

• •

•
•

”

”

[Stable URL: <http://elar.uniyar.ac.ru/jspui/handle/123456789/376>]

[. . . 2005: :]

. . . 2005:

”

”

:

. . .



THE SCIENTIFIC & EDUCATIONAL
CENTRE FOR CLASSICAL STUDIES
AT YAROSLAVL DEMIDOV STATE UNIVERSITY
YAROSLAVL, RUSSIA

DAS WISSENSCHAFTLICHEN FORSCHUNGS- UND
STUDIENZENTRUM FÜR DIE GESCHICHTE,
KULTUR UND RECHT DER ANTIKE
DER STAATLICHEN DEMIDOW-UNIVERSITÄT JAROSLAWL
YAROSLAWL, RUSSLAND



RUSSIAN SOCIETY OF CLASSICAL STUDIES



THE RESEARCH AND EDUCATIONAL FOUNDATION
“THE CENTRE FOR ROMAN LAW STUDIES”
YAROSLAVL BRANCH



YAROSLAVL DEMIDOV STATE UNIVERSITY

В. М. ТЮЛЕНЕВ



РОЖДЕНИЕ ЛАТИНСКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

С приложением перевода
«Церковной истории»
Руфина Аквилейского

Научное издание

издательство
олега абышко

Санкт-Петербург
2005



УДК 27.9*03/04*
ББК 86.37г
Т98

Тюленев В. М.

Т98 Рождение латинской христианской историографии: С приложением перевода «Церковной истории» Руфина Аквилейского. — СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2005. — 288 с. — (Серия «Библиотека христианской мысли. Исследования»).

ISBN 5-89740-109-1

Впервые в отечественной медиевистике проводится комплексное изучение латинской христианской историографии IV — начала V в. и включаются в исследовательский оборот малоизученные авторы — Лактанций, Иероним Стридонский, Руфин Аквилейский, Сульпиций Север и Павел Орозий. Христианская историография рассматривается в книге как целостное историографическое явление, прошедшее в своем развитии несколько последовательных стадий от ее рождения в виде исторической монографии Лактанция через обращение к достижениям восточно-христианской исторической прозы (прежде всего к достижениям Евсевия Кесарийского) до появления универсальной (всемирной) истории Павла Орозия.

В качестве приложения монография содержит перевод с латинского языка двух книг «Церковной истории» Руфина Аквилейского, переводчика и продолжателя Евсевия Кесарийского. Предлагаемые вниманию читателя книги повествуют о церковных событиях IV века от Первого Вселенского (Никейского) собора (325 г.) до смерти Феодосия Великого (395 г.). Перевод «Церковной истории» Руфина на русском языке публикуется впервые.

Для всех интересующихся историческими путями Православия.

ISBN 5-89740-109-1



© «Издательство Олега Абышко»,
подготовка текста к изданию, художественное оформление, 2005
© В. М. Тюленев, 2005





Введение

В последнее время внимание отечественных исследователей в гуманитарных областях знания все более сосредоточивается на изучении проблем духовной истории человечества, особенностей мировоззрения людей ушедших эпох. Само изучение традиционных для исторической науки XX в. проблем экономической, политической и социальной истории потребовало для создания объективной картины прошлого углубиться в вопросы ментальности, человеческого сознания и самосознания. Важнейшим и необходимым элементом этого «научного переворота» является все более пробуждающийся интерес к истории исторической мысли и особенно господствовавшей в традиционном обществе, для которого характерны особые, отличные от современных социальные представления. Первые серьезные шаги, сделанные в этом направлении во второй половине XX века,¹ нашли продолжение в многочисленных работах конца XX — начала XXI в.²

¹ См. прежде всего исследования по византийской историографии: *Каждан А. П.* Робер де Клари и Никита Хониат. Некоторые особенности писательской манеры // *Европа в Средние века: экономика, политика, культура.* М., 1972. С. 294–299; *Он же.* Хроника Симеона Логофета // *ВВ.* Т. 15. 1959. С. 125–143; *Любарский Я. Н.* Михаил Пселл. Личность и творчество (К истории византийского предгуманизма). М., 1978; *Чичуров И. С.* Место «Хронографии» Феофана в ранневизантийской историографической традиции (IV — нач. IX в.) // *Древнейшие государства на территории СССР.* М., 1983. С. 5–146; *Он же.* Феофан Исповедник — публикатор, редактор, автор? // *ВВ.* Т. 42. 1981. С. 78–87.

² Свидетельством возросшего интереса к средневековой историографии является переиздание наиболее важных трудов, созданных в этом направлении: *Любарский Я. Н.* Византийские писатели и историки. СПб., 1999; *Безобразов П. В., Любарский Я. Н.* Две книги о Михаиле Пселле. СПб., 2001. Среди новых трудов см.: *Кривушин И. В.* История и народ в церковной историографии V века. Иваново, 1994; *Он же.* Рождение церковной историографии: Евсевий Кесарийский. Иваново, 1995; *Он же.* История между порядком и хаосом. Концепция политических конфликтов Феофилакта Симокатты. Иваново, 1996; *Он же.* Ранневизантийская церковная историография. СПб., 1998; *Самуткина Л. А.* Концепция истории в «Хроно-

Неоспоримым свидетельством пробуждения интереса к историографии, особенно средневековой, являются новые публикации переводов исторических сочинений.³ Тем не менее процесс изучения средневековой, особенно латинской исторической мысли еще только в самом начале. Работы, посвященные средневековому латинскому историкам,⁴ по своему количеству заметно уступают как трудам по античной, так и исследованиям по византийской историографии, традиционно привлекавшим внимание отечественных исследователей, историков и филологов.

Для создания целостной картины истории европейской исторической мысли особенно важным оказывается обращение к ключевым моментам этого процесса, к периодам, когда происходит рождение новых подходов к объяснению прошлого, новых литературных форм, в которые облачается историческая мысль. Безусловно, одна из революций в истории исторической мысли связана с появлением христианства. Новая религия, принеся с собой новое мировосприятие в целом, диктовала свои способы объяснения исторических явлений и событий. Христианство уже как религиозная система изначально было насквозь пронизано чувством историзма. Приход в мир Спасителя и последовавшие непосредственно за этим события воспринимались как реализация предсказанного пророками, как определенный и очень важный этап, подготовленный всей предшествующей историей. Теология Нового Завета предлагала также исторический взгляд на будущее как на организованное свыше движение к определенной цели. В апологетической литературе интерес к историческому прошлому ре-

графии» Иоанна Малалы. Иваново, 2001; Тюленев В. М. Лактанций: христианский историк на перекрестке эпох. СПб., 2000. Важнейшее место в освещении современных достижений в области исследования позднеантичной и средневековой исторической мысли занимают сборники статей: Историческая мысль в Византии и на средневековом Западе. Иваново, 1998; Формы исторического сознания от поздней Античности до эпохи Возрождения (исследования и тексты). Иваново, 2000.

³ Из наиболее важных новинок см.: Сократ Схоластик. Церковная история. М., 1996; Евагрий Схоластик. Церковная история / Пер. И. В. Кривушина. В 3-х тт. СПб., 1999–2003; Лактанций. О смертях преследователей / Пер. В. М. Тюленева. СПб., 1998; Сульпиций Север. Сочинения / Пер. А. И. Донченко. М., 1999; Беда Достопочтенный. Церковная история народа англос / Пер. В. В. Эрлихмана. СПб., 2001; Историки эпохи Каролингов / Под ред. А. И. Сидорова. М., 1999; Рихер Реймский. История / Пер. А. В. Тарасовой. М., 1997.

⁴ Среди последних особо см.: Гвоздецкая Н. Ю. Бэда: монах, ученый. поэт (около 673–735) // Интеллектуальная история в лицах: семь портретов мыслителей Средневековья и Возрождения. Иваново, 1996. С. 25–40; Полова А. М. «История готов, вандалов и свевов» Исидора Севильского как памятник раннесредневековой историографии // Раннесредневековый текст: проблемы интерпретации. Иваново. 2002. С. 88–103.

ализовывался через доказательство древности христианских истин относительно «истин» языческих. Отсюда берет свое начало стремление христианских писателей выстраивать сравнительные хронологии, предтечи мировых хроник, этого важнейшего жанра средневековой западноевропейской историографии; полемика с язычниками обеспечила также то, что сама христианская историческая мысль зарождается прежде всего как мысль философско-историческая.⁵ Вопрос же изучения способов осознания и интерпретации христианским интеллектуалом собственного прошлого и настоящего крайне важен.

Формировавшиеся на фундаменте теологии Ветхого Завета под мощным влиянием античной культуры, исторические представления ранних христиан способны ответить на целый комплекс вопросов современного исследователя. Выражая свое отношение к прошлому, человек того времени, как правило, пытался определить собственное место в потоке времени, понять принципы функционирования окружающего его мира, увидеть в прошлом как закономерности и знаки, указывающие на настоящее и будущее, так и необходимые уроки, способные помочь в решении насущных проблем. Современный исследователь, обращаясь к памятникам исторической мысли, созданным христианскими мыслителями на рубеже античности и средневековья, способен понять, насколько глубока и прочна была связь между средневековыми и античными представлениями о социуме и принципах его функционирования, попытаться, хотя бы отчасти, реконструировать духовную атмосферу далеких веков. Традиционно обращение к историческому сознанию давало возможность под особым углом посмотреть на философско-антропологические, политические и этические представления его носителей. Изучение же комплекса памятников исторической мысли, созданных приблизительно в одно время, открывает возможность увидеть не только динамику изменения социальных представлений, но и обнаружить различные, при этом характерные для одного общества, точки зрения, симпатии и идеалы.

Наше исследование будет посвящено одному из важнейших этапов и аспектов развития западноевропейской исторической мысли, а именно периоду, когда сумма историософских идей раннего христианства обрела выражение в традиционных для античной культуры историографических формах. Рождение латинской христианской историографии приходится на IV — начало V в., когда появляются первые образцы исторической прозы, написанные христианами на латинском языке. Это время создания латинскими авторами под влиянием языческой и восточно-христианской литературы самых разных истори-

⁵ *Kamlah W.* Christentum und Geschichtlichkeit. Köln. 1951. S. 112.



ческих произведений, время выработки концепций и интенсивных поисков жанров, удобных для реализации заимствованных и развития собственных теорий.

В науке уже стало правилом выделять IV и V века в истории европейской исторической мысли как период кульминационный и даже революционный. Еще Р. Дж. Коллингвуд, один из авторитетнейших исследователей генезиса исторической мысли, определяя три кульминационные точки, через которые прошла европейская историография, так охарактеризовал второй рубеж: «Вторая точка приходится на IV–V вв. н. э., когда эта идея истории получила новую форму под революционизирующим воздействием христианской мысли».⁶ Период IV — начала V в. признается не только моментом рождения христианской философии истории и кристаллизацией ее в сочинении Августина Блаженного «О граде Божьем», но и временем появления выдающихся образцов христианской историографии. «В IV–V вв., — пишет В. И. Уколова, — появляются классические образцы христианской историографии, направленные <...> на доказательство всеобщности и процессуального характера истории, вытекавших из необходимости сделать всю историческую схему respectable, органично влив в нее языческую историю».⁷ Наконец, традиционно признается самый существенный вклад историографии IV – V вв. в формирование исторического сознания средневекового человека. «Самое значительное влияние [на средневековое историческое сознание], — пишет Марк Блок, — бесспорно, оказали писатели, которые к решающему перелому IV – V вв. поставили себе задачу создать синтез двух до той поры весьма далеких одна от другой исторических традиций, чье двойное наследие досталось новому миру: традиции библейской и традиции греко-римской».⁸ Не случайно, поэтому, появление ряда локальных исследований, посвященных христианской историографии конца IV — начала V в.⁹ и ее месту в процессе становления общеевропейского исторического знания того времени.¹⁰

⁶ Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография. М., 1980. С. 46.

⁷ Уколова В. И. Представления об истории на рубеже античности и средневековья // Идейно-политическая борьба в средневековом обществе. М., 1984. С. 42.

⁸ Блок М. Феодальное общество // Блок М. Апология истории. или Ремесло историка. М., 1986. С. 151.

⁹ См., напр.: Zecchini G. La storiografia cristiana latina del IV secolo (Da Lattanzio ad Orosio) // I Cristiani e l'Imperio nel IV secolo. Colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico / A cura di G. Bonamente, A. Nestori. Macerata. 1988. P. 169–194; Molè C. Prospettive universali e prospettive locali nella storiografia latina del V secolo // La storiografia ecclesiastica nella tarda antichità. Messina, 1980. P. 195–239.

¹⁰ Momigliano A. Pagan and Christian Historiography in the Fourth Century A. D. // The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century /

В период IV — начала V в. появляется целый ряд исторических сочинений, написанных на латинском языке христианами, именно эти сочинения и будут находиться в центре нашего внимания. К ним относятся, прежде всего, «О смертях преследователей» Лактанция, произведение, открывающее латинскую христианскую историографию; два труда, ставшие связующим звеном между христианским Востоком и Западом: «Хроника» блаж. Иеронима Стридонского и «Церковная история» Руфина Аквилейского; созданная почти одновременно с «Церковной историей» Руфина «Хроника» Сульпиция Севера и, наконец, «История против язычников» Павла Орозия, произведение ключевое для всей средневековой историографии.

Изучение этих сочинений, созданных на заре христианской культуры, представляется нам крайне важным. Во-первых, хотелось бы отойти от ставшей традиционной, особенно в отечественной науке, привязки западноевропейского средневекового историзма исключительно к Августину Аврелию и его «Граду Божьему». Все перечисленные выше сочинения написаны до выхода в свет этого фундаментального труда Гиппонского епископа. Поэтому они могут дать представление о путях поиска христианскими интеллектуалами способов объяснения исторического процесса, его направленности, наконец, логики. Обращение к историческим сочинениям IV — начала V в. позволит проследить истоки западноевропейской средневековой исторической и, что немаловажно, политической мысли. Поскольку же к концу античности начинаются процессы медленной и постепенной автономизации латинской и греческой культур, важно, с одной стороны, увидеть связь латинской исторической литературы и мысли с христианской ранне-византийской историографией, а с другой стороны, обнаружить то особенное, что будет определять самостоятельное развитие латинской исторической прозы в Средние века. Во-вторых, намеренно отказываясь в своем исследовании от анализа августиновской теологии истории, предпочтя ей идеи историков, мы стремимся во многом по-новому посмотреть на сам феномен позднеантичной и раннесредневековой историографии. Нам хотелось бы преодолеть традиционный функциональный подход современных историков к произведениям исторической прозы, перестать видеть в них исключительно поставщиков информации и оценивать античного или средневекового историка только по его «честности», «непредвзятости», «аккуратности в отборе информации». Представляется более важным, что каждый писатель, брав-

Ed. A. Momigliano. London, 1963. P. 79–99; *Idem*. L'età del trapasso fra storiografia antica e storiografia medievale (320–550 d. C.) // La storiografia altomedievale Spoleto, 1970. Vol. 1. P. 89–118.



шийся за перо историка, обладал некоторой суммой взглядов на прошлое и настоящее, философией истории, исходя из которой, он и организовывал исторический материал, привлекал те или иные источники. «Замалчивание» какой-то информации, событийная путаница, «сгущение красок» оказываются в этой связи не столько проявлением «непрофессионализма» историка, сколько суммой его методов, с помощью которых он конструировал собственный исторический мир.

«О смертях преследователей» — единственное историческое сочинение Лактанция,¹¹ прославившегося прежде всего в качестве христианского апологета, автора семи книг «Божественных установлений». Современная наука располагает весьма скудными данными о жизни Лактанция, которые ученые почерпнули как из произведений самого апологета, так и сообщений более поздних писателей, в первую очередь блаж. Иеронима.¹²

Известно, что Фирмиан Цецилий Луций Лактанций родился в языческой семье в середине III века (предположительно ок. 250 г.), вероятно всего в Северной Африке, где он получил риторическое образование, обучаясь в Сикке у Арнобия, когда будущий автор «Семи книг против язычников» еще не исповедовал христианство. Приблизительно в 290 г., возможно даже по рекомендации своего учителя Арнобия, Лактанций был приглашен в Никомидию. В этой малоазийской резиденции Диоклетиана, в городе, где преобладало грекоязычное население, при дворе необходим был преподаватель латинской риторики. Выбор пал на Лактанция. Считается, что здесь он и стал ревнителем христианской религии.¹³

¹¹ *Lactantius. De mortibus persecutorum* // *Lactantius. Opera omnia: Patrologiae Cursus Completus* / Rec. J.-P. Migne. Series Latina. T. 7. Parisius, 1844; *Lactantius. De mortibus persecutorum* // *Lactantius. Opera omnia: Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* / Eds. Brandt S., Laubmann G. T. XXVII. Wien, 1893; *Lactantius. De mortibus persecutorum* / Ed. J. Pesenti. Torino, 1922; *Lattanzio. La morte dei persecutori* / A cura di F. Scivittaro. Roma, 1923; *Lactantius. De mortibus persecutorum* / Ed. A. De Regibus. Torino, 1931; *Lattanzio. La morte dei persecutori* / A cura di G. Mazzoni. Siena, 1930; *Lactance. De la mort des persécuteurs* / Ed. J. Moreau. Paris, 1954; *Lattanzio. Così morirono i persecutori* / Trad. L. Rusca. Milano, 1957; *Lactantius. De mortibus persecutorum* / Ed. J. L. Creed. Oxford, 1984. Русские переводы: *Лактанций. О смерти гонителей Церкви* // *Лактанций. Творения* / Пер. Е. Карнеева. Ч. 2. СПб., 1848; *Лактанций. О смертях преследователей* / Пер., вступ. статья, комм. В. М. Тюленева. СПб., 1998.

¹² О жизни Лактанция см.: *Pichon R. Lactance. Étude sur le mouvement philosophique et religieux sous le règne de Constantin*. Paris, 1901; *Brandt S. Über das Leben des Lactantius*. Wien, 1887; *Ebert A. Über den Verfasser des Buch «De mortibus persecutorum»*. Leipzig, 1870; *Садов А. И. Древнехристианский церковный писатель Лактанций*. СПб., 1895.

¹³ *Ebert A. Op. cit.* S. 73.



Когда в феврале 303 г. был обнародован императорский указ, положивший начало Великому гонению, Лактанций находился в Никомидии и стал свидетелем разрушения Никомидийского храма и христианских мученичеств в Вифинии. Ряд исследователей предполагает, что, как минимум, еще два года после начала гонений он оставался в Никомидии, после чего удалился в Галлию.¹⁴ В Трире, служившем в то время резиденцией Констанция Хлора, а затем, с 306 г., резиденцией его сына Константина, Лактанций продолжил свою преподавательскую деятельность, он вновь при дворе в качестве ритора. На этот раз его учеником стал старший сын Константина Крисп, рожденный Минервиной. Точно неизвестно, стал ли Лактанций свидетелем несчастной участи своего воспитанника Криспа в 326 г.¹⁵ Будучи скромным преподавателем латинской риторики, Лактанций умер как простой человек, и история не сохранила точной даты его кончины. Традиционно считается, что он умер около 325 г.

Из-под пера Лактанция вышли сочинения самого разного толка. К сожалению, приходится констатировать, что большинство написанных им произведений до нас не дошли, и мы вынуждены судить об этом авторе лишь по осколкам его литературной деятельности, что, безусловно, искажает его интеллектуальный портрет. Современная наука располагает лишь пятью сочинениями, в отношении которых авторство Лактанция установлено доподлинно: «О творении Божьем», «О гневе Божьем», «Божественные установления», «О смертях преследователей» и «Извлечение из Божественных установлений».

Выход сочинения «О смертях преследователей» в свет большинством исследователей относится к 314/315 гг.¹⁶ Сочинение состоит

¹⁴ По мнению Р. Пишона, трудно судить о событиях личной жизни Лактанция после 305 г. и до окончания гонений, но, вероятнее всего, уже в 310 г. он был в Галлии. См.: *Pichon R.* Op. cit. P. 359. Кроме мнения о том, что Лактанций в разгар гонений уехал в Галлию, существует гипотеза о пребывании его некоторое время в Африке: *Barnes T. D.* Constantine and Eusebius. Harvard, 1981. P. 291, p. 96; *Decker D. de.* La politique religieuse de Maxence // Byzantion. T. 38. 1968. P. 500–501.

¹⁵ А. И. Садов склонен считать, что Лактанций пережил гибель своего ученика и что именно его участь заставила апологета удалиться от дел: *Садов А. И.* Указ. соч. С. 64.

¹⁶ *Alföldi A.* The Conversion of Constantine and Pagan Rome. Oxford, 1948. P. 45 (313 г. и последние две главы — 315 г.); *Palanque J.-R.* Date du «De mortibus persecutorum» // Mélanges d'archéologie, d'épigraphie et d'histoire offerts à Jérôme Carcopino. Paris, 1966. P. 32; *Barnes T. D.* Lactantius and Constantine // The Journal of Roman Studies. Vol. 63. 1973. P. 32; *Christensen A. S.* Lactantius the Historian. Copenhagen, 1980. P. 23; *Creed J. L.* Lactantius de mortibus persecutorum. Oxford, 1984. P. XXXIII–XXXV; *Salvo L. de.* La data d'istituzione delle provincie



из одной книги и, как того требовали законы античной риторики, открывается вступлением, обращенным к некоему Донату, и завершается финальным обращением к тому же адресату. Историческое повествование Лактанция охватывает период истории Церкви и Римской империи от распятия Христа и возникновения Церкви во времена Тиберия до 314 г., когда прекращаются гонения на христиан, а политическая власть сосредоточивается в руках Константина и Лициния. При этом костяк сочинения представляет собой изложение событий Великого гонения и гражданской войны начала IV в., то есть с 303 г. по 314 г. Рассказ же о предшествующих 303 г. событиях превращается у Лактанция в череду зарисовок несчастной участи императоров Нерона, Домициана, Деция, Валериана и Аврелиана. Историческое сочинение Лактанция чудом сохранилось и дошло до нас в единственной рукописи, найденной в 1678 г. в Аквитании.¹⁷ Однако забвение этого произведения в Средние века не может быть свидетельством незначительности вклада Лактанция в развитие европейской исторической мысли, поскольку многие идеи, нашедшие отражение в сочинении о гонителях, получили развитие уже в конце IV — начале V в.

«Хроника» Иеронима, написанная в 381 г., является переводом с греческого второй части «Хроники» Евсевия Кесарийского, так называемых «Канонов», которые Иероним продолжил, доведя событийный ряд до 378 г.¹⁸ В отличие от биографии Лактанция, жизненный путь Иеронима известен достаточно хорошо.¹⁹ Иероним родился в Стридоне в 331 г. в христианской семье. В Риме он получил классическое образование, во многом повлиявшее на его творчество, насквозь пронизанное античными идеями. Там же в 366 г. он принял крещение от Либерия, епископа Римского, после чего перебрался в Трир, а оттуда на восток Империи. Во время пребывания в Антиохии Иероним слу-

d'Aegyptus Iovia e d'Aegyptus Herculia // Aegyptus. 1964. P. 34–46; *Idem*. A proposito della datazione del mortibus persecutorum di Lattanzio // Rivista di Storia della Chiesa in Italia. Vol. 31. 1977. P. 482–484. Более поздней датировки придерживались: *Moreau J.* Lactance. De la mort des persécuteurs. P. 34–36; *Seeck O.* Geschichte der Untergangs der antiken Welt. Bd. I. Berlin, 1910. S. 457–461.

¹⁷ *Creed J. L.* Op. cit. P. XLVI.

¹⁸ *Eusebius Hieronymus.* Translatio Chroniconum Eusebii Pamphili // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Rec. J.-P. Migne. Parisius, 1866. T. 27. Cols. 11–508; Die Chronik des Hieronymus / Hrsg. R. Helm. Berlin, 1984.

¹⁹ О жизни блаж. Иеронима Стридонского см.: *Диесперов А.* Блаженный Иероним и его век. М., 1916; *Grützmacher G.* Hieronymus: Eine biographische Studie. Berlin, 1901–1908. Bd. 1–3; *Cavallera F.* Saint Jérôme. Paris, 1922; *Penna A. S.* Gerolamo. Turin, 1949; *Steinmann J.* Saint Jérôme. Paris, 1958; *Kelly J. N. D.* Jerome. His Life, Writing. and Controversies. London, 1975.



шал толкование Священного Писания у Аполлинария; прибыв же в 380 г. в Константинополь, учился у Григория Богослова и Григория Нисского. В конце 381 г. по приглашению епископа Римского Дамаса он возвратился в Рим, где в течение трех лет работал секретарем папы. Во время пребывания в Риме Иероним по рекомендации Дамаса начал работу над переводом сначала Нового, а затем и Ветхого Завета. По смерти Дамаса Иероним уехал в Вифлеем, где основал монашескую обитель, в которой протекли последние годы его жизни. Скончался Иероним 30 сентября 420 г.

Блаж. Иероним оказался одним из самых плодовитых писателей своего времени. Его перу принадлежит около двухсот сочинений, большая часть которых дошла до наших дней. Кроме перевода Библии (Вульгаты), осуществленного на основе широких филологических изысканий, Иероним написал ряд толкований на книги Священного Писания, житийных произведений, нравоучительных писем.

Работу над переводом «Хроники» Евсевия на латинский язык Иероним начал во время пребывания в Константинополе в 380 г.²⁰ В предисловии, которое открывает «Хронику», Иероним прямо говорит о своем двойственном положении автора и переводчика: «...частью я выступаю как переводчик, частью как автор, ибо, с одной стороны, я переводил с греческого на латынь, с другой, кое-что, что, как мне показалось, было обойдено, я добавил» (*Hieron. Chron. pr.*). В результате правок и дополнений, сделанных Иеронимом, «Хроника» стала представлять перечень наиболее важных, с точки зрения Евсевия и Иеронима, фактов мировой истории со времен ассирийского царя Нина и от рождения Авраама до 378 г., когда закончилось правление императора Валента II. По признанию самого Иеронима, в изложении событий от Нина и Авраама до падения Трои, он буквально следовал за Евсевием; после же рассказа о разрушении Трои до двадцатого года правления Константина творчески переработал «Хронику» Евсевия, добавив в нее информацию из сочинений Светония Транквилла и «других знаменитых авторов»; далее же «до шестого года правления Валента или второго консульства Валента и Валентиниана» привел информацию о событиях, последовавших за 325 г. (*Ibid. pr.*). Естественно, особый интерес при изучении вклада Иеронима в развитие западноевропейской историографии представляет финальная часть «Хроники», в которой он выступает автором и, следуя форме, заданной Евсевием, дает оценки периода, никогда не освещавшегося в литературе.

«**Церковная история**» Руфина Аквилейского относится также к переводным произведениям: в основе ее лежит текст «Церковной ис-

²⁰ *Cavallera F. Op. cit. P. 63–69; Kelly J. N. D. Op. cit. P. 72.*



тории» Евсевия Кесарийского.²¹ Так же, как и Иероним, Руфин продолжил рассказ Евсевия и довел изложение событий до кончины Феодосия Великого.

Руфин Аквилейский родился приблизительно в 345 году в Конкордии на севере Италии,²² где он получил риторическое образование. С 359 по 368 гг. Руфин посещал грамматическую школу в Риме, где изучал греческий язык и познакомился с Иеронимом. В 368 г. он оказался в Аквилее, где спустя два года принял крещение. Достаточно долгое время Руфин провел на востоке Римской империи. В Египте, куда он приехал в 373 г., он познакомился с жизнью египетских отцов, рассказы о которых украсили впоследствии его «Церковную историю». Кроме Египта Руфин посетил Палестину и Сирию, в 380 г. основал в Иерусалиме монастырь. К тому времени он уже разошелся с Иеронимом по вопросам об Оригене и воскрешении плоти.²³ В 397 г. Руфин возвратился в Италию, где и прожил до своей смерти в 410 г.

