Указ соч. С. 183

³ Исследователи указывают на прямое влияние на формирование мировоззрения Августина Василия Великого и, во многом, всей византийской традиции (См. *Callahan J. New Source of Augustine's Theory of Time* // *Harvard studies in classical Philology* V 63 (1958) P. 437–454.) Ср. также Б. Гене. Указ соч. С. 176

⁴ A. Dempf. *Eusebios als Historiker*. S. 4

⁵ Ibid

Во всяком случае, сочинения Евсевия Кесарийского могли бы дать очень интересную информацию относительно *формирования* новой исторической концепции. Жизнь и творчество Кесарийского епископа приходится на сложную эпоху на рубеже античности и средневековья. Сам он был воспитан в рамках античной культуры, прекрасно знаком с иудейскими традициями и, будучи христианином и занимая не последнее место в церковной иерархии, выражал идеи, соответствовавшие новым установкам христианской церкви. Таким образом, творческое наследие Евсевия отражает сложное взаимодействие этих разнородных традиций в сознании человека той эпохи и складывание новой системы представлений.

Евсевий, очевидно, не ставил перед собой задачи создания собственной глобальной теории времени, не вдавался, как Августин, в философские размышления о том, что есть Время. Но его сочинение оказало не меньшее влияние на формирование нового, средневекового, христианского мировоззрения. Он создал первую в мировой литературе «Церковную историю», — труд, с которым должны были быть знакомы все богословы и просто более или менее образованные люди своего времени. Сочинения Кесарийского епископа были очень популярны в IV–VI веках и в последующее время и в Византии, и на Западе¹. И хотя Евсевий не был причислен официальной церковью ни к лику святых, ни к «отцам церкви»², его сочинения имели большое значение для развития христианской мысли. В его трудах оформляются новые представления о времени, исходя из которых он выстраивает историю церкви и историю всего человечества.

¹ Кассиодор в своих «Институциях» перечислил труды христианских историков, знание которых он считал необходимым. Среди десяти названных им произведений были «Церковная история» Евсевия Кесарийского и его «Хроника». Выбор Кассиодора на тысячу лет вперед определил западную историческую культуру. Отобранные им произведения очень широко распространились по всему западному миру и на протяжении всего Средневековья постоянно оставались известными (Гене Б. Указ соч. С. 344–345). В византийской традиции Евсевий считался непререкаемым авторитетом. Последующие церковные историки начинали свои истории с того момента, на котором закончил Евсевий. (Подробнее см. *Кривушин И. В. Ранневизантийская*.)

² *Филарет (Гумилевский)* Учение об отцах и учителях церкви. СПб., 1882. Т. 2. С. 4. *Киприан (Керн)* Патрология. Ч. I. Париж – Москва, 1996. С. 1–14. *Сидоров А. И.* Курс патрологии. М., 1996. С. 19. *The Fathers of the Church*. Ed. by Shopp L. New York, 1946. *Kelly J. N. D.* Early Christian Doctrines. London, 1977. *Lexikon für Theologie und Kirche*. Hrsg. von Hofer J. und Rahner K. Freiburg, 1959. Vol. 3. S. 1195–1197. *Wand J. W. C.* A History of the Early Church. Norwich, 1965. *The Early Christian Fathers*. Ed. by Bettenson H. Oxford, 1969. *Fischer G. P.* History of Christian Doctrine.

Взгляды Евсевия не раз привлекали внимание ученых и становились предметом споров. Значительная часть исследователей признает, что в сочинении Евсевия присутствуют уже иные по сравнению с античностью представления об историческом времени. Античная теория циклического развития человеческого общества сменялась теперь линейным движением истории¹. Более того, по мнению западного исследователя Ж. Сириелли, в «Церковной истории» Евсевий придерживался «решительно оптимистической схемы», видя «в движении человечества постоянный подъем к еще большей разумности, справедливости, благочестию, цивилизованности», безусловно прогрессивное развитие, где «каждая ступень

Edinburgh, 1896 *Prestige G. L. God in Patristic Thought* London, 1952 (Евсевий несколько раз упоминается в данной работе, но не рассматривается самостоятельно как «отец церкви») *Амман А.* Путь отцов. Краткое введение в патристику. Милан-М., 1994 *Huberts R. Drobner. Lehrbuch der Patrologie* Freiburg im Breisgau, 1994 S. 186–197 (в данной работе Евсевий упоминается чаще как источник информации о других деятелях церкви, а статья о самом Евсевии помещена в раздел «Начала арианства») *Theologische Realenzyklopädie* Hrsg. von Dr. Wolter M. Berlin, 1981 *Kelly J. N. D. Early Christian Creeds* New York, 1972 *Wörterbuch des Christentums* / Hrsg. von Volker Drehsen. Zurich, 1988 *New Dictionary of Theology* / Ed. by Ferguson S. B., Wright D. F. Leicester, 1988 *The New International Dictionary of the Christian Church* / Ed. by Douglas J. D. Grant. Rapids, Michigan, 1974 *Vallin P. Les Chrétiens et leur Histoire* Desclée, Paris, 1985 *Histoire du Christianisme des origines à nos jours* Sous la direction de Mayeur J.-M., Pietri Ch., Vaucher A., Venard M. T. I. Desclée, Paris, 1990 *Baker R. A. Summary of Christian History* Nashville, 1959 *Rodwell W., Bentley J. Our Christian Heritage* London, 1984 *Early Christianity Origins and Evolution to 600 A. D.* / Ed. by Hazlett I. London, 1991

Правда, некоторые исследователи называют все же Евсевия «отцом церкви» (См., например *Heizinga, Johan. Men and Ideas. History, the Middle Ages, the Renaissance* Princeton, 1959 P. 55). Другие иностранные авторы относят Евсевия к апологетам (*Dictionary of Philosophy and Religion. Eastern and Western Thought* / Ed. by Reese W. L. New Jersey, 1980). В целом, некоторая лояльность Евсевия по отношению к арианству вызывает, по всей вероятности, опасения у представителей церкви. Видимо, это обстоятельство помешало Евсевию войти в число признанных церковью авторитетных авторов.

¹ *Cullman O. Christ and Time* Philadelphia, 1950 *Momigliano A. Pagan and Christian Historiography in the Fourth Century A. D.* // *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century* Oxford, 1964 P. 117 *König-Ockenfels D. Christliche Deutung der Weltgeschichte bei Euseb von Caesarea* // *Saeculum* 1976 27 P. 362 *Удалыцова З. В. Развитие исторической мысли* // *Культура Византии IV — первая половина VII века* М., 1984 С. 188 *Бибииков М. В. Византийская* С. 34 *Он же. Историческая* С. 50

подготавливает следующую»¹ Ту же мысль, что «для Евсевия история предшествующих тысячелетий была историей постоянного прогресса», высказывает и Г. Чеснат² Таким образом, значительная часть историков склонна видеть в сочинении Евсевия уже сложившееся, законченное, последовательное представление о восходящем движении истории, поистине революционные идеи о прогрессе

Другие исследователи, напротив, не придают большого значения трудам Кесарийского епископа в процессе формирования новых представлений и даже, говоря об идее линейного, в целом прогрессивного хода истории, обходят Евсевия стороной, полностью игнорируя его сочинения С их точки зрения, «Евсевий пришел к своеобразному решению проблемы объединения двух традиций, эллинской и иудейской концепций исторического времени Но то, что “предлагает” Евсевий, не есть синтез Это двойственная картина Этой идее в применении к философии истории предстояла долгая жизнь, но не Евсевий стал ее разрабатывать »³ Довольно часто Евсевию вообще отказывают в какой-либо оригинальности, считая его выразителем традиционных христианских идей

«Церковная история» Евсевия Кесарийского вызывает и другие суждения Немецкий исследователь Э. Шварц, а вслед за ним и К. Хойси, например, вообще отрицают в труде Евсевия наличие какой-либо концепции и считают, что Евсевий понимал сам термин *istoria* лишь как «собрание материала»⁴ Таким образом, «Церковная история» Евсевия воспринимается не как законченное самостоятельное произведение, но лишь как сборник цитат из других авторов или собрание подготовительных записей

Нужно сказать, что подобное пренебрежительное отношение к Евсевию не является исключительным явлением, а, скорее, служит проявлением общей тенденции Исследования, раскрывающие новаторство средневековых книжников, преломляющих традиционные темы применительно к новым условиям, все еще достаточно редки и в отечественной, и в зарубежной научной литературе Трудам компиляторов, имеющих дело с традиционными текстами, восходящими к библейской и святоотеческой

¹ *Sirinelli J.* Les vues historiques d' Eusebe de Cesarée durant la periode prenicéenne Dakar, 1961 P. 223–226

² *Chesnut G. F.* The First Christian Histories P. 94

³ *Брагинская Н. В.* Эон в «Похвальном слове Константину» Евсевия Кесарийского // Античность и Византия М., 1975 С. 298

⁴ *Heussi K.* Zum Geschichtsverständnis des Eusebius von Casarea // Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe Bd. 7 1957/1958 S. 89

традиции, полностью отказывается в какой бы то ни было оригинальности¹, как, впрочем, и церковным историкам, опиравшимся на ту же традицию. В качестве авторитетных самостоятельных авторов их, как правило, не рассматривают.

Негативное отношение к первому христианскому историку и его наследию проявляется и несколько в иной плоскости. Автора первой «Церковной истории» довольно часто обвиняют в антиисторизме. Нередко встречаются замечания, что «ход истории у Евсевия весьма условен»², что «перспектива истории ведет в глазах Евсевия к христианской державе Константина и до некоторой степени замыкается на ней. Эсхатологическое будущее подменено политическим настоящим»³, что «такая схема глубоко антиисторична, ибо она не предполагает истинного исторического движения и развития. В истории, конструируемой Евсевием, царствует повторяемость»⁴. Указывают даже, что у Евсевия «вообще отсутствует представление о внутриисторических связях или об историческом развитии. Исторические факты представлены совершенно механически. А основной предмет Евсевия — Церковь — не испытывает никаких исторических перемен, она стара как мир и даже старше, чем видимый Космос»⁵. «Государственная теология Евсевия всегда статична и лишена динамичного движения к какой-нибудь цели»⁶. «Смысл Евсевиевой истории в том, что все повторяется»⁷. Таким образом, если исследователи все-таки признают наличие у Евсевия Кесарийского собственных представлений об истории, какой-либо исторической концепции, выраженной в его «Церковной истории», то, как правило, отмечается, что она лишена движения и развития.

¹ Ведюшкина И. В. Библейское предание о разделении земли в раннехристианской и византийской традиции // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. Под ред. Л. П. Репиной, В. И. Уколовой. 1/99 М., ИВИ РАН, 1999. С. 60.

² Heussi K. Zum Geschichtsverständnis. S. 89.

³ Аверинцев С. С. Порядок. С. 275. Он же. Поэтика. С. 103.

⁴ Кривушин И. В. Рождение церковной историографии. Евсевий Кесарийский. Иваново, 1995. С. 61. Он же. Ранневизантийская.

⁵ Heussi K. Op. cit. S. 89.

⁶ Podskalsky D. Byzantinische Reicheschatologie. Die Periodisierung der Weltgeschichte in der vier Grossenreichen (Daniel 2 und 7) und dem Tausen-Jährigen Friedensreiche (Apoc. 20). Eine motivgeschichtliche Untersuchung. München, 1972. S. 35.

⁷ Trompf G. W. The Idea of Historical Recurrence in Western Thought. P. 224–225. Wallace-Hadrill D. S. Eusebius of Caesarea. P. 183, 169, 173–178, 182–184.

В целом спектр мнений, оценок наследия Евсевия Кесарийского очень широк от признания революционности его идей до полного отрицания какого-либо их значения. Одни видят в его «Истории» восходящее линейное развитие, другие — статичность и повторяемость.

Каждая из этих оценок не лишена своих оснований. Действительно, в «Церковной истории» Евсевия можно обнаружить разные подходы, порой противоречивые. И. В. Кривушин, например, тщательно проанализировав сочинение Евсевия, выделяет в нем *целых пять концепций истории*¹.

Так, с его точки зрения, исторический экскурс во второй главе первой книги «Церковной истории» показывает, что Евсевий смотрел на дохристианскую историю не как на целостную эпоху, однородную по своему внутреннему содержанию, а, скорее, выделял в ней два периода — *нравственного падения* (I, 2, 18–20) и *нравственного возрождения* (I, 2, 21–22). Таким образом, история человечества в понимании первого христианского историка сначала движется по нисходящей, а затем по восходящей.

В следующей, третьей главе той же первой книги И. В. Кривушин находит уже иной взгляд на историю до Воплощения, близкий аллегорической интерпретации Оригена. Он называет его *концепцией прообразов*. История здесь понимается как система прообразов, как постоянное воспроизведение одного неизменного образа будущего. С этой точки зрения, иудейские пророки, цари и первосвященники образуют длинную цепь «низших форм», которые указывают на грядущую «высшую форму» (I, 3, 7). Однако, как отмечает сам И. В. Кривушин, эта концепция не распространяется автором на историю человечества в целом: она не объясняет ее основных событий и не охватывает все историческое время. Она используется Евсевием только для доказательства древности имени Христа и его особого смысла².

Далее, в четвертой главе первой книги исследователь усматривает такое понимание истории, при котором исторический процесс рассматривается как *восстановление утраченного*. В качестве аргумента здесь приводится интерпретация Евсевием законов Моисея как отступления от первоначальной чистоты «древнего христианства», так называемой «веры Авраама», или «образа благочестия Авраама» (I, 4, 14) и соответственно роль Христа заключается в восстановлении «первой, единственной и правильной веры» (I, 4, 15). Но и эта концепция также не объясняет всего порядка истории, всех событий. Евсевий использует ее с одной впол-

¹ Кривушин И. В. Рождение. С. 13–21.

² Там же. С. 16.

не определенной целью — доказать, что христиане являются «народом не новым, появившимся только с Первым Пришествием», а существуют «от начала рода человеческого» (I, 4, 4)

С этой концепцией логически связан и пессимистический взгляд на историю как на *процесс постоянной деградации людей*. Он встречался уже в самом начале «Церковной истории» и получил дальнейшее развитие в десятой книге В панегирике в честь епископа Павлина и нового храма в Тире (X, 4) Евсевий рассматривает Первое Пришествие как «реакцию трансцендентного мира на полное падение людей»¹, «не только терзаемых страшными язвами и гнойными ранами, но уже поглощенных смертью» (X, 4, 11–12). Но и эта концепция истории как процесса постепенного падения и деградации не охватывает все историческое время и действует лишь в периоды «промежуточные» между фактами непосредственного вмешательства Божества в земную жизнь людей. Ее присутствие в христианской истории также вполне объяснимо. Она призвана подчеркнуть слабость человека и неспособность его самостоятельно, без вмешательства Бога, достичь спасения, подчеркивает значение Воплощения в мировой истории, «поднимает его до уровня Творения»².

Рядом с ними, по мнению того же И. В. Кривушина, у Евсевия присутствует еще одна концепция — *концепция исторических преемств*. Все повествование III–IV книг пронизывают линии епископских наследий, передающих друг другу интеллектуальную эстафету христианских писателей, один за другим идущих на смерть мучеников, цепочки неразумных ересиархов и т. д. «Дохристианская история в своей основе выступает как преемственность функций через преемственность их носителей. Такая линия идет от начала мира, непрерывна и тем самым придает истории единство и целостность»³. Исследователи усматривают в этой повторяемости неизменность истории и ее статичность. Выделяя эту концепцию в качестве основной в представлениях Евсевия, И. В. Кривушин считает, что тем самым «Евсевий превращает историю в передачу неизменного порядка, и любое изменение, любое новшество грозит разрывом связей, ее цементирующих», что «целостность истории определяется ее антиисторической сущностью, ибо она — сама консервация, само сохранение исходного»⁴.

¹ Там же С. 18

² Там же С. 21

³ Там же

⁴ Там же С. 20

И наконец, в последних (VIII–X) книгах «Церковной истории» И В Кривушин снова отмечает присутствие взгляда на историю как на процесс линейного восходящего движения. Причем теперь, после Воплощения, она признается основной и ведущей концепцией. Однако временной отрезок, отведенный для действия нового принципа, слишком мал в сравнении со всей предыдущей «неисторичной» историей.

Таким образом, в «Церковной истории» Евсевия Кесарийского действительно можно обнаружить следы различных представлений о времени и истории: представления о деградации человечества (1), теорию реставрации и возвращения к истокам (2), понимание истории как системы прообразов ключевого события (3), идею преемственности развития (4), и, наконец, представления о восходящем линейном движении истории (5). Однако, на наш взгляд, вряд ли можно согласиться с И В Кривушиным в том, что они представляют собой целостные, вполне законченные концепции.

Во-первых, ни одна из указанных «концепций» не распространяется на все историческое повествование Евсевия Кесарийского. Каждая из них появляется на страницах первой «Церковной истории» лишь в определенное время, не объясняя всего хода исторического развития, а выполняя лишь вполне конкретную задачу.

Так, например, «концепция деградации» обнаруживает свое присутствие в «Истории» Евсевия лишь в первой книге (I, 2, 17–20), а затем — в последней (X, 4, 11–12). Он пишет: «сразу же после первоначальной блаженной жизни первый человек, пренебрегший Божией заповедью, ниспал в эту смертную и тленную жизнь. Его потомки заполнили всю землю и оказались, за исключением одного-двух, еще худшими, их звероподобное существование было жизнью не в жизнь. Города, государственное устройство, искусство, науки — обо всем этом у них и мысли не было. Законы, справедливость, добродетель, философия не были им известны даже по имени. Они кочевали по пустыням, как дикие свирепые звери» (I, 2, 17–18). Так Евсевий рисует картину полной деградации и упадка.

В следующий раз он вернется к этому сюжету лишь в самом конце своей «Истории»: «Он один [Христос — И В] принял нашу природу, находившуюся в бездне гибели» (11). Он один не убоился того, как глубоко мы испорчены и как поэтому страдаем, один понес наши болезни, один возложил на Себя наказание за наше нечестие — спас нас и вручил нам изобильные блага» (12). Некогда весь род человеческий погибал, блуждал в непроглядной ночи и в глубоком мраке под влиянием преступных богоненавистных демонов, Он явился и развязал крепкие узы наших беззаконий (13)» (X, 4, 11–13).

Итак, Евсевий показывает глубину нравственного падения людей всего два раза. Причем картина рисуемого автором падения, деградации человечества не отличается полнотой и красочностью. В этом отношении очень любопытно одно наблюдение¹. Вполне естественно, что Евсевий как церковный историк должен был выстраивать свою концепцию на основании Священного Писания. В соответствии с этим логично было бы ожидать, что Евсевий подробно остановится на описании библейских сюжетов, связанных с падением людей в начале человеческой истории. Однако описанное Евсевием падение человека оказалось бледнее, чем того можно было ожидать. Конечно, он не мог полностью игнорировать негативные события человеческой истории, указанные в Библии, однако он отказывается от описания грехопадения, братоубийства, потопа, строительства Вавилонской башни и т. д. Хотя он не оспаривает эти преступления и глобальные катастрофы, но он ограничивается тем, что упоминает о них лишь мимоходом. А в хронологии, приводимой в его «Хронике», они вообще не встречаются². Это обстоятельство заставляет думать, что данная «концепция» не является ведущей в системе временных и исторических представлений первого церковного историка.

Скорее всего, она используется Евсевием только тогда, когда возникает необходимость объяснить вмешательство Бога в человеческую историю и кардинальное изменение ее хода. Проще говоря, данная концепция носит прикладной, вспомогательный характер и не является основополагающей идеей, пронизывающей все сочинение Кесарийского епископа.

Кроме того, идея деградации встречается у Евсевия только вместе с идеей прогресса. Именно с момента падения начинается постепенное восхождение человечества (с Божьей помощью, конечно же) к спасению. Евсевий так описывает это событие: «И когда почти все пребывали, словно в глубоком опьянении, в этом широко разлившемся оцепенении порока и души почти всех людей охватил глубокий мрак, тогда Премудрость Божия — предвечное Слово в преизбытке любви к людям стало являться тем, кто в поднебесной... (21) Когда же в души большинства людей ими были брошены семена благочестия и на земле весь народ обратился к вере, то им Бог дал через пророка Моисея таинственные образы и символы... (22) Когда же Закон, данный евреям, стал известен и, как некое благоуханное веяние, распространился среди всех людей, когда у большинства народов через их законодателей и философов образ мыслей смягчился,

¹ *König-Ockenfels D. Op. cit. P. 353*

² *Eusev. Chronik (GCS 20 36–37 Karst). Цит. по König-Ockenfels D. Op. cit. P. 353*

нравы вместо диких и свирепых стали кроткими, дружба и взаимное общение породили глубокий мир, когда все люди и народы во вселенной оказались как бы приготовленными и способными познать Отца, тогда тот же Учитель добродетели явился в начале Римской империи как Человек, свершил и претерпел все согласно пророчествам » (I, 2, 20–22)

Таким образом, сочетание представлений о первоначальном падении человечества и о последующем его постепенном восхождении, во-первых, уже само по себе опровергает мнение о неизменности истории у Евсевия и, во-вторых, присутствует в данном сочинении неслучайно — оно обосновывает необходимость божественного вмешательства в историю. При этом очень показательно, что автор говорит о падении и деградации человеческого рода только в самом начале работы, а в X книге лишь еще раз напоминает об этом. Вся же остальная человеческая история, описываемая во II–X книгах, вероятно, должна в этом случае восприниматься как подъем, как «прогрессивное» движение человечества к своему спасению.

Следующая «концепция», представляющая исторический процесс как реставрацию утраченного и возвращение к истокам, также не объясняет всего хода и смысла истории. Ее присутствие на страницах «Церковной истории» — это, скорее, дань традиции. Для объяснения реального исторического процесса используется она крайне редко. Пожалуй, единственное место, в котором явно проявляется данная «концепция» — это доказательство древности, а следовательно, и истинности христианского учения. Евсевий специально, для того «чтобы никто не подумал, что Господь и Спаситель наш Иисус Христос есть Лицо совсем недавнее и чтобы учение Его не показалось новым и странным, созданным человеком новым, ничем не отличающимся от других людей» (I, 4, 1) предпринимает небольшой экскурс в историю и верования древних евреев. Он намеренно выделяет общие черты в представлениях древних «друзей Божиих» и современных ему христиан. И заключает свои рассуждения он следующим выводом: «Ясно, что самой древней, самой старой следует считать ту веру, которую обрели Авраам и жившие с ним друзья Божии и которая недавно проповедана всем народам в учении Христовом» (I, 4, 10). «Авраамову веру, подтверждаемую делами в настоящее время соблюдают по всей вселенной только христиане. Что же помешало бы нам признать, что и жизнь, и вера у нас, живущих после Христа, и у древних друзей Божиих одинакова — не новая и чуждая, а если говорить правду, то — первая, единственная и правильная вера, переданная нам в учении Христа?» (I, 4, 14–15).

Таким образом, вряд ли можно говорить о присутствии в сочинении Евсевия целой исторической концепции реставрации. Скорее всего, это

лишь один из аргументов, который Евсевий использует для доказательства истинности своей веры. Этот аргумент — ссылка на древнее происхождение и распространенность учения в древние времена, — по всей вероятности, используется им неслучайно. В сознании его современников, очевидно, именно этот довод звучал наиболее убедительно. Данная традиция, по мнению некоторых исследователей, берет свое начало в философии стоиков, которые считали, что «золотой век» человечества, когда люди были ближе всего к Богу и к божественной истине, остался далеко позади, и поэтому самое древнее учение воспринималось как самое близкое к божественной истине¹. Впрочем, представления о «золотом веке» были характерны не только для стоиков, но и для всей греческой мифологии и античной исторической мысли с давних времен. Их можно встретить еще у Гомера, Гесиода и др. Ко времени Евсевия использование данного довода стало уже общим местом исторической литературы и воспринималось как вполне привычное и традиционное.

Итак, присутствие данной «концепции» на страницах «Истории» Евсевия опять же объясняется чисто прикладными задачами. Евсевий прибегает к ней только один раз. Она никоим образом не объясняет хода истории, поэтому вряд ли можно ее считать «концепцией исторического развития». Кроме того, вряд ли можно считать Евсевия новатором в этой области, поскольку он не вносит здесь ничего принципиально нового. Он лишь использовал традиционный довод в традиционной ситуации и, вероятно, меньше всего думал о введении какой-то новой интерпретации.

Однако и здесь можно заметить некоторые изменения в восприятии истории. Названные два этапа развития «христианского учения» все же не представляются Евсевию совершенно тождественными. Учение, проповеданное Христом, как следует из текста всей «Церковной истории», неизмеримо выше древних его «прообразов». Таким образом, даже здесь, казалось бы, в традиционной циклической схеме нет полного возвращения к прежнему состоянию. Перед нами скорее спираль, чем замкнутый круг. Впрочем, говорить об этом можно лишь гипотетически. Сам Евсевий, как нам кажется, и не пытался свести реальную историю к какой бы то ни было схеме.

Аллегорическое толкование истории как системы прообразов ключевого события занимает в «Истории» Евсевия не так много места, однако представляет собой важный элемент в системе его представлений. Это аллегорическое восприятие истории восходит еще к новозаветной традиции и интерпретации истории ранними апологетами (Юстином, Ирине-

¹ König-Ockenfels D. Op. cit. P. 349

ем, Оригеном в первую очередь) В рамках этой концепции иудейские пророки, цари и первосвященники образуют длинную цепь «низших форм», которые указывают на грядущую «высшую форму». Все они в качестве помазанников («христов») оказываются носителями образа верховной власти, духовного могущества «единого и истинного Христа»¹. Этот сюжет разрабатывается Евсевием и в «*Demonstratio Evangelica*», где он показывает, что имя «Христос» приписывалось иудейским первосвященникам, царям и пророкам и что иудейские священники являлись тенями и образами Христа «по типу и символу» (DE. V 3. 3)². По мысли первого церковного историка, воплощение Христа оказывается в некотором роде предсказанным. Однако эта предсказанность не лишает данное ключевое событие своей исключительности. Неслучайно Евсевий здесь же показывает — и это отмечает сам И. В. Кривушин, — насколько Христос по своей природе и по значению своего подвига превосходит всех своих земных предшественников (I. 3. 9–20)³.

Итак, концепция прообразов появляется в труде Евсевия, во-первых, потому, что она была освящена авторитетом раннехристианской традиции. Она была свойственна представлениям Оригена, особенно им почитаемого, и к тому времени представляла, видимо, уже привычную систему. Во-вторых, она придавала истории некое единство, предопределенность и предсказанность (предсказуемость (?)). При этом концепция прообразов изначально уже предполагает существование неких «высших» и «низших» форм. Таким образом, она так же, как и предшествующие концепции, исключает простое повторение старого, и представляет исторический процесс скорее как медленное, но восходящее развитие.

Еще одна «концепция» — *линия исторических преемств* — так же, как и остальные, еще не означает статичности истории. Она выполняет свою вполне определенную задачу — связывает появление Христа с историей человечества, объясняет закономерность Его Пришествия именно в это время. «Христос заполняет разрыв между культурной традицией прошлого, носителем которой была династия Птолемеев, и традицией новой цивилизации, которая будет сохраняться через непрерывную цепь императоров от Августа до Константина»⁴. Однако и в этой схеме начало

¹ Кривушин И. В. Ранневизантийская. С. 62.

² Sirinelli J. Quelques allusions à Melchisédech dans l'oeuvre d'Eusèbe de Césarée // Studia Patristica Vol 6 Part 4 1962 P 239–240 Кривушин И. В. Указ соч С 62 Прим 2

³ Кривушин И. В. Указ соч С 62–63

⁴ Кривушин И. В. Рождение С 19

цепи преемств не тождественно ее конечной точке. Таким образом, данная схема передает не столько неизменность старого, сколько медленное, постепенное, почти незаметное изменение, не связанное с кардинальной ломкой и глобальным переворотом всех общественных устоев

Возможно также, что использование этой концепции помогало автору решить несколько вспомогательных задач. Во-первых, оно решало проблему композиционного построения произведения, являвшего собой первый опыт работы в этом жанре. Во-вторых, приводимые Евсевием списки римских императоров и епископов наиболее важных епархий должны были помочь автору в исчислении хронологии, что для историка, жившего на рубеже III–IV веков, было особенно важно.

Наконец, концепция исторических преемств на страницах «Церковной истории» снова сменяется иным пониманием истории. VIII–X книги значительно отличаются от предшествующего повествования. Здесь сильно событийное начало. порядок истории осуществляется в последовательной смене и движении событий, главным из которых являются Великие гонения, эдикт Галерия, гонения при Максимине и т. д., наконец, победа Константина и триумф христианства в Римской империи. Идея линейного, в целом прогрессивного движения истории особенно ярко проявляется в этих книгах Евсевия. (По мнению И. В. Кривушина, Евсевий использует идею линейности *только* начиная с VIII книги, с предыстории Великого гонения — И. В.) История церкви представляется теперь непрерывным движением вперед (VIII, 1, 6; VIII, 13, 9–10 и далее) до тех пор, пока христианство, пережив гонения и выдержав все испытания, наконец не восторжествовало. Интересно, что в начале произведения (I, 2, 21) эта идея прогрессивного развития присутствует наряду с четырьмя другими концепциями и играет далеко не главную роль. Затем, когда речь идет об истории после пришествия Христа, она постепенно выходит на первый план (IV, 7, 13–14) и в VIII–X книгах становится ведущей.

В целом складывается впечатление, что все другие концепции на страницах первой «Церковной истории» преодолеваются в пользу концепции прогрессивного развития. Учитывая, что сочинение Евсевия создавалось постепенно, в течение нескольких лет¹, а также переломный харак-

¹ Завершена «Церковная история» около 325 года. Начало же ее создания исследователи датируют по-разному. Моммляно, Винкельман, Лолор и Аултон — 311–312 годами, Лакер, Чеснат, Барнс — самым началом IV века, возможно даже ранее 303 года. Подробнее об этом см. Barnes T. D. *Constantine and Eusebius*. Camb. (Mass), 1981. P. 191–201. Chesnut G. F. *Op. cit.* P. 18. Laquer R. *Eusebius als Historiker seiner Zeit*. Berlin, 1929. P. 33–34, 210–212. Lawlor H. J., Oulton J. E. L. *Eusebius*

тер самой эпохи, можно предположить, что эти изменения отражают определенную эволюцию взглядов самого автора и процесс формирования христианского мировоззрения в целом. Возможно также, что в присутствии этих концепций на страницах одного сочинения обнаруживается зависимость автора от тех источников, которыми он в каждом случае пользовался. В последних же книгах своего сочинения, автор рассказывает о событиях современной ему истории, о событиях, очевидцем (и участником) которых был он сам, и потому написаны они на основе личного опыта и собственных представлений.

Итак, концептуальное содержание «Истории» Евсевия не так уж однозначно. По мнению И. В. Кривушина, в «Церковной истории» Евсевия Кесарийского присутствует и понимание истории как системы прообразов ключевого события, и концепция преемств, и теория реставрации и возвращения к истокам, и идея деградации, и концепция прогрессивного развития. В результате автор делает вывод, что «они не образуют целостной теории», что «такой теории нет в “Церковной истории” потому что ее там и не должно быть». «Евсевий не ставил перед собой задачи дать развернутую интерпретацию эпохи между Падением и Воплощением. Его целью было максимально сжать эту эпоху во времени, ибо он хотел сделать историю мира историей церкви. Все пять концепций обслуживают эту сверхзадачу. Идея преемств лишает историю действительного развития, идея прообразов превращает историю в одно универсальное ожидание Христа, идея реставрации возвращает историю к ее начальному состоянию, идея деградации возвышает Пришествие до уровня Творения. Оптимистическая же теория лишь объясняет причину задержки во времени всеобщего и высшего обнаружения божественной истины, то есть причину того, почему эта “бесполезная” дохристианская история все же имела место»¹.

Однако такой вывод представляется не вполне убедительным и вызывает некоторые сомнения. Во-первых, кажется странным, чтобы человек, приступающий к написанию «Истории», не имел бы в голове какого-либо единого понимания исторического процесса. Во-вторых, Евсевий, как кажется, не стремился специально представить историю мира только как историю церкви. Для него (как и для многих его современников и последователей) церковная история составляла суть, стержень всего исто-

Bishop of Caesarea. The Ecclesiastical History and the Martyrs of Palestine. London, 1928. V. 2. P. 4–5. Momigliano A. Op. cit. P. 80. Winkelmann F. Die Kirchengeschichte. P. 9.

¹ Кривушин И. В. Ранневизантийская. С. 67–68.

рического процесса. И ему вовсе не требовалось искусственно притягивать различные (часто противоречащие друг другу) теории для обслуживания этой «сверхзадачи».

Скорее всего, наличие разных «концепций» в одном сочинении показывает, что в христианской мысли того времени еще не утвердилось какого-либо «канонического» или единообразного отношения к истории. Новое христианское мировоззрение и, соответственно, новый способ восприятия времени только еще формировались. То, что Евсевий использовал идеи, циркулировавшие в раннехристианской литературе и в некоторой степени являвшиеся уже привычными¹, — вполне понятно.

К тому же наличие указанных «концепций» в одном сочинении как нельзя лучше передает особенности уже средневекового по своей сути мировосприятия. История, представленная как система прообразов ключевого события, отражает *символичность* всего средневекового мышления. Концепция преемств помогает автору решить важнейшие вопросы *новой хронологии*, что было чрезвычайно важно для христианских авторов. Теория реставрации и возвращения к истокам вряд ли представляет собой целостную, законченную концепцию, она решает чисто прикладную задачу — доказать древность христианства и, следовательно, его истинность и авторитетность. Ссылка на древность, являвшаяся чуть ли не главным аргументом в споре, подчеркивает *традиционализм* средневекового мышления.

Скорее всего, «Церковная история» обнаруживает не различные противоречащие друг другу концепции истории, а сложный процесс переосмысления этих старых понятий и идей. В результате получается довольно последовательная, целостная система представлений об историческом времени и об истории. Ж. Сиринелли совершенно справедливо, на наш взгляд, утверждает, что в описании истории цивилизации Евсевий «пришел к целостному взгляду, к формулировке, которая объединяет и превращает в систему разрозненные утверждения»².

В сочинении Евсевия формируется новый тип истории. Она воспринимается теперь как сложный динамичный процесс. В понимании Евсевия, она разветвляется по предустановленному плану и движется

¹ Концепция реставрации и возвращения, как и концепция деградации, была широко распространена в античной исторической мысли и в несколько измененном виде присутствовали в сочинениях представителей Александрийской школы, концепция прообразов разрабатывалась Оригеном, учеником которого считал себя Евсевий, а концепция преемств и зародыш концепции линейного движения были характерны для иудейской традиции.

² *Sirinnelli J. Les Vues historiques*. P. 225.

от Творения и Грехопадения через Воплощение Христа к концу, в котором жизнь земная сольется с жизнью небесной, к достижению царствия Божия. Двигается история уже не по кругу. В человеческой истории Евсевий выделяет ключевые моменты: Творение, Рождество Христово, Второе Пришествие Христа. Историческое время приобретает определенную структуру. В центре истории находится решающий сакральный факт, определяющий ее ход, предающий ей новый смысл и предрешающий все последующее ее развитие, — пришествие и смерть Христа. Вся история разделяется этим событием на две эпохи: до Рождества Христова и после него. Ветхозаветная история оказывается эпохой подготовки пришествия Христа, а последующая история — результатом Его воплощения и страстей. Соответствующие названия носят два важнейших сочинения Евсевия — «*Preparatio Evangelica*» и «*Demonstratio Evangelica*». Таким образом, новое осознание времени опирается на три определяющих момента: начало (сотворение мира), кульминацию (Рождество Христово) и завершение жизни рода человеческого (Второе Пришествие Христа и Страшный Суд), причем доминирующим во всей этой схеме является именно Рождество Христово. Именно наличие этих опорных точек во времени с необычайной силой «распрямляет» его, «растягивает» в линию и вместе с тем создает напряженную связь времен, сообщает истории стройный план ее разворачивания¹. Время становится векторным, линейным и необратимым.

Таким образом, в сочинении Евсевия на традиционной основе, без радикального отрицания прежних ценностей и установок, без потрясения, очень осторожно создается база для формирования принципиально новых представлений о времени и истории.

К тому же выводу о переходе к линейному восприятию времени приводит и анализ лексики, используемой Евсевием в его сочинении. Категории времени, пространства, причины, судьбы и т. д., составляющие основу исторического сознания любой эпохи, часто остаются неосознанными, «невыговоренными». Ими пользуются, подчас не обращая на них внимания. При этом язык как особая знаковая система отражает определенную систему ценностей и представлений, присущую данному обществу². По всей вероятности, языковые трансформации, которые можно проследить на примере «Истории» Евсевия, неслучайны, они отра-

¹ Гуревич А. Я. *Время*. С. 110–111.

² Он же. *Представления о времени в средневековой Европе* // *История и психология*. М., 1971. С. 182. Он же. *Время*. С. 105.

жают определенную эволюцию представлений о мире при переходе от античной эпохи к средневековой

Итак, для обозначения времени Евсевий использует различные категории. Время вообще Евсевий обозначает привычным термином *χρόνος*. Это — непрерывный поток времени, объективное время. Евсевий использует его в «Церковной истории» довольно часто. *Χρόνος* у Евсевия может означать конкретную дату, срок, год (I, 6, 11, I, 9, 1, I, 10, 5, III, 31, 1–2, IV, 5, 4–5, VII, 15, 5), но чаще этим термином описывается время жизни (I, 4, 1, II, 14, 3, II, 23, 4, VII, 32, 31, VIII, 19, VIII, 12, 5, VIII, App, 2, VIII, App, 3) или время правления (III, 23, 3–4, V, 8, 15, V, 28, 3–4, VI, 61, VI, 28, 1, VIII, 13, 12–13, VIII, App, 4), т. е. какой-то длительный промежуток времени. Кроме того, *χρόνος* — это измеряемое время. Оно может быть коротким или долгим (VI, 43, 6, VI, 44, 2, VII, 32, 21, VII, 11, 21), его можно считать (I, 9, 1, I, 10, 5, VI, 22, 1 и т. д.), можно измерять числом (годами). Но, пожалуй, самое главное значение, в котором употребляется понятие *χρόνος*, — это время, непрерывно текущее из прошлого в будущее, как бы в одном направлении (I, 1, 1, I, 6, 2, II, 23, 4, III, 10, 1–2, III, 10, 4, III, 24, 13, IV, 5, 4–5, IV, 15, 39, IV, 29, 7, V, 16, 3, V, 16, 22, VI, 3, 10; VI, 19, 6, VIII, 14, 9 и т. д.)

Интересные сведения дает анализ терминологии Евсевия и относительно характера движения времени. Исследователи совершенно справедливо отмечают, что «ни один греческий или римский автор никогда не утверждал, что история движется по замкнутому кругу, и ни один христианский автор не говорил, что развитие истории носит линейный характер»¹. Евсевий также не афиширует своих представлений, не отвергает так категорично (как впоследствии Августин Блаженный) античную теорию циклического времени, однако он все же уходит от нее, как будто старается избегать тех терминов, которые могли бы вызвать ассоциации с античным циклизмом.

В его «Церковной истории» слова *κύκλος*, *περίοδος* употребляются крайне редко. Понятие *κύκλος* у Евсевия, как правило, носит не временной, а пространственный, даже географический смысл и употребляется часто как предлог или наречие «вокруг» (V, 1, 44, VI, 3, 4 и др.). В одном случае (VII, 32, 15) *κύκλος* обозначает небесный свод с планетами и небесными светилами. При этом здесь Евсевий употребляет данное понятие не самостоятельно, а лишь цитируя так называемые «Правила о Пасхе»

¹ Press G. A History and Development of the Idea of History in Antiquity // History and Theory. 1977. V. 16. № 3. P. 288.

епископа Лаодикийского Анатолия (середина III века) Характерно, что во всей «Церковной истории» слово *κύκλος* ни разу не употребляется в значении «цикл», «круговорот времени»

То же можно сказать и о слове *περίοδος* Евсевий использовал его всего три раза В IV книге оно имеет смысл «промежуток времени» (IV, 15, 4), но Евсевий здесь цитирует более раннее сочинение — так называемое «Послание Смирнской церкви», повествующее о мученической кончине епископа Поликарпа¹ В VII книге Евсевий использует слово *περίοδος* в смысле «движение планет», «эклиптика солнца», цитируя сочинение эллинистического времени по астрономии (VII, 32, 15) Наконец, в IX книге (IX, 7, 11) *περίοδος* означает «образ жизни», «образ мыслей» Так, Евсевий как будто старается избегать употребления этого языческого термина и использует его, лишь цитируя античных авторов И даже в этом случае *περίοδος* не используется в своем основном значении «окружность», «круговращение», «определенный круг времени», «очередь», «круговорот» Складывается впечатление, что Кесарийский епископ, сознательно или несознательно, но выбирает слова и выражения так, чтобы ничто не напоминало об античном циклизме Евсевий, кажется, уже не приемлет представления, что время (*χρόνος*) движется по кругу

Следует отметить также и то, что *χρόνος* мыслится как нечто противоположное *αἰών* У Евсевия противопоставление *χρόνος*— *αἰών*, «время» — «вечность» прослеживается совершенно отчетливо (IV, 15, 24, V, 1, 26 и т. д.) Однако понимание самого термина *αἰών* («эон») у Евсевия неоднозначно Представления его во многом эклектичны В большинстве случаев Евсевий употребляет термин *αἰών* (а также *αἰῶνος*, *αἰδιον*), цитируя Писание (I, 2, 3, I, 2, 15, I, 2, 25, I, 3, 14, I, 3, 16, III, 36, 13, VII, 25, 19, VIII, 10, 2, X, 4, 9, X, 4, 30, X, 4, 49), либо использует ставшие уже привычными библейские выражения «предвечно», «во веки веков» и т. д. (I, 3, 18, I, 3, 19, I, 3, 20, X, 4, 16, X, 4, 46, X, 5, 13) При этом *αἰών* встречается, как правило, в цитатах из ветхозаветных книг² «В эсхатологии

¹ Каждан А. П. отмечает, что данное послание представляет собой не подлинный документ, составленный современниками (т. е. в середине II века), а литературное сочинение, написанное уже позднее Но во всяком случае создание его относится не позднее, чем к III веку (Каждан А. П. От Христа к Константину М., 1965 С. 42–43)

² В Новом Завете *αἰών* («вечность») получают несколько иное звучание *αἰών* теперь означает не столько «век», сколько «мир», «свет», а понятие «век» передается словом *ἡμέρα* Однако у Евсевия эти слова в таком значении не встречаются, пожалуй, ни разу

иудаизма и христианства термин «эон» выступает как греческая передача еврейского "olam" ("век") и означает очень продолжительное, но принципиально конечное состояние времени и всего мира во времени»¹

Однако представления Евсевия опираются не только на Библию, но и на античную традицию² Он с большим уважением отзывается о Платоне, считая его лучшим из языческих философов, и о его учении о Боге Видимо, к нему восходит традиция связывания вечного с божественным небесным, а временного с земным³ У Евсевия вечность, вечное ассоциируется часто с «будущим веком» с установлением Царствия Божия (IV, 15, 24, IV, 15, 33, IV, 17, 2, IV, 26, 13, V, 1, 26 и т. д.) В некоторых местах «Церковной истории» обнаруживается даже близкое к филоновскому понимание эона как жизни самого Бога и умопостигаемого космоса (V, введение, 4, IV, 15, 35, VII, 25, 19, X, 4, 9) Евсевий, очевидно, был знаком и с гностическим толкованием эонов как особых могущественных сил, которые в совокупности (все 30 эонов вместе) составляют выраженную полноту абсолютного бытия⁴ Н. В. Брагинская, анализируя другое сочинение Евсевия — «Похвальное слово Константину» (325), отмечает, что здесь эон имеет не временное, не пространственное, а личностное значение⁵, в чем, вероятно, сказалось влияние гностицизма Однако в «Церковной истории» Евсевий не принимает такого толкования, связывает его с ересью и прямо называет «богохульным учением» (III, 26, 1, IV, 29, 3)

Говоря о специфике представлений Евсевия о вечности, следует отметить, что в некоторых случаях он употребляет термин «вечное» (αἰδιον) применительно к земной жизни до Второго Пришествия Христа (III, 10, 5, III, 20, 4, IV, 15, 33, IX, 7, 14, X, 4, 18, X, 4, 49) Между временем и вечностью, как нам кажется, для Евсевия существует не столько каче-

¹ Мифы народов мира М., 1982 Т. 2 С. 663

² Брагинская Н. В. «Эон» С. 286–293 Удалцова З. В. Развитие исторической мысли // Культура Византии Т. 1 С. 189

³ В диалоге Платона вечный и божественный ум образует все временное и материальное «Он (демиург) замыслил сотворить некое движущееся подобие вечности, устроив вместе с тем небо он, при том, что пребывает в Едином, создает шествующий согласно числовому порядку вечный образ, которому мы даем название времени» (Тимей, 37d) Цит. по Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука М., 1927

⁴ Подробнее см. Гностики, или «лжеименное знание» Киев, 1997 Свенцицкая И. С. Раннее христианство страницы истории М., 1987 С. 264–274 Трофимова М. К. Историко-философские вопросы гностицизма М., 1979

⁵ Брагинская Н. В. Указ. соч. С. 288

ственное различие, как, например, у Платона, сколько количественное. Как и во всей «новозаветной» литературе доникейского периода, понятие «вечное» предстает у Евсевия как то, что было, есть и будет во веки веков, т. е. в действительности оно отождествляется с бесконечным временем, временем, не знающим предела¹. Итак, представления Евсевия о вечности (αἰών), видимо, не составляют еще четкого, единого, законченного учения. Его представления носят характер переходности, некоторой двойственности. Главным образом, Евсевий основывается на библейских, ветхозаветных представлениях, но при этом опирается и на традицию, идущую от Платона. Соединяя их, он закладывает основы христианского понимания времени и вечности.

Для обозначения времени Евсевий использует и другое понятие *καιρός*. Этот термин — не новый. Его использование было характерно еще для досократиков и такое представление о «кайросе» ярко выражено в воззрениях Демокрита². Это понятие было обычным языковым выражением и означало «временной момент, необходимый и удобный как для фиксации и характеристики события, так и для его свершения»³. Концепция «кайроса» — «благоприятного момента», или критического момента, в который одно человеческое решение определяло всю последующую историю, — была представлена повсюду в греко-римском мире. Греческие и римские историки охотно анализировали такие поворотные моменты⁴. А Саллюстий обернул эту популярную идею в обобщенную теорию великого человека и его роли в истории⁵.

В античной литературе *καιρός* одновременно являлся как бы другой стороной Фортуны (τύχη). Термином *καιρός* часто обозначалась ситуация, связанная со многими событиями, являющимися человеку в качестве внешних по отношению к нему факторов общественной жизни, случайное стечение обстоятельств.

Однако исследователи отмечают некоторые нюансы в значении данных слов. *Καιρός*, с их точки зрения, отличается от τύχη тем, что первый был связан с воздействием на человека сущностных причин и мог быть

¹ Барг М. А. Эпохи. С. 100.

² Кессиди Ф. Х. Была ли у древних греков идея истории? // ВФ 1987. № 1. С. 144.

³ Хвостова К. В. Социально-экономические процессы в Византии и их понимание византийцами-современниками (XIV–XV вв.). М., 1992. С. 132.

⁴ Множество примеров и подтверждений из Геродота, Фукидида, Полибия, Саллюстия и др. приводит в своей работе Г. Чеснат. См. Chesnut G. F. The first Christian Histories. P. 15–16.

⁵ Ibidem. P. 16.

учтен в процессе человеческой деятельности, тогда как вторая требовала мгновенной реакции и потому действовала как слепой случай¹. Однако в античной литературе эти слова часто использовались как синонимы. В новой ситуации III–IV веков судьба этих понятий оказалась различной. Понятие *καιρός*, несмотря на его языческое происхождение, было воспринято христианской мыслью. Сочинения Евсевия Кесарийского наглядно это показывают. Евсевий часто использует это понятие в значении «удобный момент», употребляет сочетания *κατὰ τὸν καιρὸν* (в свое время, при случае, кстати), *ἐπὶ καιρῷ* (в свое время, своевременно), *ἐν τῷ καιρῷ* (в свое время) и т. д.² Причем понятие *καιρός* обозначает не просто момент, незначительный, короткий промежуток времени, а именно удобный момент, определенную ситуацию, стечение обстоятельств³.

Другое же, не менее популярное в античной литературе греческое слово *τύχη* (соответствующее латинскому понятию *fortuna*), имевшее сходные значения «случай», «жребий», «доля», «судьба», «случайность», христианскими мыслителями воспринято не было. У Евсевия во всем сочинении оно встречается только один раз (IV, 15, 18–21)⁴. В дальнейшем эту линию продолжил второй христианский историк Сократ Схоластик. Он использовал слово *καιρός*, чтобы говорить о случайном в истории без введения тех языческих ассоциаций, которые вызывало слово *τύχη*.

По мнению Г. Чесната, это связано с тем, что еще в эллинистическую эпоху *τύχη* из абстрактного понятия превратилась в широко известное божество, которому поклонялись многие язычники, а *καιρός*, несмот-

¹ Ibidem P 16

² В «Церковной истории» понятие *καιρός* в различных сочетаниях встречается 84 раза. I, 1, 2, I, 2, 15, I, 3, 1, I, 6, 6, I, 6, 11, I, 12, 4, I, 13, 22, II, введение, 2, II, 1, 11, II, 9, 1, II, 13, 2, II, 14, 1, II, 17, 5, II, 22, 5, II, 23, 2, II, 23, 22, II, 25, 8, III, 3, 5, III, 4, 11, III, 7, 5, III, 8, 10, III, 8, 11, III, 9, 2, III, 18, 3, III, 18, 4, III, 24, 16, III, 24, 18, III, 25, 2, III, 30, 2, III, 36, 14, IV, 7, 5, IV, 7, 7, IV, 11, 8, IV, 22, 8, IV, 26, 3, V, 1, 6, V, 1, 15, V, 1, 33, V, 1, 45, V, 8, 1, V, 8, 6, V, 10, 1, V, 16, 8, V, 16, 13, V, 20, 7, V, 21, 3, V, 28, 8, VI, 6, 1, VI, 11, 5, VI, 12, 1, VI, 28, 1, VI, 31, 3, VI, 37, 1, VI, 42, 6, VI, 43, 7, VI, 43, 16, VII, 11, 21, VII, 11, 26, VII, 12, 1, VII, 22, 2, VII, 28, 2, VII, 30, 21, VII, 32, 22, VII, 32, 28, VIII, 6, 1, VIII, 13, 6, VIII, 14, 8, VIII, 15, 2, VIII, 16, 2, VIII, 17, 11, IX, 8, 3, IX, 8, 15, X, 2, 2, X, 4, 8, X, 5, 8.

³ В некоторых случаях *καιρός* ассоциируется не только с временным моментом, но и с пространством («здесь», «в своем месте» и т. д.), и, таким образом, является хронотопом. См. Хвостова К. В. Указ соч. С. 133.

⁴ В рассказе о мученической кончине епископа Поликарпа приводится традиционная античная формула клятвы *Ὁμοσὼν τὴν Καίσαρος τύχην!* («Поклянись Фортуной Кесаря!»).

ря на свою популярность и даже один найденный в Олимпии алтарь, посвященный ему, никогда не развился в широко распространенный культ¹. Поэтому, видимо, слово *καιρός* не вызывало нежелательных и неприятных для христианских мыслителей языческих ассоциаций. Напротив, *καιρός* часто встречается в Евангелиях, самостоятельно или в составе выражений *ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ, κατὰ τὸν καιρὸν ἐκείνον* и т. д. (Τὸ κατὰ Ἰωάννην 5 4, 7 8, Πράξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων 1 7, 3 19, 7 20, 14 17, 19 28, 24 26, Εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον 16 4, 21 34, 21 41, τὸ κατὰ Μάρκον ἄγιον Εὐαγγέλιον 1 15, 10 30, 11 14, τὸ κατὰ Λοῦκαν ἄγιον Εὐαγγέλιον 1 20, 13 1, 21 24 и т. д.)² и вполне могло быть использовано христианами там, где не могло появиться слово *τύχη*³.

В употреблении понятия *καιρός* в III–IV вв., как нам кажется, можно отметить и еще одну особенность, которая, вероятно, сделала возможным и даже желательным включение этого понятия в лексикон христианских мыслителей. Термин *καιρός*, как правило, употребляется для описания ситуации, сложившейся в результате случайного или, во всяком случае, непредвиденного стечения множества различных обстоятельств, т. е. для описания, в общем-то, уникальной ситуации. Если слово *καιρός* использовалось и в системе циклического восприятия времени, и чаще им отмечался фон, условие для деятельности великой личности, то теперь оно еще органичнее вписывается в концепцию линейного времени, поскольку подчеркивает уникальность, единственность и неповторимость каждого более или менее значительного события в истории. Это обстоятельство делает возможным использование понятия *καιρός* для описания событий, важных с христианской точки зрения: смертного часа, например, Воскресения и т. д. (Euseb Hist Eccles VI, 37, 1, VII, 30, 21). Термином *καιρός* описывается даже Рождество Христово (I, 6, 11). К тому же в христианской трактовке *καιρός* — не просто случайно возникшая ситуация, чисто механическое сочетание различных обстоятельств. Данная ситуация могла оказаться неожиданной, непредвиденной для самого человека, но она возникла не случайно, а обусловлена всем предшествующим ходом исторического развития. В условиях раннего средневековья *καιρός* получает новую трактовку: это — момент, в котором проявляется реальное взаимодействие свободной воли человека и Божественного Провидения, момент обнаружения Бога, Его вмешательства в человеческую историю. Все это делает понятие *καιρός* крайне важным для христианских мыслителей.

¹ Chesnut G. F. Op. cit. P. 17.

² См. *Καὶνῆς Διαθήκης Ἀπανα Βιβλικὴ ἑταιρεία Ἀθήνα*, 1967.

³ Ibidem.

Нужно отметить также, что в греческом языке есть и другое понятие, по смыслу во многом аналогичное термину *καιρός*. В традиционном греческом понимании *ῥα* — это «время года», «цветущая пора жизни», «юность», «короткий промежуток времени», «час», «пора», «удобное время» и т. д. Но у Евсевия оно используется довольно редко и, как правило, в значении «час» или реже «время года»¹. В этом, видимо, проявляются те же тенденции. Во-первых, *ῥα* могла ассоциироваться с языческими богами времен года и погоды и потому не получила в средние века такого распространения. Во-вторых, первоначальное и основное значение этого понятия — «время года», «пора», «период», т. е. *ῥα* означает определенный *повторяющийся* промежуток времени. Таким образом, оно больше ассоциировалось с циклическим движением времени и потому было неприемлемым для христианской исторической мысли.

Итак, анализ лексики, используемой Евсевием Кесарийским в его основном сочинении, позволяет выявить некоторые тенденции в формировании и развитии христианских представлений о времени. Осознанно или неосознанно, но Евсевий уже определяет направление эволюции античных понятий, закладывает основы новых, по сути уже средневековых представлений о времени, о линейности, о неповторимости важнейших событий истории. В то же время это — еще не законченная концепция, четко декларируемая, жестко отстаиваемая и опирающаяся на авторитеты, как, например, у Августина. Евсевий в этом отношении — первопроходец, интуитивно, почти на ощупь определяющий путь. В сочинении Евсевия очень осторожно намечается отход от античного историзма и появляются новые моменты, характерные для средневекового мировосприятия. Так, практически не употребляя термины *κύκλος*, *περίοδος*, он постепенно отходит от циклической концепции времени. Он часто использует традиционное античное понятие *καιρός*, однако наделяет его совершенно новой смысловой нагрузкой. В целом история в сочинениях Евсевия приобретает линейный, направленный и прогрессивный характер.

Впрочем, абсолютизировать эти достижения в развитии исторической мысли не стоит, поскольку раннесредневековые представления о линейности и прогрессе исторического движения существенно отличаются от современных.

Само понятие прогресса возникло еще в античные времена. У греков оно употреблялось в двух значениях. В философии стоиков присут-

¹ Euseb. Hist. Eccles., II, 20, 6, II, 8, 2, II, 8, 4, III, 23, 9, IV, 15, 12, IV, 15, 14–15, IV, 15, 24, V, 24, 12, VI, 40, 2, VI, 43, 9, VII, 15, 3, VIII, 12, 3, VIII, 12, 5, IX, 8, 1, X, 4, 72.

ствовало представление об индивидуальном прогрессе, который проявлялся в области этики и обозначался термином *προκοπή*, которому на латинском языке соответствовало понятие *progressus*¹. С другой стороны, в греческой философской и исторической мысли присутствуют и представления об общественном прогрессе, о движении вперед всего человеческого общества². Эллинистическая идея прогресса была полностью развита и представлена Полибием. Для него исторический прогресс означал подъем Римской державы (I, 12, 7, II, 37, 10, III, 4, 2, X, 47, 12), и для его обозначения использовалось как понятие *στοικὸν προκοπῆς*, так и другой термин — *συντέλεια* — «завершение» (II, 37, 10). В идеологии Римской империи представление о прогрессе было расширено за счет некоторых дополнительных аспектов, например, понятия *φιλανθρωπία*, прогресса, являвшегося результатом Божественного Промысла — *πρόνοια*.

Раннему христианству, жившему надеждой на скорое пришествие Христа, идея исторического прогресса *προκοπή* была чужда. Однако, когда эсхатологические ожидания оказались напрасными и христианская мысль должна была выработать свою концепцию истории, то, с одной стороны, она восприняла иудейские хилиастические предания, с другой — вобрала в себя римские представления, существующие со времен Полибия, и объединила их с идеей священной истории, изменив лишь некоторые формы и слив понятия прогресса и «последних времен»³. Сочетание этих, казалось бы, разнородных элементов в действительности оказалось возможным и осуществилось, по признанию исследователей, при императоре Константине⁴. Приобретая в дальнейшем важное значение для византийского понимания мира и истории, оно было теоретически обосновано Евсевием Кесарийским.

Первый церковный историк ни разу не использует в своем труде античные понятия *προκοπή* или *συντέλεια*. Он, объединяя эти представления об общественном и индивидуальном развитии и придавая им новый оттенок, вводит новое понятие — *οἰκονομία* (божественное домостроительство). Картина человеческой истории в целом и концепция истории

¹ Ирмшер И. Основные черты представления о прогрессе в Византии // BB. T. 49. 1988. С. 50. Thraede K. Fortschritt // Reallexikon für Antike und Christentum. Hrsg. von T. Klauser. Stuttgart. 1969. Bd. 8. S. 141f. Zorn W. Geschichte des Wortes und Begriffes «Fortschritt» // Saeculum, 1953. Bd. 4. S. 340.

² Ирмшер И. Указ. соч. С. 50–51.

³ Ирмшер И. Указ. соч. С. 51. Thraede K. Op. cit. S. 162.

⁴ Ирмшер И. Указ. соч. С. 52. Friese J. Die Denkform von Kreislauf und Fortschritt und die Weltgeschichte // Studium generale. 1958. Jg. 11. H. 4. S. 223.

ческого прогресса приводится Евсевием в самом начале его «Церковной истории» (I, 2, 18) Изначально человек был не способен понять христианское учение, которое существовало еще до сотворения мира, ведь из-за грехопадения он имеет тварную сущность и ведет жизнь, которая не стоит того, чтобы быть прожитой ($\beta\iota\omicron\nu\ \alpha\beta\iota\omega\tau\omicron\nu$) Но вследствие божественной $\phi\iota\lambda\alpha\nu\theta\rho\omega\pi\iota\alpha$ постепенно проистекает благочестие ($\theta\epsilon\omicron\sigma\epsilon\beta\epsilon\iota\alpha$) Постепенно охватывая всех людей, оно делает их способными воспринять божественную мудрость, и тем самым человеческое общество подготавливается к Спасению, то есть к восхождению к Царствию Небесному

Однако предпосылки для дальнейшего продвижения вперед были заложены с возникновением Римской империи, объединившей под своей властью всех людей и положившей предел бесконечным распрям и войнам их между собой Не случайно Евсевий подчеркивает, что «Христос явился в начале Римской империи» По мнению исследователей, здесь при истолковании божественной $\omicron\kappa\omega\nu\omicron\iota\alpha$ библейский рассказ сочетался с присущими античной культуре представлениями, в которых на первый план выдвигается движение политических событий, и главная роль в истории предназначалась «Римскому миру» — *Pax Romana* Таким образом, в присущем Евсевию понимании истории прогресс носил как будто двойственный характер¹ с одной стороны, это — рост и развитие церкви, духовный рост человечества, постоянное возрастание благочестия, ведущее человечество к спасению и к установлению Царствия Божия, с другой — это политический прогресс, достигающий своей кульминации в империи Константина² В сочинении Евсевия две эти линии тесно связаны между собой Политический мир и стабильность воспринимаются как предпосылка духовного возрождения

Итак, византийская историческая мысль (и Евсевий как ее представитель) вырабатывает представление о прогрессе, восходящее, с одной стороны, к римской имперской идеологии, а с другой — к христианскому

¹ Ирмшер И Указ соч С 53

² Аналогичные идеи, во всяком случае в том, что касается представления о Римской империи как несущей мир и о соотношении *Civitas Romana* и *Civitas Christiana*, развивались и на латинском Западе империи у Августина (354–430 гг н э), у его современника Пруденция из Испании (ок 348 – ок 405 гг н э), у Павла Орозия, который в начале V века в своей «*Historia adversus paganos*» дал, хотя и мимоходом, краткий очерк всемирной истории Подробнее об этом см Ирмшер И Указ соч С 53 *Straub J* Christliche Geschichtsapologetik in der Krisis des Römischen Reiches // *Historia* 1950 Jg 1 H 1 S 62 *Peterson E* Der Monotheismus als politisches Problem Leipzig, 1935 S 75

ожиданию спасения. На месте божественной *πρόνοια* эллинистической и римской философии теперь оказывается *οἰκονομία* Христа, ведущая к спасению человеческого рода.

Вину Евсевия очень часто ставят замкнутость, конечность его «Истории», считается, что он рисует картину мира, стремящегося к своей кульминации и уже близкого к ней. Во многом, складыванию гиперкритического и в целом пренебрежительного отношения современных исследователей к трудам Евсевия способствовало то обстоятельство, что Евсевий выделяет в качестве одного из ключевых событий истории «переворот Константина». Собственно прославлением христианской державы Константина и заканчивается повествование Кесарийского епископа. Это обстоятельство дает повод исследователям упрекать Евсевия не только в лъстивости, но и в непоследовательности, антиисторизме и т. д. Ф. Винкельманн, например, пишет, что для Евсевия целью исторического процесса было возвращение к первоначальному абсолютному господству и признанию Логоса. «В его изложении церковной истории победа церкви является окончанием изложения. В X книге кажется, что цель развития священной истории, а именно установление земного царствия Божия, теперь реализовалась»¹.

Однако вряд ли эти обвинения справедливы. Действительно, схема исторического развития у Евсевия более оптимистична, чем у Августина, и в правлении Константина он видел чуть ли не Царствие Божие на земле. Однако, на наш взгляд, не стоит все объяснять лъстивостью придворного епископа. Евсевий, переживший гонения и испытывавший на своем опыте все бедствия, а затем вдруг ставший свидетелем утверждения христианства в качестве государственной религии, восстановления могущества церкви и покровительства императора христианам, естественно, был поражен и искренне считал, что стал свидетелем исполнения пророчеств и торжества божественной истины (X, 1, 6–7, X, 3, 2). Именно поэтому он придает такое значение этому событию, видя в нем не конец истории, а предвестие грядущего Царствия Божия.

Завершением же христианской истории, по мнению Евсевия, должны стать Второе Пришествие и установление Царствия Небесного² (X, 4,

¹ *Winkelmann F.* Die Kirchengeschichtswerke. P. 9.

² Из восторженного отношения Евсевия к Константину не стоит, однако, делать вывод о том, что Евсевий считал действительно возможным установление Царствия Божия на земле. Подобные представления сам Евсевий неоднократно осуждал как еретические (III, 24, III, 28, III, 39, 12). Он упрекает Пап(п)ия в том, что он «в своем маленьком уме» Царствие Христа неправильно понимает материалисти-

46, X, 9, 8) И в этих своих ожиданиях Евсевий мало чем отличается от всех остальных христианских авторов. Так же замкнута, по сути, история Августина. Концом ее также являются Второе Пришествие и Страшный Суд, ждать которого осталось недолго. Мир достиг возраста дряхлости и уже стоит на грани гибели, на пороге смерти¹ (*De civitate Dei*, XXII, 30). Таким образом, схема, в сущности, одна и та же, однако у Евсевия и Августина она имеет разную эмоциональную окраску. Указанные «недостатки», следовательно, были присущи не только Кесарийскому епископу, но и признанному родоначальнику христианской философии истории Августину и всему христианскому мировоззрению вплоть до XIII века².

В большей или меньшей степени эта замкнутость схемы исторического развития была свойственна всем раннесредневековым авторам. Принципиальная разница, видимо, состояла в том, как каждый из них оценивал современную ему действительность. Как правило, внимание привлекает разность психологических оценок Евсевием и Августином хода человеческой истории. Отмечается, что у Евсевия сочинение (а значит, и история) заканчивается панегириком императору Константину, а у Августина — нет. Если Евсевий верил, что все исполнилось при нем, на его глазах, что человечество готово воспринять Божественную истину и спастись, то Августин не допускал возможности спасения в этой земной жизни. Из этого наблюдения обычно делается стандартный вывод: Евсевий по своей сути является интриганом и лживым царедворцем, сознательно искажающим факты, либо богословом, далеким от реальных событий, но не историком. В любом случае на основании таких мыслительных построений, часто неоправданных, формируется в целом негативное и пренебрежительное отношение к Евсевию и его трудам.

На наш взгляд, оптимистический или пессимистический настрой автора объясняется не столько какими-либо личными мотивами и качествами автора, сколько общей психологической атмосферой, сложившейся к III–IV вв. на западе или на востоке бывшей Римской империи. Западная Европа, пережившая страшные варварские нашествия, голод, ра-

чески как тысячелетнее Царствие Божие на земле. Подобный упрек бросает он Керинфу, Непоту и их последователям. Хилиазм для Евсевия является «иудейской фальсификацией Писания» и безусловной ересью (VII, 24, 1–2, VII, 25, 3, III, 28, 1–6).

¹ Подробнее см. *Герье Н.* Блаженный Августин. М., 2003. С. 396–397. *Майоров Г. Г.* Указ. соч. С. 332.

² *Гуревич А. Я.* Категории. С. 114. *Ле Гофф Ж.* Указ. соч. С. 157. *Майоров Г. Г.* Указ. соч. С. 338.

зорение, жила с постоянным ощущением политической нестабильности и грядущего Конца света Византия, восточная часть Римской империи, устоявшая под натиском варваров, ставшая свидетельницей установления мира и порядка в обществе, связывала установление гармонии и покоя с торжеством христианства и жила ощущением стабильности и грядущего возвышения

Кроме того, вряд ли психологический настрой автора изменяет общее представление о ходе истории, о ее основном стержне. Представление о том, что именно в духовной сфере следует искать смысл и объяснение всего происходящего, свойственно практически всем историкам раннего и классического средневековья

Второе обвинение, которое традиционно бросают в адрес Евсевия, сводится к тому, что он уделяет слишком мало внимания событиям политической жизни империи. Обычно отмечается, что в сочинениях Евсевия политический прогресс подчинен теологическому. Евсевия интересует главным образом священная история, история спасения¹. Этот факт заставляет некоторых исследователей даже усомниться, является ли «Церковная история» Евсевия настоящей историей. Главным недостатком его работы, по их мнению, является недостаточное внимание автора к социальным, политическим и экономическим факторам в жизни римского мира и христианской церкви. Внутри этой истории Евсевий утверждает моральный порядок². Эта особенность также расценивается современными исследователями как недостаток. «Грубые моралистические суждения Евсевия о людях и событиях удерживают его от понимания прошлого, а также и настоящих времен. Он слишком склонен находить в историческом процессе наказания Божии, наложенные, чтобы оправдать святых и уничтожить грешников»³. Что же касается земной истории, то в ней прогресс — весьма условен. Хотя Евсевий и говорит один раз о развитии законов, оседлого образа жизни, государственного устройства, развитии искусства и наук, цивилизованности и т. д. (I, 2, 18–21), все же основной смысл истории для Евсевия состоит в духовном развитии человечества, в его «воспитании к Спасению».

¹ Winkelmann F. Die Kirchengeschichtswerke. P. 9

² Trompf G. W. The Logic of Retribution in Eusebius of Caesarea // History and Historians in Late Antiquity. Ed. by Br. Croke and A. H. Emmeth. Pergamon Press, Sydney, 1983. P. 138.

³ Grant R. M. The Case against Eusebius, or Did the Father of Church History write History? // St. P. 1975. Vol. 12. P. 413.

Впрочем, эти «недостатки» присущи не только работам Евсевия и объясняются, видимо, не столько личными качествами автора (его христианским вероисповеданием, ограниченностью или недобросовестностью), сколько особенностями мировосприятия той эпохи. Эти же черты присутствуют и в трудах других раннесредневековых историков. «В IV веке, — подчеркивают исследователи, — не было ни одной серьезной попытки создать христианскую версию, так сказать, Фукидида или Тацита. Реинтерпретации обычной военной, политической или дипломатической истории в христианских понятиях не было создано, и даже не предпринималась такая попытка. Вероятно, Лактанций является единственным христианским автором, касавшимся социальных и политических событий — но даже его нельзя сравнить с анналистом Аммианом Марцеллином, например»¹.