Руфин прославился, прежде всего, как переводчик.²⁴ Прекрасное знание греческого языка позволило ему подготовить не только перевод «Церковной истории» Евсевия Кесарийского, но и основного догматического трактата почитаемого им Оригена «О началах». Помимо переводов Руфину принадлежит несколько оригинальных трудов, среди которых комментарии на книги Священного Писания, а также многочисленные жития. Ряд биографий египетских отцов объединен Руфином в сочинение, которое было названо «История монахов в Египте, или О жизни отцов».²⁵

²¹ *Rufini Aquileiensis Presbyteri Historiae Ecclesiasticae libri duo* // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Rec. J.-P. Migne. Parisius, 1866. T. 21. Cols. 465–540; *Eusebius. Die Kirchengeschichte mit der lateinischen Übersetzung des Rufinus* / Hrsg. von E. Schwartz und Th. Mommsen // Die griechischen christlichen Schriftsteller. Bd. IX. Leipzig, 1903–1909.

²² О жизни Руфина Аквилейского см.: *Murphy F. X. Rufinus of Aquileia (345–411). His Life and Works*. Washington, 1945.

²³ О полемике Руфина и Иеронима написано уже достаточно. См., напр.: *Смирнов А. А. Блаженный Иероним Стридонский как историк и полемист*. М., 1871 (репринт — М., 1995). С. 32–40; *Brochet J. S. Jérôme et ses ennemis. Étude sur la querelle de S. Jérôme avec Rufin d'Aquilée et sur l'ensemble de son œuvre polémique*. Paris, 1906; *Mierow Ch. Chr. Saint Jerome and Rufin* // *The Classical Bulletin*. Vol. 30. 1953. P. 1–20.

²⁴ *Kimmel E. De Rufino Eusebii interprete*. Jena, 1938; *Hoppe H. Rufin als Übersetzer* // *Studi dedicati alla memoria di Paolo Ubaldi*. Milan, 1937. P. 133–150; *Wagner Sr. M. M. Rufinus the Translator*. Washington, 1945.

²⁵ *Rufini Aquileiensis Presbyteri Historia monachorum in Aegypto sive de vitis patrum* // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Rec. J.-P. Migne. Parisius, 1866. T. 21. Cols. 387–462.

Взяться за подготовку перевода Евсевиевой «Церковной истории» Руфина побудил епископ Хромаций. Как пишет А. П. Лебедев, Руфин «не был историком по призванию, его историческое сочинение своим существованием обязано простому случаю. Из истории жизни Руфина видно, что инициатива этого труда принадлежала Аквилейскому епископу Хромацию».²⁶ Как признается сам Руфин в предисловии к своей «Церковной истории», Хромаций ради утешения душ италийцев, потрясенных нашествием готов Алариха, попросил Руфина взяться за перевод сочинения Евсевия: «Говорят, что сведущим медикам, когда они видят, что городам и областям грозит всеобщее заболевание, подбирает подобать такой род лекарства или снадобья, с помощью которого люди могли бы уберечься от приближающейся смерти. Вот так и ты, почтенный отец Хромаций, в то время, когда, прорвав рубежи, губительная болезнь была принесена вождем готов Аларихом в Италию и долго повсюду опустошала земли, уничтожала скот и людей, в поисках лекарства для народа, доверенного тебе Богом, надеясь на какое-либо средство от страшной гибели, с помощью которого больные умы, оторвав их от мыслей о злодейском вторжении, можно было бы обратить к лучшим мыслям, поручил мне, чтобы церковную историю, которую на греческом языке написал образованнейший муж Евсевий Кесарийский, я перевел на латынь, читая которую, душа, обращенная в слух, пока стремилась бы узнать о событиях, забыла бы о несчастьях, которые случились» (*Ruf.* HE. рг.). Как можно видеть, уже условия написания «Истории» определяли тональность ее изложения: это должен был быть труд нравоучительный и имеющий позитивную направленность.

«Церковная история» Руфина состоит из одиннадцати книг. Девять из них являются переводом «Церковной истории» Евсевия Кесарийского, при этом Руфин присоединил к девятой книге Евсевия сокращенный вариант десятой; две книги написаны Руфином самостоятельно в продолжение труда Евсевия. В целом, добавления Руфина к переводу первых книг «Церковной истории» (например, рассказы о чудесах св. Григория Чудотворца, епископа Неокесарийского, рассказ об откровениях св. Александру Иерусалимскому) не привели к появлению принципиально новой концепции церковной истории. Безусловно, наибольший интерес для выяснения вопроса о Руфине как историке должны представлять последние две книги, в которых аквилейский пресвитер выступает в качестве автора. Изучение десятой и одиннадцатой книг «Церковной истории» Руфина тем более важно, что в них впервые даются оценки совершенно нового этапа истории Церкви,

²⁶ Лебедев А. П. Церковная историография в главных ее представителях с IV до XX вв. СПб., 2000. С. 110.

этапа, связанного с прекращением гонений и появлением «христианской империи».

«Хроника» Сульпиция Севера²⁷ написана почти одновременно с «Церковной историей» Руфина Аквилейского, в 403 г. Сульпиций Север родился во второй половине IV в., в Аквитании.²⁸ Судя по всему, там же в Аквитании, предположительно в Бордо, Сульпиций получил хорошее образование, которое позволило ему сделать карьеру адвоката. Решающее влияние на стиль жизни Сульпиция и его занятия оказало знакомство и дружба с Паулином Ноланским. Не без влияния этого религиозного лидера, в 394 или 395 г. Сульпиций оставил светскую карьеру с намерением посвятить себя духовному служению. Поселившись в поместье Примулак, Сульпиций в качестве основного занятия выбрал литературную деятельность. По всей видимости, именно там, в Примулаке, Сульпиций встретил свою смерть, дата которой не известна.²⁹

Сульпиций оставил после себя небольшое количество сочинений. По крайней мере, масштабы его творчества не сопоставимы с Иеронимовыми. Из трудов Сульпиция Севера известны прежде всего «Житие святого Мартина» и «Хроника», а также несколько писем и диалоги. Мы не знаем, какие обстоятельства побудили Сульпиция Севера взяться за составление «Хроники». Как сообщает об этом сам Сульпиций, он преследовал прежде всего просветительские цели. В предисловии к сочинению он признается, что изложения истории на основе библейских книг от него «настойчиво добивались многие любознательные, которые стремятся познакомиться с кратким изложением Священного Писания» (Chron. I.1.1).

«Хроника», содержащая рассказ от сотворения мира до современных Сульпицию событий, состоит из двух книг. Полторы книги посвящены рассказу о дохристианском, прежде всего ветхозаветном прошлом, вторая часть второй книги содержит рассказ о христианском периоде истории. В финальной части «Хроники», серьезно отличающейся от основного текста, Сульпиций помещает подробное изложение церковных событий IV в. В результате, «Хроника» позволяет не толь-

²⁷ La Chronique de Sulpice Sève. Texte critique / Trad. et comm. par A. Lavernet. Paris, 1896–1899; *Sulpicius Severus. Chronica* // Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Wien, 1866. Т. 1. См. также переводы на русский язык: Священная и церковная история христианского историка Сульпиция Севера. М., 1915; *Сульпиций Север. Сочинения* / Перев., статья, комм. А. И. Донченко. М., 1999. С. 8–90.

²⁸ О жизни Сульпиция Севера см.: *Донченко А. И. Сульпиций Север и его произведения* // Сульпиций Север. Сочинения. М., 1999. С. 211–232; *Hyllén P. Studien zu Sulpicius Severus*. Lund. 1940.

²⁹ *Донченко А. И. Указ. соч.* С. 212.



ко проанализировать взгляды Сульпиция на историю в целом, но и обнаружить в ней особую церковно-историческую концепцию. Следовательно, Сульпиция Севера вполне можно поставить в один ряд с Руфином, родоначальником церковной историографии на Западе.

«История против язычников» Орозия — последнее из пяти историографических произведений, созданных в рамках латинской христианской культуры в IV — начале V в.³⁰

О жизни Орозия известно мало. Немногочисленные данные о нем освещают довольно короткий отрезок его жизненного пути: период с конца 414 по начало 418 г.³¹ Известно, что Орозий в конце 414 г., покинув Испанию, прибыл в Северную Африку, в Гиппон к Августину Блаженному с тем, чтобы в беседе со знаменитым отцом Церкви укрепить себя в борьбе с присциллианами. Также известно, что до своей поездки в Гиппон Орозий возглавлял епископскую кафедру в Браге. Однако мы можем только догадываться, когда и где родился знаменитый историк. Известно, что Орозий был достаточно молод, когда он прибыл к Августину. Считается, что в то время ему было около тридцати лет.³²

Пробыв некоторое время в Гиппоне, Орозий, по совету Августина, отправился в Палестину к Иерониму, дав своему учителю обещание вернуться и использовать полученную на Востоке мудрость в Испании. Будущий автор «Истории против язычников» прибыл в Вифлеем в самый разгар борьбы ортодоксов с Пелагием и его сторонниками,³³

³⁰ *Pauli Orosii Historiarum adversus paganos libri VII*. Ex rec. C. Zangemeister // CSEL. Bd. V. Leipzig, 1889; *Orosius*. Seven books of History against the Pagans. The Apology of Paulus Orosius / Trad. I. W. Raymond. N.Y. 1936; *Orosius*. Seven books of History against the Pagans / Trad. R. J. Deferrari. Washington, 1964; *Pauli Orosii Historiarum adversus paganos libri VII* / Rec. et com. C. Zangemeister. New York, 1966; *Paulus Orosius*. Historiae adversus paganos libri VII / Rec. et com. C. Zangemeister. Hildesheim, Olms, 1967; *Orosio*. Historias / Trad. E. Sancher Salor. Madrid, 1982; *Orose*. Histoires (contre les païens) / Texte établi et traduit par Marie-Pierre Arnaud-Lindet. Paris, 1990–1991. Vol. 1–3. См. также наш перевод: *Орозий Павел*. История против язычников. В 3-х т. / Перев., вступ. статья, комм. В. М. Тюленева. СПб., 2001–2003.

³¹ О жизни Орозия см.: *Mörner Th. de*. De Orosii vita eiusque Historiarum libris septem adversus paganos. Berlin, 1844; *Svennung J*. Orosiana. Uppsala, 1922; *Lippold A*. Orosius, christlicher Apologet und römischer Bürger // Philologus. 1969. Bd. 113. S. 92–105; *Arnaud-Lindet M.-P*. Introduction // *Orose*. Histoires (Contre les Païens) / Ed. Arnaud-Lindet M.-P. Paris, 1990–1991. T. 1. P. IX–XX.

³² *Arnaud-Lindet M.-P*. Introduction. P. IX. А. Липпольд называет в качестве предположительной даты рождения Орозия 380 г. (*Lippold A*. Orosius, christlicher Apologet und römischer Bürger. S. 94; см. также: *Lacroix B*. Orose et ses idées. Paris, 1965. P. 33).

³³ О пелагианстве и полемике с Пелагием см.: *Plinval G. de*. Pélage, ses écrits, sa vie, sa réforme. Étude d'histoire littéraire et religieuse. Lausanne, 1943.



и оказался активным участником религиозных споров. Летом 415 г. в Иерусалиме начал свою работу Поместный собор, на котором Орозий присутствовал в качестве одного из основных обвинителей Пелагия, однако партия антипелагианцев оказалась, в целом, слабее, и обвинения с ересарха были сняты. В период между сентябрем и декабрем Орозий написал небольшой трактат «Апологетик», направленный против пелагиан.³⁴

Осенью 417 г., предположительно в октябре или ноябре, Орозий решил покинуть Африку. Однако путь его лежал не в Испанию; вскоре он оказывается на одном из Балеарских островов, Менорке, после чего следы его теряются. Имя Орозия перестает фигурировать в переписке христианских интеллектуалов, не появляются новые произведения, подписанные именем Орозия. Как предполагает М.-П. Арно-Линде, Орозий безвременно скончался, возможно, во время возвращения по морю в Африку.³⁵

Появление на свет «Истории против язычников» вызвано вполне конкретным событием, имевшим не только важнейшее значение для политической жизни Римской империи, но и поколебавшим веру римлян в незыблемость их мира. Речь идет о «катастрофе» 410 года, в августе которого полчища вестготов под предводительством их короля Алариха Балты вступили в Рим. Падение Вечного Города сразу же вызвало резкую языческую реакцию. Язычники, чьи позиции были традиционно сильны в Риме, обвинили в случившемся христиан, которые предали забвению религию предков, за что разгневанные боги отвернулись от Рима. Эти обвинения христиан со стороны язычников не остались лишь устными упреками, вскоре после готского нашествия появились антихристианские сочинения, в том числе сочинения исторические, в которых доказывалось, что языческие времена не знали несчастий, подобных тем, что обрушились на римское государство с утверждением новой веры. Вполне допустимо, как считает Франсуа Пашу, что «История против язычников» Орозия была ответом на «Историю против христиан» неизвестного языческого автора, которая появилась вскоре после 410 г.³⁶

Вскоре после событий 410 г. Гиппонский епископ Августин взялся за написание своего знаменитого трактата «О граде Божьем», первые десять книг которого были посвящены именно полемическим целям. В теоретическом трактате Августина историческая аргументация

³⁴ *Orosius. Liber apologeticus contra Pelagianos* // PL. T. XXXI.

³⁵ *Arnaud-Lindet M.-P. Introduction*. P. XX.

³⁶ *Paschoud F. Cinq études sur Zosime*. Paris, 1975. P. 147.

часто тонула среди философских размышлений автора, к тому же исторические примеры, подобранные Августином, не укладывались в стройное, последовательное, исключавшее временные лакуны повествование, действительно способное продемонстрировать, что языческое прошлое не только не уступает количеством и силой бедствий христианскому настоящему, но превосходит его. Потому вполне логичным было бы появление наряду с трактатом Августина труда, в котором бы описывалось как прошлое, так и настоящее всего человеческого рода. Таким трудом и стала «История против язычников» Павла Орозия. Августин сам предложил прибывшему к нему испанскому пресвитеру взяться за этот труд, о чем свидетельствует пролог к «Истории» (*Oros. Hist. I. pr. 1–2*).

К написанию «Истории против язычников» Орозий приступил еще в Африке в 414 г. Первая редакция труда Орозия появилась уже в период его пребывания в Африке до посещения Палестины. Окончательная редакция, в которой предстает теперь «История против язычников», появилась, вероятнее всего, между весной 416 г., когда Орозий вернулся в Африку из Палестины, и концом осени 417 г., когда он отправился на Менорку. «История против язычников» содержит рассказ о событиях прошлого от грехопадения до 417 г. и состоит из семи книг. Первые шесть книг посвящены дохристианской истории, последняя книга содержит рассказ о христианском периоде истории. Главная особенность «Истории против язычников» заключается в том, что она одновременно является историческим и апологетическим произведением, что позволяет при изучении авторских взглядов ориентироваться как на анализ исторического объяснения, предлагаемого Орозием, так и на его историческое изображение.

* * *

Научный интерес к латинским христианским историкам поздней античности и раннего Средневековья в отечественной историографии начал проявляться еще в XIX — начале XX в. Несмотря на традиционный для российской науки интерес прежде всего к греческой христианской культуре, уже в XIX в. ученые обращаются к изучению латинской христианской литературы, в том числе исторических сочинений. В лекциях ведущих профессоров-западников появляются сюжеты о развитии средневековой историографии,³⁷ историков начинают пере-

³⁷ См., напр., лекцию Т. Н. Грановского 1848/49 гг., в которой он дает характеристику средневековой историографии, начиная с Августина и Павла Орозия: *Грановский Т. Н. Лекции по истории Средневековья. М., 1987. С. 303–309.*

водить на русский язык,³⁸ и выходят из печати небольшие исследования-очерки, посвященные проблемам средневековой историографии.³⁹ В целом данные очерки XIX в. являются наглядными характеристиками существовавшего в науке того времени отношения к памятникам средневековой историографии как, прежде всего, к поставщикам исторической информации. Вследствие этого, оценки того или иного средневекового историка зависели, главным образом, от его аккуратности в работе с источниками, от точности передачи информации, от грамотного следования хронологии. Особенности европейской исторической мысли второй половины XIX в. формировали также вполне определенные ожидания исследователя от прочтения средневекового исторического сочинения. Стремление исторической науки XIX в. видеть в средневековом историческом сочинении прежде всего исторический источник, а не сумму индивидуальных взглядов автора на прошлое приводило к формальному сближению порой достаточно разных писателей. Позволим себе привести пример, способный очертить «горизонт ожиданий» исследователя XIX в. А. А. Смирнов, приводя в своем очерке об Иерониме Стридонском цитату из «Жития Малха» Иеронима, где знаменитый отец Церкви очерчивает план задуманной им «Церковной истории», делает вывод: «Насколько можно судить по этому плану церковной истории, взгляд на нее Иеронима не превосходил взгляда Евсевия и не обещал полного и основательного исторического труда».⁴⁰ (Курсив в цитате наш. — В. Т.)

Серьезным шагом вперед для дореволюционной отечественной историографии стало фундаментальное исследование А. П. Лебедева «Церковная историография в главных ее представителях с IV до

³⁸ В числе переводов других сочинений Лактанция в 1848 г. появляется перевод его «О смерти гонителей Церкви» Е. Карнеева (*Лактанций. Творения*. СПб., 1848), в 1915 г. в приложении к журналу «Слово Церкви» увидел свет перевод на русский язык «Священной истории» Сульпиция Севера (*Священная и церковная история христианского историка Сульпиция Севера*. М., 1915).

³⁹ См., напр.: *Осокин Н. А.* Очерк средневековой историографии. Казань, 1888; *Смирнов А. А.* Указ. соч. Труд А. А. Смирнова, действительно, не может быть назван иначе как очерком: наблюдения, касающиеся Иеронима как историка, занимают девять страниц.

⁴⁰ *Смирнов А. А.* Указ. соч. С. 7. Достойным исключением из этого правила является работа Н. А. Осокина по западноевропейской историографии раннего Средневековья, в которой автор попытался не только формально охарактеризовать средневековые исторические сочинения, но и проанализировать особенности сознания их авторов. К сожалению, отправной фигурой для своего исследования Н. А. Осокин выбрал Иордана, поэтому историография интересующего нас периода осталась вне хронологических рамок его очерка (*Осокин Н. А.* Указ. соч.).



XX вв.».⁴¹ Неоспоримой заслугой этого крупнейшего знатока церковной истории и литературы является уже сам факт обращения к наследию латинских церковных историков и их вкладу в развитие церковно-исторической литературы. В своем исследовании, в первом разделе которого предложен анализ греческой церковной историографии от Евсевия до его продолжателей VI в., А. П. Лебедев посвящает несколько страниц Руфину Аквилейскому как переводчику и продолжателю Евсевия,⁴² а также сопровождает свой труд приложением, в состав которого вошел небольшой двухстраничный очерк о вкладе Сульпиция Севера в церковное историописание.⁴³ Несмотря на то, что ни Руфин, ни Сульпиций не являются основными авторами его исследования, А. П. Лебедев делает весьма важные наблюдения, касающиеся их особенностей как церковных историков.

Говоря о Руфине, А. П. Лебедев справедливо, на наш взгляд, замечает, что основной интерес для исследователей представляет личный вклад Руфина в церковную историографию, то есть последние книги его «Истории», написанные в продолжение труда Евсевия.⁴⁴ Считая Руфина последователем Евсевия в решении методологической и концептуальной задачи, А. П. Лебедев показывает, что логика церковной истории Руфина так же, как и истории Евсевия, ведет к появлению ключевой фигуры, императора, являющегося «религиозным героем». Так же, как и Евсевий через образ Константина, Руфин через фигуру Феодосия оптимизирует исторический процесс.⁴⁵ Другой важной заслугой А. П. Лебедева следует назвать обнаружение им «слабостей» Руфина как историка. Возвращаясь к традиционным темам науки своего времени, А. П. Лебедев последовательно указывает на ошибки Руфина в передаче событий, на искажение им фактов.⁴⁶ Все эти наблюдения, безусловно, имеют огромное значение, особенно если рассматривать «погрешности» Руфина в контексте созданной им картины церковной истории, в непосредственной связи с его церковно-исторической концепцией. Наконец, подводя итог своему экскурсу к творчеству Руфина, А. П. Лебедев справедливо указывает на то огромное влияние, которое оказала его «Церковная история» на развитие жанра в Византии.⁴⁷

⁴¹ Монография А. П. Лебедева вышла в свет в самом начале XX в. (2-е издание: М., 1903). Мы пользовались петербургским переизданием: *Лебедев А. П. Церковная историография в главных ее представителях с IV до XX вв.* СПб., 2000.

⁴² *Лебедев А. П. Указ. соч.* С. 109–114.

⁴³ Там же. С. 434–436.

⁴⁴ Там же. С. 110–111.

⁴⁵ Там же. С. 111.

⁴⁶ Там же. С. 113.

⁴⁷ Там же. С. 114.

Небольшой очерк А. П. Лебедева о Сульпиция Севере, опубликованный им в качестве приложения к упомянутой выше монографии, конечно, не может претендовать на статус целостного исследования, тем не менее, А. П. Лебедеву удается дать собственную характеристику Сульпиция как историка, сказать о его методе, выделить тщательность работы с хронологией.⁴⁸ В качестве заслуги А. П. Лебедева следует отметить, главным образом, его стремление увидеть в Сульпиции именно церковного историка.⁴⁹ Несмотря на то, что А. П. Лебедев рассматривает лишь последнюю часть сочинения Сульпиция, и относительно этой части делает выводы о Сульпиции как церковном историке, сама попытка соотносить творчество этого латинского писателя с вполне определенной историографической традицией крайне интересна и перспективна.

В целом, следует признать, что дореволюционная историческая наука не только не предложила целостного взгляда на латинскую историческую литературу и историческую мысль раннего христианства, но и не дала хоть сколько-то значимых трудов, освещающих локальные сюжеты данной проблемы.⁵⁰ Даже А. П. Лебедев не пытается хоть как-то связать между собой творчество Руфина и Сульпиция Севера и определить благодаря этому логику развития церковно-исторического жанра на Западе. Интерес же к самому значимому христианскому латинскому историку того времени Павлу Орозию вообще не выходил за рамки использования его «Истории против язычников» в качестве источника по истории Рима.

В советскую эпоху научный интерес к истории Церкви, христианской литературы и, соответственно, историографии почти полностью исчезает. Только в шестидесятые годы начинает проявляться внимание к проблемам формирования европейского исторического знания.

⁴⁸ Лебедев А. П. Указ. соч. С. 435.

⁴⁹ Сам очерк назван «Древнелатинский церковный историк Сульпиций Север» (Там же. С. 434).

⁵⁰ Родоначальнику латинской христианской историографии Лактанцию посвящена единственная серьезная работа, написанная в XIX веке: Садов А. И. Древнехристианский церковный писатель Лактанций. СПб., 1895. Однако А. И. Садов в дискуссии, имевшей место в конце XIX — начале XX в., по вопросу авторства *De mortibus persecutorum* занял сторону С. Брандта, считавшего, что сочинение о гонителях было написано не Лактанцием. В результате книга А. И. Садова не содержит и попытки критики первого христианского исторического сочинения, написанного на латыни. О дискуссии вокруг принадлежности *De mortibus persecutorum* перу Лактанция, которая давно завершилась в пользу знаменитого апологета, см.: Тюленев В. М. Лактанций и его *De mortibus persecutorum* // Лактанций. О смертях преследователей. СПб., 1998. С. 12–15.

Именно тогда вышло в свет фундаментальное исследование О. Л. Вайнштейна «Западноевропейская средневековая историография».⁵¹ Впервые в отечественной литературе была предпринята попытка на основе достижений современной зарубежной науки и марксистской идеологии определить характер христианской средневековой историографии, ее связь с античным и ближневосточным историографическим наследием, наконец, рассмотреть теологию истории средневековых авторов. В заслугу О. Л. Вайнштейна следует поставить само стремление рассматривать средневековые исторические сочинения как «отражение умственной атмосферы эпохи и как определенный этап в развитии исторической мысли и знания».⁵² Однако выбор О. Л. Вайнштейном широких временных рамок для своей работы, свидетельствовавший, безусловно, о желании автора дать целостный взгляд на развитие европейской исторической литературы и мысли на протяжении более чем тысячелетия, часто приводил к реферативному изложению некоторых разделов. В частности, периоду зарождения латинской христианской историографии в исследовании отводится лишь несколько страниц.⁵³ В рамках традиционного подхода к характеристике средневековой философии истории О. Л. Вайнштейн особое внимание уделяет вкладу в развитие исторической мысли Августина Аврелия, лишь мимоходом касаясь деятельности таких авторов, как Сульпиций Север и Павел Орозий.⁵⁴

Несмотря на все недостатки очерка О. Л. Вайнштейна,⁵⁵ посвященного начальному периоду христианской историографии, он содержит ряд интересных и важных наблюдений о Сульпиции и Орозии. В част-

⁵¹ *Вайнштейн О. Л.* Западноевропейская средневековая историография. М.: Л., 1964. Справедливости ради нужно заметить, что эта монография стала продолжением и доработкой более раннего труда: *Вайнштейн О. Л.* Историография Средних веков. М.-Л., 1940.

⁵² *Вайнштейн О. Л.* Западноевропейская средневековая историография. С. 57.

⁵³ Очерк о патристической историографии IV – V вв. вынесен О. Л. Вайнштейном в вводную главу книги: *Вайнштейн О. Л.* Указ. соч. С. 39–51.

⁵⁴ «Из всей этой литературы, — пишет О. Л. Вайнштейн, — историографический интерес представляют только два произведения начала V в. — “Хроника от начала мира” Сульпиция Севера и “Семь книг против язычников” Павла Орозия» (Там же. С. 42).

⁵⁵ Параграф носит, в целом, реферативный, а не исследовательский характер. О. Л. Вайнштейн не скрывает того, что в характеристике историков опирается на выводы западных ученых, в частности М. Лейстнера и Т. Моммзена. Предварительный характер наблюдений и выводов О. Л. Вайнштейна отразился также в неточностях, которые он допускает. Так, например, он относит Руфина Аквилейского к числу продолжателей хроникальной традиции Евсевия и Иеронима, что является безусловной ошибкой (Там же. С. 42).

ности, вполне справедливо О. Л. Вайнштейн обращает внимание на отказ Сульпиция Севера от аллегорического толкования Библии, на то, что библейский материал использовался Сульпицием для выражения особых взглядов на современную политическую обстановку.⁵⁶ Говоря об Орозии, О. Л. Вайнштейн перечисляет наиболее важные его историографические идеи: безусловный исторический оптимизм, использование теории четырех империй, внимание к мистике чисел.⁵⁷

Также в шестидесятые годы впервые в отечественной историографии получают оценку исторические взгляды родоначальника латинской христианской историографии Лактанция. В. С. Соколов, автор статьи «Историческая концепция Лактанция»,⁵⁸ справедливо попытался решить вопрос о своеобразии Лактанция как историка на материале сразу двух его сочинений: апологетического труда «Божественные установления» и исторической монографии «О смертях преследователей». В результате проведенного анализа В. С. Соколову удалось показать Лактанция пограничной фигурой, продолжателем, с одной стороны, римской историографической традиции и провозвестником, с другой, средневековой историографии.⁵⁹

Несмотря на это проявление исследовательского интереса к проблемам формирования раннехристианской и средневековой исторической мысли, в отечественной науке так и не было предпринято ни одной серьезной попытки подвергнуть анализу историческую литературу христианской античности и раннего Средневековья.⁶⁰ В обобщающих трудах, несмотря на замечания О. Л. Вайнштейна об «отсутствии единства в понимании и применении средневековыми историками патристической концепции истории»,⁶¹ изучение «теологии истории раннего христианства»⁶² по-прежнему сводилось к анализу взглядов

⁵⁶ Вайнштейн О. Л. Указ. соч. С. 42.

⁵⁷ Там же. С. 44.

⁵⁸ Соколов В. С. Историческая концепция Лактанция // Вопросы античной литературы и классической филологии. М., 1966. С. 333–345.

⁵⁹ Там же. С. 336–337.

⁶⁰ Несомненным свидетельством современного интереса к латинской ранне-средневековой историографии является издание исторических сочинений. В частности, в 1999 г. увидело свет первое в отечественной науке издание трудов Сульпиция Севера, включающее и публикацию «Хроники». Однако в послесловии, написанном А. И. Донченко, исторические взгляды Сульпиция, место его «Хроники» в контексте позднеантичной христианской историографии никак не затрагиваются. См.: Донченко А. И. Указ. соч. С. 211–279.

⁶¹ Вайнштейн О. Л. Указ. соч. С. 57.

⁶² Так названа глава фундаментального исследования по истории европейской исторической мысли М. А. Барга: Барг М. А. Эпоха и идеи. Становление историзма. М., 1987. С. 76.



одного лишь Августина, которые, как правило, проецировались на всю последующую средневековую историографию и философию истории.⁶³ В свою очередь, исключительный интерес к Августину отодвигал на второй план все прочие попытки, предпринимаемые в раннехристианской литературе понять и изложить историю. Так, в своем фундаментальном труде М. А. Барг из всех историков IV–V вв. находит место только для Орозия и только в сноске.⁶⁴

Отставание отечественной науки в изучении раннехристианской латинской историографии особенно очевидно на фоне успехов зарубежной научной мысли. Мы, впрочем, должны сразу оговориться, что в зарубежной историографии на сегодняшний день еще не появилось комплексного исследования христианской латинской историографической традиции IV — начала V вв. Мы, как правило, имеем дело либо с общими трудами, в которых рассматриваются вопросы развития средневековой историографии в целом или за какой-то значительный период, либо с монографическими исследованиями, посвященными тому или иному историку.⁶⁵ Это обстоятельство во многом препятствовало выявлению всей сложности процесса рождения средневековой западноевропейской историографии. Тем не менее, целый ряд важнейших наблюдений сделан учеными на основе сопоставления разных подходов и концепций, бытовавших в греческой и латинской историографии в IV — начале V в.

Подлинно научный интерес в зарубежной науке к раннесредневековой исторической прозе начал проявляться еще в XIX в. Именно тогда появляются первые научные издания сочинений христианских

⁶³ Эта ситуация не является исключительной характеристикой состояния отечественной науки. Те же тенденции без труда можно обнаружить и в зарубежной исследовательской литературе. См., напр.: *Ferrater Mora J.* Cuatro visiones de la historia universal: San Agustin, Vico, Voltaire, Hegel. Madrid, 1982. P. 13–36; *Widgery A. G.* Interpretations of history: From Confucius to Toynbee. London, 1961. P. 118–123.

⁶⁴ М. А. Барг, давший общую характеристику Орозию, считает его последовательным учеником блаж. Августина: в то время как Августин в «Граде Божьем» создал образ священной истории, Орозий в «Истории против язычников» написал версию профанной истории (*Барг М. А.* Указ. соч. С. 86).

⁶⁵ См., напр.: *Christensen A. S.* Op. cit.; *Andel G. K. van.* The Christian concept of history in the «Chronicle» of Sulpicius Severus. Amsterdam, 1976; *Prete S.* I Chronica di Sulpicio Severo. Saggio storico critico. Vaticano, 1955; *Christensen T.* Rufinus of Aquileia and the Historia Ecclesiastica lib. VIII–IX of Eusebius. Copenhagen, 1989; *Murphy F. X.* Saint Jerome as an Historian // A Monument to S. Jerome. N. Y., 1957. P. 115–141; *Corsini E.* Introduzione alle «Storie» di Orosio. Torino, 1968; *Schöndorff K. A.* Die Geschichtstheologie des Orosius. München, 1952.



латинских историков V в.⁶⁶ Тогда же выходят в свет первые исследования, посвященные решению локальных вопросов в рамках данной проблемы,⁶⁷ а также предпринимаются первые попытки дать общие суждения относительно западноевропейской средневековой историографии.⁶⁸

Научная мысль второй половины XIX — начала XX вв., обращаясь к памятникам раннесредневековой историографии, решала главным образом традиционные для своего времени задачи. Поскольку большинство исторических произведений, созданных в IV — начале V в. христианами, по своей природе компилятивны, то естественно возник вопрос о том круге источников, к которому обращались христианские историки. При этом важно отметить, что данный вопрос интересовал не только ученых, занимавшихся критикой такого многоуровневого и разнопланового сочинения, как «История против язычников» Орозия⁶⁹ или «Хроника» Сульпиция Севера,⁷⁰ но и исследователей творчества Лактанция. Включенный в начале XX столетия Г. Силомоном в контекст позднеримской исторической литературы, труд «О смертях преследователей» начал изучаться как особого рода феномен, произведение необычное для христианской литературы, «искусствен-

⁶⁶ Речь идет прежде всего о парижском издании «Хроники» Сульпиция Севера и берлинском издании «Церковной истории» Евсевия, в которое вошла публикация латинского перевода «Церковной истории», выполненного Руфином Аквилейским: *La Chronique de Sulpice Sévère. Texte critique / Trad. et comm. par A. Lavertujon. Paris, 1896–1899; Eusebius. Die Kirchengeschichte mit der lateinischen Übersetzung des Rufinus / Hrsg. von E. Schwartz und Th. Mommsen // Die griechischen christlichen Schriftsteller. Bd. IX. Leipzig, 1903–1909.*

⁶⁷ См., напр., работы, посвященные «Истории против язычников» Павла Орозия, а также «Хроникам» Сульпиция Севера и Иеронима: *Mörner Th. de. De Orosii vita eiusque Historiarum libris septem adversus paganos. Berlin, 1844; Bernays J. Ueber die Chronik des Sulpicius Severus: ein Beitrag zur Geschichte der classischen und biblischen Studien. Berlin, 1861; Schoene A. Die Weltchronik des Eusebius in ihrer Bearbeitung durh Hieronymus. Berlin, 1900.*

⁶⁸ См., прежде всего: *Baur F. Ch. Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung. Tübingen, 1852; Büdinger M. Die Universalhistorie im Mittelalter. Wien, 1900.*

⁶⁹ Вопрос об источниковой базе «Истории» Орозия был в целом решен еще в середине XIX в. Т. Мёрнером: *Mörner Th. de. Op. cit.* Выводы Т. Мёрнера впоследствии были использованы К. Зангемайстером при подготовке издания труда Орозия в Лейпциге: *Pauli Orosii Historiarum adversum paganos libri VII. Ex rec. C. Zangemeister // CSEL. Bd. V. Leipzig, 1889.*

⁷⁰ О круге источников Сульпиция Севера см.: *Bernays J. Op. cit.* Полный анализ проблемы предложен в монографии С. Прете, вышедшей в середине XX в.: *Prete S. Op. cit. P. 45–53.*

ное».⁷¹ Обнаруженное своеобразие исторического труда Лактанция (значительная доля светской информации, решение целых сюжетов в традиционной для античной историографии манере) заставляло искать объяснение этому феномену прежде всего во влиянии языческих источников, использованных христианским автором. Г. Силомон впервые тогда включил «О смертях преследователей» в круг сочинений, зависимых от так называемой *Kaisergeschichte*.⁷² Позиция Г. Силомона определила одно из основных направлений исследовательского поиска в изучении Лактанция как историка.⁷³

Решение вопроса об источниках христианских авторов⁷⁴ естественным образом приводило к рассмотрению сразу нескольких проблем. Во-первых, ученых не мог не заинтересовать вопрос о том, какова степень литературного влияния со стороны греко-римской исторической прозы на исторические сочинения христиан. Во-вторых, признавая в качестве ведущего компилятивный метод работы христианских историков, исследователи одновременно задавались вопросом о том, насколько творчески христианские историки использовали труды своих языческих или христианских предшественников.

⁷¹ *Silomon H. Lactanz de mortibus persecutorum // Hermes. Bd. 47. Heft 2. 1912. S. 250–275; Idem. Untersuchungen zur Quellengeschichte der Kaiser Aurelianus bis Constantius // Hermes. Bd. 49. 1914.*

⁷² *Silomon H. Lactanz... S. 250–252.* Понятие *Kaisergeschichte* (или *Enmann's Kaisergeschichte*) было введено немецким исследователем конца XIX в. Александром Энманном: *Enmann A. Eine verlorene Geschichte der römischen Kaiser // Philologus. Suppl. Bd. 4. 1889. S. 432–460.* См. об этом источнике: *Barnes T. D. The Lost Kaisergeschichte and the Latin Historical Tradition // Antiquitas 4. Vol. 9. 1970. P. 20–24; Roller K. Die Kaisergeschichte in Lactanz de mortibus persecutorum. Gießen, 1927. Из отечественных работ см., в частности: Кареев Д. В. «Бревиарий» Евтропия и проблема потерянной «Императорской истории» // *Формы исторического сознания от поздней Античности до эпохи Возрождения (Исследования и тексты).* Иваново, 2000. С. 26–41.*

⁷³ Одна из центральных работ, написанная в этом ключе, принадлежит Карлу Роллеру, который, проанализировав текст «О смертях преследователей», четко определил, какие отрывки сочинения принадлежат непосредственно перу Лактанция, а какие его языческому предшественнику: *Roller K. Op. cit. S. 10–24.*

⁷⁴ Было бы неверным утверждать, что на современном этапе вопрос об источниках того или иного раннехристианского историка не вызывает научного интереса. Данная проблема решается как в трудах, носящих обобщающий характер (напр., см. об источниках «Хроники» Сульпиция Севера в монографии ван Андела: *Andel G. K. van. Op. cit. P. 9–10*), так и в специальных работах (*Mehl A. Orosius über die Amnestie des Kaiser Claudius: ein Quellenproblem // Rheinisches Museum. Bd. 121. 1978. S. 185–194; Hirschberg T. Zum Gallischen Krieg des Orosius // Hermes. Zeitschrift für Klassische Philologie. Bd. 119. 1991. Heft 1. S. 84–93*).



Включение христианских исторических сочинений в контекст позднеримской историографии потребовало от исследователей не только внимания к преемственности жанров,⁷⁵ литературных приемов,⁷⁶ но и определения концептуальной связи христианских и языческих исторических сочинений. Традиционное противопоставление языческой античности и христианского Средневековья заставляло исследователей сосредоточивать внимание главным образом на тех новшествах, которые появляются в историческом сознании с наступлением христианской эры. Именно с обнаружения того, что отвергла христианская историография из античного наследия, начинается свою характеристику средневековой историографии Р. Дж. Коллингвуд: «...Христианство отбросило два ведущих принципа греко-римской историографии, а именно: оптимистическое представление о человеческой природе и идею субстанциальной метафизики о вечных сущностях, лежащих в основе процесса исторического изменения».⁷⁷ Сама дискуссия

⁷⁵ Одна из наиболее обсуждаемых проблем возникла на основе попыток определить жанр «О смертях преследователей» Лактанция. Рене Пишон первым назвал это сочинение политическим памфлетом (*Pichon R. Op. cit. P. 337*), чья точка зрения надолго закрепилась в научном мире: *Соколов В. С. Указ. соч. С. 341; Opelt I. Formen der Politik im Pamphlet de mortibus persecutorum // Jahrbuch für Antike und Christentum. Bd. 16. 1973. Несмотря на авторитет Р. Пишона, большинство исследователей считают «О смертях преследователей» произведением историографического жанра. А. Момильяно прямо говорит о Лактанции как первом, кто попытался христианизировать жанр политической истории (*Momigliano A. Pagan and Christian Historiography. P. 88*). См. также: *Momigliano A. Tradition and the classical historian // Momigliano A. Essays in ancient and modern historiography. Oxford, 1977. P. 172; Cracco Ruggini L. De morte persecutorum e polemica antibarbarica nella storiografia pagana e cristiana // Rivista di storia e letteratura religiosa. 1968. P. 433; Rossi S. Il concetto di «storia» e la prassi storiografica di Lattanzio e del «De mortibus persecutorum» // Giornale italiano di filologia. Vol. 14. 1961. P. 195; Kirsch W. Triebkräfte der historischen Entwicklung bei Lactanz // Klio. Bd. 66. Heft 2. 1984. S. 624; Christensen A. S. Lactantius the Historian. An analysis of the «De Mortibus Persecutorum». Copenhagen, 1980. P. 18. В целом ряде исследований рассматриваются вопросы развития христианской универсальной историографии в контексте языческой универсальной историографии эпохи Августа. См., напр.: *Alonso-Núñez J. M. Die Auslegung der Geschichte bei Paulus Orosius: Die Abfolge der Weltreiche, die Idee der Roma Aeterna und die Goten // Wiener Studien. Zeitschrift für klassische Philologie und Patristik. Bd. 106. 1993. S. 197–213; Brincken A.-D. van den. Studien zur Lateinischen Weltchronistik bis in das Zeitalter Ottos von Freising. Düsseldorf, 1957.***

⁷⁶ О влиянии законов античной риторики на творчество Орозия см., в частности, статью: *De Coninck L. Orosius on the Virtutes of his Narrative // Ancient Society. Vol. 21. 1990. P. 45–57.*

⁷⁷ *Коллингвуд Р. Дж. Указ. соч. С. 46.*



вокруг использования Лактанцием языческого источника строилась на изначальной несхожести античного (= языческого) и средневекового (= христианского) взгляда на историю. Так, Карл Роллер четко отделял идею Божественного воздаяния в *De mortibus persecutorum*, которую приписывал Лактанцию, от понимания истории как цепи политических событий, решаемых на уровне человеческих отношений, что относил на счет автора *Kaisergeschichte*.⁷⁸ Наряду с этим, важнейшим пунктом разногласий языческой и христианской историографии традиционно считался вопрос о направленности исторического процесса. Опираясь, главным образом, на прямые высказывания блаж. Августина в «Граде Божьем», исследователи стремились подчеркивать в качестве достижения христианской историографии ее разрыв с теорией исторической цикличности.⁷⁹ Наконец, христианская историография, по мнению исследователей, предложила новую периодизацию истории, разделив все историческое время на два больших отрезка, границей между которыми выступает приход в мир Спасителя.⁸⁰

Тем не менее в последнее время все чаще в науке встречаются попытки не отделять христианскую историческую прозу от античной языческой, а найти то общее, что свидетельствовало бы о преемственности в развитии европейской историографии и философии истории в период перехода от античности к Средневековью. Причем эта преемственность стала обнаруживаться не только в развитии средневековыми историками традиционных для античной историографии жанров. Начнем с того, что в середине XX в. происходит решительный отказ от жесткого разграничения античного циклизма и христианской линейности. Как в античной литературе, так и в христианской исследователи обнаруживают и идеи линейности (прогресса или регресса), и идеи цикличности.⁸¹ Не только в теоретических сочинениях, таких

⁷⁸ Roller K. Op. cit. S. 30–38.

⁷⁹ Вопрос о конфликте идей линейности и циклизма традиционно решался на уровне сопоставления ближневосточного (библейского) и греческого понимания времени. См., напр.: *Boman T. Das Hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*. Göttingen, 1959; *Barr J. Biblical Words for Time*. London, 1962. Об идее прогресса у блаж. Августина см.: *Guillon J. Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*. Paris, 1933; *Mommsen Th. E. St. Augustine and the Christian Idea of Progress: The Background of The City of God // Renaissance Studies*. New York, 1959. P. 265–298.

⁸⁰ Коллингвуд Р. Дж. Указ. соч. С. 50.

⁸¹ См. наиболее важные труды: *Momigliano A. Time in Ancient Historiography // Momigliano A. Essays in ancient and modern historiography*. Oxford, 1977. P. 179–205; *Trompf G. W. The idea of historical recurrence in Western thought: From Antiquity to the Reformation*. Berkeley; Los Angeles; London, 1979. Из отечественных трудов см.: *Лосев А. Ф. Античная философия истории*. СПб., 2001. С. 21–30.



как «Божественные установления» Лактанция или «О граде Божьем» блаж. Августина,⁸² но и в исторических трудах исследователи обнаруживают элементы так называемого «возвратного мышления».⁸³

Углубленное изучение христианской исторической мысли все больше убеждало исследователей в ее тесной связи с античным мировоззрением. Еще в 50-е годы К. Шнайдер категорически высказался в отношении «новизны» христианского взгляда на историю: «У христианского историописания было великое античное наследство. Подобно большинству античных историков, христианские авторы обратились к поиску метафизического содержания истории. Там, где античные историки могли видеть господство судьбы, там христиане обнаруживали руку Бога».⁸⁴ Отталкиваясь от этого тезиса, исследователи начали обнаруживать истоки некоторых важнейших для христианских авторов идей именно в греко-римской, а не в ближневосточной историографии. Так, Гарри Тромпф настаивает на том, что идея Божественного наказания преступных правителей, столь важная для исторической концепции Лактанция и Павла Орозия, не только не является их открытием, но уходит корнями к идее возмездия, использованной до них Полибием и Диодором Сицилийским.⁸⁵ Вольфганг Кирш с оговоркой о том, что Лактанций мог воспринять идею Божественного возмездия из эллинистическо-иудейской литературы (тезис, активно поддержанный Дж. Дзеккини⁸⁶), возводит ее к образцам классической греческой исторической прозы.⁸⁷

Особая ориентация на образованного в классическом духе читателя заставляла некоторых христианских историков, по мнению ряда ученых, специально использовать в своих сочинениях образы из произведений античной классики, а также понятные и близкие античному человеку концепции. В данном случае следует упомянуть прежде всего проведенный А. Христенсенем анализ цитат из «Энеиды» в сочинении Лактанция, а также исследования влияния Саллюстия на концепцию

⁸² См., напр.: *Marrou H.-I. Ambivalence du temps de l'histoire chez Saint Augustin. Montreal, 1950.*

⁸³ См., в частности, замечания Г. Тромпфа по поводу идеи Орозия о Риме как втором Вавилоне: *Trompf G. W. The idea of historical recurrence in Western thought. P. 223–225.*

⁸⁴ *Schneider C. Geistgeschichte der christlichen Antike. München, 1956. S. 446.*

⁸⁵ *Trompf G. W. The idea of historical recurrence in Western thought. P. 232.*

⁸⁶ *Zecchini G. Op. cit. P. 176. См. также: Creed J. L. Op. cit. P. XXXVIII–XXXIX; Rougé J. Le de mortibus persecutorum. 5^e livre des Macchabées // Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur. Bd. 115. 1975. P. 135–143.*

⁸⁷ *Kirsch W. Triebkräfte der historischen Entwicklung bei Lactanz // Klio. Bd. 66. Heft 2. 1984. S. 629.*



Сульпиция Севера.⁸⁸ А. Христенсен не только первым стал утверждать, что Лактанций активно цитирует Вергилия не в целях поэтизации произведения, но и предложил собственное объяснение места каждой цитаты.⁸⁹ В результате исследования А. Христенсен доказал, что Лактанций, удачно используя цитаты, добивается прямых ассоциаций между императорами-гонителями и врагами Энея, а Константина превращает во второго основателя римского государства.⁹⁰

Как использование Вергилия Лактанцием, так и обращение Сульпиция Севера к Саллюстию воспринимается современной наукой не только как внешнее подражание античному классику,⁹¹ но и глубокое усвоение традиционных для языческой историографии идей, в частности Саллюстиевой идеи о пагубном влиянии мирных лет на моральный облик общества.⁹²

Античное влияние на христианскую историческую мысль виделось исследователям и в использовании выработанных в греко-римской литературе подходов к периодизации истории. Безусловно, христиане принесли в европейскую культуру совершенно новое понимание исторического времени, разделив его на эпоху до прихода в мир Христа и эпоху, последовавшую за земной миссией Спасителя. Безусловно также и то, что такая трактовка времени кардинально меняла традиционное понимание истории: прошлое теперь виделось как подготовка к этому сверхсобытию, а последующие за ним события как развитие результатов открытия Истины.⁹³ Однако вполне справедливы вы-

⁸⁸ Саллюстий оказался самым популярным в Средние века античным историком. О влиянии Саллюстия на средневековую историческую мысль см. статью: Smalley B. Sallust in the Middle Ages // *Classical Influences on European Culture A. D. 500–1500* / Ed. R. Bolgar. Cambridge, 1971.

⁸⁹ Как пишет А. Христенсен, «не может быть сомнений, что римляне, которые читали *De mortibus persecutorum*, не узнавали эти цитаты. Если Лактанций выбирал отрывки из *Энеиды*, это могло означать только то, что у него был свой резон, чтобы включать их в текст, так как они должны были вызывать ассоциации в сознании читателей». См.: *Christensen A. S. Op. cit.* P. 35.

⁹⁰ *Ibid.* P. 34–41.

⁹¹ Влияние Саллюстия на Сульпиция традиционно обнаруживали в стилистических особенностях «Хроники», написанной, как и труды Саллюстия, неритмической прозой (*Prete S. Op. cit.* P. 69), в способах изложения современных Сульпицию событий (см., напр., статью Ж. Фонтэна о влиянии концепции Саллюстия на Сульпиция Севера в рассказе о ереси Присциллиана: *Fontaine J. L'Affaire Priscillien ou l'ère des nouveaux Catilina; observations sur le «sallustianisme» de Sul-pice Sévère* // *Classica et iberica. Festschrift Marique*. Worcester, 1975. P. 355–392). См. также: *Донченко А. И.* Указ. соч. С. 236.

⁹² *Andel G. K. van. Op. cit.* P. 69–75.

⁹³ *Коллингвуд Р. Дж.* Указ. соч. С. 50.



воды исследователей о заимствовании христианами, прежде всего Орозием, у римских писателей идеи четырех империй,⁹⁴ а также биологического подхода к периодизации истории, которые дополняли христоцентричную картину истории.

Исследовательский интерес к античному влиянию на раннехристианских историков отодвигал на второй план вопрос об использовании ими идей иудейской историографии. Тем не менее, говоря об этом влиянии, ученые чаще всего называли пришедшее с Ближнего Востока линейное восприятие времени, а также использование христианскими авторами идеи провиденциальной истории,⁹⁵ идеи Божественного возмездия,⁹⁶ идеи избранного народа.⁹⁷ Наряду с этим отмечались и те идеи, которые существенно отличали христианскую историческую мысль от иудейской. Различия вытекали из религиозно-догматических особенностей двух культур. Так, христианская историография изначально увидела в спасительной миссии Христа центральное историческое событие, определившее как логику всего предшествующего периода, так и особенности последовавших за ним событий, что, конечно же, не могло быть принято иудейской мыслью. Наконец, понимание христианского народа как новых избранников Бога кардинальным образом меняло историческую роль иудеев до Воплощения и, особенно, по Воплощении.⁹⁸

Гораздо меньше внимания в зарубежной науке уделено вопросу о влиянии на раннесредневековую историографию идей, выработанных в рамках раннехристианской литературы. Тем не менее в целом ряде

⁹⁴ *Alonso-Núñez J. M.* Die Auslegung der Geschichte bei Paulus Orosius: Die Abfolge der Weltreiche, die Idee der Roma Aeterna und die Goten // Wiener Studien. Zeitschrift für klassische Philologie und Patristik. Bd. 106. 1993. S. 206; *Trieber C.* Die Idee der vier Weltreiche // Hermes. 1892. Bd. 27. S. 321–342; *Swain J. W.* The Theory of the Four Monarchies: Opposition History under the Roman Empire // Classical Philology. 1940. Vol. 35. P. 1–21; *Goez W.* Translatio imperii. Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenkens und der politischen Theorie im Mittelalter und in der frühen Neuzeit. Tübingen, 1958.

⁹⁵ *Milburn R. L. P.* Early Christian Interpretations of History. London, 1954. P. 62.

⁹⁶ Эта идея обнаруживалась прежде всего у Лактанция. В частности, признается, что Лактанций в изображении участи императора Галерия почти цитирует Вторую книгу Маккавеев. См., напр.: *Rougé J.* Op. cit. P. 135–143; *Zecchini G.* Op. cit. P. 176; *Christensen A. S.* Op. cit. P. 43–48. Об идее Божественного воздаяния у Сульпиция Севера см.: *Prete S.* Op. cit. P. 24–44; *Andel G. K. van.* Op. cit. P. 60–84.

⁹⁷ См., напр. тезис ван Анделя о понимании Сульпицием Севером христиан как нового избранного народа, пришедшего на смену иудейскому: *Andel G. K. van.* Op. cit. P. 55–58.

⁹⁸ *Widgery A. G.* Op. cit. P. 98–134.



исследований предпринимались попытки связать концепции христианских историков с той суммой историософских представлений, которая была выработана в апологетической и экзегетической литературе II–III вв.⁹⁹

Активное обращение современных исследователей к раннехристианской интеллектуальной традиции позволило выявить существовавшее в апологетической и патристической литературе разнообразие трактовок исторического процесса. Наиболее дискуссионным на сегодняшний день остается вопрос о различиях между концепциями истории у Евсевия Кесарийского и Августина Блаженного.¹⁰⁰ Важность этого вопроса для понимания латинской христианской историографии IV — начала V в. несомненна. Она определяется, с одной стороны, природой двух исторических сочинений, написанных на латинском языке в этот период. Речь идет о «Хронике» Иеронима, явившейся дополненным переводом «Хроники» Евсевия Кесарийского, и о «Церковной истории» Руфина Аквилейского, в основе которой лежала «Церковная история» Евсевия. С другой стороны, проблема концептуального влияния Евсевия решалась при анализе картины христианской истории, созданной Павлом Орозием.

Появление в конце IV в. латинской версии «Хроники» Евсевия, а в самом начале V в. и перевода «Церковной истории» не могло не поставить в науку двух вопросов: во-первых, о точности сделанных переводов, и, во-вторых, о развитии упомянутыми латинскими авторами концепции Евсевия при создании ими продолжений Евсевиевых трудов. Как бы не решался вопрос о качестве выполненных переводов,¹⁰¹ ис-

⁹⁹ См., в частности: *Peterson E. Der Monotheismus als Problem. Leipzig, 1935. S. 71–88; Christensen A. S. Op. cit. P. 69–71.*

¹⁰⁰ Исследователи традиционно подчеркивали существенную разницу между концепцией Евсевия и Августина, прежде всего в вопросе трактовки места Римской империи в истории спасения. Как пишет Сабина Танц, Августин в условиях кризиса 410 г. «решительно выступил против концепции христианства, как она развивалась через Евсевия и утвердилась в литературе как *имперская теология Евсевия*» (*Tanz S. Orosius im Spannungsfeld zwischen Eusebius von Caesarea und Augustin // Klio. 1983. Bd. 65. Heft. 2. S. 339.*)

¹⁰¹ В ситуации с «Хроникой» Евсевия, не дошедшей до нас в греческом варианте, невозможно говорить о достоинствах, равно как и недостатках Иеронима-переводчика, в отношении же «Церковной истории», переведенной Руфином, неоднократно делались замечания о достаточно вольном подходе аквилейского пресвитера к созданию перевода. См.: *Kimmel E. De Rufino Eusebii interprete. Jena, 1938. P. 21–28; Christensen T. Op. cit. P. 15–16; Oulton J. E. L. Rufinus' Translation of the Church History of Eusebius // Journal of Theological Studies. Vol. 30. London, 1929. P. 151; Villain M. Rufin d'Aquilée et l'Histoire ecclésiastique // Recherches de science religieuse. Vol. 33. 1944. P. 130.*



следователи признают, что все допущенные неточности и незначительные добавления к оригинальному тексту не меняют концепции Евсевия. Следовательно, второй вопрос мог решаться, прежде всего, на основе критики финальных частей произведений, составляя которые Иероним и Руфин выступали в качестве авторов. Однако следует признать, что этот вопрос почти не рассматривался в зарубежной науке. В немногочисленных работах, посвященных Иерониму как мыслителю-историку, анализируется, главным образом, вклад этого отца Церкви в разработку теоретических основ христианской философии истории, при этом Иероним не рассматривается в качестве писателя-историка.¹⁰² В исследованиях же, посвященных «Хронике», Иероним выглядит, как правило, последовательным продолжателем Евсевия.¹⁰³ Что касается Руфина Аквилейского, то на сегодняшний день кроме наиболее авторитетной работы Торбена Христенсена, посвященной его переводу VIII–IX книг Евсевия «Церковной истории»,¹⁰⁴ мы имеем лишь ряд статей об авторе латинской версии «Церковной истории», которые не предлагают исчерпывающей характеристики Руфина как церковного историка.¹⁰⁵

Гораздо успешнее в зарубежной науке шло изучение концептуального влияния со стороны родоначальника церковно-исторического жанра на творчество Павла Орозия. Вопрос о влиянии идей Евсевия на концепцию Орозия возник из другого немаловажного для понимания латинского историка вопроса: о степени зависимости Павла Орозия в суждениях об истории от Августина и его теологии истории. Данная дискуссия развернулась, главным образом, вокруг единственного вопроса: насколько Орозию, как ученику Августина, удалось доказать правильность теории знаменитого отца Церкви на исторических фактах. Некоторые исследователи, прежде всего Й. Штрауб, Т. Моммзен и Ф. Пашу, полагали, что Орозий создал произведение, слабое с духовной точки зрения и недостойное ученика Августина.¹⁰⁶ Другие

¹⁰² Murphy F. X. Op. cit.; Kelly J. N. D. Op. cit. P. 174–178.