На наш взгляд, в этих изменениях отражается не столько общее падение уровня историографии или «недостатки» отдельных авторов, как это принято считать, сколько трансформация механизма формирования исторической памяти. Евсевий опускает многие факты экономической, политической и социальной истории не по незнанию или злему умыслу, просто для него (и его читателей, очевидно) они не имели первостепенного значения. Он иначе расставляет акценты, в ином видит смысл и основную линию человеческой истории, и в соответствии с этими базовыми представлениями выстраивает свой материал. В понимании раннесредневековых авторов, очевидно, прогресс человечества определялся в большей степени Божественным вмешательством, и в гораздо меньшей степени — политическим объединением или какими-либо иными факторами политического порядка.

Даже в восприятии времени в III–IV вв. отчетливо прослеживается общая особенность — *религиозность* сознания. Время и сама история отныне наделяются сакральной значимостью. Время необходимо для проявления божьей милости, для роста «Града Божьего», для полного раскрытия Промысла — все более полного познания Всевышнего через дела Его. Одним словом, время необходимо для «воспитания» рода человеческого².

Что касается истории как науки, то на рубеже III–IV веков существенным образом изменяется предмет ее описания, смысловые акценты, способ объяснения событий и т. д. Дело здесь, видимо, не в принадлежности того или иного конкретного автора к христианской церкви или его вероисповеданию, а в кардинальном преобразовании всей системы миро-

¹ Momigliano A. Op. cit. P. 88.

² Барг М. А. Эпохи. С. 96.

восприятия. На первый план постепенно выдвигается история церкви. Даже светские авторы в центр всей истории ставят именно *церковную* историю¹. Правда, понимается она достаточно своеобразно. Это — не история церковной организации и не история становления ее институтов, это даже не история развития христианского учения. Понимается она как стержень, как основная линия всей человеческой истории от Сотворения мира до конца существования человечества. Именно она раскрывает смысл и основное направление движения всех событий — это история воспитания человечества к своему Спасению.

Итак, понятие прогресса, если его вообще можно применить к историческому сознанию средних веков, имело свои особенности. Во-первых, оно распространялось, прежде всего, на духовную жизнь: в ходе истории люди приближаются к познанию Бога, проникаясь его истиной. В земной жизни распространению и утверждению божественной истины соответствует установление мира и благоденствия (Augustini. *De Civitate Dei*, XVII, 13; XV, 4; Euseb. *Hist. Eccles.*, I, 2, 22, VIII, 13, 9).

Во-вторых, прогресс, признаваемый телеологической философией, не безграничен. История идет к предустановленной цели и, следовательно, ориентирована на некий предел. Конечность исторической перспективы, замкнутость истории и, во многом, предсказанность этого конца составляют еще одну особенность понимания прогресса на пороге средневековья. Она также в большей или меньшей степени свойственна всем раннесредневековым авторам.

Еще одной особенностью, ярко проявляющейся в сочинениях Евсевия, является большое внимание автора к проблемам хронологии.

В исторической науке неоднократно высказывалось мнение, что византийской историографии было присуще «отсутствие интереса к хронологии и пренебрежение ею», что связывается с «дидактическими принципами византийской историографии и наблюдаемой в византийской литературе тенденцией к обобщению. Хорошие или плохие поступки исторических деятелей должны были служить в качестве положительных или

¹ Например, виднейшие представители ранневизантийской церковной историографии были людьми светскими, получившими классическое образование. Сократ Схоластик, например, по мнению большинства исследователей, был адвокатом, а не священником (Подробнее см. Кривушин И. В. Ранневизантийская С 16). Эрмий Созомен также занимался адвокатской практикой и, по всей вероятности, был человеком светским (Там же С 19–20). Однако, несмотря на свое классическое античное образование и род деятельности, и тот и другой посвятили свою творческую жизнь написанию именно «Церковной истории».

отрицательных примеров для подражания, с этой точки зрения точное указание времени не играло особенной роли»¹. Ранневизантийским историкам ставят в вину то, что в их сочинениях мало конкретных дат и многие события вводятся достаточно неопределенными формулами типа «в то время как», «некоторое время спустя», «незадолго до того» и т. д. Во всяком случае, утверждается, что точность хронологии не имела для византийских авторов первостепенного значения

Однако вряд ли подобные характеристики можно отнести ко всей византийской историографии. Такое «безразличие ко времени» было свойственно, скорее, западным историкам и хронистам² либо светским историкам ранней Византии³. Ранневизантийская же церковная историография, напротив, отличается пристальным вниманием авторов к вопросам исторической хронологии. Яркий тому пример — сочинения первого христианского историка Евсевия Кесарийского.

Вопросам хронологии он уделяет довольно большое внимание. И хотя в его «Церковной истории» так же мало конкретных дат, он часто обозначает время какого-либо события по времени правления императоров. «на двенадцатом году правления Нерона» (II, 26), «на втором году царствования Веспасиана» (III, 73) и т. д. Не называя конкретных дат, Евсевий тем не менее старательно выстраивает линии императорских и епископских преемств и наследований.

По всей вероятности, такая особенность была связана с объективными трудностями в расчете времени. Указать конкретную дату какого-либо события было довольно трудно, поскольку не было единой, признанной всеми системы летоисчисления и единой точки отсчета времени. В хронологии того времени царил невероятный разнобой. Существовали различные хронологические системы и эры, различные способы летоисчисления, которые трудно было свести воедино и согласовать между собой.

Кроме того, для христианской историографии было крайне важно создать не просто некую «среднюю» хронологию, равнодействующую всех существовавших до того систем летоисчисления. Христианским авторам необходимо было создать собственную хронологию, отражавшую новое

¹ Досталова Р. Византийская историография (характер и формы) // ВВ. Вып. 43, 1982. С. 30. Кривушин И. В. Время в «Истории» Феодиланта Симокатты // Вестник ЛГУ, Серия 2, 1991. Вып. 4 (№ 23).

² Подробнее об этом см. Roussel P. La conception de l'histoire à l'époque féodale // Mélanges d'histoire du Moyen Âge dédiés à la mémoire de Louis Halphen. Paris, 1951. P. 629.

³ Удальцова З. В. Развитие. С. 122.

понимание исторического времени и свою собственную, христианскую концепцию истории. Старые существовавшие до того системы уже не отвечали новым требованиям, поскольку у всех народов применялись различные системы счета времени, связанные с местными событиями. Христианская же историография вводила принцип единства, универсальности истории. Соответственно, ей требовалась и единая хронология, которая к тому же отправным своим пунктом имела бы не основание города Рима и не вступление на престол Селевка и т. п., а деятельность Христа, основателя этого учения. Христианские хронографы должны были суммировать историю, которую обращенные могли бы считать своей собственной.

Более того, христианство с самого начала выступало как религия в значительной степени историческая. Истинность ее учения ставилась в зависимость, обосновывалась подлинностью и историчностью событий из жизни Христа. Неточности хронологии, сомнения в достоверности того или иного факта подрывали основы религии. Поэтому внимание христианских авторов, и в том числе Евсевия Кесарийского, к хронологии неслучайно. Вопрос о датировке того или иного события, проблема хронологии в целом чрезвычайно важны для христианских писателей.

Итак, перед церковной историографией III–IV веков остро встали проблемы, связанные с хронологическими расчетами. Во-первых, важно было показать всемирно-исторический процесс в строго хронологической последовательности в соответствии с библейской концепцией всемирной истории и данными древних авторов. Приводимые списки императоров и епископов, последовательно сменяющих друг друга, должны были помочь автору в решении этой проблемы. Во-вторых, необходимо было соотнести все важнейшие исторические даты с ветхозаветными событиями и фактами из жизни Христа, иными словами, придать хронологическим расчетам особую сакральную значимость. В-третьих, необходима была новая точка отсчета для этой универсальной человеческой истории. Ни одна из существовавших в то время летосчислительных систем не отвечала этим требованиям. Каждая представляла либо только римскую историю, либо иудейскую, либо сирийскую и т. д., но не всемирную.

Евсевий прекрасно осознавал необходимость упорядочения хронологии и пытался решить эту задачу. Продолжительность и последовательность событий необходимы ему для расчета времени и установления хронологии.

В своей «Церковной истории» Евсевий чаще всего соотносит события с годами правления того или иного римского императора (I, 5, 2, II, 4, 16, II, 25–26, IV, 1, IV, 5, 5, IV, 6, 3, IV, 10, 7, IV, 11, 6, IV, 14, 10, V,

введение, V, 12, 1, V, 22, 1, V, 26, 1, V, 28, 7, VI, 2, 2, VI, 7, VI, 8, 7, VI, 1, 1, VI, 28, VI, 29, 1, VI, 35, VI, 39, 1, VII, 1–2, VII, 10, VII, 27, 1, VII, 28, 3 VII, 30, 2, VIII, 2, 4) Иногда в качестве ориентира во времени он использует события из иудейской истории, например взятие Иерусалима (III 11, 1, III, 12, 1) Там же, где он цитирует сирийские источники, даты приводятся соответственно по эре Селевкидов (I, 13, 22)

Кроме этой конкретной, узко прикладной задачи Евсевий ставит перед собой и более масштабную цель Он пытается согласовать между собой все существовавшие на тот момент многообразные хронологические системы Одно из его сочинений — «Хроника»¹ — специально посвящено этой проблеме «Он, по-видимому, был первым, кто использовал удобный метод представления хронологий разных народов в параллельных столбцах Никто из более ранних хронографов, кажется, не использовал эту схему, хотя она часто приписывается Кастору или Юлию Африкану»²

Даже в своей «Церковной истории», не рассматривая специально вопросы хронологии, Евсевий пытается согласовать даты между собой, особенно когда речь идет о каких-либо важных событиях из жизни Христа Так, он старается определить время Рождества Христова «Шел сорок второй год царствования Августа и двадцать восьмой с покорения Египта и смерти Антония и Клеопатры, на которой окончилась египетская династия Птолемеев, когда, согласно пророчествам о Нем, в Вифлееме Иудейском, во время первой переписи в правление Квирина Сирией, родился

¹ Χρονικοὶ κανόνες καὶ ἐπιτομή παντοδαπῆς ἱστορίας Ἑλλήνων τε καὶ βαρβάρων (Chronicon libri duo) // Patrologie cursus completus Series Graeca T XIX Col 99–600

² Momigliano A Pagan and Christian Historiography in the Fourth Century A D // The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century Oxford, 1963 P 85

Евсевия довольно часто обвиняли в утаивании своих источников и в плагиате Хотя «Хронография» Юлия Африкана сохранилась только во фрагментах и была восстановлена только в XIX веке Г Гельцером, долгое время упорно держалось мнение, что именно с нее Евсевий «списал» свою «Хронику» Однако Г Гельцер, первоначально придерживавшийся того же мнения, восстановил в 1898 году и впервые издал сочинение Юлия Африкана и, сопоставив его с «Хроникой» Кесарийского епископа, пришел к выводу, что «Евсевий — даже более значительный историк, который самостоятельно проверил и критически разобрал источники Африкана Он соотнес вавилонскую хронологию Бероса, египетскую хронику Манефона и греческий список правителей Кастора Родосского с иудейским летоисчислением» (Gelzer H Sextus Julius Africanus und die Byzantinische Chronographie Leipzig, 1880–1885 Цит по Dempf A Eusebios als Historiker S 6)

Спаситель и Владыка наш Иисус Христос» (I, 5, 2) Так же точно автор высчитывает время крещения Иисуса Христа и начала его деятельности «Тогда-то, по евангелисту, в пятнадцатый год царствования кесаря Тиверия и в четвертый год управления Пилатом Иудеей, когда тетрархами остальной Иудеи были Ирод, Лисаний и Филипп, Спаситель и Господь наш Иисус Христос, Сын Божий, на тринадцатом году своей жизни пришел креститься к Иоанну и положил начало благовестию» (I, 10, 1) Таким образом, Евсевий пытается свести различные хронологические системы в одну, согласовать время правления римских императоров, правителей Египта, Сирии, Иудеи и связать его с основными вехами из жизни Христа

Введение новой системы счета времени, эры от Рождества Христова, традиционно связывают с именем Дионисия Малого. Дионисий жил в первой половине VI века в Риме и служил в должности архивариуса — секретаря у римского папы Иоанна I. Одно из сочинений Дионисия, которое не имеет авторского заглавия, условно называется сейчас «Пасхальная таблица»¹. Именно в этом сочинении Дионисий применил впервые ту эру², которую сейчас использует значительная часть человечества

¹ Patrologie cursus completes. Series Latina. Ed. by J. - P. Migne. Paris, 1857. T. LXVII.

² Дату и обстоятельства появления этого сочинения сам Дионисий описал в кратком авторском комментарии к таблице: в год консульства в Риме Проба Младшего (525 г.) папа Иоанн I приказал своему архивариусу составить новые пасхальные таблицы. Знать дату Пасхи заранее надо было потому, что от нее высчитывался весь годичный цикл передвижных религиозных праздников и церковных служб. Папа не ставил перед Дионисием задачу разработки нового летоисчисления, оно появилось как «побочный продукт» пасхальных расчетов. В Римской церкви уже на протяжении многих лет пользовались пасхальными таблицами, составленными еще в V веке александрийским патриархом Кириллом. Кирилл начал свои таблицы от 153-го года эры Диоклетиана (т. е. от 23 августа 473 г. н. э.) и завершил 247-м годом той же эры (т. е. 28 августа 531 года). Поэтому ясно, почему папа Иоанн I поручил Дионисию составить новые пасхальные таблицы до окончания кирилловых таблиц оставалось всего 6 лет. Не мудрствуя лукаво, Дионисий решил просто продолжить таблицы Кирилла. Однако после 247-го года эры Диоклетиана он вписал «532 anno ab incarnatione Domini», т. е. от Воплощения Господа, затем 533-й год от Воплощения и так далее до 626-го года. Таким образом, он стал применять счет лет по новой, никому еще не известной эре, принимающей за начало отсчета появление Сына Божия в человеческой плоти. Но каким образом римский пасхалист определил, что 532-й год от Рождества Христова следует за 247-м годом эры Диоклетиана? Как он установил, что год Воплощения Христа был на 283 года и почти 8 месяцев раньше воцарения Диоклетиана? К сожалению, об этом Дионисий в своем пасхальном сочинении не написал ни слова, оставив нас в неведении по поводу сво-

Любопытно, что вводя новый принцип летоисчисления, Дионисий никак не объясняет, чем он руководствовался в своих подсчетах. Вероятно, составляя новые пасхальные таблицы, он и не прибегал к самостоятельным расчетам, а лишь использовал ту систему, которая к тому времени уже утвердилась в сознании христиан. Большая подготовительная работа по вычислению и согласованию различных хронологических данных была проведена задолго до VI века.

Начало христианской, церковной хронографии относится, по-видимому, еще ко II веку. Кропотливая подготовительная работа в христианской хронологии была проведена еще Климентом Александрийским, Секстом Юлием Африканом, Ипполитом Римским и другими христианскими авторами¹. Они преобразовали эллинистическую хронографию в христианскую науку и дополнили список царей и должностных лиц языческого мира списком епископов наиболее важных епархий. Они представили легкую для понимания схему спасения человечества².

Евсевий же соединяет все достижения предшественников и дает уже не просто схему, но соединяет ее с действительной человеческой историей. Он ставит перед историками проблемы, которые будут разрешены в византийской историографии только три века спустя — в «Пасхальной хронике» VII века, в которой в «концентрированном виде отразились все достижения христианской исторической науки»³.

их хронологических расчетов (Подробнее об этом см. Цыб С. В. 2000 лет от Рождества Христова: история нашего летоисчисления. Барнаул, 1999. С. 28–31.)

¹ *König-Ockenfels D.* Christliche Deutung. S. 350. *Winkelman F.* Die Kirchengeschichtswerke. S. 2. *Momigliano A.* Op. cit. P. 83.

² *Momigliano A.* Op. cit. P. 83–84.

³ «Пасхальная хроника» — сочинение анонимного автора VII века. В научной литературе «Хроника» традиционно оценивается как весьма посредственное произведение компилятивного характера, а собственная работа автора, за исключением описания современных ему событий, представляется крайне незначительной. До недавнего времени считалось, что хронист ограничивался случайным сокращением и соединением источников. Встречающиеся в его сочинении недоразумения и ошибки обычно служат доказательством его невежества. Хрестоматийным уже стало мнение, что выдающееся место, которое «Пасхальная хроника» занимала в византийской хронографии раннего времени, якобы принадлежит ей не по праву (Подробнее см. *Krumbacher K.* Geschichte der Byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des ostromischen Reiches (527–1453). München, 1897. S. 337 ff. *Windstedt O.* A Note of Cosmas and the Chronicon Paschale // Journal of Theological Studies. V. 8. 1907. P. 101–103. *Hunger H.* Die Hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner. München, 1978. Bd. I. S. 328.) Только сравнительно не-

Евангельские тексты не дают никаких надежных оснований для определения даты Рождества Христова. Каждая из возможных версии сопровождается различными оговорками, предположениями, допущениями и т. д. и, кроме того, входит в противоречия с другими¹.

Христианский историк не случайно стремится к полной определенности и четкости в родословной Христа. Она необходима «для установления точности дат» (I, 6, 11). Поэтому Евсевий так серьезно подходит к вопросу о Его родословной. Он пытается согласовать рассказы евангелистов, разрешить встречающиеся противоречия. Он приводит письмо Юлия Африкана, специально посвященное согласованию евангельских родословных, и, ссылаясь на его авторитет, делает вывод, что противоречия, встречающиеся у евангелистов, — кажущиеся. Евсевий предполагает, что у древних было две системы счисления родословий: в одном Евангелии счет ведется по природе, а во втором — по закону (I, 7, 2). Он пишет: «Имена поколений в Израиле исчисляли или по природе, или по закону: по природе, когда имелось преемство законных сыновей, по закону, когда по смерти бездетного брата его брат своему чаду давал имя умершего». Поэтому из лиц, упоминаемых в этом родословии, некоторые были законными наследниками своих отцов по природе, другие же рождены были одними отцами, а по имени принадлежали иным. Упоминали же и тех, и других и действительных отцов, и тех, кто были как бы отцами. Таким образом, ни то, ни другое Евангелие не ошибается, исчисляя имена по природе и по закону. Потомки Соломона и Нафана до того переплелись между собой вследствие «воскрешения» бездетных, вторых браков и «восстановления семени», что одни и те же лица справедливо могли считаться детьми и мнимых, и действительных их отцов» (I, 7, 2–4). Тем самым доказывается истинность Евангелий и устанавливается единый расчет времени.

Неутешительный вывод о бесполезности евангельских сведений в определении даты Рождества не мог удовлетворить образованных сторонников христианства. Уже в первые столетия существования этой религии ученые христиане старались уточнить важнейшую дату своей исто-

давно в связи с возрастанием в научной литературе интереса к проблемам понимания исторического времени началась постепенная переоценка византийской хронографии в целом и «Пасхальной хроники» в частности. (Подробнее см. *Beaucamp J. Temps et Histoire. 1. Le prologue de la Chronique pascale. Travaux et Memoires* 1979. V. 7. P. 223–301. *Удальцова З. В.* Из византийской хронографии VII века. Иоанн Лаврентий Лид. Пасхальная хроника // ВВ. Вып. 45. 1984. С. 60–66. *Удальцова З. В.* Развитие. С. 268.)

¹ Цыб С. В. Указ. соч. С. 6–19.

рии, используя для этого не только информацию Нового Завета, но и какие-то устные предания и собственные хронологические вычисления

В отличие от своих предшественников-евангелистов ранневизантийские писатели старались обозначить время Рождества конкретным годом

Одним из первых, если не самым первым среди раннехристианских авторов попытался точно датировать Рождество епископ христианской общины в г. Лионе Ириней (вторая половина II века). По всей видимости, его сочинения пользовались большим уважением и в других местах обитания христиан, переписывались и с уважением перечитывались. В одном из своих сочинений — в «Доказательствах апостольской проповеди» — Ириней приводит датировку Рождества Христова 751-м годом от основания Рима (или 3-й год до н.э.). Неясно, правда, заимствовал ли он эту дату из каких-то источников или же рассчитал ее самостоятельно (часто цитирует Евангелие от Луки).

Однако эта датировка была принята не всеми. Два других известных автора этого времени приводят другую датировку. Климент Александрийский датирует рождение Христа 752-м годом от основания Рима. Этот же год признал и один из ближайших последователей Ириния, епископ римской общины Ипполит. Версия Климента и Ипполита стала популярной и повторялась в нескольких христианских сочинениях III–IV веков. Однако ни Климент, ни Ипполит не приводят никакой аргументации в пользу выбранной ими даты и никаких расчетов.¹

Первое в истории христианской литературы специальное историко-хронологическое сочинение «Хронография» принадлежит автору III века Сексту Юлию Африкану.

При определении же года Рождества Христова Юлий ориентировался на показания Евангелия от Матфея и определял его от смерти Ирода Великого. Сочинения Иосифа Флавия автору «Хронографии» были неизвестны, и поэтому он прибег к переводу какого-то древнегреческого перечня победителей Олимпийских игр, где были указаны и некоторые исторические события. По расчетам Юлия вышло, что Ирод умер в четвертом году 194-й Олимпиады, а Рождество было на два года раньше, т.е. во втором году 194-й Олимпиады (т.е. во 2-м г. до н.э.).

Получается, что Юлий Африканский пришел к тому же выводу, что и Ириней, Климент и Ипполит, но у него эта дата не была заимствована из каких-то апокрифических текстов, а целиком основывалась на специальных хронологических расчетах. «Хронография» Секста Юлия Афри-

¹ Там же

кана положила начало развитию христианской хронологической школы, специализирующейся на расчетах датировок важнейших событий христианской истории¹

Эту традицию продолжил в конце III — начале IV века первый церковный историк Евсевий Памфил. Как и Секст Юлий Африкан, для основания расчетов своей «Хроники» Евсевий использовал письменные источники. Первым из них был Ветхий Завет, откуда Евсевий брал сведения о продолжительности жизни библейских героев. Самой ранней достоверной датой ветхозаветной истории он считал год рождения родоначальника «богоизбранного народа» Авраама (2016 г. до н.э.). Именно от нее он вел дальнейшие расчеты. Евсевий рассчитывал хронологию Священной истории, опираясь не только на Библию, но и на сведения античных авторов, в частности, он использовал какой-то «Канон» (хронологическую таблицу (?) греческого писателя I века до н.э. Кастора Родосского, где в годах олимпийской эры датировались события истории всего древнего мира. В конечном итоге Рождество Христово у Евсевия выпало на 2015 год после Авраама (т.е. на 2 год до н.э.). Таким образом, расчеты «Хроники» поразительно совпали с результатами «Хронографии» Юлия Африканского. Впрочем, возможно, это объяснялось тем, что хронологию последних веков перед рождением Иисуса Христа и Юлий, и Евсевий заимствовали из схожих источников.

Во всяком случае, авторитет этих двух компутистов влиял и на позднейшие представления о времени Рождества Христова. Так, знаменитый писатель конца IV — начала V века Иероним, создатель латинского перевода Библии, целиком принял хронологическую схему Евсевия. Именно она зафиксирована в католической Библии².

Однако Евсевий не только вычисляет дату Рождества Христова и ставит ее в один ряд с другими событиями, но у Евсевия Рождество Христово становится организующим принципом всей истории. Среди всех событий сакральной значимости Евсевий особенно выделяет именно Рождество Христово. Приступая к своему повествованию, он пишет: «Начнем с явления воплотившегося Спасителя нашего», а затем, подводя итог всему вышесказанному, продолжает: «В предшествующих книгах мы установили порядок преемств от рождения Спасителя и до разрушения молитвенных домов, т.е. за 305 лет» (VII, 32, 32). Таким образом, Рожде-

¹ Там же

² Там же. С. 20–24

ство Христово выдвигается Евсевием в качестве ключевого события истории и организующего момента новой, христианской хронологии. С этого времени Рождество Христово становится той точкой, относительно которой вычисляются даты всех других событий.

Еще одним возможным вариантом было введение эры от сотворения мира. Однако более или менее точно рассчитать эту дату оказалось делом практически невозможным. Секст Юлий Африкан старался определить не только год Рождества, но и интервал времени, отделявший это событие от другого важнейшего происшествия церковной истории, от сотворения мира Богом Отцом. Этот интервал Юлий Африкан определил в 5500 лет, полагаясь на слова Соборного послания апостола Петра «У Господа один день как тысяча лет, и тысяча лет как один день» (2 Пет 3, 2). Отсюда была выведена следующая пропорция: сколько дней длилось Сотворение мира, столько тысяч лет этот мир существовал до Рождества Сына Божия.

Правда, временной интервал между Сотворением мира и Рождеством Христовым не всеми христианскими авторами определялась одинаково. Отцы церкви и церковные писатели в большинстве своем «единогласно помещали Рождение Спасителя в шестой тысяче лет от Сотворения мира». Но точная дата этого события вызвала множество разногласий среди церковных исследователей того времени. Феофил Антиохийский, например, относит Рождество Христово к 5515 или 5507 году от сотворения мира, Климент Александрийский — к 5472 или 5624, св. Ипполит — к 5500, Секст Юлий Африкан, много трудов посвятивший исследованию священного летоисчисления, — также к 5500 году. Евсевий же в своей «Хронике» насчитывает между Рождеством и Творением 5199 лет. В VI веке Дионисий Малый будет придерживаться цифры 5501. Впоследствии Русская православная церковь примет хронологию Дионисия Малого и будет отсчитывать 5500 лет от сотворения мира до Рождества Христова. «Западные же с V века начали следовать “Хронике” Евсевия, с которой их познакомил блаженный Иероним. Так, Павел Орозий, ученик бл. Августина, насчитывал в своей истории мира 5199 лет до Рождества Христова. С этого времени западные летописцы оставляют самостоятельное занятие исследованием библейской хронологии. Полагаясь на Евсевия и Иеронима, они только продолжали “Хронику” Евсевия. Таковы Тирон Проспер Аквитанец, Идаций и комит Марцеллин. Труды Проспера в свою очередь продолжили Виктор, епископ Тунииский, испанец Иоанн Бикларо и епископ Марий. Все они следовали летоисчислению Евсевия от Сотворения мира до Рождества Христова. Исидор Севильский в свою очередь про-

должил “Хронику” Виктора Тунисского до 627 года Хронология же в ней также Евсевия»¹

Таким образом, ранневизантийская церковная историография с большим вниманием относится к проблемам хронологии. Они чрезвычайно важны для всех христианских авторов. Евсевий — далеко не первый в длинном ряду компутистов, однако он внес весомый вклад в разработку данной проблематики. Он представил всемирную историю в строгой хронологической последовательности. Кроме того, он вплотную подошел к замене многочисленных и порой случайных способов летоисчисления единым временем, освященным христианской традицией. Наконец, Евсевий в своих сочинениях вводит Рождество Христово как организующий принцип всей истории, подготавливая тем самым введение новой системы счета времени — эры от Рождества Христова.

В целом, многие идеи Евсевия, получив продолжение и развитие на Востоке и на Западе, надолго определили принципы средневековой историографии. Для Августина многие из этих новшеств уже привычны, и потому он может позволить себе некоторую резкость и настойчивость в их отстаивании. В сочинениях Евсевия (что более ценно) они еще только формируются, вычлняются из разнородной массы противоречивых идей и концепций. Его сочинение в целом отражает активный творческий процесс, в котором формируются базовые представления, свойственные уже новой эпохе. При этом Евсевий строит свой труд не на отрицании всего старого, связанного с языческим миром, чего можно было бы ожидать от христианского епископа. В его работе нет резкости, сознательного противопоставления своих взглядов всей предшествующей традиции. Он активно использует античное и библейское наследие, традиционные представления, оперирует привычными категориями сознания, но при всем этом его работа свидетельствует о глобальной трансформации всей системы представлений о мире и истории. Одним из механизмов формирования нового типа миропонимания становится очень мягкое, ненавязчивое переосмысление традиционных категорий. Евсевий употребляет нейтральные понятия вместо оценочно окрашенных либо наделяет нейтральные понятия христианской оценкой. Но результаты такого переосмысления оказались более чем значительными.

¹ *Спасский А.* Исследование библейской хронологии. Киев, 1857. С. 143–148.

§ 3. ЭТНО-ГЕОГРАФИЧЕСКОЕ ПРОСТРАНСТВО У ЕВСЕВИЯ КЕСАРИЙСКОГО

Сочинения Кесарийского епископа свидетельствуют также и о глубоко переосмыслении пространственных категорий, об изменении восприятия географического пространства, о принципиально ином в сравнении с античностью отношении к миру

Для обозначения всего мира в целом, вселенной, всего мирового пространства, в качестве самого общего понятия он использует привычный греческий термин *κόσμος*. Это слово многозначно. Оно может означать наряд, украшение, славу, порядок (в том числе военный или государственный), устройство и, наконец, мир и вселенную¹. На мировую структуру это понятие впервые было распространено Пифагором или Парменидом², по другим данным — Анаксимандром или Эмпедоклом³. Именно в

¹ О происхождении и эволюции значений термина «космос» написано немало работ, среди них особенно важны следующие: *Kranz W* Kosmos als philosophischer Begriff in frühgriechischer Zeit // *Philologus* 1938–1939 Bd 93 S 430–448; *Kranz W* Kosmos // *Archiv für Begriffsgeschichte* Bonn, 1955 Bd 11; *Diller H* Der philosophische Gebrauch von *κόσμος* und *κοσμεῖν* // *Festschrift B. Shell* München, 1956 S 47–60; *Kerschensteiner J* Kosmos quellenkritische Untersuchung zu den Vorsokratikern München, 1962. Интересно, что мировое абстрактное бытие во времени и пространстве, концептуализированное в понятии «космос» (порядок), формировалось изначально, по всей вероятности, на почве устройства дел человеческих — политического, военного и т. п. — институционализированной упорядоченности общественных форм и затем уже было перенесено на мироздание, ставшее впоследствии «эталоном» гармонии и законосообразности. Первоначальное значение термина «космейн» — деятельность правителя, полководца, затем — военное и политическое устройство, живой, наглядный, священный порядок. Возможно, что нормативно-регулируемое поведение граждан полиса как полная противоположность иррационально-импульсивному поведению богов Олимпа послужило прообразом для первой антропоморфной картины мира, связанной с именем Анаксимандра. Таким образом, первоначально космос мыслился по образу и подобию правовой общины-полиса (*Diels H*, *Kranz W* Die Fragmente der Vorsokratiker Bd I Berlin, 1935 S 12; *Барт М. А.* Указ. соч. С 30).

² *Аверинцев С. С.* Греческая литература. С 261. Прим. 58. *Он же.* Поэтика. С 88.

³ *Словарь античности*. М., 1989. С 288. Пути проникновения термина «космос» в философский лексикон остаются неясными. По данным Философского энциклопедического словаря, термин «космос» употребляется в космологическом контексте уже у милетских философов (несомненно, у Анаксимандра). Впервые «космос» как «мирострой», «мир» бесспорно засвидетельствован около 500 года до н. э. во фраг-

этом значении («мир», «вселенная») κόσμος стал одной из важнейших категорий античного мирозерцания¹ В греческой мифологии и философии космос — это мировой порядок, мировое целое, которое, в отличие от хаоса, не только упорядочено, но и прекрасно в силу царящей в нем гармонии² Понятие космоса включало в себя божественным образом установленный порядок, которому подчинены и земля, и солнце, и небесные светила Человек, природа и даже «чувственно воспринимаемый Бог» (Платон Тимей 92 С) также представлялись частями этого единого, всеобъемлющего космоса

В лексиконе Евсевия термин κόσμος и однокоренные с ним слова занимают довольно большое место В своей «Церковной истории» он использовал его не менее 50 раз Однако здесь κόσμος приобретает несколько иной смысл Для Евсевия κόσμος — это, скорее, населенный, человеческий мир Это мир людей, «всех прежде живших и ныне живущих» (I, 3, 19, I, 13, 20, VII, 13, 2 и т. д.), мир, в котором живут и действуют христиане (I, 3, 12, II, 2, 6), церкви (V, 7, 5, VI, 43, 20), братства (V, 19, 2 и др.) и другие люди, ради спасения которых пострадал Христос (IV, 15, 41)

Наряду с понятием κόσμος Евсевий использует слово ἡ οἰκουμένη (ῥῑ)³ Значения этих слов, как правило, совпадают Это — обитаемая или населенная земля, вселенная По сути дела, это вся земля, известная грекам к тому времени, как бы греческий аналог латинскому понятию Orbis Romanus И κόσμος, и οἰκουμένη охватывают примерно одно и то же пространство, одну и ту же территорию В большинстве случаев у Евсевия они выступают синонимами и заменяют друг друга Однако κόσμος имеет еще и оценочное значение Все «космическое» (κοσμικός) приобретает теперь иной смысл «земное», «мирское», «светское» В эту категорию попадают теперь земные властители (V, 17, 5, X, 4, 16), мирская власть (VII, 30, 19), мирские начальники (VII, 30, 8–9), мирская слава (VII, 11, 18), светские науки (VI, 18, 4), земные блага и т. д. Более того, сопоставляя Откровение и Евангелие Иоанна, Евсевий пишет, что оба сочинения объединяет одна общая мысль — «изобличение мира, дьявола, антихриста» (VII, 25, 21)

ментах Гераклита и затем прочно входит в натурфилософский лексикон досократиков (Философский энциклопедический словарь М., 1983 С. 281)

¹ Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука М., 1927

² Словарь античности С. 288

³ Eusebius Historia Ecclesiastica I, 2, 15, I, 3, 10, I, 3, 19, I, 4, 14 II, 1, 13, II, 3, 1, II, 8, 1, II, 17, 7, III, 1, 1, III, 8, 10–11 III, 24, 3, III, 37, 1 III, 37, 4, IV, 15, 9, IV, 15, 15 V, 21, 1 V, 23, 1, V, 24, 7 VI, 8, 4, VII, 31, 2, VIII, 10, 12 VIII, 12, 11, VIII, 13, 7, IX, 7, 9 X, 1, 8, X, 4, 17, X, 4, 60 X, 4, 69, X, 9, 6

Таким образом, мир ставится Евсевием на одну ступень с дьяволом. Очевидно, этот мир (κόσμος) — мир земной, грешный, несовершенный и потому заведомо получает отрицательную оценку. В III книге (III, 20, 4) κόσμος прямо противопоставляется Царствию Божию. «На вопрос о Христе и Его Царстве, что это такое, где и когда оно явится, они [христианские мученики — И В] ответили, что оно не от мира (κόσμος) и будет не на земле, а на небе с ангелами и явится при свершении века, когда Христос, придя во славе, будет судить живых и мертвых и воздаст каждому за его жизнь».

Таким образом, в представлении Евсевия, простых христиан, а затем средневековых мыслителей и историков, κόσμος — это мир земной, царство грешников, которое противопоставляется Христову Царствию Небесному и ассоциируется с дьяволом. Так, понятие «космос» при переходе от древности к средневековью меняет свое значение. «Если мир в античном восприятии целостен и гармоничен, то в восприятии людей средневековья он дуалистичен. Античный космос — красота природы, ее порядок и достоинство — в христианской интерпретации утратил часть своих качеств, это понятие стало применяться преимущественно лишь к человеческому миру и более не несло высокой этической и эстетической оценки. Мир христианства — уже не «красота», ибо он греховен и подвержен Божьему суду»¹. Сама категория земной жизни приобретает оценочное значение: она противостоит жизни небесной. Уже у Евсевия намечается характерная для всей средневековой системы мышления² оппозиция «земля» — «небо». Κόσμος уже не включает в себя небо, а противостоит ему. А земная жизнь получает не свойственное современным географическим понятиям религиозно-моральное значение. Эти же представления начинают переноситься на географические понятия вообще: те или иные земли воспринимаются как праведные или грешные.

Географический охват «Церковной истории» Евсевия очень широк. В этом состоит одна из важнейших особенностей данного сочинения. Понимание пространства расширяется у Евсевия до всемирно-исторических масштабов. В отличие от античной историографии, Евсевий рассматривает не только греко-римский мир, но историю всех известных в то время стран и народов. «История» Евсевия охватывает Рим и Италию, Египет, Иудею, Персию, Сирию, Келесирию, Асию, Фригию, Киликию, Каппадокию, Кесарию, Финикию, Палестину, Вифинию, Месопотамию, Понт, Грецию и ост-

¹ Гуревич А. Я. Категории. С. 53.

² Лотман Ю. М. О понятии географического пространства в русских средневековых текстах // ТПЗС. Вып. 181. Тарту, 1965. С. 210–216. Гуревич А. Я. Указ соч. С. 53–54.

рова Иногда сам Евсевий обозначает географические рамки своего повествования «от Иерусалима до Иллирика» (II, 18, III, 1, III, 4 и т. д.) Это те земли, на которых разворачиваются самые важные для христианского историка той эпохи события, земли, о которых Евсевий больше всего знал. Однако он не ограничивается только данным ареалом. Мысль христианского историка охватывает Галлию (V, 1, V, 5), Карфаген (VII, 7), Сицилию, Африку (VI, 43, 3), Ливию (VII, 11), Нумидию, Мавританию (X, 6, 1), Армению (VI, 46, 2), Парфию, Скифию (VII, 5, 1–2), Ассирию, даже Индию (V, 10) и Эфиопию (II, 1, 3). Он знает разные народы — не только римлян, эллинов, иудеев, но также германцев, сарматов, скифов, македонян и даже эфиопов. Таким образом, «Церковная история» Евсевия охватывает, в основном, земли, входившие в III–IV веках в состав Римской империи, соседние страны, с которыми приходилось иметь дело Риму, и даже области весьма отдаленные. По сути дела, это — всемирная, всеобщая история.

Сама идея написания всеобщей истории не принадлежит Евсевию. К тому времени она была уже не новой. Универсализмом отличался труд Геродота, в поле зрения которого попали не только греки и персы, но и многие другие народы ойкумены. Цель геродотовой истории (сохранить от забвения все, что совершено людьми) позволяла ему говорить обо всех народах земли без исключения, но в то же время лишала труд некоего единства. По большому счету, это — серия связанных рассказов¹, дающих богатый географический, культурно-исторический, этнографический материал, но не целостная всемирная история, подчиненная единому смыслу и закономерностям. Первая в полном смысле «всеобщая история», по общему признанию, была создана Эфором в IV веке до н. э. Эфор описывал историю не отдельных городов, а всего греческого мира, включая западные и восточные колонии. Однако от его труда сохранились лишь фрагменты, судить о нем мы можем только на основании этих отрывков и упоминаний других авторов об этом сочинении, поэтому сказать о нем что-либо определенное довольно сложно. По всей вероятности, это была история именно греческого мира, а другие страны и народы не попали в поле зрения автора².

¹ Немировский А. И. Истоки исторической мысли. Воронеж, 1979. С. 54–56. О Геродоте см. также Доватур А. И. Повествовательный и научный стиль Геродота. Л., 1957; Кузнецова Т. И., Миллер Т. А. Античная эпическая историография. Геродот, Тит Ливий. М., 1984; Древняя Греция. Под ред. Струве В. В., Каллистов Д. П. М., 1956; Лурье С. Я. Геродот. М.–Л., 1947.

² Сергеев В. С. История Древней Греции. М., 1963. С. 34; Барг М. А. Указ соч. С. 68.

Создание классического труда в жанре «всеобщей истории» обычно связывают с именем Полибия¹. Он предпринял попытку написать всемирную историю, которая должна охватить весь доступный его кругозору культурный мир. Его «История» подчинена единой идее. Полибий интересуется, прежде всего, вопросы «Каким образом и при каких общественных учреждениях почти весь известный мир подпал единой власти римлян в течении неполных пятидесяти трех лет (I, 1, 5), как римляне покорили своей власти почти весь известный мир, а не какие-либо части его и подняли свое могущество на такую высоту, какая немыслима была для предков и не будет превзойдена потомками» (I, 2, 7)². Однако реально Полибий излагает историю эллинистических государств, историю стран Средиземноморья. Кроме того, главная идея, пронизывающая все произведение Полибия — это римское господство и римская исключительность. Другие страны и народы являются лишь фоном, на котором ярче проявляется превосходство и могущество римлян.

Сочинение же Евсевия Кесарийского было создано на рубеже двух эпох. Соответственно, оно продолжает многие традиции античной историографии и в то же время воплощает некоторые новые, христианские идеи. Евсевий Кесарийский, с одной стороны, оказывается наследником Полибия, а с другой — во многом противостоит ему. Евсевий прекрасно понимает преимущество всеобщей истории, на которое указывал Полибий: «она позволяет понять общий и закономерный ход событий и зависимость одного события от другого и что промежуточные события при всей их многочисленности и разнообразии в своей совокупности ведут к одной и той же цели» (III, 32, VII, 4, 2). Но эти цели в понимании Полибия и Евсевия — разные. у первого — мировое господство римлян, у второго — торжество христианства. Вряд ли можно ставить два эти произведения на одну ступень. Эти сочинения сильно отличаются по своему характеру, цели, по приемам и принципам описания и т. д. Хотя хронологически создание Евсеем «Церковной истории» также относится к периоду античности (правда, поздней), все же это — творение уже другой эпохи. Оно принципиально отличается от труда Полибия и всей античной историографии.

Пространственный, географический кругозор Евсевия значительно шире. Он касается не только народов, подвластных Риму и входящих в

¹ Барг М. А. Указ соч. С. 67–69. Он же. Категории и методы исторической науки. М., 1984. С. 26–27. Немировский А. И. Указ соч. С. 126–127. Он же. Полибий как историк // ВИ. 1974. № 6. Конрад Н. И. Запад и Восток. М., 1966. Сергеев В. С. Указ соч. С. 36.

² Полибий. Всеобщая история. Пер. Ф. Г. Мищенко. Т. I. СПб., 1994. С. 148.

состав империи, но населяющих всю известную тогда ойкумену В третьей книге своей «Истории», полемизируя с Иосифом Флавием, он пишет «В Священном Писании есть предсказание, что как раз в это время некий земляк их будет править миром Сам он считает, что оно исполнилось на Веспасиане, но ведь Веспасиан правил не всем миром, а только той частью, которой владели римляне Правильнее было бы отнести это пророчество к Христу » Так, Евсевий прекрасно осознает, что мир не ограничивается только пределами Римской империи.

Однако новизна идеи Евсевия и его коренное отличие от подхода античных авторов состоит не только и не столько в широте географического охвата, хотя это само по себе важно, сколько в его теоретическом осмыслении единства этого пространства Полибий в самом начале своего сочинения так определяет цель своего труда показать, «каким образом и при каких общественных учреждениях почти весь известный мир подпал единой власти *римлян* в течение неполных 53 лет (III, 1, 5), как *римляне* покорили своей власти почти весь известный мир и подняли свое могущество на такую высоту, какая немыслима была для предков и не будет превзойдена потомками» (I, 2, 7) Главная идея, пронизывающая все сочинение Полибия, — это римское господство и исключительность Другие страны и народы являются лишь фоном, на котором ярче проявляется превосходство и могущество римлян

Евсевий рассматривает весь мир в целом, все народы ойкумены Он разрывает полисную замкнутость греков, отказывается от идеи римской исключительности, присущих античной исторической мысли¹ Он ставит и римлян, и эллинов, и варваров на одну ступень и неоднократно подчеркивает равенство «всех земных племен» Он разделяет человечество не по территориальному или этническому принципу, что было характерно для представлений античности, а по религиозной (конфессиональной) принад-

¹ Кроме того, расширение географического горизонта сопровождается у Евсевия некоторым уменьшением внимания к деталям, к подробностям описания местности Он не описывает страны и их достопримечательности, не старается показать дислокацию войск и особенности рельефа, не оставляет каких-либо бытовых описаний Причиной такой лаконичности является, на наш взгляд, не небрежность или недобросовестность автора, а изменение всей системы мировоззрения, всей системы ценностей Подробности такого рода для него, видимо, не имеют особого значения А Я Гуревич считает подобное безразличие к деталям и подробностям географических описаний общей чертой, характерной вообще для средневекового сознания Протяженность земных вещей, их местоположение, расстояние между ними со временем утрачивают определенность, поскольку центр тяжести перемещается от них в «мир сущностей» (Гуревич А Я Категории С 77)

лежности. Вместо традиционного античного деления людей на эллинов и римлян, с одной стороны, и «варваров» — с другой, он формулирует новый принцип противопоставления народов — в зависимости от вероисповедания — и соответственно разделяет человечество на христиан и нехристиан.

Соответственно меняет смысл и понятие «варвары», «варварский», носившее ранее исключительно негативный оттенок. Евсевий, следуя традиции, несколько раз использует эти привычные античные категории. Так, в шестой книге «Церковной истории» Евсевий упоминает «варваров-сарацин на Аравийской горе» (VI, 42, 3). В седьмой книге он сообщает, что «император Валериан был обращен в рабство варварами»¹ (VII, 13, 1). Затем, характеризуя еретика Манеса и рисуя его образ в черных красках, Евсевий называет его «варваром по языку и нраву» (VII, 31, 1). И, наконец, описывая правление императора Максенция, он передает, что «тысячи римлян были перебиты не скифами и варварами, а копьями и оружием своих же сограждан» (VIII, 14, 3). Интересно, что в данном отрывке варварам противопоставлены не только римляне — в эту категорию (варваров) не входят также и скифы. Принцип противопоставления варваров римлянам, очевидно, прочно укоренился в сознании людей той эпохи, и Евсевий по инерции продолжает пользоваться данными категориями. Однако в значении привычных слов появляются новые оттенки. Понятие «варварский» теперь не указывает с такой четкостью, как ранее, на этническую принадлежность или географию расселения. Оно приобретает скорее эмоциональную окраску, получает оценочное значение, близкое к современному, становится синонимом понятий «невежественный», «грубый», «дикий», «жестокый». Так, сцена казни, устроенной по приказу римского императора Лициния, когда тела разрубали мечом, называется «варварским зрелищем» (X, 8, 17). Наконец, восхваляя Христа, Евсевий задает риторический вопрос: «Какой царь, дав такие мудрые и благочестивые законы, смог достаточно ознакомиться с ними всех людей, чтобы услышали их от края земли и до пределов вселенной? Чьи кроткие и человеколюбивые законы изменили варварские и грубые нравы диких народов? Кто разместил не в каком-то забытом углу земли, а по всей подсолнечной народ, о котором от века не было слышно?» (X, 4, 17–19). Таким образом, в число «варварских и грубых нравов диких народов» попадают, видимо, и деяния римских императоров — гонения против христиан, преследования, казни и т. д. Соответственно «варварским и

¹ В данном случае под варварами подразумеваются, видимо, персы. В 260 году, во время персидского похода, Валериан был взят в плен персидским царем Сапором, подвергнут истязаниям и убит.

грубым нравам» противопоставляются «кроткие и человеколюбивые законы» Очевидно, что понятие «варварский» становится не столько этнокультурной, сколько этической категорией

Кроме того, продолжая использовать привычные для античной историографии категории «эллины», «римляне» и «варвары», Евсевий не противопоставляет их друг другу, как требовала традиция, а, напротив, ставит их рядом, вместе, тем самым объединяя их в одно целое Очень часто, желая показать распространенность какого-либо явления по всей земле, среди всех народов, Евсевий использует клише «всем людям, эллинам и варварам» (VIII, 1, 1), «и Эллада, и варвары» (II, 17, 7), «и эллины, и варвары» (I, 3, 19, III, 6, 20, VI, 13, 5, VIII, 6, 1, X, 4, 20) И те, и другие для Евсевия совершенно равноправны

Говоря о народах земли, Евсевий особо выделяет, на наш взгляд, не столько эллинов или варваров, сколько евреев (II, 23, 18–19 и далее) Отношение к ним у историка — двойственное С одной стороны, он подчеркивает, что многие подвижники, чтимые христианами, были «из евреев» (II, 17, 2 и сл.), что некоторые из евреев «стали настоящими ревнителями новой веры и оказались по испытании способны стать пастырями церквей, у них основанных» (III, 4, 3), или даже, говоря обо всех народах земли, использует выражение «все колена [Израиля — *И В*], а с ними язычники» (II, 23, 11) и тем самым особо выделяет правоверных евреев среди прочих племен и народов — язычников Он с почтением отмечает, что «Моисей и народ иудейский старше древних эллинов» (VI, 13, 7) и «весь народ происходит от древних евреев» (I, введение, 21) Характеризуя еврейский народ в целом, Евсевий пишет «Есть народ не новый, почитаемый всеми за свою древность и всем известный, — это евреи Их рассказы и книги сообщают о мужах, правда, редких и малочисленных, но отличающихся благочестием, справедливостью и всеми прочими добродетелями» (I, 4, 5) В целом Евсевий с большим уважением отзывается о древних евреях, некоторых из них, особенно праведных, даже приводит в пример

Однако по мере того как рассказ Евсевия приближается к современным ему событиям, особенно при описании страданий Христа, отношение автора к евреям становится резко отрицательным Евсевий прямо обвиняет «все иудейское племя» в «заговоре против Спасителя нашего» (I, введение, 2, I, 3, 6), в казни брата Господня Иакова Праведного (II, 9, 4, II, 23, 19), в замыслах и кознях против апостола Павла (II, 23, 1), бесчестиях и беззакониях, совершенных над Помазанником Божиим (III, 7, 1) Он клеймит их как «безбожное поколение» (III, 6, 16), как «нечестивцев», которых постиг Божий суд (III, 5, 3), как преступников, «восставших на

Христа» (III, 5, 2), и т. д. Евсевий рисует устрашающую картину избиения евреев (II, 26), гонений, смертей, разрушений и прочих бедствий, обрушившихся на них (III, 12). Это вызывает у автора определенную жалость, но не сочувствие или сострадание. Они «приняли гибель по Божьему Суду» (III, 5, 6, II, 6, 3–4) как справедливое наказание за свои злодеяния. При чем Евсевий вслед за Иосифом Флавием полностью снимает вину за такую печальную судьбу евреев с римлян. Римляне в данном случае — лишь исполнители Божьей воли. «Если бы римляне замедлили наказать преступных, то город или поглотила бы разверзшаяся бездна, или его залило бы потоком, или поразило содомскими громами. Ведь это было поколение гораздо безбожнее принявшего ту казнь, ибо от безумия этих людей погиб весь народ» (III, 6, 16). «Божий суд постиг, наконец, иудеев, ибо велико было их беззаконие перед Христом и Его апостолами, стерт был с лица земли род этих нечестивцев» (III, 5, 3–4).

Некоторая непоследовательность автора в данном вопросе объясняется, видимо, противоречивостью и непоследовательностью самой библейской традиции. В Ветхом Завете, да и во многих текстах Нового Завета достаточно сильно звучит мотив избранности и исключительности Израиля среди других народов мира¹. В то же время уже в посланиях Павла эллины, иудеи и другие народы уравниваются в своей богоизбранности, а в дальнейшем отношение павлинистов к евреям становится нетерпимым: на евреев возлагается вина за смерть Иисуса, пророков, изгнание Павла и т. д.² Особенно сильным было влияние павлинизма на территории Сирии³, в Антиохии, где в свое время жил и учился Евсевий. Вероятно, это также оказало влияние на формирование представлений Кесарийского епископа.

В качестве отдельной категории, как особый народ Евсевий выделяет христиан. Если варвары появляются на страницах «Церковной истории» всего 3–4 раза и эллины — не чаще других народов (причем без какого-либо намека на их исключительность), то христиане являются предметом особого внимания автора. Евсевий противопоставляет уже не столько эллинов и варваров, сколько христиан, мучеников, святых, с одной стороны, и язычников, еретиков, «богоненавистников», отступников — с другой.

¹ Подробнее об этом см. Кривелев И. А. Библия: историко-критический анализ. М., 1985. С. 113 и сл.

² Каждан А. П. От Христа. С. 223.

³ Шифман И. Ш. Сирийское общество эпохи принципата (I–III века н. э.). М., 1977. С. 260–262. Впрочем, некоторые исследователи считают, что в сочинениях Евсевия Кесарийского не видно никакого влияния Антиохийской школы (См., например Ястребов А. Указ. соч. С. 139).

Однако данные категории у Евсевия только еще формируются. Введение и использование данных категорий Евсевием отражает, по всей видимости, влияние различных традиций. Первоначально язычники, видимо, противопоставлялись иудеям (II, 1, 8, II, 23, 11, V, 12, 1, VI, 14, 4, VI, 25, 4). Христиане же выступали преемниками иудеев. Евсевий не раз говорит о «древности еврейско-христианского образа жизни» (II, введение). «Хотя, очевидно, мы народ новый и имя христиан действительно недавнее, только что узнанное всеми народами, но жизнь наша и весь наш образ поведения, согласный с догматами благочестия, не недавно придуманы нами, но были соблюдаемы с самого возникновения человечества, древние боголюбивые люди по естественному побуждению жили именно так » (I, 4, 4, I, 4, 10). Но затем берет верх другая традиция, согласно которой христиане, наоборот, отделяются от иудеев и противопоставляются им. Не случайно Евсевий подчеркивает, что «Спаситель наш клятвенно именуется Христом и священником по чину Своему, а не по чину других, получавших символы и образы. Он не был телесно помазан у евреев и не происходил из священнического поколения, но получил Свою сущность от Самого Бога прежде сотворения мира » (I, 3, 17–18). Евсевий связывает христианство с «той верой, которую обрели Авраам и друзья Божии» (I, 4, 10). При этом она противопоставляется почитанию Закона, данного Моисеем, и следованию иудейским обычаям: соблюдению субботы, обрезанию и т. д. (I, 4, 7–8, I, 4, 12–14, IV, 18, 7). В результате иудеи вместе с язычниками начинают противопоставляться христианам (V, 16, 12, VI, 12, 1, IV, 15, 26).

Оформление категорий «христиане» и «нехристиане», естественно, не является заслугой исключительно Евсевия Кесарийского. Формированию этих представлений предшествовала длительная эволюция, рассмотрение которой не входит в задачи данной работы. Для Евсевия христиане — это «воистину новый народ, не малый, не слабый и осевший не в каком-то уголке земли, но из всех народов самый многочисленный и благочестивый, неистребимый и непобедимый, ибо Бог всегда подает ему помощь» (I, 4, 2). Христиане выделяются среди всех прочих людей своими нравственными качествами и всем образом жизни. «Встав на заре, они воспевают Христа как Бога и, соблюдая свое учение, запрещают убивать, прелюбодействовать, напиваться, воровать и вообще совершать что-либо подобное » (III, 33, 3). «Это имя обозначает следующее: христианин, познав Христа и его учение, отличается благоразумием, справедливостью, терпением в жизни, добродетелью, мужеством в благочестии и исповедании единого Бога Вседержителя» (I, 4, 7, V, 2.

4) Они выгодно отличаются от язычников, еретиков и других своей преданностью вере, стойкостью и мужеством даже перед лицом смерти (IV, 8, 5, VIII, 4, 1) «Не знаю, — пишет Евсевий, — нашелся ли до сих пор человек [из христиан — *И В*], который, попав к ним в руки, отрекся от Господа, разве один-единственный» (VI, 41, 7) «Они презирали смерть и ни во что ставили такую тиранию Мужчин жгли, закалывали, распинали, бросали диким зверям и топили в морской пучине, отрубали им части тела и прижигали каленым железом, выкалывали глаза и вырывали их, делали совершенными калеками и еще морили голодом и, заковав, отправляли в рудники — все терпели они за веру, лишь бы поклоняться не идолам, а Богу Божественное слово сделало женщин мужественными, как мужчины» (VIII, 14, 13–15) «Наше время поставило выше всех героев, прославляемых у эллинов и варваров за свое удивительное мужество, замечательных мучеников Они скончались, считая истинным богатством, большим, чем мирская слава и роскошь, поношения, страдания за веру и смерть» (IV, 15, 25, VI, 41, 23, VIII, 6, 1, V, 1, 25–26)

Язычники же в изображении Евсевия выступают жестокими (V, 1, 39, V, 1, 43, VI, 3, 4, VI, 42, 1), бесчеловечными (V, 1, 37), трусливыми Многие из язычников, «испугавшись пыток, которые на их глазах терпели святые и поддавшись уговорам воинов», клеветали на христиан и давали ложные показания против них (IV, 7, 10–11 V, 1, 14, VI, 8, 2, IX, 5, 2) Они подвергали христиан жесточайшим пыткам «Сами язычники сознавались, что у них ни одна женщина не смогла бы выдержать столько таких мучений Их безумие и жестокость к святым и тут не насытились, свирепые варварские племена, растревоженные лютым зверем, с трудом успокаиваются» (V, 1, 56–57)

Иногда Евсевий прямо противопоставляет поведение христиан и язычников в критических ситуациях Так, после гонений и преследований «пришли война и голод, — описывает Евсевий — Мы переносили их вместе с язычниками, но еще и терпели их издевательства и не оставались безучастны к их поведению друг с другом и к их страданиям, мы радовались миру Христову, который Он дал нам одним После короткой передышки обрушилась на нас эта болезнь — для них самое страшное из всего самого страшного, из всех бед самая жестокая Для нас оно таким не было, как и в других случаях, Господь нас испытывал и закалял Болезнь не обходила и нас, но поражала больше язычников Христиане принимали тела святых на распростертые руки Многие, ухаживая за больными и укрепляя других, скончались сами, приняв смерть вместо них Язычники же вели себя совсем по-другому заболевших выгоняли из дома, бросали самых близких,

выкидывали на улицу полумертвых, оставляя трупы без погребения — боялись смерти, отклонить которую при всех ухищрениях было нелегко» (VII 22, 5–10) Христиане в изображении Евсевия сочувствовали и помогали всем нуждающимся людям (VII, 32, 23) « Все язычники видели ясные доказательства благочестия христиан и их деятельной заботы о каждом Среди этих безысходных бедствии они одни на деле обнаружили свою сострадательность и человеколюбие ежедневно и безотказно достойным образом хоронили умерших (о многих некому было позаботиться), в каждом городе собирали вместе изголодавшихся людей и раздавали им хлеб, так что все признали Бога христиан и стали говорить, что только христиане — люди благочестивые и любящие Бога и что они засвидетельствовали это своими делами» (IX, 8, 13–14) В целом христиане изображаются Евсевием как особый народ, отличающийся от всех прочих своими нравственными качествами, особым благочестием и мужеством, народ, отмеченный Божественной благодатью Другие же, «нечестивые враги веры», по выражению Евсевия (IX, 11, 1), «весь род богоненавистников» (X, 1, 7), покрыты крайним бесчестьем и позором

Таким образом, Евсевий вводит в историческое повествование новые категории особо выделяются христиане, и им противостоят все прочие, объединяемые в категорию «нехристиан» Судьбы их также различны язычники, еретики, «отступники» погибнут, а истинных христиан — «Божий народ» — ждет спасение и вечная жизнь за гробом Но между двумя этими мирами нет жесткой грани В реальной жизни они существуют бок о бок друг с другом К тому же все народы, независимо от этнических, социальных особенностей их жизни, от места их расселения и т. п., фактически признаются равноправными все могут воспринять христианство (VI, 3, 13, VII, 11, 13, IX, 10) и надеяться на спасение

При этом Евсевий выделяет определенные центры, вокруг которых вращается вся политическая, духовная или церковная жизнь В этом отношении Евсевий снова выступает одновременно и как продолжатель античных традиций, и как новатор Главной чертой исторических сочинений античной эпохи была их ориентированность на какой-либо один центр для греческих историков это был какой-либо из полисов или вся Эллада в целом, для римлян — город Рим, а другие народы и страны упоминались лишь как фон, на котором разворачивается история этого мирового центра Евсевий, как указывалось выше, в своем сочинении отступает от традиций античной историографии Для него все народы равны в своей мудрости, значимости, избранности и т. д. Переосмысление, переоценка данных категорий повлекла за собой и переориентацию на новые центры

Как, наверное, и следовало ожидать, чаще всего в рассказе Евсевия фигурирует столица империи — Рим¹. По традиции он называет его «царственным городом» (II, 13, 1, II, 13, 3), обязательно указывает, кто и когда правил в Риме, выстраивает линии епископских преемств. Однако он не останавливается столь подробно на событиях (особенно политических), происходивших в Риме. Гораздо подробнее автор рассказывает о событиях, происходивших в восточных городах или городах Малой Азии. Центр тяжести как будто постепенно перемещается на восток. Отношение Евсевия к самому городу и римским традициям неоднозначно. С одной стороны, это — «царственный город» (II, 13, 1, II, 13, 3). Евсевий отмечает даже «похвальный римский обычай» (IV, 23, 9), «справедливые и мудрые» древние римские законы (X, 8, 12) и т. д. Но, с другой стороны, из описаний Евсевия Рим предстает как резиденция нечестивых правителей и тиранов (VIII, 14, 1 и др.), место, откуда начинались гонения, город, ставший местом многочисленных казней (III, 17, 1), где был обезглавлен апостол Павел (II, 25), место распространения бесчисленных ересей (II, 14, 5, V, 15, V, 20, 1) и т. д. Все положительное, что Евсевий находит в Риме, — это немногие благородные и благочестивые христиане, совершающие подвиги. Но это — скорее исключение, чем правило. Таким образом, в понимании христианского историка Рим постепенно теряет свои позиции центра мира, центра сакрального и политического.

Другой город, который мог бы претендовать на роль мирового центра, — это Иерусалим, главный город древней Палестины, место зарождения христианства, город, освященный жизнью, учением, страданиями, смертью, воскресением и вознесением его Основателя². Однако и к нему у Евсевия отношение неоднозначное, что связано, видимо, с отношением автора к евреям (иудеям) в целом. Наказанию за преступления евреев против Христа подвергся и священный город, и главная его святыня — храм Господень. Христиане и люди почтенные, повинувшись откровению, покинули Иерусалим, «вообще все святые оставили столицу Иудеи и всю Иудейскую землю». Город был полностью разрушен в 73-м году «Мерзость запустения [царицы] в издревле прославленном храме Божиим, до основания уничтоженном и сожженном!» (III, 5, 3–4). Евсевий отмечает также, что по человеколюбию всеблаготворного Провидения «на целых 40 лет после преступления, учиненного над Христом, отложена была их гибель. В эти годы еще были живы многие апостолы и ученики и сам Иаков, первый тамошний епископ, почитаемый в качестве брата Господня, город

¹ В «Церковной истории» Евсевия Рим упоминается 78 раз.

² Христианство. Энциклопедический словарь. М., 1996. Т. 1. С. 585.

Иерусалим был местом пребывания их, а они были для него стеной необоримой (III, 7, 8). Таким образом, хотя Евсевий еще иногда и называет Иерусалим «святым городом» (I, 6, 6, II, 6, 2), тем не менее для Кесарийского епископа это уже не центр мировой истории. Этот город отныне лишен Божественной благодати.

И здесь Евсевий постепенно отходит от предшествующих традиций. Иерусалим и Рим для него перестают играть роль центров политической и духовной ориентации. Он ищет новый мировой центр. Основное его внимание привлекают восточные города и провинции. Александрия, Антиохия и др. Он обращается к ним гораздо чаще и рассказывает намного подробнее о событиях, происходивших на Востоке, нежели на Западе. Ко времени написания «Церковной истории» еще не был отстроен Константинополь, и Евсевий не мог говорить о нем как о центре, хотя совершенно отчетливо интерес автора уже переносится примерно в эти области, на восток Римской империи. Именно здесь действует Константин, служащий для Евсевия идеалом правителя, — благочестивый император, пользующийся божественным покровительством. Позднее эту линию продолжают, разовьют и выразят еще ярче последователи Евсевия. Сократ Схоластик, Созомен, Феодорит Киррский, Феодор Анагност, Евагрий и др. Если Евсевий уделял внимание не только истории восточных, но и западных церквей и городов Рима, то ученик и продолжатель Евсевия — Сократ Схоластик — совершенно отчетливо в центре своего повествования ставит «Новый Рим» — Константинополь и Константинопольскую церковь¹. Сократ, Созомен, Феодорит Киррский проводят идею божественной избранности Восточной Римской империи. Бог оказывает особое покровительство именно ей и Константинополю. Судьбы Западной Римской империи волновали их гораздо меньше, чем судьбы Византии. Более того, пережив падение Рима, захваченного полчищами Алариха, они видели в этом Божие наказание, кару Господню, обрушившуюся на Рим, погрязший в грехах и безнравственности². Историко-географический кругозор Феодора Анагоста (конец V — первая четверть VI века) еще уже. Его интересуют в основном события в столице и отчасти в Малой Азии. Александрия, Антиохия, Иерусалим явно находятся на заднем плане, а известия о Западе — крайне скудны и отрывочны. Основные интересы другого выдающегося церковного историка, еще более позднего, Евагрия (VI век) сосредоточиваются в восточных провинциях империи.

¹ *Socrat. Historia Ecclesiastica* I, 16, V, 8 и др.

² *Удальцова З. В.* Развитие. С 191–212.

Таким образом, Евсевий, являясь основателем нового жанра византийской историографии — жанра церковной истории. — положил начало и новой историографической традиции. По сути дела, уже он переносит свое внимание и интерес с западных областей на восточные Рим, как, впрочем, и Иерусалим, перестает играть роль мирового центра. Новый центр, в силу объективных и субъективных причин, он ищет на Востоке.

Кроме того, у Евсевия обнаруживается и еще одна тенденция. В некоторых местах своего сочинения он как бы переносит мировой центр из реальной, земной сферы в иную плоскость. Несколько раз (X, 4, 6–7), ссылаясь на Священное Писание, он говорит о граде Божием. Однако Евсевий вкладывает в это ветхозаветное понятие совершенно новый смысл. В Ветхом Завете (Пс, 47, 2, Пс, 47, 9, Пс, 86, 3 и т. д.) под ним, как принято считать, подразумевается Иерусалим с его главной святыней — храмом. Евсевий по-новому расставляет акценты. Ссылаясь на первое послание к Тимофею (3, 15), он пишет: «В каком же граде, как не в этом, только что построенном, богозданном, “который есть Церковь Бога Живого, столп и утверждение истины” мы увидели, как в точности сбывается то, о чем с давних времен передавали по памяти?» (X, 4, 7). Как видно, под «градом Божиим» он понимает не какой-либо конкретный город на земле с его географическими особенностями (как например, «град на святой горе» (Пс, 47, 2)), а церковь вообще, христианскую церковь, объединение всех христиан, праведников. Именно в таком понимании церковь является главным предметом внимания Евсевия. В другом месте у Евсевия церковь ассоциируется с великим храмом: «Таков этот великий храм, объемлющий всю вселенную, воздвигнутый великим ее Строителем — Словом и существующий на земле как мысленное подобие того, что превыше небесного свода, дабы вся разумная тварь на земле чтитца Отца и поклонялась Ему» (X, 4, 69). Она представляет собой некое подобие Небесного града. Само же Царствие Небесное Евсевий представляет как «Иерусалим, именуемый горним, небесную гору Сион и находящийся над всем этим миром град Бога Живого, в котором тьмы ангелов и Церковь первенцев, написанных на небесах», которые «величают своего Создателя и Владыку всего неизреченными и непонятными для нас песнями богословия» (X, 4, 70). Таким образом, град Божий переносится Евсеем на небеса, на земле же церковь представляет собой некое подобие его и объединение праведников, которые и войдут в него. У Евсевия эта мысль представлена пока еще в зачаточном, неоформленном виде. Она не является главной в его произведении, не образует всеобъемлющей концепции. Через 100 лет эту мысль разовьет и преподнесет в законченном, оформленном виде в специальном сочинении Августин Блаженный.

В целом, анализ сочинений Евсевия Кесарийского (конец III — начало IV века) показывает, что для раннесредневекового мировосприятия в сравнении с античным были характерны устойчивость, внешняя идентичность, но при этом вся система понятий существенно отличалась от традиционной — как античной, так и ближневосточной. Так, античная категория κόσμος употребляется в сочинении Евсевия в совершенно ином значении. Вместо прекрасной и гармоничной вселенной, включающей в себя небо и землю, природу и человека, оно обозначает теперь мир людей, несовершенный и грешный, который ассоциируется с дьяволом и противопоставляется жизни небесной. Понятие κόσμος приобретает оценочное, религиозно-моральное значение. Сам мир, некогда целостный и единый, в представлении раннесредневекового писателя распадается на две части: небо и землю, Царство Христа и царство грешников. Тот же дуализм проявляется и в представлениях о мире человеческом. Евсевий делит людей не на эллинов, варваров, римлян и иудеев, а на христиан и нехристиан (в эту категорию входят язычники, отступники, еретики и т. д.). Таким образом, Евсевий изменяет принцип разделения человечества: теперь люди делятся не по этническому или территориальному признаку, а по религиозной принадлежности, по вероисповеданию. Соответственно меняется и взгляд на историю человечества. На смену идее римской, эллинской или иудейской исключительности приходит концепция универсализма. Евсевий мыслит уже всемирно-историческими категориями. Он рассматривает «все народы и племена земные». «Церковная история» Евсевия — это, вероятно, первая попытка описания истории всего человечества от сотворения мира до современных ему событий. Максимальное расширение географического кругозора происходило параллельно с переоценкой прежних ценностей. Прежние мировые центры (Рим, Иерусалим) теряют свое значение, а новый центр лежит где-то на востоке. В дальнейшем роль этого мирового центра для византийских историков будет играть Константинополь — город, основанный благочестивым императором Константином и освоенный Божественной благодатью.