¹⁰³ Grisart A. La Chronique de S. Jérôme. Le lieu et la date de sa composition // Helikon. Vol. 2. 1962. P. 248–258.

¹⁰⁴ Christensen T. Op. cit.

¹⁰⁵ См., напр.: Thélamon F. L'Empereur idéal d'après l'Histoire Ecclésiastique de Rufin d'Aquilée // Studia Patristica. Vol. 10. 1970; Oulton J. E. L. Op. cit.; Villain M. Op. cit.

¹⁰⁶ См.: Straub J. Christliche Geschichtsapologetik in der Krisis des römischen Reiches // Prinzipat und Freiheit / Hrsg. von Richard Klein. 1950. S. 537; Mommsen Th. E. Orosius and Augustinus // Renaissance Studies. New York, 1959. P. 325–348; Paschoud F. Roma aeterna. Études sur le patriotisme Romain dans l'occident latin à l'époque des grandes invasions. Neuchâtel, 1967. P. 291.



ученые, напротив, отмечали большой вклад Орозия в развитие августиновских историософских идей, в чем он порой даже превзошел своего учителя. Так, по мнению Г. Дизнера, Орозий лучше Августина осознал логику дальнейших взаимоотношений римлян и варваров.¹⁰⁷ Но как бы не решался вопрос о достоинствах или недостатках исторической картины, созданной Орозием, по сравнению с моделью, выработанной Августином, все исследователи сходились в одном: они признавали самостоятельность Орозия как историка и своеобразие созданной им картины прошлого. Как верно заметил Г. Гоэтц, цель сравнения Орозия и Августина «не в том, чтобы оценить, но ясно представить специфику, своеобразие представлений Орозия об истории на фоне августиновской мысли».¹⁰⁸ Поиск этой специфики привел к выводу о серьезной зависимости концепции христианской истории Орозия именно от теории Евсевия, а не Августина. Как отмечает А. Липпольд, «Орозий создавал совершенно непохожий по целям и задачам на сочинение Августина труд, его полемическая направленность требовала наглядных примеров, которые бы создавали оптимистическую картину настоящего, подобную картине христианской империи Евсевия».¹⁰⁹ Эта точка зрения на сегодняшний день разделяется большинством ученых.¹¹⁰

Тем не менее, несмотря на значительные успехи зарубежной исторической и филологической науки, вопрос о начальном периоде развития христианской историографии на латинском Западе, при всей его важности, остается малоизученным не только в отечественной, но и зарубежной науке. Отдельные попытки проанализировать творчество того или иного христианского историка или дать общие оценки раннесредневековой историографии остаются не только исключительными, но и не позволяют увидеть всю сложность процесса выработки общих подходов к объяснению прошлого и настоящего христианами историками в IV — начале V в. Все это заставляет нас обратиться к творчеству латинских христианских историков IV — начале V в. и попытаться создать более или менее целостное представление о процессе рождения латинской христианской историографии в позднеантичный период.

¹⁰⁷ *Diesner H.-J.* Orosius und Augustinus // *Acta antiqua*. T. IX. 1963. P. 102.

¹⁰⁸ *Goetz H.-W.* Die Geschichtstheologie des Orosius. Darmstadt, 1980. S. 136.

¹⁰⁹ *Lippold A.* Orosius, christlicher Apologet und römischer Bürger // *Philologus*. 1969. Bd. 113. S. 95.

¹¹⁰ *Mommsen Th. E.* Orosius and Augustinus. P. 342–344; *Goetz H.-W.* Op. cit. S. 142–143; *Corsini E.* Op. cit. P. 175–178; *Schöndorff K. A.* Op. cit. S. 65; *Tanz S.* Op. cit. S. 337–346.





ГЛАВА I

У истоков латинской христианской историографии: Лактанций и его *De mortibus persecutorum*

§ 1. Первые христианские хроники и «интеллектуальный переворот» начала IV в.

Христианство, смысл которого заключался в реализации ожидаемого, предсказанного в глубокой древности пророками Воплощения Бога, призванного искупить грех еще более древний, довлевший над человечеством от начала истории, неизбежно обращалось к проблеме времени, воспринимало мир исторически. Однако между рождением христианства и появлением на свет первых христианских исторических сочинений, если не принимать в расчет «Деяний апостолов» Луки, не создавших литературной традиции,¹ насчитываются столетия. Первые серьезные попытки христиан осознать собственное прошлое предпринимались вне рамок историографического жанра и служили главным образом апологетическим целям. Интерес христианских апологетов к прошлому был связан прежде всего с попытками доказать своим

¹ Об исторической концепции Луки см.: Тищенко С. В. Основные мотивы интерпретации Лк. // Канонические Евангелия. М., 1993. С. 266–278; Hengel M. Zur urchristlichen Geschichtsschreibung. Stuttgart, 1979; Theissen G. Urchristliche Wundergeschichten. Gütersloh, 1974.

оппонентам из числа язычников, главным образом эллинов, древность и исходящую из нее истинность христианства.²

Уже Иустин Мученик в своих «Апологиях» вслед за иудейскими апологетами II в. до нашей эры ставит ключевой для всей последующей христианской апологетической литературы вопрос: кто древнее, Гомер или Моисей, языческие поэты и философы или же патриархи и пророки?³ Этот вопрос будет волновать как греческих защитников христианства, таких как Татиан, Феофил Антиохийский и Климент Александрийский, так и их латинских единоверцев, и в первую очередь Тертуллиана. Еще до появления первых собственно исторических сочинений Татиан и Феофил свои теоретические рассуждения и литературные аналогии, которыми были богаты и «Апологии» Иустина, дополняют хронологическими изысканиями.⁴ Активно привлекая свидетельства Иосифа Флавия, Пероса Халдейского, Менандра Пергамского, Птолемея и Апиона Египетских, историков-финикиян, а также используя списки аттических и македонских царей, Татиан пытается доказать, что Моисей, первый правоверный мудрец, жил не просто раньше Гомера, первого языческого поэта, но еще до основания Трои, за четыреста лет до Троянской войны (*Tatian. Ad Graecos. 39.1*). С той же апологетической целью к хронологии обращается и Феофил Антиохийский, который пишет в сочинении «К Автолику»: «Хочу теперь с помощью Божьей как можно подробнее изложить тебе хронологию, чтобы ты узнал, что не ново и не баснословно наше учение» (*Theoph. Ad Autol. III. 16*). Обращаясь к Ветхому Завету, а также к древним историкам, занимавшимся исчислением времен, он не только доказывает древность Моисея, но и воссоздает «порядок времен и лет... начиная от первоизданного человека» (*Theoph. Ad Autol. III. 16–28*).⁵ Важ-

² Проблема «древности» одна из самых актуальных для людей традиционного сознания. В этой связи утверждение о недавнем происхождении христианства было утверждением о его исторической незначительности, ибо ничего не могло быть одновременно новым и истинным. Эту точку зрения разделяли как язычники, так и сами христиане. См. об этом: *Armstrong A. H. Pagan and Christian Traditionalism in the First Three Centuries // Studia Patristica. Bd. XV. Heft 1. Berlin, 1984. S. 414–431.*

³ Рассмотрению этого спора посвящена монография А. Дроуга: *Droge A. J. Homer or Moses? Early Christian Interpretation of the History of Culture. Tübingen, 1989.*

⁴ Единственный раз Иустин прибегает к помощи хронологии, говоря в «Первой апологии», что впервые приход Христа был предсказан (= время Моисея) «пять тысяч лет назад» (*Jus. 1Ap. 31*).

⁵ Предложенная Феофилом в трактате «К Автолику» хронология позволила Вильгельму Камлаху назвать этого апологета родоначальником христианской философии истории: *Kamlah W. Christentum und Geschichtlichkeit. Köln, 1951. S. 112.*



ность того, что Моисей предшествовал во времени Гомеру, сознавалась не только на востоке христианского мира, но и западными апологетами. В начале III в. Тертуллиан в своем знаменитом «Апологетике» утверждает, как и Феофил Антиохийский, что Моисей жил за тысячу лет до начала Троянской войны (*Tertull. Apol. 19*).

Однако именно на Востоке, в Александрийской школе богословия, хронология стала предметом особого внимания. Сначала современник Тертуллиана Климент Александрийский, пользуясь выводами Татиана,⁶ в «Строматах» разработал хронологию основных событий иудейской, восточной (главным образом, персидской), эллинской и римской истории от Исхода до современных ему дней (*Clem. Strom. I.101–147*).⁷ Затем его последователь Ориген, полемизируя в трактате «Против Цельса» со своим знаменитым языческим оппонентом, опирался на хронологические наработки своих предшественников (*Orig. Contra Cels. I.16; IV.11*). Именно Александрийская школа христианства подготовила появление в христианской литературе нового жанра, жанра хроник.⁸

Соединяя эллинистическую, идущую от Эратосфена и Аполлодора Афинского, и римскую, связанную с именами Тита Помпония Аттика и Корнелия Непота, хронографическую традицию с идеями ранних апологетов, христианские авторы III в. создали первые хроники. Произведением, которое открывает собой новое направление в христианской литературе, стала «Хроника» Секста Юлия Африкана, написанная в 221 г. и состоявшая из пяти книг.⁹ Так же как и Климент Александрийский, Секст Юлий Африкан создавал хронологическую систему, объединившую священную историю, начинающуюся с Адама, с языческим прошлым. Уже Юлий Африкан предложил не только опыт по синхронизации священной и языческой истории, доказывавшей временное превосходство христианства над язычеством, не только попытался облечь христианский универсализм в историографическую

⁶ Климент Александрийский, а потом Ориген и Евсевий Кесарийский активно использовали данные именно хронологии Татиана: *Droge A. J. Op. cit. P. 92, 96*.

⁷ См. современный перевод «Стромат» Климента Александрийского, выполненный Е. В. Афонасиным: *Климент Александрийский. Строматы. В 3-х тт. СПб., 2003*.

⁸ О проблеме происхождения христианской хронистики см.: *Croke B. The Origins of the Christian World Chronicle // History and Historians in Late Antiquity. Sydney, 1983. P. 116–133*.

⁹ О родоначальнике христианской хронистики см.: *Gelzer H. Sextus Julius Africanus und die byzantinische Chronographie. Teil I. Leipzig, 1898*. Опираясь на выводы Г. Гельцера и его реконструкцию «Хроники», о Юлии Африкане как о предшественнике Евсевия Кесарийского писал А. П. Лебедев: *Лебедев А. П. Указ. соч. С. 41–49*.



форму, закладывая тем самым фундамент для создания универсальной христианской истории, но и определил хронологическую логику мировой истории. Отталкиваясь от аллегорического толкования библейского рассказа о шести днях творения,¹⁰ Юлий показал в своей «Хронике», что мировая история, которая должна продлиться шесть тысячелетий, прошла уже 5500-летний рубеж.¹¹ Именно эта «хронология» всеобщей истории стала основой для исчисления времен в раннесредневековых латинских мировых хрониках.¹² Вслед за Юлием Африканом в 234 / 235 г. собственную «Хронику» завершает Ипполит Римский, также писавший на греческом языке. «Хроника» Ипполита была направлена на решение вполне конкретной задачи, а именно на опровержение распространенной еще в III в. веры в близящийся конец света. С помощью хронологических подсчетов Ипполит, так же, как Юлий Африкан, использовавший идею шести тысячелетий, стремился доказать, что его современники не станут свидетелями окончания шестого тысячелетия и, вместе с тем, конца света.¹³

Сочинения Секста Юлия Африкана и Ипполита Римского подготовили появление в 278 г. знаменитой «Хроники» Евсевия Кесарийского. «Хроника» Евсевия состояла из двух частей. Первая включала в себя очерк мировой истории, начиная с истории восточных царств (Халдейского, Ассирийского, Мидийского, Персидского, Лидийского) и заканчивая историей Римского государства. Вторая ее часть, «Каноны», представляла собой сборник синхронистических таблиц основных событий политической истории от Авраама до Константина Великого.¹⁴ Как и для его предшественников, для Евсевия было важно представить язы-

¹⁰ Концепция истории как особого «повторения» недели первотворения оказалась одной из самых популярных в раннехристианской литературе. См. о ней: *Kamlah W.* Op. cit. S. 111–112; *Kötting B.* Endzeitprognosen zwischen Lactantius und Augustinus // *Historisches Jahrbuch.* Bd. 77. Freiburg, 1958. S. 126; *Trompf G. W.* Op. cit. P. 207; *Тюленев В. М.* Лактанций... С. 44–50.

¹¹ *Meinhold P.* Geschichte der kirchlichen Historiographie. Bd. 1. Freiburg, 1967. S. 82; *Лебедев А. П.* Указ. соч. С. 46; *Барз М. А.* Эпохи и идеи. С. 102.

¹² В данном случае нужно вспомнить не только Иеронима Стридонского, родоначальника латинской христианской хронистики, но и авторов более позднего времени, в частности Беду Достопочтенного, написавшего «Книгу о времени», приложив к ней сочинение, обычно называемое «Хроника, или О шести мировых эпохах». См., в частности: *Гвоздецкая Н. Ю.* Бэда: монах, ученый, поэт. С. 30.

¹³ *Meinhold P.* Op. cit. P. 83.

¹⁴ *Лебедев А. П.* Указ. соч. С. 47; *Кривушин И. В.* Евсевий Кесарийский, отец церковной историографии // *Интеллектуальная история в лицах: семь портретов мыслителей Средневековья и Возрождения.* Иваново, 1996. С. 9–10. Высокую оценку хронографическим изысканиям Евсевия, оказавшим самое существенное влияние на европейские представления о библейской хронологии, дает Г. Гель-



ческое и иудейское прошлое в рамках единой хронологической системы, что, в свою очередь, подготавливало новое понимание мировой истории, интерпретацию основных фактов прошлого разных народов с провиденциалистской точки зрения.

Христианские хроники обозначили важнейший переворот, происшедший в европейском историческом сознании в период поздней античности. История, сообщаемая хронистами, линейна. Она имеет свое начало (творение или грехопадение, что хронистом может только подразумеваться, как, например, Евсевием, выстраивавшим синхронистические таблицы от Авраама и Нина Ассирийского), проходит через промежуточные моменты, узловые точки (Всемирный потоп, правление Авраама, царствование Давида, Вавилонское пленение, Рождество Христова), и идет к своему финалу. Каждое событие такой истории исключительно, неповторимо. Именно хроникам суждено было в наиболее законченном виде выразить конфликт между античными идеями исторического циклизма и ближневосточной линейной моделью времени.¹⁵

Однако прежде чем жанр хроники утвердился во всем христианском мире, прежде чем увидели свет первые образцы латинской христианской хронистики, в том числе знаменитый перевод и продолжение «Хроники» Евсевия, выполненный Иеронимом Стридонским, политические события в Римской империи привели к поистине революционным изменениям в христианской литературе. В самом начале IV в. на сторону гонимой Церкви перешел Константин Великий. Это так называемое «обращение» римского императора не только создало благоприятную почву для развития христианской литературы и, в том числе, историографии,¹⁶ но и поставило в сознании христиан логиче-

цер во втором томе своего сочинения об Африкане: *Gelzer H. Op. cit. Teil II. S. 88–94*. Подробный анализ «Хроники» Евсевия Кесарийского см.: *Sirinelli J. Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période prénicéenne. Paris, 1961. P. 31–134.*

¹⁵ В данном случае мы говорим о концепциях, выработанных античной философией. Для греко-римской историографии была вполне приемлема и линейная модель времени, так же как для христианской идеи цикличности. О проблемах исторического времени в античной и раннесредневековой историографии см.: *Momigliano A. Time in Ancient Historiography // Momigliano A. Essays in ancient and modern historiography. Oxford, 1977. P. 179–205; Ольсен Г. О циклической и линейной концепциях времени в трактовке античной и раннесредневековой истории // Цивилизации. Вып. 2. М., 1993; Югай А. Г. История в античной классике и раннем христианстве: «вечное возвращение» и прогресс. М., 1995 (деп. в ИНИОН РАН).*

¹⁶ *Momigliano A. Pagan and Christian Historiography in the Fourth Century A. D. // Momigliano A. Essays in ancient and modern historiography. Oxford, 1977. P. 108; Zecchini G. La storiografia cristiana latina del IV secolo (da Lattanzio ad Orosio) // I Cristiani e l'Imperio nel IV secolo. Colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico / A cura di G. Bonamente. A. Nestori. Macerata, 1988. P. 171.*



скую точку в истории по Воплощению Логоса, обозначившую завершение ее отдельного этапа. На смену апологетическим дискуссиям о временном приоритете приходило доказательство того, что торжество христианства при императоре Константине Великом было подготовлено всем предшествующим развитием Империи и Церкви. Историю можно было замкнуть между двумя событиями — Воплощением Христа и триумфом Церкви при Константине. Неразрывность этих событий сознавалась с необходимостью. Не случайно, что вслед за прекращением Великого гонения на свет появляются сразу два ключевых для христианской литературы произведения, главное внимание в которых уделялось именно христианскому периоду истории. На Востоке Евсевий Кесарийский завершает свою «Церковную историю», последние книги которой, написанные уже по окончании гонения, совершили настоящую революцию в христианской историографии.¹⁷ Именно эти книги впоследствии стали фундаментом для создания новых сочинений в жанре церковной истории.¹⁸ Вторым произведением, ставшим откликом на пережитые Церковью и Империей события, оказалось сочинение Лактанция «О смертях преследователей» (*De mortibus persecutorum*), которое открыло собой латинскую христианскую историографию.

Преломление естественного развития христианской исторической литературы привело к тому, что христианская латинская историческая проза родилась не как подражание историческим произведениям христианского Востока, а как вполне самостоятельное явление. Если уж искать литературных предшественников Лактанция-историка, то это никак не создатели хроник, а, скорее, языческие авторы исторических сочинений поздней античности. Ко времени жизни Лактанция римская языческая историография все больше отходила от своих классических образцов, постепенно превращаясь в синтез исторического и биографического жанров.¹⁹ Для преобладания биографического начала в историописании не доставало строгой структуры изложения (от рождения героя через важнейшие этапы его жизни и свершения к смерти), для сохранения историописания в чистом виде слишком узко

¹⁷ В отличие от основной части «Церковной истории», предлагавшей глубоко антиисторичную схему церковного прошлого, финальные три книги показывают их автора настоящим историком, обнаружившим в прошлом подлинное движение и развитие. О церковно-исторической концепции Евсевия см.: *Кривушин И. В.* Ранневизантийская церковная историография. С. 56–117.

¹⁸ *Кривушин И. В.* Ранневизантийская церковная историография. С. 119.

¹⁹ Влияния со стороны биографического жанра не избежал даже Аммиан Марцеллин, оформивший свои *Res Gestae* как цикл биографий. См.: *Аверинцев С. С.* Приемы организации материала в биографиях Плутарха // Вопросы античной литературы и классической филологии. М., 1966. С. 239.



было изображаемое историческое пространство, ограниченное чаще всего императорским двором. Лактанций, ставя в центр внимания судьбы императоров, оказался в рамках той традиции, наиболее яркое отражение которой мы встретим в творчестве писателей *Historiae Augustae*. Видимо, не без влияния источников, которые он непосредственно использовал,²⁰ Лактанций пишет историческую монографию, наполняя свое произведение массой политических подробностей, что выделяет *De mortibus persecutorum* из всей христианской историографии IV в.²¹

В отличие от хроник, фиксирующих во времени то или иное значимое, с точки зрения ее составителя или автора, событие, сочинение Лактанция обладает конкретным сюжетом, который, в свою очередь, развивается в строгом соответствии с законом времени. Те незначительные отступления от исторической последовательности, которые допускает Лактанций (например, в создании портрета Галерия — вставка о Персидской кампании этого императора, случившейся задолго до «основных» событий, IX.5–7), не разрушая, в целом, реальную историческую перспективу, обслуживают локальные художественные задачи автора. Тем не менее, для автора «О смертях преследователей» важна не столько синхронизация или временная последовательность событий, сколько обнаружение логики случившегося, причинно-следственных связей между событиями.

Признавая художественную близость «О смертях преследователей» сочинениям античных историков, мы, безусловно, должны всегда помнить, что в отличие от языческих исследователей прошлого Лактанций, преследуя в своем сочинении иные цели, саму историю видит совершенно иначе; он наполняет историю Империи христианским смыслом. Для Лактанция нет той истории Империи и императоров, которую писали языческие историки. Императорская история изначально растворяется им в универсальной истории христианского настоящего. Весьма показательным уже само начало произведения. Сочинение, посвященное, главным образом, периодам гонений нечестивых императоров на Церковь, начинается с рассказа о распятии Христа, Его воскресении и об организации Им вместе с апостолами Церкви (II.1–2). Автор стремится

²⁰ Присутствие на страницах *De mortibus persecutorum* объемного материала по политической истории времен тетрархии часто объяснялось использованием Лактанцием так называемой *Kaisergeschichte: Silomon H. Lactanz de mortibus persecutorum // Hermes. Bd. 47. Heft 12. 1912. S. 250–275; Roller K. Die Kaisergeschichte in Lactanz de mortibus persecutorum. Gießen, 1927.*

²¹ *Zecchini G. Op. cit. P. 172–174; Momigliano A. Pagan and Christian Historiography. P. 114–115; Christensen A. S. Lactantius the Historian. An analysis of the «De mortibus persecutorum». Copenhagen, 1980. P. 15.*

ся писать одновременно историю Империи и историю христианского сообщества, Церкви, которая проходит путь от своего появления «в последние годы правления Тиберия Цезаря» (II. 1) до обретения мира при другом римском императоре, Константине, до ожидаемого превращения *Pax Romana* в *Pax Christiana*. Именно желание Лактанция изложить на страницах одного сочинения одновременно имперскую и церковную историю не позволяет ему, несмотря на специфическое начало, превратить свой труд в продолжение «Деяний апостолов» или в «Церковную историю». Лактанций посвящает свой труд той важнейшей для христиан теме, рассмотрение которой могло бы объяснить и логику истории Империи: теме антихристианских преследований. Собственно вся интересующая Лактанция история строится вокруг проблемы терпимости и нетерпимости к христианской Церкви властителей Рима.

Пытаясь объяснить логику взаимоотношений Империи и Церкви, Лактанций обращается к популярной в апологетике идее о провиденциальной связи судеб Римской империи и христианского учения. Для христианства, родившегося на периферии Римского мира, изначально важно было определить роль Империи в собственной судьбе, так же как и доказать позитивный смысл новой религии для государства. Часто нетерпимая политика римских императоров по отношению к носителям новой веры только обостряла этот вопрос. Не случайно важнейший для всей раннехристианской мысли тезис о провиденциальной связи успехов Римской империи с развитием христианской религии появляется именно в «Апологии». Впервые в раннехристианской литературе эта идея достаточно четко была обозначена Мелитоном Сардийским. Отталкиваясь, по всей видимости, от хронологической пометы евангелиста Луки, чей рассказ о рождении Иисуса начинается с упоминания переписи, проводимой Августом (*Лк.* 2:1), Мелитон в своей «Апологии к Антонину»,²² появившейся приблизительно в 170 г., приводит важнейший для христианской мысли синхронизм «Христос — Август». Признавая, что рождение Сына Божьего произошло одновременно с рождением Римской империи, Мелитон прямо заявляет, что с воцарением Августа, когда христианская религия утверждается у римлян, она приносила только счастье империи: «...с тех пор росли и мощь, и слава Рима... начиная с царствования Августа на Рим не надвигалось никакой беды, наоборот, по молитвам всех всё было прекрасно и славно» (*Eus.* HE IV.26.7–8).²³

²² «Апология» Мелитона известна по цитате в «Церковной истории» Евсевия Кесарийского: *Eus.* HE IV.26.5–11.

²³ О концепции Мелитона особо см.: *Peterson E.* Der Monotheismus als Problem. Leipzig. 1935.



Уже формулируя задачи своего труда, Лактанций заявляет о себе как о явном приверженце мелитоновской концепции. Он обещает поставить в центр своего внимания, с одной стороны, судьбу императоров, преследовавших Церковь, а с другой — императоров, эту Церковь спасавших, а также показать участие в этих событиях Бога и Его первостепенную роль в восстановлении Церкви и мира: «Мне бы хотелось своим сочинением свидетельствовать о конце их [императоров-преследователей] жизни, чтобы... узнали, как Бог... явил свыше уничтожение врагов имени Своего <...> наряду с принципом, приведшим Церковь в порядок, я опишу и тех правителей, кто были ее преследователями, и как в наказании их проявилась строгость Небесного Судии» (I.7).

Все историческое повествование Лактанция «О смертях преследователей» делится на две части. Первая, занимающая пять глав (II–VI), охватывает более чем двухсотлетний период истории от организации Церкви Христом и апостолами (II.2) до гибели императора Аврелиана (VI.3). Вторая, составляющая главное содержание книги, посвящена современным автору событиям: Великому гонению и торжеству Константина и Лициния (VII–LII).

§ 2. Лактанций: история от апостолов до Великого гонения

В первой части произведения, в жанровом отношении близкой к образцам брeвиарной литературы, история объясняется Лактанцием исключительно в мелитоновском духе. Изложение событий от образования Церкви до начала правления Диоклетиана выглядит весьма спекулятивным. Лактанций превращает этот период истории в череду примеров несчастной участи императоров, посмеявших не только начать гонения на христианскую Церковь (Нерон, Домициан, Деций, Валериан), но даже только помыслить об этом (Аврелиан). Лактанций намеренно спрессовывает время, сближая друг с другом эпохи антихристианских преследований и выделяя тем самым факты, важные для обоснования главной мысли. Цель данных отрывков не в том, чтобы представить историю в стереоскопическом изображении, но показать, что всякий раз антихристианская политика императора завершается наказанием этого правителя Богом.²⁴

²⁴ Применение Лактанцием в изложении истории принципа возмездия «плохим» императорам, начиная с Нерона, оказывается универсальным для исторической концепции автора «О смертях преследователей». Это, по мнению Г. Тромпфа, отличает концепцию нашего автора от позиции Евсевия, применявшего этот

Идея наказания нечестивых императоров дополняется у Лактанция позитивными оценками времен, не знавших гонений. Воспроизводя характеристики, данные апостольскому времени евангелистом Лукой,²⁵ и пока не связывая успехи христианства с существованием Империи, Лактанций проводит концепцию безусловного прогресса церковной истории в апостольский период. Он пишет о быстром и значительном по масштабам распространении христианской веры, когда «в течение двадцати пяти лет, вплоть до начала правления Нерона, [апостолы] zaloжили во всех провинциях и городах фундамент Церкви» (II.4). Дальнейшие же успехи Церкви, которых она достигла после гонений Нерона и Домициана, уже напрямую связаны у Лактанция с деятельностью благочестивых императоров: «...Церковь... не только была возвращена в прежнее состояние, но расцвела и засияла великим блеском, и в безмятежные времена, когда кормило государства удерживали великие и добродетельные принцепсы Римской империи, не допуская никаких вражеских происков против нее, руки свои простерла и на восток, и на запад» (III.4). В то же время, для Лактанция важно, что терпимая политика способствует не только успехам Церкви, но само расширение Церкви приводит к всеобщему благополучию. Так, в период правления терпимых императоров Церковь расширилась настолько, что «уже не было никакого, самого отдаленного уголка земли, куда бы ни проникло почитание Бога, и не было никакого, живущими дикими обычаями народа, что не смягчился бы для дел праведных, устремленный к поклонению Богу» (III.5). Терпимость в отношении христианской Церкви обеспечивает спокойное правление даже будущему гонителю Домициану: «...он довольно долго правил, не подвергаясь опасности, пока не устремил нечестивых рук своих против Господа» (III.1).

Рассказы Лактанция о первых гонителях весьма кратки, что позволяет читателю ясно понять авторскую оценку случившегося. Так, он сообщает, что Нерон начал преследовать Церковь, убил апостолов Петра и Павла, и тогда Бог «увидел мучения народа Своего» и низверг тирана (II.6–7). Домициан, правивший несправедливо, начал гонение и после этого «претерпел наказание, преданный в руки врагов» (III.1–2). Деций «начал бесноваться против Бога», вскоре после этого попал в

принцип к судьбам императоров лишь эпохи Великого гонения: *Trompf G. W. The Logic of Retribution in Eusebius of Caesarea // History and Historians in Late Antiquity / Eds. V. Croke, A. Emmett. Sydney, 1983. P. 134.*

²⁵ Идея распространения христианства из Иерусалима сначала к самарянам, затем к эфиопам и далее вплоть до Рима является фундаментальной идеей «Деяний апостолов». См. об этом: *Тищенко С. В. Указ. соч. С. 276.*



окружение и был убит варварами (IV.1–3). Валериан «поднял руку нечестивую на Бога..., но Бог поразил его новым и исключительным видом наказания»: попав в плен к персам, император до смерти влачил рабское существование (V.1–6). Наконец Аврелиан «жестокими злодеяниями своими прогневил Бога», но еще до открытия гонений был убит приближенными (VI.1–2). Рассказы о первых гонениях не только чересчур кратки, но почти лишены деталей. Связь между действием героя и реакцией на него со стороны Бога настолько непосредственная, а приводимые в качестве примеров ситуации настолько схожи между собой, что возникает ощущение, что перед нами скорее *exempla*, нежели собственно исторические события. Это впечатление усиливается благодаря тому, что Лактанций слабо разрабатывает данный период на хронологическом уровне. Гонения датируются, прежде всего, по правлениям императоров, их инициировавших, а также через неопределенные хронологические пометы типа: «несколько лет спустя» (Домициан, III.1), «спустя много лет» (Деций, IV.1), «несколько позже» (Валериан, V.1). Абсолютно «вне времени» оказывается гонение Аврелиана: читатель не может даже догадаться, сколь долгий срок отделяет его от преследований Валериана, также как определить продолжительность религиозного мира, последовавшего за ним. Вот как выглядит у Лактанция рассказ о гонении Аврелиана: «Аврелиан, от природы сумасбродный и неистовый, как бы ни помнил плен Валериана, забыл-таки его злодеяния и наказание и жестокими злодеяниями своим прогневил Бога. Однако ему не было позволено сделать то, что он замыслил, но погиб прямо среди начинаний своего бешенства» (VI.1).

Инициаторами гонений у Лактанция выступают нечестивые императоры. Христианский историк вслед за своими языческими предшественниками, а также следуя за писателями-единоверцами предшествующего века, ищет причины исторических событий в человеческих особенностях, представляя гонения как события случайные и лишая их демонической окраски.²⁶ При этом, давая императорам-гонителям краткие характеристики, которые совершенно не складываются у него в индивидуальные портреты, историк следует и другой традиционной для апологетической литературы идее: гонители хрис-

²⁶ Лишь в конце сочинения, в риторическом финале Лактанций, выражая надежды на будущее благополучие, упоминает в качестве виновника разрушения религиозного и гражданского мира дьявола (LII.5), однако эта теоретическая посылка не разрабатывается на уровне изложения исторических событий. Подобный подход к объяснению причин гонений на Церковь как событий случайных, спровоцированных недостойными людьми, можно обнаружить и у Евсевия Кесарийского в «Церковной истории». См.: Кривушин И. В. Ранневизантийская церковная историография. С. 110.



тиан — люди, прежде всего, негодные. На примерах первых гонителей Лактанций стремится в духе Тертуллиана примирить собственное христианское негативное отношение к гонителям с традиционным для римской традиции осуждением таких императоров, как Нерон и Домициан.²⁷ В начале III в. Тертуллиан в своем «Апологетике» так характеризовал гонителей Церкви: «Нерон первый обрушил свой свирепый царственный меч на нашу общину, в Риме особенно многочисленную. Такой преследователь делает нам честь. Кто знает Нерона, тому понятно, что Нерон мог ожесточиться только против великого блага. Преследовал нас и Домициан; жестокостью он сильно напоминает Нерона... Таковы все наши преследователи: гнусные, несправедливые, нечестивцы, которых вы сами осуждаете и обычно восстанавливаете в правах осужденных ими» (*Tertull. Apol. 5.3–4*; перев. М. Е. Сергеенко). Развивая этот подход, Лактанций пишет, что Нерон «ненавистный, достойный проклятия тиран» (II.6), Домициан «не меньший тиран, который... измучил всех несправедливым господством своих приближенных» (III.1), Деций «достойная проклятия тварь: ведь кто может преследовать справедливость, если не негодяй?» (IV.1), Валериан был «также охвачен подобной яростью» (V.1), Аврелиан «от природы сумасбродный и неистовый» (VI.1).

Находя причину гонений в порочной природе императоров, Лактанций, с одной стороны, усиливает акцент на теме человеческого выбора, центральной проблеме оригеновской философии, с другой же стороны, стержневой для всего произведения делает идею Божественной педагогики, объектом которой оказываются римские императоры.²⁸

²⁷ Именно стремлением Лактанция сблизить свое «христианское» отношение к императорам-гонителям с традиционным для римской литературы осуждением этих императоров объясняется тот факт, что в сочинении перечисляются далеко не все гонители христианства. Как считается, находясь в зависимости от оценок языческих историков, а также в угоду стереотипам читательской аудитории, Лактанций намеренно отстранился от изложения истории гонений при Траяне, Марке Аврелии, императорах, удостоенных высоких оценок в языческой историографии: Соколов В. С. Историческая концепция Лактанция // Вопросы античной литературы и классической филологии. М., 1966. С. 341; Roller K. Op. cit. S. 38; Christensen A. S. Op. cit. P. 17; Zecchini G. Op. cit. P. 173.

²⁸ Проблема Божественной педагогики одна из центральных в раннехристианской, в том числе исторической, литературе. Идею обучающего Логоса можно найти и у Евсевия, и у писателей следующего поколения. Чаще всего объектами Божественной педагогики на страницах христианских сочинений выступают Божьи избранники (иудейский народ или христиане), Лактанций же делает объектом Божественной педагогики правителей Империи, от которых в первую очередь зависит благополучие христиан. Наши наблюдения по поводу идеи Божественной педагогики у Лактанция и ее истоков см.: Тюленев В. М. Лактанций... С. 108–112, 126–135.

Мысль о педагогической заботе Бога Лактанций проводит уже в предисловии к сочинению: «Бог же оттягивал их [императоров-гонителей] наказание, чтобы явить в них великие и дивные примеры, на которых потомки будут учиться» (I.6). Финал же рассказа о судьбе Валериана прямо указывает, что Бог у Лактанция стремился поучать именно императоров: «После того как Бог подверг безбожников столь великим карам, неужели неудивительно, что кто-то потом осмелился не только делать, но даже помышлять против величия единственного Бога?» (V.7). Еще более убедительно звучит педагогическая тема в завершении всей предваряющей рассказ о Великом гонении части: «Следовало бы, чтоб последние тираны сдерживались такими ужасными и столь многими примерами» (VI.3).

Итак, история, охватывающая весьма длительный период времени от гонения Нерона до преследования Аврелиана, превращается Лактанцием в повторение одной и той же исторической модели. Эта повторяемость, безусловно, лишает историю у Лактанция истинного развития, однако именно ее обнаружение позволило христианскому историку увидеть в прошлом определенную закономерность. Принцип, обнаруженный на материале более чем двухсотлетней истории, Лактанций активно использует для объяснения центрального события: Великого гонения и гражданской войны в Римской империи времен тетрархии.

§ 3. Лактанций: история Великого гонения и гражданской войны начала IV в.

Основная часть сочинения Лактанция резко отличается от его первых отрывков. Краткие зарисовки сменяются подробным изложением исторических событий. Читатель узнает о причинах Великого гонения, его начале, первых результатах. Лактанций в духе античных историописцев сталкивает героев друг с другом, наполняя историю особым психологизмом. Перед нами раскрываются коварные замыслы Галерия, которые приводят к отречению Диоклетиана и Максимиана Геркулия. Лактанций во всех подробностях излагает перипетию гражданской войны, борьбу Константина с политическими противниками и гибель каждого из коронованных гонителей христиан. Именно в написании данной части произведения Лактанций выступает достойным подражателем римских языческих историков и знатоком риторических законов, по которым следовало организовывать историческое сочинение. Как того требовал еще Дионисий Галикарнасский, Лактан-

ций выбирает одну важную тему и один период, излагая события, современные ему, им самим пережитые. Центральная для всего сочинения мелитоновская концепция зависимости судьбы того или иного императора от его отношения к христианской Церкви укладывается в риторические и историографические каноны, выработанные в языческой античности. К ним, в первую очередь, относится понимание истории как череды политических конфликтов.

Главными героями исторической драмы Лактанция по-прежнему выступают императоры, чьи портреты на этот раз достаточно скрупулезно разработаны автором. Прекрасно знакомый с законами риторики, Лактанций не стремится, изображая императоров, к объективному их рассмотрению. Несмотря на значительные отступления от традиционных моделей жизнеописания, Лактанций при изображении современных ему императоров, так или иначе, ориентируется на античный *psogos* (в портретах императоров-гонителей) и *энкомий* или *панегирик* (в портрете благочестивого Константина). Императоры-гонители для автора — негодные люди и дурные правители; нередко Лактанций называет их тиранами (XVI.7; XXXI.5; XLIX.1). Создавая портреты этих императоров, христианский историк не просто следует принципам античной риторики; те оценки, которыми Лактанций наделяет нечестивых правителей, свидетельствуют о его зависимости от установок, прежде всего, senatorской римской историографии.²⁹ Эти императоры оказываются врагами римской аристократии, цвета Империи: Максимиан Геркулий постоянно казнил богатых и знатных сенаторов, обвиняя их в измене (VIII.4–5); Галерий «лишал почестей первых людей» (XXI.3); Максимиан Дайя казнил высокородных дам (LX.1–3). Они мучают не только высокопоставленных граждан, но причиняют страдания всем людям (Галерий: XXI.2; XXI.6–7; XXXI.3–4; Максимиан: XXXVII.4–6). Эти императоры чародействуют (Диоклетиан: X.1; Максимиан: XXXVII.1–2), пьянствуют, распутничают, совершают насилие (Максимиан Геркулий: VIII.5–6; Север: XVIII.12; Максимиан: XXXVIII.1–2).

Однако Лактанций не ограничивается только этими характеристиками императоров-тиранов. В изображении нашего автора политика, проводимая императорами-гонителями, подчеркнута варварская, что Лактанций показывает на протяжении всего своего сочинения. Всю вину за Великое гонение Лактанций возлагает на Галерия, императо-

²⁹ *Roller K.* Op. cit. S. 29; *Kirsch W.* Op. cit. S. 627; *Cracco Ruggini L.* De morte persecutorum e polemica antibarbarica nella storiografia pagana e cristiana // *Rivista di storia e letteratura religiosa.* 1968. P. 433–447; *Zeccini G.* Op. cit. P. 175; *Momigliano A.* Pagan and Christian Historiography. P. 115; *Christensen A.* S. Op. cit. P. 80.

ра, чье варварское происхождение, внешний вид и образ жизни он не устает подчеркивать: «Была в нем природная жестокость зверя и дикость, чуждая римской крови... и голосом, и жестами, и взором своим он всех ужасал и приводил в трепет» (IX.2–4). Лактанций часто сравнивает его со зверем: «...он держал медведей, по дикости и величине не уступавших ему самому» (XXI.5); «Галерий бросался из стороны в сторону и рычал, словно зверь» (XXXII.4). Эдикт Диоклетиана и Галерия о начале гонений на Церковь Лактанций называет «готским и сарматским» (XIII.2). Политика Галерия — это политика варвара не только в отношении христиан, но и всей Империи. Он пытался ввести в Риме обычай персов раболепствовать перед правителем (XXI.2), из-за презрения к римскому народу, чья вольность была ненавистна также Диоклетиану (XVII.2), Галерий намеревался переименовать Римскую империю в Дакскую (XXVII.8). Просенатская позиция автора проявилась также в изображении падения нравов при дворе властителей Империи.³⁰

На противоположной стороне ценностной шкалы стоят «христианские» императоры, среди которых выделяется прежде всего Константин. В изображении этого императора Лактанций использует также известные античной историографии средства: Константин — сын добродетельного отца (VIII.7), он обладает прекрасной внешностью, воинским талантом, его любят как воины, так и простые люди (XVIII.10), сенат предпочитает его тиранам Максенцию и Максимину (XLIV.11–12); и естественно, что вместе с ним приходит мир как гражданский, так и церковный (I.3; XLVIII.1). В отличие от Галерия, варвара и разрушителя Римского мира, Константин становится подлинным основателем нового Римского государства. Добиться такого понимания Константина Лактанцию удается с помощью особым образом подобранных цитат из знакомой каждому образованному римлянину «Энеиды» Вергилия. Уподобляя через них императоров-гонителей врагам Энея, Лактанций, как пишет датский исследователь А. Христенсен, «хотел показать, что теперь у Римской империи в лице Константина появился император, который мог быть сравним с мифическим предком римлян Энеем».³¹

³⁰ Roller K. Op. cit. S. 33–34. При этом, безусловно, следует учитывать, что немецкий исследователь эти качества приписывает в первую очередь автору предполагаемого источника Лактанция, а не самому христианскому историку.

³¹ А. Христенсен, как уже говорилось, оспаривает традиционную точку зрения на то, что цитаты из «Энеиды» в сочинении Лактанция призваны лишь поэтизировать текст. По его мнению, которое он доказывает, анализируя каждую цитату и контекст, в котором она используется, Лактанций преследовал вполне конкретную идеологическую цель — возвышение Константина до уровня Энея. См.: Christensen A. S. Op. cit. P. 34–41.

Рассказ о Великом гонении Лактанций начинает с портретных характеристик Диоклетиана (VII.1–12), Максимиана Геркуллия (VIII.1–6) и Максимиана Галерия (IX.1–9), императоров, повинных в разрушении гражданского и церковного мира. Жесточайшее преследование Церкви оказывается продолжением и, одновременно, вершиной политического хаоса. Налоговая политика Диоклетиана вынуждает земледельцев оставлять свои наделы, в результате чего «некогда ухоженные пашни превращались в леса» (VII.3). При Диоклетиане разрастается армия и чиновничий аппарат: «...чтобы никого не покидал страх, провинции были рассечены на куски, бесчисленные наместники и чиновники... были умножены бесчисленными казначеями, магистрами и викариями префектур» (VII.4). При этом реформы Диоклетиана получают самую негативную оценку историка; в результате обновления Империи «судебные процессы стали не просто часты, но непрерывны, во взимании налогов царя не выносимая несправедливость» (VII.4). Беспорядок в ценовой политике также относится на счет Диоклетиана, именно он «вызвал различными ухищрениями огромную дороговизну в государстве» (VII.6), попытка же урегулировать цены привела к «всеобщей скудности и нищете», которые повлекли за собой убийства и страх (VII.7). Следуя собственной прихоти, Диоклетиан «разрушил большую часть Города [т. е. Рима]; все переселялись вместе с детьми и женами, словно Город был захвачен врагами» (VII.9). Правление Диоклетиана сопровождалось постоянными конфискациями имений и богатств (VII.11). И вот, Диоклетиан, «после того как привел все к краху, не смог, конечно, удержать рук и от Бога» (VII.1). В результате, Лактанций стремится показать, что антихристианская политика императоров-гонителей — явление того же порядка, что и политика антигражданская, а если шире, то и антиримская. Акцент на тезисе Тертуллиана о том, что гонители — дурные люди и правители, усилен изобразительными средствами.

Заканчивая череду портретных зарисовок трех тетрархов (Констанций Хлор намеренно обойден молчанием, «поскольку он не был похож на других и был достоин того, чтобы одному лишь владеть всей землей», VIII.7), Лактанций вновь воспроизводит мелитоновский тезис. Он напрямую связывает личное благополучие императоров с их религиозной политикой: «Диоклетиан, хотя разорил государство подобными мерами и такими сотоварищами, за злодеяния свои ничего не получая, счастливо правил все же лишь до тех пор, пока руки свои не запятнал кровью праведников» (IX.11). Идея Божьего суда, которую Лактанций использовал для объяснения первых гонений, становится центральной в изложении кульминационного события, которое

он изображает как человеческую драму, как традиционное для античной историографии противостояние «должного» и «недолжного» в поведении героев. Мы вновь не встретим на страницах сочинения Лактанция особой активности сил зла, Бог же у него вмешивается в историю лишь в критические моменты, оказывая помощь Своим избранныкам, когда историческое действие уже развивается.³²

Начало гонений провоцирует гаруспик Тагис, который побуждает Диоклетиана обрушить свой гнев на христиан, срывавших гадания (X.2–3). Диоклетиан пытается принудить к жертвоприношениям всех, состоящих при дворе, а также войско, грозя изгнать противников языческой веры со службы (X.4). Однако Лактанций не стремится возлагать всю вину на этого императора. Историк намеренно говорит о незначительности поступка Диоклетиана, чтобы вывести на сцену главного виновника гонения: «...лишь такой степени достигли ярость его и гнев, и едва ли он сделал тогда больше против закона Божьего и служения Ему» (X.5). Первые попытки по ограничению христианской веры, предпринятые императором Диоклетианом, вскоре находят поддержку у Максимиана Галерия, на которого Лактанций возлагает всю ответственность за жестокость преследования.³³ Именно он побуждает нерешительного Диоклетиана к расширению гонений и предлагает более жесткие меры для уничтожения христианской веры (X.6; XI.8).

В отличие от своего великого современника, Евсевия Кесарийского, Лактанций не превращает земную драму в драму космическую, лишая историю на данном временном отрезке участия сверхъестественных сил, прежде всего Бога.³⁴ Лактанций, следуя законам античной языческой историографии, строит свое повествование об исторических событиях, сосредоточивая основное внимание на изображении политических конфликтов,³⁵ прежде всего войны, способной внести

³² В данном случае мы не можем согласиться с мнением А. Христенсена, увидевшего в сочинении Лактанция картину противостояния Бога дьяволу, см.: *Christensen A. S. Op. cit.* P. 16.

³³ По мнению А. Христенсена, идея Божьего суда столь значима для Лактанция, что тот, отталкиваясь именно от нее, по степени «кары» определяет степень вины того или иного императора перед Церковью. Так, знание того, что наиболее ужасная смерть постигла Галерия, заставляет Лактанция видеть в нем, а не в Диоклетиане, главного виновника гонения. См.: *Christensen A. S. Op. cit.* P. 79.

³⁴ Участие императоров в нарушении всеобщего порядка у Евсевия оказывается лишь внешним выражением происходивших на исторической арене событий. См.: *Кривушин И. В. Рождение церковной историографии.* С. 54.

³⁵ О понимании античными (языческими) авторами истории как цепи политических событий см.: *Croke B., Emmett A. Historiography in Late Antiquity: An Overview // History and Historians in Late Antiquity / Eds. B. Croke, A. Emmett. Sydney, 1983. P. 1–12.*



изменения в ход истории, а значит, дать историческому процессу импульс для поступательного развития.

Повествование Лактанция о начале гонений превращается в рассказ о войне, в которой сражающимися сторонами выступают нечестивые императоры, с одной стороны, и христианская Церковь — с другой. Началу массовых гонений, цель которых — задуть христианскую веру уже не только во дворце и в войске, но и повсеместно, предшествует совещание двух императоров, на котором идет речь о способах ведения предстоящей войны (XI.3), определяется удобный и символичный день (праздник Терминалий) для нанесения первого удара по Церкви (XII.1). Рассказ о предшествовавших гонениях у Лактанция превращается в рассказ о подготовке «сражения», к изложению хода которого историк переходит уже в следующем отрывке.

Приступая к рассказу о начале массовых преследований христиан, Лактанций не просто сообщает о начале гонения, он сосредоточивает особое внимание на локальном событии, а именно на открытом столкновении императоров-гонителей и служителей истины в Никомидии. Героями рассказа о разрушении Никомидийского храма (XII.2–5) становятся и армия, и императоры, словно стратеги, обсуждающие наиболее удачный способ достижения победы: «с какой бы стороны лучше подвести огонь» под храм (XII.3).

Лактанцию еще больше удаётся добиться в своем рассказе сходства антихристианского гонения с войной за счет использования им присущих описанию военных действий риторических форм. Как и битвы, события, связанные с открытием антихристианских гонений, передаются в трактате рассказами с использованием «рубленного ритма», когда автор ограничивается краткими, по большей части, простыми предложениями, используя ритмичное перечисление: «...gripitur, trepidatur, discurritur» (разрушение Никомидийского храма, XII.2). Тот же «рубленный ритм» мы встретим в рассказе о решающем сражении войск Лициния и Максимиана Дайи при Адрианополе: «...nemo pominiis, nemo virtutis, nemo veterum praetorium temo» (XLVII.3).³⁶

«Воображаемая победа» (XIII.2), одержанная императорами в первой битве их войны с Церковью, постепенно приближает их поражение. Так, Лактанций подчеркивает, что вслед за организацией злодеяний в отношении Церкви счастье начинает покидать Диоклетиана (XVII.1): он совершает поездку в Рим, в ходе которой его поражает болезнь (XVII.5–6), и, ослабевший здоровьем, он вынужден уступить власть своему завистнику — цезарю Галерию (XIX.3). Дальнейшую

³⁶ О технике исторического повествования в античности см. статьи в сборнике: Поэтика древнеримской литературы. Жанры и стиль. М., 1989.

историю, все происходящее после начала гонений, можно рассматривать в качестве наказания гонителей. Однако Лактанций не спешит вводить в исторический процесс Бога, возмездие Которого положило бы конец происходящим бесчинствам. Хаос должен достичь апогея.

И мы видим, что гонения, начавшиеся в одной пространственной точке — в Никомидии, вскоре распространяются на большую часть Римской империи (XVI.1). Набирающие размах преследования демонстрируют на страницах сочинения Лактанция ту, все возрастающую, степень хаоса, которая достигается политикой императоров в государстве. История претерпевает явный регресс, лишаясь порядка и подчиняясь хаосу. Гонения на христиан перестают быть собственно гонениями; политика Галерия, принявшего Империю после Диоклетиана, в одинаковой степени направлена и против Церкви, и против государства (XXI.2–11; XXII.1–3; XXIII.1–9). Война, открытая против христиан, переросла в войну против всех граждан. Лактанций даже описывает происходящее при Галерии в терминах, применимых к изложению военных событий: «...и это имело ужасающий вид вражеского завоевания <...> всюду слышны были лязганье оков и удары плетей <...> что предки по закону войны совершали в отношении побежденных, Галерий хотел устроить в отношении римлян и римских подданных» (XXIII.1–2, 5).

Высшей точкой гражданского беспорядка оказывается война, разразившаяся между императорами. В изображении событий этой войны Лактанций решает не только выдвинутую им в начале произведения задачу — доказательство неизбежности Господнего возмездия противникам Церкви и торжества боголюбивых императоров, но демонстрирует участие Бога в восстановлении всеобщего, в том числе и гражданского, порядка. При этом автор невольно смешивает политических противников боголюбивых Константина и Лициния (прежде всего Максенция и Севера, в проведении антихристианской политики не участвовавших, но в управлении государством проявивших себя тиранами) с гонителями истинной веры. Благодаря этому произведение Лактанция превращается в действительную драму борьбы добра со злом.³⁷ Именно излагая события гражданской войны, Лактанций выводит на историческую арену главного участника разыгрываемой драмы — Бога, Который в этой войне поддерживает благочестивых императоров Константина и Лициния и наказывает нечестивых правителей.

В событиях гражданской войны, несмотря на то, что последняя несет крах власти гонителей, а это, в свою очередь, трактуется Лак-

³⁷ Christensen A. S. Op. cit. P. 15.



танцием как проявление суда Божьего (XXIV.1), необычайно возрастает сюжетная роль императоров, Лактанций все меньше обращается к проблеме гонений, и само историческое повествование обретает еще более светский характер. Автор нередко решает исторические сюжеты исключительно в духе античной, языческой историографии. Это становится особенно заметным при анализе используемого Лактанцием способа объяснения и описания политических конфликтов, прежде всего битв.³⁸

В череде политических конфликтов, представленных Лактанцием на суд читателя, особое место занимает рассказ о перевороте, совершенном Галерием, в результате которого ему удалось отстранить от власти Диоклетиана и Максимиана Геркулия.

Описываемая узурпация власти включена Лактанцием в контекст всей излагаемой им истории. С одной стороны, она оказывается следствием тех неудач, которые начали преследовать Диоклетиана после открытия им гонений на христиан в Империи, «когда счастье уже покидало его», и таким образом частью Господнего возмездия императору. С другой же — она влечет за собой еще большие беды для Империи: во главе государства оказывается Галерий, поднявший руку не только на Церковь, но на сами устои гражданского порядка, начинается война между соправителями, Империя ввергается в состояние политического хаоса.

Изложение событий, связанных с государственным переворотом Галерия, делится на два самостоятельных сюжета, разделенных временным отрезком в несколько недель: встречу и разговор Диоклетиана с Галерием и официальное отречение Диоклетиана в Никомидии. Точно датируется лишь вторая часть переворота, отречение старого императора: «в майские календы» (XIX.1). О годе можно судить из рассказа о предшествующем событии — болезни Диоклетиана, случившейся на двадцатом году его правления и длившейся целый год, почти до мартовских календ (XVII.1; XVII.9). О времени встречи августа с цезарем можно только догадываться. Лактанций сообщает, что Галерий прибыл к тестю «спустя несколько дней» после выздоровления Диоклетиана (XVIII.1). Таким образом, события переворота ограничены периодом с марта по май двадцать первого года правления Диоклетиана. Подобная хронологическая определенность свидетельствует о придании автором особой значимости описываемому событию.

³⁸ Вопрос о понимании античным и раннесредневековым человеком войны, изучение способов изображения им сражений становится все более актуальным в отечественной историографии. См., напр.: *Кривушин И. В., Скворцова Е. В.* Гомер и битвы в «Истории» Геродота // Историческая мысль в Античности и

Столь же четко определены пространственные рамки происходящего. Разговор императоров имел место в Никомидийском дворце, где Диоклетиан провел время своей болезни, отречение же произошло «в трех милях от города [Никомидии]», где «было высокое место, на котором Максимиан [Галерий] сам когда-то принял порфиру, там была устремленная ввысь колонна с изображением Юпитера» (XIX.2).

В центре внимания историка оказывается противостояние императоров. Событие лишено непосредственного участия сверхъестественных сил, и сцена конфликта решается автором в рамках традиционной для античной историографии модели.

Государственный переворот, как явствует из текста, порожден дурными устремлениями Галерия, который специально прибыл в Никомидию, «чтобы заставить того [Диоклетиана] уступить власть». Лактанций сообщает также о продуманности и целенаправленности действий узурпатора, который заранее встретился со вторым августом, Максимианом Геркулием, и «чрезвычайно напугал его, угрожая гражданскими потрясениями» (XVIII.1). Галерий полностью соответствует тем характеристикам, какие он получает в произведении ранее. Перед нами злодей, который всех «превзошел пороками своими», коварный варвар, полный надменности (IX.1–7). В настоящей узурпации находит наконец выход та зависть Галерия, которую испытывал он в отношении своего тестя еще со времен персидской кампании (IX.8). Лактанций, как видим, в духе греко-римской историографии подчиняет исторический процесс действию человеческих страстей и выражает его как реализацию замыслов индивида.

Первая стадия конфликта решается в диалоге Диоклетиана и Галерия, который сложно назвать словесной дуэлью, поскольку Диоклетиан очень скоро соглашается на требования своего зятя, и антагонизм двух героев снимается. Весь диалог используется автором с единственной целью — вывести на историческую сцену главного антаго-

Средневековье. Тезисы докл. colloквиума (20–22 марта 1996 г.). Иваново, 1996. С. 5–6; Федорова Е. Л. Война и история в «Деяниях» Аммиана Марцеллина // Раннесредневековый текст: проблемы интерпретации. Иваново, 2002. С. 14–32; Она же. Война в «Деяниях» Аммиана Марцеллина. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. СПб., 2003; Вишневецкий А. В. Битва как феномен англосаксонского исторического сознания (на материале поэтических памятников древнеанглийского периода) // Формы исторического сознания от поздней Античности до эпохи Возрождения (Исследования и тексты). Иваново, 2000. С. 89–100; Гвоздецкая Н. Ю. Древнегерманские племенные конфликты в историческом сознании англосаксов (на материале эпической поэмы «Беовульф») // Историческая мысль и историография на рубеже Античности и Средневековья. Материалы colloквиума (Иваново, 29–30 марта 2000 г.). Иваново, 2000. С. 28–33.