Таким образом, хотя Евсевий продолжает пользоваться привычными понятиями, категориями и не заявляет громко о своем отходе от прежних традиций, его сочинения, сам язык Евсевия свидетельствует о начале новой эпохи, о складывании иной по сравнению с античностью системы ценностей, о формировании новой картины мира, уже средневековой по своему содержанию.



ГЛАВА 2

КОНЦЕПЦИЯ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПРИЧИННОСТИ ЕВСЕВИЯ КЕСАРИЙСКОГО

К IV веку, когда Евсевием была создана первая «Церковная история», уже существовала солидная интеллектуальная традиция, с которой первым христианским авторам приходилось считаться. История, писавшаяся в ранний христианский период, во многом определялась правилами, стереотипами языческой, греко-римской историографии, которая восходит еще к Геродоту. Однако для христианских историков стандарты и традиции античной историографии представляли немало проблем. В рамках этой классической традиции практически все историки придерживались мнения, что исторический процесс управляется действиями Фортуны, что свободная человеческая воля находилась под влиянием Судьбы и что боги вмешивались в историю со своими предзнаменованиями, возмездием, карой и т. д. Судьба (*fortuna*) была не только абстрактным понятием, которое обсуждалось на академическом, философском уровне. Во всей греческой культуре этот мотив был выражением базового, фундаментального отношения к жизни¹. Фортуна, Рок, предзнамено-

¹ *Toynbee A.* Greek Historical Thought. New York, 1952. P. 12. *Chesnut G. F.* The First Christian Histories... P. 14. *Downey G.* The Perspective of the Early Church Historians // GRBS, Vol. 6. 1965. № 1 P. 57. *Тахо-Годи А. А.* Эллинистическое понимание термина «история» и родственных с ним // Вопросы классической филологии Вып II. М., 1969. С. 151. *Гайденок В. П.* Тема судьбы и представление о времени в древнегреческом мировоззрении // ВФ. 1969. № 9. С. 88–98. *Бондаренко Ю. Я.* Идея судьбы. корни и эволюция. М., 1989.

вания, возмездие обсуждались так часто и играли такую большую роль в греческой и римской историографии, что христианский историк вынужден был иметь с ними дело, отталкиваться от этих категорий и, чтобы выработать последовательное христианское понимание истории и ее действующих сил, отвергнуть их или приспособить каким-то образом к христианским целям. Поэтому перед Евсевием стояла сложная задача — пересмотреть эти базовые идеи и каким-либо образом соотнести их с христианским видением Бога и с христианской интерпретацией истории.

§ 1. СУДЬБА, РОК, СЛУЧАЙ В ИСТОРИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ЕВСЕВИЯ

Судьба являлась важнейшей категорией сознания, с помощью которой строилась вся картина мира древних греков и римлян. В самом общем виде понятие «судьба» может быть определено как «неизбежная необходимость, управляющая всеми вещами, это совершенно непостижимая сила, которой подчинены все люди и которая может либо персонифицироваться, либо представляться безличной»¹

Когда Евсевий начал написание своей «Церковной истории», понятие Судьбы, Рока (*fatum*, *ἔμπαρμένη*) было очень популярно и ассоциировалось со множеством вещей. Классические истории со своими оракулами, видениями и предзнаменованиями, астрологическими вычислениями и снами уже почитались как шедевры литературы. Фатализм, случайность, проблема свободной воли — в традиционном языческом понимании истории все это было связано воедино.

В раннехристианский период, по всей видимости, был широко распространен страх перед Роком, Судьбой. Очень популярна в начале I тысячелетия была философская система стоиков, рассматривающая Судьбу как причину возникновения всего на свете. «Закон Судьбы совершает свое право. Ничья мольба его не трогает, ни страдания не сломят его, ни милость. Он идет своим невозвратным путем, предначертанное вытекает из Судьбы. Подобно тому, как вода быстрых потоков не бежит вспять и не медлит, ибо следующие воды стремят более ранние, так повинуются цепь событий вечному вращению Судьбы, а первый ее закон — соблюдать решение»². Опи-

¹ *Dorner A. Fortune* // *Encyclopedia of Religion and Ethics*. Ed. by J. Hastings. Vol. 5. Edinburgh, 1912.

² *Сенека. Нравственные письма к Луцилию* // *Антология мировой философии*. Т. 1. Ч. 1. М., 1969. С. 508–509.

раясь на то, что все явления природы и общества обнимаются одним законом, стоики считали возможным предсказывать все явления будущего и использовать для этой цели наблюдения над конфигурациями небесных светил, предсказания будущего оракулами, гадания. Даже гадания по блеску молний или по внутренностям животных получали у стоиков философское обоснование¹

В первые века нашей эры получили распространение многие варианты гностических ересей, которые обещали в качестве главного элемента спасения — свободу от 7 планетарных божеств, которые управляют этим материальным миром в соответствии со всеопределяющей *ἐπιαρχμένῃ*

Для Евсевия такое объяснение истории было неприемлемо. Для него единственно возможным решением этой проблемы и единственным объяснением происходящего могло быть признание того, что мировой порядок в той или иной степени находится под контролем Всевышнего Бога. Таким образом, Евсевий так или иначе должен был решить вопрос о влиянии и соотношении Судьбы (в разных облициях) и Бога на исторический процесс.

Кроме того, на него оказала сильное влияние другая черта греческой традиции, идущей от Геродота, в которой поток исторических событий описан как история человеческих решений. По оценкам антиковедов, характерной чертой греческой исторической мысли был антропоцентризм. Древним было свойственно «сведение событий мирового значения к обыденным человеческим фактам комнатного масштаба»². «Древних интересовали только чувства, мотивы и характеры отдельных людей и целых персонифицированных государств. Помимо вмешательства сверхъестественных сил, это (и только это), по их мнению, формировало ход истории человечества»³. Этот контраст (с новой историографией) обнаружива-

¹ Асмус В. Ф. Античная философия. М., 1976. С. 486–492.

² Лурье С. Я. Геродот. М.—Л., 1947. С. 158.

³ А. Ф. Лосев связывает два эти фактора воедино. Он подчеркивает, что «самые глубокие и самые важные закономерности жизни при таком скульптурном миропонимании приходилось оставлять на ступени полной непознаваемости и запредельности, управляющей не только людьми, но и богами. Поэтому Судьба в классическом историзме была не только подлинной (и в то же самое время непознаваемой, непредвидимой и вполне неожиданной) закономерностью космической всемирно-исторической и индивидуально-человеческой жизни, когда эта Судьба не только не понимала ничего другого, что она творит, но она не понимала также и самое себя».

Будучи абсолютной закономерностью жизни, Судьба принуждала людей действовать так, как будто бы это было их собственным и максимально-внутренним

ет коренную разницу во взглядах на положение человека в космосе, и именно здесь нам открывается центральная особенность точки зрения древних. Они делали молчаливое и бессознательное допущение, что причинами, которые могут быть приняты во внимание в историческом труде являются только непосредственные поводы и переживания отдельных людей или олицетворенных государств. Первопричиной является цель действующего лица, а она определяется его характером»¹

Христианская история, таким образом, должна была не только предложить свое понимание исторического процесса, но и высказать свое отношение к традиционным, ставшим уже привычными, объяснениям выработанным античной историографией. Евсевий вынужден был предложить свое собственное решение проблемы, в котором были бы показаны и влияние Судьбы на ход человеческой истории, и роль Бога и собственных человеческих решений в этом процессе, — объяснение, понятное людям, воспитанным в античных традициях, в рамках старой культуры, и в то же время соответствующее новому, христианскому, учению.

Первый историк иудео-христианской традиции Иосиф Флавий, так же столкнувшийся с этой проблемой, просто взял греческие слова, традиционно применявшиеся для описания Судьбы (ἑμάρμενη, χρεών etc.) и использовал их для обозначения пророчеств, Божественного предвидения и т. д.² Евсевий же, хотя и восхищался историческими работами Иосифа, подошел к данной проблеме совершенно иначе³.

В своем главном произведении — «Церковной истории» — Евсевий не употребляет греческие понятия τύχη, ἑμάρμενη, χρεών, μοῖρα и пр. Слово ἑμάρμενη встречается только один раз (IV, 3, 2), причем не самостоятельно, а в названии сочинения автора II века, в заглавии диалога

стремлением и пожеланием, как будто бы это было их внутренней и подлинной свободой. Поэтому античный классический историзм требовал безусловного признания трех идей, с точки зрения новоевропейского мещанина, никак не совместимых. Это были — идея судьбы, идея скульптурного оформления жизни и идея полной неразличимости свободы и необходимости». Подробнее см. Лосев А. Ф. Античная философия истории. С. 244–245.

¹ Там же.

² Josephus, Antiq., 19, 77, 8, 251, 8, 229, 11, 274, 18, 116–117, Bell. Jud., 4, 622 (о Судьбе—Случае), 5, 355, 5, 572, 6, 314 (о Судьбе—Роке). Иосиф в этом, возможно, следует Филону Александрийскому, который использовал понятия τύχη и δίκη для выражения власти Бога над человеческой историей.

³ Eusebius, H. E. IV, 6, 3, VIII, 14, 7, IX, 11, 6, X, 4, 59, X, 6, 10, IX, 6, 1, I, 8, 3, II, 1, 12, III, 5, 7, VI, 1, IX, 10, 14.

Бардесана с Антонином «О судьбе» (Περὶ ἑμάρμενης) Два раза в тексте «Церковной истории» Евсевия встречаются слова с корнем μοῖρα, однако в значении этих слов нет ничего напоминающего о Судьбе слово ἑμάρμος (V, 1, 49) имеет смысл «лишенный чего-либо», «обделенный», а слово μοῖρα (X, 5, 21) переводится как «партия», «враждебная сторона» Таким образом, Евсевий словно избегает употребления тех слов, которые традиционно связывались с понятием Судьбы

В других сочинениях (Praeparatio Evangelica, например) Евсевий специально опровергает традиционную концепцию Судьбы Интересно, что при этом он приводит не богословские, собственно христианские доводы, а воспроизводит аргументы Аристотеля, киников, эпикурейцев Он выступает против жесткого детерминизма и фатализма, ссылаясь на так называемый «ленивый» аргумент или, как его еще называют, аргумент «марафонского бегуна со сломанной ногой» (PE 6 6 8–12 (234ad), Eus., Contra Hier., 39 5) Суть этого аргумента состоит в том, что если принять за истину, что все события заранее предопределены Судьбой и ничто не может изменить заданный ход событий, то мы вынуждены будем признать и абсурдные следствия «Если человеку предопределено быть лучшим стрелком, то он всегда попадет в цель, даже если ослепнет на оба глаза», или «если человеку написано на роду быть победителем Олимпийских игр в беге, то он обязательно придет к финишу первым, даже если сломает ногу» Второй довод против Судьбы, используемый Евсевием, условно может быть назван «моральным» аргументом Согласно его логике, если человеческое решение было определено силой, находящейся вне человеческого контроля, то на этого человека не может быть возложена вина или ответственность за его последствия

В то же время Евсевий активно использует термины ἀνάγκη и δίκη, которые также могли ассоциироваться с Судьбой Надо сказать, что в греческом языке существует несколько понятий, так или иначе связанных с пониманием Судьбы Однако для Евсевия они не являются равнозначными Одни понятия он активно использует, несмотря на их языческое происхождение, другие же не употребляет ни разу Очевидно, что такая избирательность христианского историка неслучайна За каждым из этих понятий стоит целый комплекс образов, ассоциаций и представлений

Ко времени Евсевия эти понятия прошли долгий путь эволюции В античной литературе они постепенно превращались из абстрактных понятий в могущественных богов У Платона, например, персонифицированная Ананка становится не просто одной из рядовых богинь судьбы, но

верховной вершительницей судеб¹ Как показывает В. П. Горан, у Платона в Эр-мифе («Государство», с. 616 с. и сл.) Ананка изображается во всем величии ее космической роли. Платон ставит Ананку над Мойрами. Она — мать Мойр, которые низведены до положения ее дочерей, т. е. младших по отношению к ней существ и выступают в качестве ее помощниц. Ось веретена, которое она вращает между своими коленями, — это ось мира. Сам образ этого веретена приобрел масштабы образа, символизирующего единую закономерность движения космических сфер².

Со временем Ананка начинает ассоциироваться не только со всемогущей космической силой, но приобретает еще значение неотвратимости, тяжелой неизбежности. В орфическом образе Ананки с кнутом, утвердившемся в сознании греков, по-видимому, в III–IV вв. до н. э.³, наглядно проявляется, что власть судьбы над собой воспринимается древним греком уже как нечто тягостное для него. Судьба выступает для индивида уже не только как внешняя для него сила, но и как сила грубого внешнего принуждения. У орфиков это ощущение тягостности для индивида власти над ним судьбы достаточно отчетливо проявляется и в том, что Ананка оказывается средством наказания. Безысходная фатальность ее власти над индивидом подчеркивается не только тем, что она сама необходимость, но также и тем, что от нее нет спасения даже в смерти, ибо она назначается как раз после смерти в качестве посмертного наказания⁴. Таким образом, Ананка ассоциировалась со всемогущей космической силой, неизбежной и грозившей наказаниями.

Другое понятие, традиционно употреблявшееся греками для обозначения судьбы, — *Δίκη*. Как показывает В. П. Горан, еще «у Анаксимандра образ Судьбы сближается с образом Дики, богини справедливости, действия которой также носят универсально-космический характер»⁵. Эти

¹ Горан В. П. Мифологема судьбы и некоторые аспекты генезиса категории необходимости в древнегреческой философии // *Логико-семантический анализ структур знания. Основания и применение*. Новосибирск, 1989. С. 69–80. Горан В. П. Древнегреческая мифологема судьбы. Новосибирск, 1990. С. 283.

² Он же. Древнегреческая мифологема. С. 287–288.

³ По мнению В. П. Горана, уже в III–IV вв. до н. э. складывается орфический образ Ананки. Подтверждением данной гипотезы является датированная этим временем ваза, найденная в Сицилии, с изображением сцен из «жизни» в Преисподней. В одной из сцен над фигурой Сизифа помещена фигура с кнутом, заставляющая Сизифа катить в гору свой камень. Сюжет и подпись заставляют отождествлять эту фигуру с Ананкой. (Там же. С. 285–286.)

⁴ Там же. С. 284.

⁵ Горан В. П. Мифологема судьбы. С. 74.

образы родственны, но одновременно и существенно отличаются. Действия Дики — уже не голый произвол Судьбы. Они олицетворяют принцип справедливости. В них есть логика, разумное, рационально объяснимое начало. Δίκη, видимо, носит уже характер универсального закона, общего для всех, а не индивидуального предопределения.

«В эллинистический период образы Дики и Ананки заслоняются образом Тюхи и постепенно теряют свое значение»¹. Очень ярко эллинистический образ Судьбы (τύχη) предстает в сочинении Полибия. Обозначение и внутреннее содержание этого понятия у Полибия существенно отличаются от аналогичных понятий предшествующих эпох. Для греков архаики и классики судьба представлялась неким индивидуальным предопределением каждого человека (μοῖρα, εἰμαρμένη и т. д.). Судьбу можно узнать с помощью оракулов и гаданий, но нельзя изменить. Она определена при рождении человека раз и навсегда. В эллинистическую эпоху представление о судьбе значительно меняется. Она начинает восприниматься как некий капризный случай². Во многом такое изменение представлений можно объяснить тем, что для времени эллинизма было характерным динамичное изменение судеб как отдельных людей, так и целых государств. Картина окружающего мира менялась практически на глазах, и это рождало представление о некоей силе, которая по своему произволу может подвергать изменению все, что угодно³.

Таким образом, к IV веку н. э. греческая мифологема судьбы имела богатую традицию. В греческом языке существовало несколько понятий, так или иначе ассоциировавшихся с Судьбой. Однако постепенно на первый план выдвигается понятие Тюхи (Судьбы—Случая), заменившее или, скорее, оттеснившее на задний план понятия Δίκη и Ἀνάγκη. Возможно, именно благодаря тому, что к IV веку они перестают ассоциироваться с могущественными языческими богами, стало возможным включение этих понятий в лексикон христианских мыслителей. Ἀνάγκη приобретает нейтральный смысл и означало теперь просто «нужду», «необходимость», что-

¹ Там же. С. 74. См. также Бекбоев А. А. Концепция необходимости и случайности в учении античных и восточных мыслителей. Фрунзе, 1989. О выдвигании на первый план и господстве в эллинистический период представлений о случайности и, соответственно, категорий судьбы, рока, случая подробнее см. Schwartz E. Über das Verhältnis der Hellenen zur Geschichte // Geschichtliche Schriften. Bd. I. Berlin, 1938. S. 62 ff.

² Nilsson M. P. Geschichte der griechischen Religion. 2. Aufl., München, 1961. S. 190 sqq.

³ Тыжов А. Я. Полибий и его «Всеобщая история» // Полибий. Всеобщая история. Т. I. СПб., 1994. С. 20.

то необходимое, вынужденность какого-либо поступка, либо прямое принуждение $\delta\iota\kappa\eta$ стала означать именно «справедливость», «правосудие», «суд», «решение суда», «справедливое наказание» и т. д. Очевидно, что выбор Евсевием этих категорий не был простой случайностью.

У Евсевия употребление понятия $\delta\iota\kappa\eta$ имеет как бы два уровня: первый — обыденный, касающийся деятельности людей (V, 21, 3, VI, 9, 4, X, 5, 2), и второй — ассоциирующийся с деятельностью трансцендентных сил. Причем в сочинениях Евсевия $\delta\iota\kappa\eta$, как правило, выступает как проявление именно Божественной силы и часто употребляется в сочетании с определением $\theta\epsilon\omicron\upsilon$ (Божий). Божественное наказание (I, 8, 3, IV, 6, 3, II, 1, 12, VIII, 14, 7, IX, 6, 1, X, 4, 29, X, 4, 59), Божий Суд (III, 5, 3, II, 6, 8, II, 7, 1, II, 10, 1, III, 5, 6, VI, 9, 7, VII, 30, 21, IX, 9a, 12, IX, 11, 5–6), неотвратимость суда Всевидящего Господа (VI, 9, 8), святая Правда (IX, 7, 2) и т. д.

Не менее важной в классической греко-римской историографии была концепция Случая, который обозначался терминами *fortuna*, $\tau\acute{\upsilon}\chi\eta$. По всей вероятности, эта теория представляла собой другую сторону, другой аспект концепции Судьбы. Как подчеркивает В. П. Горан, утверждение образа Судьбы — «Тихи» — терминологически подчеркивает усиление иррационалистически-индетерминистических тенденций в представлениях о судьбе. В этом образе запечатлено отношение античного человека к судьбе как к чему-то не только внешнему, но уже и случайному для человека. В. П. Горан усматривает в этом симптомы кризиса самой идеи судьбы. Уже в образе «Тихи» судьба представляется как случайность, стало быть, как нечто по самому содержанию этого понятия несовместимое с сутью идеи судьбы, а именно с предопределенностью, неотвратимостью того, что предначертано судьбой. Этот сдвиг в отношении к судьбе отражается и в массовом сознании¹. Именно в этом понимании идея Судьбы—Случая была очень популярна в эпоху эллинизма.

Фукидид, Полибий, Саллюстий — все использовали эту терминологию и активно разрабатывали данную идею. В классических греческих и римских историях действие Случая, или Судьбы, означало неожиданное происшествие, созданное стечением двух или более независимых цепочек исторических событий. Как правило, это были ситуации, возникшие против воли человека, которые он не мог контролировать или предвидеть. Это наполняло историю тревожным ожиданием того, «как упадут фишки». Евсевий также вынужден был иметь дело с этим аспектом языческой исторической традиции, однако он должен был выработать свое отношение к нему, соответствующее новой христианской философии истории.

¹ Горан В. П. Древнегреческая мифология. С. 327–328.

В исторической литературе до сих пор ведутся жаркие споры о том, разделял ли Евсевий эту концепцию и как он объяснял случайные события истории. Весьма популярной является точка зрения, что, введя в качестве исходной модели интерпретации концепцию Божественного провидения, руководящего историческим движением и определяющего «пути человеческие», Евсевий (и его продолжатели) совершенно отказался от ключевых для античной историографии понятий судьбы и случая как главных принципов, управляющих историей, а вместе с этим отказался и от признания за людьми и их поступками какой-либо значимости. И эта новая философия истории знаменует собой полный разрыв с традиционной языческой интерпретацией¹.

Такая позиция подвергается в литературе довольно основательной критике. Тактика оппонентов сводится, в основном, к отысканию в сочинениях ранневизантийских историков использования традиционных греко-римских идей. На концептуальную связь Евсевия с античностью, в частности, указывают А. Момильяно, Г. Чеснат, Р. Грант, Г. Тромпф. Они стремятся доказать, что многие идеи и понятия античной историографии, несколько переработанные, уверенно вошли в концептуальный инструментарий церковных историков и заняли в нем важное место². Г. Чеснат, например, пишет, что Евсевий «поставил в центре своей философии истории идею Судьбы как стечения обстоятельств истории. Он изменил имя и назвал ее *τὰ συμβεβηκότα*, «случаями» истории, вместо *τύχη*, но идея была та же самая»³. Итак, Г. Чеснат видит в работе Евсевия античную теорию Судьбы, Случая, слегка видоизмененную, переодетую в христианские одежды.

Доказательство исследователя состоит из трех пунктов. Первый касается терминологического аспекта. Он обращает внимание на то, что Евсевий довольно часто использует традиционные греческие понятия, а если от некоторых из них и отказывается, то заменяет их другими, похожими, например такими, как *καίρως*, *τὰ συμβεβηκότα* и др. При этом содержание их, с точки зрения автора, остается неизменным. Логика английского исследователя такова. Евсевий совершенно не употребляет слово *τύχη*. Очевидно, ему нужно было слово, которое никогда не использовалось для названия языческого божества успеха или охраняю-

¹ *Milburn R. L. P. Early Christian Interpretations of History*. L., 1954. P. 147–148. *Trompf G. W. The Logic of Retribution*. P. 140–141.

² *Chesnut G. F. Op. cit.* *Croce B., Emmeth A. Historiography in Late Antiquity. An Overview*. // *History and Historians in Late Antiquity*. P. 6–7.

³ *Chesnut G. F. Op. cit.* P. 41.

шего духа города или любого другого объекта языческого культа. Необходимо было слово, которое не вызывало бы прежних религиозных ассоциаций, но при этом по своему значению являлось бы синонимом *τύχη*. И Евсевий, по мнению Чесната, находит его в слове *τὰ συμβεβηκότα*, использованном Аристотелем в его «Физике» для описания действий Судьбы. Для доказательства своей концепции Г. Чеснат привлекает и работы других ранних христианских историков — Сократа Схоластика, Созомена, Феодорита Киррского, Евагрия Понтийского. Анализируя их труды, он приходит к выводу, что «даже когда обычного языческого слова *τύχη* избегали, в их сочинения закрадывался эвфемизм. Для Евсевия, использовавшего терминологию Аристотеля, такими выражениями были *τὰ συμβεβηκότα*, или “случайные события” истории. Для Сократа, Созомена и Евагрия — это понятие кайроса (*καῖρος*), все изменяющего случая, критического момента, который мог поднять человека к вершинам власти, а затем так же легко все разрушить... Это чередование плохого и хорошего было важной частью основной структуры исторического существования для этих историков, и потому они должны были решить этот вопрос самым осторожным образом, чтобы создать христианизированную версию классического историописания в традициях Геродота и Полибия»¹. Как видно, с точки зрения английского исследователя и *συμβεβηκότα*, и *καῖρος* — это лишь другие названия для обозначения традиционных античных категорий Судьбы и Случая.

При всей оригинальности данной концепции некоторые моменты вызывают определенные сомнения. Действительно, Евсевий совершенно не употребляет слово *τύχη*. Это бросающееся в глаза отсутствие каких-либо ссылок на нее как раз и отличает подход первого христианского историка. Однако что за этим стоит? Отказывается ли автор лишь от старого (античного) термина, заменяя его новым, или же отвергает и саму идею Судьбы, или Случая?

Τὰ συμβεβηκότα — это субстантивированное причастие перфекта от глагола *συμβαίνω*, поэтому оно могло переводиться просто «то, что случилось», «то, что произошло». Если же глагол *συμβαίνω* анализировать в его коренном значении «приходить вместе», то причастие могло иметь смысл «сходящиеся вместе» (цепочки причинно обусловленных исторических событий) или «стечение обстоятельств». Само по себе слово *τὰ συμβεβηκότα* имеет, как нам кажется, нейтральный смысл и не несет того трагического оттенка, какой имело слово *τύχη* в антич-

¹ Ibidem. P. 255–256.

ности. Поэтому вряд ли эти два термина могли служить выражением одной и той же идеи. Вероятно, теперь это неожиданное стечение обстоятельств не имело того пугающего смысла, какой явственно ощущается в классической античной историографии. Даже если человеческое будущее было совершенно неизвечно, оно не вызывало страха перед властью слепого случая, но сочеталось со стойкой уверенностью в том, что все во власти Божией, и даже в самой критической ситуации Господь не оставит тех, кто любит Его.

Во-вторых, слово *τὰ συμβεβηκότα*, как признает сам Г. Чеснат, было использовано для описания действий Судьбы (*τύχη*) лишь в одном месте «Физики» Аристотеля (Aristotle. *Physics*. 2. 5. 197a)¹. В связи с этим возникает вопрос: «Знала ли вся читательская аудитория Евсевия так хорошо этот трактат Аристотеля, чтобы, встретив в тексте термин *τὰ συμβεβηκότα*, сразу соотнести его с понятием Судьбы?»

В-третьих, стоит обратить внимание на тот факт, что термин *καῖρος* был введен в христианскую историографию не Сократом и Созоменом. Он очень активно использовался еще Евсевием в его «Церковной истории», причем этот термин приобрел у него совершенно новый, отличный от античного смысл. В новой, христианской трактовке это — не просто случайно возникшая ситуация, чисто механическое сочетание различных обстоятельств. Это — момент, в котором проявляется реальное взаимодействие свободной воли человека и Божественного Провидения, момент обнаружения Бога, его вмешательства в человеческую историю. Неслучайно поэтому понятие *καῖρος* оказалось не только приемлемым, но и важным для христианских мыслителей.

Кроме того, Евсевий (и его продолжатели), как нам кажется, вовсе и не стремились подражать во всем Геродоту или Полибию и приспособить античное историописание к христианским целям. Во введении к V главе Евсевий прямо говорит, что чувствует себя первопроходцем. Он

¹ По поводу использования термина *συμβεβηκός* для спецификации действия *τύχη* интересное предположение высказал В. П. Горан. Он обращает внимание на использование данного слова еще Эзопом и считает, что отнюдь не Аристотель придал слову *συμβεβηκός* значение «случайность», и в этом значении оно употреблялось задолго не только до Аристотеля, но и до Демокрита. Демокрит, видимо, опирался на уже существующую традицию. Аристотель же употребляет это слово, лишь апеллируя к Демокриту, причем сам Аристотель, как свидетельствует весь тон II части «Физики», явно не разделяет его взгляды и приводит их скорее как объект для критики. Подробнее см.: Горан В. П. Необходимость и случайность в философии Демокрита. Новосибирск, 1984. С. 101–102.

пишет *новую* историю, построенную на совершенно иных принципах (Euseb, HE V, praef)

Учитывая эти моменты, рискнем не согласиться с мнением английского исследователя Вряд ли Евсевий использует прежнюю античную идею Судьбы и Случая, лишь изменяя названия данных категорий. На наш взгляд, сочинения Евсевия отражают скорее обратный процесс. Евсевий отказывается только от немногих традиционных греческих понятий, которые вызывали устойчивые языческие ассоциации, другие же, более нейтральные термины он продолжает использовать, но при этом переосмысливает, наделяет их новым содержанием. Так, в каждом историческом стечении обстоятельств, которое, по мнению того же Г. Чесната, «классические греческие и римские историки приписали бы Фортуне»¹, у Евсевия действовало Божественное провидение (πρόνοια), приводящее τὰ συμβεβηκότα в какой бы то ни было порядок (PE 6 6 45 (249cd), 7 12 1–2 (320c)). Бог руководит τὰ συμβεβηκότα для достижения своих целей, и Евсевий приводит целый ряд примеров такого божественного руководства «случайностями» в истории. События разворачиваются так, что Константин смог присутствовать при смерти своего отца Констанция и благодаря этому принял трон как наследник своего отца (Eus., Vita Constantini, I 18). Императоры, преследовавшие христианство, столкнулись с обстоятельствами (τὰ συμβεβηκότα), выстроившимися против них в целях божественного наказания (Eus., VC, I 23). Беды, обрушившиеся на евреев со времен Понтия Пилата, также описаны как τὰ συμβεβηκότα (Eus., HE, II, 5, 6, II, 6, 3, III, 5, 7).

Так, термин τὰ συμβεβηκότα если и был использован Аристотелем для описания действий Судьбы, то теперь он, скорее, обозначает исторические события, на первый взгляд неожиданные, но как становится очевидным из всей исторической перспективы, произошедшие не случайно, но по воле Бога и тайному замыслу Божию для поощрения одних, наказания других или наставления на путь истины третьих. Таким образом, Евсевий, используя прежние концепции, термины, идеи и не заявляя громко о своем отказе от них, в конечном итоге приходит к принципиально новому пониманию исторической причинности.

Второе доказательство английского исследователя касается того, что такое случай, как его понимать. Сам Гл. Чеснат рассматривает случай как стечение обстоятельств или, точнее, пересечение двух или более *естественных*, причинно обусловленных процессов. В этой связи он особо

¹ Chesnut G. F. Op. cit. P 49–50

разбирает концепцию природы (φύσις), естественных процессов, которую он обнаруживает у Евсевия

«Греко-римский мир имел вполне четкую концепцию природы (φύσις). Слово φύσις подразумевает нормальный процесс, рост, функционирование и образцы поведения. Еще у Геродота это слово использовалось для обозначения поведенческих образцов и возможных пределов деятельности определенного лица или вещи. Это оставалось одним из основных значений слова в греческой мысли вплоть до IV века н.э. Евсевий использовал его в том же смысле. Евсевий подчеркивает, что природа имеет законы и что эти законы природы относятся универсально ко всем вещам, точно указывая курс от начала до конца каждого из естественных процессов, которые составляют сущность универсума»¹. «Евсевий называет их νόμοι. Они были правилами, которые определяли такие вещи, как положение земли в мире, регулярное движение солнца, луны и планет, годовые сезонные циклы, геологические структуры и т.д. Кроме того, физические ограничения влияли на каждый тип живых существ. Космос как целое был наполнен бесчисленными живыми организмами, каждый пытался проводить свои собственные «естественные процессы». Столкновение конкретной естественной деятельности одного конкретного естественного организма с конкретной естественной деятельностью другого конкретного естественного организма было «случайным»»².

У Евсевия, как нам кажется, трудно найти пассажи с описанием таких естественных процессов и их столкновений. Анализ значений самого термина φύσις и случаев его употребления также не подтверждает данную теорию. Разрозненные упоминания природы (φύσις) и законов природы в сочинении Евсевия, на наш взгляд, вряд ли можно считать свидетельством наличия у него целой концепции. Природа иногда ассоциируется у него с происхождением (IV, 12, 1, V, 21, 2, VII, 31, 1, VII, 31, 3). Природные качества рассматриваются им как врожденные, естественные (I, 2, 2, I, 4, 4, V, 13, 4, VII, 2, 2, VII, 32, 27, VIII, 9, 2, X, 4, 26, X, 4, 56–57, X, 8, 11, X, 23, 10). Законы природы упоминаются в «Церковной истории» Евсевия только три раза (VII, 6, 23, VIII, 13, 21, X, 8, 3). Чаше «законы» (νόμοι) обозначают у Евсевия постановления императоров или же Божественные установления. Следуя ветхозаветной традиции, он часто упоминает Закон, или Моисеев Закон. Во всяком случае, понятие «закон» больше относится к сфере человеческой истории, нежели природы. Бо-

¹ Ibidem P. 17, 43–44

² Ibidem P. 43–44

лее того, иногда природа и закон противопоставляются В I книге, когда речь идет о родословной Христа, рассматривается счет коленам по природе и по закону, т. е. по происхождению, или кровному родству, и по обычаю (I, 7, 2–9) Иногда природа сопоставляется со справедливостью (IV, 17, 3, VII, 11, 7–9, X, 8, 3)

В целом вряд ли у Евсевия присутствует какая-то особая концепция природы, близкая традиционному античному пониманию. Вряд ли здесь можно усмотреть и параллели со стоической концепцией, согласно которой законы природы действуют как универсальный принцип и каждое действие, даже в человеческой истории, происходит только согласно определенным законам природы¹. Вероятно, Евсевий употребляет понятия «природа» и «закон» в их обыденном смысле, и они не несут какой-либо особой, дополнительной смысловой нагрузки. По-видимому, в этом проявляется еще одна новая по сравнению с античной исторической мыслью черта «Христианство, предприняв радикальный пересмотр античного историзма, покончило с отождествлением истории и природы. Христианский историзм освободил человеческий ум от власти колоссальных планетарных движений, которым он был подчинен в античную эпоху»². В сочинении Евсевия уже появляется эта тенденция.

Наконец, третий, заключительный, момент в системе доказательств английского исследователя касается объяснения человеческих поступков. Он считает, что «случай» проявляется и в том, что человек действует в соответствии с каким-то своим решением, а историк не может объяснить конкретную причину такого решения или поступка. И, как он считает, сочинения Евсевия, как и его последователей, обнаруживают недостаток причинного объяснения конкретных поступков людей. Г. Чеснат пишет, что в греческой историографической традиции «было несколько причинных объяснений. Исторические фигуры, например, могли быть описаны как введенные в заблуждение людьми, давшими ложную информацию». Могли быть и другие варианты объяснений. «Но, в целом, в историях, написанных Евсевием и его последователями, нужно видеть не то, что в них есть, а то, чего здесь нет»³. Можно представить длинный список детерминистских теорий, которые отсутствовали в этих исторических писаниях. В отличие от Иосифа, здесь не было обращений к индивидуальной, инва-

¹ Асмус В. Ф. Античная философия. М., 1976. С. 463. Ян Унт «Размышления» как литературный и философский памятник // Марк Аврелий. Размышления. СПб. 1993. С. 109.

² Барг М. А. Эпохи и идеи. С. 154.

³ Chesnut G. F. Op. cit. P. 63.

риантной "природе" человека как к важному психологическому фактору. Нет в «Церковных историях» и идей социологического детерминизма, поскольку «христианство освобождало от традиционных законов и порядков социальной группы». «Представление, что климат был определяющей причиной человеческого характера, присутствующее в корпусе Гиппократов, находит отголоски у историков типа Геродота, но их нет ни у одного из церковных историков. Здесь также нет обращений к грубым материальным, экономическим (есопотис) силам, определяющим человеческие поступки. Не использовалась греческая медицинская теория, согласно которой на человеческое поведение могло влиять соотношение 4 жидкостей, 4 характеров. Астрологический детерминизм не был привлечен к объяснению мотивации характера некоторых исторических деятелей». Таким образом, по мнению Г. Ф. Чеснаты, церковные историки тщательно избегали распространенных видов причинных объяснений и, следовательно, оставляли существенное место Случаю в истории¹.

Как нам кажется, сам метод, предлагаемый исследователем, — «искать не то, что в них есть, а то, чего здесь нет», — весьма сомнителен. Кроме того, отсутствие у Евсевия перечисленных видов детерминизма, на наш взгляд, вполне объяснимо и никоим образом не доказывает «случайность» событий истории и поступков людей. Для объяснения исторических событий Евсевий не нуждался в нагромождении детерминистских теорий подобного рода. У Евсевия действует совершенно иной, новый фактор, определяющий ход истории и объясняющий ее смысл. Это — Божья Воля, Божий Промысел, Провидение.

В целом, находясь под сильным влиянием языческой традиции и активно используя классическое наследие, Евсевий Кесарийский тем не менее строит свою «Церковную историю» на принципиально иной концептуальной основе. Он отказывается от ключевой для античной историографии идеи Рока, Судьбы и соответственно избегает использования терминов *fatum*, *εἰςαρχμένη*, *fortuna*, *τύχη*. При этом он активно использует античные понятия *ἀνάγκη*, *δίκη*, но связывает их с Божественной справедливостью. Теперь они выступают не как самостоятельные всемогущие силы, но как атрибуты христианского Бога.

Другие греческие понятия (*καρρός*, *συμβεβηκότα*) он переосмысливает и использует, наделяя их новыми значениями, новыми смысловыми оттенками. Подобные трансформации в массовом сознании (или даже в голове одного выдающегося мыслителя) происходят, очевидно, неслу-

¹ Ibidem P. 63–64

чайно. Они неизбежно должны были быть вызваны к жизни какими-то причинами, так или иначе должны были быть связаны с изменениями в экономическом, политическом и социальном строе общества.

Очень интересные наблюдения приводит В. П. Горан, рассматривая эволюцию античной мифологемы судьбы. Он ставит эту эволюцию в зависимость от изменений в социальных отношениях. В представлениях о судьбе косвенно, опосредованно отражается «власть» социальных сил и структур над индивидом. «Реальным содержанием мифологемы судьбы является отношение человека к тому социальному целому, которое определяет его жизненный удел. Реальные изменения в характере данного отношения находят своеобразное, но весьма отчетливое отражение в изменениях представлений о судьбе»¹. Становление полисной государственности он соотносит с утверждением понятия Δίκη (закон, справедливость, порядок). Кризис полиса, напротив, приводит к утверждению понятия Τύχη и представлений о роковой случайности, слепой и жестокой власти Судьбы. «Именно социальные потрясения, а также великий мор, чума, поразившая Афины в первые годы войны, предельно обострили в античном человеке ощущение его фатальной зависимости не только от ставших чуждыми и даже враждебными индивиду установлений государства, но и от стихийных и неподвластных человеку сил»...²

Сочинение Евсевия, очевидно, отражает обратные изменения. Автор отказывается от использования τύχη, συμπερηκότα и сходных понятий, подчеркивающих власть слепого случая или рока. К пониманию Евсевием исторического процесса оказывается ближе понятие Δίκη, ассоциировавшееся с законом и справедливостью. Но в мировоззрении христианского епископа оно сочетается не с абстрактным законом природы, а со справедливостью и могуществом христианского Бога. Очевидно, что утверждение подобных представлений связано не только с развитием религиозных воззрений, но и с изменением социальной действительности. Становление византийской государственности в IV веке и принятие христианства в качестве государственной религии, очевидно, связывалось в сознании христиан с установлением нового, справедливого миропорядка. Соответственно актуальным становится понятие Δίκη, а Τύχη уже не вписывается в новую картину.

У Евсевия история впервые, пожалуй, рассматривается как сфера человеческой деятельности со своими законами и правилами, не совпадающая со сферой природных явлений. Христианский историзм Евсевия

¹ Горан В. П. Указ. соч. С. 326–327.

² Там же

освобождает историю от власти звезд, планет, законов природы и т. д. И, наконец, он вводит новую концепцию Промысла Божьего (*próνοια*), которая прочно войдет в мировоззрение византийцев и вплоть до XV века останется общей чертой понимания истории в Византии¹.

§ 2. БОГ, ПРОМЫСЕЛ, ПРОВИДЕНИЕ

Итак, Евсевий отказывается от античных концепций Судьбы и Случая и взамен предлагает принцип Божественного руководства историей. Однако сказать, что Евсевий говорит о Божественном вмешательстве в историю, — значит не сказать ничего. Такое представление было довольно распространено у греков с их мифологией, у древних иудеев, как и у многих других народов, и даже в философских системах поздней античности. Так что же нового внес в понимание истории и сил, ею управляющих, Кесарийский епископ Евсевий? Понять это можно, лишь учитывая всю сложность исторической ситуации, в которой жил и работал Евсевий.

Он оказался на пересечении различных религиозных, литературных, исторических традиций. На рубеже III–IV веков интеллектуальная ситуация определялась взаимодействием множества факторов. Никак не хотела сдавать свои позиции языческая религия со множеством антропоморфных богов. В определенных кругах пользовался популярностью иудаизм, утверждавший власть над миром единого Бога — Яхве. Очень распространены были философские системы стоиков и неоплатоников, предлагавшие свое, философское понимание Бога. Определенное воздействие на представления людей оказывали различные гностические и другие дуалистические системы. Наконец, к началу IV века существовала уже довольно обширная собственная христианская традиция, в которой, однако, образ христианского Бога окончательно еще не оформился. Собственно христианские священные книги² представляли Бога в разных местах по-разному, выявляя массу противоречий, не создавая какого-то единого

¹Хвостова К. В. Социально-экономические процессы в Византии и их понимание византийцами-современниками (XIV–XV века). М., 1992. С. 124.

²Христианское учение еще только складывалось, сама традиция не была достаточно устойчивой. Новозаветный канон в его теперешнем виде складывается только к концу IV века, хотя отбор священных книг начался на двести лет раньше. Основная часть канонических сочинений была признана священными книгами уже во времена Ириния, т. е. к концу II столетия. Однако огромное количество сочинений, несмотря на их древность и достаточно широкое хождение, не всеми призна-

цельного образа, и тем самым давали богатую пищу для самых разных споров. Раннехристианские мыслители начиная с апостола Павла и апологетов вели острые споры о природе и свойствах Бога. Складывание и оформление представлений о Боге, как показывает анализ источников и обширная литература, посвященная различным аспектам формирования христианской доктрины, было длительным и очень сложным процессом. Среди огромного множества существовавших в то время систем, пожалуй, ни одна не удовлетворяла в полной мере всем требованиям.

Языческие боги вызывали у христиан враждебное отношение и никоим образом не могли найти себе сколько-нибудь значительного места в истории в ее христианском понимании.

Бог иудеев — единый Бог — тоже был неприемлем для христианского историка, поскольку это — Бог одного, избранного народа. К тому же его облик имел слишком много антропоморфных черт.

Гностики стремились дистанцироваться от иудаистских представлений и противопоставляли Богу Ветхого Завета, Творцу и создателю Зла, другого Бога — доброго Бога, Спасителя, Христа. Тем самым они создавали дуалистическую систему, также неприемлемую для христиан.

Греческие философы пытались лишить Бога его антропоморфных качеств, возвести его в абсолют, придать ему черты абстрактного принципа, правящего миром, непостижимого для людей. Однако об этом греческом *τὸ ὄν* можно было только думать, рассуждать, но ему нельзя было молиться. Это было бытие чисто философское. Для религиозных пережи-

валось подлинными и священными. В III веке в Риме был составлен список священных книг, в Александрии в это же время существовал свой список, отличный от римского. Свой набор «священных писаний» был у христиан-гностиков, у иудеохристиан. Перелом в составлении канона произошел в IV веке. В 363 г. на соборе в Лаодикее было принято решение разослать по христианским общинам письма с перечнем канонических произведений. В Лаодикийский канон вошли все произведения, которые позднее были включены в Новый Завет, кроме Откровения Иоанна. В 367 г. в письме еп. Афанасия были названы уже все 27 произведений Нового Завета. Спорными остались Дидахе и «Пастырь Гермы». Но этот список не был окончательным: христиане Сирии и в IV веке не признавали Откровения Иоанна; египетские христиане совсем не приняли ортодоксального учения (у них были свои «священные книги»). Само слово *κανόν* стало применяться к священным книгам христиан и обозначать образец, с которым следовало сверять все высказывания, поступки, проповеди, только с середины IV века. Окончательно же список священных книг был утвержден только на Карфагенском соборе в 419 году (Подробнее об этом см. *Каждан А. П.* От Христа к Константину. С. 108. *Свенцицкая И. С.* Раннее христианство: страницы истории. С. 191–209).

ваний годились скорее боги Олимпа и Капитолия. Отсюда любопытное явление философия, обрабатывая концепцию Единого, в то же время не отворачивается от политеизма, а тянет его за собой¹

Сочетать иудейские религиозные представления с философией греков первым пытался, пожалуй, Филон Александрийский² (30 г. до н. э. — 45 г. н. э.). Эта попытка оказалась не очень успешной. Его представления о Боге остались весьма противоречивыми. С одной стороны, Бог Филона сильно отличался от Яхве. Его Бог не имел человеческих качеств: неправильно, например, было бы сказать, что Он «сердится» и т. д. Все, что мы можем знать о Боге, — это сам факт Его существования и не более того. С другой стороны, как верующий иудей Филон почитал Яхве и верил, что Бог являл себя пророкам. Эти два представления ему так и не удалось согласовать³.

Другой теолог Афинагор⁴ находился под сильным влиянием платонизма и описывал Бога как несозданное, вечное, невидимое, бесстрастное, бесконечное и непостижимое бытие. Афинагор первым из апологетов стал идентифицировать Бога с Разумом (Νοῦς), а Дух Божий стал рассматривать как эманацию Бога по аналогии с солнечными лучами. Он первым выдвинул доктрину Троицы, которая будет обсуждаться и дискутироваться еще не одно столетие.

Тащиан⁵ говорит о Боге языком, очень напоминающим гностических авторов. В своей «Речи» он использует гностические выражения, говоря о «совершенном Боге» (Orat, 4) и называя Логос «страдающим Богом» (13). Его современник гностик Птолемей отличает Совершенного Бога от Творца и говорит о Софии как о «страдающем Эоне». Со временем его увлеченность гностицизмом возобладает, и к концу жизни он станет «проповедником» гностического учения.

¹ Андреев И. Д. Ариане // Христианство. Энциклопедический словарь М., 1993. Т. 1. С. 115.

² Филон Александрийский — выдающийся представитель еврейского эллинизма, богослов, крупный религиозный мыслитель, апологет, представитель Александрийской богословской школы.

³ Armstrong K. A History of God. London, 1993. P. 83–84.

⁴ Афинагор — апологет I века. Уроженец Афин, получил философское образование и посвятил свои знания служению христианству. Основные сочинения: «Прощение» Марку Аврелию (177 г. н. э.), «О воскресении мертвых».

⁵ Тащиан — христианский писатель-апологет II века, ученик Юстина. Родом из Ассирии, получил традиционное философское образование, «весьма славился языческой мудростью». К концу жизни увлекся гностицизмом. Время его смерти предположительно датируется 175 годом. Основное сочинение — «Речь против эллинов».

Феофил Антиохийский¹ разделял иудейскую, по сути, концепцию Бога, но излагал ее среднеплатоническим языком. Он настаивает на трансцендентности Бога, а библейские имена, такие как Свет, Логос, Разум, Дух, Мудрость, Провидение, Господь, Отец и т. д., рассматривает как атрибуты Бога или Его внешние проявления. Однако заканчивает он свое описание Бога на библейской ноте: «Он — Учитель благочестия и Отец справедливости, но судит и наказывает нечестивых» (Autol 1, 3). Таким образом, он соединяет библейские и философские представления.

Теология же Ириней Лионского² совершенно не философская. Его идеи гораздо ближе первоначальному христианству, чем идеи большинства апологетов. Его Бог активно вмешивается в человеческие дела. Он любит людей и хочет воспитать и спасти их.

Александрийские философы и богословы Климент³ и Ориген⁴ во многом следовали традиции, заложенной Филоном. Ориген говорил с упреком, что простые верующие представляют Бога человеком, причем даже худшим, чем самый дикий и несправедливый. Хотя со временем представления самого Оригена изменились. Вместо утверждения о Божественной беспристрастности он начинает рассуждать о Боге, с печалью наблюдаю-

¹ *Феофил Антиохийский* — святой, писатель-апологет II века. Язычник по происхождению. Прекрасно образован. Обратившись в христианство, стал ревностным его исповедником и защитником. Со 168 г. — епископ Антиохийский. Умер в 80-х гг. II века. Единственное сохранившееся сочинение — «Послание к Автолику о христианской вере».

² *Ириней Лионский* — святой, крупный богослов, отец церкви II века. Родился ок. 130 г. в Малой Азии, был учеником Поликарпа Смирнского и пресвитеров, видевших еще апостола Иоанна. Хорошо знаком с греческой поэзией и философией. Епископ Лиона. Во время гонений Септимия Севера в 202 г. умер мученической смертью. Важнейшее сочинение — «Обличение и опровержение лжеименного знания», или «Против ересей».

³ *Климент Александрийский, Тит Флавий*, — пресвитер, знаменитый учитель и писатель конца II — начала III вв. Вероятно, язычник по происхождению, возможно, из богатой семьи, широко образован. Основные сочинения: «Протрептик», «Педагог», «Строматы» и др.

⁴ *Ориген* — знаменитый христианский богослов и философ. Родился в Александрии ок. 185 г. в греческой или эллинизированной египетской семье, принявшей христианство. Прекрасно образован. Занимался преподавательской деятельностью. В 228 г. рукоположен в пресвитеры, в 231 г. осужден церковью. Умер в 254 г. после тяжелого тюремного заключения во время Дециева гонения. Главные труды — «Гекзаплы», «О началах», «Против Цельса».

шем наше поведение, однако он не выстраивает новый образ, который был бы ближе к библейскому. Впоследствии патристика и средневековая теология отойдут от «библейского реализма» в сторону более умозрительных построений¹

Таким образом, раннехристианская традиция обнаруживает тенденцию к соединению личностного начала, характерного для ветхозаветных представлений о Боге, с безличным, идущим от неоплатонизма и греческой философии

В этом процессе Евсевий является важным звеном. Неоплатонизм, видимо, оказал значительное влияние на формирование взглядов Евсевия. Трудно сказать, был ли он знаком непосредственно с трудами Плотина, Прокла и др. Он не называет этих имен. В его «Церковной истории» нет прямых ссылок на их произведения. Хотя это вполне могло объясняться просто враждебным отношением христианской церкви к неоплатонизму, как к проявлению язычества. Возможно также, что он воспринял некоторые их идеи не непосредственно, а лишь в передаче Оригена. Во всяком случае, влияние неоплатонизма заметно в его представлениях, и идеи неоплатоников получают у Евсевия новую интерпретацию. Являясь учеником и последователем Оригена и предтечей Василия Великого и Григория Богослова, он занимает важное место в процессе складывания христианского мировоззрения.

Особым образом он соединяет личностное начало, характерное для ветхозаветных представлений о Боге, с безличным, идущим от неоплатонизма. С одной стороны, Бог выступает у него как Спаситель, Судья, Воитель, Врач, даже Лесник и т. д. и описывается в тех же категориях, что и человек. Он испытывает человеческие чувства: гнев, радость, любовь, печаль. Главными Его качествами являются справедливость и доброта. В то же время Бог описывается им и в супранатуралистических категориях. Он обладает «безмерным милосердием», «невыразимой силой» (VIII, 7, 4) или «непостижимым божественным побуждением» (VIII, 6, 6).

Наряду с Богом у Евсевия действуют Промысел и Благодать, которые иногда выступают с уточняющими определениями «Божий», «Бого», «Высший», а иногда употребляются самостоятельно. Провести грань меж-

¹ Encyclopedia of Early Christianity. Ed. by E. Ferguson. London, 1990. P. 376–382. Более подробно см. *Prestige G. L. God in Patristic Thought*. L., 1952. *Grant R. M. The Early Christian Doctrine of God*. Charlottesville: Univ. of Virginia Press, 1966. *Grant R. M. Gods and the One God*. Philadelphia: Westminster, 1986.

ду понятиями Бога и Промысла очень сложно. Промысел по сути дела отождествляется с Богом. Эти понятия часто используются в одинаковом контексте, действуют в одинаковых обстоятельствах. Однако обезличенный и абстрагированный Промысел заключает в себе несравненно меньше личностных качеств, чем карающий и вознаграждающий Бог, с которым можно было вступить в какие-либо отношения и милость которого можно было заслужить. Продолжая традиции Оригена, Евсевий характеризует Бога как нематериальное и сверхприродное, таинственное и непознаваемое существо. Таким образом, евсевиева трактовка Бога обнаруживает, возможно, под влиянием Оригена, определенную близость с пониманием неоплатониками Абсолюта, или Единого. Бог Евсевия сочетает в себе черты личностного и сверхличностного начала.

Отношения Бога с низестоящими субстанциями описываются Евсевием так же двояко. С одной стороны, Бог у Евсевия совершает обычные человеческие действия: учит (I, 3, 12), вразумляет (V, 28, 11–12), помогает (II, 14, 2–4), укрощает (VI, 12) и т. д. Христос, Дух Святой, Благодать ни разу во всей «Церковной истории» не названы у него эманациями Бога, как у Оригена. Однако Евсевий все же сохраняет по отношению к проявлениям Бога терминологию неоплатоников. Бог практически всегда ассоциируется у него со светом. Божественная сила, Благодать «сияет» (I, 4, 2 («ἐπιλαμπαστῆς»), II, 14, 2–4 («ἀληθείας φέγγος», «ἐπιλάσας», «μαρμαρῶνη»)), «озаряет» (II, 3, 1 («οἱά τις ἡλίου βολὴ τὴν σύμπασαν οἰκουμένην ὁ σωτήριος κατηύγαξε λόγος»)), «проливается» (II, 3, 3) «являет себя» (VIII, 7, 2 («ἐπιπαροῦσαν τὴν αὐτὴν»)), «проливает свой свет» (IX, 11, 1 («διαλάμπων»)) и т. д. Таким образом, и здесь в интерпретации Евсевия соединяются элементы ветхозаветного и неоплатонического понимания Бога.

В системе его представлений важнейшее место, чуть ли не большее, чем Бог–Творец, занимает Христос–Логос. Он, как и у Оригена, выступает главным посредником между Богом–Отцом и миром людей и природы. Он — «Податель жизни, ведущей к свету, наш Великий Врач, Царь и Господь» (X, 4, 12), «учитель истинного благочестия, сокрушитель нечестивых, каратель тиранов, исправитель жизни нашей, спасший нас, отверженных» (X, 4, 10). Христос выполняет также и космологическую функцию. Евсевий пишет: «Творец вселенной и Создатель всего не кому иному, как Христу, именно Божественному перворожденному Слову Своему, поручил создание низших тварей» (I, 2, 4).

Самым острым в то время был вопрос о природе Христа. Он вызывал жаркие споры, дискуссии. В этой связи Евсевия часто обвиняли в

арианстве¹ Насколько это справедливо? В действительности перед христианами мыслителями стояла очень сложная философская и теологическая проблема. Если признать Христа Богом той же природы и значения, что и Отец, можно было прийти к политеизму. Если же признать Христа низшим по сравнению с Богом-Отцом, обладающим человеческой природой, то приходим к арианству — ереси, отрицающей божественность Христа и тем самым подрывающей основы веры. Евсевий, воспитанный на сочинениях Оригена, говорит о сочетании во Христе Божественной и человеческой природы. Он очень близко подходит к трактовке, предложенной «великими каппадокийцами» и принятой впоследствии христианской догматикой.

С Евсевия, видимо, начинается традиция переосмысления трех осуществлений первоначала в три ипостаси единого, ума и души. Так, стремясь показать в своих богословских сочинениях, что в неявной форме учение о «священной и блаженной триаде ипостасей Отца, Сына и Святого Духа» содержалась уже в языческом платонизме, он приводит соответствующие тексты из Плотина, подбирая их так, что Единое оказывается соответствующим Отцу, ум — Сыну, душа — Духу Святому. Теперь традиция платонизма могла повлиять на выработку в христианстве формулы о единой сущности и трех ипостасях Бога².

Итак, соединяя ветхозаветные представления о личном Боге и идеи неоплатонизма, Евсевий приходит к новому пониманию Бога, которое в дальнейшем во многом будет воспринято христианской церковью. Он вносит свой вклад в решение тринитарной проблемы, в решение вопроса о природе Христа и т. д. Его труды оказали существенное влияние на оформ-

¹ Религиозно-богословские взгляды Евсевия по-разному оценивались в научной литературе. Некоторые исследователи акцентируют внимание на сильном влиянии на Евсевия арианских идей. Другие, напротив, считают Кесарийского епископа умеренным ортодоксом, проявлявшим иногда известные колебания. Об арианстве Евсевия см. *Розанов Н.* Евсевий Памфил. С. 19, *Аверинцев С. С.* Порядок космоса и порядок истории. С. 274–275, *Ястребов А.* Евсевий Кесарийский. С. 143–147, *Dempf A.* Eusebios als Historiker. S. 12–13, *Idem.* Geistesgeschichte der altchristlichen Kultur. Stuttgart, 1964. S. 80–89, *Berkhof H.* Die Theologie des Eusebios von Caesarea. Amsterdam, 1939. P. 65 ff., *Chesnut G. F.* Op cit. P. 159, *Winkelmann F.* Kirchengeschichtswerke. S. 8, *Wallace-Hadrill D.* Eusebius of Caesarea. Westminster, 1961.

² *Шичалин Ю.* К истории переосмысления термина *ὑπόστασις* // Античная балканистика. Вып. 3. Языковые данные и этнокультурный контекст Средиземноморья. М., 1978. С. 60–61.

мление христианской теологии и христианского мировоззрения в целом. Однако мы не ставим перед собой задачу показать значение Евсевия как теолога и богослова. Он интересует нас прежде всего как историк. Представления же Евсевия о Боге важны, поскольку Бог занимает центральное положение в его концепции исторического развития.

У Евсевия уже присутствуют черты определенной концепции, которую в науке принято называть примитивным христианским прагматизмом¹. Ее суть сводится к следующему. Бог определяет течение земных событий, наказывает людей за грехи и вознаграждает за добродетели. Соотношение высшей силы, Бога и событийного ряда элементарно и однозначно. «вызовы» нарушителей божественного миропорядка влекут за собой быструю или, напротив, несколько замедленную, но неотвратимую реакцию, «ответ» (ἀπόφασις) Бога. Божественная воля проявляется, естественно, не только *post factum*, но и загодя, выражается в виде предсказаний и предзнаменований. Конечно, концепция наивного христианского прагматизма одинаково свойственна любому христианскому автору⁴², в том числе и Евсевию. Однако это — очень упрощенная картина, характерная скорее для более поздних житий и хроник. Евсевий же, живший в эпоху становления христианской церкви и находившийся на пересечении различных традиций, не мог дать такую простую и однозначную схему. Его представления гораздо сложнее и многограннее.

Многие события, случайные на первый взгляд, объясняются Евсевием как произошедшие по Божьему Промыслу (τοῦ θεοῦ πρόνοια). «По Божьему смотрению, — рассказывает Евсевий, — Тимофея с нами не было, и его не схватили» (VI, 40, 4). «В это же время Всеблагой и человеколюбивый Промысел привел в Рим апостола Петра — борца с развратителем людей» (II, 4, 16). По Божьему Провидению складывается та или иная ситуация (VI, 8, 7, VI, 11, 6). Выбор епископов также определяется Божиим Промыслом (VI, 11, 5, VII, 30, 17). В конкретных человеческих деяниях Евсевий также усматривает действие Промысла. Так, например, провинции были получены императором Константином не только в результате завоеваний и мудрой политики, но «Божественный Промысел вручил» их ему (X, 5, 18). Или в другом месте Евсевий пишет, что «небесный Божий Промысел голосом матери укрощал рвение» Оригена (VI, 2, 4)³.

¹ Любарский Я. Н. Византийцы о «двигателях истории» // Общественное сознание на Балканах в средние века. Калинин, 1982. С. 5.

² Там же.

³ Интересно, что понятие промысла (πρόνοια), или предусмотрительности, заботы, попечения используется не только по отношению к Богу, но этим термином

Обратим внимание еще на один термин, который занимает важное место в мировоззрении Евсевия и других ранневизантийских церковных писателей, — *οἰκονομία*. Как пишет германский исследователь И Ирмшер, «на месте божественной *πρόνοια* эллинистической и римской философии теперь оказывается *οἰκονομία* Христа, ведущая к спасению человеческого рода»¹. Разделяя в целом убеждение историка о важности этого понятия и о том, что представления людей о силах, определяющих ход истории, на рубеже III — IV столетий существенно изменяются, внесем ряд уточнений.

Во-первых, у Евсевия, на наш взгляд, *πρόνοια* существенно отличается по своему значению и содержанию от Промысла эллинистической и римской философии. Известный пассаж Сенеки из «Нравственных писем к Луцилию» показывает, что Промысел понимался стоиками как некий не вполне определенный абстрактный принцип: «Захочешь ли назвать его [Бога] судьбой? Не ошибешься, ведь от него все в мире зависит, он причина всех причин. Хочешь ли назвать его Провидением? Верно будет сказано, ведь его мудростью все направляется, чтобы не было в мире беспорядка и все получало разумный смысл и объяснение. Назовешь ли его природой? Не согрешишь против истины, ибо от него все рождается, его дыханием мы живем. Назовешь ли его миром? Не обманешься, ведь он и есть то целое, что ты видишь, совершенный во всех составляющих его частях, сам сохраняющий себя своей силой»². Для Евсевия же Провидение — не просто абстрактный сверхъестественный фактор, который может быть привлечен для того, чтобы придать событиям некий философский смысл, как в философской системе стоиков. Это сила личного Бога, которая касается всего мира и особенно людей. *Πρόνοια* — это не просто принцип, который дает истории стандартный набор событий, образов и ситуаций, это — проявление воли Бога, который свободно действует в истории. Этот принцип не только объясняет «случайные» события истории, но и придает общий смысл и направление всей исторической перспективе.

Во-вторых, с введением понятия *οἰκονομία* (домостроительство Господне) термин *πρόνοια* не исчезает из лексикона церковных авторов, а

могут описываться и человеческие действия (VII, 32, 11, VIII, 17, 6, X, 5, 10, X, 5, 12) забота императора «об общем народном спокойствии» (IX, 5, 12), внутриполитические мероприятия правителей (VIII, 17, 6, X, 5, 10), спасение епископом Анатолием людей из осажденного города (VIII, 32, 1).

¹ Ирмшер И. Основные черты представлений о прогрессе в Византии // ВВ Т 49 1988 С 53.

² Антология мировой философии Т 1 Ч 1 М, 1969 С 506–507.

продолжает довольно активно использоваться. Они не противостоят друг другу, а хорошо сочетаются и взаимно дополняют друг друга.

Само слово *οἰκονομία* не является изобретением Евсевия. Оно встречалось уже у Дионисия¹, которого Евсевий цитирует (VI, 40, 5; VII книга); вероятно, использовалось и ранее. Словарь Лампе приводит огромное количество примеров его употребления в греческой патристике². Оно имеет в греческом языке достаточно широкое значение: управление, распоряжение и т. д. Причем чаще всего оно использовалось применительно к человеческой деятельности. В этом же значении оно иногда встречается и у Евсевия (II, 1, 13; II, 2, 6, VII, 11, 14; VII, 32, 8; IV, 4, 1). Однако примерно с III века оно начинает применяться для описания действия трансцендентных сил. Правда, в этом значении оно фигурирует в философских и богословских трудах. Евсевий же вводит это понятие в историческое сочинение — в свою «Церковную историю». Здесь он гораздо чаще использует его с определениями «Божественное» (I, 1, 2), «Господне» (V, 1, 32), «Христово» (I, 1, 7), «Домостроительство Спасения» (X, 4, 46). Как правило, этим термином описывается божественное руководство событиями истории (I, 1, 2; I, 1, 7; I, 1, 8; V, 1, 32; VI, 11, 1; VI, 2, 13; VI, 14, 6; VI, 40, 5; VII, 11, 2; X, 4, 46). Причем оно могло выступать как синоним Промысла. Например, во II книге в составе предложения его переводят «Таков был Промысл Божий относительно Петра». В другом месте оно переводится «при таких обстоятельствах» (VI, 14, 6). Таким образом, *οἰκονομία* могло означать и исторические обстоятельства, и Божью волю, и деятельность человека по управлению делами. Очевидно, это свидетельствует о том, что в представлениях людей закрепляется мысль, что всеми событиями истории, всеми обстоятельствами управляет Бог, как рачительный хозяин управляет всем в своем хозяйстве. Именно Бог, как мудрый домоправитель, определяет течение земных событий.

Вопрос об активности вмешательства Бога в земную историю, о степени участия Его в делах человеческих, согласно представлениям церковных историков и Евсевия в том числе, решаются в современной исследовательской литературе неоднозначно. Одни считают, что для Евсевия и других ранневизантийских церковных историков вся история является «обнаружением могущества Бога и его вмешательства в дела людские»³. Существуют даже

¹ Дионисий — епископ Александрийский (246–265 гг н э), начальник огласительного училища с 223 г. См. *Евсевий Памфил. Церковная история*. С. 425. Прим. 40.

² *Lampe G. W. H. Patristic Greek Lexikon*. Oxford, 1964. Vol. 4. P. 940–943.

³ *Downey G. The Perspective...* P. 57.

более категоричные оценки, например: «История в его [Евсевия] понимании — это деятельность Бога, который вершит судьбы христиан и борется с врагами христианской церкви»¹.

Другие, однако, считают, что в «Церковной истории» вмешательство Бога неравномерно, различно по формам и не охватывает всего исторического времени. По мнению И. В. Кривушина, например, «Бог и Логос осуществляют общее и конечное руководство человечеством, непосредственно соприкасаясь с ним только в поворотные, критические моменты» [которые автор называет «макрособытиями» — И В] Но роль Всевышнего теряет свое значение в «промежуточное время». Эпоху II–III веков в изображении Евсевия [период между двумя «макрособытиями». Рождением Христовым и утверждением христианской церкви] отличает общая индифферентность Небес по отношению к человечеству и даже к церкви»².

На наш взгляд, сам Евсевий и не помышлял о выделении подобных периодов в деятельности Бога. В его представлении Бог всегда неусыпно следит за деятельностью людей. Он контролирует и направляет общий ход истории, помогает слабым и наказывает безбожников.

Практически все исследователи Евсевия отмечают механизм Божественного поощрения-наказания в качестве основного в его представлениях. По мнению Г. Тромпфа, «логика возмездия занимает центральное место в его историографической герменевтике»³. С его точки зрения, Евсевий чувствовал себя обязанным показать и объяснить, почему Божественное Провидение работает больше в пользу христиан, чем в пользу их оппонентов. Значительная часть этого объяснения состоит в документировании наказаний, павших на врагов Господа. В целом, Евсевий выступал в этом отношении наследником и библейской, и греко-римской традиций, поскольку и иудейские, и античные историки старались демонстрировать моральный порядок во всевозможных случаях прошлого⁴. Сам Евсевий, по мнению Г. В. Тромпфа, заимствовал эту идею наказания безнравственного, нечестивого поведения из «Деяний» Луки. Так же, как и в «Деяниях», Ирод Великий за свою дерзость получает наказание в форме ужасной изнуряющей болезни. Евсевий, однако, не останавливается на этом. Он воспроизводит эти сюжеты в своей «Церковной истории» с гораздо большим количеством деталей и подробностей, используя их как

¹ Голубцова Н. И. Истоки христианской церкви. М., 1967. С. 12.

² Кривушин И. В. Рождение. С. 29–30. Он же. Ранневизантийская. С. 73–74.

³ Trompf G. W. The Logic of Retribution. P. 134.

⁴ Ibidem.

уроки, предвещающие возмездия его собственного времени Евсевий пишет «Стоит узнать, какое наказание постигло Ирода [Великого] за его преступления перед Христом и его сверстниками Сразу же, без малейшего промедления, суд Божий еще при жизни постиг его, как бы заранее показывая, что он получит, расставшись с жизнью (4) Государство как будто благоденствовало, но дом свой он омрачил непрерывными несчастьями убийством жены, детей, родственников, наиболее близких по крови и самых дорогих Невозможно сейчас описать эти события, но рассказ о них затмил бы любую трагедию (5) Сразу же после покушения на Спасителя нашего и на других младенцев настиг его бич Божий и гнал до самого конца» (I, 8, 3–5)

Далее (I, 8, 6–8) Евсевий приводит описание тяжелой болезни, постигшей Ирода, взятое из «Иудейских древностей» Иосифа Флавия (XVII, 6, 5) «Болезнь Ирода усиливалась Бог взыскивал за его беззакония То был слабый огонек, тлевший в нем, при ощупывании большого воспаления нельзя было обнаружить, но оно как раз и усиливало его внутреннюю болезнь У него было страшное желание что-нибудь съесть, и ничем нельзя было ему помочь, язвы во внутренностях, особенно в прямой кишке, и воспаление ног, полных прозрачной жидкости, жестокие боли (7) Такая же болезнь постигла и низ его живота, на гниющих частях появлялись черви Дышать он мог, только выпрямившись, и от его частого и тяжелого дыхания шло тяжелое зловоние Все его члены стягивали невыносимо сильные судороги (8) Люди, вдохновенные Богом, которым дано все мудро провидеть, говорили, что Бог взыскивает с царя за множество его нечестивых дел»

Судьба Пилата, оставленная без внимания и даже не упомянутая в Новом Завете, раскрывается у Евсевия в соответствующем духе он убивает себя в соответствии с Божественной справедливостью — ἡ θεῖα δίκη (II, 7, 1)¹

¹ Анализ языка Евсевия приводит исследователя к заключению, что Евсевий старался учитывать специфику восприятия обеих аудиторий воспитанной на библейской (особенно еkkлeзиастической) традиции и языческой, существовавшей в особенности при императорском дворе, хорошо знакомой с образцами греческой историографии, но не знакомой с христианской историей С одной стороны, Евсевий постоянно возвращает читателя к ветхозаветным историям, а также к «Деяниям» Луки, которые постоянно апеллируют к теме наказаний Яхве зла и оправдания покорности (*Trompf G W Notions of Historical Recurrence in Classical Hebrew Historiography // Studies in the Historical Books of the Old Testament* Ed by J A Emerton Leiden, 1979 P 219–229), а также к псалмам и пророчествам Однако Евсевий использует при этом не библейскую терминологию В Сеп

Ирод Агриппа I¹, виновный в убийстве апостола, у Евсевия также терпит наказание «Злоумышления царя против апостолов повлекли следствия незамедлительные его тут же стал преследовать карающий исполнитель суда Божия Сразу же после козней против апостолов ангел господень поразил его (Ирода), и он умер, съеденный червями» (II, 10, 1) Чуть позднее автор более подробно останавливается на том, какое же именно наказание испытал Ирод² (II, 10, 7) «Появились боли в животе, сразу же ставшие жестокими (9) После пятидневных мучительных болей в животе он скончался 54-х лет от роду »

Бог наказывает Ирода Антипу³ гибелью его войска за казнь Иоанна Предтечи (I, 11, 2)

Наказанию подвергается и император Галерий⁴ «Постигла его Божья кара началось с телесной болезни, а завершилась она душевной» (VIII,

туагинте и новозаветной литературе очень редко встречается фактически ипостазированная Справедливость, или Наказание (Δίκη) У Евсевия же Δίκη (Божья кара) является одной из важнейших категорий Это, вероятно, говорит о том, что выбор языка Евсевия был обусловлен скорее эллинистической традицией (*Idem* The Logic of Retribution P 135) Однако Евсевий переосмысливает это понятие Если в греко-римской традиции оно выступало как абстрактный принцип Справедливости, то у Евсевия оно ассоциируется с Богом (ἡ ἀξία δίκη, ἡ θεῖα δίκη)
¹ Ирод Агриппа I — внук Ирода Великого, с 40 г. завладел всей Палестиной В 44 году его постигла страшная смерть (Ср Деяния, 12 23)

² Приводимые Евсевием свидетельства Писания и Иосифа Флавия называют разных царей В одном рассказывается об Ироде, которого иногда ассоциировали с Иродом Великим, в другом — об Агриппе Сам Евсевий не скрывает этих различий, но предпринимает попытку объяснить их «Я удивляюсь совпадению этого рассказа у Иосифа и в Священном Писании, — пишет он, — он правдив Если некоторые думают, что есть разногласия в имени царя, то и дела и дни указывают на одного и того же человека Может быть, переписчик ошибся и переменял имя, а может быть, то же самое лицо носило два имени, как это бывает со многими (II, 10, 10) Как подтверждают современные исследователи, этот царь действительно носил двойное имя Ирод Агриппа (*Евсевий Памфил* «Церковная история» М, 1993 С 382 Прим 27)

³ Ирод Антипа — один из сыновей и наследник Ирода Великого

⁴ *Галерий*, официальное имя Цезарь Гай Галерий Валерий Максимиан Август — приемный сын и соправитель императора Диоклетиана, в 305 году был провозглашен августом совместно с Констанцием Хлором после отречения Диоклетиана и Максимиана Геркулия и получил в управление Иллирию, Азию и Восток, его резиденцией была Никомедия Галерий был активным врагом христиан, и именно под его давлением Диоклетиан начал на них гонение Однако под конец жизни, заболев неизлечимой болезнью, Галерий резко изменил свою политику и издал в

16, 1) «Вдруг на тайных членах его появился нарыв, затем в глубине образовалась фистулообразная язва, от которой началось неисцелимое разъедание его внутренностей. Внутри кишки несметные черви, и невыносимый смрад шел от его тела. Еще до болезни он стал от обжорства грузным и ожиревшим, невыносимым и страшным зрелищем была эта разлагающаяся масса жира» (VIII, 16, 4)

Еретики, последователи Симона Волхва, «уличенные в своей мерзости», были изгнаны из Рима, «как и Симон, застигнутый Петром на деле, понес заслуженное наказание» (II, 1, 12). Бог наказывает тех, кто оклеветал иерусалимского епископа Наркисса (VI, 9, 4–8). Военный правитель Дамаска Финикийского, оклеветавший христиан, вынудивший дать против них ложные показания, «вскоре покончил с собой, понес наказание за свое злонравие» (IX, 5, 2 – IX, 6, 1)

В IX книге наказан насильственной смертью Феотеки, приближенный Максимиана¹ и инициатор гонений на христиан (IX, 11, 5–6). Сам Максимин также был наказан мучительной болезнью и жалкой, позорной смертью (IX, 10, 6). «Умер он не так, как умирают военачальники, руководящие ходом войны, храбро сражающиеся за своих близких и ради славы, они мужественно умирали славной смертью на поле битвы. Этот же нечестивый богоборец, в то время как войско его стояло в поле, готовое биться за него, оставался дома и, скрываясь, понес заслуженное наказание. Бич Божий внезапно хлестнул его по всему телу, в страшных, невыносимых страданиях лежал он навзничь и почти умирал от голода,

311 г. официальный указ о веротерпимости. Умер в Никомедии, вероятно, от рака. Подробнее о внешности, характере и политике Галерия см. *Аврелий Виктор*. Извлечения о жизни и нравах римских императоров. XL / / ВДИ 1964 № 1, *Лактанций*. О смертях преследователей IX. Там же XX, *Федорова Е. В.* Люди императорского Рима. М.: Изд-во МГУ, 1990. С. 252–254.

¹ *Максимин* (полное имя Цезарь Галерий Валерий Максимин Август, вошел в историю под именем Максимиана Дазы) — племянник императора Галерия, в 305 году получил титул цезаря, а в 309 году — титул августа, управлял Египтом и Сирией. В начале своего правления он внешне снисходительно относился к христианам, многие из них были освобождены из тюрем, возвращены из рудников, их не преследовали и им было разрешено собираться на сходки. Однако затем Максимин продолжил политику жестоких преследований христиан. В 313 году потерпел поражение в битве при Адрианополе от Лициния, обратился в бегство и окончил свой жизненный путь при неясных обстоятельствах: либо он был отравлен, либо покончил с собой. Все восточные провинции признали власть Лициния. Подробнее см. *Федорова Е. В.* Указ соч. С. 258–259.

все тело его таяло в невидимом огне, посланном Богом, целиком исчез, словно растаял, прежний его облик, остались одни сухие кости, нечто вроде старого скелета. Все присутствовавшие смотрели на его тело не иначе, как на могилу души, погребенной в совершенно разрушившемся трупe (15). Огонь, исходивший из самого мозга, жег его еще сильнее, глаза выкатились у него из орбит — он стал слепым. Однако он еще дышал и призывал смерть, исповедав Господа. Наконец, осознав, что он справедливо страдает за жестокость к христианам, он испустил дух» (IX, 10, 13–15).

Наказанным за все свои злодеяния оказывается и Лициний: он «претерпел то же самое, что некогда перед его глазами понесли нечестивые тираны, претерпел за то, что не усвоил уроков благоразумия, не вразумился бичами, поразившими его близких, но пошел той же дорогой нечестия и, конечно, пришел к той же пропасти, что и они» (X, 9, 5).

Таким образом, Евсевий достаточно четко проводит мысль о том, что нечестивое поведение человека навлекает на него гнев Божий и справедливое наказание.

Божья кара настигает не только отдельных лиц, виновных в злодеяниях против Спасителя или христиан, но и целые народы и государства. Великие бедствия евреев, как это было прямо заявлено, были Божиим наказанием за их нечестие (*δυσσέβεια*) по отношению к Христу (III, 7, 1). «Иудеи, осмелившиеся восстать на него, старались всячески усердствовать в злоумышлениях против Его апостолов: сначала побили камнями Стефана, потом обезглавили Иакова, и умертвили [другого] Иакова. Божий суд постиг, наконец, иудеев, ибо велико было их беззаконие перед Христом и Его апостолами, стерт был с лица земли род этих нечестивцев» (III, 5, 2–3). «Сколько горя обрушилось тогда повсеместно на целый народ, и особенно на жителей Иудеи, дошедших до пределов бедствий! Сколько юношей в цвете лет вместе с женщинами и детьми погибли от меча, голода или умерли иной смертью! Сколько иудейских городов были в осаде и в какой! Какие ужасы и больше чем ужасы видели беженцы, устремившиеся в Иерусалим, будто в неприступную столицу. А весь облик войны и то, что происходило в отдельных случаях, и какая, наконец, мерзость запустения в издревле прославленном храме Божиим, до основания уничтоженном и сожженном!» (III, 5, 4–6). Евсевий далее описывает подробности этого наказания: «Надлежало им [трем миллионам человек, собравшимся со всей Иудеи в Иерусалим] оказаться запертыми, как в темнице, и принять по Божьему суду гибель как раз в те дни, когда предан был на мучения Спаситель и Благотворитель всех — Христос, Сын Божий (7). Я пройду мимо убитых и погибших как-либо по-другому, но считаю обяза-

тельным рассказать о страданиях от голода, чтобы читатели моего сочинения могли хоть отчасти узнать, что Господь не откладывал наказания за беззакония, творимые над Христом, Сыном Божиим» (III, 5, 6–7) Вся шестая глава третьей книги «Истории» Евсевия посвящена описанию страшного голода и бедствий во время осады Иерусалима Все это в описании Евсевия является расплатой «иудеев за свое бесчестие и за беззакония, совершенные над Помазанником Божиим» (III, 7, 1)

Великая эпидемия и мор в Александрии, описываемые Евсевием, не комментируются автором, однако, как склонны считать исследователи, здесь подразумевается, что эти бедствия также явились наказанием за нечестие, поскольку в то время добродетельный и миролюбивый Галлиен¹ боролся со своими безнравственными противниками (VII, 22, 12–23, 3)²

Евсевий приводит яркое описание голода, мора, войн, всевозможных бедствий, постигших империю после опубликования рескрипта Максимиана (IX, 8, 3–12) Оно напоминает ужасающее и подробно изложенное описание голода в Иерусалиме во время Иудейской войны (III, 6, 1–28) и мора в Александрии в дни Дионисия Великого (VII, 21, 2–22, 10) «Обычные во время зимы ливни и дожди не орошали землю в прежнем количестве³, неожиданно обрушились голод, чума, к тому же появилась новая болезнь — язва, сопровождавшаяся огненным жаром и за эту особенность названная «антракс» Распространяясь по всему телу, она грозила великой опасностью Проявлялась она преимущественно на глазах и сделала слепыми бесчисленное множество мужчин, женщин и детей (2)

¹ Галлиен (полное имя — Цезарь Публий Лициний Валериан Эгнаций Галлиен Август, 218–268 гг н э) — сын и наследник Валериана, римский император с 253 года (до 259 года — в соправительстве с отцом) Все время его правления было заполнено борьбой против многочисленных узурпаторов в провинциях, которые в большинстве случаев поддерживались местной аристократией Филэллин, друг Плотина, покровитель неоплатонизма Прекратил начатые отцом гонения на христиан Другие авторы дают Галлиену и его правлению весьма не лестную характеристику См Авторы жизнеописаний августов Требеллий Поллион Двое Галлиенов IX, XVI, XXI // ВДИ № 2 1959 Он же Тридцать тиранов I // ВДИ 1959 № 3 Подробнее см Федорова Е В Указ соч С 233–235

² *Trompf G W* The Logic of Retribution P 133

³ Роберт Грант опровергает свидетельства Евсевия, обвиняя его в необъективности и прямой фальсификации фактов (*Grant R M* The Case against Eusebius, or Did the Father of Church History write History? // *StP Vol 12* 1975 P 416–418) Впрочем, сам автор строит свои обвинения лишь на предположении Однако нас в данном случае интересует не правдивость Евсевия, а его интерпретация истории, сам способ объяснения событий

К этим бедствиям присоединилась еще война с армянами (3) Все это обрушилось сразу, в одно и то же время (4) Сам он вместе со своими войсками терпел неудачи в войне с армянами, жители подвластных ему городов были вконец замучены чумой и голодом (5) Тысячи людей умирали в городах, а еще больше в деревнях и селах почти все погибли от недостатка еды и чумной болезни (7) Знатных горожанок нужда заставляла забыть стыд они выходили на площади и просили милостыни (8) Люди, иссохшие, похожие на призраки, боролись со смертью, шатаясь, скользя, не имея сил стоять, они падали на улицах и, лежа ниц, молили подать им кусок хлеба, до последнего вздоха выкрикивали они, что голодны сил у них хватало только на этот горестный вопль (9) По площадям и улицам много дней валялись без погребения мертвецы — зрелище для глядевших весьма жалостное (10) Некоторые даже стали пищей для собак (11) Чума наравне с голодом пожирала целые семьи, особенно те, которые, имея запасы съестного, не страдали от голода (12) Таким образом, воюя двумя названными орудиями чумой и голодом, — смерть за короткое время скосила целые семьи из одного дома выносили сразу двух-трех умерших (13) Так расплатился Максимин за свое высокомерие и обнародованные по городам постановления против нас »

Как видно из приведенных примеров, наказание прежде всего обрушивается на нечестивых правителей, тиранов или на их владения за их грехи « Я вижу, — пишет Евсевий, — что самые нечестивые императоры, как бы ни были они прославлены, скоро становились бесславны, этот же благочестивый, любящий Бога, император пережил свое семилетие » (VIII, 23, 4) Таким образом, у Евсевия достаточно четко проходит мысль об ответственности правителя не только за собственную судьбу и за личное спасение, но и за судьбу вверенной ему империи Сам Евсевий, рассказывая о судьбе империи в правление Галлиена в VII книге, кратко формулирует этот общий принцип «Царство [Галлиена, после того как правитель обратился к Богу], словно отряхнув старость и очистившись от прежнего зла, цветет в полной силе, издали видное и слышное, проникающее всюду » (VII, 23, 3)

По мнению исследователей¹, одной из фундаментальных идей, лежащих в основе «Церковной истории» Евсевия, является мысль о том, что в провиденциальном плане судьба христианства, церкви тесно связана с судьбой Римской империи Успехи христианской религии неизбежно сопровождаются политическими успехами державы наследников Авгус-

¹ Chesnut G F Op cit P 76–83 *Timpe D* Op cit S 182

та, покровительствующие церкви императоры вознаграждаются небесами, гонители же — сурово наказываются. В двадцать шестой главе четвертой книги Евсевий цитирует основателя этой теории, крупнейшего христианского мыслителя второй половины II века Мелитона Сардийского¹. Он приводит выдержки из его сочинения «К Антонину», где утверждается, что с момента встречи христианства и Римской империи церковь неизменно процветала, а государство не испытывало никаких бедствий, и что начиная с Августа все императоры, за исключением Нерона и Домициана, отличались благочестием (IV, 26, 7–10). Но делает ли первый церковный историк концепцию Мелитона организующим принципом своего исторического повествования? Насколько часто он прибегает к ней для объяснения исторических событий? Действительно ли Евсевий воспринимает и развивает концепцию Мелитона? Исследователи отвечают на эти вопросы по-разному.

Так, например, И. В. Кривушин разделяет христианскую историю у Евсевия с точки зрения Божественного участия на три разных периода: период воплощения Логоса и контролируемых Богом результатов этого воплощения, период удаления Бога от земных дел и период систематического вмешательства Бога в историю церкви и Римской империи. То есть роль Всевышнего оказывается определяющей в рамках первого и третьего периода, но она теряет значение в «промежуточное время». Однако объекты Божественного внимания в начальную и конечную эпоху различны: если в первой оно обращено на церковь и на иудейский народ, то во второй — на церковь и на Римское государство. В апостольские времена императоры — гонители Нерон и Домициан остаются вне небесной юрисдикции. Следовательно, если концепция Мелитона и используется Евсевием, то только при описании Великого гонения и обращения Константина². А «уникальный случай помощи Бога доброму императору Марку Аврелию на поле брани является тем исключением, которое подтверждает правило — независимость истории Римской империи от деятельности божественного промысла»³.

¹ Мелитон — епископ Сардийский, в Лидии, апологет II века. Из апологии, написанной в 172 году и направленной Марку Аврелию, сохранились только отрывки. Сведений о его жизни очень мало. Подробнее см. Сочинения древних христианских апологетов. СПб., 1999.

² Кривушин И. В. Ранневизантийская церковная историография. С. 73. Он же. Рождение церковной историографии. С. 30.

³ Там же. С. 72.

Другие исследователи не выделяют подобных периодов, однако также видят в сочинениях Евсевия весьма ограниченное применение концепции Мелитона. Так, Г. В. Тромпф пишет: «Несмотря на то что у Евсевия пять последних плохих императоров погибают за грехи, он, хотя и начинает свой рассказ с Христа и даже раньше, не применяет этот принцип к более ранним императорам, в отличие от Лактанция, который находит его даже в судьбе Нерона»¹. Таким образом, часть исследователей не считает Евсевия последователем Мелитона, Евсевий, безусловно, знаком с его сочинениями, однако в своем труде не придерживается последовательно его концепции.

Французский исследователь Ж. Сиринелли, один из ведущих специалистов в изучении наследия Евсевия, представляет совершенно иную, оригинальную точку зрения, во многом противоположную названной. Во первых, по поводу происхождения концепции Мелитона он высказывает предположение, что «первым поставил рядом взлет Империи и рождение Христа не Мелитон, а Ипполит»². Более того, «Мелитон вовсе и не думал формулировать идею такого провиденциального совпадения»³. Таким образом, получается, что концепция Мелитона, как принято ее называть, принадлежит вовсе не Мелитону. Первым же, кто выразил эту идею совпадения империи и христианства, хотя и достаточно своеобразным способом, по мнению Сиринелли, был Ориген. Правда, у Оригена эта идея явилась следствием полемики с Цельсом и совсем не имела политического смысла.

Что же касается присутствия данной концепции в трудах Евсевия, то, по мнению исследователя, она не только присутствует здесь, но довольно сильно развита и принимает разные формы. Так, в одном месте империя у Евсевия выступает как знак прихода Мессии (I, 2, 23). В другом месте империя оказывается инструментом Провидения (II, 2, 6). Однако сам Ж. Сиринелли больше ссылается не на «Церковную историю» Евсевия, а на его богословские сочинения, прежде всего на «Demonstratio Evangelica».

По всей вероятности, Евсевий действительно через Оригена, Ипполита или труды самого Мелитона был знаком с данной концепцией, разделял ее, довольно часто обращался к ней в своих теоретических работах, но применительно к конкретным событиям истории использует ее очень

¹ Trompf G. W. Op. cit. P. 134.

² Ипполит Римский, св. По происхождению вероятно, грек, но родился в Риме. Ученик святого Иринея Лионского. Широко образован. Пресвитер в Риме. В 30-е гг. — антипапа. В 235 г. изгнан в Сардинию, в рудники, где и умер. Основное сочинение — «Обличение всех ересей».

³ Sirinelli J. Les vues historiques. P. 388–390.

ограниченно. Скорее, она выступает в сочинении Евсевия как составная часть или, может быть, как одна из сторон более широкого взгляда на историю, в которой в качестве универсального закона действует принцип Божественного поощрения—наказания.

Евсевий рисует образ карающего Бога, пытающегося потопами, пожарами, эпидемиями, войнами и голодом остановить Зло. Речь, видимо, идет об уничтожении того, что не поддается исправлению. Но карающая деятельность Всевышнего оказывается не очень эффективной, и, как считает, например, И. В. Кривушин, идея Бога — карателя вводится Евсевием исключительно для того, чтобы хоть как-нибудь интерпретировать те знаменитые исторические бедствия (прежде всего всемирный потоп), которые ветхозаветная и греко-мифологическая традиции приписывали воле небес (Яхве или богам-олимпийцам)¹.

На наш взгляд, такая оценка карательной функции Всевышнего и ее значения для всего хода истории вряд ли справедлива. Во-первых, следует обратить внимание на то, что описания «знаменитых исторических бедствий» (прежде всего всемирного потопа и других библейских катастроф) у Евсевия не только не являются основной и самой яркой частью его работы, но и вовсе отсутствуют, вопреки всем ожиданиям. Во-вторых, нужно заметить все же, что описание всевозможных наказаний занимает достаточно большое место в историческом повествовании Евсевия. Если свести воедино все случаи вмешательства Бога в историю, как это делает и сам И. В. Кривушин, то окажется, что не менее половины случаев — это именно наказания нечестивцев. Таким образом, наказания Богом отдельных представителей человеческого рода и целых народов за злодеяния и нечестивое поведение представляют собой один из важнейших способов божественного вмешательства в ход истории. Однако это не единственный способ воздействия Бога на людей и не единственная Его функция.

Бог Евсевия совсем не похож на иудейского Бога, безжалостно судящего и карающего людей. Кроме *Высшего суда* Бог у Евсевия выполняет и массу других функций. В изображении Евсевия Бог предстает и как *воитель*, «первенствующий вождь воинства» (X, 4, 23), одерживающий «победы над нечестивыми» (X, 4, 16), «великий вождь» (X, 4, 15) и «защитник святой церкви» (IX, 7, 16). Бог часто выступает и в роли *великого врача* (II, 7, X, 4, 12). Он исцеляет все болезни людей (X, 4, 71), укрепляет их душевно и телесно (V, 1, 27–28), «как искуснейший врач, который ради спасения больных смотрит на страшное, касается отвра-ти-

¹ Кривушин И. В. Ранневизантийская... С. 60

тельного и за чужие страдания сам подвергается скорби. Он вылечил нас, не только больных, замученных страшными язвами и гнойными ранами, но уже поглощенных смертью, и исхитил из ее челюстей» (X, 4, 9–10). В одном месте Евсевий описывает Бога даже как *лесника*: «На них, ведущих себя таким образом, Господь, надзирающий за всем, насылал потоки воды и огня, словно на дикий лес, разросшийся по всей земле. Он искоренял их непрерывным голодом, чумой, войнами, ударами молний, словно приостанавливая этими тяжкими наказаниями страшную, тягостнейшую душевную болезнь» (II, 2, 19). Иногда Бог, как *Высший домоправитель*, проводит «уборку» и чистит мир. «Прежде всего, predisположив души высших царственных лиц, Слово—Христос очистило с помощью угодных Богу людей всю вселенную от всех злых нечестивцев и от страшных и от богоненавистных тиранов. Затем с помощью мужей, давно посвятивших Ему свою жизнь как бы заступом и лопатой отскоблило и отчистило проникновенным учением души, незадолго до этого оскверненные и покрытые сором и илом безбожных внушений» (X, 4, 59).

Одна из главных Божественных функций — спасительная. Бог спасает отдельных людей от физической гибели (VI, 4, 1, VIII, 7, 2), спасает человеческие души, но главное состоит в том, что Он спасает все человечество (II, 7, III, 5, 6–7, VII, 32, 23 и т. д.). «Некогда весь род человеческий погибал, блуждал в непроглядной ночи и в глубоком мраке под влиянием преступных богоненавистных демонов, Он явился и развязал крепкие узы наших беззаконий — они расплавились словно воск на солнце» (X, 4, 13). Практически всегда имя Бога употребляется с определением «Спаситель и благодетель всех» (I, 2, 24, I, 4, 1–2 и т. д.). Но Господь спасает род человеческий, не только защищая его и исцеляя людские души, но и раскрывая людям истину, поучая, наставляя и воспитывая их. Таким образом, одной из важнейших функций Бога является роль *Учителя Добродетели* (I, 2, 22, II, 3, 1, II, 7 и др.) и *Воспитателя*. «Христос передал им добродетель в ее чистом виде и небесную жизнь и сообщил Своим ученикам истинные догматы» (I, 3, 12). Христос описывается в первую очередь как «Началоположник богопознания», «Учитель истинного благочестия», а уже затем как «Сокрушитель нечестивых, Каратель тиранов, Исправитель жизни нашей, спасший нас, отверженных» (X, 4, 10).

Одновременно Христос выступает царем и законодателем. «Христос давал такие мудрые и благочестивые законы, смог достаточно ознакомить с ними всех людей, чтобы слышали их от края земли и до пределов вселенной». Его «кроткие и человеколюбивые законы изменили варварские и грубые нравы диких народов» (X, 4, 17–18). Несколько раз Евсе-

вий называет Бога также защитником и предстоятелем церкви и Великим Первосвященником (X, 4, 23)

Итак, в своей «Церковной истории» Евсевий Кесарийский представляет очень колоритный и разносторонний образ Бога. Его функции и обязанности богаты и многообразны и вовсе не ограничиваются только карательной и судебной

Бог описывается Евсевием в тех же категориях, что и человек. Он может иметь разные «профессии», может сердиться и наказывать, но в целом Бог у Кесарийского епископа — *кроток и милостив*. Это — новое качество, которое не было характерно ни для иудейского, карающего Бога, ни для греческих богов-олимпийцев. По мнению исследователей, «идеал любви и всепрощения — это не идеал ни античной религии, ни античной философии в ее классический период. Ни у Артемиды не дрогнула рука, когда она поражала детей Ниобеи, ни у Аполлона, когда он сдирал кожу с Марсия. Среди кардинальных добродетелей Платона не отведено места кротости и доброте»¹. Бог Евсевия наделен автором качествами, соответствующими христианской этике. Евсевий неоднократно подчеркивает «по милости Христовой» (V, 1, 24), «по милости Божией» (V, 20, 7) «Милость Божия пролилась и на другие народы» (II, 3, 3), «за их терпение явлено им было безмерное милосердие Христово: живые оживили мертвых, мученики простили отрекшихся. Благодаря исповедникам большинство отступников вернулось к вере, зачало новые плоды, загорелось и выучилось исповеданию. Ожившие, полные сил, подходили к кафедре для нового допроса, и радовался Господь, не желающий смерти грешника, милостивый к кающимся» (V, 1, 45–46), «христианам, по милости Божией, дарован длительный мир» (V, 16, 19). Милость Божия проявляется не только по отношению к народам или группам людей, но и по отношению к конкретному человеку: «Милость Божия вновь и вновь охраняла его от всяких злоумышлений, грозивших ему за ревность к учению Христову и смелость» (VI, 3, 5).

Отношения Его с людьми строятся, в изображении Евсевия, следующим образом: «Когда события приняли такой оборот, Господь, великий и небесный защитник христиан, явив через указанные бедствия Свой грозный гнев на всех людей, послал нам за то, что мы от них в избытке претерпели, светлый луч Своего Промысла, словно в глубоком мраке чудесным образом засиял для нас свет посланного Им мира, чтобы всем стало ясно, что Господь Сам блюдет нас во всех делах: наказывает Свой народ, когда

¹ Котляревский С. Вступительный очерк // М. Аврелий. Размышления. Магнитогорск, 1994. С. LXXII.

нужно, испытывает его, но затем, достаточно вразумив его, являет Себя кротким и милостивым к тем, кто возлагает на Него свои надежды» (IX, 8, 15) Или в другом месте «Божий суд, по обыкновению, шадил нас и направлял нас, без крайних мер, к кротости» (VIII, 1, 7–8) Кротость и милосердие Бога проявляются даже при наказании «Справедливо, однако, сказать о том, как проявило себя человеколюбие Всеблагого Провидения на целых сорок лет после преступления, учиненного над Христом, отложена была их [иудеев — И В] гибель. Господь в Своем смотрении долготерпеливо ждал, не раскаются ли они в содеянном и не смогут ли получить прощение и спастись. И при таком великом долготерпении Он еще посылал им удивительные предзнаменования того, что с ними случится, если они не покаются» (III, 7, 7–9)

Как видно, отношения между человеком и Богом в представлении Евсевия существенно отличаются как от очень тесных, личностных отношений, характерных для античного мировосприятия, когда с Богом можно было спорить, Его можно было уговорить, задобрить или даже обмануть, так и от иудейского — холодного и отстраненного отношения, когда Бога можно было только почитать и бояться¹

Подводя итог вышесказанному, отметим, какие же пути воздействия Бога на ход человеческой истории выделяет Евсевий. Во-первых, вопреки расхожему мнению, что в рамках ранневизантийской церковной исторической традиции главными участниками человеческой истории становятся Бог и дьявол, в изображении Евсевия Бог крайне редко напрямую участвует в историческом процессе. В представлении Кесарийского епископа, очевидно, Бог задает лишь общее направление истории и исподволь руководит ходом событий. Он создает и определенным образом выстраивает так называемые *τὰ συμβεβηκότα*, неожиданные для человека ситуации, которые должны наказать его или наставить на путь истины.

¹ В научной литературе ранневизантийская церковная традиция и Евсевий как ее представитель редко противопоставляются иудейской историографии. Обычно отмечается использование христианами таких идей иудейской историографии, как идея провиденциальной истории, идея постоянного действия в истории принципа божественного воздействия, идея преемственности истинного учения и т. д. Однако исследователи иногда указывают, что в трудах Евсевия и его продолжателей обнаруживаются совершенно неприемлемые для иудаизма элементы, основными из которых являются признание важности фигуры Христа, теория божественной педагогики. Подробнее см. *Timpe D.* Op. cit. S. 171–204. *Trompf G. W.* Op. cit. P. 135, 138. *Widgery A. G.* Interpretations of History from Confucius to Toynbee. London, 1961. P. 98–104, 114–139.

Во-вторых, Господь может действовать и действует с помощью Логоса—Христа. Именно он дал людям основные законы, установил рамки, в которых могут развиваться события, и определил основные категории, объясняющие смысл всего происходящего.

Третий возможный способ вмешательства Бога в человеческую историю — это чудеса. Впрочем, вопреки ожиданиям, в работах Евсевия встречается очень мало чудес. Причем Евсевий привлекает чудеса не столько для демонстрации «божественной могущественности, для приостановки или изменения нормального действия природы»¹, сколько для доказательства истинной святости своих героев² (II, 1, 11, IV, 15, 36–39, V, 3, 4, V, 7, 3–5, VI, 9, 2–3, VI, 29, 3, VII, 10, 4, VII, 1, 7). В «Истории» Евсевия Бог нарушает ход событий и изменяет его направление с помощью чудес только три раза. Он посылает сильный ливень по молитве Марка Аврелия для спасения его войска (V, 5, 1), «чудесным образом» одерживает победы император Константин (IX, 9, 1) и, наконец, в результате чуда погибает все войско нечестивого тирана Максенция (IX, 9, 5–8).

Чаще всего применяемый Богом и, как оказывается, самый результативный способ воздействия на ход истории, — это *божественная педагогия*, или воспитание людей к Спасению.

Впрочем, видимо, не все определяется только Божественной волей, поскольку Бог милостив, но история, как это ясно видели современники Евсевия, полна трагических моментов.

§ 3. ДЬЯВОЛ, ДЕМОНЫ

Евсевий первым вводит в историю фигуру дьявола — фигуру в высшей степени важную, которая с этого времени займет свое место в работах всех средневековых христианских историков. Именно Евсевий явля-

¹ Chesnut G. F. Op. cit. P. 47.

² Интересно, что чудеса в представлении Евсевия являются не столько свидетельством всемогущества Бога (как в ветхозаветной традиции), сколько результатом свободного сотрудничества между волей Чудотворца и волей верующего (в духе Евангельского учения). О понимании чуда в Ветхом Завете см. *Крывелев И. А.* Библия: историко-критический анализ. С. 93–94. О восприятии чуда в Евангельском понимании см. *Аверинцев С. С.* Христианство в истории европейской культуры // Проблемы эпохи средневековья. Культурологические штудии. Ученые записки Московского Культурологического лицея. № 1310. Серия: теория, история и философия культуры. Вып. 3. № 1–2. М., 1998. С. 113.

ется автором первого *исторического* сочинения, в котором дьявол появляется как действующее лицо реальной истории и используется как принцип, *объясняющий ход конкретных исторических событий*¹

Широко распространено мнение, что «вместе с ветхозаветным учением о Боге христианство восприняло и ветхозаветное учение о дьяволе, нечистой силе и бесах»² Утверждая существование Сатаны и его армии злых ангелов, иудаизм и христианство основываются на Библии Однако Евсевий, являясь наследником библейской традиции, находился в сложном положении, поскольку между ветхозаветными и новозаветными представлениями о силах зла имеются существенные различия

В иудейской вере (во всяком случае, в ее библейском варианте) образ дьявола занимает подчиненное место В Ветхом Завете вообще очень немного внимания уделяется личности дьявола³ Сатана в Ветхом Завете выглядит как одиночка, как генерал без армии Кроме того, здесь он еще не является антагонистом Бога, а, наоборот, находится с ним в довольно близких отношениях, выполняя его поручения и только иногда позволяя себе потихоньку делать людям пакости⁴ В книге пророка Захарии, например, он изображен как прокурор, стоящий по правую руку Господа, и выступает как обвинитель (Зах 3, 1) В книге Иова Сатана даже назван «сыном Божиим» (Иов 1, 6), и далее книги Ветхого Завета содержат замечания о «сотрудничестве» Бога и дьявола Понятие же о Сатане как антипобе Бога появляется в Ветхом Завете довольно поздно и фигурирует всего несколько раз

Сильное влияние на формирование образа дьявола оказала религиозная система зороастризма с ее детально разработанным учением о двух началах мира — добре и зле Эволюция иудаизма в этом направлении подготовила появление в Новом Завете значительно более сложного разветвленного учения о злых ангелах Здесь дьявол выглядит уже как принципиальный противник благого начала в мире, олицетворяемого Богом

В Новом Завете Сатана — враг Бога и людей, мучитель и искушитель Он настолько силен, что искушал самого Христа (Мф 4, 8–9) Под его командованием находится гигантская армия его собственных ангелов,

¹ Trompf G W The Logic of Retribution P 139–140

² Шейнман М М Вера в дьявола в истории религии М, 1977 С 18

³ Сандулов Ю Дьявол Исторический и культурный феномен СПб, 1997 С 34, 55

⁴ Крывелев И А Религиозная картина мира и ее богословская модернизация М, 1968 С 180–181

т е бесов Новозаветный Сатана получает уже миссию всемирно-исторического значения Согласно Новому Завету Христос пришел на землю, чтобы освободить людей от власти Сатаны, изгнать дьявола (Деян 26, 18, Ин 12, 31) Царствие Небесное наступит лишь после того, как Сатана будет окончательно побежден Христом и низвергнут в бездну¹ Когда произойдет это событие? Единого ответа на этот вопрос в книгах Нового Завета мы не найдем, как не найдем в них и единого мнения о судьбе дьявола и армии его бесов

Таким образом, к IV веку образ дьявола еще не сформировался окончательно, так же как не сложился и не был еще закреплен сам канон священных книг По-видимому, церковный образ дьявола как человекоподобного существа, телесного и личностного, сложился только к VI веку² Интересные дополнительные сведения приводит французский исследователь Жан Делюмо Сатана не изображался в раннехристианском искусстве и наскальных фресках Одно из самых ранних изображений Сатаны относится к VI веку Фреска в церкви Баунт в Египте представляет его в виде ангела, безусловно павшего, с обломанными когтями, но не страшного и с легкой усмешкой на устах³ Все это — противоречивость традиции, неразработанность многих вопросов, касающихся дьявола, в христианских книгах, отсутствие графических изображений Сатаны в христианском искусстве до VI века, — говорит, очевидно, о том, что к IV веку, когда Евсевий взялся писать свою «Историю», образ дьявола еще не сформировался в своем законченном виде

Некоторая неоднозначность и неопределенность самого образа дьявола, его места в иерархии сущностей, функций, степени могущества и способов действия, представленные Евсевием, вероятно, отражают противоречивость самой христианской традиции и неразрешенность этих вопросов в богословской литературе Евсевию предстояла сложная задача опираясь на очень разнородную традицию, адаптировать довольно абстрактный образ злого демона к реальным историческим событиям

Для обозначения силы зла Евсевий использует разные наименования Сатана, дьявол, демоны Наименование Сатана пришло из древнеиудейской традиции В Ветхом Завете Сатана — имя, обозначающее противников в человеческих отношениях, и иногда оно используется как имя собственное сверхчеловеческого противника Яхве (Иов 1, 6–12, 2, 1–7 и

¹ Там же С 181 Шейнман М М Указ соч С 18

² Шейнман М М Указ соч С 33

³ Делюмо Ж Ужасы на Западе М, 1994 С 204

др.) В Новом Завете наряду со словом «Сатана» («противник») используется слово «Дьявол» («клеветник»)¹

В сочинении Евсевия эта тенденция получает свое дальнейшее развитие. Кесарийский епископ для обозначения силы зла использует термины «демон», «дьявол», «сатана». Имя Сатаны используется им во всех десяти книгах «Церковной истории» только 6 раз, причем нередко в цитатах из раннехристианских сочинений (IV, 14, 7, IV, 18, 9, V, 1, 14, V, 1, 16, VI, 43, 14, VII, 31, 1). Значительно чаще Евсевий употребляет понятие дьявол (διάβολος, «клеветник» — производное от греческого διαβάλλω, «клеветать»). Причем в устах Евсевия это понятие и родственные с ним могут относиться как непосредственно к дьяволу (III, 36, 9, IV, 23, 12, IV, 26, 2, V, 1, 27, VII, 25, 21 и т. д.), так и к человеку (VI, 8, 2, VI, 8, 5, VI, 9, 4, VI, 41, 21). Намного чаще на страницах «Церковной истории» Евсевия встречается термин δαίμων. Это — традиционное греческое понятие для обозначения божества, но не очень могущественного. В Новом Завете оно приобретает уже негативную эмоциональную окраску — этим термином стал обозначаться злой дух, или бес. У Евсевия оно часто употребляется в том же значении. Кроме того, демонами Евсевий называет и бывших языческих богов, идолов, оракулов, также с негативным оттенком (VIII, 14, 8, VIII, App, 3, IX, 8, 2, IX, 10, 2, X, 8, 10). Таким образом, сочинение Кесарийского епископа и в этой области отражает пересечение и сцепление разных традиций. Если концептуальный ряд испытывает на себе сильное влияние иудейской и раннехристианской традиции, то язык Евсевий выбирает по преимуществу под влиянием эллинской традиции. При этом автор переосмысливает некоторые категории. Некоторая расплывчатость и отсутствие четкости и строгости в употреблении понятий свидетельствует, по всей вероятности, о незавершенности этого процесса.

Тот же отпечаток неоднозначности, неоформленности, некоторой противоречивости ощущается и в картине, рисуемой Евсевием. Персонифицированная сила зла в изображении Евсевия как будто не имеет своего вполне определенного названия. Очень часто дьявол называется им не по имени, а описательно: «враг человеческого спасения» (II, 13, 1), «лукавая сила, враждебная добру, ненавидящая спасение людей» (II, 14, 1), «демон, ненавистник прекрасного, враг истины, неустанный противник

¹ По подсчетам специалистов, слово «дьявол» используется в Новом Завете 37 раз, а «Сатана» — 35 раз. Подробнее об этом см. Encyclopedia of Early Christianity New York—London, 1990. P. 833.

человеческого спасения, ополчившийся на церковь» (IV, 7, 1), «злорадный демон» (IV, 7, 10), «лукавый враг и завистник, противник праведных» (IV, 15, 40), «враг» (V, 1, 5), «враг церкви Божией, ненавистник прекрасного и любитель зла, не упускающий ни одного способа строить козни людям» (V, 14, 1).

Кроме того, дьявол часто характеризуется Евсевием в традиционном ключе, как «виновник зла и противник добра» (X, 4, 14), «лукавая сила, враждебная добру, ненавидящая спасение людей» (II, 14, 1), или «демон, восставший на Бога» (VII, 31, 1). В то же время Евсевий пишет: «Прекрасно сказал Иустин, что до Пришествия Господня сатана никогда не осмеливался хулить Бога, т. к. еще не знал, что осужден» (IV, 18, 9). Так, получается, во-первых, что Сатана не был изначально создан злым по природе, но сам восстал на Бога и в этом его вина, во-вторых, очевидно, даже после этого судьба его и место в мировой иерархии и в истории не были определены. Кроме того, сила дьявола также определяется не совсем однозначно. С одной стороны, он постоянно строит христианам козни, может делать все, что угодно, вплоть до их физического устранения. Но с другой стороны, «лукавый демон бессилен уничтожить любовь ко Христу» (III, 27, 1), «злостный демон не мог ни очернить нас, ни подстроить людские козни, пока над нами была рука Божия» (VIII, 1, 6).

Такая неоднозначная оценка дьявола дала возможность одним исследователям увидеть в «Истории» Евсевия постоянное противоборство двух сил — Добра и Зла, а другим — расценивать дьявола как «помощника» Бога. Так, в самом начале XX века в русской историографии утвердилось мнение, что «Дьявол так же неустанно работает в мире христианском ради зла, как неустанно Бог печется для блага. Борьба неба с адом на сцене составляет прагматизм истории Евсевия. Вот основное историческое воззрение его»¹. В западной историографии также достаточно широко представлено такое мнение. Ж. Сиринелли считает, что христианская эпоха предстает в изображении Евсевия как «результат уловок демонов»², с точки зрения А. Момильяно, история Евсевия — это «история борьбы против Дьявола»³, а Д. Тимпе считает, что Евсевий представляет историю как «поле борьбы между Богом и Сатаной» «Дьявол действует, клеветает на христиан, и он способен в преследованиях и заблуждениях добиваться даже некоторых, хотя и ограниченных, результатов».

¹ Лебедев А. П. Церковная историография в главных ее представителях с IV до XX века. СПб., 1903. С. 68.

² Sirinelli J. Les Vues historiques. P. 291.

³ Momigliano A. Pagan and Christian Historiography. P. 90.

Однако И В Кривушин, анализируя текст Евсевия, заставляет усомниться в справедливости данных суждений. Он считает, что «степень участия Сатаны в истории трех первых веков христианской эры невелика и не может сравниться со степенью участия его небесного антагониста¹ Сего точки зрения, «князю тьмы выпадает или роль слабого и неудачливого вредителя, который пытается нанести хоть какой-нибудь ущерб церкви в периоды, когда небесная опека над историей теряет свою универсальность и регулярность, или роль своеобразного помощника, невольного участника космической пьесы, главным режиссером которой является Бог»².

Как же действует эта сила зла и какова ее роль в человеческой истории, с точки зрения Евсевия Кесарийского? Как правило, основной способ действия дьявола — это клевета, хула, различные козни. Дьявол «увлек в заблуждение многих жителей Рима» (II, 13, 1), «выставил Симона как великого противника .. апостолов» (II, 14, 1), «старался .. через шарлатанов... оклеветать великую тайну веры и опорочить церковное учение» (III, 26, 4), «обрек вечной гибели людей, на горе себе обманутых, а язычникам предоставил полную возможность хулить слово Божие» (IV, 7, 10) и т. д. Сначала, как пишет Евсевий, дьявол «ополчился на Церковь, пустив в ход всяческие уловки; раньше он подготовлял гонения извне, теперь, лишенный этой возможности, воспользовался, чтобы губить души, услугами обманщиков и фокусников; изобретая разные способы борьбы, выдумывал он всяческие средства, чтобы эти фокусники и обманщики, прикрываясь именем нашей веры, увлекли души уловленных ими верующих в глубину погибели ..» (IV, 7, 1). Таким образом, дьявол, как пишет Евсевий (V, 14, 1), «потрудился над возникновением ересей, страшных и враждебных Церкви» (II, 13, 1; II, 14, 1–2; III, 26, 1, III, 27, 1; IV, 7, V, 14; V, 16, 7; VI, 43, 14, VII, 31, 1). Кроме того, «дьявол измыслил другие козни. заключение в мрачные, очень суровые тюрьмы, растягивание ног до пятой дыры и прочие мучения, которым злобные слуги дьявола, исполненные его духа, обычно подвергают заключенных. ..» (V, 1, 27). Дьявол провоцирует гонения на христиан: «Он все пустил в ход: натравливал на нас и приучал к травле на рабов Божиих» (V, 1, 5). В заключительной книге своей «Истории» Евсевий дает очень красочное и эмоциональное описание действий дьявола. «Теперь, когда так велика благодать и оказано столько милости, ненавистный демон, виновник зла и враг добра, вооружил против нас все свои смертоносные силы. И, прежде всего, подобно

¹ Кривушин И В Рождение С 32

² Кривушин И В Ранневизантийская С 78 Он же Рождение С 35.

лютому псу, который грызет зубами бросаемые в него камни и обращает свою ярость на бездушные предметы, которыми, защищаясь, в него бросают, он в зверском своем безумии кинулся на камни и на бездушный состав, из которого были построены храмы, в надежде опустошить через то наши Церкви. Затем его страшный посвист и змеиное шипение послышались в угрозах нечестивых тиранов и в кощунственных распоряжениях злочестивых правителей. И еще он изрыгнул смерть (она его создание), отравлял губительным и смертоносным ядом уловленные им души, почти умерщвлял их посредством пагубного жертвоприношения бездушным идолам и возбудил человекообразного зверя, всячески свирепствовавшего против нас. » (X, 4, 14) Таким образом, главным виновником и организатором гонений против христиан, на первый взгляд, является дьявол.

При более внимательном рассмотрении, однако, оказывается, что арсенал средств дьявола не так уж велик. Он может лишь «хулить Бога» (IV, 18, 9, V, 16, 9), «строить людям козни» (V, 14, 1, V, 21, 2, VIII, 1, 6). Более того, действует он не сам, а только с помощью людей. «Лукавый демон нашел слабую сторону у людей и забрал их в свое владение» (III, 27, 1) «Сатана всячески старался, чтобы *их устами* было произнесено богохульное слово» (V, 1, 16). Могущность Сатаны также вызывает сомнения, поскольку «злой демон не мог ни очернить нас, ни подстроить людские козни, пока над нами была рука Божия» (VIII, 1, 6). Противостоять дьяволу, оказывается, может и человек. Пример такой стойкости и мужества дает Ориген, когда «демон выстроил все свое воинство против него и накинулся на него всеми силами и средствами. » (VI, 39, 5). Устояла даже хрупкая Библиада, не побоявшаяся пыток и мучений (V, 1, 25).

Кроме того, такие сцены, как вселение демона в лжепророчицу Филомену (V, 13, 2), попытка изгнать демона из лжепророчицы Максимиллы, гибель одержимого демоном Феодота (V, 16, 14) и очищение обжитого демоном источника в Кесарии Филипповой (VII, 17), чрезвычайно напоминают Евангельское отношение к бесам как не очень могущественным духам, отношение, по сути дела, пренебрежительное¹.

Дьявол в изображении Евсевия порождает или, во всяком случае, провоцирует возникновение ересей. Но, что еще более важно, не все ереси, упомянутые Евсевием, имеют сверхъестественное происхождение. Автор связывает с дьяволом лжеучения Симона Волхва, Менандра, эвионитов, Сатурнина, Василида, Карпокрита, Маркиона, Монтана, Новата и Мани. Однако гораздо большее число ересей выводится за рамки такой

¹ Кривушин И. В. Ранневизантийская С. 77

связи — «заблуждения» Керинфа, николаитов, Валентина, Кердона, энкратитов, Артемона, Асклепиодота, Феодота, арабов, элкесаитов, Савеллия и Павла Самосатского. Несмотря на утверждение историка, что порождение лжеучений — «профессиональная» обязанность Сатаны, последний выступает лишь как один из многих инициаторов по крайней мере, вина самих еретиков не меньше, чем вина «врагов невидимых»¹

Закономерный интерес вызывает вопрос, кто же в сочинении Евсевия, специально посвященном истории церкви первых трех веков, является виновником гонений на христиан. Логично было бы все объяснить кознями дьявола. Однако не все так однозначно у Евсевия. Материал центральной части «Церковной истории», как заключает И. В. Кривушин, не позволяет говорить о дьяволе как об «отце гонений». Лишь в одном случае на дьявола возлагается вина за провоцирование массовых преследований, да и то они носят локальный характер: речь идет об избиении галльских христиан при Марке Аврелии (причем это свидетельство не самого Евсевия, а цитируемого им Послания церковью Лугдунума (Лиона) и Вьенны (Вены) церквям Азии и Фригии, V, 1). Скорее Сатана использует гонения, чтобы навредить отдельным христианским героям — Поликарпу, Аполлонию, Оригену. Истинными же авторами антихристианских преследований для Евсевия являются нечестивые императоры, а также жестокие проконсулы, завистливые жрецы и безумный языческий народ². В дальнейшем роль и «тактика» Сатаны меняется. Дьявол перестает быть изобретателем лжеучений, чтобы полностью переключиться на организацию преследований. Только в этой части «Церковной истории» он превращается в истинного «отца гонений». В таком качестве Сатана оказывается важнейшим историческим персонажем. Именно особый размах его деятельности (Великое гонение) провоцирует широкомасштабное вмешательство Логоса в историю на стороне Константина и Лициния, а затем на стороне одного Константина. Тем не менее тот факт, что эта деятельность «дозволена» Богом, ограничивает ее историческое значение. Диоклетиановы преследования рассматриваются автором в терминах Божественного наказания и воспитания падшей церкви³. Виновниками гонений выступают сами люди, нарушившие заповеди Бога. «И вот эта полная свобода, — пишет Евсевий, — изменила течение наших дел: все пошло кое-как, само по себе, мы стали завидовать друг дру-

¹ Там же С. 76

² Там же

³ Там же С. 77

гу, осыпать друг друга оскорблениями и только что, при случае, не хвататься за оружие, предстоятели церквей — ломать друг о друга словесные копья, миряне восставать на мирян, невыразимые лицемерие и притворство дошли до предела гнусности. Божий суд, по обыкновению, щадил нас (собрания еще устраивались) и направлял нас, без крайних мер, к кротости. (8) Словно лишившись всякого разума, мы не беспокоились о том, как нам умиловать Бога, будто безбожники, полагая, что дела наши не являются предметом заботы и попечения, творили мы зло за злом, а наши мнимые пастыри, отбросив заповедь благочестия, со всем пылом и неистовством ввязывались в ссоры друг с другом, умножали только одно — зависть, взаимную вражду и ненависть, раздоры и угрозы, к власти стремились так же жадно, как к тирании тираны. Тогда исполнилось слово Иеремии» (VIII, 1, 7–8)

Многие исследователи видели в «Церковной истории» историю противостояния сверхъестественных сил, по отношению к которым земные участники исторической драмы оказываются простыми агентами. Некоторые даже называли труд Евсевия «мифологической историей»¹. По словам Ф. Винкельмана, для Кесарийского епископа история «реализуется через взаимодействие двух факторов — Бога и Сатаны. Демону служат еретики, иудеи, язычники в качестве нарушителей развития»². К. Хойси также пишет: «Метафизический фон [«Истории» Евсевия — И. В.] дуалистичен. Бог и дьявол, оба со своими ангелами, вернее, своими демонами, находятся в постоянной борьбе друг с другом и являются подлинными движущими силами истории, а борющиеся друг с другом человеческие силы — только их игрушками»³.

Другие исследователи, критикуя подобные утверждения, принижают роль дьявола в истории, низводя ее до роли слабого и практически беспомощного вредителя или же «цепной собаки Господа»⁴. Однако едва ли можно предположить, что Евсевий стал бы вводить фигуру дьявола в историю, нарушив тем самым традицию и рискуя подвергнуться обвинению в гностической ереси, если бы этот персонаж не имел в его исторической концепции существенного значения.

¹ Godecke M. Geschichte als Mythos. Eusebs Kirchengeschichte. Bern, 1987. Nigg W. Die Kirchengeschichtsschreibung. Grundzüge ihrer historischen Entwicklung. München, 1934. S. 15.

² Winkelmann F. Kirchengeschichtswerke. S. 9.

³ Heussi K. Zum Geschichtsverständnis des Eusebius von Caesarea. S. 90.

⁴ Кривушин И. В. Указ. соч. С. 74–78.

На наш взгляд, дьявол в истории, понимаемой Евсевием, играет весьма важную роль. Бог и дьявол олицетворяют два полюса, добра и зла, между которыми колеблется человечество в своем историческом движении. Однако не стоит сводить представления Евсевия к жесткой дуалистической схеме. Достаточно большое место он отводит собственным человеческим решениям. Именно благодаря наличию этого компонента и активному участию людей в истории результат оказывается не всегда таким, как того хотел бы Бог, и не таким, как ожидал дьявол.

Таким образом, схема должна включать в себя как минимум три элемента: Бога, дьявола и человека. Именно через взаимодействие этих трех элементов реализуется историческое движение. Соответственно предлагается и новый способ объяснения событий, новое понимание исторического процесса, отличное как от античного, так и от древнеиудейского.

§ 4. МЕСТО ЧЕЛОВЕКА В ИСТОРИИ

Как уже отмечалось, практически общепринятой стала точка зрения, согласно которой христианская концепция мировой истории пронизана глубоко идеалистическими представлениями, уносящими человека с земли на небо¹. В соответствии с этой общей позицией и сочинение Евсевия Кесарийского рассматривается как глубоко идеалистическое. Люди и народы, как обычно представляется, переставали быть активными действующими лицами мировой драмы, как это было у античных и ранневизантийских светских историков, и превращались в покорных исполнителей воли Бога-творца. Единственным двигателем мировой истории теперь становился превращенный в философский абсолют божественный промысел. В осмыслении мировых событий разум должен был окончательно уступить место вере².

¹ Бельский М. С. О мифологии и философии Библии. М., 1977. *Hessen S. Platonismus und Prophetismus. Die antike und biblische Geistewelt in strukturvergleichender Betrachtung.* München, Basel, 1955.

² Удальцова З. В. Эволюция понятий. С. 32. Она же. Церковные историки ранней Византии // ВВ, 1982. Т. 43. С. 3–21. Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. М., 1979. Соколов В. В. Средневековая философия. М., 1979. *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy.* Ed. by A. H. Armstrong. Cambridge, 1967. *Winkelmann F. Die Kirchengeschichtswerke im ostromischen Reich.* // BS, 1976. Bd. 37. S. 1–10, 172–190.

Однако, на наш взгляд, «История» Евсевия далека от мифологических сочинений. Исход каждого конкретного события, о котором идет речь, часто не соответствует замыслу всемогущего Бога или дьявола. Очень многое в реальной земной истории определяется поступками и решениями самих людей.

На страницах «Церковной истории» Евсевия Кесарийского мы не найдем пространных рассуждений о свободе человеческой воли или о предопределении, поскольку это — не богословский и не философский трактат. Однако мировоззрение автора отражается в том, как он объясняет те или иные реальные исторические события, приписывает ли он их действию судьбы, Бога, дьявола или человека.

Сам Евсевий во введении к V главе противопоставляет себя античным историкам. Для него история не является чередой деяний героев и великих личностей, «подвигов военачальников и доблести воинов». В то же время история в его изображении не представляется лишь набором божественных деяний и решений. Для Евсевия Бог не является единственным и исключительным вершителем судеб человечества, как в иудаизме. История для него — это история «тех, кто вел мирную войну за мир своей души и мужественно сражался за истину, за веру» (Н Е, V, praef.). Человечу отводится в ней достойное место.

С самого начала своего существования человек самостоятельно, по собственной воле делает выбор и принимает решения. «Первый человек [сам, а не по Божьей воле — И В] ниспал в эту смертную и тленную жизнь и получил вместо прежнего Божественного наслаждения эту проклятую землю» (I, 2, 17–18). Далее «прирожденный разум, семена разумного и кроткого в человеческой душе они губили в преизбытке *добровольно выбранной порочности*» (там же). Царь «злоумышляет» против апостолов (II, 10, 1), иудеи восстали против Христа (II, 6, 8, III, 5, 2–3), а римский сенат и император Август по собственной воле определяют судьбу иудейского народа (I, 6, 7). Человек самостоятельно определяет свою судьбу — быть ему спасенным или же погубить свою душу. Так, например, Маркион, основатель одной из ересей, «стал врагом всеобщей Церкви, отчужденным от Божьего милосердия», и таким образом сам «отогнал от себя как можно дальше собственное спасение, оправдывая свое имя» (VII, 10, 5). По собственной воле определяет человек, обратиться ему к истинной вере или к ереси.

В изображении Евсевия основателями ересей часто выступают люди. Хотя еретики и описываются им как «орудие дьявола» (III, 26, 1), все же не дьявол, а «Симон был первым зачинщиком всех ересей». Начиная с

него и до сих пор, последователи его ереси притворяются, будто держатся христианской философии — разумной и всюду прославленной за чистоту жизни, но сразу же оказываются во власти идольского суеверия. » (II, 13, 6–8) Император Валериан¹ бесчинствует, подстрекаемый даже не демонами, а «своим учителем, главой египетских магов» «Но его учитель постепенно убедил его избавиться от них [христиан — И В] Он посоветовал ему казнить чистых и благочестивых мужей и гнать, как врагов, тех, кто был помехой для его мерзких, отвратительных заклинаний Он предложил ему совершать нечистые посвящения, преступные колдовские обряды, богослужения, негодные Богу, убедил губить несчастных детей, приносить в жертву младенцев несчастных родителей, рассматривать внутренности новорожденных, разрубать и разрывать создания Божии, будто бы ради собственного счастья» (VII, 10, 4) Так, вина за эти чудовищные преступления целиком возлагается на людей — нечестивого императора Валериана, отпавшего от Бога, и его учителя

В другом месте Евсевий приводит обширную цитату из сочинения Егезиппа, объясняющего происхождение различных ересей, раздиравших Церковь изнутри Суть ее сводится к следующему ранее «Церковь была как чистая непорочная дева, пытавшиеся погубить здоровое и спасительное благовестие если и были, то сидели, забившись в свои темные углы, и оставались в неизвестности (8) Когда же святой апостольский лик окончил так или иначе свою жизнь и ушло поколение, удостоившееся своими ушами слышать голос Божественной Премудрости, тогда под влиянием лжеучителей, с их обманами, начался разброд и безбожие Так как не оставалось в живых никого из апостолов, они решили в открытую противопоставить проповеди истины свое лжеименное знание» (III, 32, 7–8) Вина за возникновение и распространение манихейства полностью возлагается Евсевием на человека, на его основателя «Варвар по языку и нраву, он [Манес] имел в природе своей нечто демоническое и безумное Лживое и богохульное учение свое он составил из множества богохульных, давно исчезнувших ересей, привез его из Персии и разлил этот смертельный яд по нашей земле» (VII, 31, 1) В следующем раз, рассказывая о причине

¹ *Валериан* (полное имя — Цезарь Публий Лициний Валериан Август (193–260 гг. н.э.)) — римский император с 253 по 259 год По признанию некоторых исследователей, во время его правления кризис III века достиг наивысшей точки В 257–258 годах он провел гонения на христиан В 258 году потерпел поражение от персидского царя Сапора I при Эдессе и попал в плен Умер он в 260 году в персидской темнице

возникновения ереси монтанистов, Евсевий пишет «Новая ересь, вызвавшая раскол в церкви, возникла вот почему. Говорят, что некий Монтан, из местных новообращенных, в безмерной страсти к первенству дал врагу войти в себя — одушевляемый им, придя внезапно в исступление, он начал говорить нечто странное, пророчествуя вопреки обычаю Церкви» (V, 16, 6). Таким образом, хотя для объяснения происхождения этой ереси Евсевий и привлекает дьявола, называя его иносказательно «врагом», все же ответственным за это деяние в конечном счете оказывается сам Монтан. Это он позволил демону войти в себя и использовать в своих целях.

В некоторых местах своей «Истории» Евсевий приводит противоположные примеры, когда люди не позволяют дьяволу творить зло их руками. «Жизнь не могла уловить их [христиан — *И В*] своими приманками и не заставила пренебречь заповедями Спасителя нашего об исповедании и отречении. Всем угрозам и оскорблениям судей они противопоставили мужественное и любомудрое рассуждение, вернее, душу благочестивую, любящую Бога» (VIII, 9, 6). Христианские мученики не только выдерживают все мучения и преодолевают все козни дьявола, но даже ведут с ним успешную борьбу за спасение собственной души и за других. «Любовь их [к Богу] была настоящей, и потому шла у них великая война с Дьяволом: они хотели так сдать ему глотку, чтобы он изверг из себя тех, кого собрался целиком поглотить. Они не превозносились над падшими, но по материнскому милосердию своему уделяли нуждающимся от своего избытка и, проливая за них обильные слезы перед Отцом, просили даровать им жизнь, и Он давал ее, они отдавали ее ближним и, победив все, отходили к Богу» (V, 2, 6).

В организации гонений на христиан не меньшее участие, чем дьявол, принимают сами люди: нечестивые императоры, еретики и чернь. «Когда власть Нерона окрепла, он устремился к делам нечестивым и восстал на веру в Бога Вседержителя. Писать обо всех мерзостях, на которые он был способен, не наша нынешняя задача, да и многие оставили очень подробные рассказы о нем. Недоставало ему одного: стать первым императором — гонителем веры в Бога» (II, 25, 1–3). Император Домициан также без всякого участия дьявола или Бога «под конец явил себя преемником Нерона в ненависти к Богу и в богоборчестве. Он был вторым поднявшим против нас гонение» (III, 17). «После Нерона и Домициана, при императоре, чье время мы теперь описываем, частичные гонения на нас по городам поднимала чернь» (δῆμος, III, 32, 1). «Гроза страшного гонения, висевшего над нами, до некоторой степени рассеялась, но для людей, желавших навредить нам, возможностей оставалось ничуть не

меньше, в одном месте злое дело замышляла чернь, в другом — его готовили местные власти» (III, 33, 2)

Итак, виновниками преследований христиан снова выступают сами люди — то чернь¹, то представители власти. В VI книге инициатором гонений оказывается «какой-то пророк» и еретики. «Преследование у нас началось не с царского указа, а на целый год раньше, когда какой-то пророк и виновник бедствий этого города стал возбуждать и натравливать на нас языческую толпу, разжигая их родное суеверие. Подученные им язычники решили, что всякое злодеяние им дозволено и что благочестивое почитание демонов требует одного — убивать нас» (VI, 41, 1). В правление Максимиана организатором преследований выступает некий Феотекн, «страшный чародей и лукавый, недостойный своего имени² человек» (IX, 2, 1). «Он, главным образом, и вел против нас войну, усердно, всякими способами охотясь на нас, — пишет Евсевий — Он возводил на нас всякую клевету и был виновником гибели множества наших. Наконец, с помощью какого-то колдовства и чародейства он водрузил кумир дружественного Зевса, придумал в его честь какие-то нечестивые таинства, чудовищные мистерии, преступные очищения. До самого царя доводил он выдумки о своих будто бы сбывшихся предсказаниях» (IX, 3, 1). Лициний творит зло, побуждаемый не дьяволом или демонами, но собственной завистью и жестокостью (X, 8, 2–17).

Таким образом, практически во всех случаях Бог оставляет право выбора за человеком и даже по отношению к отпавшим от него не применяет насилия. Он либо «долготерпеливо ждет», не исправится ли грешник и не вернется ли на путь истины, либо применяет к нему меры «небесной педагоги» — посылает ему видения, знамения, вразумляет, посылает небольшие наказания, побуждающие человека задуматься о своей судьбе и обратиться к истинной вере. В данном вопросе Евсевий, видимо, продолжает традицию, заложенную еще Оригеном³. В его изображении Богу, воплощению блага и справедливости, абсолютно чуждо насилие, он мо-

¹ Как показывает И. В. Кривушин, в «Церковной истории» Евсевия Кесарийского действуют три народа: 1) народ христианский, избранный, называемый λαός, 2) народ языческий, описываемый негативным оттенком — δῆμος, 3) народ на пути к христианству, промежуточный субстрат, πλῆθος (Кривушин И. В. История и народ в церковной историографии V века. Иваново, 1994. С. 13, 18). Именно в таком негативном контексте Евсевий употребляет здесь слово «народ», «чернь».

² Феотекн в переводе с греческого означает «дитя Божие».

³ Каздан А. П. От Христа к Константину. С. 86–87.

жет лишь убеждать, наставлять, поучать души Своим творениям он предоставляет свободу воли — вплоть до отпадения от божества

Правда, в десяти книгах «Церковной истории» Евсевия встречаются всего два случая, когда воля человека вступает в противоречие с волей Бога, и Господь старается не просто вразумить грешника и направить его на путь истины, но воздействовать на него более ощутимыми способами. Вот, например, как описывает Евсевий случай с «неким исповедником Наталием», которого еретики «убедили назваться их епископом за плату — 150 динариев в месяц» (V, 28, 10) «В то время, когда он был с еретиками, Господь часто вразумлял его видениями, ибо милосердный Бог и Господь наш Иисус Христос не желал, чтобы свидетельствующий о Его страданиях погиб отлученным. Он, однако, не обращал внимания на эти видения, поймавшись на приманку главенства и корысти, погубившей столько людей. В конце концов он был избит святыми ангелами, всю ночь его бичевали» встав поутру, весь в ранах, он надел рубище, посыпал голову пеплом и кинулся, обливаясь слезами, в ноги епископу Зефирину. Обрато в Церковь приняли его с трудом» (V, 28, 11–13)

Второй случай связан с именем Максимиана Тирана, изображаемый Евсевием как «нечестивый богоборец», в конце своего царствования, «воздав славу Богу христианскому, издал совершеннейший и самый полный закон, обеспечивающий им [христианам] свободу» (IX, 10, 6). Для объяснения такого неожиданного поворота событий Евсевий прибегает к действию Божественной воли «Тиран Максимин разослал указ в пользу христиан, составленный будто бы по доброй воле, а на самом деле вынужденный, живо повествующий о том, что им никогда не было ни сказано, ни сделано» (IX, 9, 13). «Максимин действовал вынужденно, по необходимости, а не по убеждению, никто не считал его правдивым и заслуживающим доверия и раньше за подобным же снисхождением у него обнаруживалась лживость и шаткость мысли. Великий нечестивец предпочел не сдаваться и только постигнутый судом Божиим вынужден был под конец согласиться против воли» (IX, 96, 10). В изображении Евсевия Бог различными способами вразумлял нечестивого тирана военными поражениями, видениями, болезнями и т. д. Упорствуя в своих заблуждениях, тот долго испытывал терпение Бога, однако под конец своего царствования, покрытый позором, из страха за свою жизнь вынужден был сдаться и издать указ в пользу христиан, как того желал Господь.

Итак, концепция Божественного Промысла, Провидения в мировоззрении Евсевия Кесарийского оставляет достаточно места и для свободных человеческих решений. Бог определяет генеральное направление

развития, определенным образом выстраивает обстоятельства, в которых действуют люди, и крайне редко непосредственно вмешивается в течение событий. Конкретные поступки людей, значительные и мелкие, повседневные, совершаются в соответствии с их собственными убеждениями, желаниями и волей. В этой картине мира большое место отводится свободному человеческому выбору (*προαίρεσις*). Своими поступками человек обеспечивает себе спасение или навлекает гнев Божий. Таким образом, и человек в определенной степени способен влиять на ход событий, ибо то или иное поведение вызывает различную реакцию Бога.

В исторической литературе представлено мнение, что возникающее тут противоречие между идеей детерминированности событий Божественной волей и мыслью о человеческой ответственности за свои поступки ни византийские теологи, ни тем более историки решать не пытались¹. На наш взгляд, за такой постановкой проблемы скрывается желание отыскать в сочинениях древних авторов решения, подобные современным. Однако современные научные представления в определенной мере искажают познание прошлого, поскольку при этом не учитывается историческая разница во взглядах². Современный исследователь оценивает представления людей далеких от нас эпох с точки зрения современных объяснительных концепций, тем самым навязывая им критерии, стереотипы, совершенно им не свойственные. В данном случае, как нам кажется, христианские мыслители и не видели здесь особой проблемы или несоответствия.

Логическое противоречие между положением о свободе человеческой воли и идеей провиденциализма находит здесь чисто христианское разрешение. Понимание Промысла Божьего, представленное в сочинении Евсевия Кесарийского, как нам кажется, близко ветхозаветному понятию *дэрэк*³. Этот термин имеет множество значений: дорога, путешествие, предприятие, поведение, положение, могущество, действие Бога, требуемое Богом поведение человека, образ действия человека. В самом представлении, в образе «дороги», или «пути» заложена определенная двойственность. С одной стороны, дорога, кем-то проложенная, направляет стопы идущего по ней, указывает ему направление, однако лишь направляет и

¹ Beck P. H. *Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner*. Roma, 1937. S. 21.

² Бряник Н. В., Трубина Е. Г. Интерпретация в историко-научных исследованиях // Интерпретация как историко-научная и методологическая проблема. Новосибирск, 1986. С. 109–120.

³ Подробнее об этом см. Вейнберг И. П. *Человек в культуре древнего Ближнего Востока*. М., 1986. С. 158.

указывает И только сам путник выбирает, ступить или не ступить ему на этот «путь», идти по нему до конца или отклониться от него»¹

В представлении Евсевия предметы выбора, среди которых людям позволено выбирать, созданы Богом, однако сам выбор предоставлен человеку. В каждой человеческой душе есть некий импульс (*ὁρμή*), в соответствии с которым человек и определяет «направление» своей жизни: будет ли она направлена к добру или ко злу. И он не подвластен ни Мойрам, ни Ананке, ни Судьбе, ни даже Богу². Неслучайно христианские писатели акцентируют внимание на личном спасении, связанном с личной ответственностью за выбор пути. «Свобода воли», видимо, понимается Евсевием как способность человека понимать, принимать или отвергать то, что еще Платон называл Богом.

Позднее, в IV веке Григорий Нисский развил такую интерпретацию свободы воли и очень образно и наглядно представил ее в своих сочинениях. Он обозначил два различных способа, которыми люди могли отвлечься от видения истинного добра. Бог как Добро был как солнце, светящее с небес. Но действием свободной воли человек мог обдуманно закрыть свои глаза и жить во внутренней темноте. Это было то, что греки называли *φθόνος*³, или «зависть». Греческое слово означало несколько иное явление, отличное от современного понимания. Оно означало ненависть к добру и обдуманную попытку стереть его проявления. Это был путь, на который пал Сатана, и люди также могли впасть в «зависть». Другой путь происхождения зла, как объяснял Григорий, — это путь через «удовольствие». По природе своей люди стремятся к добру, но добро бывает двух видов: истинное, природное добро и ложное добро, имеющее только привлекательный вид, — удовольствие. В погоне за удовольствиями люди, поддавшиеся соблазну, отходят от истинного добра⁴.