ниста торжествующей тирании, Константина. Именно в собственных комментариях реплик императоров Лактанций впервые упоминает главного положительного героя своего сочинения и дает ему весьма лестную характеристику: «...юноша самый добродетельный и достойнейший звания цезаря; благодаря необыкновенности и изяществу облика, воинскому таланту, твердости нравов, личной доброте, он был любим солдатами и был желанным для простых людей» (XVIII.9). Личные качества Константина контрастируют не только с чертами характера Галерия, но и его кандидатов на звания цезарей. Личность положительного героя в духе античной историографии противопоставляется Лактанцием всему порочному миру.³⁹

На второй стадии конфликта на исторической сцене появляется и коллективный участник истории — армия, собранная на церемонию отречения Диоклетиана и провозглашения новых цезарей. Как явствует из содержания, армия оказывается пассивным участником происходящих событий, она выполняет обычную для античного исторического сочинения роль единой и несамостоятельной массы (толпы). Лактанций в следующих оценках характеризует состояние войска в момент провозглашения новыми цезарями Севера и Максимиана Дайи, когда стало ясно, что фаворит армии, Константин, оказался в новой политической ситуации «не у дел»: «...все оцепенели, <...> все в недоумении шептались между собой, <...> никто не дерзнул возражать» (XIX.4–5). И это недоумение воинов по поводу небрежения Константином не оказывает никакого воздействия на ход события и не вызывает ответной реакции ни со стороны нового императора, ни со стороны Константина. Армия оказывается вынужденной соглашаться с тем ходом истории, который формируется действиями индивидов.

Как видим, сюжеты, связанные с политической историей, несмотря на их причинно-следственные отношения с историей христианской Церкви, решаются автором в моделях, разработанных греко-римской историографией. Политический и гражданский хаос возрастает в результате насильственного смещения законной власти, уничтожения порядка. История лишена вмешательства Бога, как и других сверхъестественных сил, ее ходом управляют индивиды, их сознательные поступки и неосознаваемые героями проявления их природы.

Те же элементы греко-римской исторической прозы мы можем наблюдать в принципах организации исторического материала при описании Лактанцием сражений гражданской войны в Империи. Однако

³⁹ В античной историографии конфликт между утрированно хорошим и утрированно отрицательным героем наиболее четко представлен на страницах исторических сочинений Корнелия Тацита. См.: *Коллингвуд Р. Дж. Указ. соч.* С. 40.



именно при анализе рассказов об этих событиях мы можем увидеть, наряду с использованием нашим автором традиционных концепций и методов изложения, новации, характеризующие Лактанция как родоначальника новой историографической культуры.

Автор сочинения «О смертях преследователей» сообщает о пяти военных столкновениях. Это поражение Севера под Римом, отправленного против узурпатора Максенция (XXVI.8–10); бегство Максимиана Галерия из-под Рима после неудачной осады того же Максенция (XXVII.2–4); взятие Константином Массилии (XXIX.7–8); битва у Мульвийского моста между Максенцием и Константином (XLIV.1–9) и сражение под Адрианополем войск Лициния с армией Максимиана Дайи (XLVI.1–XLVII.6).

Не все рассказы о баталиях, приведенные христианским историком, одинаково завершены в риторическом отношении. В действительности, лишь две последние битвы, в которых решается судьба не только императорской власти, но и христианской Церкви, получают в сочинении Лактанция логическую завершенность. Автор, изображая их, последовательно упоминает о подготовке, ходе и итоге сражения. Битвы же, чей исход влияет лишь на судьбу императорской власти в государстве, Лактанцием только называются и не получают в трактате развернутого описания, формируя, таким образом, лишь цепь исторических событий и придавая происходящему динамизм, но не обслуживая концепцию христианской истории.

Рассказы об этих битвах не выходят за рамки античных историографических моделей. Изображение первых двух баталий (поражение Севера и бегство Галерия) включено в рассказ о другом политическом конфликте — мятеже Максенция в Риме. После введения Галерием в Империи ценза и лишения римских граждан налогового иммунитета, жители Рима, поддерживаемые войском, учинив расправу над судьями, провозглашают императором Максенция, сына Максимиана Геркулия. Галерий, будучи «несколько взволнован переменной обстоятельностью, хотя и не слишком напуган», направляет на подавление мятежа Севера Флавия с армией Максимиана Геркулия. Максенций, не зная о планах своих врагов, обращается за помощью к своему отцу, провозглашая того императором. Тем временем Север подступает к Риму, где его покидают воины, лишь услышав сигнал к бою, и тот бежит в Равенну, где и погибает (XXVI.2–10). В данном мятеже, приведшем к битве, для Лактанция оказывается важной этическая сторона происходящего. Причина мятежа — властолюбие Галерия и его желание превратить всех граждан государства в своих личных подданных, по обычаю персов (XXI.2), перешедшие свои разумные

границы. Галерий символизирует всеобщее зло, причем перед читателем на этот раз он предстает не в образе императора, поднявшего руку на Церковь, но в образе неразумного и жестокого правителя, чье властолюбие готово разрушить гражданские установления. В этой ситуации мятежники — войско и римляне, выступая против тирана Галерия (носителя зла), оказываются защитниками справедливости. Измена войска Севера в битве также трактуется автором как должный поступок. Не случайно Лактанций сообщает, что это были воины отца Максенция, и он «мог, по праву наследования, привлечь [их] на свою сторону» (XXVI.6). Таким образом, Лактанций, особым образом описывая поведение действующих лиц мятежа и битвы, подчиняет рассказы о них оправданию мятежа против тирана (мятежа Максенция против политики Галерия, союзника Севера).

Изложение события, таким образом, выходит за пределы той проблематики, о которой сообщает сам автор в начале сочинения, и мы обнаруживаем описание чисто политического события. В конечном итоге Север погибает, но Лактанций нигде не пишет о нем как о гонителе христиан и его смерть не может трактоваться как мщение Господа за поругание Церкви.

Продолжением трагедии, разыгравшейся в Италии, оказывается поход на Рим самого «provocатора» мятежа — Галерия, который направляется на западную столицу Империи, «намереваясь разогнать сенат и перерезать весь народ» (XXVII.2). Однако у стен города происходит задержка, поскольку император не предполагал, насколько велик Рим. В этой ситуации происходит мятеж в войске Галерия. Легионы начинают обвинять полководца в том, «что тесть идет штурмом на зятя, и что римские воины лишились Римской империи, постоянно меняя знамена» (XXVII.3). Мятеж заставляет Галерия, претерпев унижение, «бросившись в ноги воинам», вымалывать себе жизнь, после чего отступить от римских стен. Мы вновь встречаемся с возросшей ролью коллективного участника истории — армии. Именно ее действия, направленные против носителя зла и осквернителя моральных устоев (война против родственника), меняют ход исторического процесса. Обе битвы в описании Лактанция исполнены дидактической идеи. Перед читателем предстают не столько исторические персонажи, сколько модели человеческого поведения: должного поведения армии в защите справедливости и недолжного поведения правителя, которое приводит его к неминуемому поражению. Эта функциональность образа императора подтверждается еще и тем, что образ Галерия, которого мы видим у стен Рима, абсолютно не соответствует тому образу, который он обретает в произведении Лактанция прежде. Еще не-

давно жестокий, властолюбивый, бескомпромиссный правитель, заставивший отречься от власти Диоклетиана и Максимиана Геркулия, ныне он абсолютно бессилен перед своим войском и получает спасение, лишь отказавшись от своих замыслов. Вскоре и войско сменит свой облик «защитника справедливости» на образ «смертоносного полчища», разорившего Италию в ходе отступления Галерия (XXVII.6).

Для исхода обеих баталий существенна роль случая. Исходным моментом трагедий, постигших неудачливых полководцев (Севера и Галерия) оказывается незнание героями истинного положения дел. Так, Максенций, не зная, кто именно идет ему навстречу, спешит обратиться за помощью к отцу, принявшему в свое время отречение. Галерий, не зная истинных размеров Рима, не рассчитал свои силы, что привело к отказу не только от штурма, но и от осады города, к задержке у римских стен и мятежу воинов.

Рассказ о третьей битве (поражение Максимиана Геркулия в Массилии) строится несколько иначе, но также не выходит за границы античной историографической традиции. Предыстория битвы следующая. Максимиан Геркулий, потерпев ряд неудач на своем пути к власти, прибывает в Галлию, «преисполненный скверных мыслей и коварного желания с помощью подлой хитрости обмануть императора [Константина]». Дает ему коварный совет ограничиться в предстоящем походе на франков небольшим количеством воинов, обрекая своего зятя, по сути, на гибель, сам же, пользуясь отсутствием Константина, захватывает власть, щедро одаривает войско и «наводит напраслину на Константина». Спешно возвратившийся Константин вновь привлекает на свою сторону войско, и действие переносится к стенам Массилии, за которыми укрылся мятежный Геркулий (XXIX.3–7). У стен города происходит встреча соперников, в ходе которой Константин увещевает своего тестя «речью нестрогой, без враждебности», чем привлекает на свою сторону мятежных воинов, отворивших ворота Массилии и впусивших солдат Константина. Пленный Максимиан Геркулий был еще раз обвинен в содеянном преступлении, после чего, лишенный порфиры, сохранен живым (XXIX.7–8).

Перед нами вновь изложение чисто политической истории. Константин в данном случае защищает свои права на власть от мятежника, Геркулий — прежде всего политический антагонист Константина, а не гонитель христиан.

Конфликт, представленный сценой противостояния законного правителя и узурпатора власти, сводится не к битве, а к словесному поединку противников. Со стороны Константина достаточно словесного убеждения, чтобы привлечь на свою сторону мятежное войско. Само

войско на фоне противостояния императоров оказывается на втором плане, оно объект приложения усилий индивидов. Мы встречаемся с распространенным в греко-римской исторической прозе образом толпы, непостоянной по своей сути, меняющей собственную ориентацию в зависимости от обстоятельств и убедительности риторической мотивировки того или иного исторического героя-индивида.⁴⁰

Лактанций, описывая мятеж и его разрешение, особым образом характеризует своих героев. Образ Константина обретает у Лактанция «героические» черты. Император не только обладает особым авторитетом среди солдат, большинство из которых покинуло мятежного тестя, как только Константин вернулся из франкского похода, он не только обладает харизмой правителя, но ему также присуще великодушные — император прощает плененного и мятежного Геркулия (XXIX.8). С другой стороны, его антагонист изображается автором в эпитетах непристойных. Ему присуща «подлая хитрость», он «отец нечестивый, тесть вероломный», в разговоре с Константином он ограничивается лишь проклятиями, посылаемыми в адрес собеседника. Вновь этическая сторона, выраженная в противостоянии добра (добродетелей) и зла (пороков) оказывается ведущей в сцене политического конфликта.

Итак, Лактанций изображает модели поведения исторических героев в той или иной, вызванной конкретными обстоятельствами, ситуации, предоставляя читателю образцы наиболее достойного поведения (римские воины и народ, солдаты Галерия у римских стен, Константин) и осуждая скверные поступки (Север в конечном итоге погибает не на поле брани, но осужденный на самоубийство, и его смерть лишена в сочинении какого-либо героического смысла, XXVI.10; Галерий теряет свое лицо, на коленях умоляя солдат не отдавать его врагу, XXVII.4; Геркулий вновь терпит неудачу, его «политическая карьера» закончена, XXX.1–6).

Как можно было видеть, все политические события, не затрагивающие напрямую судьбу христианской Церкви, Лактанцием трактуются как осуществление человеческих устремлений⁴¹ или игра случая. Христианский историк не стремится объяснять их как реализацию Божь-

⁴⁰ Ср.: *Africa T.* Urban Violence in Imperial Rome // *Journal of Interdisciplinary History*. Vol. II. 1971. P. 3–22; *Brunt P. A.* The Roman Mob // *Past & Present*. Vol. 35. 1966. P. 3–27; *Lintott A.* Violence, Civil Strife and Revolution in the Classical City. London, 1982; *Yavetz Z.* Plebs and Princeps. Tel-Aviv, 1969.

⁴¹ Об обостренном внимании античной языческой историографии к человеку как организатору и исполнителю истории писал Р. Дж. Коллингвуд. См.: *Коллингвуд Р. Дж.* Указ. соч. С. 42.

ственного Промысла. Бог вообще никак не участвует в разрешении тех политических конфликтов, описание которых приводит Лактанций (речь пока не идет о битвах у Мульвийского моста и при Адрианополе). Изначально заявляя, что все неудачи Галерия являются Господним судом над этим гонителем (XXIV.1), Лактанций тем не менее не выражает эту идею при непосредственном изображении истории. Идея Бога отступает на второй план, в центре же оказываются человек (индивид) и человеческие общности (толпа, войско).

В данном случае Лактанций, желая того или нет, следует греко-римской историографической традиции, для которой было естественным рассматривать исторический процесс сквозь призму человеческих поступков, когда движущей силой истории оказываются непосредственные участники этого процесса — люди. Подобный взгляд, истоки которого нетрудно обнаружить еще у Фукидида,⁴² пронизывает всю позднейшую античную историографию и логично включается в христианскую историческую мысль. Использование Лактанцием в сочинении идеи Божественной педагогики, направленной на «воспитание» императоров, изначально предполагает отрицание жесткого детерминизма, оставляя место свободному человеческому выбору. Не случайно вмешательство Господа в земные дела ограничено во времени. Для Лактанция Бог в период Великого гонения обнаруживает Себя лишь в финале этого макрособытия.

Отдавая должное античному философскому влиянию на Лактанция, следует однако всегда помнить, что в христианской мысли сам человек понимается уже иначе. «Активный деятель истории» — человек — включается христианскими мыслителями в особые, отличные от античных конструкций, космические отношения, выводится на уровень отношений Бога и человека.

Лактанций, как и Ориген, признает за человеком свободу воли, то есть свободу выбора между добром и злом. В отличие от более поздних христианских авторов, прежде всего Августина и его последователей, Лактанций не дает теологического объяснения, почему человек в том или ином случае поступает «неправильно» и выбирает зло,⁴³ однако именно в неверном использовании человеком своей свободы

⁴² Лосев А. Ф. Античная философия истории. С. 106. Отдавая должное взгляду Лактанция на человека как активного деятеля истории, мы бы предостерегли от модернизации исторических представлений нашего автора, которую предпринимает Вольфганг Кирш, выделивший среди причин, положенных в основу истории Лактанцием, политические, экономические и природные. См.: Kirsch W. *Op. cit.* S. 627–628.

⁴³ Из последних работ по проблеме соотношения в раннесредневековой историографии провиденциализма и человеческой свободы см.: Angenendt A. «Gesta

он видит причину главного конфликта изображаемой им истории: конфликта между человеческими деяниями, идущими вразрез с Божьей волей, и самим Господом.⁴⁴ Именно этот конфликт Лактанций и демонстрирует на страницах своего сочинения.

Итак, на макроуровне в истории, описанной Лактанцием, существует другая логика, источником которой выступает Бог,⁴⁵ в чьей власти разрушить все человеческие планы, если они выходят за пределы дозволенного, и наградить тех, чьи действия укладываются в эту логику и помогают осуществить Высший Замысел. Лактанций вспоминает о Провидении лишь в тех случаях, где он либо более объясняет, нежели описывает историю, либо собирается сообщить о событиях, по его мнению, переломных для церковной истории. Так, в XX главе, являющейся авторским отступлением, где Лактанций пытается проникнуть в ход мыслей своего отрицательного персонажа, Галерия, и где, соответственно, нет событийной динамики, он показывает, что нечестивые его замыслы разрушаются Господом: «Но Бог... сокрушил все его [Галерия] мечтания» (XX.4).

Однако было бы несправедливо говорить о таком взгляде Лактанция на историческую причинность, сузив его до теоретической посылки. Не только в «отступлениях» Лактанций говорит о разрушении замыслов нечестивцев, но и при описании «критических» для христианской истории событий, каковыми в сочинении являются две битвы — у Мульвийского моста между Максенцием и боголюбивым Константином и у Адрианополя между гонителем христиан Максимином и союзником Константина Лицинием.

В изображении битв у Мульвийского моста и под Адрианополем Лактанций следует иной модели описания политического конфликта. Рассмотрим поочередно обе битвы, положившие конец Великому гонению и гражданской войне в Империи. Первая битва, которую описывает Лактанций, — сражение между армиями Константина и Максенция у Мульвийского моста, в отличие от всех предшествовавших баталий, имеет в сочинении сюжетную завершенность. Рассказ о ба-

Dei» — «gesta hominum». Religions- und theologiegeschichtliche Anmerkungen / / Historiographie im frühen Mittelalter. Wien, 1994. S. 41–67.

⁴⁴ Вопросы, связанные с решением этой важнейшей для раннехристианской мысли проблемы, Лактанций специально рассматривает в других трудах. Наиболее ярко он выражает мысль о свободе человеческой воли в трактате «О гневе Божьем». Для Лактанция безусловно, что успех человека связан с его подчинением Божьей воле: «Кто следует Его воле и повелению, тот оказывается предметом Его любви; напротив, кто презирает и нарушает и то, и другое, тот не может не быть предметом Его гнева и ненависти» (*Lact. De ira Dei*, 17).

⁴⁵ О Провидении у Лактанция см.: *Kirsch W.* Op. cit. S. 624–630.



талиии имеет предысторию (завязку), стадии развития и разрешение. Лактанций приводит точную датировку сражения: «Приближался день, в который некогда Максенций обрел императорскую власть, что произошло в шестой день до ноябрьских календ: теперь подходил к концу пятый год его правления» (XLIV.4). Мы узнаём, что основные столкновения произошли не просто у римских стен, автор более определенно локализует событие — кульминация происходит у Мульвийского моста. Подробностями такого рода историк стремится придать происходящему большую достоверность.

Лактанций, не вырывая битву из общего исторического контекста, обнаруживает причинно-следственные связи с предшествующими событиями. Максимиан Геркулий, предпринявший в очередной раз неудачную попытку заговора против Константина, был казнен, после чего его сын Максенций, «будто бы намереваясь отомстить за убийство отца своего», объявил Константину войну (XLIII.4). Причина, приведшая армию к столкновению на поле брани, как мы видим, не выходит за пределы личностных отношений и не может быть рассмотрена в контексте христианской истории. Лактанций упоминает о численном перевесе противника Константина накануне битвы, о первых успехах Максенция еще до решающего столкновения у Мульвийского моста, о знаменитом сне Константина, описывает день решающей битвы, в ходе которого армия Максенция была разбита, а сам он погиб.

В рассказе о сражении Лактанций, благодаря включению в общее повествование сюжета о чудесном сне Константина, в котором «император был предупрежден..., чтобы начертал небесный знак Бога на щитах и лишь тогда начинал сражение», выводит историю на метафизический уровень (XLIV.5). Описание акта теофании, «разговора» между Богом и человеком (в чем мы, без сомнения, обнаруживаем отзвуки ветхозаветной традиции), говорит об исключительной важности этого события для истории. Важнейшей задачей автора в данном случае оказывается изображение исторического процесса как реализации Божественного замысла.

Битва в результате вмешательства в историю Бога обретает совершенно новое содержание, она качественно отличается от всех сражений, упоминаемых Лактанцием до этого. Исход битвы у Мульвийского моста оказывается предрешенным, как только Константин исполнил требование, предъявленное ему во сне, и изобразил на щитах своих воинов знак Христа, то есть еще до столкновения войск на поле сражения (XLV.5). Поэтому естественно снижается роль как индивидуальных, так и коллективных участников истории. Военные усилия сторон бессмысленны, они являются формальными выражениями происходящего. Лактанций в данном случае порывает с греко-римской

традицией, реализуя в рассказе о сражении иные, нежели языческие историки, цели и идеи.

Если для греко-римской историографии особую роль в сражениях играла личность стратега (он способен был изменить ход событий — в «Истории» Геродота: Леонид в Фермопильской битве, Павсаний в Платейской); поскольку сами битвы, как и история, подчинены игре случая, ситуация может измениться в любой момент, то для Лактанция, когда он выводит на историческую сцену Господа, роль личности полководца становится второстепенной.

На протяжении всего изложения хода битв Лактанций не называет ни одного конкретного полководца, не вспоминает также о воинских дарованиях руководителей войск — императоров. Полководческие качества Максенция, как и Максимиана, не важны, ибо не в их власти изменить ход вещей, predetermined Богом. Константин же и Лициний, оказываясь орудием в руках Господа, побеждают врага не с помощью оружия и своего таланта,⁴⁶ и исход самой битвы решается не на поле брани. Личные качества императоров как полководцев в данном случае не играют никакой роли и не определяют хоть в какой-то степени исход сражения.

Главное лицо в сражении — Бог, и не случайно Лактанций сообщает о первоначальном перевесе Максенция, равно — неудачах Константина: «Воиск у Максенция было больше... воины Максенция имели перевес» (XLVI.2–3). Казалось бы, переломить ход происходящего не в человеческих силах, поэтому вмешательство Бога в развитие исторического события оказывается в итоге решающим.

Однако само изложение событий дня битвы несет на себе следы греко-римского историописания. Лактанций вводит в повествование о решающем дне сражения рассказ о мятеже в Риме. В момент битвы в городе назревает бунт. Народ, собравшийся в цирке на торжества по случаю пятилетия правления Максенция, возгласами, полными гнева, обвиняющими Максенция в том, что он «презрел народное благо», вынуждает императора обратиться к предсказаниям. Он приказывает сенаторам заглянуть в «Книги Сивилл», где было обнаружено, что «в тот день погибнет враг римлян» (XLIV.8). Император истолковывает это предсказание в свою пользу, выходит за пределы Рима, где бесславно и погибает (XLIV.9). Константин же, одержав, таким образом, верх в сражении, был принят «с огромной радостью сенатом и народом римским» (XLIV.10).

⁴⁶ Лактанций пишет о воинском таланте Константина, приводя диалог Галерия и Диоклетиана (XVIII. 10), но не говорит о нем там, где, казалось бы, упоминание об одаренности Константина как полководца было бы наиболее уместным.

Лактанций, противопоставляя в рассказе двух императоров — Константина и Максенция, прибегает к обычной для греко-римской историографии типизации образов. Его герои перестают быть реальными историческими лицами, но оказываются определенными конкретной ситуацией поведенческими типами. Так, можно увидеть, что Максенций не тождественен самому себе: он, еще недавно избавитель римлян от тирании Галерия, которого во время мятежа Геркулия поддерживает войско, вдруг кардинально меняет в сочинении свою роль и выступает в образе императора, «презревшего народное благо». Лактанций ничего не сообщает о причине мятежа римлян против своего правителя. Но, по сути, перед нами изображение мятежа с целью свержения тирании. Лактанций называет победу Константина не иначе, как «победой свободного Города» (XLIV.11). Константин же, получивший политическую власть в государстве, рассматривается как избавитель от тирана.

Коллективный участник истории (на этот раз не армия, а гражданское население, *populus*) вновь изображается единой и непредсказуемой в своих действиях массой. Лактанций даже не пытается определить и назвать причину, по которой жители Рима поднимают мятеж против Максенция. Это можно объяснить, с одной стороны, тем, что мятеж римлян несамоценен для Лактанция, его изображение не играет в сочинении роли самостоятельного события, но включено в состав более значимого события — битвы, а потому автору не приходится обращаться к его причинам и поводу, его вызвавшему. Оно само является толчком к дальнейшим действиям императора. С другой же стороны, и для античной историографии это очень характерно, действия народа исходят из его собственной природы, стремление к мятежу в которой заложено изначально.⁴⁷

На этот раз мы сталкиваемся с ситуацией, когда толпа активно действует и приводит историю к изменению. Образ толпы не соответствует более ранним изображениям ее в сочинении. Из пассивного участника истории, участь которого лишь принимать как неизбежность ход событий, творимый индивидами, толпа превращается в провокатора развязки события, криками заставляет индивида совершать роковые для него поступки. Подобное изображение толпы, как представляется, обслуживает у Лактанция уже названное этическое противостояние героев. Именно изменение роли народа подчеркивает антагонизм Максенция и Константина как противоборство носителя злого, несправедливого начала и выразителя добра и справедливости.

⁴⁷ Ср. те же идеи в ранневизантийской «светской» историографии: *Кривушин И. В.* История между порядком и хаосом: концепция политических конфликтов Феофилакта Симокатты. Иваново, 1996. С. 17, 94.

Две цитаты из «Энеиды» Вергилия, которые Лактанций включает в рассказ о сражении, еще более усугубляют условность изображения.⁴⁸ Лактанций вводит в повествование элементы поэтического языка, драматизируя тем самым событие. Автор как бы отстраняется от происходящего, взирая на историю со стороны и предоставляя вниманию читателя не просто историческое событие, но театральное действие, сопровождаемое детализацией происходящего. Мы наблюдаем, как воины Константина, изобразив крест на щитах, берутся за мечи, как им навстречу выступает неприятель, и как воины Максенция переходят мост, как сталкиваются передовые отряды. Подобной детализации в рассказах о предшествовавших сражениях мы не находим. Более того, вскоре само действие переносится в цирк, где собрались римляне, чувство театральности происходящего усиливается еще больше. В силу вступают законы драмы.

В рассказе об этом сражении Лактанций делает акцент на теме судьбы, решая ее во многом в античном духе. Мы оказываемся свидетелями «каприза» судьбы в отношении императора-язычника Максенция. Обоснование неотвратимости рока через авторскую ссылку на предопределенность участи героя (каковую, впрочем, сам он не в состоянии обычно постичь из-за двусмысленности «знаков судьбы») известно историкам еще со времен Геродота. В первой книге своей «Истории» отец европейского историописания сообщает об обращении лидийского царя Креза к оракулу, от которого герой получил путанное предсказание о грядущем разрушении им великого царства. Посвоему истолковав предсказание, Крез потерпел поражение от персов, разрушив тем самым свою державу (*Herod. Hist.* I.53; I.86).

Включая в рассказ о битве сюжет, связанный с обращением Максенция к «Сивиллиным книгам», содержащим указание на дальнейшую участь императора, Лактанций проводит две идеи. Во-первых, для него важно, что Всевышний Господь сильнее языческих божеств, поскольку Он истинный Бог, и договор с христианским Богом (через теофанию) надежнее и вернее любых предсказаний языческих пророчиц и оракула. Во-вторых, самое любопытное, что мы вновь сталкиваемся с реализацией различных законов на одном историческом поле — христианского провиденциализма, с одной стороны, и, с другой, судьбы, полной каприза, тема которой проводится в произведении через ан-

⁴⁸ А. Христенсен считает, что использование Лактанцием в описании битвы у Мульвийского моста цитат из «Энеиды» Вергилия превращает сражение из исторического акта в событие-символ, столкновение войск Константина и Максенция уподобляется битве троянцев с латинянами, а сам Константин — Энею. См.: *Christensen A. S. Op. cit.* P. 40.

тичные (языческие) модели. Христианский Бог включается Лактанцием в историю именно так, как Бог Ветхого Завета, языческие же сверхъестественные начала играют ту роль, каковая отводилась им не в апологетических сочинениях христианских писателей (роль демонов), но каковую они играли в исторических сочинениях языческих авторов.⁴⁹

Рассказ о второй битве — сражении между Лицинием и Максимом Дайей на Серенских полях близ Адрианополя — во многом построен по тому же принципу, что и о битве, рассмотренной выше. Основные сюжетные элементы ее таковы: Максимин, узнав о подготовке в Медиолане свадьбы Лициния и сестры Константина, направил свое войско в Вифинию, к Халкедонскому проливу, перейдя который, начал успешные боевые действия, захватывая города, подвластные Лицинию. Лактанций сообщает о падении Византия, Гераклеи Фракийской, о приближении обеих армий к Адрианополю, вблизи которого развернулось решающее сражение противников. Автор сообщает о приготвлении войск и императоров к битве (о чудесном сне Лициния), о ее начале, ходе, участии в ней Бога, действиях императоров на поле брани и исходе сражения — позорном бегстве Максимиана.