¹ Там же

² Chesnut G. F. Op. cit. P. 57

³ Слово *φθόνος* имеет архаическое происхождение, однако, в отличие от *τὸν* или *μῦθος*, *φθόνος* несет немалую семантическую нагрузку и в христианских текстах. Согласно словарю Лампе, *φθόνος* равносильно злу вообще, а в некоторых христианских текстах переводится как «дьявол». Более правилен, конечно, первый перевод («зависть»), но, не понимая аллюзии второго, трудно понять до конца смысл христианских текстов (Журенко Н. Б. Риторика в ранневизантийской поэзии С. 221).

⁴ Chesnut G. F. Op. cit. P. 58. В качестве иллюстрации Григорий приводит хорошо известную басню о собаке, которая наклонилась над водой с костью в зубах. Увидев отражение кости в воде, она попыталась схватить отраженный образ, который выглядел даже привлекательней, чем оригинал, и уронила настоящую кость.

Основы такой интерпретации проблемы свободы воли можно найти в сочинении Евсевия. Он на конкретных исторических примерах показывает, что в большинстве случаев ответственность за то или иное решение или поступок падает не только и не столько на Бога или дьявола, сколько на самого человека. Таким образом, в сочинении Кесарийского епископа человек с его свободной волей выступает вполне дееспособным и равноправным творцом и участником истории.

В соответствии со своей общей концепцией Евсевий предлагает и новый, отличный от античного взгляд на самого человека. Все человечество он разделяет на две группы по конфессиональному принципу. К первой группе относятся истинные христиане, мученики, православные императоры, ко второй — еретики, отступники, нечестивые тираны.

Первых Евсевий описывает как героев. Их наделяет он различными добродетелями, набор которых, впрочем, довольно сильно отличается от добродетелей античной эпохи.

Со времен Аристотеля в общественной мысли античности определяется идеальный тип человека — гражданина. Он должен быть воспитан в духе добродетели и выполнять государственные обязанности, т. е. заниматься военным делом, законодательной и судебной деятельностью, владеть землей и т. д. Тот же полисный идеал характерен и для римского общественного сознания. В представлениях римлян идеалом, образцом является *vir bonus* — эталон римского гражданина и патриота. Римская добродетель (*virtus*) в широком смысле слова — это всеобъемлющее выражение достойного поведения каждого римлянина в рамках гражданской общины. На первое место в римской иерархии ценностей ставятся качества и деяния, направленные на благо отчизны. При этом добродетель, доблесть (*virtus*) в античном представлении не может существовать в отрыве от общественной жизни и деятельности, быть независимой от мнения сограждан. «Именно то украшает человека, — говорит Цицерон, — что считается почестями: присужденные за доблесть награды, подвиги, одобренные суждением людей» (Cic., *De orat.*, II, 347). Таким образом, все древнеримские *virtutes* — в какой-то мере добродетели общественно-политического характера, и образ *vir bonus* — образ землевладельца, воина и государственного деятеля. Даже *pietas* (благочестие) понималась как благочестивая преданность отечеству, семье, близким¹.

¹ Утченко С. Л. Политические учения древнего Рима. М., 1977. С. 183–185 и далее.

Герои Евсевия обладают «благочестием, справедливостью и всеми прочими добродетелями» (εὐσεβεία καὶ δικαιοσύνη καὶ πάση τῇ λοιπῇ διευεγκόντας ἄρετη (I, 4, 5)). Однако Евсевий вкладывает в эту привычную характеристику совершенно иной смысл. Прежде всего, это — «люди праведности» (I, 4, 6). «Христианин отличается благоразумием, справедливостью, терпением в жизни, добродетелью, мужеством в благочестии и исповедании единого Бога Вседержителя» («Ὁ γάρ τοι δηλοῦν ἐθέλοι τοῦνομα, τὸν Χριστιανὸν ἄνδρα διὰ τῆς τοῦ Χριστοῦ γνώσεως καὶ διδασκαλίας σωφροσύνη καὶ δικαιοσύνη καρτερίᾳ τε βίου καὶ ἀρετῆς ἀνδρείᾳ εὐσεβείας τε ὁμολογίᾳ ἐνὸς καὶ μόνου τοῦ ἐπὶ πάντων θεοῦ διαπρέπειν...» (I, 4, 7)). Еще одной важнейшей добродетелью является воздержание (ἐγκράτεια), на ней основываются все другие моральные качества (II, 17, 16). Целомудрие, презрение к телесным удовольствиям (II, 17, 19), воздержанность в еде и питье, мудрость и добродетель (VI, 8, 5), трудолюбие, усердные занятия (σπουδῇ) Писанием (VII, 24, 4), чувство меры, любовь к истине, понятливость и разумность (VII, 24, 8), сострадательность (συμπλαθεία) и человеколюбие (φιλανθρωπία) (IX, 8, 14) — вот основной набор качеств, отличающих истинного христианина.

Примечательно, что большое внимание Евсевий уделяет образованию своего героя. Например, характеризуя Филона, он подчеркивает, что это был «человек весьма замечательный не только среди наших [т. е. христиан — И. В.], но и среди людей, получивших эллинское образование. Он происходил из древнего еврейского рода и ни в чем не уступал тем, кто по своим обязанностям был известен в Александрии. Сколько и какого труда вложил он в изучение наук, относящихся к вере и отечеству, видно на деле каждому. Как он был силен в философии и в свободных искусствах, знакомства с которыми требует греческое воспитание, об этом и говорить нечего. С особым усердием изучал он Платона и Пифагора, говорят, превзошел в этом всех своих современников» (II, 4, 2–3). Таким образом, Евсевий подчеркивает древность рода и происхождения, образованность, причем знакомство с эллинскими науками и философией рассматривается Евсевием как достоинство, а не как недостаток христианина. «Малхион, человек вообще красноречивый, глава антиохийских эллинских школ, где преподавали риторику, за чистоту своей безграничной веры в Христа был удостоен священства в тамошней епархии» (VII, 29, 2). «...Дорофей, удостоенный в Антиохии священнического сана, муж красноречивый и полюбивший красоту богословия... занялся изучением еврейского языка, чтобы читать Священное Писание по-еврейски со знанием дела. Не был он чужд и эллинского образования и его “свободных

искусств" (VII, 32, 2–3). Епископ Анатолий «за свое красноречие и знание греческой философии слыл первым среди наиболее известных современников наших, ибо в совершенстве изучил арифметику, а также другие науки: диалектику, физику, риторику... Он... открыл в Александрии школу Аристотелевых последователей...» (VII, 32, 6). «Среди моих современников. — пишет Евсевий далее, — были люди редкие, например Пиерий, один из Александрийских священников, Мелетий, епископ Понтийских церквей. Первый прославился своей нестяжательностью и своими философскими познаниями, размышлениями о делах Божиих, толкованием их и превосходными проповедями в Церкви на эту тему. О Мелетии (люди образованные называют его "аттическим медом") можно было бы написать, что в своих речах он достиг совершенства. Невозможно по достоинству оценить силу его риторики. Кто-нибудь скажет: это даровано ему от природы, но кто превзошел его богатством опыта и обширностью познаний? Во всем, что требует рассуждения и красноречия, он был самым искусным и одаренным: только испытай его, и ты скажешь: благородство его жизни соответствовало остальному» (VII, 32, 26). Таким образом, владение эллинскими науками, в первую очередь философией и риторикой, Евсевий рассматривал как свидетельство ума и особой одаренности своего героя. Впрочем, в другом месте необразованность, простоту и безыскусность речи Евсевий расценивает как свидетельство чистоты и неиспорченности. Так, святые апостолы, «проводившие жизнь в совершенной чистоте, украсившие душу всеми добродетелями, говорили языком простым. Они полагались на Божественную и чудесную силу, дарованную Христом, но не умели и не пытались рассказать об учении Христа убедительным и искусным словом... не умея тщательно подбирать слова, да и мало об этом беспокоясь» (III, 24, 3). По всей вероятности, для христианского епископа образованность его героев, владение языческими науками не являлись важнейшими достоинствами. Однако в условиях противостояния языческой и христианской культуры он стремился подчеркнуть, что даже люди ученые, воспитанные в духе прежних традиций, высоко ценящие рациональное знание, также обратились к христианству.

Интересно, что образ жизни истинного христианина описывается Евсевием примерно в тех же выражениях, что и жизнь философа. Рассказывая о молодости Оригена, он пишет: «Много лет жил он такой жизнью философов, отбрасывая все, что питает юношеские страсти; в течение целого дня нес он тяжкий труд своей аскезы; большую часть ночи посвящал занятиям Священным Писанием, упорно вел жизнь самого строгого философа, то упражняя себя в посте, то строго отмеривая

время сна, спал, по рвению своему, не на тюфяке, а на голой земле» (VI, 3, 9) Епископ Памфил, «человек весьма уважаемый», характеризуется Евсевием прежде всего как «истинный философ по своей жизни» (VII, 32, 25) При этом широкая образованность героев Евсевия и прекрасное знание философии еще не дает им оснований называться «философами» В представлении Евсевия философ — это прежде всего тот, кто ведет соответствующий образ жизни Так, например, епископ Стефан, «восхищавший многих своими познаниями в философии и других эллинских науках» (VII, 32, 22), христианин по своей конфессиональной принадлежности, не называется Евсевием ни христианином, ни философом, поскольку «вопросы веры интересовали его меньше Разраставшееся гонение обнаружило в нем скорее лицемера и труса, чем истинного, мужественного философа» (VII, 32, 22)

Таким образом, намеренно или нет, Евсевий рисует образ жизни христианина в категориях, присущих античному сознанию

Среди мучеников, то есть людей, выдающихся по своему благочестию и стойкости и уже поэтому заслуживающих восхищения и уважения, Евсевий особо выделяет обладавших всеми достоинствами в соответствии с античными представлениями о «добром гражданине» «Это были удивительные люди [мученики — *И В*], но особого удивления заслуживают те, кто выделялись богатством, родовитостью, славились красноречием и философским образованием и все это вменили в ничто по сравнению с истинным благочестием и верой в Спасителя» (VIII, 9, 6) В ряде других примеров Евсевий также как будто противопоставляет традиционные римские ценности новым, христианским Некая женщина, заслуживающая, по мнению Евсевия, высшей похвалы, «славилась богатством, родовитостью, образованием и сочла все это второстепенным сравнительно с целомудрием» (VIII, 14, 15) Правда, Евсевий не говорит при этом, была ли она христианкой

Таким образом, давая краткую характеристику своим персонажам, Евсевий выстраивает параллельно как бы две шкалы ценностей традиционную, римскую, и новую, христианскую Если в традиционной системе представлений *vir bonus*, положительный герой характеризовался прежде всего как гражданин, человек, ведущий активную общественную жизнь, выполняющий различные общественные обязанности, занимающий высокие должности и соответственно родовитый, знатный, богатый и красивый телом, то христианская система ценностей не придает этим «добродетелям» особого значения Акцент теперь ставится на благочестие и приверженность истинной вере

Идеалом, праведником считается человек, ведущую «совершенную жизнь, мудрую и благочестивую» (II, 23, 1–2) Чуть ниже Евсевий рисует яркий образ христианского праведника, описывая епископа Иерусалимской Церкви Иакова «Он был свят от чрева матери, не пил ни вина, ни пива, не вкушал мясной пищи, бритва не касалась его головы, он не умащался елеем и не ходил в баню Ему одному было дозволено входить во Святая Святых, одежду носил он не шерстяную, а льняную Он входил в храм один, и его находили стоящим на коленях и молящимся о прощении всего народа, колени его стали мозолистыми, словно у верблюда, потому что он всегда молился на коленях и просил прощения народу За свою великую праведность он был прозван «Праведным» или «Овлием», слово это означает в переводе «ограда народа» и «праведность» (II, 23, 4–5) Для полноты образа христианского праведника (в данном случае пророка) Евсевий приводит цитату из сочинения Аполлония, насыщенную риторическими вопросами «пророки не принимают даров Скажи мне разве пророк ходит в баню? пророк подводит глаза? пророк любит украшения? пророк играет в шахматы и кости? пророк дает деньги в рост? допустимо это или нет?» (V, 18, 11) Желая дать своему герою положительную характеристику, Евсевий описывает его как человека, «достигшего полноты любви к Богу и ближнему», ведущего безукоризненную жизнь, поступающего «по всем заповедям и уставам Господним беспорочно», не медлившего «всячески послужить ближнему», «имеющего великую ревность к Богу и горевшего духом» (V, 1, 9)

Однако у Евсевия нет прямого противопоставления античных и христианских ценностей Иногда они даже дополняют друг друга Например, «некий Адавкт, человек высокого звания, потомок знатного италийского рода, удостоенный от императоров всех этих так называемых почестей и общественных должностей, безупречно исполнявший обязанности управляющего хозяйством всей страны, прославился и своей правой верой, и исповеданием Христа, Сына Божия» (VIII, 11, 2) «Была в Антиохии некая святая и дивная по своей душевной добродетели женщина, известная красотой, богатством, родовитостью и доброй о себе славой двух своих дочерей воспитала она в правилах истинной веры» (VIII, 12, 3) «В той же Антиохии жили две девушки, истинные сестры, во всем угодные Богу, известные родовитостью, славные жизнью, юные возрастом, прекрасные телом, высокие душой, благочестивые нравом, дивные ревностью» (VIII, 12, 5) Некий Астирий, которого упоминает Евсевий, обладал «дерзновенностью, угодной Богу» «Римский сенатор, любимец императоров, известный всем знаменитостью и богатством, однажды присутствовал при кон-

чине мученика Он взвалил тело на спину (а был в сверкающей дорогой одежде), облек его в дорогой покров и похоронил в соответствующей гробнице » (VII, 16, 1) Иногда, описывая даже людеи церкви, Евсевий отмечает их достоинства, соответствовавшие традиционным, светским представлениям Например, епископ характеризуется им как «муж благоразумный и рассудительный» (X, 4, 61) Таким образом, желая дать положительный образ, Евсевий указывает на все добродетели и достоинства человека, независимо от того, принадлежат ли они к прежней системе ценностей или же к новой

Особого уважения Евсевия заслуживают *мученики* Они мужественно переносят страдания, «которые были сверх всех человеческих сил» (V, 1, 20), «с великим терпением и мужеством переносили они разные пытки» (VI, 1, 1) «Они на деле показали силу мученичества смело разговаривали с язычниками, их терпение, бесстрашие, твердость показали благородство их душ Они смиренно склонялись под мощной рукой, которая теперь высоко вознесла их Тогда они всех защищали и никого не обвиняли молились за палачей » (V, 2, 4–5) Типичный образ христианского мученика представляет некий Аттал «Он вышел, готовый к борьбе совесть его была чиста, он по-настоящему был наставлен в христианском учении и всегда свидетельствовал у нас об истине» (V, 1, 43) Христианские мученики, не отрекшиеся от веры, даже выдержав пытки и другие испытания, уже по своему внешнему виду отличались от других заключенных Они не пали духом «Исповедники шли веселые, на их лицах была печать благодати и славы, оковы казались достойным украшением — так идет невесте одежда с золотым шитьем От них исходило благоухание Христова » (V, 1, 34–35) Таким образом, мученики в концентрированном виде воплощают в себе лучшие христианские качества смирение, кротость и вместе с тем верность своим убеждениям, стойкость и мужество

Немало внимания уделяет Евсевий характеристике епископов христианских общин Епископ — не просто христианин, но еще и «добрый истинный пастырь» народа, ревностно заботящийся о своей пастве (III, 36, 10), и потому должен обладать особыми качествами Так, например, епископ Феодот «слыл первым в искусстве врачевания тела, но никто не мог сравниться с ним и в заботе о душе, он любил людей, искренне им сочувствовал, ревностно оказывал помощь нуждавшимся в ней, очень был сведущ и в науках богословских» (VII, 32, 23) Другой епископ, Агапий, «потрудились, искренне заботясь об управлении народом, и щедро помогая всем, особенно беднякам» (VII, 32, 24) Так, епископ рассматривается Евсевием не только и не столько как святой человек, действительно при-

верженный христианской вере, «философ», заботящийся о спасении своей души. Епископ помимо этого должен обладать значительными знаниями, быть хорошим организатором, защитником, покровителем и наставником вверенной ему паствы.

Особое внимание уделяется Евсевием *христианским императорам*, или, точнее говоря, правителям, лояльным к христианам. К добрым императорам Евсевий относит Тиберия¹, «при котором имя христиан вошло в мир» и который, несмотря на сопротивление Сената, оказывал некоторое покровительство христианам, вернее «угрожал смертью тем, кто доносил на христиан» (II, 2, 6). С некоторой симпатией он относится к Веспасиану², не соблюдавшему безбожные, жестокие законы против христиан, Траяну³, запретившему разыскивать христиан, Адриану⁴ и

¹ *Тиберий* Клавдий Нерон (42 г. до н. э. – 37 г. н. э.) Римский император с 14 г. н. э. В античной традиции чаще всего он изображался тираном и лицемером, особенно у Тацита. Подробнее см. *Гай Светоний Транквилл*. Жизнь двенадцати цезарей. М.: «Наука», 1993. — Тиберий 21–24, *Тацит*. *Анналы* I, 7. *Федорова Е. В.* Указ соч. С. 109–114.

² *Веспасиан* Тит Флавий (9–79 гг. н. э.) — римский император с 69 г., первый император не сенаторского происхождения, основатель династии Флавиев, один из самых выдающихся правителей римского принципата. Веспасиан имел славу человека справедливого, незлопамятного, доступного и снисходительного. Римляне сохранили память о нем как об одном из лучших императоров. Его официально обожествили и построили на Форуме роскошный мраморный храм Веспасиана. Подробнее см. *Светоний*. Веспасиан. *Тацит*. История, IV, 1–50. *Федорова Е. В.* Указ соч. С. 161–172.

³ *Траян* Марк Ульпий (53–117 гг. н. э.) — римский император с 98 г. Начиная свою деятельность простым легионером, в 91 году стал консулом, в последующие годы отличился, командуя войсками на Рейне. Придя к власти, он быстро избавил Рим от доносчиков. (*Гай Плиний Цецилий Секунд*. Панегирик императору Траяну 34–36 // *Письма Плиния Младшего*. Письма I–X. Под ред. А. И. Доватура. М.: «Наука», 1984). Он заботился об улучшении дорог и гаваней, чем способствовал развитию торговли. По его инициативе государство взяло на себя заботу о воспитании сирот и детей бедных родителей. Он сумел обеспечить Рим хлебом. С правителями провинций он вел регулярную переписку и держал в поле зрения всю Римскую империю. Сенат наградил его титулом «наилучший император». Известен как великий завоеватель. Одержал победу над даками, парфянами, завоевал Nabateyское царство, присоединил Месопотамию и Армению. Подробнее см. *Федорова Е. В.* Указ соч. С. 178–183.

⁴ Публий Элий *Адриан* (76–138 гг. н. э.) — римский император со 117 г., приемный сын и наследник Траяна. Подробнее см. *Федорова Е. В.* Указ соч. С. 186–190.

Констанцию¹ (V, 5, 7) Император Валериан в начале своего царствования представлен как образец доброго правителя « как он был кроток и расположен к людям Божиим Так милостив и благожелателен к нам не был никто из императоров, даже те, о ком говорили, что они открыто стали христианами, не принимали нас с таким явным дружелюбием и любовью, как он в начале своего царствования Весь дом его был полон благочестивых людей » (VII, 10, 3) Император Констанций, отец благочестивого царя Константина I, в изображении Евсевия наделен всеми превосходными качествами В VIII книге Евсевий так описывает его правление « император Констанций, который всю свою жизнь был к подданным кроток и милостив, а к Божественному учению очень расположен, оставив после себя императором и августом родного сына Константина, скончался Он первый был причислен к богам и удостоен после смерти всех подобающих императору почестей Был он *самым добрым и кротким* из всех императоров Он единственный из современников достойно провел все время своего правления, явив себя и в остальном для всех *доступным* и ко всем *милостивым* Он вовсе не участвовал в войне против нас, оберегал своих подданных христиан от вреда и обид, не разорял церквей и ничего иного против нас не придумывал И конец жизни его был счастливым и трижды блаженным он единственный скончался славным и благостным правителем, оставив преемником родного сына, весьма разумного и благочестивого» (VIII, 13, 12, VIII, App, 4) Таким образом, характеризуя императоров, Евсевий обращает внимание прежде всего на их отношение к христианам Главными добродетелями правителей для него являются кротость, доброта, доступность и милостивость Только в нескольких случаях Евсевий указывает на мудрость или разумность императора (V, 5, 6, IX, 9, 1) и один раз на их полководческие способности (IX, 10 б, 14)

¹ Флавий Валерий *Констанций* I Хлор (Бледный) — отец Константина Великого, основатель династии Констанциев Был провозглашен цезарем в 293 г и стал августом совместно с Галерием после отречения Диоклетиана и Максимиана в 305 г Он получил в управление Галлию, Италию и Африку, однако потом отказался от Италии и Африки Евтропий пишет, что это был человек мягкий и учтивый и жил так скромно, что в праздники даже занимал у других серебряную посуду, галлы любили его и радовались тому, что избавились как от притворного благоразумия Диоклетиана, так и от кровожадного безрассудства Максимиана Геркулия (Евтропий X, 1) Констанций Хлор очень снисходительно относился к христианам, которых было немало среди его приближенных Подробнее см Федорова Е В Указ соч С 251

Воплощением идеального правителя для Евсевия стал Константин Великий «Константин, царь благочестивейший, сын царя благочестивейшего и мудрейшего украшенный разумом и благочестием» (X, 9, 1). «был ревнителем отцова благочестия» (VIII, App, 5) и по отношению ко всем своим подданным выступает милостивым и заботливым правителем. С самого начала своего правления он проявляет себя не как тиран и узурпатор, но как наследник и продолжатель дела своего отца, признанный народом, войском и самим Богом (VIII, 13, 14). Он — «первый в царстве по почету и положению» (IX, 9, 1), «лучший из государей» (X, 8, 2, X, 8, 5), превосходивший других «во всем и родовитостью, и воспитанием, и образованием, достоинством, мудростью, и, что важнее всего, благоразумием и верой в истинного Бога» (IX, 19, 1) «Возлюбленный Богом император» справедлив к своим подданным. «Соединяя строгость правосудия с человеколюбием, он решил помочь тем, кого обездолил тиран, и, устранив несколько злодеев, спасти большую часть людей» (X, 9, 2). С установлением власти Константина империя вступает в полосу благоденствия « Великий победитель Константин, осененный силой благочестия, вместе с сыном Криспом, боголюбвейшим и похожим во всем на отца, принял в собственное владение Восток и объединил Римскую империю, по древнему обычаю, под одной властью, подчинив *мирному* своему скипетру всю землю от восхода солнца и до крайнего запада, равно как и страны на севере и юге. У людей исчез всякий страх, в котором прежде держали их мучители. Теперь наступили радостные и торжественные дни многолюдных празднеств, все исполнилось света. Забыты были прежние бедствия и нечестие, все наслаждались настоящими благами и, сверх того, ожидали будущих. Всюду были обнародованы человеколюбивейшие постановления победоносного государя и законы, свидетельствующие о его щедрости и истинном благочестии. Уничтожены были все следы тирании, твердая и никем не оспариваемая царская власть принадлежала Константину и его сыновьям. Изгладив все следы нечестия прежних властителей и осознав, что столько благ даровано им Богом, они проявили свою любовь к добру и к Богу, благодарность Богу и благочестие, обнаруживая эти добродетели перед людьми в своих делах» (X, 9, 6–9).

Интересные замечания делает И. С. Чичуров, анализируя образ Константина, рисуемый Евсевием в другом сочинении — «Жизнеописании Константина». Конечно, доказывая исключительность Константина, Евсевий выдвигает на первый план и оценивает все то, что связано с религиозными преобразованиями императора. Константин исключителен как образец благочестия, исключителен в разрушении языческих храмов (Евс ,

Жизнеоп., 96. 3–5), в приписывании своих заслуг Богу (Там же, 119. 30–31), в исповедании христианства (Там же, 146. 11–12), почитании христианского Бога (Там же, 148. 16–18). Однако при всей первостепенности сугубо религиозных мотивов в пространном сопоставлении Константина и его предшественников Евсевий все же оставляет место и для упоминания о тех моментах биографии Константина, которые совсем необязательно прямо связывать с христианством: щедрость императора, его милосердие и отеческая забота о подданных (Там же, 81. 16–22). В центре внимания Евсевия оказывается непобедимый император, хотя автор и ставит его величие в связь с благочестием. Конфессиональность устремлений Евсевия в характеристике Константина не означает отсутствия в портрете императора черт, не связанных с темой вероисповедания. Благочестие выступает у Евсевия в ряду других добродетелей Константина, и выступает не всегда первым. Перечисляя достоинства своего героя, Евсевий отмечает прежде всего благонравие, затем образованность, врожденный ум и лишь в заключение «богоданную мудрость» (Там же, 26. 3–6). Чистоте веры предшествует в другой характеристике человеколюбие и доброхотство, а завершается эта характеристика указанием на любовь Константина к истине (Там же, 142. 28–29). Видимо, Евсевий не чужд мысли, что благочестие — не единственная и не безусловно первая добродетель Константина. Человеколюбие, а также родственные ему великодушие, долготерпение, кротость, жалость и негневливость в обращении с подданными, общедоступность, щедрость, отеческая забота о подданных чаще всего выделяются автором в облик Константина¹.

В длинном списке качеств, приписываемых Евсевием императору, конфессиональные черты совсем необязательно играют главную роль. Наравне с благочестием Евсевий подчеркивает в Константине его мудрость и родственные ей достоинства: ум, знания, красноречие... Постулируемые Евсевием добродетели идеального императора (мудрость, разумность, благость, справедливость, мужество, благочестие, философское отношение к власти, самообладание, воздержанность от плотских удовольствий, внешнее достоинство в одеянии) находят себе соответствие в заключительной характеристике писателем Константина, преуспевшего во всем — в войнах и борьбе со своими врагами, в преодолении опасностей, предвидении будущего, заботе об общем благе и благе малых мира сего, в управлении

¹ Чичуров И. С. Место «Хронографии» Феофана в ранневизантийской историографической традиции (IV — начало IX вв.) // Древнейшие государства на территории СССР. М., 1981. С. 84–85.

государством и руководстве войском, в законодательстве (Там же, 259. 10–18), императора справедливого, мудрого, благочестивого, воздержанного¹. Неудивительно, что часто (48 случаев) в «Жизнеописании» встречаются эпитеты, характеризующие отношение Константина к Богу, представленные, впрочем, немногими словами: благочестивый, блаженный, святой, кроткий и т. п. В совокупности многочисленнее (70 случаев) и гораздо разнообразнее характеристики, не связанные с конфессиональной сферой: они могут касаться качеств Константина как полководца, оценивать его славу и величие, описывать отношение императора к подданным и врагам, наконец, касаться чисто физических характеристик героя².

Однако подобная характеристика правителя, на наш взгляд, знаменует собой отход от прежних традиций античного историописания. Долготерпение, кротость, жалость, человеколюбие в христианском понимании никогда ранее, кажется, не считались достоинствами императора. Евсевий представляет новый образ христианского государя. С него начинается оформление парадигмы идеального с христианской точки зрения монарха. Идеальный образ создается и с помощью системы сравнений, метафор и эпитетов. Константин и другие императоры сравниваются Евсеем уже не с Гераклом или каким-либо другим персонажем античной мифологии или истории, а с ветхозаветными или, реже, с новозаветными героями: Авраамом, Зоровавелем и т. д. Ключевым стереотипом в изложении биографии Константина является в «Жизнеописании» ветхозаветный Моисей. Евсевий прослеживает аналогии с Моисеем в детстве Константина, в превратностях его судьбы, одержанных им победах, почитании императором Бога.

Даже в портретных изображениях довольно ощутимы черты переходности. Характерная для классической античности нормативность гармонического единства духовного и телесного в идеале в IV веке постепенно утрачивает силу, уступая место повышенному интересу к проявлениям слабости и немощности человеческой плоти. Этот процесс, протекавший в переходный от античности к средневековью период, как отмечают исследователи, сопровождается и отчасти вызывается такими явлениями культурной жизни, как исчезновение гимнасия в начале IV века, рост профессионализма в спорте, превратившемся из образа жизни в зрелище³. И все же наметившаяся раннехристианская тенденция не означает

¹ Там же. С. 91.

² Там же. С. 88.

³ Чичуров И. С. Указ. соч. С. 86. Cameron A. Circus Factions Blues and Greens at Rome and Byzantium. Oxford, 1976. P. 215–216.

одновременного исчезновения идеала телесной красоты в сознании людей поздней античности и раннего средневековья, будь то христиане или язычники. Свидетельством тому служит использование портретных характеристик при построении идеального образа Евсевий, хотя и превозносящий Константина за аскетизм и умерщвление плоти (Там же, 54–14–16), не был исключением. Подчеркивая примат духовных достоинств в Константине, Евсевий все же отмечает телесную красоту и силу императора. Не только одухотворенная плоть, но и элементарное физическое здоровье восхищают Евсевия в Константине, и в 60 лет тело его не претерпевало физических страданий, было крепким, свободным от какого бы то ни было изъяна, моложе, чем у молодого, сильным и прекрасным, так что он мог делать все, что ему было нужно, — будь то занятия в гимнасии, верховая езда или военный поход (Там же, 142–15–19). Восходящее к ветхозаветной традиции усвоение позднеантичной эстетикой ничтожества человеческой плоти как предмета искусства¹ в IV веке существовало, по всей видимости, еще как тенденция в эволюции позднеантичного мироощущения, не вытеснившая пока привычных идеалов телесного совершенства даже у таких идеологов христианства, как Евсевий.

Итак, при характеристике императора Евсевий наделяет его множеством достоинств и добродетелей. Большая часть из них традиционно описывает его как полководца, политика и правителя. В соответствии с античным принципом калокагатии² Евсевий стремится показать гармонию внутреннего и внешнего облика своего героя. Однако перед нами описание уже не античного правителя, а христианского государя. Евсевий вводит наряду с традиционными достоинствами еще одно новое качество, необходимо присущее доброму императору, — благочестие и родственные с ним милосердие и заботу о подданных. «Прославление умственных способностей императора, проявляющихся в его образованности, мудрости, красноречии, было неотъемлемой частью предшествующей традиции»³. Начиная с Евсевия прослеживается тенденция к выдвиганию на первый план благочестия в облике идеального василевса, которая находит свое завершение и окончательное оформление в «Хронографии» Феофана.

Таким образом, сочинения Евсевия отражают определенные подвижки, изменения в мировосприятии людей, живших на рубеже III–IV вв., определенную перестройку их системы ценностных ориентаций, связан-

¹ Аверинцев С. С. Поэтика. С. 60–64.

² Подробнее см. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Кн. II. М., 1994. С. 386–438.

³ Чичуров И. С. Указ. соч. С. 71–78.

ную с утверждением христианской религии. Эти изменения выявляются не только в характеристике положительных героев, но и при описании людей, осуждаемых Евсевием. Эта обратная шкала дополняет первую и позволяет восстановить более или менее целостное представление о человеке, присущее людям той эпохи.

К разряду антигероев Евсевий относит еретиков, отступников и нечестивых тиранов-гонителей. Таким образом, изначально они выделяются из общей массы людей по конфессиональному признаку — по их принадлежности, или, точнее, не-принадлежности к истинной церкви. Однако и в их характеристике немало черт, связанных не только с христианской, но и с античной системой ценностей.

Яркий образ еретика Евсевий рисует, характеризуя Павла Самосатского: «Так как он отошел от правил веры и принял учение ложное и незаконное, то нечего и судить о делах человека, который вне Церкви, например, о том, что был он бедняком, нищим, не получил от родителей никаких средств к жизни, не был обучен никакому ремеслу и вообще ничему полезному, а теперь сделался безмерно богат посредством беззаконий и святотатства, выпрашивая у братьев и запугивая их. Он обманывает потерпевших несправедливость, обещает помочь за деньги, обойдя их, легко наживается на готовности людей, запутавшихся в делах, дать что-нибудь, лишь бы избавиться от тех, кто не дает покоя. Веру он считает средством для наживы. Он высокомерен и горделив, получает мирские звания и предпочитает называться не епископом, а дученарием, красуется на площадях — его окружает множество телохранителей — так что эта пышность, презрение к окружающим делают веру ненавистной. Вел он себя не как епископ, а как софист и шарлатан» (VII, 30, 6). Главными качествами, вызывающими протест и неприятие Евсевия, являются зависть, лицемерие, притворство, ненависть, стремление к власти (VIII, 1, 7–8), трусость (VII, 32, 22).

Так, Евсевий, пытаясь охарактеризовать того или иного героя, описывает его, указывая следующие качества: бедность или богатство, образованность или невежество, высокомерие или кротость, гордыню или смирение, внешний блеск или скромность, склонность к обману («софист и шарлатан») или любовь к истине. Часть этих характеристик, например смирение, кротость, любовь к истине, можно связать с утверждением христианской этики, однако другая часть скорее соответствует прежней, античной системе ценностей.

Особое место в «Церковной истории» Евсевия занимают описания нечестивых правителей. Первым нечестивым правителем в изображении

Евсевия был Нерон. Кроме того, что он стал гонителем христиан, он наделен еще множеством пороков. «Писать обо всех мерзостях, на которые он был способен, не наша нынешняя задача, да и многие оставили очень подробные рассказы о нем; кому любопытно, может ознакомиться с грубостью и безумием этого нелепого человека, безрассудно погубившего тьму людей, не щадившего по своей кровожадности ни родных, ни друзей. он погубил мать, братьев и жену, словно злейших своих врагов, предав их различной смерти» (II, 25, 1–3). Другой император, Домициан, также прославился своей несправедливостью и жестокостью. «Домициан был свиреп ко многим людям: казнил в Риме без настоящего суда немало людей видных и знатных, тысячи известных людей, ни в чем не повинных, отправил в изгнание и отобрал их имущество. Под конец он явил себя преемником Нерона в ненависти к Богу и в богоборчестве» (III, 17).

Примечательно, что Евсевий вменяет им в вину не столько их религиозные воззрения, как можно было бы ожидать от христианского историка, сколько их стремление к тираническому правлению и жестокость. Первое, что отмечает Евсевий в характеристике императора Максимиана, — это то, что «был он совершеннейшим деспотом, сам себе присвоил титул Августа и стал им собственной своей волей» (VIII, 13, 15), а уже затем описывает его как «человека нечестивого и безбожного» (Там же). «Сын его, Максенций, *тиранически* правил в Риме, сначала он, желая понравиться народу и польстить ему, притворился, будто держится нашей веры, приказал своим подданным прекратить гонение на христиан и, изображая себя благочестивым, принял вид правителя доступного и более кроткого, чем предыдущие. На деле он оказался не таким, каким, думалось, он будет. В каких только нечестивых делах он себя ни обнаружил: грязь и всяческое распутство, разврат и растление... Все... страдали от его *жесточайшей тирании*» (VIII, 14, 1). «Невозможно перечислить, сколько сенаторов он казнил, чтобы завладеть их имуществом... Преступления свои увенчал он обращением к магии... Он властвовал в Риме как *тиран*, и нельзя и выразить, до какой степени поработил он своих подданных; такой крайней скудости и недостатка в съестных припасах никогда, по воспоминаниям наших современников, не бывало ни в Риме, ни в других местах» (VIII, 14, 4–6).

Максимиан характеризуется как его «брат по злодейству» (VIII, 14, 7–8), «ненавистник добра» (IX, 6, 4), «неистовый враг Христовой веры (был ли еще на свете такой безбожник!)» (IX, 1, 1). В представлении Евсевия это — средоточие всех отрицательных качеств: *высокомерия* (IX, 8, 13), *тщеславия* и *надменной дерзости* (IX, 7, 2). При этом вина его состоит не только в том, что «первые из чародеев и магов удостоились у

него высочайших почестей, т. к. был он крайне *боязлив и суеверен* и весьма почитал языческие заблуждения относительно идолов и демонов... и поэтому взялся преследовать христиан чаще и сильнее своих предшественников» (VIII, 14, 7–9). Он описывается и как дурной правитель: «Он стал мучить и угнетать... все без исключения подвластные ему провинции тяжелейшими налогами, *вымогательством* сказочного количества золота, серебра и других сокровищ и всяческими *несправедливостями*... Он никому не уступал в *пьянстве и распутстве*, стал *учителем злонравия* для управителей и слуг в своем окружении; *уничтожил дисциплину* в войске, приучив солдат к изнеженной и роскошной жизни; правителей и военачальников, едва не властвовавших вместе с ним, поощрял *грабить* подданных и наживаться на них» (VIII, 4, 10–11). Максимин изображен и как плохой военачальник, — неудачливый и трусливый. Потерпев поражение, «несчастный, поспешно сняв с себя не подобающее ему царское убранство, *трусливо, низко и малодушно* скрылся в толпе, а затем, прячась, скитался по селам и деревням...» (IX, 10, 4).

Таким образом, сводя воедино все негативные качества своего героя и давая общую характеристику личности Максимиана и его деятельности, так же как и в случае с Максенцием, Евсевий использует одновременно две шкалы: античную и христианскую. С одной стороны, нечестивый император, естественно, изображается как безбожник и «враг Христовой веры»¹, но, с другой стороны, в качестве подтверждения приводятся факты и характеристики, совершенно не связанные со сферой религии. Дурной император изображается как тиран, жестокий и несправедливый правитель, плохой военачальник (трусливый и малодушный) и средоточие всяческих пороков (пьянство, распутство и т. д.). Причем эти две шкалы ценностей не противопоставляются. Напротив, они прекрасно дополняют друг друга и служат одной цели — формированию цельного негативного образа.

Особое внимание уделяет Евсевий Лицинию. Сначала он действует на страницах «Церковной истории» как хороший правитель, «украшен-

¹ Интересно, что Евсевий описывает Максимиана в тех же выражениях, что и самого дьявола: «Упомянутый правитель Востока, тиран, *ненавистник прекрасного, враг всякого добра*, будучи не в состоянии перенести это, не позволил такому положению вещей удержаться и в течение шести полных месяцев. Вот как он *придумал нарушить мир*» (IX, 2, 1). Вероятно, в системе представлений Евсевия тиран и дьявол являются более или менее равноправными участниками истории; вина и ответственность их за такое течение событий, с точки зрения Евсевия, видимо, примерно одинаковы.

ный разумом и благочестием» (IX, 9, 1), «великий император Константин удостоил его второго после себя места и высокой чести породниться с ним» (X, 8, 2), однако в дальнейшем он предстает уже как богоборец, человеко-ненавистник и средоточие всяческих пороков. Такое изменение Евсевий объясняет полностью волей самого Лициния. Он сам «оставил стезю добра и пошел дурной дорогой безбожников — тиранов. Собственными глазами видел он страшный конец их жизни, но предпочел скорее разделить их образ мыслей, чем сохранить дружбу и расположение лучшего из государей» (X, 8, 2). Далее Лициний выступает как завистливый, неблагодарный, коварный и лицемерный клятвопреступник. «Полный *зависти* к тому, кто осыпал его благодеяниями, он начал с ним преступную и жестокую войну, презрев законы природы, не вспоминая ни о клятвах, ни о родственной крови, ни о договорах. Лициний ежедневно затевал всякого рода козни против лучшего из государей, словно сознательно придумывал, как бы заплатить злом своему благодетелю. Сначала он пытался скрыть свои умыслы, притворяясь другом и надеясь хитростью и обманом легче достичь своей цели» (X, 8, 3–5). Позднее, «видя, что тайные козни ему не удаются, ибо Бог открывал все коварства и обманы соправителя, и не имея более возможности скрываться, начал открытую войну. Но, решившись воевать с Константином, он приготовился восстать и на Бога всяческих, которого, как он знал, чтит Константин. Он начал мало-помалу преследовать своих благочестивых подданных. Потеряв здравый смысл, окончательно обезумев, он решил воевать с Самим Богом» (X, 8, 7–10). Он начал притеснять христиан, издал «самые *беззаконные*» (X, 8, 11), «крайне *жестокие и постыдные*» (там же), «варварские, *несправедливые*, действительно беззаконные и противозаконные» (X, 8, 12) законы. «Он выдумал тысячи предлогов, чтобы всячески *вымогать* золото и серебро у покоренных народов, перемеривать землю и взysкивать налоги даже с тех земледельцев, которые уже не жили в деревнях и давно умерли. Ссылал совершенно невинных людей знатных и достойных мужей сажал под арест» (X, 8, 12–13) и т. д. «Дойдя до предела безумия, устремился он на епископов и тайком и хитро *погубил своими кознями* самых знаменитых. *Церкви одни были разрушены до основания, а другие — заперты*. Так как нечестивцу удавались его меры, то он задумал в дальнейшем начать общее гонение на христиан» (X, 8, 14–18).

Таким образом, характеристика Лициния, данная Кесарийским епископом, имеет несколько аспектов. Во-первых, на примере одного и того же человека рисуется сначала образ положительного героя, а затем отрицательного. В той шкале ценностей, которую использует Евсевий для оцен-

ки личности и деятельности Лициния как и во многих других случаях, конфессиональные черты стоят далеко не на первом месте. В соответствии с античными представлениями дурной правитель изображается прежде всего как жестокий и несправедливый *тиран* — он всячески притесняет не только христиан, но и других своих подданных. «Злобности в нем не стало меньше, напротив, он еще более увеличивал ярость против подвластных ему народов, угнетенным, замученным этим страшным зверем, надежды на спасение не оставалось» (X, 9, 3).

Во-вторых, характеристика Лициния показательна с точки зрения оценки человеческой воли. В описании Евсевия вся вина и ответственность за его деяния возлагается не на Бога или дьявола, но полностью на него самого. По собственной воле он «оставил стезю добра и пошел дурной дорогой безбожников — тиранов». Его собственный выбор определил все его последующие деяния.

Итак, с возникновением христианства в мироощущении человека произошел решительный сдвиг по сравнению с языческой античностью¹. Уже исторической концепции Евсевия Кесарийского присущи те особенные черты, которые составят специфику раннесредневекового христианского историзма.

Прежде всего, сочинения Евсевия Кесарийского демонстрируют отказ от многих представлений, свойственных античному мировосприятию. Те факторы, с помощью которых античная историография объясняла ход истории, теперь отходят на второй план или же совершенно исчезают со страниц «Церковной истории».

В центре христианского мировидения вместо безличного космоса, что было характерно для представлений античности, оказался сам Создатель всего сущего — Бог, наделенный атрибутами трансцендентности, неизменности, всеведения и всемогущества². Этот *теократизм* христианской исторической мысли часто дает повод современным исследователям упрекать ранневизантийских историков и Евсевия в первую очередь в антиисторизме. Однако вряд ли эти обвинения справедливы. Ни Евсевий, ни другие историки вплоть до Нового времени не мыслили и не могли себе представить историю без Бога. На наш взгляд, правильнее было бы здесь говорить об одной из особенностей раннесредневекового историзма.

¹ Meyerson / Les temps, la memoire, l'histoire // Journal de psychologie 1966 Vol 53 № 3 P 2

² Барс М. А. Эпохи и идеи С 78

Христианский историзм Евсевия выводит историю из-под власти законов природы, движения звезд и конфигураций небесных светил. История впервые, пожалуй, выделяется из сферы природы в самостоятельную отрасль, начинает пониматься как сфера человеческой деятельности. От выбора и решения человека зависит его личное спасение и часто — судьба государства.

Кроме того, в отличие от античных представлений, где господствовала власть непредсказуемой и жестокой Судьбы или слепого Случая, ход истории подчиняется теперь совершенно иной логике и закономерности. В оценке исторических событий Евсеем весьма ощутимы моральные акценты. В описании исторических событий достаточно четко прослеживается «нравственная логика»: неправомерное поведение необходимо влечет за собой наказание, а целью всего исторического движения является конечное нравственное очищение¹. И хотя многие исследователи расценивают этот *моральный порядок истории* скорее как недостаток исторической работы Евсевия, заметим, что это — также неотъемлемая черта раннесредневекового христианского историзма.

Оттеснив на задний план Вселенную, Космос, отказавшись от объяснения исторических событий с помощью природных или астрологических факторов, Судьбы или слепого Случая, христианская историография предлагает иные принципы и совершенно иную логику объяснения.

Важной чертой средневековой исторической мысли становится идея *провиденциализма*, проявления Промысла Божьего в ходе истории. Стержневой, пронизывающей средневековый историзм идеей теперь является догмат о провиденциальной обусловленности направления движения истории, ее конечной цели, основных ее этапов, смысла и значения каждого из них. Творение, грехопадение, искупление, грядущее Второе Пришествие Христа, — вот те провиденциальные узлы, связывающие воедино цепь времен². Вся история человечества в изображении Евсевия отмечена печатью Божьего Промысла.

Кроме того, Евсевий первым вводит в историческое повествование фигуру *дьявола* как действующее лицо и, соответственно, как объясняющий принцип. Бог и дьявол олицетворяют собой два полюса добра и зла, между которыми колеблется человечество в своем историческом движении.

¹ Сворцов Л. В. Время и необходимость в истории. М., 1974. С. 8.

² Там же. С. 154.

Однако историческая схема Евсевия далека от дуализма, она включает в себя, как минимум, три необходимых компонента: Бога, дьявола и человека. В этом отношении провиденциализм Евсевия и провиденциализм, например, Августина заметно различаются. Если в представлении западного мыслителя «в земной жизни человек разыгрывает драму, по сути, от века предначертанную небом и под его неусыпным контролем»¹, то «История» Кесарийского епископа представляет человека реальным участником исторических событий и полноправным действующим лицом. Человек, будь то император, епископ или простой смертный, сам делает свой выбор, самостоятельно, по собственной воле определяет свой путь и сам несет ответственность за свои деяния. Итак, важнейшей чертой исторических воззрений Евсевия и многих последующих христианских авторов является *признание свободы человеческой воли* и, следовательно, ответственности человека за свой выбор и за свои поступки. Евсевий не формулирует специально этот тезис, не выстраивает систему его доказательства, однако сам текст его «Истории» показывает значимость свободных человеческих поступков и их влияние на ход исторических событий.

Поскольку человек обладает свободной волей и поступает в соответствии с собственными решениями, то одним из способов соприкосновения Божественного Провидения с человеческой волей и, вероятно, одним из самых реальных способов воздействия Бога на текущие события был *синергизм*. Как пишет Евсевий, «Божественное провидение содействовало с нашими желаниями...» (Eus. PE. 6.6.45 (249cd): *συνεργούσα τε καὶ συμπράττουσα τοῖς ἐφ' ἡμῖν*)². Эта идея — не новая. Она была представлена еще в патристической литературе. Александрийская традиция, начинаясь с Климента и Оригена, использовала термин *συνεργία* для описания способа, которым милость Божия освящала христианских аскетов, стремившихся к совершенству. Евсевий же приспособил эту идею для описания не столько освящающей милости, сколько для объяснения того, как Божественное Провидение действует в истории. Божественное Провидение могущественно, однако действует оно только в сотрудничестве с людьми. Эта идея синергии, как отмечает Г. Ф. Чеснат, являлась основной мыслью каждой части исторического сочинения Евсевия. Она присутствует даже тогда, когда само слово *συνεργία* или его эквивалент не появляются в тексте³. Итак, Бог творит историю в синергии с человеком, — таков основной момент исторической концепции Евсевия Кесарийского.

¹ Барс М. А. Указ соч. С. 84. Майоров Г. Г. Формирование... С. 332.

² Цит по: Chesnut G. F. Op.cit. P. 59. n. 72.

³ Ibidem. P. 59–60.

Кроме того, вместе с христианством в европейской традиции, как это ни кажется парадоксальным, возникла идея объективной истории¹. Теперь история начинает пониматься не как процесс, обусловленный механическим набором случайных событий или волевых решений отдельных выдающихся личностей, но как объективный, закономерный процесс, развивающийся по своим законам и подчиненный собственной логике. Правда, в рамках христианского мировидения эта логика принимает своеобразный характер: любое событие, любой человеческий поступок вызывает определенную реакцию Бога; главным принципом, регулирующим человеческие отношения и поступки, становится принцип божественного поощрения—наказания, а смысл всего исторического движения понимается как мудрое воспитание человечества к Спасению. Так, в рамках христианского мировидения возникает «необходимость объяснять события в терминах вне- и надисторических, трансцендентных. В результате идея истории приняла форму теологии истории»². Однако в далекой исторической перспективе это означало рождение идеи объективной истории.



¹ *Marcus R. Saeculum, History and Society in St. Augustine. New York, 1970. P. 42.*

² *Барг М. А. Указ. соч. С. 83.*



ГЛАВА 3 ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЙ МЕТОД ЕВСЕВИЯ

Христианству принадлежит особое место в истории мировой исторической мысли. Специфический христианский историзм оказал глубокое воздействие на общее развитие европейской исторической мысли. Влияние христианства испытали на себе не только концепция исторического развития, сам предмет исследования историков, способ интерпретации и объяснения событий, но и методика анализа, способ организации и подачи материала, приемы описания.

В исследовательской литературе довольно широко распространено мнение о снижении техники историописания в связи с утверждением христианства. Вместе с христианством якобы «значительно сужаются горизонты исторического видения. Происходит деградация истории, как зарождающейся науки, снижение того уровня, который характерен для исторического мышления греков и римлян...»¹ Считается, что христианские авторы-историки жертвуют истинными фактами в угоду своим политическим амбициям или религиозным симпатиям. Более того, в современной исторической науке прочно утвердилось мнение, что «поскольку в

¹ Сворцов Л. В. Время и необходимость в истории. М., 1974. С. 7. Удальцова З. В. Эволюция... С. 33. («Христианской историографии были присущи глубокий идеализм, расплывчатость и непоследовательность теолого-философских взглядов. Церковных историков отмечала известная ограниченность знаний, особенно в сфере политической и идейной жизни современного им общества, слабость их метода, ухудшение литературного стиля их трудов по сравнению с античными авторами». Ср. Winkelmann F. Die Kirchengeschichtswerke... S. 1, 188.)

средние века история рассматривалась как служанка богословия и ее задача состояла не в том, чтобы исследовать реальную действительность, а в том, чтобы поставлять аргументы для подтверждения библейско-христианской схемы, то, естественно, не могло быть и речи об *историческом исследовании и исторической критике как таковой*. Средневековые хронисты от нее практически отказались, предав забвению достижения античной историографии. Для подтверждения тех или иных положений средневековый хронист подбирал все факты, включая самые фантастические, а противоположные факты просто отбрасывал. Своего рода приемом работы были *фальсификация и вымысел* исторических фактов; прибегали и к произвольным вставкам в текст античных авторов... Интерес к точной констатации фактов был минимальным, о проверке фактического материала особенно не заботились»¹. Таким образом, делается вывод, что христианство способствовало упадку античной историографии.

В научной литературе часто встречается мнение, что труды христианских авторов следует рассматривать не как серьезные исторические произведения, а скорее как богословские сочинения. Тем самым оспаривается само право христианских авторов, писавших «Истории», называться *историками*. В лучшем случае признается, что «церковно-христианские писатели... создали новую историческую концепцию, новые методы и этические оценки, новые представления о назначении исторических трудов, которые они наполнили и новым содержанием»². Но при этом тут же ставится явно риторический вопрос, свидетельствующий о предвзятой позиции исследователей: «Был ли этот “переворот” (или даже “революция” в историографии, как именуют достижения древнехристианских историков многие современные буржуазные ученые) прогрессивным, содействовал ли он успехам исторической мысли и знания, или, наоборот, повернул историографию вспять, к временам господства богословско-мифологических представлений, преграждавших путь к критическому рассмотрению и рациональному объяснению фактов истории?»³ Общая картина исторической литературы последних веков падающей империи представляется им «унылой пустыней компиляций, фальсификаций и плагиатов»⁴.

¹ Историография античной истории. Под ред. проф. В. И. Кузищина. М., 1980. С. 16–18.

² Вайнштейн О. Л. Западноевропейская средневековая историография. М. – Л., 1964. С. 38.

³ Там же. С. 39.

⁴ Там же. С. 38.

Фигура Евсевия Кесарийского как основателя нового жанра и целого направления в историографии является в этой дискуссии весьма заметной. В исторической литературе существуют разные, порой прямо противоположные оценки его трудов.

С тех пор, как Я. Буркхардт отмахнулся от него как от «первого совершенно бесчестного историка древности»¹, Евсевий стал «привлекательной мишенью для изучающих эпоху Константина. Как правило, его характеризуют как политического пропагандиста, хорошего придворного, практичного и любящего светские блага советника императора Константина, великого публициста первого христианского императора, первого в длинном ряду церковных политиков, предвестника византизма, политического теолога... и цезарепаписта. Очевидно, что это — не нейтральные оценки. Традиционно исследователи с едва скрываемым презрением и пренебрежением описывают Евсевия как человека, готового поступиться своей верой и своими моральными установками ради лыстивого прославления константиновых установлений. Исследователи часто замечали, что его литературные работы в защиту нового порядка изображают Константина и его правление в эсхатологических терминах, которые соперничают и даже превосходят описания Воплощения и Второго Пришествия в истории Спасения»². В отечественной историографии также прочно утвердилось мнение, что «будучи придворным льстецом и интриганом, он, помимо яростных выступлений против инакомыслящих, наполняет свой труд безудержными восхвалениями Константина... не останавливаясь перед искажением исторических фактов и портретов исторических личностей вроде Александра Македонского»³. Многие исследователи осуждают ав-

¹ *Burckhardt J. Die Zeit Constantines des Grossen. Leipzig, 1880. S. 334–335. (Ср. современное издание и перевод: «Евсевий, хотя все историки опираются на него, повинен в стольких передергиваниях, искажениях и домыслах, что давно лишился права считаться автором непогрешимого исторического сочинения». Буркхардт Я. Век Константина Великого / Перевод Л. А. Игоровского. — М.: ЗАО Центрполиграф, 2003. С. 284.)*

² *Hollerich M. J. Religion and Politics in the Writings of Eusebius: Reassessing the First «Court theologian» // Church History. Vol. 59. № 3. 1990. P. 309–310.*

³ *Вайнштейн О. Л. Указ. соч. С. 41* Высказанная точка зрения практически не аргументирована в данной работе, однако ее появление на страницах историографического очерка не вызывает удивления, поскольку она выражает общепринятый, устоявшийся взгляд на Евсевия Кесарийского как историка эпохи Константина. Упоминание же Александра Македонского в данном контексте совершенно неожиданно и непонятно, поскольку в «Церковной истории» Евсевия нет не толь-

тора первой «Церковной истории» за небрежность, указывая на ошибки в цитировании, на случаи искажения смысла и на использование недостоверных документов¹, доходя порой до обвинений в прямой фальсификации ради обслуживания церковно-политических потребностей времени²

Однако другие исследователи, напротив, характеризуют Евсевия как «первого древнего историка, осознавшего необходимость тщательного цитирования материала и идентификации источников информации»³, которые он критически использовал. Такой метод Б. Уармингтон считает «великим вкладом в мировую историографию»⁴. По словам А. Момильяно, интерес Евсевия к подлинным фактам и документам, отражающийся в его методе, резко контрастирует с искажением истины в современной ему языческой исторической литературе, в частности авторами *Historia Augustae*⁵.

Более умеренные исследователи, не склонные к чрезмерным восхвалениям или обвинениям, приходят к выводу, что хотя Евсевий и не стремился специально к научной объективности, а руководствовался исключительно апологетическими намерениями⁶, это не мешало ему бережно относиться к источникам и подвергать их тщательной проверке на аутентичность, древность и авторитетность путем критического

ко более или менее развернутой характеристики героя, но даже ни одной ссылки на великого завоевателя. Александр Македонский упоминается Евсевием как объект сравнения при характеристике императора Константина в его «Жизнеописании блаженного императора Константина», однако это сочинение не относится к разряду собственно исторических, а скорее напоминает античный панегирик, и поэтому вряд ли стоит предъявлять к нему столь суровые требования.

¹ Barnes T. D. Constantine and Eusebius. P. 140–141, Lawlor H. J., Oulton J. E. L. Eusebius Bishop of Caesarea. The Ecclesiastical History and the Martyrs of Palestine. L., 1928. Vol. 2. P. 19 ff.

² Grant R. M. Eusebius as Church Historian. Oxford, 1980. *Idem*. Papias in Eusebius' Church History // *Melanges d'Histoire des Religions offerts à H.-Ch. Puech*. P., 1974. P. 209–213. *Idem*. The Case against Eusebius. P. 413–421.

³ Chesnut G. F. The First Christian Histories. P. 254.

⁴ Warmington B. The Sources of some Constantinian Documents in Eusebius' Ecclesiastical History and Life of Constantine // *StP*. Vol. 18, 1985. P. 93–98.

⁵ Momigliano A. Studies in Historiography. London, 1966. P. 145.

⁶ Gustafsson B. Eusebius' Principles in Handling his Sources as Found in his «Church History», books I–VIII // *Studia Patristica*. Vol. 4. 1961. P. 429–441. Judge E. A. Christian Innovation and Its Contemporary Observers // *History and Historians*. P. 15–16. Momigliano A. The Classical Foundations of Modern Historiography. Berkeley–Los Angeles–Oxford, 1990. P. 141.

сравнения с другими источниками, изучения рукописной традиции, филологического анализа¹

Таким образом, перед современным исследователем творческого наследия Кесарийского епископа встают как минимум две проблемы: во-первых, проблема, связанная с оценкой его техники исследования, критического подхода, теоретических установок и принципов историописания, и, во-вторых, проблема объективности Евсевия

Первая проблема, при всей ее важности и при наличии прекрасно сохранившихся источников, позволяющих сделать определенные выводы не только о методах самого Евсевия, но и о влиянии, которое оказала эта новая модель исторического труда на развитие ранневизантийской историографии, до сих пор остается мало исследованной. Попытки проанализировать подход Евсевия к написанию истории, выявить особенности его метода — немногочисленны и эпизодичны. В научной литературе преобладают либо описания обзорного характера, либо обобщающие оценки без какого-либо обстоятельного анализа, либо статьи, затрагивающие отдельные вопросы частного характера. При том, что огромное большинство исследователей признают методологическую зависимость христианских авторов (причем авторов различных жанров — *И В*) от «отца церковной историографии»² и бурные дискуссии о методе евсевиянской традиции вращаются именно вокруг фигуры ее основателя, проблема метода у Евсевия изучена явно недостаточно. В исторической литературе, как это ни парадоксально, нет ни одной монографии, рассматривающей данную проблему целиком, во всех ее аспектах.

Проблема объективности первого церковного историка, помимо профессиональной принадлежности автора, так или иначе затрагивает вопрос и о политических пристрастиях историка. При этом традиционные

¹ *Heussi K* Zum Geschichtsverständnis S 90–91. *Milburn R L P* Early Christian Interpretations of History London, 1954 P 84–97. *Momigliano A* Studies P 145. *Ruchback G* Apologetik und Geschichte Zur Theologie Eusebs von Caesarea Heidelberg, 1962 S 130–133. *Timpe D* Was ist Kirchengeschichte S 186–188.

² Крупный немецкий исследователь Ф. Винкельман, например, подчеркивал, что «специфика церковно-исторических сочинений заключается не в содержании, а в методе» и что «специфика всех византийских исторических сочинений, испытавших влияние подобного рода (включая хронографию и христианские биографии), состояла в документированности, в заботе о простоте и ясности языка, которые варьируются в зависимости от происхождения и способностей каждого отдельного автора» (*Винкельман Ф* Византийская церковная историография // ВВ Т 53 1992 С 72–73).

оценки правдивости и объективности Кесарийского епископа, как правило, преувеличивают важность политических тем и политических мотивов в жизни и работах Евсевия и не позволяют оценить по справедливости его как исследователя¹. Осуждение Евсевия чаще всего является следствием непонимания жанровой специфики его основного труда. Оценка Евсевия исходит из представлений, которые выработались в ходе многовекового развития исторической мысли и зафиксированы в нашем понимании целей исторической науки. При этом, как справедливо заметил А. Момильяно, «возможно, мы все недооцениваем влияние "Церковной истории" на развитие исторического метода»².

§ 1. ТЕХНИКА ИССЛЕДОВАНИЯ

К тому времени, когда Евсевий задумал написание своей «Церковной истории», уже существовали классические образцы исторических сочинений и греко-римской историографией уже были выработаны определенные правила и стандарты написания таких трудов.

«Отец истории» Геродот положил начало *художественному историческому повествованию*, ставшему классическим образцом для многих позднейших историков и предопределившему одно из требований античной историографии — занимательность³. Фукидид, по общему признанию, является «образцом античной историографии»⁴, «первым по времени ученым-историком и родоначальником исторической критики»⁵, основателем критического направления в истории. Он «поднял историческую критику на высоту, которая оказалась недостижимой для длинного ряда поколений историков»⁶, впервые использует некоторые приемы сравнительно-исторического исследования. Однако именно Фукидид ввел в прак-

¹ Hollerich M. J. Op. cit. P. 310.

² Momigliano A. Pagan and Christian Historiography in the Fourth Century A. D. // The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century. Oxford, 1963. P. 92.

³ Вайнштейн О. Л. Указ. соч. С. 14. Ср. Борухович В. Г. Научное и литературное значение труда Геродота // Геродот. История. Л., 1972. С. 499.

⁴ Античная литература. Под ред. А. А. Тахо-Годи. М. «Просвещение», 1973. С. 174–175.

⁵ Там же.

⁶ Вайнштейн О. Л. Указ. соч. С. 15. (Ср. Фролов Э. Д. Факел Прометея. Л., 1981. С. 135.)

тику включение в текст исторического повествования речей политических деятелей, составленных самим историком согласно требованиям риторики. В его «Истории» присутствует 39 речей, занимающих по объему более одной четверти всего труда¹. Сформулированная Аристотелем в «Поэтике» теория драматической композиции была перенесена его учениками и последователями в историческую литературу. Историки эпохи эллинизма и Римской империи усвоили эти правила драматического развития действия и превратили историю в одну из ветвей художественной литературы². Начиная с Эфора и Феопомпа в эллинистической и римской историографии широкое применение находят риторические приемы. Историческое произведение, согласно правилам риторики, сформулированным Исократом, а вслед за ним и Цицероном, должно иметь вступление (*exordium*) — обращенную к читателю просьбу о внимании и благосклонности, повествование (*narratio*) и заключение (*conclusio*). В соответствующих местах должны быть вставлены речи (большей частью вымышленные), похвалы и осуждения, анекдоты, отступления морализующего характера. Иногда Цицерон рекомендует (*De Oratore*, II, 63) историку указать причины событий, «вытекают ли они из случайности, мудрости или безрассудства» действующего лица. По свидетельству исследователей, специально занимавшихся вопросами развития античной историографии, римские авторы внесли мало принципиально нового как в отношении формы, композиции, приемов исследования, так и в отношении понимания всего хода истории³. История по-прежнему воспринималась как жанр художественной литературы⁴ или жанр риторической прозы с соответствующими задачами, методами и приемами описания⁵. Практически до конца античности «историк обращал особое внимание на внешние стороны изложения, которые должны были воздействовать на чувства читателя. введение специально составленных речей, которые реальные личности не произносили, искусственной драматизации действия, создания не столько реального исторического портрета, сколько литературного образа. К историческому произведению подходили не как к научному исследованию, а как к своего рода разновидности художественного произведения дидак-

¹ Там же С. 17 (По подсчетам А. И. Немировского, речи составляют в «Истории» Фукидида даже более значительную часть — не менее 30%.)

² Там же С. 20

³ Там же С. 33

⁴ Очень показательны в этом отношении высказывание Квинтилиана об истории как о «стихотворении в прозе»

⁵ *Lacroix B. L'histoire dans l'antiquité. Florilège suivi d'une étude.* Paris, 1951

тического жанра»¹ Эффект, сила воздействия на читателя для античного историка не менее важна, чем точность и правдивость исторического повествования² Саллюстий в свое время замечал, что очень многое, если не все в историческом повествовании зависит от мастерства изображения (Sall., Cat., 8, 2–4), а Цицерон считал, что история развивается и совершенствуется в зависимости от развития риторики, красноречия (Cic., De orat., II, 13)³

В мировоззрении Евсевия сам термин «история», постоянно им используемый, с одной стороны, имеет традиционный смысл рассказ, повествование Однако, по всей видимости, по своему значению оно уже ближе к современным представлениям, нежели античным Евсевий не останавливается специально на объяснении этого термина, но то, как он сам пишет свою «Историю» на наш взгляд, уже дает основание говорить о некоторой специфике его представлений По всей видимости, для него история — это уже не просто любой рассказ, занимательная повесть, басня, но рассказ, повествующий о реальных исторических событиях, раскрывающий в какой-то мере закономерности исторического процесса, объясняющий его смысл, и, во-вторых, рассказ, соответствующий уже определенным «научным» (?) требованиям

«Церковная история» самого Евсевия Кесарийского существенно отличалась от античных стандартов и не вписывалась в традиционные каноны историописания концептуально и стилистически Правда, Ф Овербек попытался причислить «Церковную историю» к античной историографической традиции, ибо она была, по его мнению, действительной историей народа со своей династией (Христос — апостолы — епископы), со своими войнами (гонения), со своими внутренними смутами (ереси), со своими героями и великими людьми (мученики и теологи)⁴ Однако подобный взгляд не получил широкого распространения в исторической литературе Современные исследователи расценивают его лишь как «остроумную метафору»⁵

¹ Историография античной истории С 13

² Утченко С Л Политические учения древнего Рима С 105 Он же Некоторые тенденции развития римской историографии III–I веков до н э // ВДИ, 1969, № 2 С 66–74

³ Утченко С Л Политические учения С 113

⁴ Overbeck F Op cit S 42

⁵ Timpe D Was ist Kirchengeschichte S 179

В самом деле, «Церковная история» Кесарийского епископа представляет собой явление, не слишком характерное для традиций античного греко-римского историописания. Отличается она от классических образцов не только в концептуальном плане, но и по способу организации и подачи материала.

Во-первых, Евсевий отказывается от использования устного предания, что было так типично для греко-римских историков¹. Даже Полибий вместе со всеми античными историками считает менее ценными письменные источники, чем свидетельства очевидцев и устную традицию². Евсевий же в своем историческом исследовании отдает предпочтение письменной традиции. Он основывается не только и не столько на рассказах, легендах и т. д., но использует в качестве главных источников информации труды своих предшественников. Переориентация автора на письменную традицию декларируется им в самом начале работы. На первой же странице своей «Истории» он пишет: «не мог я найти никаких следов от людей, шедших до меня по той же дороге, если не считать самых что ни на есть мелких рассказов, в которых всякий по-своему оставил частичное повествование о пройденном им отрезке времени. Все, что в их там и сям рассеянных воспоминаниях я сочту полезным для поставленной себе цели, я соберу, словно на лугу духовном я, как цветы, подбираю у старых писателей нужные мне сведения и стараюсь представить их в историческом повествовании как нечто цельное» (I, 1, 3–4). Ссылки на устное предание, на легенды, на мнение, бытующее в народе, встречаются у Евсевия крайне редко и, если это возможно, проверяются или подтверждаются письменными свидетельствами.

Ссылки на устную традицию во всей «Церковной истории» Евсевия встречаются всего 13 раз. Так, в первой книге он предваряет сообщение о гибели всего войска Ирода словом «говорят» (I, 11, 2).

Рассказ о родословной Христа сопровождается Евсеем следующими комментариями: «Все это не бездоказательно и не произвольно выдуманно. Родственники Спасителя по плоти сообщили нам, то ли для прославления себя, то ли поучения ради, но, во всяком случае, правдивую историю» (I, 7, 11). И далее: «Это события, о которых сообщено и в истории греков» (I, 7, 12).

Во второй книге он сообщает, что Иаков получил епископский престол в Иерусалимской церкви, указывая устный источник своей инфор-

¹ *Time D* Op cit S 186–189

² *Вайнштейн О Л* Указ соч С 24–25

мации: «Как рассказывают» (II, 1, 2). Но при этом тут же он подтверждает эту информацию ссылкой на шестую книгу «Очерков» Климента Александрийского (II, 1, 3).

Рассказ Евсевия об исцелении Авгаря Христовым словом «заимствован из древних сказаний» (II, 1, 8).

Во второй книге он пишет: «Есть молва, что Филон при Клавдии общался в Риме с Петром...» (II, 17, 1–3), но тут же приводит собственные рассуждения о правдивости этого предания. Он считает «это вполне вероятным» (Там же).

В конце второй книги, рассказывая об апостоле Павле, он упоминает, что «апостол, говорят, отбыл на свое дело проповеди и, вторично прийдя в Рим, завершил жизнь мученичеством» (II, 22, 1). Но здесь же он подтверждает эту информацию ссылками на «Деяния апостолов» Луки и на собственное, Павлово, Второе послание к Тимофею.

Далее он пишет: «*Рассказывают*, что Павел при нем (при Нероне) был обезглавлен в самом Риме, а Петр распят; рассказ этот *подтверждается именами Петра и Павла, уцелевшими на кладбищах этого города*. Это же утверждает и клирик, именем Гай, живший при римском епископе Зефирине. *Письменно* возражая Проклу, главе катафригийской секты, он так говорил о тех местах, где положены священные останки упомянутых апостолов...» (II, 25, 5–6). То же самое «*подтверждает и Дионисий, епископ Коринфский, в письме своем к римлянам...*» (II, 25, 8).

В третьей книге Евсевий указывает: «*Рассказывают*, что Тимофею первым выпал жребий быть епископом в Эфесской церкви» (III, 4, 5) и далее: «*Говорят*, что именно это Евангелие имеет в виду Павел...» (III, 4, 7). Но здесь, видимо, выражения «рассказывают» и «говорят» выступают как литературный прием, позволяющий избежать повторных ссылок на «Деяния» Луки, на которых базируется данный рассказ Евсевия.

Рассказывая об избрании на Иерусалимский епископский престол Симеона после кончины Иакова, он ссылается на какое-то предание, снова употребляет выражение «говорят», но тут же подтверждает это ссылкой на Священное Писание и на сочинения Егезиппа (III, 11).

Упоминает Евсевий и древние сказания. Он пишет: «*Есть древнее сказание* о том, что когда Домициан распорядился истребить всех из рода Давида, то кто-то из еретиков указал на потомков Иуды, как происходящих из рода Давида и считающихся родственниками Христа» (III, 19). Но в следующем же предложении подтверждает его дословным извлечением из Егезиппа (III, 19–III, 20, 1–7).

Рассказывая о Евангелиях, он сообщает, что «Марк и Лука уже дали людям свои Евангелия, а Иоанн, говорят, все время проповедовал устно и только под конец взялся за писание вот по какой причине» (III, 24, 7): в первых трех Евангелиях «недостает рассказа о первых деяниях Христовых, совершенных в самом начале Его проповеди» (III, 24, 7). Анализируя этот рассказ, сам Евсевий приходит к мысли, что «это верно» (III, 24, 7). И далее он согласует рассказы всех четырех Евангелий, приводя собственное мнение и аргументацию (III, 24, 8–12). При этом он обещает: «Мы постараемся кстати и точнее, используя и высказывания старых писателей, изложить и другие мнения», и другие сочинения «в свое время будут им *подвергнуты суду на основании свидетельства древних*» (III, 24, 17).

В VIII книге Евсевий, ссылаясь на слухи, пишет: «Идет молва, что он был главным виновником бедствий во время гонения...» (VIII, App., 1). Видимо, он сам разделяет мнение, бытовавшее в среде христиан в то время.

Таким образом, Евсевий только три раза (I, 11, 2; II, 1, 8; VIII, App., 1) во всех десяти книгах «Церковной истории» ссылается на информацию, полученную изустно, не приводя подтверждений ее из письменных источников и не доказывая ее правдивость самостоятельно. Объясняется это, видимо, не столько небрежностью или недобросовестностью автора, сколько его уверенностью в ее правдивости и очевидностью этого факта для него и для его читателей. Во всех остальных случаях он проверяет устную информацию данными письменных источников.

Итак, Евсевий не слишком полагается на устную традицию, рассказы и древние предания, предпочитая проверять эту информацию сообщениями письменных источников (главным образом, сочинениями его предшественников) или собственными наблюдениями, когда это возможно. Он порывает с «длительным преобладанием устной традиции в историческом сознании античности»¹.

С этим аспектом связана еще одна особенность античного историописания. Фукидид, известный своим критическим подходом к истории, также не особенно доверял устной традиции, однако из этого он выводил необходимость для настоящего историка ограничиться написанием «современной истории». «Современная история» означала требование к историку быть, по крайней мере, современником описываемых событий² и опираться на собственный опыт и наблюдения. Тенденция к написанию «современной истории» характерна для всей античной историографии начиная с Фукидида.

¹ Барг М. А. Эпохи. . С. 40.

² Там же. С. 61.

Евсевий же отступает от этого требования и пишет историю со времен Авраама. При этом на собственные наблюдения он мог сослаться, только когда говорил о событиях недавнего прошлого или современных ему. В «Церковной истории» имеются всего лишь три ссылки на собственные наблюдения (VIII, 7, 2; VIII, 9, 4; X, 4, 6). Так, говоря о мученических смертях христиан в Палестине, он пишет: «Мы и сами присутствовали при этом и видели...» (VIII, 7, 2). Так же он рассказывает о пытках и страданиях, которые вынесли мученики в Фиваиде: «Мы находились в тех местах и видели, как в один день разом гибло множество людей» (VIII, 9, 4). В остальном он мог почерпнуть информацию только в обширной литературной традиции, сложившейся в греко-римской и иудейской среде.

Сочинение Кесарийского епископа настолько перегружено цитатами из подлинных документов, из сочинений более древних авторов с критическим разбором каждого свидетельства, настолько непохоже на занимательные истории греков или римлян, что некоторые исследователи даже предполагали, что это — еще не собственно «История», а лишь подготовительные записи, «сборник подготовительных материалов для написания настоящей истории церкви»¹. Однако вряд ли это утверждение справедливо, в широком и дословном цитировании, очевидно, есть свой порядок и смысл². Просто обилие и тщательность приводимых цитат не соответствует традициям греко-римской историографии, резко контрастирует с ней, вызывая некоторое недоумение исследователей.

Как пишет А. Момильяно, «новая глава историографии начинается с Евсевия не только потому, что он ввел *церковную* историю, но потому, что он написал ее с *документированием*, которое сильно отличается от документирования языческих историков»³.

В самом деле, качества историка как исследователя далекого прошлого и современной ему эпохи выявляются прежде всего в его отношении к источникам своей информации. И именно этот критерий выделяет Евсевия на фоне его предшественников.

При всем уважении и почтении к греческим и римским историкам исследователи вынуждены все-таки отметить, что «римские историки, включая и наиболее выдающихся, — Саллюстия, Тита Ливия, Тацита и Светония, — в меньшей степени, чем их греческие учителя, заслужи-

¹ Schwartz E. Über Kirchengeschichte // Gesammelte Schriften. Berlin, 1938. Bd 1. S. 114. Heussi K. Zum Geschichtsverständnis. S. 89.

² Кривушин И. В. Ранневизантийская церковная историография. С. 14.

³ Momigliano A. Op. cit. P. 92–93.

вают... суровой критики. Для них характерно прежде всего то, что они считают для себя необязательным обращаться к первоисточникам, а очень часто берут материал из вторых и третьих рук и притом без всякой критики. К тому же они пренебрегают точным воспроизведением документальных источников, переделывая их в интересах стилистического единства своих произведений, либо, если эти источники изданы, совсем их не приводят»¹. «Подход античных историков к источникам, — признает А. И. Немировский, — носил наивный и дилетантский характер. Методика исследования была наиболее слабой стороной античной историографии...»²

Принципы же использования Евсевием источников существенно отличаются от традиционных, принятых в греко-римской историографии, и отражают уже следующую эпоху в развитии историописания по сравнению с античной исторической мыслью. Евсевий только в редких и необходимых случаях прибегает к доказательствам второго порядка, в большинстве же случаев он черпает свои сведения прямо из первоисточников. Там, где Евсевий описывает современную ему эпоху, он помимо собственных наблюдений приводит тексты подлинных документов: постановления, указы, рескрипты императоров, древние родословные и т. д. «Родоначальник исторической критики» и признанный «образец античной историографии» Фукидид также использовал исторические документы, но во всей его «Истории» такого рода документальные источники, по подсчетам А. И. Немировского, приводятся лишь семь раз³. Кесарийский же епископ использует тексты реальных документов гораздо чаще и активнее.

Как отмечают специалисты, «в античности, особенно у предшественников Полибия, критика достоверности источника носит в значительной степени случайный характер. Ни Фукидид, ни Аристотель даже не указывают на происхождение договора или текста, который они цитируют. Это делает Тимей, впервые пытавшийся установить правила использования источников. Но и он допускает, с точки зрения Полибия, неточности: «Нельзя не удивляться, почему Тимей не называет нам ни города, в котором был найден данный документ, ни места, на котором начертанный договор находится, не называет и тех должностных лиц, которые показали ему документ и беседовали с ним; при наличии этих показаний все было бы ясно, и в случае сомнений каждый мог бы удостовериться на месте, раз известны местонахождение документа и го-

¹ Вайнштейн О. Л. Указ. соч. С. 34.

² Немировский А. И. У истоков ... С. 203.

³ Там же. С. 69.

род» (XII, 10, 5). Таким образом, задача историка — не просто основываться на документальном материале, но и давать читателю полное и точное представление об источнике своей информации. Хотя, в целом, такое точное указание автором источников своей информации — явление редкое в античной историографии.

Евсевий же, приводя цитаты из документов, практически всегда указывает, откуда они были взяты, например: «Взято с колонки в Тире» (IX, 7, 2), или «эта статуя уцелела до сих пор; я, будучи в этом городе, видел ее собственными глазами» (VII, 18, 1), или «письма, которыми они обменивались, сохранились, и найти их легко и сейчас. До нашего времени они хранились в библиотеке города Элии, созданной тамошним епископом Александром; там мы и смогли достать материалы для данной работы» (VI, 20, 1).

Современные исследователи, правда, нередко подвергают сомнению такие замечания Кесарийского епископа. В частности, в первой книге своей «Церковной истории» он сообщает: «Имеется письменное тому свидетельство, взятое из архивов Эдессы¹, которая была тогда столицей. Среди государственных документов, сообщающих о событиях древних и современных Авгарю, сохраняется с того времени и донныне следующий рассказ. Нет, кажется, ничего интереснее этих писем², полученных мною из архива и переведенных слово в слово с сирийского» (I, 13, 5). Чуть ниже Евсевий еще раз говорит о том, что эти письма были им собственноручно переведены дословно с сирийского (I, 13, 22). О. Л. Вайнштейн в своем историографическом обзоре с сарказмом говорит о «характере учености Евсевия и его любви к точной документации», считая данные письма фальшивкой или просто выдумкой церковного историка. При этом он ссылается на авторитет Лоренцо Валлы, однако не приводит ни его доказательств, ни собственных аргументов или соображений на этот счет. На основании чего делает автор такой вывод, остается неясным³.

Б. Г. Деревенский в недавно опубликованной работе⁴ также помещает эти два письма в рубрику «псевдоисторические документы», однако не делает столь категоричных выводов и не считает их выдумкой Евсевия. Архив эдесских царей Абгаров действительно существовал, о чем свиде-

¹ Современный город Урфа в северном Ираке.

² В данном пассаже речь идет о письме, написанном топархом Авгарем Иисусу, в ответе Иисуса топарху.

³ Вайнштейн О. Л. Указ. соч. С. 41, 270.

⁴ Деревенский Б. Г. Иисус Христос в документах истории. СПб.: «Алетейя», 2000 С. 426–428.

тельствует так называемая «Эдесская хроника», краткая летопись эдесских правителей и епископов, составленная в VI веке. В ее основе лежат более ранние летописи, существовавшие при эдесском дворе. И хотя в «Эдесской хронике» о переписке Иисуса и Абгара ничего не говорится, вряд ли можно точно утверждать на этом основании, что никаких писем не существовало, поскольку ни сам архив, ни какие-либо исчерпывающие сведения о его содержимом не сохранились. Тексты же указанных писем приводит не только Евсевий, но и Мовсес Хоренаци и другие, правда, уже более поздние авторы. По всей видимости, какие-то письма действительно существовали. Евсевий сам видел эти материалы, изучил и перевел их¹. Он указывает: «Так сказано мною немного выше на основании найденной там [в архиве г. Эдесса — И. В.] рукописи» (II, 1, 6) и со свойственной ему аккуратностью сообщает в своей «Церковной истории» подробную информацию о месте их нахождения. И у нас нет оснований ему не верить.

В данном случае, на наш взгляд, правомерно ставить вопрос лишь о подлинности или подложности использованных им материалов, их происхождении, но не о правдивости или лживости самого автора. В данном случае Б. Г. Деревенский допускает, что сведения, использованные Евсеем и Мовсесом Хоренаци, обязаны своим происхождением богатой литературе эдесских христиан. С конца II века в Эдессе существовала многочисленная христианская община. В самом начале III века (около 202 года н.э.) христианство было принято эдесским правителем Абгаром IX Великим в качестве государственной религии. Вероятно, тогда-то и возник цикл сказаний о создании Эдесской церкви, призванный утвердить ее апостольское происхождение. Ядром этого цикла была легенда о переписке Иисуса с Абгаром V Ухама, правителем Эдессы в начале I века, и об обращении последнего в христианство посредством одного из апостолов. Возможно, считает Б. Г. Деревенский, приводимые Евсеем Кесарийским сведения и подтверждающие их письма являлись записью легенды, сложившейся во

¹ Н. В. Пигулевская вполне доверяет сообщению о том, что Евсевий пользовался материалами из Эдесского архива, где находился сирийский текст повествования об Аддае, и что Евсевий действительно перевел этот текст с сирийского на греческий. (Подробнее см.: *Пигулевская Н. В.* Культура сирийцев в средние века. М., 1979. С. 186–187.) Исторические корни и эволюция данной легенды основательно исследуются в работах Е. Н. Мещерской: *Мещерская Е. Н.* Легенда об Авгаре — раннесирийский литературный памятник (Исторические корни в эволюции апокрифической легенды). М.: «Наука», 1984. Она же Легенда об Авгаре и апотропеические тексты на греческом языке // Палестинский сборник. Вып. 26 (89). 1978. С. 102–107.

II–III веках в среде эдесских христиан, которая имеет, однако, под собой реальную историческую основу. Но даже если указанные письма — лишь литературные произведения, передающие красивую легенду, а не реальные факты, то и в этом случае мы не вправе обвинять Евсевия в целенаправленном искажении действительности. Его «вина» лишь в том, что он не смог установить их подлинность или подложность на рубеже III–IV веков, как это сделали Лоренцо Валла в XV веке или современные исследователи.

Евсевий использует и другие материалы, сохранившиеся до его времени в архивах. Он пишет: «До сих пор в архивах хранились родословные и еврейские, и древних прозелитов, например Ахиора Аммонитянина и Руфи Моавитянки, а также выходцев из Египта, породнившихся с евреями» (I, 7, 13). В другом месте он ссылается еще на один архив и хранящиеся в нем подлинные документы, доказывая, что некий Александр, сторонник Монтана, назвавшийся мучеником, на самом деле «был осужден в Эфесе проконсулом Эмилием Фронтином не за христианство, а за грабежи»: «Желающие получить сведения о нем имеют в своем распоряжении ассийский государственный архив» (V, 18, 9).

Евсевий Памфил активно привлекает и использует переписку церковных деятелей II–III веков. Он приводит обширные выдержки из письма Серапиона, епископа Антиохийского, к Карику и Понтику (V, 19, 1), письма Ириней к Флорину (V, 20, 4), Поликрата, главы ассийских епископов, к Виктору и к Римской Церкви (V, 24, 1; III, 31, 2), известное послание Смирнской Церкви к местным Церквам о мученической кончине Поликарпа (IV, 15, 2), письма учеников Оригена (VI, 2, 1) и самого учителя (VI, 39, 5), несколько «писем Александра к жителям Антиной, до сих пор у нас сохраняемых» (VI, 11, 3–4), «писем Александра, епископа Иерусалимского, и Феоктиста Кесарийского, посланных ими в свою защиту Димитрию» (VI, 19, 17), письма Дионисия к Герману (VI, 40, 1) или Антиохийскому епископу Фабию (VI, 41, 1; VI, 44, 1) и другим деятелям церкви (VII, 1, 1; VII, 5, 3; VII, 6, 1; VII, 7, 1; VII, 21–22). При решении различных вопросов Евсевий ссылается и на другие письма и послания (I, 7, 1; VIII, 10, 1–2; VII, 30, 1 и т. д.): «В то время в полной силе находилось много даровитых церковных писателей; письма, которыми они обменивались, сохранились, и найти их легко и сейчас». Сам Евсевий взял материалы для своей работы, как уже указывалось, в библиотеке города Элии (VI, 20, 1).

Кроме того, Евсевий использует не только материалы переписки церковных деятелей того времени, но и письма и послания светских лиц, как, например, послание Сабина, верховного префекта (IX, 1, 3). Приводит он и пространные копии императорских писем, имеющих характер приказов и

постановлений. Так, он цитирует полностью «императорское письмо, которым повелевается быть в Риме собору епископов для единения и единомыслия» (X, 5, 18–20), письмо императора Константина, «которым назначается Второй собор для разрешения всякого разногласия между епископами» (X, 5, 21–23). Далее Евсевий приводит «копию императорского письма о выдаче денег Церквам» (X, 6, 1–5), «копию императорского письма с приказом освободить предстоятелей Церквей от всех общественных обязанностей» (X, 7, 1–2). Данные письма приводятся Евсевием целиком и без каких-либо собственных комментариев. Интересно, что они используются Кесарийским епископом не столько как источник достоверной информации по какому-либо вопросу, сколько как неоспоримое свидетельство, подтверждающее его взгляды в острой полемике того времени. Очевидно, эти документы должны были правдивее и красноречивее его собственных рассуждений доказать читателю мысль об установлении мира и благоденствия в империи с приходом к власти благочестивого Константина.

Кесарийский епископ приводит тексты и официальных постановлений¹. Так, он дает полный текст рескрипта Максимиана 312 года о восставлении язычества на всей территории империи (IX, 7, 12). Евсевий скопировал его с таблички в Тире и старательно перевел этот антихристианский документ с латинского на греческий. Как считает Г. Тромпф, «Евсевий сделал это не просто ради полной документированности своей “Истории”, которой известен Евсевий, но для доказательства своей мысли о неминуемом наказании тиранов — врагов Бога»².

Вероятно, доказательство данной мысли в то время действительно требовало от Евсевия точного воспроизведения всего текста рескрипта, да еще перевода его с латинского языка на греческий, хотя он прекрасно справляется со своей задачей и с помощью других ярких примеров. Как и в случае с письмами и императорскими посланиями, точное цитирование обширных документов, очевидно, было вызвано к жизни апологетическими и полемическими намерениями автора. Сам Евсевий объясняет причины, побудившие его привести текст этого документа, следующим образом: «Мне кажется необходимым поместить здесь сам эдикт Максимиана, приведенный на колонках, чтобы разом стала ясна тщеславная и надменная дерзость его богоненавистничества, и ненависть ко злу и безбожию святой правды, шедшей за ним по пятам. Гонимый ею, он вскоре принял

¹ Евсевий включил определенные письма и эдикты, чья подлинность сегодня целиком подтверждается, даже в «Жизнеописание императора Константина», панегирик по своей сути (*Drake H. Op cit* P 10–11)

² *Trompf G The Logic of Retribution* P 132–133

другие решения и закрепил их в писаных законах» (IX, 7, 2). Вслед за этим приводится «перевод Максиминова эдикта, изданного в ответ на постановления против нас; взято с колонки в Тире (копия)» (IX, 7, 4–14).

Руководствуясь теми же целями, Евсевий дает «перевод указа тирана Максимиана» (IX, 96), «перевод указа тирана в пользу христиан с латинского языка на греческий»¹ (IX, 106), содержание эдикта императора Галерия², «который мы перевели, как смогли, с латинского языка на греческий» (VIII, 17, 3–9), рескрипт Лициния Галлиена (VII, 13, 1) с небольшим комментарием («Да будет он помещен здесь для большей ясности в переводе с латинского языка»), копию постановления императора Константина, «разрешающего делать дарения только кафолической церкви» (X, 5, 15–17), и, наконец, «постановления императоров Константина и Лициния в переводе с латинского языка» (X, 5, 1–14), известного как Миланский эдикт³. Некоторые из этих документов вызвали массу споров среди исследователей.

Например, эдикт о веротерпимости, вошедший в историю как «эдикт Галерия» и приводимый под этим названием Евсевием, Р. Грант относит к другому времени, приписывает другому правителю и на основании этого обвиняет Кесарийского епископа в намеренном искажении источников. Дело в том, что Евсевий приводит преамбулу эдикта, содержащую

¹ Лактанций, рассказывая о последних днях императора Максимиана, ничего не говорит об этом указе, что, впрочем, вполне объяснимо, поскольку он не согласуется с основной мыслью его повествования о неприменном наказании тиранов. Здесь он более последователен и более тенденциозен, чем Евсевий.

² Приводимый Евсевием текст этого эдикта в целом совпадает с текстом Лактанция (*De mortibus persecutorum*, 34). Лактанций лишь уточняет, что первый эдикт о преследованиях исходил по обоюдному согласию от Диоклетиана и Галерия и был издан в начале 303 г. в Никомедии после пожара в императорском дворце, вина за который была возложена на христиан (*Лактанций. О смертях преследователей*. Пер. с латинского В. М. Тюленева. СПб., 1998. С. 211–213).

³ Впервые сам термин употребляет Барониус в XVI веке. Однако уже с XIX века исследователи отмечают неточность его употребления. Отто Зеек, а вслед за ним и большинство других исследователей указывают, что источники не знают никакого Миланского эдикта, изданного для *всей* империи. Упоминаемый документ носит характер не эдикта, закона, а административного распоряжения, касающегося какой-либо области. Это — *mandatum*, а не эдикт в строгом смысле слова. Кроме того, этот документ был обнародован 30 апреля 311 года в Никомедии, а не в Милане. Таким образом, получается, что это — не Миланский и не эдикт (*Seeck O. Das Sogenannte Edikt von Mailand // Zeitschrift für Kirchengeschichte Bd 12 1891 S. 381–386. Ранович А. Б. О раннем христианстве М., 1959. С. 448*).

имена и полные титулы императоров, авторов данного документа. Однако из четырех императоров, деливших власть в Империи, текст, приведенный в «Церковной истории», не содержит имени Максимиана Дайи. По мнению Т. Барнса, имя Максимиана первоначально фигурировало в эдикте, приводимом Евсевием, но было уничтожено в документе позднее¹. Р. Грант приписывает этот эдикт не Галерию, а именно Максимиану «Евсевий взял документ, выпущенный Максимином и его коллегами, — пишет он, — и, слегка его изменив, сделал так, чтобы он выглядел как эдикт Галерия. Это было довольно легко сделать, поскольку полное имя Галерия было Галерий Валерий Максимиан, а Максимиана — Галерий Валерий Максимин Разница — в одной букве *a*. Однако официальная титулатура показывает, что дата, когда был издан эдикт, — между 10 и 24 декабря 311 года, т. е. через шесть месяцев после смерти Галерия»². На наш взгляд, данная точка зрения при всей ее оригинальности лишена серьезных оснований. Лактанций также приводит текст указанного эдикта и называет точную дату его обнародования — 30 апреля 311 года (Галерий был тогда консулом). Очевидно, Р. Грант здесь излишне недоверчив и без достаточных на то оснований обвиняет Евсевия в намеренной фальсификации.

Текст Миланского эдикта, вызвавшего наибольшее количество споров, сохранился также в двух версиях: более пространной у Евсевия (X, 5) и более короткой — у Лактанция (*De mortibus persecutorum*, 48). В целом текст Лактанция совпадает с текстом Евсевия. Расхождения объясняются тем, что Евсевий дает греческий перевод этого документа³. Кроме того, между ними есть некоторая разница, которая не может объясняться только манерой передачи или рассеянностью переписчиков⁴. Текст, приведенный у Лактанция, представляет собой распоряжение Лициния, адресованное наместнику Вифинии и опубликованное в Никомедии. Более пространный текст Евсевия, надо полагать, был адресован управителям Палестины, Сирии и Египта, и Евсевий видел экземпляр его в Кесарии Палестинской. В Вифинии, где действовал указ Галерия, не было надобности во вводной части, которая поэтому у Лактанция была опущена.

Главный спор разворачивается вокруг происхождения этого указа. Евсевий связал его с именами Константина и Лициния. Лактанций же

¹ Barnes T. D. *The New Empire of Diocletian and Constantine*. Harvard, 1982. P. 21–23.

² Grant R. M. *The Case against Eusebius*. P. 417.

³ Ранович А. Б. Указ соч. С. 445.

⁴ Донини А. У истоков христианства. М., 1989. С. 217.

сообщает, что этот указ был подписан только Лицинием и в 313 г. обнаружен им в Никомидии. Погрешил ли Евсевий против истины, назвав Константина одним из авторов знаменитого постановления? Как показывает А. Б. Ранович, этот вопрос «имеет значение только с точки зрения источниковедения, но по существу его решение безразлично, так указ Лициния явился результатом его переговоров с Константином в Милане и мог быть издан и Константином в Милане, если бы в этом была надобность»¹.

В целом, подлинность большинства документов, приводимых Евсевием в «Церковной истории» и «Жизнеописании Константина», была установлена и подтверждена современными учеными².

Источники Евсевия многочисленны и разнообразны. Это — и исторические сочинения его предшественников, и труды богословского содержания, и данные личных наблюдений, и документы законодательного характера. Евсевий приводит и некоторые церковные материалы, которые он смог обнаружить, видимо, в местных церквях. Он пишет, например: «И доныне имеется подробный отчет о тех событиях: заявления Берилла, постановления Собора, созванного по этому поводу, вопросы Оригена и беседы его с Бериллом, происходившие в местной церкви» (VI, 33, 3). Из повествовательных памятников источниками информации для Евсевия служат не только Священное Писание и сочинения апологетов, как того можно было бы ожидать от церковного историка, но и Иосиф Флавий, греческие и римские историки, не называемые, правда, им по именам, (I, 7, 11, II, 7, III, 20, 8–9, IV, 2, 5), нехристианские и языческие авторы (II, praef., II, 8, IV, 6, 13, V, 5, 3, IX, 1, 3, VI, 19, 1–2, VI, 19, 9).

Кесарийский епископ, по всеобщему признанию, был блестяще образованным человеком. Он был прекрасно знаком со всей предшествовавшей ему и христианской, и нехристианской традицией. Даже те из современных исследователей, которые в целом смотрят на историческое сочинение Евсевия крайне скептически, вынуждены признать, что «он один, полагаясь на ресурсы церковных библиотек в Кесарее и Иерусалиме и на свои более ранние хронологические исследования, мог создать то, что называют историческим повествованием (ὁφήνησις ἱστορικὴ)»³.

Прежде всего, Кесарийский епископ использует, конечно, христианскую традицию. Его сочинение пестрит постоянными ссылками на Священное Писание и на труды апологетов и отцов церкви. Он очень

¹ Ранович А. Б. Указ соч. С. 448.

² Judge E. A. Christian Innovation. P. 25.

³ Grant R. M. Op. cit. P. 414.

активно использует работы Секста Юлия Африкана¹ (I, 6, 1, I, 7, 15–16 и далее), Климента Александрийского (I, 12, 1, II, 1, 3–4, II, 9, 2, III, 29, 1, III, 30, 2, III, 23, 2), Оригена (III, 1, 3, VI, 40, 1, VI, 39, 5), Тертуллиана² (II, 2, 4, II, 25, 4, III, 20, 7, III, 33, 3), Филона Александрийского (II, 5, 1–2, II, 5, 6, II, 6, 2–4, II, 16, 1, II, 17, 1–3, II, 17, 7, II, 17, 12, II, 17, 14, II, 17, 18, II, 18, 1), Иустина Философа³ (II, 13, 2, III, 26, 3), Ириней

¹ *Секст Юлий Африкан* — древнехристианский писатель, родом из Эммауса в Палестине, жил в первой половине III века н. э., был пресвитером в Александрии. Он составил хронологический обзор событий греко-римской истории (названный учеными *πενταβιβλον χρονολογικόν*), охватывавший время от сотворения мира, относимого им к 5500 году до Р. Х., до 221 года после Р. Х. Этот труд послужил главным источником не только для Евсевия, но и для позднейших византийских историков Г. Синкелла, И. Малалы, Кедрина, Феофана и для так называемой «Пасхальной хроники». Сохранилось также два интересных письма Африкана: одно к Оригену об апокрифической истории Сусанны (Migne, PG T 10 P 37–97), другое — к Аристиду о генеалогии Спасителя (издано Spitta, Halle, 1877).

² *Квинт Септимий Флорентин Тертуллиан* — отец латинской теологии. Родился ок. 160 г. в Карфагене в языческой семье. Получил риторическое и юридическое образование. Некоторое время он жил в Риме и имел там практику адвоката. Примерно ок. 197 г. он обратился в христианство. До конца своей жизни много писал в защиту христианской веры. Сначала Тертуллиан поддерживал главенствующую католическую церковь, но впоследствии разочаровался в церковных авторитетах и начал выступать в защиту монотизма. Умер ок. 220 г. Тертуллиан был первым выдающимся христианином, писавшим на латинском языке. Он всегда писал как адвокат, защищая свои взгляды и нападая на противников. Очень критически относился к греческой философии, считая ее родоначальницей ересей. Тертуллиан оставил более 30 сочинений апологетического, догматического и практического характера, самыми известными из которых являются «Апологетика», «Предписание еретикам», пять книг «Против Маркиона», «Покаяние», «Умеренность».

³ *Иустин Философ, или Мученик* (II век) — грек по происхождению, сначала искал истину в греческой философии, в разное время относил себя к стоикам, последователям Аристотеля, затем к пифагорейцам и т. д. В конце жизни принял христианство, признав эту философию единственно верной и полезной. Из богатого литературного наследия до наших дней сохранились только три работы Иустина: «Разговор с Трифоном иудеем», первая «Апология» — защита христианской веры, адресованная императору, и вторая «Апология» — более краткое приложение к предыдущей работе, адресованное римскому Сенату. Последние годы своей жизни Иустин учительствовал в Риме. В 60-х годах II века он вместе с другими был арестован и обвинен в принадлежности к христианству. На предложение отречься от веры, принеся жертвы языческим богам, ответил отказом и пошел на смерть, уверенный в своем спасении во Христе.

Лионского¹ (II, 13, 5, III, 18, 2–3, III, 23, 2, III, 36, 12, III, 39, 1, IV, 7, 9, IV, 8, 3, IV, 11, 2, IV, 14, 2, IV, 29, 4, V, 7, 1, V, 20, 4), Папия Иерапольского² (II, 15, 2, III, 39, 1), Егезиппа (II, 23, 3, II, 23, 19, III, 11, III, 19, III, 20, 7, III, 32, 2–3, IV, 11, 7), Тациана (IV, 16, 7), Дионисия, епископа Коринфского (II, 25, 8, III, 28, 3), Дионисия Александрийского³ (VI, 41, 1, VI, 44, 1, VII, 1, 1, VII, 5, 3, VII, 6, 1, VII, 7, 1, VII, 21–22), Мелитона Сардийского и многих других

Как подчеркивает А. Демпф, «мы должны быть благодарны Евсевию за то, что он сохранил нам бесценные свидетельства об античной философии истории»⁴ Сочинения многих авторов, которых упоминает и цитирует Евсевий, не сохранились до нашего времени Поэтому из сочинения

¹ *Ириней Лионский* — грек по происхождению, родился в Малой Азии в христианской семье Мальчиком он слышал выступления Поликарпа, епископа Смирнского, лично знавшего апостола Иоанна Повзрослев, он переехал в Лион (Галлия), где стал пресвитером Затем в 177 году сменил епископа, умершего мученической смертью Считается, что Ириней умер в начале III столетия На Иринее большое влияние оказал Иустин Ириней стал связующим звеном между ранней греческой теологией и западно-латинской, основоположником которой считается его более молодой современник Тертуллиан Если Иустин был главным образом апологетом, то Ириней опровергал ереси и излагал сущность апостольского христианства Его самая крупная работа, «Обличение и опровержение учения, ложно именующего себя знанием», известна под более коротким названием — «Против ересей» Она была написана главным образом против гностицизма, в опровержение которого Ириней выдвинул ряд аргументов, воспринятых впоследствии православными мыслителями

² *Пап(н)ий Иерапольский* — ученый епископ, непосредственный ученик ап. Иоанна, друг Поликарпа Смирнского Скончался мученически в период 156–165 гг Из его сочинении («Пять книг изъяснений Господних изречений» и др.) сохранились лишь небольшие отрывки, или в подлинных его словах, или в пересказе других, признаваемые очень важными в качестве древнейших свидетельств о некоторых главных пунктах христианского учения Он упоминает о Евангелии от Матфея, написанном по-еврейски

³ *Дионисий Александрийский* — глава Александрийской огласительной школы и епископ Александрийский (247–264 гг.) Плодовитый писатель, энергичный церковный деятель Во время гонений Деция 250–251 годов скрывался, при Валериане был сослан (252–258 гг.) Сочинения Дионисия сохранились только в отрывках Главные из них — «Книги о природе» (против атолизма и эпикуреизма), две книги «Об обетованиях» (против хилизма, отвергает подлинность Апокалипсиса), «Обличение и оправдание» (против Савеллия), комментарии на кн. Екклесиаст

⁴ *Dempf A. Eusebios als Historiker* S. 3

Евсевия, а в некоторых случаях *только* у него, мы можем узнать, какие произведения были написаны этими древними авторами, каково было их содержание и даже сами имена этих писателей. Зачастую это единственный источник сведений о таких сочинениях¹

Так, например, Евсевий ссылается на Аристона из Пеллы, Родона и других. *Аристон* был автором несохранившегося апологетического сочинения «Диалог Приска и Ясона», в котором христианин доказывал иудею, что ветхозаветные пророки свидетельствовали о Христе. Им же в 132 году была написана «История войны с Баркохбой». Ни одно из этих сочинений не сохранилось. На них лишь ссылаются Климент Александрийский и Евсевий². *Родон* — это ученик Татиана, церковный писатель. Творения его до нас также не дошли. Сведения о нем самом и его сочинениях сохранились только в «Церковной истории» Евсевия Кесарийского³.

Евсевий ссылается также на Агриппу Кастора (IV, 7, 6), Мусана (IV, 28), Модеста и Филиппа, епископа Гортинского (IV, 25), Аполлинария (IV, 27, V, 16, V, 19, 1), Мильтиада (V, 17, 5), Аполлония (V, 18, 1), Гераклита, Кандида, Апиона, Секста, Аравиана (V, 27) и других. Из «Истории» Евсевия стало известно, что *Мильтиад* — христианский автор II века, писавший против ереси Маркиона. «Упомянутый Мильтиад оставил нам и другие памятники своих прилежных занятий Священным Писанием, в том числе книгу против эллинов и другую, против иудеев, он особо рассматривает обе темы в двух книгах каждого из названных произведений. Направил он еще владыкам мира и Апологию философии» (V, 17, 5). *Аполлоний* — церковный писатель тоже II века, написал книгу с изобличением так называемой фригийской ереси (V, 18, 1). *Аполлинарий*, блаженный епископ Иерапольский в Азии, — также плодовитый церковный писатель II века. Евсевию были известны его сочинения «К эллинам» в пяти книгах, «Об истине» две книги, две книги «К иудеям», сочинение против фригийской ереси и речь к императору (IV, 27). Об *Агриппе Касторе* известно очень мало. Сам Евсевий пишет: «До нас дошло сочинение знаменитейшего писателя того времени Агриппы Кастора — уничтожающее изобличение Василида, показывающее страшную ложь его времени» (IV, 7, 6). *Мусан*, как следует из упоминания Евсевия, также был церковным писателем II века, ему принадлежало

¹ Голубцова Н. И. У истоков христианской церкви. М. «Наука», 1969. С. 12.

² Евсевий Памфил. Церковная история. М., 1991. С. 403. Прим. 13.

³ Там же. С. 416. Прим. 33.

«сильное увещательное слово, написанное к братьям, уклонившимся в ересь энкратитов» (IV, 28) *Модест* — церковный писатель III века. Его сочинение, направленное против Маркиона и известное Евсевию, до наших дней не сохранилось. Евсевий называет и тех церковных писателей, которые уже в его время были мало кому известны. Он пишет: «У многих и донныне сохраняются многие писания старых церковных писателей — памятники их благородной ревности. Нам известны, например, сочинения Гераклита “О Посланиях Павла”, Максима о том, откуда зло (вопрос, о котором много шумели еретики) и о том, что материя создана, рассуждение Кандида о шести днях творения, Апиона на ту же тему, Секста “О воскресении”, какое-то сочинение Аравиана и множество других¹, при отсутствии всякой точки опоры невозможно определить ни время их написания, ни время событий, о которых они рассказывают. Очень много дошло сочинений, даже заглавии которых нельзя назвать. Все они написаны правоверными церковными писателями (что видно из того, как они толкуют Писание), но нам неизвестными, ибо в заглавии имя их не приведено» (V, 27).

По подсчетам исследователей², Евсевий цитирует в своих сочинениях (не только «Церковной истории», но и в «Хронике», «Praeparatio Evangelica» и «Demonstratio Evangelica») более ста древних авторов, сочинения которых он мог найти, вероятно, в известной библиотеке Оригена и других крупных собраниях того времени.

Рассказывая о Клименте Александрийском и его сочинениях, Евсевий разбирает, какими источниками он пользовался, и отмечает среди прочих *иудейских* писателей, с сочинениями которых он сам, очевидно,

¹ Основные сведения об апологетах и христианских писателях II–III веков, известные на сегодняшний день, собраны в следующих работах: *Остроумов С. И., свящ.* Разбор сведений Евсевия Кесарийского и бл. Иеронима Стридонского о греческих апологетах христианства II века. М., 1886; *Иоанн Дроздов, свящ.* Очерки по всеобщей церковной истории. Вып. 3. Христианская литература первых трех веков (мужи апостольские и апологеты). Иркутск, 1907; *Геффкен И., проф.* Из истории первых веков христианства. Пер. с нем. А. Я. Бруслова. СПб., 1908; *Сидоров А. И.* Курс патрологии: возникновение церковной письменности. М., 1996; *Киприан (Керн), архим.* Патрология. I. Париж – М., 1996; *Grant R. M.* Greek Apologists of the Second Century. Philadelphia: The Westminster Press, 1988. Перевод основных сохранившихся фрагментов сочинений христианских апологетов приводится в книге: Сочинения древних христианских апологетов. Пер. П. Преображенского, А. Г. Дунаева и др. СПб., «Алетейя», 1999.

² *Dempf A.* Op. cit. S. 5.

был знаком Он называет Аристовула¹, Димитрия², Эвполема³ и пр Тем самым Евсевий вносит свой вклад в адаптацию иудейской традиции и включение ее в оборот христианских историков

Именно Евсевий Кесарийский первым использовал так называемое «свидетельство Флавия» о Христе и ввел его в научный оборот Впервые в христианской литературе оно цитируется именно в «Церковной истории» Кесарийского епископа Эта цитата в точности совпадает с греческим текстом фрагмента XVIII 3 3 «Иудейских древностей», каким он предстает в дошедших до нас рукописях⁴ Так же точно выглядит *testimonium Flavianum* у византийских церковных авторов Исидора Пелусийского (~ 431 г), Экумения (VI век), Георгия Амартола (IX век), Евфимия Зигабена (XII век), а также в *Acta Sanctorum Dopati* (V век) и в словаре Суда (X век) Писавшие в V–VI веках историки Созомен и Иоанн Малала цитируют Флавия не полностью, при этом заметно, что у них «свидетельство» подверглось основательной христианской обработке

Что касается других сведений, сообщаемых Иосифом Флавием, то именно Евсевию мы обязаны тем, что эта информация была воспринята позднейшими историками и что в христианской историографии в целом утвердилось благожелательное отношение к этому автору⁵ Евсевий так

¹ *Аристовул* — александрийский писатель, родом иудей, учитель Птолемея IX Его толкование Пятикнижия, написанное по-гречески, упоминают Климент Александрийский и Евсевий

² *Димитрий* (III век до н э) — иудейский историк, автор сочинения «История иудейских царей», которое дошло до нас в отрывках, приведенных другими авторами

³ *Эвполем* (II век до н э) — иудейский историк, автор трактата «О царях иудейских»

⁴ *Деревенский Б Г* Указ соч С 111

⁵ Благодаря работам Евсевия сочинения Иосифа Флавия стали популярны в христианском мире Блаж Иероним, продолживший «Церковную историю» Евсевия и осуществивший ее перевод на латинский язык, назвал Иосифа Флавия «греческим Ливием», и вплоть до XVI века его не переставали восхвалять как «величайшего приверженца истины», превосходившего всех историков как греческих, так и римских достоверностью своих данных Эта репутация Иосифа объясняется тем, что он — единственный из древних нехристианских авторов, упоминающий об основателе христианской религии как об исторической личности Все сочинения Иосифа Флавия переведены на русский язык «О древностях иудейского народа» СПб, 1898, «Иудейская война» СПб, 1900, «Иудейские древности» Т 1–2, СПб, 1900 Современные издания «Иудейская война» Минск, 1991, «Иудейские древности» Минск, 1994

пишет об Иосифе «После всех этих рассказов следует познакомиться и с Иосифом, который помогал нам, занятым нашей работой» (III, 9, 1) Его Евсевий считает «достойным доверия» (III, 9, 2) «Старательно поработал этот человек и над другим произведением» (III, 10, 6) «Чтобы утвердиться в доверии к его свидетельству о событиях, ему известных, разумно прибавить еще слова, приведенные им в конце “Древностей”» Укоряя Юста из Тивериады, тоже пытавшегося написать историю своего времени, в том, что он не писал правдиво, и требуя от него отчета во многом, он заключает такими словами «Я вот не боялся, как ты, за свое сочинение Я вручил императорам эти книги почти в виду происходящего Я сознавал в себе блюстителя истины, которую я сообщал им, и не ошибся, ожидая от них подтверждения Давал я свою историю и многим другим, в том числе и участникам войны, как, например, царю Агриппе и некоторым его родственникам И вот император Тит пожелал, чтобы люди познакомились с этими событиями только по моим книгам Он велел их обнародовать, скрепив приказ собственноручной подписью Царь Агриппа написал 62 письма, свидетельствуя о правдивости сообщаемого» (III, 10, 8–11)

С сочинениями греческих и римских историков Евсевий, очевидно, был хорошо знаком Однако в своей «Церковной истории» он ни разу не назвал кого-либо из классических авторов по имени¹ Так, Евсевий от-

¹ Евсевия довольно часто обвиняли в утаивании своих источников и в плагиате Эти обвинения строились, главным образом, на «сопоставлении» «Хроники» Кесарийского епископа с аналогичным трудом его предшественника — Секста Юлия Африкана (хотя «Хроника» Юлия Африкана сохранилась до настоящего времени только во фрагментах и была восстановлена только в XIX веке Г Гельцером) Предполагали, что Евсевий скомпилировал труд Африкана, не называя его первоначального автора Уже Скалигер (1606) указывает на тот факт, что Евсевий умалчивает о «Хронике» Юлия Африкана, хотя имел ее под руками и пользовался ею при составлении своей «Хроники» Но, как возражает на это В В Болотов, «само по себе это обвинение не особенно сильно, ибо в древности было не в обычай указывать цитаты» Однако такие обвинения упорно держались долгое время В XIX веке исследованием этого вопроса занялся проф Гельцер (*Gelzer H* Sextus Julius Africanus und die Byzantinische Chronographie Leipzig, 1880–1885) Хорошо рассказывает об этом В В Болотов «Когда он приступил к сравнительной оценке того и другого автора с изначальным убеждением в величии Африкана и ничтожестве Евсевия, то оказалось, что Евсевий дал сочинение более образцовое, чем Юлий Африкан Евсевий пользовался более обильными и лучшими источниками, и если он, пользуясь трудом Африкана, умалчивал о нем, то потому, что предполагал, что читатели, интересующиеся его сочинением, имеют под руками и Хронику Юлия Африкана Труд Африкана в свое время был настолько известен, что

мечает «Это рассказывают греческие писатели, отмечавшие Олимпиады и события, происходившие в каждую из них» (II, 7), «историки того времени пишут, что по постановлению Сената почести Домициану были отменены» (III, 20, 8–9), или «так рассказывают об этом и греческие историки, писавшие об этом времени» (IV, 2, 5) Причина такой «анонимности» кажется вполне понятной. Ссылки на писателей, чьи имена были популярны среди язычников, могли вызвать нежелательную реакцию у христианской аудитории. С другой стороны, возможные оппоненты Евсевия из языческого лагеря, прекрасно образованные и воспитанные на сочинениях греческих и римских историков, так же, как и сам Евсевий, были хорошо знакомы с этими сочинениями и без специальных разъяснений понимали, о ком идет речь в том или ином случае. Кроме того, именно эти авторы могли лучше всего подтвердить достоверность приводимой им информации. Потому, вероятно, Евсевий и ссылается на неких «греческих историков».

Современному исследователю, однако, гораздо сложнее установить, к то же скрывается за этими скупыми фразами. Скорее всего, Евсевию были доступны не только те работы, которые сейчас признаны классическими. Более вероятно, что он пользовался сочинениями позднейших писателей, представлявшими собой компиляции, составленные по материалам классических авторов. Эти работы, написанные более простым и занимательным языком, пользовались большей популярностью и имели более широкое хождение в народе. Многие из этих сочинений были позднее утрачены, и имена их авторов мы знаем только благодаря небольшим упоминаниям у того же Евсевия и других. Выяснить источники информации Евсевия в этом случае можно лишь с большой долей вероятности. Так, например, говоря о самоубийстве Понтия Пилата, он ссылается на неких греческих историков, описывавших историю по Олимпиадам (II, 7). Кого имеет в виду Евсевий в данном случае, точно не известно. Никаких достоверных сведений о судьбе Пилата после его отъезда из Иудеи в конце 36 года н. э., о чем идет речь в рассматриваемом пассаже Евсевия, не имеется. Иосиф

всякий интересующийся историей был с ним знаком и цитировать его не представлялось необходимым. Обвинение против Евсевия, таким образом, является настолько же остроумным, насколько обвинение учебника истории Нового Завета, повествующего о поклонении волхвов, в краже этого рассказа из Евангелия Матфея» (Болотов В. В. Лекции по истории древней церкви. Т. I. М., 1994 (Репринтное воспроизведение издания 1907 г.) С. 142–143). Кроме того, «Хроника» Евсевия слишком сильно отличается от сочинения Секста Юлия Африкана и по форме, и по содержанию, чтобы можно было считать ее «списанной».

Флавий ничего об этом не сообщает. Сама легенда о раскаянии и самоубийстве (или даже казни) судьи Иисуса возникла в христианской среде, по-видимому, во II веке, когда имя Пилата стало активно использоваться в христианской проповеди. Ссылка же на неких «греческих писателей», возможно, указывает на Флегона¹, историка начала II века н.э., написавшего хронику по Олимпиадам. В пользу данной версии говорит и прямое указание на этого автора, сохранившееся в армянском переводе «Хроники» Евсевия Кесарийского (125–175) «После того как изложены во всех подробностях эти памятники, здесь следует в заключение указать и Флегона, вольноотпущенника императора, который в четырнадцати книгах довел хронику события до 229 Олимпиады (до 138 года) той эпохи Римской империи, когда он жил». Тринадцатая книга сочинения Флегона упоминается также у Иеронима: правда, Иероним Блаженный называет его «римским историком». Ссылаются на Флегона и позднейшие авторы, такие как Иоанн Филопон, Иоанн Малала, Михаил Сириец. Хотя они, по всей вероятности, использовали Флегона не напрямую, а лишь через третьи руки, чем и объясняется масса неточностей в цитируемых отрывках².

Рассказывая о голоде при Клавдии и подтверждая приводимую им информацию ссылкой на «писателей, далеких от нашего учения» (II, 8), он снова недоговаривает, кого именно имеет в виду. Вероятно, в данном случае источником Евсевия является краткое упоминание Тацита о недостатке зерна в Риме и возникшем из-за этого голоде в правление императора Клавдия (41–54 гг.) в двенадцатой книге его «Анналов» (XII, 43)³.

При описании ливня с грозой, произошедших чудесным образом и обеспечивших Аврелию победу на северном фронте (V, 5, 3), Евсевий от-

¹ Флегон из Тралл, Публий Элий (Flego) — греческий писатель начала II века, вольноотпущенник императора Адриана, автор нескольких исторических сочинений («Выдержки из Олимпиад», «Жизнь Адриана» и др.), не сохранившихся до наших дней и известных лишь в отрывках цитируемых позднейшими писателями. Уцелевшие фрагменты см. Phlegon von Tralles — *Jacobi F. Die Fragmente der Griechischen Historiker* II, «В», № 257. Berlin, 1929. На русский язык переведены сохранившиеся фрагменты из его сочинения «О невероятных явлениях» Флегон Тралльский. О невероятных явлениях // Памятники позднеантичной поэзии и прозы. М., 1968 (Пер. М. Г. Грабарь-Пассек), Флегон Тралльский // Поздняя греческая проза. М., 1960 (Болгов Н. Н. Античные письменные источники. Греция. Ч. 1. Белгород, 1999. С. 95–96).

² Деревенский Б. Г. Указ. соч. С. 29, 36.

³ Корнелий Тацит. Сочинения в 2-х т. Т. 1. Анналы. Малые произведения. СПб. «Наука», 1993. С. 203.

вергает языческое описание в пользу «более надежного» утверждения Тертуллиана Евсевий пишет «Рассказ об этом есть и у писателей, далеких от нашей веры, но излагающих те же события, есть и у наших Историки со стороны признают чудо, но, в нашей вере ничего не понимая, отрицают, что оно произошло по нашим молитвам Наши, сроднившиеся с истиной, передают факты просто и бесхитростно» Одним из них назван Аполлинарий, другим — «почтенный Тертуллиан» Кого имеет в виду Евсевий, говоря о «писателях, далеких от нашей веры», не совсем ясно Языческая интерпретация событий дается на колонне в честь императорской победы в Риме Однако вряд ли автора этой надписи Евсевий назвал бы писателем Возможно, речь идет о рескрипте Марка Аврелия, который приводится в приложении к «Первой Апологии» св Иустина Философа Именно этот рескрипт Марка Аврелия, прозванного «Благословенным», имеет в виду Тертуллиан (Апология, V, 7) Но большинство церковных историков считают его подложным Кроме того, по свидетельству самого Евсевия, «до сих пор ходят письма Марка, императора весьма разумного» (III, 5, 6) Вероятно, что в данном пассаже речь идет именно о них Хотя, сами письма, видимо, не сохранились Современным исследователям Марк Аврелий известен лишь как автор «Размышлений» Никакой информации об этих его письмах не приводится¹ Официальная (языческая) версия этих события и так называемого «чуда с дождем» содержится также у Диона Кассия (LXXI, 8–10) и в биографии Марка Аврелия, приписываемой Юлию Капитолину, в сборнике *Scriptores Historiae Augustae* Однако указанный сборник относится к концу IV века и не мог служить источником для Евсевия А сохранившиеся фрагменты сочинения Диона Кассия² дают очень мало информации на этот счет

¹ Болгов Н Н Указ соч С 80–81 Доватур А И Римский император Марк Аврелий Антонин // Марк Аврелий Антонин Размышления СПб «Наука», 1993 С 75–92

² Дион Кассий (160–235 гг) — греческий историк и римский сенатор Полное имя — Дион Кассий Коккейан Родился в Никее (Вифиния) После смерти отца — губернатора Киликии — в 180 г приезжает в Рим При Коммодe становится адвокатом Правитель Пергама и Смирны, консул 220 г, проконсул Африки, наместник Далмации, Паннонии, консул 229 г Умер в Никее Написал Римскую историю в 80 книгах от основания Рима до своего консульства По языку и стилю подражает Фукидиду Сохранились полностью книги 36–60 (о событиях 68 г до н э — 57 г н э), частично книги 78–79 (о событиях 217–220 гг) От остальных есть ряд фрагментов Часть книг дошла в пересказе византийских авторов Полного русского перевода нет (Болгов Н Н Указ соч С 7–75) Основное издание *Dio Cassius Dio's Roman History* / Ed E Cary Vol 1–9 Cambridge, 1970

В третьей книге своей «Истории» Евсевий ссылается не на неких «историков того времени». Он, в частности, говорит: «историки того времени пишут, что по постановлению римского сената почести Домициану были отменены, а несправедливо высланные им возвращены. Тогда же, как сообщают наши древние писатели, апостол Иоанн покинул остров, куда был сослан, и устроился на жительство в Эфесе» (III, 20, 8–9). В данном пассаже не совсем понятно, о ком из «историков того времени» идет речь. Какое время имеется в виду? Идентичны ли они «нашим древним писателям»? Кто подразумевается под ними? Возможно, Евсевий, чтобы избежать повторения, так назвал упоминавшихся им выше Егезиппа и Тертуллиана («Это пишет Егезипп, вспоминает о Домициане и Тертуллиан» (III, 20, 7)). Хотя более вероятно, что здесь он имеет в виду кого-то из античных писателей. Сообщение о реакции Сената на смерть Домициана в 96 году имеется, например, у Светония (Домициан, 23)¹. Евсевий также мог воспользоваться описанием событий, последовавших за гибелью императора Домициана, представленным в «Панегирике» Плиния Младшего² (Панегирик Траяну, 52). Однако с уверенностью сказать, на кого из античных писателей ссылается в данном месте Евсевий, вряд ли возможно.

О широком знакомстве Евсевия с греческой, особенно эллинистической, традицией свидетельствует не только «Церковная история» первого христианского историка, но и другие его работы³. Три работы Евсевия — Хроника, *Praeparatio Evangelica* и *Demonstratio Evangelica* — представляют собой некое единство и, как и «Церковная история», призваны раскрыть содержание и смысл мировой истории. Однако характер этих работ допускает более свободную форму и привлечение более широкого материала. Так, *Praeparatio Evangelica* рассказывает о «мифологической теологии», предшествовавшей христианскому учению и подготовившей его. Здесь Евсевий обнаруживает прекрасное знание греческой и иудейской мифологии и литературной традиции. Как выяснили исследователи⁴, «вавилонский миф был взят им из Библии, египетский цитируется по выпискам из Диодора, Евгемера и, наконец, Климента Александрийского римский миф — по Дионисию Галикарнасскому»⁵. Далее он цитирует

¹ Гай Светоний Транквилл. Жизнь двенадцати цезарей. С. 219.

² Гай Плиний Цецилий Секунд. Панегирик императору Траяну // Письма Плиния Младшего. Письма I–X. Под ред. А. И. Доватура. М.: «Наука», 1984.

³ Trompf G. The Logic of Retribution. P. 135.

⁴ Dempf A. Eusebius als Historiker. S. 7.

⁵ Дионисий Галикарнасский (55–8 гг. до н. э.) — греческий историк и ритор, с 30 г. до н. э. жил в Риме. Написал труд «Римские древности» в XX книгах. Полностью

Плутарха, Порфирия и Платона. Причем, как показано в современных исследованиях, в своей *Præparatio Evangelica* он, по сути дела, представляет всего Платона, цитируя его 218 раз, и всего Порфирия чью работу против христиан в 30 книгах, к сожалению, утраченную, он опровергает. Во многом именно благодаря работам Евсевия, сохранившим основные положения противника христиан, и удалось уже в наше время восстановить в общих чертах сочинения Порфирия. В целом ряде других случаев выдержки из древних и эллинистических историков, которые приводит Евсевий, «представляют собой единственные сохранившиеся фрагменты этих авторов. Так, в своих исследованиях хронологии Евсевий приводит свидетельства о халдеях Александра Полигистора, Абиденоса и Иосифа Флавия, об Ассирии — снова Абиденоса и Кастора, Диодора, Кефалиона и различные ассирийские царские списки. Историю евреев Евсевий дает по Ветхому Завету, Клименту Александрийскому, Иосифу Флавию, историю египтян — по Манефону и Порфирию. По греческой истории он использует в качестве источников свидетельства Кастора, Порфирия и Диодора, у римлян это были Дионисий Галикарнаский, Диодор и Кастор»¹.

Рассказывая о чудесах, Евсевий для подтверждения достоверности приводимой им информации ссылается не только на христианских авторов, но и на языческих, или, как он их называет, «историков со стороны» (V, 5, 3) «Рассказ об этом есть и у писателей, далеких от нашей веры, но излагающих те же события, есть и у наших», или «об этом рассказывали и писатели, далекие от нашего учения» (II, 8). Он ссылается даже на греческих философов, враждебно относящихся к христианству «О том, как преуспел Ориген в этих областях, свидетельствуют современные ему философы-эллыны, в их произведениях мы находим частые упоминания о нем» (VI, 19, 1).

Он приводит даже выдержки из сочинения Порфирия², настроенного резко антихристиански «Зачем говорить об этом, когда Порфирий, наш

сохранились кн I–IX, большая часть кн X–XI, от остальных — лишь фрагменты. Основное издание: *Dionysi Halicarnasei antiquitates Romanae* / Ed. C. Jacoby Vol. 1–4. Lips., 1885–1905. На русский язык переведены лишь незначительные отрывки. См. Дионисий Галикарнаский // Хрестоматия по истории Древнего Рима М., 1987 (Пер. В. Соколова). Дионисий Галикарнаский // Хрестоматия по истории Древнего мира Т. III Рим М., 1953. Дионисий Галикарнаский // Древний мир в памятниках его письменности Т. 3 М., 1922 С. 6–7, 15–19, 20–22, 50–51 (Болгов Н. Н. Указ. соч. С. 51).

¹ *König-Ockenfels D.* Op. cit. S. 352.

² *Порфирий* (232/233–301/305 гг.) — один из немногих дошедших до нас авторов III века, философ, представитель раннего римского неоплатонизма. Автор мно-

современник... написал против нас книгу, в которой, пытаясь оклеветать Писание, поминает и его толкователей» (VI, 19, 2). Претендуя на объективность и беспристрастность, Евсевий не отвергает все его сочинение целиком только потому, что оно написано язычником, настроенным антихристиански, но разбирает конкретные его сообщения, комментируя, что в одном случае «он правильно говорит... но явно лжет» в другом (VI, 19, 9). Более того, именно «Хроника» Порфирия, по всей вероятности, была положена Евсевием в основу его хронологического очерка за период с 221 по 270 год¹.

Один раз Евсевий даже указывает: «Такой конец был предсказан и демоном за множество его легкомысленных преступлений» (VIII, App., 3), имея в виду, очевидно, изречение какого-то языческого оракула. Однако это — случай единичный и исключительный.

Евсевий проверяет греческими историками свидетельства родственников Спасителя по крови (I, 7, 11). Правда, в своем рассказе о происхождении Ирода он снова не называет конкретный источник своей информации. Он пишет: «Это события, о которых сообщено и в истории греков» (I, 7, 2). Такую информацию он мог почерпнуть либо у Иосифа Флавия (Иудейские древности, XIV, 1–4, 7; XIV, 14), либо у упомянутого уже Флегона. Вряд ли можно назвать сочинения Иосифа Флавия «историей греков», хотя сообщение Евсевия согласуется и кратко передает основное содержание рассказа Иосифа. Более вероятно, что Евсевий здесь опирается на Флегона, к которому уже не раз обращался.

Причем, ссылки на сочинения античных авторов встречаются у Евсевия не эпизодически и случайно, но он возводит это в принцип во введении ко второй главе своего исторического сочинения. Он пишет, что будет описывать события, «основываясь на Святом Писании и привлекая мирских историков, на записи которых я буду, когда нужно, ссылаться» (II, praef.).

Итак, отказываясь от преимущественного использования устной традиции, Евсевий отдает предпочтение письменным источникам. Он вво-

гочисленным трудов по философии, религии, математике, истории, риторике, астрологии и т. д. Известны 77 его сочинений. В области истории он написал сочинение «Против христиан», которое сохранилось в виде фрагментов в сочинениях других авторов (см.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Последние века. М., 1988. Кн. I). Отрывки из этого сочинения см.: Harnack A. Porphyrius «Gegen die Christen» // Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. 1916. Русский перевод см.: Ранович А. Б. Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. М., 1990. С. 346–391.

¹ Grant R. M. The Case... P. 414.

дит в оборот и использует богатейшую христианскую традицию, а также иудейскую (труды Иосифа Флавия, Эвполема и пр.). Интересно, что среди его источников, вопреки распространенному мнению, оказываются не только Священное Писание и труды христианских апологетов, но и тексты подлинных государственных документов, рескриптов и постановлений, материалы обширной переписки церковных и светских лиц, документы церковных соборов, а также сочинения греческих и римских историков, даже нехристианских, языческих авторов. Причем Евсевий, как правило, указывает, где он нашел ту или иную информацию, с точным указанием не только самого автора и названия его сочинения, но и конкретного места вплоть до номера книги и главы. Если речь идет о каком-либо документе, также указывается, где он был найден. В случае необходимости Евсевий даже переводит необходимые материалы с сирийского или латинского языков, указывая на возможность погрешностей в переводе. Таким образом, техника исследования Кесарийского епископа уже соответствует определенным «научным» требованиям.

§ 2. КРИТИЧЕСКИЙ МЕТОД ЕВСЕВИЯ

Помимо того, что Евсевий использовал в своем исследовании многочисленные и разнообразные источники, особого внимания заслуживает и отношение к ним автора, способ получения из них достоверной информации. Критический метод Евсевия вызвал в научной литературе массу споров и диаметрально противоположных оценок. Одни в принципе не допускают мысли о наличии в трудах церковного автора какой-либо исторической критики. Другие, наоборот, считают, что именно критический метод Евсевия стал главным достижением историографии за весь период от IV до XVI века. В чем же состоял этот «критический метод» первого церковного историка?

Для оценки историка-исследователя важно не только то, какие он использует источники, но, может быть, еще более важно, *как* он их использует. Учеными давно установлен факт, что Евсевий не был первым христианским автором, который составил «Всемирную хронику». Это сделал Секст Юлий Африкан за сто лет до него. На этом основании Р. Грант, по сути дела, обвиняет Евсевия в плагиате. Более того, он с сарказмом добавляет, что там, где Евсевий следует Африкану, его «Хроника» (и соответственно «Церковная история») еще более или менее соответствует действительности, что же касается событий после 221 года, которые Ев-

севий описывает самостоятельно, то здесь английский исследователь находит массу ошибок, неточностей, искажений и т. д. По его мнению, «в "Истории", в которой он описывает свое собственное время, у него не было реального хронологического стержня, и в "Хронике", и в "Истории" он выказывает слабое понимание событий после 270 года»¹.

Другие ученые во главе с Генрихом Гельцером, который еще в 1898 году восстановил и издал утерянную «Хронику» Африкана, сопоставив ее с сочинением Кесарийского епископа, пришли к выводу, что «Евсевий — даже более значительный историк, который самостоятельно проверил и критически разобрал источники Африкана. Он соотнес вавилонскую хронологию Бероса, египетскую Хронику Манефона и греческий список царей Кастора Родосского с иудейским летоисчислением»². А обращение Евсевия к своим переписчикам с просьбой, чтобы они добросовестно передали и проверили предшествующую систему летоисчисления, по мнению исследователей, свидетельствует о «его прекрасном критическом исследовательском духе (уме)»³.

Каким же в действительности был подход Кесарийского епископа к источникам использованной информации? Первое, что бросается в глаза читателю первой «Церковной истории», — это обилие цитат из более древних авторов. Причем он точно воспроизводит отрывки из текстов своих предшественников. Очень часто он сам говорит: «В точности так рассказано у Оригена...» (III, 1, 3), или «так рассказывает слово в слово Иосиф» (II, 19, 1), или «как о том в двадцатой книге "Древностей" пишет Иосиф...» (II, 20, 1), «Лука в "Деяниях апостолов" упоминает... Вот его рассказ дословно» (III, 31, 5). Практически всегда он приводит дословные выдержки из сочинений древних авторов (I, 5, 2; II, 2, 4; II, 5, 1–2; II, 6, 2; III, 6, 1; III, 6, 11; III, 6, 17; III, 8, 1; III, 31, 5; III, 32, 2–3; III, 36, 6; IV, 11, 2 и т. д.). Эта особенность резко отличает труд Евсевия от всей предшествовавшей ему античной традиции. Как заключают исследователи, «решающим для его оценки как историка является именно то, что документы и тексты, которые должны подтверждать его положения, он приводит дословно. Многие из этих свидетельств являются для нас уникальными. Только на основании его удивительного обзора колоссальной литературы он мог быть убедительным»⁴. Так, именно апологетические и полемические цели работ Евсевия обязывали его быть правдивым и точным.

¹ Ibidem P. 414.

² *Dempf A. Eusebius als Historiker...* S. 6.

³ Ibidem.

⁴ Ibidem. S. 10.

Прежде чем воспользоваться данными своего источника, Кесарийский епископ обращает внимание на время его появления, подлинность, целостность, неповрежденность и достоверность (V, 27). При определении достоверности своего источника Евсевий дает ему не только внешнюю характеристику, но проводит и внутренний анализ — рассматривает стиль источника, встречающиеся в нем исторические, хронологические, лингвистические, топографические и другие детали. Как замечает русский исследователь XIX века М. Д. Муретов, «тонкость анализа, обнаруживаемая при этом Евсеем, заслуживает полного удивления и ни в чем не уступает выработанным современной наукой приемам»¹.

Евсевий пытается даже установить авторство некоторых сочинений. Так, например, он пытается определить, кому принадлежит греческий перевод Павловых посланий. Рассуждает он следующим образом: «Павел писал евреям на родном языке, и одни говорят, что евангелист Лука, а другие, что сам Климент перевел его на греческий. Последнее кажется более вероятным и по сходству языка в Климентовом Послании и в Послании к евреям, и по небольшой разнице между мыслями обоих писателей» (III, 38, 2).

Даже к подлинным источникам Евсевий относится вполне критично. Для определения степени достоверности подлинного источника он обращает внимание на личность писателя: заслуживает ли он доверия и в какой мере? Мог ли он достоверно знать то, о чем сообщает? Откуда почерпнул тот или иной писатель свои сведения?

Довольно часто Евсевий, передавая ту или иную информацию, указывает не только, откуда он сам ее почерпнул, но и источники того автора, которого он цитирует. Например, Евсевий предваряет свой рассказ таким замечанием: «*Дионисий*, бывший в наше время епископом Александрийским, во второй книге “Об обетованиях”, говоря об Иоанновом Откровении, так вспоминает об этом человеке, *следуя древнему преданию...*» (III, 28, 3). В другом месте он пишет так: «*Иринея же в первой книге своего сочинения “Против ересей” сообщает подробности о его гнусном лжеучении, а в третьей передает рассказ, забвения не заслуживающий. Ссылаясь на Поликарпа, он рассказывает...*» (III, 28, 6). «*Иринея, основываясь на их книгах [т. е. на книгах пророков — И. В.], говорит...*» (III, 7, 3). Рассказывая о положении христиан в Римской империи при императоре Адриане, он основывается на «Апологии» Иустина. Од-

¹ Муретов М. Д. Евсевий Памфил .. С. 661.

нако он не просто полагается на рассказ известного и почитаемого всеми церковного писателя, но для большей достоверности и точности ссылается на подлинные документы, которые тот использовал: «Император в ответ написал Минуцию Фундану, проконсулу Асии, приказывая никого не судить без обвинения и обоснованного обличения. Иустин прилагает и копию этого письма в латинском подлиннике, предваряя его такими словами: "Мы могли бы просить вас о том, чего хотим. о суде над нами на основании письма величайшего и славнейшего кесаря Адриана, отца вашего, но мы обращаемся к вам потому, что наша просьба справедлива. Прилагаем копию Адрианова письма, дабы вы знали, что мы и в этом говорим правду. Вот она". Затем названный писатель дает латинскую копию, которую мы, в меру своих сил, перевели на греческий» (IV, 8, 6–8).

Даже таким авторитетным лицам, как евангелист Лука, Ириней и другие, он верит не слепо. Данные Священных книг он сопоставляет друг с другом. Он неоднократно указывает: «Это явствует из его собственных слов и из повествования Луки в Деяниях апостолов. И Петр сам рассказывает...» (III, 4, 1–2), или «Павел неоднократно свидетельствует о них в своих Посланиях. И Лука в Деяниях... упоминает. » (II, 4, 4).

Луке, например, он верит не потому, что он — «священный» писатель, но потому, что он имел сведения об описываемых им событиях или из непосредственного личного опыта, или же от апостолов и участников этих событий, а также потому, что свидетельства его подтверждаются известиями Иосифа Флавия (I, 5, 2; II, 12, 2; II, 20, 1 и т. д.).

Например, одного из церковных авторов, сочинения которого он часто использует, он характеризует следующим образом: «Иустин, искренний любитель истинной философии; обучившись у греков, он занимался их науками» (IV, 8, 3), но обратился в христианство (IV, 8, 5). Он «оставил нам много полезнейших произведений; они свидетельствуют об уме, прошедшем школу и погруженном в размышления о Божественном; к ним мы и отсылаем людей любознательных, отметив им на пользу те, которые стали нам известны...» (IV, 18, 1). Довольно часто он цитирует латинского автора — Тертуллиана. Его он характеризует как «превосходного знатока римских законов и вообще человека известного, одного из наиболее прославленных», автора «Апологии христиан», написанной на латинском языке и переведенной на греческий (II, 2, 4) и потому доверяет ему. Иногда он сам подтверждает информацию, полученную от Тертуллиана: «Рассказ об этом взят из латинской Апологии Тертуллиана .. Так тогда и было» (III, 33, 3). Ириней и Климент Александрийский являются для него «вернейшими свидетелями и вождями церковного правоверия» (III, 23, 2).

Однако, характеризуя свои источники, Евсевий рассуждает не только как христианин, но и как историк, претендующий на научную объективность. Он пишет, например: «...некий Бардесан, человек очень даровитый и прекрасно владевший сирийским языком, составил и написал на родном языке... диалоги против последователей Маркиона и прочих ересиархов... Ученики его (их было много, ибо он был сильным диалектиком) перевели их с сирийского на греческий. Бардесан принадлежал раньше к школе Валентина, но, отдав себе отчет во множестве его выдумок и опровергнув их, он решил, что сам он вернулся к мыслям правоверным. Целиком, однако, он не счистил грязь старой ереси» (IV, 30, 1). Таким образом, хотя Бардесан еще не избавился от своих еретических заблуждений, это не мешает Евсевию признать его положительные качества и использовать его данные в качестве исторического источника.