Как и предшествующая баталия, сражение Максимиана и Лициния имеет в сочинении точную датировку: «Император [Максимин] назначил битву на день майских календ, когда исполнялось восемь лет назначению его цезарем, с тем, чтобы в день его наречения была одержана величайшая победа» (XLVI.8). Как и битва у Мульвийского моста, столкновение войск Максимиана и Лициния максимально точно локализуется автором: «Максимин, овладев сдавшимся Перинфом, и значительно задержавшись, появился в восемнадцати милях от города [Адрианополя]. Ближе он подойти не мог, поскольку уже второй час Лициний удерживал лагерь, отстоящий от города на том же расстоянии» (XLV.6); между войсками — «пустое и голое поле, которое называли Серены» (XLVI.9). Подобная хронологическая и пространственная точность обслуживает ту же идею достоверности описываемых событий.

Придавая битве значение звена в цепи исторических событий гражданской войны в Империи, Лактанций приводит причины противостояния двух императоров, а также связывает эту битву с дальнейшими событиями, приведшими к гибели последнего коронованного преследователя христиан. Во-первых, Максимин ревновал к Лицинию, по-

⁴⁹ О коварстве языческих божеств, дающих «ложные и двусмысленные ответы вопрошающим оракулы», толкающих людей на свершение преступлений, в «Истории» Геродота см.: *Лурье С. Я.* Геродот. М., 1947. С. 42.

сколькo тот обошел его в стремлении к власти и в нарушение существовавшей традиции оказался августом раньше самого Максимиана. Во-вторых, подготовка бракосочетания между Лицинием и сестрой Константина, расцененная Максимином как заключение политического союза, направленного против него, усилила антагонизм правителей и ускорила его развязку (XLIII.2). Таким образом, мы вновь сталкиваемся с обращением Лактанция к политической мотивации исторических событий. Несмотря на то, что Максимиан, в отличие от Максенция, изображен в сочинении не только политическим антагонистом добродетельных императоров, но и активным преследователем христиан, и рассказ о битве включен в общее повествование о наказании Господом гонителя Церкви, мотивировка непосредственно приведших к битве событий выполнена в светском духе. И Лициний в этой ситуации оказывается не «христианским антагонистом» Максимиана, осознанно выступающим на стороне Церкви, но невольным орудием Господа в реализации Высшего Замысла.

Особое место в описании событий, связанных с битвой Лициния и Максимиана, занимает рассказ о чудесном сне императора Лициния, в котором к нему явился Ангел Божий с приказом, чтобы император «немедленно поднимался и молил Всевышнего Бога вместе со своей армией, и победа, — если он сделает это, — будет его» (XLVI.3). В данном случае мы вновь имеем дело с особым типом теофании, общения человека и Бога, корнями своими уходящим к ветхозаветным моделям подобных «диалогов». Инициатором договора выступает сам Господь, именно Он диктует условия, обещает победу императору в случае выполнения последним *Его* требований. Все это сближает сочинение Лактанция с произведениями ветхозаветных авторов, договор между человеком и Богом в которых занимает центральное место,⁵⁰ и инициатива заключения которого принадлежит Самому Богу.

Наряду с этим Лактанций сообщает еще об одном событии, предшествовавшем сражению, связанном на этот раз с Максимином. Накануне битвы Максимиан пытается найти поддержку в предстоящей битве у языческих богов. Лактанций упоминает об обете, данном Максимином накануне сражения Юпитеру, в котором император обещал за победу, обрести которую он намеревался с помощью этого бога, «истребить имя христианское и уничтожить его до основания» (XLVI.2). Битва, таким образом, обретает не столько политический смысл, сколько оказывается полным символического значения столкновением двух вероисповеданий, двух сверхъестественных начал, в

⁵⁰ Вейнберг И. П. Рождение истории. Историческая мысль на Ближнем Востоке середины I тысячелетия до н. э. М., 1993. С. 254.



котором победу, казалось бы, должно одержать более могущественное. Однако Лактанций, как и прежде, не расширяет круг действительных участников исторической драмы за счет включения в их число сил зла.⁵¹ Для Лактанция важно, что апелляция Максимиана к языческому богу не возымела действия. Если христианский Бог Сам предлагает помощь Лицинию, выдвигая при этом Свои требования, и Сам участвует в битве, лишая противника (воинов Максимиана) способности действовать оружием (XLVII.1), то Юпитер полностью безучастен к происходящей на поле брани драме.

Благодаря включению в исторический процесс Бога, битва у Лактанция вновь теряет смысл как военное предприятие. Итог сражения при Адрианополе, на Серенских полях, как и исход битвы у Мульвийского моста, оказывается предрешенным после произнесения молитвы Лицинием и его войском (XLVI.10). Более того, сам несчастный поход армии Максимиана во Фракию, в ходе которого «из-за ливней, снегов, грязи, холодов и непомерного труда пали все вьючные животные <...> и, казалось, подобное бедствие ожидало и воинов», оказывается для Лактанция «призраком» (*species*) надвигающейся катастрофы (XLV.3). Мы вновь не видим проявления доблести стратегами, а участие в битве легионов сводится к позорному отступлению солдат Максимиана, пришедших в ужас, и легкой победе войска Лициния, одерживаемой благодаря Господней помощи.

Идею провиденциализма, ярко выраженную в этой битве через включение в исторический процесс Бога, обслуживает также применяемая Лактанцием датировка сражения. Упоминание автором того факта, что битва происходит накануне восьмилетия правления Максимиана, что именно император выбрал эту дату для сражения, «с тем, чтобы в день его наречения была одержана величайшая победа, как если бы он получал Рим» (XLVI.8), убеждает читателя в особой значимости предстоящей битвы именно для противника Лициния. Мы вновь можем выделить мотив непредсказуемости судьбы, который реализуется через вмешательство в историю сверхъестественного начала. Бог Своим участием разрушает человеческие замыслы. Герой бессилен перед необходимостью, источник которой в Божественной идее, и история наглядно демонстрирует это.

⁵¹ В своих произведениях Лактанций, признавая существование демонов, которых он соотносит с языческими богами (*Div. inst.* II.17; IV.27 и др.), в духе ранней христианской апологетики не считает их участие в истории сколь бы то ни было заметным. Демоны страшатся крестного знамения и покидают ауспиции (*De mort.* X.2), а иногда выступают в качестве оружия Бога в наказании нечестивцев, как, например, Аполлон, давший ложный совет при лечении болезни Галерия, от которого императору стало только хуже (*De mort.* XXXIII.5).

В изображении самой битвы Лактанций вновь прибегает к моделированию исторического события, придавая ей драматические черты. Описание битвы необычайно детализировано. Мы видим, как воины Максимиана выступают на поле брани, как солдаты Лициния, «по приказу командиров, кладут щиты, поднимают к небесам руки и вслед за императором произносят молитву», как императоры выходят на поле предстоящей битвы для беседы, слышим звуки труб, возвещающих о начале сражения, наблюдаем за бессилием воинов Максимиана, столкнувшихся не с армией, но с Богом, наконец, становимся свидетелями того, как Максимиин «швырнул порфиру и, облачившись в одеяния раба, бежал» с поля битвы. Несмотря на предопределенность исхода битвы, Лактанций тем не менее уделяет особое внимание конкретным действующим лицам. В центре битвы находится противостояние двух героев — Лициния и Максимиана. С одной стороны мы видим Лициния, не только никогда не поднимавшего руку на Господа, но точно исполнившего все Его предписания, а после обретения победы отблагодарившего Бога (XLVIII. 1). С другой стороны перед нами Максимиин, презирующий противника, недооценивающий его силы, толкающий солдат Лициния на предательство, и в итоге потерявший свое лицо, облачившись во время позорного бегства в одеяния раба. Вновь дидактическая сторона происходящего не ускользает от внимания нашего автора.

Итак, рассказы об обеих битвах (у Мульвийского моста и на Серенских полях) укладываются в одну модель изложения; благодаря включению автором в исторический процесс Бога, эти рассказы оказываются, безусловно, однотипными. Сражения, в которых решается судьба христианской Церкви, являются для автора сочинения не столько историческими актами, сколько выступают для него примерами реализации провиденциальной сущности исторического процесса. Включая рассказы о битвах в изложение событий Великого гонения, Лактанций наделяет два решающих для христианской истории сражения дополнительным смыслом, они оказываются у Лактанция событиями, положившими конец Великому гонению. Сразу вслед за рассказом о последней битве Лактанций сообщает о выходе в свет Медиоланского эдикта о веротерпимости и этим событием определяет хронологическую границу всего периода: «Когда был объявлен этот указ, также было повелено, чтобы места собраний были восстановлены в прежнее состояние. Так, от ниспровержения Церкви [Ecclesia] до ее восстановления прошло десять лет и около четырех месяцев» (XLVIII. 13).

Сложно определить, насколько Лактанций в момент завершения работы над своим историческим сочинением сознавал действительное значение победы Константина. С одной стороны, его оптимистические высказывания в начале и в конце сочинения подчеркивают тот

особый статус, который он придавал победам Константина и Лициния: «Бог возвысил императоров, которые сокрушили безбожное и кровавое господство тиранов, проявили заботу о роде человеческом <...> ныне, после беспросветного периода неистовых бурь, воссияла спокойная аура и желанный свет; теперь же смягченный мольбами рабов Своих Бог поддерживает обессиленных и несчастных небесной помощью; теперь утирает слезы горюющих, уничтожив заговор нечестивых» (I.3–4); «Бог сразил всех преследователей имени Своего таким образом, что не осталось ни побега, ни единого корешка их» (L.1). С другой стороны, действительная историческая трансформация, связанная с образованием «христианской Империи», является скорее предметом надежд Лактанция, нежели сознаваемой им исторической реальностью. Вот как звучат финальные строки сочинения: «Так восславим же с ликованием триумф Божий, возвеличим хвалами победу Господа, восславим Его дневными и всенощными молитвами, восславим, чтобы Он мир, дарованный рабам Своим после десяти лет гонений, упрочил в веках... чтобы Он, милостивый и снисходительный, милосердие Свое предвечное сохранял к рабам Своим; чтобы все козни и напасти дьявола отвратил Он от народа Своего; чтобы Церковь цветущую в вечном спокойствии берег» (LII.4–5). Времена Великого гонения и победы Константина Великого действительно оказываются для Лактанция эпохой, замкнутой между тем, что было, и тем, что будет.⁵²

Также и в других своих сочинениях, прежде всего в «Божественных установлениях», Лактанций, полностью разделяя эсхатологические ожидания ранних христиан и веря в скорую гибель Римской империи, а вместе с ней и всего мира,⁵³ и связывая с этим окончательное наступление истинного «золотого века»,⁵⁴ лишь высказывал надежду на то, что обращение Константина Великого будет иметь важные исторические последствия. В этом смысле Лактанций безусловно уступает Евсевию Кесарийскому, уловившему историческую значимость переворота Константина и увидевшего в нем создателя «христианской Империи».⁵⁵

⁵² См. нашу статью о Лактанции: Тюленев В. М. Лактанций как историк: между тем, что было, и тем, что будет // Историческая мысль в Византии и на Средневековом Западе / Под ред. И. В. Кривушина. Иваново, 1998. С. 101–118.

⁵³ Весьма показательны в этом плане рассуждения Лактанция по поводу античной теории исторических возрастов Рима, которые апологет завершает утверждением о близящейся смерти Римского государства (Div. inst. VII.15).

⁵⁴ О концепции «золотого века» Лактанция см.: Тюленев В. М. Лактанций. С. 62–68, 96–101.

⁵⁵ О новации Евсевия как создателя теории «христианской Империи» см.: Кривушин И. В. Ранневизантийская церковная историография. С. 115–117.



* * *

Лактанций занимает особое место в истории европейской исторической литературы и мысли. Он отразил в себе всю сложность и неоднозначность того времени, в которое жил и творил. Он автор первого в христианской латинской литературе исторического сочинения. И это делает его человеком новой эпохи, эпохи торжествующего христианства. Опираясь в объяснении истории на мелитоновский тезис о провиденциальной связи истории христианской Церкви с историей Римской империи и основанную на нем идею Божьего суда, а также развивая концепцию Божественной педагогики применительно к вопросу о природе антихристианских преследований, Лактанций обнаружил главное содержание христианского периода в достижении логичного единства исторических судеб христианской Церкви и Империи. Именно терпимое и иногда даже покровительственное отношение ряда императоров к Церкви на протяжении нескольких столетий, по мнению Лактанция, обеспечивало стабильность не только церковной, но и всей римской истории. Такое понимание истории подготавливало утверждение ведущей в последующей как латинской, так и греческой христианской исторической мысли идеи «христианской Империи», когда чаянья и надежды Лактанция предстанут важнейшим и несомненным историческим фактом.

Использование мелитоновского тезиса в объяснении исторических событий, стремление изобразить на страницах своего сочинения непосредственную предысторию «переворота Константина» заставило Лактанция наполнить христианский период истории прежде всего политическими событиями. Именно обращение к политической истории позволило Лактанцию активно использовать в христианском сочинении риторические формы и нарративные модели греко-римской историографии. Именно в подобном соединении христианской мысли с нормами античного исторического нарратива состоит заслуга Лактанция перед раннесредневековой латинской историографией, первый шаг в становлении которой был сделан в начале IV в.





ГЛАВА II

Восточно-христианское влияние и судьбы христианской историографии на латинском Западе в конце IV — начале V в.

Появление на свет в начале IV в. первого латинского христианского исторического сочинения, несмотря на всю революционность этого события, не вызвало действительного переворота в западноевропейской историографии. Вслед за трудом Лактанция о гонителях на Западе не появилось ни одного исторического произведения, написанного с христианских позиций.¹ В течение нескольких десятилетий он оставался произведением исключительным, оригинальным, но в то же время и невостребованным. Мы не найдем ни ссылок на него, ни подражаний ему, а упоминание о нем Иеронима в *De viris illustribus* исполнено формального безразличия. Исключительность сочинения о гонителях, сложное отношение со стороны современников и ближайших потомков Лактанция к его историческому труду привело даже к появлению в историографии идей относительно более позднего написания «Смертей преследователей».² Действительно, после неожидан-

¹ Следует согласиться с Арнальдо Момильяно в том, что самые важные новшества в христианской историографии появляются в V в. В IV в. не было серьезных попыток христианизировать жанр политической истории и создать нечто, равное трудам Фукидида и Тацита. Единственный, кто коснулся этого, был Лактанций. См.: *Momigliano A. Pagan and Christian historiography*. P. 114.

² *Silomon H. Untersuchungen zur Quellengeschichte der Kaiser Aurelianus bis Constantius // Hermes*. Bd. 49. Berlin, 1914. S. 538. Г. Силомон в результате сопоставления исторических сочинений IV в. пришел к выводу, что произведение, традиционно приписываемое Лактанцию, в действительности было написано неизвестным нам автором во времена Юлиана Отступника.

ного появления исторической монографии Лактанция, идущей вразрез как с позднеримской языческой (Евтропий, Руф Фест, Аммиан Марцеллин), так и с раннехристианской историографической традицией, в христианской латинской прозе мы встречаемся с историографическими опытами, относящимися лишь к концу IV столетия. При этом следует признать, что традиционно более христианизированный Восток активно диктовал свои законы в историописании. В рамках общего процесса привлечения латиноязычного читателя к достижениям греческой апологетической и теологической мысли в конце IV — начале V в. появляются переводы важнейших исторических сочинений, рожденных на христианском Востоке. Это, в первую очередь, перевод «Хроники» Евсевия Кесарийского, выполненный Иеронимом Блаженным, написавшим также ее продолжение, и перевод «Церковной истории» того же Евсевия, осуществленный Руфином Аквилейским, также продолжившим труд Евсевия.

§ 1. Иероним Стридонский и рождение латинской христианской хронистики

Иерониму принадлежит особое и поистине исключительное место в истории христианской латинской исторической литературы. Именно его «Хроника» и никакое другое историческое сочинение, созданное в конце IV — начале V в., стала отправной точкой для развития на Западе магистрального направления историографии раннего Средневековья.³ Именно жанр всемирной хроники в то время стал заметно преобладать в латинской исторической литературе, оттеснив на периферию все прочие историографические направления. Труд Иеронима стал основой для «Хроники» Проспера Аквитанского, получившей продолжение в хрониках Виктора Туннунского, Иоанна Бикларского, Идация, Марцеллина Комита. Признание Иеронима Стридонского отцом латинской хронистики было настолько безусловным, что редкий автор раннесредневековой хроники в предисловии к своему сочинению не воздавал хвалу Евсевию как родоначальнику жанра и Иерониму как его переводчику, продолжателю и, своего рода, отцу латинской христианской хронистики.⁴

³ Zecchini G. Op. cit. P. 188–189.

⁴ Ср. Марцеллин Комит: «Удивительное произведение, которое на греческом языке составил Евсевий Кесарийский, [изложив историю] от сотворения мира до правления императора Константина... позже полностью перевел на латынь наш Иероним и с римским красноречием довел [события] до цезаря Валента» (*Marc. Comes. Chron. pr.*); Иоанн Бикларский: «После Евсевия, епископа Кесарийской



Такое высокое признание Иеронима со стороны современников и ближайших потомков вполне справедливо. Его «Хроника», несмотря на то, что является адаптацией греческого сочинения к латинскому читателю, безусловно, выступает произведением западной культуры и обслуживала интересы читателей, воспитанных на чтении прежде всего римской истории. Сам Иероним сознавал «недостатки» труда Евсевия Кесарийского, в котором оказались обойдены вниманием многие факты римской истории. Уже в прологе Иероним говорит о своем намерении написать труд, из которого бы читатель мог узнать значительно больше именно о римском прошлом: «...частью я выступаю как переводчик, частью как автор, ибо, с одной стороны, я переводил с греческого на латынь, с другой, кое-что, что, как мне показалось, было обойдено, я добавил, особенно из римской истории, которую, как я полагаю, Евсевий, автор этой книги, как ученый знать мог, но как греческий писатель передал весьма бегло» (Chron. pr.). Усиление римской части «Хроники» позволяло более четко представить все произведение как синхронизацию событий прошлого именно тех народов и тех частей круга земного, которые со временем влились в состав Римской империи, избранной Богом для утверждения Истины и ставшей, в конечном итоге, Империей христианской.

Выступая в качестве переводчика, Иероним, несмотря на все внесенные им добавления, сохранил в «Хронике» логику Евсевия Памфила. Он не только перенял от великого Кесарийца все новации в создании картины мировой истории, но и перенес в латинский текст все недостатки «Хроники» Евсевия как произведения, претендующего на звание «всемирной истории». Действительно, переведя на латинский язык «Каноны» Евсевия, ту часть «Хроники», в которой собственно помещались события от Авраама до Константина Великого, Иероним, доведший перечень событий до 378 г., предложил западноевропейскому читателю совершенно особый взгляд на прошлое. Его «Хроника» оказалась первой в истории христианской латинской литературы попыткой изложить всеобщую историю. Иероним первым из латинских христианских авторов попытался представить движение истории как универсальный процесс, в котором стираются рамки между народами и государствами, где все подчинено одному замыслу, и где история разных народов развивается в рамках единого Божественного

церкви, Иеронима, на весь мир знаменитого пресвитера, и, конечно, Проспера, мужа благочестивого, а также Виктора, епископа африканской Туннунской церкви, которые постарались со всей краткостью и усердием составить историю почти всех народов... и мы попытались, с помощью Господа нашего Иисуса Христа, деяния, свершившиеся в наше время... кратко передать, чтобы сделать их известными для потомков» (*Johann. Bicl. Chron. pr.*; перев. И. В. Кривушина).

плана. Однако в данном случае мы имеем дело, все-таки, только с попыткой написать универсальную историю.⁵

Как бы то ни было, «Хроника» Евсевия и Иеронима весьма далека от подлинной универсальной истории, рождение которой на христианском Западе следует связывать исключительно с Павлом Орозием и его «Историей против язычников». Первый аргумент, который следует привести «не в пользу» сочинения Евсевия и Иеронима, достаточно формален, хотя именно он позволяет развить критику «Хроники» как несостоявшейся универсальной истории. Этот аргумент касается христианского понимания «универсального» исторического времени. Поскольку главной задачей Евсевия была синхронизация историй разных народов, объединение различных хронологий в рамках единого временного потока, то за начало истории в «Хронике» Евсевия и, соответственно, Иеронима берется рождение Авраама, библейское событие, имеющее хронологическую параллель с первым известным историческим событием нееврейского прошлого, а именно с правлением ассирийского царя Нина Великого.⁶ В результате вне рамок исторической картины остается все прошлое избранного народа до Авраама. Как убедительно доказал Ж. Сиринелли, синхронизация событий, особый выбор Авраама в качестве отправной точки истории превращают труд Евсевия не в универсальную историю, то есть историю человечества, а в традиционную историю древних царств.⁷

«Хроника» Евсевия и Иеронима серьезно уступает подлинной истории, как ее понимали в античности, она отстоит от образцов историографического жанра даже дальше, чем произведения позднейших продолжателей Иеронима, в чьих хрониках сообщения о событиях

⁵ В историографии довольно часто можно встретить утверждение о том, что «Хроника» Евсевия может быть отнесена к универсальным историям. А. П. Лебедев, рассматривая «Хронику» Евсевия в ее связи с работой Юлия Африкана, признает в качестве заслуг хронистов, в том числе Евсевия, преодоление «сепаратизма» национальных историй (Лебедев А. П. Указ. соч. С. 46). Р. Дж. Коллингвуд пишет, что Евсевий ставит перед собой задачу «создать универсальную историю, все события которой включены в единые хронологические рамки»; в результате, хронологически упорядоченные события у Евсевия «образуют закономерную последовательность, в центре которой — рождение Христа» (Коллингвуд Р. Дж. Указ. соч. С. 50–51). И. В. Кривушин также считает, что Евсевию в «Хронике» уже удалось создать особую философию истории, «слить языческую историю и историю иудеев в единую мировую историю и интерпретировать ее основные факты с провиденциалистической точки зрения» (Кривушин И. В. Евсевий Кесарийский, отец церковной историографии. С. 10). См. также: Croke В. Op. cit. P. 124–125.

⁶ Евсевий, а вслед за ним и Иероним, датирует рождение Авраама 43 годом правления Нина (Hieron. Chron. 1).

⁷ Sirinelli J. Op. cit. P. 133.



нередко обретают формы новелл, исторических рассказов, построенных с учетом причинно-следственных отношений. В этом, пожалуй, кроется вторая причина несостоятельности «Хроники» Евсевия и Иеронима как универсальной истории. Ни Евсевий, ни Иероним даже не думали объединить факты прошлого каким-либо духовным единством. Пролог, который открывает «Хронику», в отличие от прологов античных историй не содержит никакой попытки автора сформулировать концепцию истории.⁸ Не объединив историю четко выраженной концепцией, которую мы без труда обнаружим у Орозия и даже у Сульпиция Севера, Евсевий, а за ним и Иероним, не смогли унифицировать разрозненные национальные и региональные истории. Все национальные истории, факты из которых приводят Евсевий и Иероним, развиваются либо параллельно друг другу, либо последовательно сменяя одна другую. Оба хрониста не выходят за рамки поиска хронологических соответствий, поэтому национальные истории остаются у них вполне самостоятельными. Этим историям не удается слиться в единый поток, связь в котором бы не ограничивалась только хронологией, но и предполагала бы концептуальное единство, общий ритм, наконец общий закон развития, общую теологию.⁹ Отказавшись от решения других задач, помимо поисков хронологических соответствий, Евсевий и Иероним значительно понижают в «Хронике» значение центрального исторического события — Воплощение Логоса. Рождение Христа, Его проповедь и крестная смерть становятся событиями, слабо связанными со всей предшествующей им историей.

В изложении христианского периода истории у Евсевия и Иеронима столь же трудно обнаружить какую-либо четкую и единую концепцию. Безусловно, приход в мир Христа, появление христианской Церкви меняют событийное наполнение «Хроники». Наряду с фактами, традиционно привлекавшими интерес языческих историков (удачные или неудачные войны, мятежи, смерть или гибель правителя, природные или социальные бедствия), появляется упоминание событий, связанных с историей Церкви (апостольские миссии, епископские преемства, деятельность христианских писателей, гонения). То есть нельзя отрицать того, что хронисты из всей череды событий выбирают факты вполне определенного содержания, сохраняя приоритеты, выработанные античной историографией, и делая историю христианской Церкви неотъемлемой частью истории Римской империи. Но в этой исто-

⁸ Данное обстоятельство особенно бросается в глаза на фоне неоднократных попыток Иеронима теоретизировать по поводу истории в других произведениях («Толкование на книгу Даниила», «Толкование на книгу Михея», «Толкование на книгу Исаии», «Житие Малха» и др.).

⁹ *Sirinelli J.* Op. cit. P. 133.

рии, события которой лишены прагматической связи, почти невозможно обнаружить позитивных изменений.¹⁰ Евсевий и Иероним не только не исследуют поступки исторических героев, чьи чувства и особенности характера в античном историческом сочинении, как правило, играли определяющую роль в развитии сюжета, но даже не пытаются обнаружить присутствия в истории Бога, что видно, в частности, по их трактовкам антихристианских преследований.

Сообщая о гонениях на Церковь, Евсевий, следуя логике времени, а не сюжетной линии, не может обнаружить прямую связь между преступлением императора в отношении Церкви и «наказанием» за него, какую сделал фундаментальной для своей исторической картины Лактанций. Так, сообщения о гонении Нерона на Церковь и о его смерти разделено в «Хронике» перечислением целого ряда фактов, имевших место в 2084 году от Авраама: «Нерон помимо всех своих преступлений также первым открыл гонение на христиан. В ходе него приняли славную смерть Петр и Павел. Против иудеев, которые подняли, не перенеся Цестия Флора, мятеж. Нероном был оправлен в качестве магистра армии Веспасиан. Веспасиан захватил многие города Иудеи. Иосиф Флавий, историк, предводитель войны иудеев, когда был разбит римлянами, сообщил Веспасиану о грядущей смерти Нерона и ожидающей его власти. Первым после Петра Римскую церковь принял Лин на одиннадцать лет. Нерон, когда был приговорен сенатом к казни, бежав из дворца, покончил с собой в четырех милях от Города в пригородной вилле своего вольноотпущенника между Соляной дорогой и Номентанской на 32 году жизни, и на нем пресекался род Августа» (*Hieron.* 2084c–2084h). Как можно видеть, смерть Нерона совершенно не связана у Евсевия и Иеронима с гонением на христиан. Весь же рассказ о последнем годе правления Нерона абсолютно лишается в «Хронике» того морального и дидактического смысла, который был важен Лактанцию. Столь же «нейтрально» выглядит изложение короткого правления Деция, в годы которого было открыто одно из самых кровавых преследований христиан: «Деций двадцать пятым правил римлянами в течение одного года и трех месяцев. Деций родился в Нижней Паннии в Бубалии. Деций, когда убил Филиппов, отца и сына, из-за ненависти к ним открыл гонение на христиан. В Египте родился монах Антоний. В Риме сгорел амфитеатр. Когда Александр, епископ Иерусалимский, принял в Цезарее Палестинской мученическую смерть, а в Антиохии Вавила, епископами [вместо них] стали Мазабан и Фабий. Деций с сыном погиб в Абрите» (*Hieron.* 2167c–

¹⁰ Что, в частности, станет важнейшей идеей для Павла Орозия в «Истории против язычников».