Точно так же он, обращаясь к Тациану, дает ему и его сочинениям взвешенную характеристику, не очерняя и не восхваляя его. В своей четвертой книге Евсевий пишет: «Говорят, что сбил людей с правого пути Тациан» (IV, 27–28). Далее, ссылаясь на свидетельства Иустина, он характеризует его как еретика, отступившего от истинной веры. Однако при этом он не отказывается от использования его трудов. О слове Тациана «К эллинам» он даже отзывается с похвалой как о «самом лучшем и самом полезном из всех его трудов» (IV, 29, 4–7). Он сообщает, что «в молодости он был софистом, занимался греческими науками, приобрел тут немалую славу».

Таким образом, вопреки ожиданиям, для Евсевия сам факт приверженности автора истинной христианской вере еще не является решающим фактором, главным критерием в подборе источников. Он использует и труды христианских апологетов и отцов церкви, признанные церковью, и сочинения еретиков, и даже открытых противников христианства.

При этом нельзя сказать, что Евсевий использует все известные ему на тот момент сочинения без разбора и относится ко всем с одинаковым доверием. Он, например, отказывается от использования «Актос Пилата», широко известных и распространенных в его время.

Он отвергает их не только потому, что они заключают в себе «хулу на Спасителя», но и потому, главным образом, что в них содержится масса хронологических и других ошибок. Евсевий так аргументирует подложность этого сочинения: «Этим явно изобличается подложность "Записок", составленных совсем недавно против Спасителя нашего; уже время, обозначенное в заглавии, изобличает лживость этой выдумки. Они относят спасительные страдания Спасителя, которым преступно подвергли Его

иудеи, к четвертому консульству Тиверия, приходящемуся на седьмой год его царствования, но если верить Иосифу, то Пилат в то время еще не управлял Иудеей. Иосиф в названном сочинении прямо указывает, что Тиверий назначил Пилата прокуратором Иудеи в двенадцатый год своего царствования» (I, 9, 3).

На основании сопоставлений, сравнительного анализа различных сочинений Евсевий самостоятельно приходит к выводу о подложности одних и истинности других. Например, рассказав о смерти Иакова Праведного, брата Христа, он добавляет: «Вот что касается Иакова, которому принадлежит Первое из так называемых Соборных посланий. Следует знать, однако, что оно подложно — из древних его упоминают немногие, также и так называемое Иудино — одно из семи, называемых Соборными. Мы знаем, однако, что их вместе с прочими всенародно читают во многих Церквах» (II, 23, 24–25). В III книге, рассказывая о «подложных и бесспорных христианских книгах», он приводит собственное мнение на этот счет. Он пишет: «Послание Петра, именуемое Первым, признается подлинным, и на него ссылаются в своих писаниях древние святители. Так называемое Второе не числится, как мы слышали, среди книг Нового Завета, но многие считают его полезным и прилежно читают вместе с другими писаниями. “Деяния” же, “Евангелие”, “Проповедь” и “Апокалипсис”, называемые по его имени, вовсе, как мы знаем, не включены в сочинения кафолические, и ни древние, ни современные церковные писатели не пользуются их свидетельствами... Из сочинений, названных Петровыми, я признаю одно-единственное подлинным; оно признано и древними святителями... Так называемые “Павловы Деяния” я не считаю среди книг бесспорных» (III, 3, 1–5).

Итак, Евсевий не полагается целиком и полностью и на письменную традицию. Понятно, что связано это еще и с тем, что к тому времени не утвердился канонический список «бесспорных» книг. Канон только еще формировался. Различные писатели по-разному оценивали существовавшие и ходившие среди христиан сочинения. Кесарийскому епископу приходилось самостоятельно проверять их на подлинность или подложность, делать собственные выводы. Часто основным его критерием при решении этой задачи является факт, упоминают ли древние церковные писатели то или иное сочинение.

Однако не любое свидетельство является для него авторитетным. Например, он не склонен верить Папию Иерапольскому. Рассказу о Папии Иерапольском Евсевий отводит довольно много места. В христианской традиции Папий считался весьма уважаемым автором, и Ириней на-

зывает его как ученика апостола Иоанна, «друга Поликарпа Смирнского, из древних христиан» (III, 39, 1). Однако сам Евсевий не следует слепо установившейся традиции, но пытается самостоятельно анализировать известные ему факты. Он пишет: «Сам же Папий в предисловии к своему сочинению отнюдь не выдает себя за человека, лично видевшего и слышавшего святых апостолов, а говорит, что с верой ознакомили его люди, апостолам известные» (III, 39, 2). «Следует обратить внимание, — продолжает Евсевий, — что Папий упоминает двух людей с именем Иоанна (апостола и пресвитера)... Папий признает, что слова апостольские он слышал от людей, с ним общавшихся; Аристона же и пресвитера Иоанна слушал лично. Часто, упоминая их в своих книгах по имени, он передает их рассказы...» (III, 39, 5–7). К сочинениям Папия он относится довольно скептически, равно как и к источникам его информации: «Он же передает и другие рассказы, дошедшие до него по устному преданию: некоторые странные притчи Спасителя, кое-что скорее баснословное» (III, 39, 11). Резюмируя свое отношение к этому церковному автору, Евсевий пишет: «...Я думаю, что он плохо истолковал апостольские слова и не понял их прообразовательного и таинственного смысла, ибо был ума малого. Это явствует из его книг, хотя большинство церковных писателей, живших после него, очень уважало его, как писателя старого, и мнения его разделяли, например, Ириней и другие» (III, 39, 12–13)¹.

В других случаях Евсевий не только ссылается на авторитетных древних писателей, но и пытается провести определенный их стилистический и лингвистический анализ. «К подложным относятся: “Деяния Павла”, книга под названием “Пастырь”, “Апокалипсис Петра”, “Послание”, признаваемое Варнавиным, так называемое “Учение апостолов” и, как я сказал, Иоаннов Апокалипсис, который одни отвергают, а другие относят к признанным книгам. Некоторые помещали среди этих книг и “Евангелие евреев”, которое больше всего любят евреи, уверовавшие в Христа. Все это книги отвергаемые, и мы сочли необходимым составить их список, полагая, что мы должны знать, какие книги подлинны, не измышлены и приняты церковным преданием, и какие, наоборот, из книг Нового Завета исключены, хотя известны большинству церковных писателей. Следует знать и эти книги, и те, которые у еретиков слывут под именем “Евангелий” апостолов: Петра, Фомы, Матфея и еще других, а также “Деяния” будто бы Андрея,

¹ Об отношении Евсевия к Папию подробнее см.: *Grant R. M. Papias in Eusebius' Church History // Mélanges d'Histoire des Religions offerts à Henri-Charles Puech. Paris, 1974. P. 209–213.*

Иоанна и прочих апостолов. Эти книги никогда не удостоивал упоминания ни один из церковных писателей. Да и *речь* их и *слог* очень отличаются от апостольского духа, мысли же и все учение в целом далеко не согласуется с истинным правоверием: это явно выдумки еретиков. Поэтому книги эти следует не то что причислять к подложным, а вовсе отвергать, как совершенно нелепые и нечестивые» (III, 25, 4–7). Таким образом, рассматривая те или иные древние книги, вызывавшие споры среди церковных деятелей того времени, Евсевий пытается самостоятельно оценить их, основываясь на определенном анализе и сопоставлении стиля, языка, содержания, общей направленности этих сочинений и признанных творений апостолов. При этом в их анализе отчетливо проявляется христианский дух: основной вывод, который делает Евсевий об этих сочинениях — что они «совершенно *нелепые и нечестивые*» (там же). Так, именно церковные интересы и цели, связанные с утверждением христианской веры, заставили его проводить скрупулезный источниковедческий анализ.

Отвергая еретические писания, он снова прибегает к сопоставлению и сравнительному анализу: «Желающий может узнать, что я не клеветую на них: пусть соберет и сравнит между собой имеющиеся у них списки; он найдет много разногласий: Асклепиодотовы не согласны с Феодотовыми» (V, 28, 16). Он рассматривает возможность ошибок или случайных искажений при переписывании. В связи с этим Евсевий указывает на распространенность идентичных списков и тем самым исключает возможность ошибок при переписывании: «Можно достать множество этих списков: ученики их усердно переписывали то, что учителя, по их словам, исправили, то есть испортили» (V, 28, 17).

Еще в одном случае Евсевий доказывает подлинность сочинения, сопоставляя известные ему из других источников сведения. Он пишет: «Имеется одно большое и удивительное письмо Климента, согласно признаваемое подлинным; оно написано от имени Римской Церкви к Церкви Коринфской, ибо в Коринфе случился тогда раздор. Мы знаем, что письмо это издавна читали народу во многих церквях; читают и теперь. А что Коринф был охвачен раздором, этому достоверный свидетель Егезипп» (III, 16).

В седьмой книге Евсевий, ссылаясь на Дионисия, используя приемы исторической критики, дает блестящий лингвистический, исторический, текстологический анализ Апокалипсиса Иоанна. Пытаясь установить авторство Апокалипсиса, он пишет: «Что он [автор — *И. В.*] зовется Иоанном, я не спору, как не спору, что это человек святой и вдохновленный Богом, но мне трудно согласиться, что это апостол, сын Зеведеев и брат Иакова, написавший Евангелие от Иоанна и Соборное Послание. Меня

приводят к этому заключению и *весь характер изложения у обоих писателей, и выбор слов, и построение данной книги*. Евангелист нигде — ни в Евангелии, ни в Послании — не пишет своего имени и ничем о себе не заявляет» (VII, 25, 7–8). «Автор же Апокалипсиса сразу, в самом начале, выдвигает себя вперед...» (VII, 25, 9). «Ни во Втором, ни в Третьем посланиях, которые считают Иоанновыми, хотя они и кратки, Иоанн не называет себя по имени, а пишет, как о безымянном: “старец”. Этот же счел недостаточным, однажды назвавшись, приняться за рассказ, а начал вновь. “Я, Иоанн, брат ваш, соучастник в скорби, и в царствии, и в терпении Иисуса, был на острове Патмос за слово Божие и за свидетельство Иисуса” и под конец добавляет: “Блажен соблюдающий слова пророчества этой книги и я, Иоанн, видевший и слышавший это”» (VII, 25, 11). Далее Евсевий, следуя Дионисию, пишет: «Следует верить словам Иоанна, что написал это именно он. Но кто он, это не ясно. Он не сказал, что он тот самый, который, как это неоднократно упоминается в Евангелии, был любимым учеником Господа и возлежал у него на груди, что он брат Иакова, что он сам видел и слышал Господа. Если бы он хотел точно указать, кто он, он сослался бы на что-нибудь из вышесказанного. Ничего подобного нет: он называет себя нашим братом и соучастником, свидетелем Иисусовым и блаженным, ибо видел и слышал откровение. Я думаю, — заключает он, — что у апостола Иоанна много тезок. Любовь к нему, восхищение им, желание быть таким же возлюбленным от Господа — все это делало его имя дорогим: так в семьях верующих часто называют мальчиков именем Петра или Павла. В Деяниях есть и другой Иоанн... о котором сказано...» (VII, 25, 12–15). Далее рассматриваются различные варианты того, какой Иоанн мог быть автором Апокалипсиса, и делается вывод: «Я думаю, что автором был кто-то другой, тем более что в Эфесе, говорят, есть две гробницы и каждая называется Иоанновой» (VII, 25, 16). Далее Дионисий, а вслед за ним и Евсевий, дает настоящий стилистический анализ сочинений, рассматривая характерные выражения авторов, не только мысли, но и структуру сочинений, синтаксис, начальные фразы, даже те категории, которые характеризуют мировосприятие автора в целом. «Судя по мыслям, подбору слов и построению предложений, догадываешься, что автор Откровения и евангелист Иоанн — разные лица. Евангелие и Послание согласуются между собой и даже начинаются одинаково; в одном: “В начале было Слово”, в другом: “Он, Который был в начале”... Он последователен и не уклоняется от поставленной цели, развивает свою мысль, настаивая на тех же основных мыслях, пользуясь теми же словами... Внимательный читатель найдет, что в обоих произведениях

многokrатно упоминаются: жизнь, свет, отгоняющий мрак, — и постоянно: истина, благодать, радость, Тело и Кровь Господа, суд, отпущение грехов; любовь Божия к нам; заповедь о взаимной любви; о том, что надлежит соблюдать все заповеди; изблечение мира, дьявола, антихриста; обещание Духа Святого, богосыновство; неизменное требование веры, везде — Отец и Сын. Отмечая всюду отличительные черты, видишь, что Евангелие и Послание имеют один и тот же образ речи. Апокалипсис же и эти книги несовместимы: между ними никакой связи, никакой близости, нет, как говорится, общей буквы. Послание ничего не знает об Апокалипсисе. Апокалипсис не упоминает Послания и не имеет мысли о нем...» (VII, 25, 17–23). «Можно отметить также разницу между стилем Евангелия и Послания и стилем Апокалипсиса. В первых — безупречный греческий язык, они красноречивы, убедительны в рассуждениях, хорошо построены; в них не найдешь ни иностранного слова, ни ошибок в языке, ни новых придуманных слов; видно, что Господь одарил их автора двойным даром: даром знания и даром слова. Что автору Откровения даны были и ведение, и знания, и дар пророчества, я не спорю, но вижу, что пишет он по-гречески неправильно, пользуется иностранными словами и делает ошибки в языке. Составлять их список необходимости нет. Я говорю все это не в насмешку, но для того, чтобы ясно показать разницу этих произведений» (VII, 25, 24–27).

Всегда, когда это возможно, Евсевий проверяет полученную информацию текстами других доступных источников.

С самой первой книги своей «Истории» он не только пересказывает Священное Писание, но и подтверждает или проверяет его данными историков. Например, рассказывая о родословной Христа, ссылается на «написанное Моисеем пророчество», а затем привлекает данные Иосифа Флавия: «... вот что сообщает о нем [об Ироде — *И. В.*] Иосиф: он был идумеянин по отцу и араб по матери; но Африкан (не кто-нибудь, а хороший историк) говорит, что, по словам тех, кто тщательно занимался его родословной, Антипатр (отец Ирода) был сыном какого-то Ирода из Аксалона...» Очень часто он сопоставляет данные Евангелий и сведения, взятые из работ Иосифа. В одних местах он проверяет слова Иосифа сообщениями Евангелий: «Иосиф во второй книге “Истории” пишет... Евангелист добавляет...» (I, 8, 9–16), или «Тот же Иосиф признает... Свидетельство это согласуется с тем, что написано в Евангелиях...» (I, 11, 3). В других случаях — наоборот, сочинения Иосифа или какого-либо другого церковного писателя подтверждают данные Священного Писания, например: «Согласно с Евангелием упомянутый историк [Иосиф — *И. В.*] говорит о

воцарении Архелая после Ирода» (I, 9, 1), или «Святое Евангелие сообщает... Иосиф пишет о том же» (I, 11, 1). «Вот рассказ Егезиппа, простран- ный и с Климентом согласный... Иосиф не усомнился письменно засвиде- тельствовать об этом... в двадцатой книге своих "Древностей" (III, 23, 19– 21). «Климент приводит эту историю в шестой книге своих "Очерков". Согласно с этим и свидетельство Иерапольского епископа Папия. Петр упоминает о Марке в Первом послании» (II, 15, 2) «Удивительно в пове- ствовании об этом чуде совпадение между Святым Писанием и историей Иосифа. Ясно, что он свидетельствует о том, что было в действительности» (II, 10, 2). «Так говорит Иустин. С ним согласен Иринеи...» (II, 13, 5). «Ты увидишь, что и это [рассказ Иосифа — *И.В.*] согласуется с Деяниями апостолов (II, 12, 2). «Тот же писатель [Иосиф — *И.В.*] во второй книге своего сочинения под заглавием "О добродетелях" рассказывает... Ему вторит Иосиф... Послушай его дословный рассказ во второй книге "Иудей- ской войны"..."» (II, 6, 3–4).

Характерно, что Евсевий не только называет имена авторов, но и довольно точно указывает фрагмент сочинения, о котором он рассужда- ет. При этом «связь метода прямого цитирования документов с церковно- историческим жанром не являлась столь автоматической, как может по- казаться на первый взгляд»¹.

Некоторые исследователи связывают появление этого новшества с изменением формы книги. Возможно, распространенная ранее форма свит- ка создавала определенные неудобства при поиске нужной цитаты в кни- ге и проверке ее точности. Поэтому, с точки зрения исследователей, ан- тичные авторы чаще цитировали по памяти или просто пересказывали то, что когда-то слышали или читали. С распространением в христианской среде книги-кодекса ситуация изменяется. Появление нумерации стра- ниц, оглавления, возможность быстро и легко найти необходимое место в тексте создает благоприятные в техническом отношении условия для рас- пространения практики цитирования².

Еще одним фактором, обусловившим широкую возможность цити- рования, стало тиражирование определенных видов христианских доку- ментов. Епископальные послания часто рассылались всем церквям Рим- ской империи (Сократ Схоластик, I, 6, 41); тексты полемического харак-

¹ Урбанчик Т. Евсевий и Сократ // Историческая мысль в Византии и на средне- вековом Западе. Иваново, 1998. С. 32.

² Там же. С. 33

тера тщательно собирались и распространялись, чтобы защитить ту или иную теологическую позицию¹.

Таким образом, стремление Кесарийского епископа к правдивости и убедительности, социальная практика, утвердившаяся в христианской среде, и сама историческая ситуация обусловили появление нового метода — метода точного прямого цитирования, что и проявляется в «Церковной истории» Евсевия Кесарийского.

Рассуждая о семидесяти учениках Христа, Евсевий привлекает данные многих источников. Он пишет: «Имена апостолов Спасителя известны из Евангелий каждому; списка же 70 учеников никакого нигде нет» (I, 12, 1). Кроме Евангелия Евсевий использует «Деяния апостолов», Послание Павла к галатам, пятую книгу «Очерков» Климента Александрийского, даже данные устного предания, «свидетельства Павла» и элементарный математический подсчет (I, 12, 1–4), в результате чего приходит к выводу, что «у Христа было больше семидесяти учеников» (I, 12, 4).

Евсевий сопоставляет данные известных ему источников и пытается согласовать противоречивые сведения, если это возможно. Он пишет, например: «Я удивляюсь совпадению этого рассказа у Иосифа и в Святом Писании: он правдив. Если некоторые думают, что есть разногласия в имени царя, то и дела и дни указывают на одного и того же человека. Может быть, переписчик ошибся и переменил имя, а может быть, то же самое лицо носило два имени, как это бывает со многими» (II, 10, 10). Как показали современные исследования, Евсевий оказался прав. Упоминаемый в этом отрывке царь действительно носил двойное имя: Ирод-Агриппа².

Иногда данные Священного Писания и используемых им писателей не согласуются друг с другом. Например, во второй книге Евсевий приводит сообщение Климента Александрийского: «Климент в седьмой книге своих “Очерков” приводит об этом Иакове рассказ, достойный запоминания и переданный ему его предшественниками» (II, 9, 2). Однако ниже он пишет: «Тогда как Святое Писание говорит...» (II, 9, 4). В данном случае Евсевий отдает предпочтение Писанию.

Встречающиеся в самом Писании противоречия он разрешает следующим образом: «Так как евангелисты Матфей и Лука передают родословную Христа по-разному, то немало верующих считает, что они противоречат одна другой, и каждый, не зная истины, изо всех сил старается придумать объяснение этих мест. Приведем сообщение о них, дошедшее до нас в

¹ Там же.

² *Евсевий Памфил. Церковная история...* Прим. 27. С. 382.

письме к Аристиду, где недавно упомянутый нами Африкан пишет о согласовании евангельских родословных. Опровергнув мнения остальных, как надуманные и ошибочные, он передает в таких словах слышанную им историю» (II, 7, 1). В заключение он делает вывод о том, что «оба повествования совершенно правильны и доходят до Иосифа путем извилистым, но верным». Таким образом, совершенно очевидно, что автор руководствовался прежде всего апологетическими и полемическими целями, но именно это заставляет его, рассказывая о вещах важных с христианской точки зрения, быть исключительно точным и аккуратным, и прежде чем уверенно рассказывать о них, сопоставить данные нескольких (в данном случае четырех) источников. Интересно, что Евсевий указывает, откуда он черпает информацию, у какого автора заимствует доводы и аргументы, что было не характерно для основной массы античных сочинений.

Весьма показательно, что, даже установив подлинность и достоверность своих источников, автор не всегда просто следует за ними. В некоторых случаях его мнение не совпадает с мнением цитируемого автора, и тогда он приводит собственную интерпретацию текста. Так, например, цитируя сочинения Иосифа Флавия и в целом высоко их оценивая, в одном месте он не соглашается с ним и прямо на это указывает. «В Священном Писании, — пишет он, — по его [Иосифа — *И. В.*] словам, есть предсказание, что как раз в то время некий земляк их будет править миром. Сам он считал, что оно исполнилось на Веспасиане, но ведь Веспасиан правил не всем миром, а только той его частью, которой владели римляне. Правильнее было бы отнести это пророчество к Христу, Которому сказано Отцом: “Проси у Меня, и дам народы в наследие Тебе и пределы земли во владение Тебе”, и в это же самое время “проходит по всей земле голос святых апостолов и до пределов вселенной слова их”» (III, 8, 10–11).

Автор не скрывает своего незнания в каком-либо вопросе. Евсевий высказывает свое мнение, но предоставляет читателю самому делать окончательные выводы. Рассказывая о пожаре, вспыхнувшем в Никомидийском дворце, он пишет: «Не знаю, что было причиной пожара... но пошла молва, будто это дело рук христиан; подозрение было ложным, но, по повелению императора, местных христиан стали избивать поголовно без разбора...» (VIII, 6, 6). В сомнительных случаях он предоставляет суждение о степени достоверности источника на собственное усмотрение каждого читателя. Историк открыто сознается в своем незнании. Иногда он считает нужным предупредить читателя, что, сообщая какую-то информацию, заимствованную из какого-либо источника, он не знает, откуда она почерпнута. Так, например, приводя послание Поликарпа Смирнско-

го о Христе к жителям Смирны, он предупреждает: «Не знаю, откуда заимствовал он эти сведения» (III, 36, 11)

Наглядным свидетельством критического подхода Евсевия может также служить его отношение к ходившим среди христиан многочисленным и разнообразным рассказам о чудесных событиях из раннехристианской истории. В «Истории» Евсевия рассказы о чудесах встречаются крайне редко.

Кроме того, Евсевий отходит от характерной для античной историографии формы исторических трудов с обилием вымышленных речей, составленных по всем правилам риторики, но не являющихся действительными высказываниями исторических деятелей. Чтобы быть точными, отметим, что в «Церковной истории» Евсевия содержится только одна речь — «Торжественное слово, сказанное Тирскому епископу Павлину по поводу созидания церквей» (X, 4). Она предваряется следующими словами: *«Некий человек, в меру одаренный, написал слово и, выйдя на середину, в церковном собрании, произнес его в присутствии многочисленных пастырей, слушавших его внимательно и благопристойно, обращаясь к одному из них, почтеннейшему, боголюбезному епископу, усердием которого выстроен был в Тире храм, самый прекрасный в Финикии»* (X, 4, 1). Хотя Евсевий использует в данном случае традиционную античную форму, она приобретает в его сочинении некоторые особенности. Во-первых, под «неким, в меру одаренным человеком» Евсевий, очевидно, подразумевает самого себя. Таким образом, он не придумывает, *что* мог бы сказать здесь какой-либо известный деятель, но излагает в красочной форме свои собственные мысли и представления. Вероятно, Евсевий использует такой прием намеренно, чтобы отделить свои мысли и свое видение современного ему состояния церкви и империи от той истории, которую он излагает по данным письменных источников и документов. Эта традиционная литературная форма служит ему для того, чтобы не вводить читателя в заблуждение: чтобы ясно было видно, где Евсевий точно передает известные ему факты и события, а где высказывает свою позицию, основанную только на его внутреннем ощущении. Во-вторых, точно не известно, является ли эта речь вымышленной или Евсевий действительно произнес ее на одном из церковных соборов 324–325 гг. Таким образом, в сочинении Кесарийского епископа приводится одна-единственная речь, принадлежащая самому автору и, возможно, не являющаяся вымышленной. Используя традиционную античную форму, Евсевий наделяет ее специфическими чертами, постепенно отходя от традиций греко-римской историографии.

Как предположил С. Л. Утченко, «вполне вероятно, что свойственное всем античным историкам “пристрастие” к вставным речам, характеризующим и действующих лиц, и ситуации, объясняется вовсе не стремлением к большей живости, занимательности, так сказать, “беллетризации” изложения, как это часто утверждают литературоведы и филологи, а вытекает в качестве закономерного следствия из общих “установок”, из общей *оро-акустической* ориентации античной литературы»¹. Если верно данное предположение, то указанная особенность, присущая историческому сочинению Евсевия Кесарийского, могла означать начало переориентации раннесредневековой литературы на *письменное* слово.

Именно христианство способствовало преодолению *оро-акустической* ориентации классической греко-римской литературы. Написанному слову в христианской традиции придавалось огромное значение. Было очень важно, чтобы цитаты из Библии приводились точно и без искажений². Впрочем, христианские авторы уделяют большое внимание не только слову Библии и святоотеческой традиции, но и писаному слову вообще³.

Как бы то ни было, Евсевий и все его христианские последователи вплоть до VI века отвергли прием введения в ткань повествования вымышленных речей, выработанный античной историографией. Вновь в историческом труде вымышленная речь появляется лишь в труде Евагрия (Н. Е., 6, 12)⁴, вложенная, правда, в уста не полководца или политика, а архиепископа Григория Антиохийского.

В целом Евсевий, не отказываясь прямо от античных принципов историописания и как бы основываясь на методе Фукидида, Полибия и других греческих и римских историков, закладывает основы новой историографической традиции. Оценивая в целом подход Евсевия, анг-

¹ Утченко С. Л. О некоторых особенностях античной культуры // ВДИ, 1977, № 1. С. 10.

² Урбанчик Т. Указ. соч. С. 30.

³ Преобладание устной или письменной традиции в историческом сознании той или иной эпохи, очевидно, связано с масштабами исторической памяти. Историческое время в античном мировоззрении было сравнительно кратким (Геродот) Историки считали достоверными только те события, современниками которых были они сами, или те, которые отстояли от них не более чем на одно поколение. Фукидид, например, считал события, отстоявшие от него всего лишь на одно поколение, «отдаленными», а сведения о них — не заслуживающими доверия. Христианство же значительно расширяет представления о своей истории. Для христианского автора история начинается с сотворения мира, потопа и т. д.

⁴ Кривушин И. В. Ранневизантийская... С. 214.

лийский ученый Дрейк пишет: «Церковная история» — это уникальная работа. Она остается важнейшим сводом источников по истории церкви тех веков. Точность в цитировании источников, использование пространных выдержек, увы, в целом довольно посредственный стиль [менее художественный и занимательный, чем у классических античных авторов — *И. В.*], — все это отмечает ее характерные черты, близкие современной «научной» учености»¹.

Таким образом, особенности «Истории» Евсевия, которые часто указываются в качестве ее недостатков (с точки зрения художественного стиля), в то же время оказываются чертами «научного» (в каком-то смысле) подхода автора к своей работе. Евсевий отказывается от использования устной традиции, предпочитая легендам и рассказам письменные сочинения своих предшественников, юридические документы, церковные материалы, переписку и даже надписи. Он приводит обширные и точные цитаты из своих источников. Он не просто сообщает какие-либо сведения, но старается выяснить первоисточник этой информации. Критически разбирая каждое свидетельство, определяет, можно ли ему доверять, и, если это возможно, проверяет его данными других источников. Разбирая «спорные» книги, он пытается установить их авторство, подлинность или подложность с помощью определенного стилистического, лингвистического, текстологического и сравнительного анализа.

Вопреки очень распространенному мнению о снижении уровня исторического исследования в связи с утверждением христианства, «Церковная история» Евсевия Кесарийского обнаруживает очень грамотный и серьезный подход автора к написанию исторического труда. Интересы утверждения веры требовали не только занимательности, назидательности, но и достоверности и точности. Христианская позиция Евсевия не только не мешала, но, напротив, заставляла его быть предельно точным, правдивым и аккуратным. В условиях острой полемики с образованнейшими представителями языческой культуры он мог быть убедительным и мог противопоставить свою концепцию традиционной, только прекрасно ориентируясь в христианской и нехристианской литературе, соблюдая точность всех формулировок, не допуская ни малейшей оплошности.

¹ *Drake H. A. In Praise of Constantine... P. 6.*

§ 3. ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ УСТАНОВКИ И ПРИНЦИПЫ ИСТОРИОПИСАНИЯ

Сам Евсевий Кесарийский прекрасно осознает новаторство своей работы и даже в некотором смысле противопоставляет себя античным историкам. Во введении к пятой главе своей «Церковной истории» он так формулирует новые принципы историописания: «Другие в своих исторических повествованиях обязательно пишут о воинских победах, о трофеях, о подвигах военачальников и доблести воинов, запятнанных кровью и убийствами, совершенными ради своих детей, родины и всякого богатства. Наше слово, повествующее о том, как жить в Боге, запишет на вечных скрижалях тех, кто вел мирную войну за мир своей души и мужественно сражался за истину, а не за родину, за веру, а не за близких. Оно возгласит непреходящую память о сопротивлении борцов за веру, об их многострадальном мужестве, о победе над демонами и незримыми противниками и о вещах, за все это полученных» (V, praef.). Таким образом, в соответствии со своей системой ценностей он переосмысливает *предмет и задачи* исторической науки. Если античные историки ставили своей целью проследить на фактическом материале возвышение одних государств и падение других, завоевания, образование колоний¹, борьбу политических группировок и т. д., то Евсевий основное внимание уделяет явлениям нравственного порядка. Преклонение римлян перед воинской доблестью, стремление захватывать чужое, опустошать города, уничтожать свободные народы или обращать в рабство, само имя римское — все это вызывает решительное осуждение². Советские историки склонны были видеть в этом проявление борьбы провинций с великодержавной политикой Рима. «Разве можно усомниться, — пишет А. Л. Кац, — что за христианскими апологетами, такими как Лактанций и Евсевий, стояли угнетенные провинции?»³. На наш взгляд, эта тенденция является не только и не столько свидетельством политического протеста, сколько отражает изменения в системе ценностей. Евсевий не осуждает Рим и не отвергает полностью

¹ Немировский А. И. У истоков... С. 5. Он же. Рождение Клио... С. 153 и сл. Самохина Г. С. Полибий: эпоха, судьба, труд. Автореферат докт. диссертации. М., 1997. С. 22 и сл.

² Кац А. Л. Социально-политические мотивы в идеологической борьбе в Римской империи конца III — начала IV века // Античное общество. М., 1967. С. 287–291.

³ Там же. С. 290.

традиционные римские добродетели, однако он по-новому расставляет акценты в описываемых им событиях.

Вместо военной и политической истории на первый план выступает утверждение христианской веры. Вместо прославления боевых побед и воинской доблести, мужества и храбрости солдат Евсевий приводит в пример читателю стойкость мучеников, верность их христианскому учению, показывает нравственное превосходство христиан над язычниками.

Если для Фукидида, как и для других античных авторов, сущность и содержание истории — это борьба за власть, которая ведется народами, государствами, группами людей и отдельными индивидами политическими средствами или с помощью оружия¹, то для первого христианского историка — это «воспитание человечества к Спасению».

Евсевий видит свою главную задачу не в описании политических перипетий, экономической жизни народов и т. д., но в свидетельстве обо всех гонениях, выпавших на долю христиан, и конечном утверждении истинной христианской веры. В соответствии с этой главной целью он вначале старается не просто «написать о всех славных христианах, по всей вселенной подвизавшихся за веру [это не входит в мою задачу; это дело людей, видевших то своими глазами], — но дать обзор всего, что было предпринято против нас с начала гонения» (VIII, 13, 7–8). Свое завершение данная мысль получает в заключительной части работы: «...воспоем же новую песнь, ибо после мрачных зрелищ и ужасных повествований мы удостоились видеть и славословить то, что многие, жившие до нас, истинные праведники и мученики Божии желали видеть на земле и не видели, хотели слышать и не слышали» (X, 1, 4).

В то же время у Евсевия сохраняется распространенное в античной историографии *отношение к истории как к «наставнице жизни»*, поэтому источнику поучительных примеров. Как отмечает Р. Досталова, «византийская историография с самого начала следовала традициям Геродота и Фукидида не только в плане языковом, но и в смысле концепции произведений. Теории историографии византийцы учились у Полибия, который подчеркивал дидактические цели историографии, необходимость писать правдиво и т. д.»². Высказывание Полибия прямо перекликается с мыслями Кесарийского епископа. Полибием отмечается³, «сколь велика

¹ Немировский А. И. У истоков... С. 61.

² Досталова Р. Византийская историография (характер и формы) // ВВ. Вып. 43. 1982. С. 23.

³ Полибий. Всеобщая история. Пер. Ф. Г. Мищенко. Т. 1. СПб., 1994. С. 148.

и многообразна польза для людей любознательных, извлекаемая из правдивой истории событий» (I, 2, 8). Начиная свою работу, Евсевий также пишет: «Надеюсь, что моя работа будет полезна тем, кто внимательно прислушивается к поучительным урокам истории» (I, 3, 5). В восьмой главе он снова оговаривается: «Я расскажу в этой, касающейся всех, истории только о том, что может послужить на пользу, во-первых, нам самим, а затем и нашим потомкам» (VIII, 2, 2).

Начиная с Евсевия Кесарийского, церковные историки вводят в ткань своего повествования христианскую *молитву*. Молитвой начинает Евсевий свое повествование: «Молю Бога быть мне путеводителем и силу Христа содействовать мне в работе» (I, 1, 3). С молитвой же он заканчивает свою работу: «...встанем и вслух будем умолять Его, да спасет и сохранит Он до конца нас, Свое стадо, да дарует нам вечный, ненарушаемый и непоколебимый дар во Христе Иисусе, Спасителе нашем, через Которого Ему слава во веки веков. Амины!» (X, 4, 72). Ссылаясь на Бога, Евсевий говорит о своем намерении писать правду: «Призовем Бога Отца и Самого Иисуса Христа, Спасителя и Владыку нашего, Небесное Слово Отца, да поможет нам и содействует в изложении истины» (I, 5, praef.).

Здесь очевидна связь Евсевия с греко-римскими античными традициями. Прием обращения к богам был распространен в классическом греческом энкомии или других речах. Плиний Младший так начинает свой «Панегирик» Траяну: «*Прекрасным и мудрым является, сенаторы, установленное нашими предками правило начинать молитвенным обращением к богам не только всякое дело, но даже всякую речь*, ибо никакое начинание людей не могло бы быть правильным, предусмотрительным и счастливым без помощи и совета бессмертных богов и без молитвы к ним... Подобаает и надлежит мне обратиться с мольбой к великому и всеблаговому Юпитеру... чтобы речь мою он сделал достойной консула, сената, достойной нашего принцепса, *чтобы каждое мое слово свидетельствовало об истине*, о нашей свободе и верности, чтобы, наконец, речь моя была так же далека от всякого подобия лести, как далека она и от всякого принуждения» (Панегирик¹, 1). Таким образом, Евсевий развивает античные традиции, хотя и не следует им целиком. Он изменяет некоторые моменты так, чтобы все соответствовало христианскому мировоззрению. Во-первых, молитва используется Евсевием не только в начале сочинения, но гораздо чаще и активнее. Во-вторых, Евсевий при-

¹ Гай Плиний Цецилий Секунд. Панегирик императору Траяну // Письма Плиния Младшего. Письма I–X. Под ред. А. И. Доватура. М.: «Наука», 1984. С. 212.

бегают к молитвам не только в риторических, но и в своем главном историческом сочинении. Молитва вообще имеет большое значение в жизни христиан. В-третьих, обращена молитва Кесарийского епископа, естественно, не к Юпитеру и бессмертным богам, а к христианскому Богу.

Кесарийский епископ не перестает обращаться за божественной помощью и поддержкой и далее, по ходу своей работы: «Богу Вседержителю и Владыке благодарение за все, величайшая же благодарность Спасителю и Искупителю душ наших Иисусу Христу, через Которого мы всегда молим о непоколебимой твердости среди мирских тревог и душевных обстоятельств. С молитвой мы присоединяем к предшествующим книгам Церковной истории эту, десятую, и посвящаем ее тебе, Павлин...» (X, 1, 1).

Сочинение Евсевия Кесарийского вносит в традицию историописания много нового, связанного с общей переоценкой традиционных ценностей христианами, утверждением христианской модели восприятия мира и истории. Для работ христианских историков, последователей Евсевия, характерны *эмоциональность, психологизм, личностное восприятие*. Описывая поведение христиан перед судом, Евсевий пишет: «Тут среди остальных обнаружилось различие: одни были готовы к мученичеству и со всей охотой произносили исповедание веры. Оказались, однако, и не готовые, без опыта, еще слабые, не могшие выдержать этого напряженного великого истязания. Таких отпавших было человек десять. *Они доставили нам великое огорчение и неизмеримую скорбь* и надломили мужественную решимость у тех, кто еще не был схвачен и кто, хотя и с великим страхом, но помогал мученикам и не оставлял их. *Тут мы все были поражены ужасом*, потому что темен был исход их исповедания; *мы* не страшились пыток, но, видя предстоящий конец, боялись, как бы кто не отпал...» (V, 1, 11).

Таким образом, христианский историк не только сообщает читателю некую информацию, глядя на нее со стороны, отстраненно, объективно, но делится и своими мыслями, чувствами, переживаниями. Он не мог остаться равнодушным к описываемым им событиям. Даже само повествование автор ведет не от третьего лица, как это было принято греко-римской историографией, но от первого, от лица христиан («мы»), не скрывая своих убеждений, симпатий и антипатий (V, 1, 50–61; VIII, 9, 5).

Евсевий неоднократно очень эмоционально восклицает: «...нет слов рассказать, сколько мучеников — и каких! — жители каждого города и селения могли своими глазами видеть повсюду» (VIII, 4, 5), «то, что затем произошло, превосходит всякое описание...» (VIII, 6, 9), «и опять-таки, как пересчитать количество мучеников в каждой епархии, особенно в

Африке, в Мавритании, в Фиваиде и в Египте?» (VIII, 6, 10). Или еще: «Кто не будет потрясен, видя, как эти воистину изумительные борцы за веру стойко переносили длительное бичевание и сразу же после него состязание с кровожадными зверями!» (VIII, 7, 1). «Найдется ли слово рассказать о доблестном мужестве, с которым они выдерживали каждую пытку? Зрелище этих мучений постоянно возобновлялось, и какая тут была злоба!» (VIII, 10, 4–5). «Пытки и страдания, которые вынесли мученики в Фиваиде, превосходят всякое описание» (VIII, 9, 1). В восприятии историка с утверждением новой религии появляется новая черта — христианское сострадание.

Теоретические установки и принципы историописания, проявляющиеся в сочинении Евсевия Кесарийского, несут на себе отпечаток переходной эпохи. С одной стороны, обнаруживается связь установок Евсевия с традициями античности (обращение к богам, мысль о поучительности и дидактической пользе истории и т. д.). С другой стороны, многие традиционные установки переоцениваются в связи с утверждением общей христианской модели мировосприятия. Так, Евсевий отказывается от описания войн и политических перипетий и выдвигает на первый план «нравственную историю». Его историческое сочинение проникнуто психологизмом, эмоциональностью, христианским состраданием. Сам рассказ ведется автором от первого лица, а не от третьего, как это было принято в греко-римской историографии. Конечно, эти изменения были замечены и современниками Евсевия, и исследователями XIX и XX веков. Они вызвали самые разные оценки и нередко служили поводом для упреков в необъективности и лживости в адрес автора первой «Церковной истории». Однако само изменение позиции автора, попытка его представить не только определенный объем информации, но и дать собственную оценку событий, на наш взгляд, еще не является достаточным основанием для обвинения Евсевия Кесарийского и его последователей в фальсификации истории, в недобросовестности и лживости.

§ 4. ПРОБЛЕМА ОБЪЕКТИВНОСТИ

Качество исторического труда зависит не только от полноты информации и тщательного отношения к ней, но и от подхода историка к своим задачам. Главным критерием хорошего историка, а соответственно и исторического труда, является его правдивость.

Каждый античный автор, начиная свой рассказ, считал своим долгом заверить читателя в стремлении к истине, в собственной правдивости и объективности. Многие же христианские авторы, описывая историю первых трех веков христианства и рассказывая о мученических смертях христиан, как будто сознательно отказываются от принципа, провозглашенного Тацитом, — писать беспристрастно, «*sine ira et studio*». Но делает ли эта черта их сочинения менее правдивыми и содержательными? Является ли данный факт неоспоримым свидетельством регресса исторического мышления христианских авторов?

Ответ на этот вопрос не является таким уж бесспорным и однозначным, как кажется на первый взгляд. Во-первых, далеко не все исследователи безоговорочно признают стремление античных авторов к холодному, отстраненному и беспристрастному изложению увиденного или услышанного ими как достоинство. Например, в свое время немецкий исследователь Говальд обвинял Геродота в болезненном пристрастии к изображению человеческой слабости и малодушия, позицию Геродота как «точного и беспристрастного наблюдателя» считал образцом его «принципиальной безнравственности», а его «Историю» расценивал как «древнейший в мире образец страшного уголовного романа»¹. Ипполит Тэн, выделяя среди древних историков Фукидида, обвиняет его в бесстрастии и бездушии: «Ничего не может быть ужаснее этого хладнокровия историка, совершенно естественного: он проходит мимо убийств, восстаний, моровой язвы как человек, отрешенный от всего человеческого, который, устремив взоры на истину, не может снизойти до гнева и жалости. Смерть, жизнь, прекрасные и дурные поступки, — все это безразлично для науки, все это в его глазах не более как факты и причины»².

Во-вторых, далеко не все античные авторы выполняют свое обещание быть правдивыми и беспристрастными. Римские историки, так же как и греческие, всегда заверяли в своем стремлении к точности и правдивости, всегда говорили о необходимости вести историческое повествование беспристрастно, сами убеждали читателя, что будут говорить одну только правду, ни на йоту не отклоняясь от нее, не умалчивая даже о вещах неприятных и не позволяя себе выражения своих личных симпатий или антипатий. Однако от этого идеала и римские, и греческие историки стоят очень далеко³. Хорошо известны, например, приводимые Цицероном

¹ Howald E. Ionische Geschichtsschreibung // Hermes. Vol. 58. 1923. S. 116. Цит. по изданию: Лурье С. Я. Геродот. М.—Л., 1947. С. 36–37.

² Тэн И. Тит Ливий. М., 1900. С. 375.

³ Вайнштейн О. Л. Указ. соч. С. 35–36.

«минимальное требование к историку» — не быть лжецом (*non esse mendacem*) (Cic., *De orat.*, II, 51) и формулировка основных «законов истории»: «Кто же не знает, что первый закон истории — не отваживаться ни на какую ложь, затем — не страшиться никакой правды; писать так, чтобы не дать себя заподозрить ни в сочувствии, ни во враждебности» (Cic., *De orat.*, II, 62). Однако в письмах к Аттику он сам довольно откровенно и цинично признавался в разных риторических измышлениях (Cic., *Ad Att.*, I, 14, 3–4), хотя на словах он всегда выступал за приверженность к истине. Другой римский историк, Саллюстий, с одной стороны, требовал от историка правдивости и беспристрастия (Sall., *Cat.*, 4. 2–3), а с другой, говорил, что слава о деяниях отдельных лиц или целых народов зависит от блеска красноречия тех, кто эти деяния описывает (Sall., *Cat.*, 8). По-видимому, как справедливо заключает С. Л. Утченко, «такого рода декларативные заявления можно рассматривать как *locus communis* во всех тех случаях, когда римские историки вообще принимались рассуждать на подобные темы»¹. Однако данные заявления греческих и римских историков еще не могут служить гарантией их правдивости. И в их сочинениях нередко присутствовали сознательные или случайные искажения действительных фактов, проистекавшие из-за чрезмерного стремления сделать свой рассказ увлекательным и захватывающим, из-за личных симпатий или просто недостаточного знания материала². Антиковеды вынуждены признать, что «большинство античных историков опускали материал, неблагоприятный для их основной мысли, подбирая без особой проверки факты, даже сомнительные сведения, развивающие их идею»³. Даже Фукидид не смог избежать обвинений в субъективности, сокрытии истины, умышленной неясности с целью сбить читателя с толку, в педантизме и доктринерстве⁴. Таким образом, заверения авторов в собственной беспристрастности часто расцениваются не более чем клише, характерное для большинства греческих и римских историков.

Проблема объективности Евсевия — это важная и достаточно сложная проблема. Все исследователи, так или иначе касавшиеся наследия первого церковного историка, неизменно обращались к вопросу о его объективности. При этом оценки правдивости и объективности Евсевия

¹ Утченко С. Л. Политические учения. С. 107–108.

² Немировский А. И. У истоков... С. 135–136.

³ Историография античной истории... С. 13.

⁴ Muller-Strubing H. Thukydidische Forschungen. Wien, 1881. Schwartz J. Die Demokratie. Leipzig, 1884. Подробнее об этом см.: Немировский А. И. У истоков... С. 35.

колеблются от апологетических до самых критических. Начиная с Г Гельцера, многие исследователи поют настоящие дифирамбы Евсевию, его «любви к истине»¹. Другие отмечают «склонность Евсевия опускать или извращать неудобные факты», ограничивая эту оценку лишь теми разделами «Церковной истории», где речь идет о времени, когда жил сам Евсевий². Третьи вообще полагают, что «Церковную историю» Евсевия вместе с другими сочинениями можно рассматривать как его «средство для выживания» (his survival kit) «Она была написана так, что он мог выжить не только как подданный императора, но и как христианский епископ во время великих бедствий»³. Христианские воззрения Евсевия высмеиваются как своего рода «философия успеха», а сам епископ изображается лживым карьеристом, поставившим религию на службу политике Константина⁴.

Самый придирчивый критик Евсевия, автор очень показательной в этом отношении статьи («Дело против Евсевия») Р. Грант так аргументирует свою позицию («Очевидно, что Евсевий был под сильным влиянием политических соображений, когда писал свою "Церковную историю"»). Мы приведем примеры воздействия таких соображений на его описания событий. Он перепутал имена Антонина Пия, Марка Аврелия и Луция Вера (Все трое носили в разное время имя Антонина). Но в этой путанице есть свой метод. Он переносит вину за преследования с Марка Аврелия на "плохого" императора Луция Вера. В изображении Евсевия "хороший" император Марк Аврелий не мог быть преследователем. Поскольку в действительности он был таковым и, как показывают его "Размышления", презирал христиан, то получается, что Евсевий скрыл исторический факт в угоду своему моралистическому политическому подходу. Нет никакой неожиданности в том, что великий и добрый Константин был горячим поклонником Марка Аврелия. Именно про-константинов уклон повинен во многих искажениях фактов Евсевием»⁵.

¹ Gelzer H. Sextus Julius Africanus. Bd II, Leipzig, 1898. S. 107. Schwarz E. Griechische Geschichtsschreiber. Leipzig, 1959. S. 539, 550.

² Dictionary of Christian Biography and Literature. Ed. by H. Wace and W. C. Piercy. L., 1911. P. 323–325. Milburn R. L. P. Early Christian Interpretations of History. L., 1954. Ch. IV. Foakes-Jackson J. Eusebius, Bishop of Caesarea as First Christian Historian. Cambridge, 1933.

³ Grant R. M. The Case against Eusebius or Did the Father of History write History? // Studia Patristica. 1975. Vol. 12. P. 420–421.

⁴ Cochrane G. Christianity and Classical Culture. New York, 1957. P. 63.

⁵ Ibidem. P. 416.

Еще больше споров вызывает описание Евсевием правления Константина в специально посвященном императору труде «О жизни блаженного императора Константина», более широко известном как «*Vita Constantini*» («Жизнь Константина») Это сочинение трудно отнести к разряду собственно исторических, однако оно очень тесно связано с «Церковной историей» Евсевия общностью сюжетов и оценок и, по мнению большинства исследователей, позволяет точнее реконструировать действительное отношение историка к правлению императора Константина

В этой работе Евсевий воздает Константину неумеренную похвалу, рисуя его идеальным правителем, а время его правления — периодом всеобщего мира и благоденствия Это сочинение вызвало бурю негативной реакции со стороны исследователей и массу упреков в «раболепной лести» в адрес ее автора Яков Буркхард в конце XIX в., обвинив автора в бесчестности, раздраженно отозвался о нем как о «самом отвратительном из панегиристов» Еще в XIX веке историки находили в повествовании Евсевия многочисленные ошибки и искажения действительности¹. Его изображали «человеком двуличным и кичливым», в основе всех его действий видели «честолюбие, тщеславие, желание снискать милость у сильных мира сего, материальный комфорт и светский блеск»² Подобные оценки присутствуют и в современной литературе Многие обвиняют Евсевия в том, что он намеренно искажает образ Константина, приукрашивая его, рассчитывая тем самым сохранить себе жизнь, получить чины, звания и какую-либо материальную выгоду³, считают Евсевия «верным слугой» императора, которому он посвятил себя и свои труды⁴

Ответ на эти обвинения другие исследователи давали самую высокую оценку правдивости Евсевия М Д Муретов, например, возражая против такой оценки личности первого христианского историка, пишет « между тем есть некоторые действительные данные, на основании которых можно осветить нравственный облик Евсевия совсем в противоположном свете»⁵ И далее он парирует многочисленные обвинения в адрес кесарийского епископа «Этот эпикуреец всю жизнь свою согбенный сидит за письменным столом и роется в пыльных и темных архивах библио-

¹ Розанов Н П Указ соч

² Муретов М Д Указ соч С 669

³ Удальцова З В Церковные историки ранней Византии // ВВ 43 1982 С 3–21

⁴ Καρπόζηλος 'Α Βυζαντινοὶ ἱστορικοὶ καὶ χρονογράφοι Τόμος Α (4 ος–7 ος αἰ) 'Αθήνα, 1997 Σελ 59

⁵ Муретов М Д Указ соч С 669–670

тек, этот придворный жуир весь свой досуг отдает чтению старинных рукописей; этот любитель комфорта проводит жизнь в постоянных скитаниях из одного города в другой для изучения церковной истории, со всем самоотвержением отдается благоустроению кесарийской паствы и умиротворению церковных смут. Этот тщеславный пошляк и материалист... у императора просит себе не денег, не почестей и не материальных благ, но свободного доступа во все библиотеки и архивы... Если добавить, что из любви к науке и служению церкви Евсевий жертвует всеми прелестями семейного очага и делается сторонником целибата для духовенства, если мы знаем, что Евсевий вел умеренный и почти аскетический образ жизни, то я решительно недоумеваю, как можно укорять такого человека в пристрастии к материальным благам, к светскому комфорту и чуть ли не в блюдолизничестве по отношению к Константину?¹

А. П. Лебедев, анализируя даже не его «Церковную историю», но в значительной степени апологетическое сочинение, специально посвященное восхвалению императора², в 1897 году писал: «Евсевий Кесарийский, близко знавший Константина, бывший другом первого христианского императора и описавший “жизнь” его после его смерти, когда, следовательно, для историка открывалась возможность говорить беспристрастно, рисует привлекательный, нравственный образ Константина, подтверждая свою характеристику фактами, против которых едва ли может возражать даже придирчивая историческая критика... Притязательная критика может отрицать тот или другой факт в этом роде, передаваемый Евсевием, может перетолковывать по-своему то или другое известие Евсевия ко вреду для славы Константина... но подвергать сомнению правдивость всего сочинения Евсевия не в состоянии ни один историк»³.

Вероятно, такая оценка правдивости Евсевия преувеличена, однако и обвинения в намеренном искажении фактов и угодничестве императору, выдвигаемые в адрес Евсевия, на наш взгляд, слишком суровы и не имеют под собой реальной основы.

Во-первых, «Жизнь Константина» была написана уже после смерти императора Константина, и вряд ли Евсевий мог рассчитывать на какое-нибудь вознаграждение от преемников Константина.

Во-вторых, это сочинение не является чем-то очень необычным для античной литературной традиции. Оно написано в духе панегирика и не

¹ Там же.

² Речь идет о «Жизни Константина».

³ Лебедев А. П. Эпоха гонений на христиан и утверждение христианства в греко-римском мире при Константине Великом. М., 1897. С. 275–277.

ставит себе целью точный и подробный рассказ о событиях жизни императора. Евсевий рисует некий идеальный образ правителя, используя выработанные и опробованные античной историографией приемы и средства.

Для разрешения вопроса о действительном отношении Евсевия Кесарийского к Константину М. Холлерич привлекает еще одну его работу, которая никогда не становилась предметом пристального внимания ученых — «Комментарии на Исаяю». «Комментарии» проявляют мало интереса к империи и лично к Константину. Главный предмет Евсевия здесь — это церковь. А «освященный империализм», присутствующий в речах к Константину и в «Жизнеописании императора», по мнению исследователя, обязан своим происхождением риторической традиции и является недостаточным основанием для утверждения, что Евсевию действительно были присущи подобные взгляды на взаимоотношения церкви и императорской власти.¹

И, наконец, как показывают современные исследования, отношения Евсевия и Константина при жизни императора не были такими уж теплыми. «Константин, вероятно, впервые обратил внимание на Евсевия на Никейском соборе. Епископ имел некоторые сомнения относительно предложенной веры, однако в конце концов согласился подписаться в интересах гармонии и единства. Император, сам полностью преданный делу единения, должен был быть приятно удивлен контрастом между этой ученой и уважительной готовностью к компромиссу и непреклонностью других епископов. Несколько лет спустя, когда христиане Антиохии захотели сделать Евсевия своим епископом, Константин написал им письмо, расхваливающее их кандидата за его ученость и благоразумие. Однако их просьбу император отклонил. Это письмо является хорошим свидетельством настоящего положения Евсевия в то время при дворе. Этот вопрос вызвал разногласия среди историков. Одни сделали его могущественным советником за троном, судьей религиозной политики Константина; другие изобразили его не более чем лакеем, выполняющим приказания своего господина в ответ на помощь против его врагов в церкви. Данное письмо многое проясняет. Предлогом для вмешательства Константина, препятствующим переводу Евсевия в Антиохию (на повышение), был канон Никейского Собора, запрещающий такие перемещения. Однако трудно поверить, что император учел бы это правило, относись он благосклонно к кандидатуре Евсевия. Видимо, император счел, что ученый-епископ не подходит для руководства таким политически важным и беспокойным

¹ *Hollerich M. J. Religion and Politics... P. 313–315.*

центром. Такое сомнение наводит на мысль, что он не полагался полностью на совет Евсевия. Однако Константин ценил способности Евсевия как христианского ученого, обращаясь к нему, когда ему были необходимы точные копии Библии для новых церквей Константинополя, о чем свидетельствует сохранившееся письмо императора Евсевию. По всей вероятности, поэтому Евсевий выступал в роли почетного, хотя, возможно, и не частого гостя при дворе»¹. Личные контакты Евсевия с Константином ограничивались, по мнению Т. Д. Барнса, всего четырьмя встречами². Б. Уармингтон также поддержал эту точку зрения в своем докладе на Оксфордской Патристической конференции в 1987 году, задав вопрос: «Имел ли Константин постоянно при себе священника, который действительно мог бы быть назван “церковным советником”? Очевидно, у нас нет достаточных оснований для положительного ответа на этот вопрос»³.

Позиция самого Евсевия в данной ситуации не вполне ясна. Дрейк допускает, что Евсевий осознавал преимущества своих связей с дворцом и в ожесточенных церковных спорах IV в. старался выстроить таким образом мощную защиту для себя⁴.

По мнению большинства авторов, в своем сочинении «Жизнь Константина» Евсевий как историк значительно менее добросовестен, чем в «Церковной истории»⁵. Но, принимая во внимание панегирический характер этой работы, вряд ли стоит ждать от нее большей объективности и правдивости. К тому же значимость этой работы определяется и тем, что как современник событий Евсевий сообщает ряд ценнейших для нас сведений. Что же касается «Церковной истории» (основного труда Евсевия Кесарийского), то, на наш взгляд, Евсевий очень аккуратно, добросовестно и со знанием дела решает поставленную перед собой в начале работы задачу — описать церковную историю, как он ее понимал. Много места отводит он деятельности императоров, поскольку в его представлении от монарха зависела во многом судьба империи и церкви. Однако он описывает не все их деяния, а только те, которые имеют непосредственное отношение к церкви. То есть многие факты светской истории он опускает, но не по злему умыслу или небрежности, недобросовестности, а потому, что они не имеют прямого

¹ Drake H. A. In Praise of Constantine: a Historical Study and New Translation of Eusebius' Tricennial Orations // Univ. of California Press. Berkeley, 1976. V. 15. P. 7–10.

² Barnes T. D. Constantine and Eusebius... P. 265–267.

³ Подробнее см.: Hollerich M. J. Religion and politics... P. 312–313.

⁴ Drake H. A. Op. cit. P. 8.

⁵ Голубцова Н. И. У истоков... С. 13.

отношения к его теме. Неточности и ошибки, которые находят исследователи в его работе, составляют ничтожный процент¹. При всех указанных недостатках Евсевия, на наш взгляд, его можно оценивать как вполне добросовестного и заслуживающего доверия автора.

§ 5. ПРОБЛЕМА АВТОРСКОГО САМОСОЗНАНИЯ

Особого внимания заслуживает проблема авторского самосознания. Изучать данный аспект достаточно сложно, поскольку автор литературного или исторического произведения далеко не всегда сообщает о себе, он ставит перед собой другие задачи. Лишь немногочисленные авторские ремарки в начале и по ходу работы позволяют сделать некоторые выводы о том, какие цели преследует автор, как он видит свое место в длинном ряду других авторов, как относится к своему труду и т. д.

Развитие авторского сознания обусловило формирование у древних греков и римлян вполне определенных представлений о правах и обязанностях автора («обязанность обосновать особыми доводами важность всей темы и правомерность своего подхода к ней»), о новаторстве и каноне, об оригинальности и плагиате. Всему этому в «ближневосточной словесности» противостоит «внутренняя анонимность», «размытость границ авторства», открытость формы, «нулевой зачет», отсутствие формально вычлененного вступления². Ранневизантийские же историки находились на пересечении двух этих линий. Каким же образом эти традиции, зачастую противоречивые, повлияли на подход византийских авторов к своим историческим сочинениям, на формирование их авторского самосознания?

Впервые в отечественной историографии попытался поставить вопрос об авторском самосознании ранневизантийских историков И. С. Чичуров, привлекая к анализу преамбулы византийских исторических сочинений³. Он приходит к выводу, что со временем в результате постепен-

¹ Даже такой пристрастный и скептически настроенный по отношению к Евсевию автор, как Р. Грант, находит у него всего три фактических ошибки (*Grant R. M. The Case against Eusebius...*). Причем они являются скорее исключением, чем правилом.

² *Аверинцев С. С.* Греческая «литература» и Ближневосточная «словесность» // Типология и взаимосвязь литератур Древнего мира. Под ред. П. А. Гринцер. М., 1971. С. 220–224.

³ *Чичуров И. С.* К проблеме авторского самосознания византийских историков IV–IX веков // Античность и Византия. М., 1975. С. 203–217.

ных изменений высокий уровень авторского самосознания сменяется почти полной анонимностью. Основными вехами на этом пути являются IV и IX века. Окончательное утверждение новой модели и стандартов историописания, характерных для христианской эпохи, происходит, по мнению исследователя, в IX веке, в трудах Феофана Исповедника. Начало же этому повороту было положено Евсевием Кесарийским.

Родоначальник жанра церковной истории начинает свой труд с довольно детального определения его тематики: речь пойдет об апостольском наследии, о годах от воплощения Спасителя до современных Евсевию, о тех, кто нес Божье слово, как устно, так и письменно, кто отклонялся от пути истинного (еретиках), о кознях еврейского народа против Христа, о мучениках за веру. Но главное, как замечает И. С. Чичуров¹, не в этом. Евсевий, подобно светским авторам, четко осознает свое место среди других историков. С одной стороны, он не отступает от традиций античной историографии и в самом начале своего труда просит читателя быть к нему благосклонным. С другой стороны, Евсевий прекрасно осознает и новизну своего труда. Он пишет: «Сразу, однако, прошу я у людей благожелательных снисхождения к своей работе. Я сознаюсь, что осуществить это обещание в совершенстве и полноте свыше моих сил, ибо я *первый берусь за такое повествование и вступаю как бы на нехоженую и непроторенную дорогу... Не мог я найти никаких следов от людей, шедших до меня по той же дороге*, если не считать самых что ни на есть мелких рассказов, в которых всякий по-своему оставил частичное повествование о пройденном им отрезке времени: словно вдалеке высоко поднятые факелы были голоса людей; словно откуда-то сверху со сторожевой вышки нам кричат и указывают, где следует идти и как направлять ход рассказа, не блуждая и в безопасности» (I, 1, 3). Таким образом, Евсевий прекрасно осознает новизну предпринятого им труда, ощущает себя первопроходцем. Однако это осознание новаторства не является для него поводом для гордости, скорее, наоборот, он предвидит те трудности, с которыми ему предстоит столкнуться.

Евсевий неоднократно пишет о том, что предпринятое им дело выше его сил. «Хватит ли у нас слов в точности рассказать о них?» (VIII, 3, 4), «у нас не хватит сил достойно рассказать о том, каким уважением пользовалась до нынешнего гонения вера в Бога Вседержителя, возвещенная Хри-

¹ Он же Место «Хронографии» Феофана в ранневизантийской историографической традиции (IV — начало IX веков) // Древнейшие государства на территории СССР. М., 1981. С. 31.

стом всем людям...» (VIII, 1, 1). С присущей христианину скромностью и самоуничижением он приступает к своему труду, призывая на помощь Бога.

При этом Евсевий не только уверен в правомерности своего обращения к теме, но ему не чужда и надежда на успех. «Я *считаю* эту работу своей насущнейшей задачей, потому что, насколько я знаю, ни один из церковных писателей до сих пор не потрудился такое предпринять. Надеюсь, что моя работа будет очень полезна тем, кто внимательно прислушивается к поучительным урокам истории» (I, 3, 5).

Кесарийского епископа неоднократно упрекали в том, что его историческое сочинение лишено целостности, содержит массу самых разных сведений, не объединенных единой идеей. На наш взгляд, данное утверждение не вполне верно. Автор совершенно четко осознает свои задачи и при подборе материала руководствуется принципом целесообразности. Сам он объясняет свою позицию следующим образом: «Не наше дело, однако, описывать постигшие их мрачные бедствия; в мою задачу не входит сообщать потомству об их раздорах и безумствах перед гонением. Мы решили ничего больше не говорить о них, кроме того, что оправдывает суд Божий. Меня не увлекает желание увековечить память ни тех, кто впал в искушение по случаю гонения, ни тех, кто потерпел крушение всякой надежды на спасение и по собственному выбору был низвергнут в кипящую пучину» (VIII, 2, 2).

Очевидно, что перед нами не бесстрастное повествование какого-то безликого, почти анонимного автора, а результат индивидуальной деятельности человека. И личность этого человека обнаруживается в подборе материала, в осознании целей и задач своего труда, в понимании трудностей, которые могут возникнуть, в отношении автора к тем людям и событиям, которые он описывает, в отношении к источникам своей информации и т. д. Автор ничуть не скрывает своей принадлежности к христианской церкви, симпатии к христианам и мученикам и, наоборот, своего негативного отношения к гонителям. В сочинениях Евсевия присутствуют уже некоторые черты, выдающие христианское мировоззрение автора, в частности его скромность и самоуничижение, однако они не скрывают полностью авторскую индивидуальность. Характерный для классического античного мировоззрения высокий уровень авторского самосознания примерно с начала IX века, со времени Иоанна Дамаскина и Феофана, утрачивает силу в ранневизантийской литературе, вырождаясь в декларативный отказ от индивидуального творчества¹. Евсевий же, очевидно, стоит в самом начале этого процесса.

¹ Там же. С. 40–41

В целом труд Евсевия Памфила обнаруживает сочетание традиционных подходов и вводимых им новаций. Евсевий Кесарийский развивает лучшие традиции античной исторической мысли и в то же время вводит в практику историописания много нового.

Следуя Фукидиду и Полибию, он использует в своем сочинении массу подлинных документов, подвергая их тщательной исторической критике. Даже в его «Церковной истории» находит себе место традиционная литературная форма — речь, однако он наделяет ее уже новым содержанием. Общее отношение автора к истории как к «наставнице жизни», источнику поучительных примеров, также связано с традициями греко-римской историографии.

При этом подход Евсевия к написанию исторического труда существенно отличался от принятых канонов. Меняется сам предмет исследования. Кесарийского епископа занимает не история войн или политических перипетий, но духовная история. Более того, он отходит от античной традиции, согласно которой настоящий историк должен писать современную ему историю, свидетелем и, возможно, участником которой он сам являлся. Евсевий делает очень смелый шаг, приступая к описанию истории от сотворения мира. Христианское мировоззрение автора наложило свой отпечаток и на манеру изложения историка. Он отказывается от провозглашенного Тацитом принципа «писать без гнева и пристрастия», не скрывает своих симпатий и антипатий, очень эмоционально, с христианским состраданием описывает бедствия, выпавшие на долю его единоверцев, что, однако, не делает его работу менее объективной и правдивой. Первый церковный историк отказывается от использования устной традиции, предпочитая легендам и рассказам письменные сочинения своих предшественников, юридические документы, церковные материалы, переписку и даже надписи. А условия острой полемики с образованнейшими язычниками, в которых происходило утверждение христианства, заставляли церковных авторов прекрасно ориентироваться в огромной христианской и нехристианской литературе, быть предельно точными в цитировании документов и приводить только тщательно проверенные данные. Кроме того, Евсевий всегда аккуратно указывает, откуда он почерпнул ту или иную информацию. Критический метод Евсевия, по признанию большинства исследователей, является огромным вкладом в развитие мировой исторической мысли.



ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Жизнь и творчество Евсевия Кесарийского (260–340 гг. н. э.) в хронологическом отношении целиком укладываются в рамки еще античной цивилизации. Он не знал ни о разделении единой Римской империи на две части — Восточную и Западную — в 395 г., ни о массовых нашествиях варваров и разграблении Рима в 410 г., ни о падении Западной Римской империи в 476 г. и т. д. Всем своим образованием, воспитанием он был обязан традициям античного мира. В то же время он был христианским епископом, и это обстоятельство наложило свой очень глубокий отпечаток на все его творчество. Античное образование и греческий язык, на котором говорил и писал Евсевий, обусловили устойчивость традиционных представлений в новой системе мировосприятия. Вместе с тем христианские установки оказали огромное влияние на становление большинства мировоззренческих категорий и формирование совершенно иной концептуальной основы всех исторических воззрений Евсевия Кесарийского, как и многих других создателей и носителей новой культуры. При этом новая система представлений, естественно, не была простым механическим набором, во многом случайным соединением разнородных и порой противоречивых представлений. Они оказались как бы заново осмысленными, пережитыми, прочувствованными. «Церковная история» представляет собой очень сложный и интересный в этом отношении источник, показывающий особенности переходной эпохи, сложный процесс формирования новой системы мировосприятия, его исходные моменты, определенные «открытия», воспринятые средневековьем, и — главное — механизмы формирования этой новой системы.

Как показывает «Церковная история», на рубеже III–IV веков изменяется механизм формирования исторической памяти. Основное вни-

мание теперь уделяется не войнам и политическим интригам, а именно *церковной* истории. Появление нового жанра — знаковое явление.

Причем нужно отметить специфическое понимание ранневизантийскими авторами этой церковной истории. Сама церковь понимается не как церковная организация, система учреждений, иерархия церковных должностей или какая-либо местная церковная община. Церковь понимается Евсевием очень широко. Церковная история начинается у него не с I века н. э., не с Рождества Христова, как можно было бы ожидать, но с сотворения мира, Адама и первых праведников. Это на первый взгляд нелепое обстоятельство, некая странность вряд ли может объясняться незнанием предмета, случайностью или политической конъюнктурой, которую старается отслеживать автор. Скорее за этим скрывается специфическое понимание церковной истории и истории человечества вообще. Кроме того, в сочинении Евсевия Кесарийского обнаруживается и другая «странность» — тесное переплетение церковных и светских сюжетов в одной работе с общим названием «Церковная история». Очевидно, что объясняется это опять же не небрежностью или неразборчивостью автора или каким-либо политическим подтекстом. Вероятно, церковная история, понимаемая как движение человечества к спасению, воспринималась не как обособленная область человеческой жизни, но как стержень, основа всей человеческой истории. Не только христианский епископ Евсевий в конъюнктурных целях утверждения новой веры и новой власти, в чем его нередко обвиняли исследователи, так описывает мировую историю, но и другие авторы, причем люди светские, тоже пишут именно «Церковные истории».

Таким образом, с начала IV века, вероятно, можно говорить о некоей переориентации массового сознания и, соответственно, об изменении самого механизма формирования исторической памяти людей. Для историков, как и для их аудитории, важными становятся не войны и политические интриги, а история спасения человеческого рода и все, что так или иначе способствует раскрытию этой истории. Отсюда и преобладание религиозных установок в сознании людей, и другие особенности восприятия истории и мира в целом.

На рубеже III–IV веков, как показывают сочинения Евсевия, кардинальным образом трансформируется вся картина мира.

Сам мир (*κόσμος*) больше не включает в себя небо, звезды и землю, природу и человека, что было характерно для античного мировосприятия, но понимается как мир людей, грешный и несовершенный. Соответственно меняется и взгляд на историю этого мира: она неподвластна дви-

жению светил и не включает в себя природные изменения. Таким образом, история начинает пониматься только как человеческая история, история людей и их отношений с Богом.

Евсевий выстраивает новую схему исторического процесса. В центре христианского мировосприятия находится Бог, что придает истории теократизм и провиденциализм. Рядом с ним появляется дьявол, персонафицированная сила зла. Однако данная схема далека от дуализма. Человек также занимает в ней достойное место. Фактическое признание свободы человеческой воли и его ответственности за свои поступки является одной из важнейших черт раннесредневекового историзма. Ход истории определяется взаимодействием Бога, дьявола и человека и преобладанием какой-либо одной из этих сил в тех или иных обстоятельствах. Но главной движущей силой исторического развития оказывается человек, действующий в синергии с Богом.

Наконец, такое понимание действующих в истории сил приводит к формированию новых представлений о причинной обусловленности исторического процесса. В христианском понимании все происходит не по воле слепого Случая и не под влиянием минутного порыва какого-либо политического деятеля, но по воле Бога. В каждом событии есть свой глубокий смысл. В то же время история не воспринимается как простое разыгрывание давно написанной драмы. Активная роль человека и его ответственность за ежедневно делаемый им выбор исключают такое понимание.

В истории действуют определенные закономерности. Это — причинно обусловленный процесс. Конечно, средневековый историк, и тем более историк переходной эпохи (рубежа III–IV веков), искал причины событий и явлений не в уровне развития производительных сил, не в экономическом базисе, не в развитии политической ситуации, не выделял четко социальные и идеологические предпосылки того или иного события. Он по-своему видел закономерности исторического развития. Ход истории для него подчиняется прежде всего нравственной логике. И хотя эти представления существенно отличаются от современного понимания причин и закономерностей исторического развития, в далекой исторической перспективе это означало рождение идеи объективной истории. Теперь история начинает пониматься как длительный процесс, обусловленный не набором случайных событий и волевых решений отдельных выдающихся личностей, а как объективный, закономерный процесс, развивающийся по своим законам и подчиненный собственной логике.

Благодаря выделению в качестве ключевых моментов Рождества Христова и Второго Пришествия история приобретает линейный, направ-

ленный и, в целом, прогрессивный характер. В понимании христианского автора история имеет определенную цель и смысл и движется по восходящей. Хотя сам термин «прогресс» применительно к раннему средневековью можно использовать в значительной степени лишь условно, тем не менее знаменательно, что история теперь понимается как постепенное восходящее развитие общества. Понятие прогресса на рубеже III–IV веков, как и в последующую эпоху классического средневековья, обладает определенной спецификой. Оно распространяется прежде всего на духовную жизнь. История воспринимается христианами мыслителями как моральное и духовное развитие людей, восхождение человечества к Царству Небесному, подготовка к Спасению. Кроме того, этот «прогресс» не безграничен. История движется к определенной цели и, следовательно, развитие ориентировано на некий предел.

Изменяется и восприятие всего человеческого сообщества. Все человечество теперь разделяется не по территориальному признаку, а по религиозной принадлежности: на христиан и не христиан. При этом, такое разделение не носит жесткий характер. Каждый может принять христианство и спастись. Таким образом, вместо полисной замкнутости и идеи иудейской или римской исключительности обосновывается концепция универсализма. История начинает пониматься как всемирно-исторический процесс. Главное здесь заключается не в механическом расширении географического кругозора автора, а в осознании единства, однородности этого мира. Неслучайно Евсевий стремится следовать и единой хронологической системе, им же и разработанной.

Данная концепция истории, выработанная Кесарийским епископом, составляла большое новшество в исторических воззрениях того времени, и ей предстояло оказать решающее влияние на историческую мысль и историографию всего христианского средневековья. Исследователи вполне заслуженно называют Евсевия «отцом христианской истории и христианским Геродотом». Многие идеи Евсевия получили свое продолжение и развитие на Востоке и на Западе. Евсевий является первым историком, который попытался дать христианскую трактовку истории, и схема исторического развития, заложенная им, с теми или иными вариациями останется господствующей в течение всего средневековья.

Те же тенденции хорошо отражают и языковые изменения. Евсевий отказывается от некоторых традиционных греческих понятий, которые вызвали устойчивые языческие ассоциации. Так, Евсевий как будто старается избегать употребления терминов, которые могли вызвать у читателя ассоциации с античным циклизмом. Он практически не использует поня-

тия κύκλος, περίοδος. Если же они появляются на страницах «Церковной истории» (в исключительных случаях), то имеют совершенно иное смысловое значение, никоим образом не связанное с круговоротом истории.

Евсевий отказывается от ключевой для античной историографии идеи Рока, Судьбы или Случая (iatum, εἰμαρμένη, fortuna, τύχη). Другие греческие понятия (καιρός, συμβεβηκότα) он переосмысливает и использует, наделяя их новыми значениями, новыми смысловыми оттенками. Там, где древние авторы могли усмотреть действие Судьбы или Случая, у Евсевия действует Божественное провидение (πρόνοια), приводящее τὰ συμβεβηκότα в определенный порядок. Сам термин τὰ συμβεβηκότα обозначает теперь исторические события, на первый взгляд неожиданные, но, как становится очевидным из всей исторической перспективы, произошедшие не случайно, но по воле Бога и тайному замыслу Божию для поощрения одних, наказания других или наставления на путь истины третьих.

Сочинения Кесарийского епископа свидетельствуют также и о глубоко переосмыслении пространственных категорий. Для обозначения всего мира в целом, вселенной, всего мирового пространства, в качестве самого общего понятия он использует привычный греческий термин κόσμος. В лексиконе Евсевия термин κόσμος и однокоренные с ним слова занимают довольно большое место. Однако здесь κόσμος приобретает несколько иной смысл. Для Евсевия κόσμος — это, скорее, населенный, человеческий мир. Это мир людей, «всех прежде живших и ныне живущих», мир, в котором живут и действуют христиане и другие люди, ради спасения которых пострадал Христос. Понятие κόσμος получает теперь и оценочное значение. Все «космическое» (κοσμικός) приобретает теперь новый смысл: «земное», «мирское», «светское». Κόσμος уже не включает в себя небо, а противостоит ему. А земная жизнь получает не свойственное современному географическим понятиям религиозно-моральное значение.

Таким образом, в труде Евсевия достаточно четко проявляется еще один механизм трансформации всей системы представлений, — переосмысление прежних, традиционных категорий, надделение их новой смысловой нагрузкой, новыми оттенками, определенная избирательность, с помощью которой одни понятия Евсевий использует очень активно, а других, напротив, избегает. Он употребляет нейтральные понятия вместо оценочно окрашенных или наделяет нейтральные понятия христианским содержанием. Эти языковые трансформации иногда позволяют выявить определенные мировоззренческие установки автора, даже если автор не раскрывает их специально.

Важным явлением не только в развитии историографии, но и в формировании новой культуры в целом, на наш взгляд, стало появление «Евсевиева метода». Сам факт возникновения иного отношения к источникам, новых методов работы с письменными материалами и т.п. уже отражает переориентацию культурной традиции на письменное слово.

Кроме того, в соответствии со своей концепцией, Евсевий утвердил новый взгляд на историческое сочинение. Меняется не только концепция исторического развития, сам предмет исследования историков, способ объяснения событий, но и методика анализа, отношение автора к источникам своей информации, способ организации и подачи материала, приемы исторического исследования, техника историописания и в целом взгляд на историю как на науку. В противоположность древней историографической традиции, текст Евсевия не расцветивается речами и словами. Вместо них имеют место точные цитаты из писем, государственных и церковных документов. Такое тщательное использование документации, необходимое в обстановке жестких богословских споров рубежа III–IV веков, ожесточенной борьбы утверждавшегося христианства с язычеством, станет настоящим переворотом в развитии исторической науки. Точные цитаты с обязательным указанием их источника, тщательная проверка спорных источников на подлинность и достоверность, отсутствие вымышленных речей и рассмотрение предшествующей историографической традиции, присутствующие уже в «Церковной истории» Евсевия Кесарийского, в дальнейшем будут приняты в качестве критериев научного сочинения.

Таким образом, очень осторожно, практически незаметно, не афишируя своего новаторства, Евсевий совершает, по сути, гигантский переворот и закладывает основы нового мироощущения.





СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ВВ — Византийский временник
ВДИ — Вестник древней истории
ВИ — Вопросы истории
ВЛ — Вопросы литературы
ВФ — Вопросы философии
ТПЗС — Труды по знаковым системам. Ученые записки Тартуского университета.
BS — *Byzantinoslavica*. Praha, 1929 —
Byz — *Byzantion*. Bruxelles, 1924 —
BZ — *Byzantinische Zeitschrift*. Leipzig—München—Stuttgart—Leipzig, 1892 —
CAH — *Cambridge Ancient History*
CQ — *Classical Quarterly*. Oxford, 1907 —
DOP — *Dumbarton Oaks Papers*. Cambridge Mass., Washington. 1941 —
GRBS — *Greek, Roman and Byzantine Studies*. Cambridge Mass., 1958 —
JThS — *Journal of Theological Studies*
PG — *Patrologie cursus completus Series Graeca*. Ed. by J.-P. Migne. Paris, 1857 —
StP — *Studia Patristica* (Papers of the International Conferences of Patristic Studies)

БИБЛИОГРАФИЯ

ИСТОЧНИКИ

Основные:

- 1 Εὐσεβίου τοῦ Παμφίλου Ἑκκλησιαστικῆς ἱστορίας βιβλία δέκα // PG, t XX, col 1–906 — Eusebius The Ecclesiastical History With an english translation by K Lake, J E L Oulton, H J Lowlor Vol 1–2 Cambridge (Mass), 1975 — Евсевий Памфил Церковная история М, 1993
- 2 *Евсевий Памфил* Сочинения В 2 т М, 1848
- 3 *Евсевий Памфил* Жизнь блаженного императора Константина Издание 2-е М группа «Лабарум», 1998 С 1–214
- 4 Евсевия Памфила слово василевсу Константину по случаю тридцатилетия его царствования // *Евсевий Памфил* Жизнь блаженного императора Константина М, 1998 С 215–268
- 5 *Eusebius Pamphilus* Praeparatio Evangelica (Εὐσεβίου τοῦ Παμφίλου Προπαρασκευὴ Εὐαγγελικὴ) // PG T XXI, col 21–408
- 6 *Eusebius Pamphilus* Demonstratio Evangelica (Εὐσεβίου τοῦ Παμφίλου εὐαγγελικῆς ἀποδείξεως βιβλία δέκα) // PG T XXII, col 14–792
- 7 Χρονικοὶ κανόνες καὶ ἐπιτομὴ παντοδαπῆς ἱστορίας Ἑλλήνων τε καὶ βαρβάρων (Chroniconum libri duo) // PG T XIX, col 99 – 600

Дополнительные

- 1 *Августин Блаженный* О граде Божьем // Творения блаженно-го Августина, епископа Иппонийского Ч 3 Киев, 1906–1910
- 2 *Аврелий, Марк* Размышления Магнитогорск, 1994 Вступительный очерк С Котляревского — *Марк Аврелий Антонин* Размышления СПб «Наука», 1993 С 75–92
- 3 *Аристотель* Физика М, 1937 (Пер В П Карпова)
- 4 *Св Афанасий Великий* Защитительное слово против ариан // *Св Афанасий Великий* Сочинения М, 1994 Т 1
- 5 *Афинагор* Прошение о христианах О воскресении мертвых // Сочинения древних христианских апологетов Перевод и примечания протоиерея П Преображенского СПб, 1999 С 53–124
- 6 Библия Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета Т 1–2 СПб «Духовное просвещение», 1991
- 7 *Геродот* История В 9 кн Перевод и примечания Г А Стратоновского Под общ редакцией С Л Утченко Л «Наука», 1972
- 8 Деяния Вселенских Соборов Т 1 СПб, 1996

9 *Дион Кассий Коккейан* Римская история Кн 59, 1–30 Пер с древнегреч Н А Касаткиной, А В Махлаюка, Е А Молева, С К Сизова Под общ ред С К Сизова Комм А В Махлаюка, М С Садовской // Из истории античного общества Межвуз сб науч тр Вып 6 Н Новгород, 1999 С 191–227

10 *Дион Кассий Коккейан* Римская история LX, 1–35 Пер с древнегреч Н А Касаткиной, А В Махлаюка, С К Сизова Под общ ред С К Сизова Комм А В Махлаюка // Из истории античного общества Межвуз сб науч тр Вып 7 Н Новгород, 2001 С 205–244

11 *Дион Кассий Коккейан* Эпитома LXI-й книги «Римской истории» / Пер с древнегреч В В Антонова, И Ю Васьковой, А В Махлаюка, Е А Молева, Н Ю Сивкиной Общ ред и комм А В Махлаюка // Из истории античного общества Межвуз с науч тр Вып 8 Н Новгород, 2003 С 192–208

12 *Евагрий Схоластик* Церковная история Перевод и комментарии И В Кривушина СПб, 1999

13 *Иосиф Флавий* Иудейская война Минск, 1991 — *Iosefus De bello Judaico libri VII* Ed B Niese, *Flavii Iosefi opera*, vol 6 Berlin Weidmann, 1895, repr 1955

14 *Иосиф Флавий* Иудейские древности Минск, 1994 Т 1–2 — *Antiquitates Judaicae*, Ed B Niese, *Flavii Iosefi opera*, vol 1–4 Berlin Weidmann, 1887–1890

15 *Иосиф Флавий* О древности иудейского народа Против Апиона СПб, 1895

16 [Ириней Лионский] Сочинения Ириней, епископа Лионского. М, 1871 — *Св Ириней Лионский Творения* М «Паломник», 1996

17 *Иустин Философ* Первая Апология // Св Иустин, философ и мученик Творения М, 1995 — *Apologia* Ed by E J Goodspeed *Die altesten Apologeten* Gottingen Vandenhoeck und Ruprecht, 1915 S 26–77

18 *Климент Александрийский* — *Clemens Alexandrinus Werke* Ed O Stahlin, neu herausg L Fruchtel, 4 aufl U Treue Bd 1–4 1970–1985

19 *Фирмиан Луций Цецилий Лактанций* О смертях преследователей Перевод и комментарии В М Тюленева СПб, 1998

20 *Ливий Т* История Рима от основания города Т 1–3 М, 1994

21 *Гаи Плиний Цецилий Секунд* Панегирик императору Траяну // Письма Плиния Младшего I–X Под ред М Е Сергеевко, А И Доватура М «Наука», 1984 С 212–271 (Перевод В С Соколова)

22 Поздняя греческая проза М, 1960

23 *Полибий* Всеобщая история в 40 книгах Перевод Ф Г Мищенко Т 1–3 М, 1995

- 24 Раннехристианские отцы церкви Антология Брюссель, 1978
- 25 *Гай Саллюстий Крисп* О Заговоре Катилины (Перевод В Горнштейна) // Историки античности В 2-х т Т II Древний Рим Пер слат / Сост и прим М Томашевской, илл С Крестовского М, 1989 С 7–50
- 26 *Гай Светоний Транквилл* Жизнь двенадцати цезарей М «Наука», 1993
- 27 *Сенека* Нравственные письма к Луцилию // Антология мировой философии Т 1 Ч 1 М, 1969
- 28 [Созомен] Церковная история Эрмия Созомена Саламинского СПб, 1851
- 29 *Сократ Схоластик* Церковная история М, 1996
- 30 *Татиан* Речь против эллинов // Сочинения древних христианских апологетов СПб, 1999 С 10–48
- 31 *Корнелий Тацит* Сочинения в 2-х т Т 1 Анналы Малые произведения СПб «Наука», 1993
- 32 *Тертуллиан* Апология // Отцы и учителя Церкви III века Антология Т 1 М, 1996 С 317–378 (Пер Н Щеглова) — *Квинт Септимий Флорент Тертуллиан* Избранные сочинения Сост и общ ред А А Столярова М, 1994
- 33 Творения Феодорита Киррского // Творения святых отцов в русском переводе М, 1843–1912 Т 26–30
- 34 *Феофил Антиохийский* К Автолику // Сочинения древних христианских апологетов СПб, 1999 С 128–194
- 35 *Филон Александрийский* Против Флакка О посольстве к Гаю Иосиф Флавий О древности еврейского народа Против Апиона М - Иерусалим, 1994 С 53–108 — *Philonis Alexandrini opera quae supersunt* Vol 1–7 Ed L Cohn, P Windland Berol, 1896–1930
- 36 *Фукидид* История Пер Ф Мищенко Прим С Жебелева М изд Сабашниковых, 1915 Т 1–2 (Перинт – СПб, 1994)
- 37 *Цицерон* Три трактата об ораторском искусстве М, 1994
- 38 *Экклесиаст* // Поэзия и проза древнего Востока М, 1973
- 39 *Diodorus Bibliotheca Historica* Rec L Dindorf Vol 3 Leipzig, Teubner, 1867
- 40 *Phlegon von Tralles Jacobi F* Die Fragmente der Griechischen Historiker II, B 257 Berlin, 1929
- 41 *Καὶνῆς Διαθήκης Ἀπανα Βιβλικὴ ἑταιρεία* Ἀθήνα, 1967
- 42 *Διώνος Κασσίου Κοκκηianoῦ Ῥωμαικὴ ἱστορία* — *Dionis Cassii Cocceiani Historia Romana cum Annotationibus Ludovici Dindorfi* Vol IV Lipsiae In aedibus B G Teubner 1864 Lib LXXI — *Dio Cassius Dio's Roman History* / Ed by E Cary Vol 1–9 Cambridge, 1970

ЛИТЕРАТУРА

I Справочные издания

- 1 *[Изд Брокгауз, Евфрон]* Энциклопедический словарь Биографии Т 5 М, 1994 (Репринт)
- 2 *Леин, Тони* Христианские мыслители СПб, 1997
- 3 Мифы народов мира Т 1–2 М, 1982
- 4 Православная богословская энциклопедия Под ред проф А П Лопухина Т 5 Петроград, 1904
- 5 Словарь античности М, 1989
- 6 Философский энциклопедический словарь М, 1983
- 7 Христианство Энциклопедический словарь Под ред С С Аверинцева М, 1993
- 8 *Baumgartner A S* Ye Gods! A Dictionary of Gods New Jersey, 1984
- 9 The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy Ed by A H Armstrong Cambridge, 1970
- 10 Chambers biographical dictionary Vol 1 Edinburg 1975 P 450–451
- 11 *Clarke P A B* Dictionary of ethics, theology and society London, 1977
- 12 Companion Encyclopedia of Theology Ed by P Byrne and L Houlden London–New York, 1995
- 13 Dictionary of Christian Biography and Literature Ed by H Wace and W C Piercy London, 1911
- 14 Dictionary of Latin and Greek theological terms Ed by A Muller 1993
- 15 Dictionary of Philosophy and Religion Eastern and Western Thought Ed By W L Rcese New Jersey, 1980
- 16 Dictionary of Religion Ed by J R Hinnells London 1984
- 17 Encyclopaedia Britannica Fourteenth Edition Vol 8 London, 1929 P 892–893
- 18 Encyclopaedia Judaica Jerusalem, 1996 V 5 P 1060–1061
- 19 Encyclopedia of Early Christianity Ed by E Ferguson New York–London, 1990
- 20 Encyclopedia of the Early Church Ed by A di Bernardino New York, Oxford University Press, 1992 V 1
- 21 Encyclopedia of Religion and Ethics Ed by Hastings Edinburg, 1912 Vol 5
- 22 *Gaskell G A* Dictionary of all Scriptures and Myths New York Julian Press, 1960

- 23 Das Grossen Lexikon der Antike Leipzig, 1977
- 24 Handbuch der Kirchengeschichte Hrsg von Hubert Jedin Band II Herder Freiburg-Basel-Wien, 1982
- 25 A History of Christianity Ed by K S Latourette New York, 1953
- 26 *Huberts R Drobner* Lehrbuch der Patrologie Freiburg im Breisgau 1994 S 186-197
- 27 *Lampe G W H* Patristic Greek Lexikon Oxford, 1964
- 28 *Larousse P* Grand Dictionnaire Universel Paris, 1865 T 7
- 29 Lexikon der Religionen Phänomene Geschichte Ideen Hrsg von Hans Waldenfels Freiburg im Breisgau, 1992
- 30 Lexikon für Theologie und Kirche Hrsg von dr H Buchberger Freiburg, 1931 S 856-862
- 31 Lexikon für Theologie und Kirche Hrsg von J Hofer und K Rahner Freiburg 1959 Vol 3 S 1195-1197
- 32 Lexikon des Mittelalters München, 1988 V 4
- 33 New Dictionary of Theology Ed By S B Ferguson, D F Wright Leicester, 1988
- 34 The New International Dictionary of the Christian Church Ed By J D Douglas Grant Rapids, Michigan, 1974
- 35 The Oxford dictionary of Byzantium Ed by A Kazhdan New York-Oxford, 1991 V 2
- 36 The Oxford dictionary of the Christian Church Ed by F L Cross Oxford, 1997
- 37 The Oxford Dictionary of World Religions Ed by John Bowker Oxford-New York, 1997
- 38 Paulys Real Encyclopadie der Classischen Altertumwissenschaft Hrsg von G Wissowa Stuttgart, 1909 S 1366-1439
- 39 Reallexicon für Antike und Christentum Hrsg von T Klauser Bd 1-6 Stuttgart, 1950-1966
- 40 *Sophocles E A* Greek Lexikon of the Roman and Byzantine Period Leipzig, 1914
- 41 Theologische Realenzyklopadie Hrsg Von dr Michael Wolter Berlin, 1981
- 42 Wörterbuch des Christentums / Hrsg Von Volker Drehsen Zurich, 1988

II Исследования

- 1 Авени Э Империя времени Киев 1998
- 2 Аверинцев С С Греческая «литература» и ближневосточная «словесность» (Два творческих принципа) // Вопросы литературы 1971 № 8 С 40–68
- 3 Аверинцев С С На перекрестке литературных традиций Византийская литература истоки и творческие принципы // Вопросы литературы 1973 № 2 С 150–183
- 4 Аверинцев С С Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья // Античность и Византия М, 1975
- 5 Аверинцев С С Поэтика ранневизантийской литературы М, 1997
- 6 Аверинцев С С Стоическая житейская мудрость глазами образованного сириинца предхристианской эпохи // Античная культура и современная наука М, 1985
- 7 Аверинцев С С Христианство в истории европейской культуры // Проблемы эпохи средневековья Культурологические штудии Ученые записки Московского Культурологического лицея № 1310 Серия теория, история и философия культуры Вып 3 № 1–2 М, 1998 С 97–122
- 8 Азаревич Дм Античный мир и христианство Ярославль, 1880
- 9 Александров Г Ф Аристотель (философские и социально-политические взгляды) М, 1940
- 10 Амман А Путь отцов Краткое введение в патристику Милан–М, 1994
- 11 Античная литература Под ред А А Тахо Годи М «Просвещение», 1973
- 12 Арьес Ф Человек перед лицом смерти М, 1992
- 13 Асмус В Ф Античная философия М, 1976
- 14 Ахундов М Д Генезис представления о пространстве и времени // Философские науки 1976 № 4
- 15 Ахундов М Д Концепции пространства и времени истоки, эволюция, перспективы М, 1982
- 16 Балла О Время и Другой Средние века в европейском историческом самочувствии // Знание — сила № 1, 2001
- 17 Барг М А Категории и методы исторической науки М, 1984
- 18 Барг М А Понятие всемирно исторического как познавательный принцип исторической науки М, 1979
- 19 Барг М А Эпохи и идеи становление историзма М, 1987

- 20 Баткин Л М К проблеме историзма в итальянской культуре эпохи Возрождения // История философии и вопросы культуры М «Наука», 1975 С 167–189
- 21 Бекбоев А А Концепция необходимости и случайности в учении античных и восточных мыслителей Фрунзе, 1989
- 22 Бельенький М С О мифологии и философии Библии М , 1977
- 23 Бергер А К Политическая мысль древнегреческой демократии М , 1966
- 24 Бернгейм Э Философия истории Ее история и задачи М , 1910
- 25 Бибииков М В Византийская историческая проза М , 1996
- 26 Бибииков М В Историческая литература Византии СПб , 1998
- 27 Бибииков М В Проблемы историзма византийской историографии // Российское византиноведение Итоги и перспективы СПб , 1994 С 28–29
- 28 Бицилли П М Элементы средневековой культуры СПб , 1995
- 29 Болгов Н Н Античные письменные источники Греция Ч 1 Белгород, 1999
- 30 Болотов В В Лекции по истории древней церкви М , 1994 (репринтное воспроизведение издания 1907 года)
- 31 Бондаренко Ю Я Идея судьбы корни и эволюция М , 1989
- 32 Бородин О Р Человек и время М , 1991
- 33 Брагинская Н В Эон в «Похвальном слове Константину» Евсевия Кесарийского // Античность и Византия М , 1975
- 34 Буркхардт Я Век Константина Великого / Пер с английского Л А Игоревского — М ЗАО Центрполиграф, 2003
- 35 Бычков В В Aesthetica Patrum Эстетика отцов церкви М , 1995
- 36 Бычков В В Эстетика поздней античности М , 1981
- 37 Бычков В В Эстетика Филона Александрийского // ВДИ 1975 № 3
- 38 Вайнштейн О Л Западноевропейская средневековая историография М –Л , 1964
- 39 Ващева И Ю Евсевий Кесарийский и формирование христианской концепции истории // Проблемы истории и творческое наследие профессора Н П Соколова Нижний Новгород, 1998 С 17–25
- 40 Ващева И Ю Драма истории действующие лица (к вопросу об исторических воззрениях Евсевия Кесарийского) // Античный мир Белгород, 1999 С 58–68
- 41 Ващева И Ю Судьбы в «Истории » Евсевия // Проблемы антиковедения и медиэвистики Нижний Новгород ННГУ, 1999

42 *Ващева И Ю* История и время трансформация значений традиционных понятий на рубеже эпох // Проблемы истории и культуры средневекового общества СПб, 2000 С 63–65

43 *Ващева И Ю* Евсевий Кесарийский и современные подходы // Историческая наука на пороге третьего тысячелетия Материалы Всероссийской научной конференции Тюмень, 2000 С 113–116

44 *Ващева И Ю* 'Εκκλησία проблема термина и его понимания в ранневизантийской историографии // VII чтения памяти профессора Н П Соколова Материалы региональной конференции Н Новгород ННГУ, 2000 С 27–30

45 *Ващева И Ю* Географическое пространство в мировоззрении Евсевия Кесарийского // Из истории античного общества Вып 7 Н Новгород ННГУ, 2001 С 18–34

46 *Ващева И Ю* *Vir bonus et doctus* античные и христианские ценности в мировоззрении первого церковного историка // XII чтения памяти профессора С И Архангельского Ч I Н Новгород ННГУ, 2001 С 17–28

47 *Ващева И Ю* Историческая критика в труде первого христианского историка // Проблемы источниковедения всеобщей истории Ч I Белгород, 2002 С 50–68

48 *Ващева И Ю* Этнокультурные и конфессиональные группы в мировоззрении первого христианского историка // Акта Сборник научных трудов / Под ред А В Махлаюка Н Новгород ННГУ, 2002 С 34–44

49 *Ващева И Ю* Евсевий Кесарийский и проблема христианской хронологии // Вестник Нижегородского университета им Н И Лобачевского Серия История Вып 1 Н Новгород, 2002 С 5–12

50 *Ведюшкина И В* Библейское предание о разделении земли в раннехристианской и византийской традиции // Диалог со временем Альманах интеллектуальной истории Под редакцией Л П Репиной, В И Уколовой 1/ 99 М, ИВИ РАН, 1999

51 *Вейнберг И П* Ближневосточные историописцы середины I тысячелетия до н э о месте и роли человека в историческом действии // Среда, личность, общество М, 1992 С 11–15

52 *Вейнберг И П* К вопросу об особенностях исторического мышления на Древнем Ближнем Востоке // Вопросы древней истории Кавказско-ближневосточный сборник Тбилиси, 1977

53 *Вейнберг И П* Космос и олам о правомерности со или противопоставления // Вопросы древневосточной культуры Даугавпилс, 1982

54 *Вейнберг И П* Материалы к изучению древнеближневосточной исторической мысли Древний Восток Ереван, 1978 №3

- 55 *Вейнберг И П* Пространство и время в модели мира ветхозаветного историописца // Народы Азии и Африки 1990, № 6
- 56 *Вейнберг И П* Рождение истории Историческая мысль на Ближнем Востоке середины I тысячелетия до н э М, 1993
- 57 *Вейнберг И П* Человек в культуре древнего Ближнего Востока М, 1986
- 58 *Велльгаузен Ю* Израильско-иудейская религия // Из истории раннего христианства Под ред Н М Никольского М, 1907
- 59 Византийская литература М, 1974
- 60 *Винкельман Ф* Византийская церковная историография // ВВ Т 53 М, 1992 С 71–79
- 61 *Виппер Р Ю* Возникновение христианской литературы М –Л, 1964
- 62 *Виппер Р Ю* Культура античности и христианство // ВИ 1954 № 9 С 35–48
- 63 *Гайденко В П* Тема судьбы и представление о времени в древнегреческом мировоззрении // ВФ 1969 № 9 С 88–98
- 64 *Гайденко П П* Понимание бытия в античной и средневековой философии // Античность как тип культуры М, 1988 С 284–307
- 65 *Гайденко П П* Понятие времени в античной философии // Диалог со временем Альманах интеллектуальной истории Под ред Л П Репиной и В И Уколовой 1 / 1999 М, 1995 С 13–35
- 66 *Гене Б* История и историческая культура средневекового Запада Пер с фр Е В Баевской, Э М Береговской М Языки славянской культуры, 2002
- 67 *Герье В* Философия истории от Августина до Гегеля М 1915
- 68 *Геффкен И, проф* Из истории первых веков христианства СПб, 1908
- 69 Гностики, или «лжеименное знание» Киев, 1997
- 70 *Голубцова Н И* У истоков христианской церкви М, 1967
- 71 *Горан В П* Древнегреческая мифологема судьбы Новосибирск, 1990
- 72 *Горан В П* Мифологема судьбы и некоторые аспекты генезиса категории необходимости в древнегреческой философии // Логико-семантический анализ структур знания Основания и применение Новосибирск, 1989 С 69–80
- 73 *Горан В П* Необходимость и случайность в философии Демокрита Новосибирск, 1984
- 74 */Ж ле/ Гофф* Цивилизация средневекового Запада М, 1992

- 75 Гумилев Л Н Этнос и категория времени / Доклады Географического общества СССР 1970 Вып 17 С 143–157 // Этносфера История людей и история природы М , 1993 С 79–96
- 76 Гумилевский, Филарет Учение об отцах и учителях церкви СПб 1882 Т 2
- 77 Гуревич А Я Время как проблема истории культуры // ВФ 1969 № 3
- 78 Гуревич А Я Западноевропейские видения потустороннего мира и «реализм» средних веков // ТПЗС, Тарту, 1977 Вып VIII С 3–27
- 79 Гуревич А Я Категории средневековой культуры М , 1972
- 80 Гуревич А Я Общии закон и конкретная закономерность в истории // ВИ, 1965, № 8
- 81 Гуревич А Я Представления о времени в средневековой Европе // История и психология М , 1971
- 82 Гуревич А Я Сага и истина // ТПЗС Вып 13 1981 С 22–35
- 83 Гуревич А Я «Что есть время?» // Вопросы литературы 1968 № 11 С 151–174
- 84 Гуревич А Я Проблема ментальности в современной историографии // Всеобщая история дискуссии, новые подходы Вып 1 М , 1989
- 85 Делюмо, Жан Ужасы на Западе М , 1994
- 86 Деревенский Б Г Иисус Христос в документах истории СПб , «Алетейя», 2000
- 87 Джонс А Х М Гибель античного мира Ростов-на-Дону, 1997
- 88 Добиаш Рождественская О А Культура западноевропейского средневековья М , «Наука», 1987
- 89 Доватур А И Повествовательный и научный стиль Геродота Л , 1957
- 90 Дониини А У истоков христианства М , 1989
- 91 Досталова Р Византийская историография Характер и формы // ВВ Т 43 1982
- 92 Древис Р Происхождение христианства из гностицизма М , 1930
- 93 Дроздов И , свящ Очерки по всеобщей церковной истории Вып 3 Христианская литература первых трех веков (мужи апостольские и апологеты) Иркутск, 1907
- 94 Дюрант В Цезарь и Христос М , 1997
- 95 Евтухов И О Формирование христианской концепции человека (западная апологетика) // Среда, личность, общество М , 1992 С 111–112

- 96 *Егорова М В* Категория «историческое время» Ее методологические функции // Вопросы методологии науки Вып 5 Томск, 1975 С 96–109
- 97 *Жаров А М* Проблема времени, структура становления и неопределенность // ВФ 1980 № 1 С 88–98
- 98 *Желенина И А* Историческая ситуация методология анализа М, 1987
- 99 *Журенко Н Б* Риторика в ранневизантийской поэзии // Античная поэтика М, 1991
- 100 *Зелинский Ф Ф* Соперники христианства М, 1996
- 101 *Ивонин Ю Е, Казаков М М, Керов В Л, Курбатов Г Л, Федосик В А* Очерки истории христианской церкви в Европе (Античность, средние века, Реформация) / Под ред проф Ю Е Ивонина Смоленск, 1999
- 102 *Ирмшер И* Основные черты представлений о прогрессе в Византии // ВВ Т 49 1988
- 103 *Историография античной истории* Под ред проф В И Кузищина М, 1980
- 104 *История Византии Т 1* М, 1967
- 105 *Каган М С* Время как философская проблема // ВФ 1982 № 10 С 117–124
- 106 *Каждан А П* О социальной сущности идеинной борьбы в христианстве IV–V столетии // Античное общество М, 1967
- 107 *Каждан А П* От Христа к Константину М, 1965
- 108 *Карсавин Л* Культура средних веков Киев, 1994
- 109 *Карташев А В* Вселенские соборы М, 1994
- 110 *Кац А Л* Социально-политические мотивы в идеологической борьбе в Римской империи конца III — начала IV в // Античное общество М, «Наука», 1967 С 282–287
- 111 *Кессиди Ф Х* Была ли у древних греков идея истории? // ВФ № 8 1987
- 112 *Кечекьян С Ф* Учение Аристотеля и государстве и праве М, Л, 1947
- 113 *Киприан (Керн)* Патрология Ч I Париж–Москва, 1996
- 114 *Козаржевский А И* Источниковедческие проблемы раннехристианской литературы М, 1985
- 115 *Коллингвуд Р Дж* Идея истории Автобиография М, 1980
- 116 *Конрад Н И* Запад и Восток М, 1966
- 117 *Корелин М С* Падение античного мирозерцания (культурный кризис в Римской империи) СПб, 1901

118 Краткое введение в историю Греции Лекции проф В Бузеску-ла Харьков, 1910

119 *Кривушин И В* Время в «Истории» Феофилакта Симокатты // Вестник ЛГУ, серия 2, 1991 Вып 4 (№ 23)

120 *Кривушин И В* Евсевий Кесарийский и новозаветная философия истории // Ивановский государственный университет — региональный центр науки, культуры и образования Тезисы докладов Юбилейной научной конференции Иваново, 1994 С 96–97

121 *Кривушин И В* Евсевий Кесарийский, отец церковной истории // Интеллектуальная история в лицах семь портретов мыслителей Средневековья и Возрождения Иваново, 1996 С 7–24

122 *Кривушин И В* История и народ в церковной историографии V века Иваново, 1994

123 *Кривушин И В* Проблемы ранневизантийской церковно-исторической мысли в современной отечественной византистике // Российское византиноведение Итоги и перспективы Тезисы докладов и сообщения на Международной конференции, посвященной столетию Византийского Временника и столетию Русского археологического Института в Константинополе М, 1994 С 66–68

124 *Кривушин И В* Ранневизантийская церковная историография СПб, 1998

125 *Кривушин И В* Рождение церковной историографии Евсевий Кесарийский Иваново, 1995

126 *Кривушин И В* Христианство и история церковная историография IV–VII вв и прогресс в историческом познании // Историческое познание Традиции и новации Тезисы Международной теоретической конференции Ижевск, 1993 Ч 1 С 127–129

127 *Кривелев И А* Библия историко-критический анализ М, 1985

128 *Кривелев И А* История религий М, 1975 Т 1

129 *Кривелев И А* Религиозная картина мира и ее богословская модернизация М, 1968

130 *Кузнецова Т И, Миллер Т А* Античная эпическая историография Геродот, Тит Ливий М, 1984

131 *Кулаковский Ю А* История Византии Т 1–3 СПб «Алетейя», 1996

132 Культура Византии IV — первая половина VII в Т 1 М «Наука», 1986

133 *Курбатов Г Л* История Византии М, 1984

134 *Курбатов Г Л* Ранневизантийские портреты (К истории общественно-политической мысли) Л, 1991

- 135 *Лебедев А П* Эпоха гонений на христиан и утверждение христианства в греко-римском мире при Константине Великом М, 1897
- 136 *Лебедев А П* Церковная историография в главных ее представителях с IV до XX в СПб, 1903
- 137 *Левада Ю А* Историческое сознание и научный метод // Философские проблемы исторической науки М, 1969
- 138 *Ленцман Я А* Сравнивая евангелия М, 1964
- 139 *Лой А Н* Социально-историческое содержание категории Киев, 1978
- 140 *Лосев А Ф* Античный космос и современная наука М, 1927
- 141 *Лосев А Ф* Античная философия истории М, 1977 Последнее издание *Лосев А Ф* Античная философия истории — СПб Алетейя, 2001
- 142 *Лосев А Ф* Историческое время в культуре классической Греции // История философии и вопросы культуры М «Наука», 1975 С 7–61
- 143 *Лосев А Ф* История античной эстетики Т VIII М, 1988
- 144 *Лосев А Ф* Поздний эллинизм М, 1980
- 145 *Лосев А Ф* Эллинистически римская эстетика I–II вв н э М, 1979
- 146 *Лотман Ю М* О понятии географического пространства в русских средневековых текстах // ТПЗС Вып 181 1965 С 210–216
- 147 *Лотман Ю М, Успенский Б А* Миф — имя — культура // ТПЗС Вып 6 Тарту, 1973 С 282–305
- 148 *Лурье С Я* Геродот М – Л, 1947
- 149 *Любарский Я Н* Византийские историки и писатели СПб, 1999
- 150 *Любарский Я Н* Византийцы о «двигателях истории» // Общественное сознание на Балканах в средние века М, 1977
- 151 *Майоров Г Г* Формирование средневековой философии М, 1979
- 152 *Мещерская Е Н* Легенда об Авгаре — раннесирийский литературный памятник (Исторические корни в эволюции апокрифической легенды) М «Наука», 1984
- 153 *Мещерская Е Н* Легенда об Авгаре и апотропеические тексты на греческом языке // Палестинский сборник Вып 26 (89) 1978 С 102–107
- 154 *Молчанов Ю Б* Проблема времени в современной науке М, 1990
- 155 *Молчанов Ю Б* Четыре концепции времени в философии и физике М, 1977
- 156 *Муретов М Д* Евсевий Памфил (Возражения на книгу Н Розанова «Евсевий Памфил, епископ Кесарии Палестинской») // Православное обозрение М, 1881 Т 3 (декабрь)

- 157 *Немировский А И* Полибии как историк // Вопросы истории 1974 № 6
- 158 *Немировский А И* Рождение Клио Воронеж, 1986
- 159 *Немировский А И* У истоков исторической мысли Воронеж, 1979
- 160 *Неретина С С* Слово и текст в средневековой культуре История миф, время, загадка М, 1994
- 161 *Николаев Ю В* В поисках божества СПб, 1879
- 162 *Никольский Н М* Мировой и социальный переворот по воззрениям раннего христианства // Никольский Н М Избранные произведения по истории религии М, 1974
- 163 *Новицкий Ор* Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований Киев, 1861 Ч 2
- 164 *Осокин Н А* Очерк средневековой историографии М, 1881
- 165 *Остроумов С И, свящ* Разбор сведений Евсевия Кесарийского и бл Иеронима Стридонского о греческих апологетах христианства II века М, 1886
- 166 *Орлов М А* История сношений человека с дьяволом М, 1992 (Репринт с издания 1904 года)
- 167 *Пигулевская Н В* Культура сирийцев в средние века М, 1979
- 168 *Попова Т В* Художественные особенности сочинения Евсевия Кесарийского Vita Constantini // ВВ 34 1973
- 169 *Поршнев Б Ф* Социальная психология и история М, 1965
- 170 Проблемы литературной теории в Византии и Латинском средневековье М, 1986
- 171 Пространство и время Киев, 1984
- 172 *Ранович А Я* О раннем христианстве М, 1959
- 173 *Ранович А Я* Первоисточники по истории раннего христианства Античные критики христианства М, 1990
- 174 *Рижский М И* Что такое Библия Чита, 1960
- 175 *Рожанский И Д* Античная наука М, 1980
- 176 *Рожанский И Д* Развитие естествознания в эпоху античности Ч 2 — Эволюция идеи космоса М, 1979
- 177 *Розанов Н П* Евсевий Памфил, епископ Кесарии Палестинской М, 1880
- 178 *Самохина Г С* Полибии эпоха, судьба, труд Автореферат диссертации М, 1997
- 179 *Сандулов Ю* Дьявол Исторический и культурный феномен СПб, 1997
- 180 *Сбоев В* Гносис и гностики Казань, 1839

- 181 *Свенцицкая И С* Раннее христианство страницы истории М, 1987
- 182 *Свидерский В И* Пространство и время Философский очерк М, 1958
- 183 *Сидоров А И* Курс патрологии М, 1996
- 184 *Скворцов Л В* Время и необходимость в истории М, 1974
- 185 *Славятинская М Н* Остановлении категории времени в греческом языке // Вопросы классической филологии Вып VI 1976 С 115–145
- 186 *Соколов В В* Средневековая философия М, 1979
- 187 *Спасский А* Эллинизм и христианство Сергиев Посад, 1914
- 188 *Спасский И* Исследования Библейской хронологии Киев, 1857
- 189 *Тахо-Годи А А* Ионийское и аттическое понимание термина «история» и родственных с ним // Вопросы классической филологии Вып II М, 1969 С 107–126
- 190 *Тахо Годи А А* Эллинистическое понимание термина «история» и родственных с ним // Там же С 126–158
- 191 *Терновский С, Терновский Ф* Три первые века христианства Киев, 1878
- 192 Типология и взаимосвязь литератур Древнего мира Под ред П А Гринцер М, 1971
- 193 *Топоров В Н* О космологических источниках раннеисторических описаний // ТПЗС Вып 6 Тарту, 1973 С 106–150
- 194 *Трофимова М К* Историко-философские вопросы гностицизма М, 1979
- 195 *Трубецкой С Н*, кн Учение о Логосе в его истории М, 1900
- 196 *Тэн И* Тит Ливий М, 1900
- 197 *Тюленев В М* Лактанций христианский историк на перекрестке эпох СПб Алетейя, 2000
- 198 *Удальцова З В* Из византийской хронографии VII века Иоанн Лаврентий Лид Пасхальная хроника // ВВ, 1984 Вып 45
- 199 *Удальцова З В* Идеино-политическая борьба в ранней Византии М, 1974
- 200 *Удальцова З В* Из истории византийской культуры раннего средневековья // Европа в средние века Экономика, политика, культура М, 1972
- 201 *Удальцова З В* Историко-философские воззрения светских авторов ранней Византии // Византийские очерки М, 1992 С 3–23
- 202 *Удальцова З В* Развитие исторической мысли // Культура Византии IV — первой половины VII в М, 1984

- 203 *Удальцова З В* Церковные историки ранней Византии // ВВ 43 1982 С 3–21
- 204 *Удальцова З В* Эволюция понятия исторического времени в трудах ранневизантийских авторов // Frome late Antiquity to Early Byzantium Proceedings of the byzantinological Symposium in the 16th internationale conf Praha 1985
- 205 *Удальцова З В* Эволюция понятия «исторические время» и «пространство» при переходе от античности к средневековью // Формации и социально классовые структуры М, 1985 С 199–203
- 206 *Уколова В И* Античное наследие и культура раннего средневековья М, 1989
- 207 *Уколова В И* Вечность и время в философии Боэция // Античная культура и современная наука М, 1985
- 208 *Уколова В И* Представления об историн на рубеже античности и средневековья // Идеино политическая борьба в средневековом обществе М, 1984 С 38–68
- 209 *Урбанчик Т* Евсевий и Сократ // Историческая мысль в Византии и на средневековом Западе Межвузовский сборник научных трудов Иваново, 1998
- 210 *Успенский Ф И* История Византийской империи М – Л, 1913–1948
- 211 *Утченко С Л* Некоторые тенденции развития римской историографии III–I веков до н э // ВДИ 1969 № 2
- 212 *Утченко С Л* О некоторых особенностях античной культуры // ВДИ, 1977 № 1
- 213 *Утченко С Л* Политические учения древнего Рима М «Наука», 1977
- 214 *Федорова Е В* Люди императорского Рима М Изд-во МГУ, 1990
- 215 *Фишер В* История дьявола СПб, 1907
- 216 *Фролов Э Д* Факел Прометея Л, 1981
- 217 *Хвостова К В* Социально-экономические процессы в Византии и их понимание византийцами-современниками (XIV–XV вв) М, 1992
- 218 *Цыб С В* 2000 лет от Рождества Христова история нашего летоисчисления Барнаул, 1999
- 219 *Чалоян В К* Восток — Запад преемственность в философии античного и средневекового общества М, 1979
- 220 *Чанышев А Н* Курс лекции по древней и средневековой философии М, 1991

- 221 Чекалова А А К вопросу о теории монархии в IV веке // Византийские очерки М, 1991 С 11–31
- 222 Чичуров И С К проблеме авторского самосознания византийских историков IV–IX веков // Античность и Византия М, 1975
- 223 Чичуров И С Место «Хронографии» Феофана в ранневизантийской историографической традиции (IV — начало IX в) // Древнейшие государства на территории СССР М, 1981
- 224 Чичуров И С Политическая идеология средневековья Византия и Русь М, 1990
- 225 Шейнман М М Вера в дьявола в истории религии М, 1977
- 226 Шифман И Ш Ветхий Завет и его мир М, 1987
- 227 Шифман И Ш Сирийское общество эпохи принципата (I–III века н э) М, 1977
- 228 Шичалин Ю К истории переосмысления термина *ὑπόστασις* // Античная балканистика Вып 3 Языковые данные и этнокультурный контекст Средиземноморья М, 1978
- 229 Штаерман Е М Кризис античной культуры М, 1975
- 230 Штаерман Е М О повторяемости в истории // ВДИ, 1965 № 7
- 231 Рав Адин Штеинзальц Время в еврейской традиции // www.judaicaru.org/steinsalz/time.htm www.home.ural.ru/v.irkhin/book/glava7.htm, www.imp.uran.ru/ktm_lab/irkhin/bookall//15.htm
- 232 Энкен Т История и система средневекового мирозерцания СПб, 1907
- 233 Юлихер А Религия Иисуса и начало христианства до Никейского собора // Из истории раннего христианства М, 1907 С 59–178
- 234 Ярославский Ем Небожители еврейского неба // Критика иудейской религии М, 1964
- 235 Ястребов А Евсевий Кесарийский Исторический очерк // Богословский сборник Вып III М, 1999
- 236 Armstrong K A History of God London, 1993
- 237 Baker R A Summary of Christian History Nashwill, 1959
- 238 Bardenhewer O Geschichte der altkirchlichen Literatur Freiburg, 1932 Bd III
- 239 Barnes H E An Intellectual and Cultural History of the Western World New York, 1965
- 240 Barnes T D Constantine and Eusebius Cambridge, 1981
- 241 Barnes T D From Eusebius to Augustine Selected papers 1982–1993 Brookfield, 1995
- 242 Barnes T D Some Inconsistencies in Eusebius // Journal of Theological Studies Vol 35 1984 P 470–475

- 243 *Barnes T D* The Editions of Eusebius' Ecclesiastical History // GRBS, 1980 V 21 P 191-201
- 244 *Barnes T D* The New Empire of Diocletian and Constantine Harward, 1982
- 245 *Barnes T D* Two Speeches by Eusebius // Early Christianity and the Roman Empire London, 1984
- 246 *Baur F Ch* Die Epochen der Kirchlichen Geschichtsschreibung Tubingen, 1852
- 247 *Baynes N H* Byzantine Studies and other essays London, 1955
- 248 *Beaucamp J* Temps et Histoire 1 Le prologue de la Chronique pascalle Travaux et Memoires 1979 V 7 P 223-301
- 249 *Beck H -G* Kirche und theologische Literatur in Byzantinischen Reich Munchen, 1977
- 250 *Beck P H* Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner Roma, 1937
- 251 *Berkhof H* Die Theologie des Eusebius von Caesarea Amsterdam, 1939
- 252 *Boer W* Graeko-Roman Historiography in its relation to Biblical and Modern Thinking // History and Theory 1968 Vol 7 № 1 P 60-75
- 253 *Boer W den* Some Remarks on the Beginnings of Christian Historiography // StP, 1959 Vol 4 P 348-362
- 254 *Boman G* Das Hebraische Denken im Vergleich mit dem Griechischen Gottingen, 1965
- 255 *Brandon S G F* History, Time and Deity A Historical and Comparative Study of the Conception of Time and Religious Thought and Practice New York, 1965
- 256 *Brandon S G F* Time and Mankind London-New York, 1951
- 257 *Burckhardt J* Die Zeit Constantines des Grossen Leipzig, 1880
- 258 *Cairns G E* Philosophies of History Meeting of East and West in Cycle-Pattern Theories of History New York, 1962
- 259 *Callahan J* Four Views of Time in Ancient Philosophy Cambridge (Mass), 1948
- 260 *Callahan J* New Source of Augustine's theory of time // Harvard Studies in classical Philology Vol 63 1958 P 437-454
- 261 *Cameron A* Circus factions Blues and Greens at Rome and Byzantium Oxford, 1976
- 262 *Cameron Av , Cameron Al* Christianity and Tradition in the Historiography of the Late Empire // The Classical Quarterly Vol 14 № 2 1964 P 316-328
- 263 *Carr E* What is History New York, 1962

- 264 *Chadwick H* The Early Church London–New York, 1990
- 265 *Chesnut G I F* Fate, Fortune, Free Will and Nature in Eusebius of Caesarea // Studies in Early Christianity Vol X Doctrines of Human Nature, Sin and Salvation in the Early Church New York–London, 1993 P 13–30
- 266 *Chesnut G F* The First Christian Histories Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret and Evagrius Paris, 1977
- 267 *Chesnut G I F* The Pattern of the Past Augustine's debate with Eusebius and Salust // Studies in Early Christianity Vol VIII New York–London, 1993
- 268 *Christ K* Der Untergang der antiken Welt Darmstadt, 1970
- 269 *Christensen T* The So-called Appendix to Eusebius' Historia Ecclesiastica VIII // Classica et Medievalia Vol 34 1983 P 177–209
- 270 Classical Antiquity Early Christianity Byzantium Leiden, 1971
- 271 *Cochrane Ch* Christianity and Classical Culture New York, 1957
- 272 *Cohen M R* The Meaning of Human History La Salle, 1961
- 273 *Collingwood R* The Idea of History New York, 1956
- 274 *Copelston Fr G* A History of Medieval Philosophy Notre Dame–London, 1972
- 275 *Croce B* Teoria e storia della storiografia Bari, 1927
- 276 *Croke Br, Emmeth A* Historiography in Late Antiquity An Overview // History and Historians in Late Antiquity Ed by Br Croke and A M Emmeth Pergamon Press Sydney, 1983
- 277 *Croke Br* The Origins of the Christian World Chronicle // History and Historians P 116–131
- 278 *Cullman O* Christ and Time Philadelphia, 1950
- 279 *Dempf A* Christliche Philosophie Der Mensch zwischen Gott und der Welt Bonn, 1952
- 280 *Dempf A* Geistgeschichte der fruhchristlichen Kultur Wien, 1960
- 281 *Dempf A* Eusebios als Historiker // Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften Philosophisch–historische klasse Munchen, 1964 Heft 11
- 282 *Dempf A* Geistesgeschichte der altchristlichen Kultur Stuttgart, 1964
- 283 *Dempf A* Der Platonismus des Eusebius, Victorinus und Pseudo-Dionysius // Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften Philosophisch–Historikal Klasse Heft 3 Munchen, 1962 S 3–18
- 284 *Dempf A* Sacrum Imperium Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance Munchen, 1925
- 285 *Diller H* Der Philosophische Gebrauch von *κοσμος* und *κοσμειν* // Festschrift B Schell Munchen, 1956 S 47–60

- 286 *Dodds E R* Pagan and Christian in an age of Anxiety Some aspects of religious experience from Marcus Aurelius to Constantine Cambridge, 1965
- 287 *Downey G* Perspective of the early church Historians // GRBS, 1965, 6
- 288 *Drake H A* Constantine and Consensus // Church History 1995 № 1 C 1-15
- 289 *Drake H A* In Praise of Constantine A Historical Study and New Translation of Eusebius' Tricennial Orations // Univ of California Press Berkeley, 1976 V 15
- 290 *Droge A J* Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture // Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 26 Tübingen, 1989 P 168-193
- 291 *Dolger F* Byzantine Literature // The Cambridge Medieval History Vol IV Cambridge, 1967
- 292 The Early Christian Fathers Ed by H Bettenson Oxford, 1969
- 293 Early Christianity Origins and Evolution to 600 A D Ed by I Hazlett SPCK, London, 1991
- 294 *Eisenstein E L* Clio and Chronos Some Aspects of History-Book Time // History and Theory Studies in the Philosophy of History 1966 Bieheft 6 P 36-64
- 295 *Eliade M* Cosmos and History The Myth of the Eternal Return New York, 1959
- 296 *Eliade M A* History of Religious Ideas Vol 2 Chicago, 1982
- 297 Eusebius, Christianity and Judaism Ed by H W Attridge, G Hata Leiden, 1992
- 298 The Fathers of the Church Ed By L Shopp New York, 1946
- 299 *Fischer G P* History of Christian Doctrine Edinburgh 1896
- 300 *Fascher E* Herodot und Eusebius, zwei Vater der Geschichtsschreibung // Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen Hrsg von F Paschke Berlin, 1981 S 185-192
- 301 *Foakes-Jackson J* Eusebius, Bishop of Caesarea as first Christian Historian Cambridge, 1933
- 302 *Frankfort H A, Wilson J A* The Intellectual Adventure of Ancient Man Chicago, 1946
- 303 *Forsyth Neil* The Old Enemy Satan and the Combat Myth Princeton-New Jersey, 1987
- 304 *Friese J* Die Denkform von Kreislauf und Fortschritt und die Weltgeschichte // Studium generale 1958 Jg 11 H 4

- 305 *Funkenstein A* Perceptions of Jewish History Berkeley-Los Angeles-Oxford, 1993
- 306 *Gelzer H* Sextus Julius Africanus Bd II Leipzig, 1898
- 307 *Gent W* Die Philosophie des Raumes und der Zeit Bonn, 1926
- 308 *Gilson T* History of Christian Philosophy in the Middle Ages L., 1972
- 309 *Godecke M* Geschichte als Mythos Eusebs Kirchengeschichte Bern, 1987
- 310 *Grant R M* The Case against Eusebius or Did the Father of History Write History? // StP 1975 Vol 12
- 311 *Grant R M* Church History in the Early Church // Christian Beginnings Apocalypse to History London, 1983 P 287-306
- 312 *Grant R M* Civilisation as a Preparation for Christianity in the Thought of Eusebius // Continuity and Discontinuity in Church History Ed by F F Church, T Georg Leiden, 1979 P 62-70
- 313 *Grant R M* The Early Christian Doctrine of God Charlottesville Univ of Virginia Paris, 1966
- 314 *Grant R M* Gods and the One God London, 1986
- 315 *Grant R M* Greek Apologists of the Second Century Philadelphia The Westminster Press, 1988
- 316 *Grant R M* Papias in Eusebius' Church History // Mélanges d'Histoire des Religions offerts à Henri-Charles Puech Paris, 1974 P 209-213
- 317 *Grant R M* Religion and Politics at the Council at Nicaea // Journal of Religion Vol 55 1975 P 1-12
- 318 *Gustafsson B* Eusebius' Principles in Handling His Sources, as Found in his «Church History», books I-VIII // StP 1961 Vol 4
- 319 *Halton T* Hegesippus in Eusebius // StP 1982 Vol 17
- 320 *Harnak A* Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius Leipzig, 1958 Teil II, band 2
- 321 *Harnak A* Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten Leipzig, 1902
- 322 *Harnak A* Zu Eusebius H E IV, 15, 37 // Zeitschrift für Kirchengeschichte Bd 2 Heft 2 1877 S 291-296
- 323 *Harnack A* Porphyrius «Gegen die Christen» // Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen 1916
- 324 *Heizinga, Johan* Men and Ideas History, the Middle ages, the Renaissance Princeton, 1959
- 325 *Hellenisches und Christliches im Frühbyzantinischen Geistesleben* Wien, 1948 S 11-27

- 326 *Helm R* Eusebius Chronik und ihre Tabellenform Berlin, 1924
- 327 *Heussi K* Zum Geschichtsverständnis des Eusebius von Casarea // Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena — Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe Bd 7 1957/58 Heft 1
- 328 Histoire du Christianisme des origines à nos jours Sous la direction de J M Mayeur, Ch Pietri, A Vaucher, M Venard T I Desclée, Paris, 1990
- 329 History and Historians in Late Antiquity Ed by B Croce and A Emmeth Sydney, 1983
- 330 A History of Christianity Ed by K S Latourette New York, 1953
- 331 *Hollerich M J* Religion and Politics in the Writings of Eusebius Reassessing the First «Court Theologian» // Church history Vol 59 1990 P 309–325
- 332 *Hunger H* The Classical Tradition in Byzantine Literature The Importance of Rhetoric in Byzantium // Byzantium and the Classical Tradition
- 333 *Hunger H* Geschichte der Textüberlieferung der Antiken und Mittelalterlichen Literatur Zurich, 1961
- 334 *Hunger H* Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner Bd 1–2 München, 1978
- 335 *Hunger H* On the Imitation (Mimesis) of Antiquity in Byzantine Literature // DOP Vol 23/24 1969–1970 P 15–38
- 336 *Huxley G L* Problems in Chronography of Eusebius // Proceedings of the Royal Irish Academy Vol 82 № 7 Dublin, 1982
- 337 *Irwin W A* The Hebrews // The Intellectual Adventual Adventure of Ancient Man Chicago, 1946
- 338 *Judge E A* Christian Innovation and its Contemporary Observes // History and Historians in Late Antiquity
- 339 *Kelley D R* The History of Ideas Cannon and Variations New York, 1990
- 340 *Kelly J N D* Early Christian Creeds New York, 1972
- 341 *Kelly J N D* Early Christian Doctrines London, 1977
- 342 *Kerschensteiner J* Kosmos quellenkritische Untersuchung zu den Vorsokratikern München, 1962
- 343 *König-Ockenfels D* Christliche Deutung der Weltgeschichte bei Euseb von Casarea // Saeculum, 1976, 27 P 348–365
- 344 *Knowles D* The Evolution of Medieval Thought London, 1988
- 345 *Kranz W* Kosmos // Archiv für Begriffsgeschichte Bonn, 1955 Bd 11
- 346 *Kranz W* Kosmos als philosophischer Begriff in frühgriechischer Zeit // Philologus 1938–1939 Bd 1993

- 347 *Krumbacher K* Geschichte der Byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des ostromischen Reiches (527–1453) Munchen, 1897
- 348 *Labriolle, Pierre de* The History and Literature of Christianity from Tertullian to Boethius London–New York 1996
- 349 *Lacroix B* L'histoire dans l'antiquite Paris, 1951
- 350 *Laquer R* Eusebs als Historiker seiner Zeit Berlin, 1929
- 351 *Lawlor H J , Oulton J E L* Eusebius Bishop of Caesarea The Ecclesiastical History and the Martyrs of Palestine London, 1928 V 1–2
- 352 *Lee P K* The concept of the city of God in Early Christian thought // StP Vol 18 H 2 1989 P 99–107
- 353 *Mango C* Discontinuity with the Classical Past in Byzantium // Byzantium and the Classical Tradition Ed by M Mullet and R Scott Birmingham, 1981 P 48–61
- 354 *Marenbon J* Early Medieval Philosophy London–New York, 1988 P 13–19
- 355 *Markus R A* Culminating in Constantine // The Times Literary Supplement 1981 4058
- 356 *Markus R A* The End of Ancient Christianity Cambridge, 1990
- 357 *Markus R A* Saeculum, History and Society in St Augustine New York, 1970
- 358 *Meinecke F* Die Entstehung des Historismus 2 Aufl Munchen, 1946
- 359 *Milburn R L P* Early Christian Interpretations of History London, 1954
- 360 *Momigliano A* The classical Foundations of Modern Historiography Berkeley, 1990
- 361 *Momigliano A* Essays in Ancient and Modern Historiography Oxford, 1977
- 362 *Momigliano A* Pagan and Christian Historiography in the Fourth Century A D // The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century Oxford, 1963
- 363 *Momigliano A* Studies in historiography London, 1966
- 364 *Nigg W* Die Kirchengeschichtsschreibung Grundzuge ihrer historischen Entwicklung Munchen, 1934
- 365 *Nilsson M P* Geschichte der griechischen Religion 2 Aufl , Munchen, 1961
- 366 *Onians R Br* The Origins of European Thought About the body, the mind, the soul, the world time and fate New Interpretations of Greek, Roman and kindred evidence also of some basis Jewish and Christian beliefs Cambridge, 1989

- 367 *Overbeck F* Über die Anfänge der Kirchengeschichtsschreibung Basel, 1892
- 368 *Paganism in the late Roman Empire and in Byzantium* Cracow, 1991
- 369 *Pelican J* Christianity and Classical Culture New Haven—London, 1993
- 370 *Peterson E* Der Monotheismus als Politisches Problem Leipzig, 1935
- 371 *Place E* Des Introduction générale // La preparation evangelique Sources chretiennes № 206 Paris, 1977
- 372 *Podskalsky D* Byzantinische Reicheschatologie Die Periodisierung der Weltgeschichte in der vier Grossenreichen (Daniel 2 und 7) und dem Tausend-Jährigen Friedensreiche (Apok 20) Eine motivgeschichtliche Untersuchung Munchen, 1972
- 373 *Podskalsky G* Theologie und Philosophie in Byzanz Munchen, 1977
- 374 *Pollard T E* Eusebius of Caesarea and the Synod of Antioch (324/325) // Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen / Hrsg von Fr Paschke Akademie-Verlag Berlin, 1981 S 459–464
- 375 *Poulet G* Études sur le temps humain Paris, 1950
- 376 *Press G A* History and Development of the Idea of History in Antiquity // History and Theory 1977 Vol 16 № 3
- 377 *Prestige G L* God in Patristic Thought London, 1952
- 378 *Quasten J* Patrology Westminster, Maryland, 1992 Vol 3 P 309–345
- 379 *Rodwell W , Bentley J* Our Christian Heritage London, 1984
- 380 *Rousset P* La conception de l'histoire a l'epoque feodale // Mélanges d'histoire du Moyen Age dedies à la memoire de Louis Halphen Paris, 1951 P 620–633
- 381 *Ruhbach G* Apologetik und Geschichte zur Theologie Eusebs von Caesarea Heidelberg, 1962
- 382 *Sandmel S* Judaism and Christian Beginnings Oxford, 1978
- 383 *Schadewaldt W* Hellas und Hesperie Zurich, 1945
- 384 *Schneider C* Geistgeschichte des antiken Christentums Munchen, 1954 Bd 1,2
- 385 *Schwartz E* Griechische Geschichtsschreiber Leipzig, 1959
- 386 *Schwartz E* Über Kirchengeschichte // Gesammelte Schriften Berlin, 1938 Bd 1 S 110–130
- 387 *Schwartz E* Über das Verhältnis der Hellener zur Geschichte // Geschichtliche Schriften Bd I Berlin, 1938
- 388 *Scott R* The Classical Tradition in Byzantine Historiography // Byzantium and the Classical Tradition Univ of Birmingham Thirteenth

Spring Symposium of Byzantine Studies 1979 Ed by M Mullet, R Scott Birmingham, 1981 P 61–75

389 *Seeck O* Das Sogenannte Edikt von Mailand // Zeitschrift für Kirchengeschichte Bd 12, 1891

390 *Ševčenko Ihor* Was Originality one of the important concerns of Byzantine literature? Does originality belong to the spirit of Byzantine literature? // XX Congrès International des Études Byzantines Collège de France — Sorbonne Pre-actes T 1 Paris, 2001 P 57

391 *Silvestre H* Le Probleme des faux au Moyen Age // Le Moyen Age T 66, № 3

392 *Sirinelli J* Les vues historique d'Eusèbe de Césarée durant la période pré-nicéenne Dakar, 1961

393 *Sirinelli J* Quelques allusions à Melchisédech dans l'oeuvre d'Eusèbe de Césarée // StP Vol 6 Part 4 1962

394 *Smalley B* Historians in the Middle Ages New York, 1974

395 *Stevenson J* Studies in Eusebius Cambridge, 1929

396 *Straub J* Christliche Geschichtsapologetik in der Krisis des Römischen Reiches // Historia 1950 Jg 1 Heft 1

397 *Swain I* The Theory of Four Monarchies // Classical Philosophy 1940 Vol 35

398 *Timpe D* Was ist Kirchengeschichte? Zum Gattungsscharacter der Historia Ecclesiastica des Eusebius // Festschrift R Werner zu seinem 65 Geburtstag Konstanz, 1989 S 171–204

399 *Tinnefeld F* Kategorien der Keiserkritik in der byzantinischen Historiographia Munchen, 1971

400 *Toynbee A* Greek Historical Thought New York, 1952

401 *Trompf G W* The Idea of the Historical Recurrence in Western Thought From Antiquity to the Reformation Berkeley–Los Angeles–London, 1979

402 *Trompf G W* The Logic of Retribution in Eusebius of Caesarea // History and Historians P 132–146

403 *Trompf G W* The Notions of Historical Recurrence in Classical Hebrew Historiography // Studies in the Historical Books of the Old Testament Ed by J A Emerton Leiden, 1979

404 *Vallin P* Les Chrétiens et leur Histoire Desclée, Paris, 1985

405 *Vaščeva I* The Notions of Time in Eusebius' Church History // Byzantinoslavica Praha, 2000 T LX (1999) 2 P 304–308

406 *Wallace-Hadrill D S* Eusebius of Caesarea London, 1960

407 *Wand J W C* A History of the Early Church Norwich 1965

408 *Warmington B H* The Sources of Some Constantinian documents in Eusebius' Ecclesiastical History and Life of Constantine // StP 1985 Vol 18/1 P 93–97

409 *Weiss G* Antike und Byzanz Kontinuität der Gesellschaftsstruktur // Historische Zeitschrift 1977 № 224

410 *Whitrow G L* Time in History Views of Time from Prehistory to the present Day Oxford, 1988

411 *Widgery A G* Interpretations of History From Confucius to Toynbee London, 1961

412 *Winkelman F* Die Kirchengeschichtswerke in ostromischen Reich // BS Vol 37 № 1–2 1976

413 *Winkelman F* Die Textbezeugung der Vita Constantini des Eusebius von Caesarea Berlin, 1962

414 *Winkelman F* Die Vita Constantini des Eusebius Halle, 1959

415 *Winkelman F* Probleme der Zitate in den Werken der ostromischen Kirchenhistoriker // Das Korpus der griechischen christlichen Schriftsteller Historie, Gegenwart, Zukunft Hrsg von J Irmscher, K Treu Berlin, 1977 S 195–208

416 *Wright G E* God Who Acts // Studies in Biblical Theology 8 London, 1952

417 *Zimmerman H* Ecclesia als Objekt der Historiographie Wien, 1960

418 *Zorn W* Geschichte des Wortes und Begriffes «Fortschritt» // Saeculum, 1953 Bd 4

419 *Καρπόςζηλος, 'Απόστολος* Βυζαντινοί ιστορικοί και χρονογράφοι Τόμος 'Α (4ος–7οι αι) 'Εκδόσεις Κανάκη 'Αθήνα 1997 Σελ 57–67

420 *Κωνσταντίνου Νιάρχου* 'Η 'Ελληνική φιλοσοφία κατά την Βυζαντινήν περίοδον 'Αθήναι, 1996 Σελ 3–19



Содержание

ВВЕДЕНИЕ	5
ГЛАВА 1	
ИСТОРИЧЕСКОЕ ВРЕМЯ И ПРОСТРАНСТВО В ПРЕДСТАВЛЕНИИ ЕВСЕВИЯ КЕСАРИЙСКОГО	31
§ 1 Время и история	
Античные и библейские истоки	33
§ 2 Евсевий Кесарийский и система временных представлений на рубеже III–IV веков	
Формирование новой концепции	42
§ 3 Этно-географическое пространство у Евсевия Кесарийского	83
ГЛАВА 2	
КОНЦЕПЦИЯ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПРИЧИННОСТИ ЕВСЕВИЯ КЕСАРИЙСКОГО	99
§ 1 Судьба, рок случай в исторической концепции Евсевия	100
§ 2 Бог Промысел, Провидение	115
§ 3 Дьявол, демоны	138
§ 4 Место человека в истории	147
ГЛАВА 3	
ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЙ МЕТОД ЕВСЕВИЯ	175
§ 1 Техника исследования	180
§ 2 Критический метод Евсевия	207
§ 3 Теоретические установки и принципы историописания	223
§ 4 Проблема объективности	227
§ 5 Проблема авторского самосознания	235
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	239
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ	245
БИБЛИОГРАФИЯ	246
Источники	246
Литература	249