2168h).¹¹ В отличие от Евсевия — автора «Церковной истории», для которого гонение при Диоклетиане является одним из важнейших событий, у Евсевия — автора «Хроники», Великое гонение оказывается вполне рядовым событием: «Ветурий, магистр армии, преследует вон-нов-христиан; понемногу с этого времени начинается гонение на нас» (*Hieron.* 2317d). В истории Евсевия и Иеронима, подчиненной мерному ходу времени, мы не найдем действительного, качественного изменения. Так, гонения, чередуясь с самыми разными, часто не относящимися к церковному прошлому событиями, не выстраиваются в «Хронике» в логическую цепь: читатель не видит ни возрастающего от гонения к гонению зла, ни укрепления Церкви под ударами врагов.¹²

Та же особенность хроникального изложения не позволяет авторам четко выразить свое отношение к переменам, связанным с приходом к власти Константина и его победой в гражданской войне. В дальнейшем мы станем свидетелями того, как Руфин, Сульпиций Север и Павел Орозий, особым образом организуя исторический материал, создадут идеальный образ эпохи времен Константина. В отличие от этих историков Евсевия, а затем и Иерониму, продолжившему изложение событий константиновского царствования, не удается наполнить рассказ о Константине безусловно позитивной информацией. Наряду с сообщениями, свидетельствующими об успехах государства (например, упоминание о победах над готами и сарматами, *Hieron.* 2348c), приводятся сообщения об убийстве Константином Фаусты (*Hieron.* 2344a), о чуме и голоде в Сирии и Киликии (*Hieron.* 2349e), о мятеже Калокера на Кипре (*Hieron.* 2350g). В результате, правление первого христианского императора, в принципе, ничем не отличается от времен большинства императоров-язычников, а прекращение гонений не вызывает безусловного улучшения государственных дел.

Подобное же отношение к истории мы обнаружим у Иеронима, когда он выступает не переводчиком, а продолжателем Евсевия, конструируя историю «христианской Империи». Несомненно, изложение событий римской истории после Константина имеет явный церковно-исторический уклон. Доля информации о событиях, происходивших внутри Церкви или имевших непосредственное отношение к ее судь-

¹¹ Единственным исключением из этого «правила» можно считать сообщение о гонении Валериана, в котором хронисты объединяют в одном отрывке упоминание как о гонении, так и последовавшем за ним несчастье императора: «Валериан, когда было начало гонения на христиан, тотчас царем персов Сапором был захвачен в плен и там в жалкой неволе состарился» (*Hieron.* 2275d).

¹² Евсевий и Иероним даже не пытаются объяснить, почему гонений на христианскую Церковь было десять — вопрос, весьма интересовавший Сульпиция Севера (который насчитывал девять гонений, а десятое связывал с приходом антихриста) и Орозия.

бе, серьезно возрастает. Тем не менее, факты, приводимые Иеронимом, не выстраиваются у него в логическую цепочку, способную, пусть даже на имплицитном уровне, выразить авторское отношение к происходящему. Единственный раз Иероним сознательно проводит идею Божьего суда, когда говорит о судьбе Юлиана Отступника. Сообщив о преследованиях христиан при Юлиане, Иероним добавляет: «...ужаснейшая буря грозного преследования была успокоена по воле Бога. Ведь, отправляясь против персов, Юлиан пообещал после победы посвятить богам кровь наших. Тогда неким ложным перебежчиком завезенный в пустыню, когда голод и жажда истомили вероотступника и войско, он, покинутый своими солдатами, был вскоре встречен вражеским всадником и, пронзенный илионским копьем, погиб на тридцать втором году жизни» (*Hieron.* 2379b).

Остальной же рассказ Иеронима о христианском периоде истории лишен каких бы то ни было оценочных суждений. В разделе, посвященном времени правления Констанция II, сообщения о победах арианской партии и гонении на Афанасия Александрийского (*Hieron.* 2355g) соседствуют с упоминанием побед римлян над франками (*Hieron.* 2358e). Правление православного императора Валентиниана I, которого сам Иероним считает выдающимся правителем, не лишено таких бедствий, как землетрясение, разрушившее многие города на Сицилии и других островах (*Hieron.* 2383c). Сообщение о провозглашении православного Грациана императором (*Hieron.* 2384b) сменяется упоминанием о страшной грозе в Константинополе, в ходе которой от града погибли люди (*Hieron.* 2384c). Наконец, мы обнаружим лишь слабую тень мелитоновской концепции в сообщении Иеронима о гибели императора-еретика Валента II, чья участь впоследствии будет активно использоваться христианскими историками в качестве ярчайшего примера суда Бога над гонителем православных. Вот как строит рассказ об этом событии Иероним: «Плачевная битва во Фракии. В ее ходе римские легионы, оставленные без защиты конницы, окруженные готами, были полностью уничтожены. Сам император Валент, раненный стрелой, бежал, и поскольку боль не позволяла ему сесть на коня, был отнесен в некую хижину в деревушке. Там преследовавшими варварами, когда был подожен дом, он был лишен даже могилы» (*Hieron.* 2395c).¹³

¹³ Ср. с трактовкой Орозия, в которой идея Божественного наказания выражена самым непосредственным образом: «...по справедливому суду Божьему Валента заживо сожгли именно те, кто из-за него горел после смерти, расплачиваясь за заблуждения» (VII.33.19). См. также Исидора Севильского: «...тот, кто столь прекрасные души предал вечному пламени, сам был заслуженно сожжен ими заживо в преходящем огне» (*Isidor.* Hist. Goth. 9).

* * *

Отсутствие цельной концепции в «Хронике» Евсевия и Иеронима, конечно же, не свидетельствует о неспособности Евсевия или самого Иеронима выстраивать историческое повествование по законам греко-римской историографии, выявляя тематические и причинно-следственные связи между событиями. Появление «Церковной истории» Евсевия и многочисленные суждения об истории, высказанные Иеронимом в других произведениях, тому подтверждение. Видимо, дело в том, что перед Евсевием и Иеронимом при составлении «Хроники» стояли совершенно иные, нежели перед античным историком, задачи. Евсевий и вместе с ним Иероним не только сделал попытку, синхронизируя события национальных историй, создать версию универсальной, всемирной истории. Одновременно с этим, подчиняя исторический рассказ временной последовательности, а не своей воле, Евсевий и Иероним приближаются к особому пониманию времени. Стараясь выстроить в тексте не связанные между собой факты, авторы «Хроники» приближали повествовательное время к объективно-историческому. Такое время не может повернуть вспять (Иероним ни разу не использует ретроспекции, то есть не вспоминает о событии, уже сообщенном, также как и не забегает вперед), оно может только мерным шагом двигаться вперед. Именно это делает «Хронику» Евсевия и Иеронима «пионерским» произведением христианской историографии.

§ 2. Руфин Аквилейский: рождение церковной историографии на латинском Западе

Однако, несмотря на всю predeterminedность хронистики к будущему, наиболее интересным для конца IV — начала V в. историографическим «приобретением» латинской литературы у христианского Востока была церковная историография. Уже Иероним, чья историографические опыты не ограничивались лишь «Хроникой»,¹⁴ планировал написать настоящую церковную историю, о чем он сам сообщает в «Житии Малха», написанном в 386/387 гг. Задуманный труд по объему материала, пространственно-временному охвату претендовал быть сравнимым с «Церковной историей» Евсевия. Иероним планировал начать свое повествование от рождения Спасителя и довести до современных ему событий в христианском сообществе: «Я намеревался написать <...> от прихода Спасителя до нашего века, каким образом и

¹⁴ Уже в предисловии к «Хронике» Иероним обещал посвятить времени правления Грациана и Феодосия Великого, то есть событиям, не вошедшим в «Хронику», отдельное историческое сочинение (*Hieron. Chron. pr.*).

через кого Церковь Христова возникла и возмужала, как она окрепла через гонения и украсилась мученичествами, и каким образом, после того как перешла к христианским императорам, она хотя и стала более сильной и более богатой, но менее добродетельной [et postquam ad christianos principes venerit, potentia quidem et divitiis maior, sed virtutibus minor facta sit]» (*Hieron. Vita Malchi. 1*).

В данном случае важно не только само желание Иеронима примерить на себя одежды церковного историка и предложить латинскому читателю рассказ о прошлом Церкви. Это желание, безусловно, свидетельствует о существовавшей у Западной церкви потребности в собственной «Церковной истории», которая бы не только и не столько продолжала написанное Евсевием,¹⁵ а содержала бы рассказ обо всем периоде церковной истории, что в свою очередь свидетельствует о начавшейся автономизации Западной церкви и культуры в целом. Важно также и другое, а именно появление попытки осознать период церковной истории, еще никем не изложенный, период, связанный с рождением христианской Империи и наступлением мирных для Церкви времен. Как можно видеть, Иероним в «Житии Малха» очень четко сформулировал собственную церковно-историческую концепцию, что, по мнению Р. Гранта, отличает затею Иеронима от труда Евсевия Кесарийского.¹⁶ Судя по процитированному отрывку, история Церкви делилась Иеронимом, по меньшей мере, на два периода: от Воплощения Логоса до Константина Великого и от Константина до современных автору дней. Деление на эти этапы отражается в наличии двух непохожих друг на друга оценок церковного прошлого и настоящего. Если первый этап, несмотря на испытания, переживаемые Церковью, связан с ее расширением и возмужанием, то современное состояние христианского сообщества знаменитый отец Церкви оценивал, безусловно, пессимистически. Со всей определенностью мы можем говорить об ощущении Иеронимом духовного кризиса, поразившего Церковь по окончании гонений. Мы вполне уверенно можем говорить, что Иероним планировал не только выразить собственное беспокойство происходившими в Церкви переменами, но и высказать мнение определенной части церковной интеллектуальной элиты. Насколько пессимистические настроения были распространены среди христианских интеллектуалов конца IV — начала V в., все ли были едины в подобных оценках современности, какие идеи оказались более востребованными читателями, мы попытаемся определить в ходе дальнейшего исследования.

¹⁵ Восточно-христианские церковные историки V в. будут продолжать труд Евсевия, начиная рассказ не со времен Спасителя, как то планировал Иероним, а с Никейских событий.

¹⁶ Grant R. M. *Eusebius as Church Historian*. Oxford, 1980. P. 168.



Иероним, несмотря на наличие вполне определенного взгляда на историю Церкви и на сформулированное желание написать церковную историю, не стал родоначальником церковно-исторического жанра в латинской литературе. Подлинное рождение церковной историографии на латинском Западе связано с именем современника и во многом интеллектуального противника Иеронима Руфина Аквилейского, переведшего на латинский язык «Церковную историю» Евсевия Кесарийского и написавшего ее продолжение. Именно в лице Руфина Аквилейского латинская литература обрела первого церковного историка, автора, для которого внутренняя история Церкви безусловно более значима, чем история внешняя, какую, например, мы видели в труде Лактанция. В этом плане Руфин открывает новую страницу христианского историописания на Западе.¹⁷

В связи с тем, что сочинение Руфина представляет собой дополненный перевод «Истории» Евсевия, вопрос о нем как самостоятельном историке, безусловно, должен решаться на основе анализа последних двух книг его «Церковной истории», которые созданы им самим. Как убедительно доказал датский исследователь наследия Руфина Аквилейского Т. Христенсен, сопоставивший латинский перевод VIII и IX книг «Церковной истории» Евсевия Кесарийского с ее греческим оригиналом, Руфин создал собственное произведение, но, в то же время, сколь бы значительны ни были корректировки Руфина,¹⁸ он не подвергал сомнению важнейшие идеи Евсевия, в частности концепцию о тесной связи Церкви и Римской империи.¹⁹ Тем не менее, воспроизводя в первых книгах перевода сочинения Евсевия его историческую концепцию, Руфин при попытке написать продолжение «Церковной истории» неизбежно должен был столкнуться с проблемой выбора того, какого из подходов Евсевия он должен в дальнейшем придерживаться. Дело в том, что автор греческой «Церковной исто-

¹⁷ Несмотря на неразвитость жанра церковной истории на Западе, влияние его на латинскую раннесредневековую литературу безусловно. Речь идет не только о таких «признанных» шедеврах церковно-исторической прозы, как «Церковная история народа англос» Беда Достопочтенного, но и о сочинениях Сульпиция Севера, Кассиодора, Григория Турского, не только испытавших влияние со стороны церковной историографии, но и во многом обогативших ее.

¹⁸ Часть разночтений латинского перевода «Церковной истории» и греческого оригинала Т. Христенсен объясняет желанием Руфина добиться стилистической безупречности собственного текста, часть — его стремлением усилить акцент на моральной стороне церковного прошлого (в частности, включение рассказа о Григории Чудотворце), часть — желанием уточнить некоторые положения Евсевия, согласно их с православным учением (*Christensen T. Rufinus of Aquileia and the Historia Ecclesiastica, lib. VIII–IX, of Eusebius. Copenhagen. 1989. P. 333–334*).

¹⁹ *Christensen T. Op. cit. P. 335.*



рии» предложил на страницах своего труда сразу несколько трактовок церковного прошлого и настоящего. Так, будучи полностью зависимым в первых книгах от раннехристианского отношения к церковной истории как к истории сохранения первоначальной истины, Евсевий разрабатывал там в качестве ведущих темы епископских, интеллектуальных и прочих преювств в Церкви. Таким образом, он наполнил историю Церкви повторяемостью, реализуемой на уровне событий, которые мало чем отличаются друг от друга.²⁰ Однако, несмотря на то, что Евсевий в первых книгах рассматривал прошлое Церкви в антиисторическом ключе, в последних трех книгах он предложил совершенно иное толкование церковной истории. Вот какую оценку этой новации дает исследователь исторических представлений Евсевия: «...в заключительной части своего труда он (Евсевий. — Т. В.) отказался от антиисторического по сути дела подхода своих предшественников, поставив во главу угла событийность и историческое действие и придав ценность церковной и даже общехристианской истории за счет введения в нее Бога как реального ее участника. Теперь история Церкви стремится к тому, чтобы стать историей христианской Империи, а император превращается в одну из ключевых фигур истории спасения».²¹ Историко-концептуальное различие двух частей сочинения Евсевия Кесарийского изначально делало невозможным для Руфина, как о том полагал еще А. П. Лебедев, послушное следование «по той дороге, которая проложена авторитетным Евсевием».²²

Уже в прологе к своему труду Руфин сообщает о том, что в последних книгах он намерен придерживаться рассказа об *исторических событиях* (*res gestae*), для чего думает сократить десятую книгу «Церковной истории» Евсевия, которая, по его мнению, содержит чрезвычайно мало материала, свойственного историческому сочинению. «Следует, конечно, знать, — предупреждает Руфин, — что десятую книгу этого сочинения, поскольку в греческом [варианте] не так много относящегося к событиям [*quoniam pergratum erat in rebus gestis*], и почти все остальное в панегириках епископов, ничего не дающих для знания фактов [*in episcoporum panegyricis tractatibus nihil ad scientiam rerum conferentibus*], ...мы присоединили к девятой книге» (*Ruf. HE* рг.).

Даже будучи ограниченными рамками греческого текста, Руфин, как показывает Т. Христенсен, еще больше, чем Евсевий, усилил акцент на понимании истории как череды событий, стремясь придать «Церковной истории» традиционную для античной историографии форму,

²⁰ Кривушин И. В. Ранневизантийская церковная историография. С. 112–115.

²¹ Там же. С. 117.

²² Лебедев А. П. Указ. соч. С. 111.



превратить ее в связный рассказ, наполненный действием и исторической динамикой.²³

Сознательный отказ от подхода, ставшего основным для труда Евсевия (по крайней мере, для большей его части), и обращение к истории как череде событий были вполне естественны для нового поколения церковных историков. И речь здесь может идти не только о Руфине, и о Сульпиции Севере, и о греческих церковных историках Геласии Кесарийском,²⁴ Филосторгии,²⁵ Сократе Схоластике, Созомене и Феодорите Киррском.²⁶ Действительно, к концу IV — началу V в. Церковь превратилась не просто в историческую реальность, она стала активной участницей политической жизни Империи, вовлекая все более значительные силы в решение собственных проблем. Прекращение гонений на Церковь, рождение «христианской Империи» превращало самих императоров в участников внутрицерковной борьбы на стороне той или иной противоборствующей партии. Все это заставляло современников воспринимать саму Церковь и происходящие в ней и вокруг нее процессы в рамках максимально широкой исторической перспективы.

Как не трудно заметить из текста последних книг «Церковной истории» Руфина, главная задача, которую ставит перед собой автор это написать историю Церкви и прежде всего Церкви, для чего он нестойчиво оттеняет историю светскую. Несмотря на то, что в прологе своему труду он определяет рубежи церковной истории светскими событиями, используя традиционное для римской историографии в деление императорских эпох,²⁷ рассказы о внутрицерковных событиях

²³ Christensen T. Op. cit. P. 333–334.

²⁴ О «Церковной истории» Геласия Кесарийского и ее связи с трудом Руфина см., в частности: Glas A. Die Kirchengeschichte des Gelasios von Kaisareia. Leipzig 1914. Антон Глас первым выдвинул идею о том, что финальные книги «Церковной истории» списаны Руфином с «Истории» Геласия, однако дальнейшие исследования хронологии жизни этих церковных историков позволили доказать не только независимость Руфина от Геласия, но и выдвинуть обратное предположение вторичности «Церковной истории» Геласия, которая, скорее всего, является переводом с Руфиновой «Истории». Об истории этого вопроса см.: Murphy F. X. Op. cit. P. 160–162. См. также: Scheindweiler F. Die Kirchengeschichte des Gelasios von Kaisareia // Byzantinische Zeitschrift. Bd. 50. S. 74–98; Grégoire H. Gélase ou Rufin // La nouvelle Clio. 1953.

²⁵ О Филосторгии см.: Удальцова З. В. Филосторгий — представитель еретической церковной историографии // ВВ. Т. 44. 1983. С. 3–21.

²⁶ Об ортодоксальных церковных историках V в. см.: Кривушин И. В. Ранняя византийская церковная историография. Раздел II (особенно параграф «Событийность и время в “Истории” Сократа» С. 120–132).

²⁷ Свой пролог Руфин завершает следующими словами: «...наши же две книги [содержат события в Церкви] со времени Константина после гонений до смерти Феодосия Августа» (*Ruf.* HE pg.).

ях заметно превосходят сюжеты, так или иначе связанные с религиозной политикой императоров. Обширные экскурсы в историю египетских монахов, рассказы о чудесах, творимых добродетельными епископами, и, самое главное, споры и борьба между церковными партиями составляют основную часть текста последних книг «Церковной истории».

Именно внутрицерковная борьба становится центральной темой повествования Руфина. Его часть «Церковной истории» начинается с важнейшего для Церкви, получившей признание в Империи, события, с арианского раскола и Никейского собора (X.1–6). Далее Руфин последовательно рассказывает о борьбе Евсевия Никомидийского с Александром Александрийским после Никейского собора (X.12), о Тирском соборе и осуждении Афанасия Александрийского (X.16–18), о торжестве ариан на Ариминском соборе (X.21), о появлении новых еретических течений евномиян и македониян (X.25), об Александрийском соборе (X.28–29), о гонениях Валента (XI.3–5), о борьбе Амвросия Медиоланского с императрицей Юстиной (XI.15), о ереси Аполлинария (XI.20).

Безусловно, Руфин сетует по поводу вспыхнувшей борьбы внутри церковного сообщества. Он сравнивает войну еретиков против православных с гонениями язычников, но, в то же время, обнаруживая это внешнее сходство, он сокрушается по поводу того, что современная ему война идет между христианами. Так, рассказав об Ариминском соборе, на котором восторжествовала арианская партия, историк следующим образом формулирует свое отношение к происходящим в Церкви событиям: «Этим бедствием был обезображен и весьма осквернен образ Церкви. Ибо ведь разорвалась она не как прежде — снаружи, а изнутри. Один вынужден бежать, другой принуждает к бегству, и оба принадлежат Церкви. Нет ни жертвенников, ни жертвоприношений, ни возлияний богам, тем не менее, налицо вероломство, падение и уничтожение многих. Схожая кара, но различная победа. Такое же распятие, но не такая же слава: ибо Церковь ощущала боль также того, кто заставлял страдать» (X.21).

Однако эта общетеоретическая позиция, близкая к оценкам Иеронима Стридонского, во-первых, высказана в связи с рассказом о торжестве еретиков на Ариминском соборе, а во-вторых, не развивается Руфином на уровне исторического рассказа. Обращение к конкретным сюжетам «Церковной истории» показывает, что Руфин вовсе не воспринимал недавнее прошлое Церкви как период неизлечимой болезни, постоянной и непреодолимой смуты. Напротив, создавая свой труд в момент внешней опасности, принесшей в римский мир уныние, автор стремится обнаружить серьезную позитивную составляющую в недавнем прошлом Церкви, последовательно изображая стойкость



православных в борьбе со своими религиозными противниками, как из еретического, так и из языческого стана. Мотив торжества православной Церкви становится ведущим для обеих финальных книг «Церковной истории» Руфина.

Изображая внутрицерковную борьбу, Руфин стремится свести все объяснение происхождения смуты к обману немногими. Все повествование этого историка показывает, что главная и единственная причина всех ересей кроется прежде всего в порочных качествах незначительной части церковных лидеров и в их мелочных эгоистических страстях. Лидеры еретических партий используют как против православных священнослужителей и паствы, так и против власть имущих обман и притворство. Еретики лицемерят: некоторые из сторонников Ария, по словам Руфина, подписывали Никейский Символ веры «только рукой, но не сердцем [*manu sola non mente*]» (X.5). Ими движет расчет: Евсевий Никомидийский «ждал удобного момента», чтобы добиться от императора восстановления Ария (X.12). Они испытывают страх перед правдой: боясь, как бы Афанасий Александрийский не открыл перед императором истину и не уличил их в извращении веры, ариане измышляют против этого епископа обвинения (X.15). Еретики изначально дурные люди: ересиарх Евномий прокажен не только телом, но и душой (X.25); в Аримине и Селевкий собрались «хитрые и лукавые люди [*callidi homines et versuti*]» (X.21). Даже если они скрывают свою дурную суть, она все равно открывается: арианский епископ Луций, дождавшись кончины Афанасия, получил возможность проявить «свою жестокость» в отношении православных (XI.3). Еретические учения часто выглядят на страницах «Церковной истории» не столько извращением веры, сколько способом, используемым недостойными священнослужителями решить вопросы, не имеющие прямого отношения к вере. Не случайно Руфин говорит, что Арий «человек более религиозный по форме и виду, нежели по добродетели [*vir specie et forma magis, quam virtute religiosus*]» (X.1), который «безмерно жаждал власти и почестей» (X.1).

В пользу утверждения о том, что мотив торжества православной Церкви доминирует в «Церковной истории» Руфина, а «отступления» от истинной веры выглядят случайными, говорит простое сравнение рассказов о победах ортодоксов или о примерах стойкости православных епископов в период временного торжества еретиков с рассказами о еретических соборах. Так, отрывок, посвященный никейским событиям, включает в себя шесть глав: Руфин наряду с изложением хода Вселенского собора приводит также рассказ об исповеднике Пафнутии, имевшем добродетели, не уступающие апостольским (X.4), о епископе Спиридоне Кипрском, исполненном пророческого дара (X.5), о славной победе неизвестного исповедника, «через которого

говорил Бог», над изощренным диалектиком (X.3). На этом фоне незначительными и исключительными выглядят успехи еретиков. Не желая специально останавливаться на фактах «отступления» в рядах православных священников, Руфин укладывает сообщение о Медиоланском соборе в три предложения (X.20) и немногим больше места в своем сочинении отводит рассказу об Ариминском соборе (X.21). Победы еретиков выглядят, по крайней мере, недостойными особой исторической памяти. В то же время Руфин придает особое значение стойкости православных епископов и паствы в периоды торжества их религиозных врагов, как еретиков, так и язычников. На страницах своей «Истории» он пишет настоящую драму свт. Афанасия Александрийского, стойко переносящего как ложные обвинения ариан (X.16–17), так и гонение со стороны императорской власти (X.18). Последняя книга «Церковной истории» наполнена у Руфина примерами стойкости епископов во времена гонений Валента. Читатель Руфина узнает не только о непреклонности египетских отцов, но и о религиозном служении свт. Григория Назианзина и свт. Василия Великого, которые «стойко переносили смуту еретиков» (XI.9), о победе праведника Моисея, ставшего епископом сарацин, над гонителем-еретиком Луцием (XI.6).

Утверждая идею торжества православной Церкви и сводя проблему внутрицерковной смуты на уровень обмана немногими, Руфин активной участницей исторического процесса делает также паству. Не случайно, обратившись ко временам Валента, Руфин вспоминает не только о египетских старцах (XI.4), но и о решительности эдесской православной женщины, спешившей с ребенком на руках к месту предстоящей казни, чтобы принять со многими другими православными мученическую смерть (XI.5). Руфин восхищается не только стойкостью свт. Амвросия Медиоланского в борьбе с Юстиной, матерью Валентиниана Младшего, но и твердостью веры его паствы. Историк сообщает, что, когда дело Амвросия дошло до вмешательства императора, отправившего против епископа солдат, приказав «ломать двери, врываться в святые места, тащить священника и отправить его в изгнание», именно народ остановил насилие над епископом. «Однако такая твердость веры была у народа, — заканчивает рассказ историк, — что он был готов утратить скорее душу, чем епископа» (XI.15). Заканчивая рассказ о гонениях Валента, Руфин, отчасти противореча своим идеям, высказанным в двадцать первой главе десятой книги, говорит даже о полезности для Церкви гонений, возвращаясь, таким образом, к положениям, закрепленным в раннехристианской литературе. «В то время, — пишет историк, — когда был разожжен пожар гонений, Церковь, еще более чистая, засверкала словно золотом, ибо вера каждого испытывается не на словах, а через изгнания и тюрьмы»

(XI.6). А чуть позже, перечисляя египетских отшельников, Руфин, показывая многочисленность и силу армии православных в годы гонений, подтверждает эту идею цитатой из Послания к Римлянам апостола Павла: «Ибо когда умножился грех, стала преизобиловать и благодать» (*Рим.* 5:20; *Ruf.* XI.8).

Излагая церковную историю от Никейского собора в виде непримиримой борьбы ортодоксальной Церкви с ее врагами, Руфин естественным образом на страницах своего сочинения создает образ идеального пастыря. В число достойных священников Руфин, естественно, включает только служителей православной Церкви. В основе образа идеального пастыря у Руфина лежит модель, сформированная в раннехристианской литературе. Священник должен прежде всего стойко противостоять своим противникам. Если епископ времен гонимой Церкви сражался с языческими императорами-гонителями и их агентами на местах, то современный Руфину епископ противопоставит «обманщикам» из числа недостойных священнослужителей и императорам, поддерживающим ересь (Констанций II, Валент II, Валентиниан Младший и его мать Юстина) или выступающим за реставрацию язычества (Юлиан Отступник). Православный священник стойко переносит гонения (Афанасий Александрийский, Дионисий, Иларий Пиктавийский, Либерий Римский, Василий Кесарийский и другие). Руфин умалчивает о многих недостойных для православных священнослужителей фактах, известных по другим источникам. Так, он нигде не сообщает о переходе того или иного священнослужителя из лагеря ортодоксов в стан еретиков, тем более не приводит факты массового бегства из православной Церкви, о чем пишет современник Руфина Сульпиций Север.²⁸ Православный епископ у Руфина Аквилейского тверд и непримирим в отстаивании своей позиции. Руфин подражает Евсевию Кесарийскому, когда превращает противостояние епископов и представителей имперской власти в словесную полемику.²⁹ Так, в частности, он включает в свою «Историю» спор свт. Василия Великого, приведенного на суд, с префектом (XI.9). Непременным качеством, отличающим православного священнослужителя, является его святость, подтверждением которой часто выступают у Руфина сопровождающие жизнь такого священника чудеса. Мотивы,

²⁸ См., напр., рассказ Сульпиция о расколе православной партии после Ариминского собора: «...поодиночке большинство наших, кто по немощи ума, кто сломленный боязнью ссылки, ввергли себя в руки противников; уже после возвращения послов державшиеся ранее нашей Церкви покинули ее; и поскольку отпавшие толпой переметнулись в другую партию, количество наших сократилось вплоть до двадцати человек» (*Sulp. Sev. Chron.* II.43.4).

²⁹ См. пример такого диалога в рассказе Евсевия о мученичестве свт. Поликарпа Смирнского (*Eus. HE* IV.15).

заимствованные из агиографической литературы, насквозь пронизывают сочинение Руфина. Читатель узнает о чудесах, творимых через епископа Спиридона Тримифунтского (X.5), о чудесах, сопровождавших жизнь египетских старцев (XI.4, 8), о провидческой способности монаха Иоанна, дававшего советы Феodosию Великому (XI.19). Руфин намеренно сближает святость ряда епископов и исповедников со святостью апостолов. Он пишет, что через исповедника Пафнутия являлись «знамения не меньшие, чем через апостолов» (X.4), а египетских старцев он именует «апостолами нашего времени» (XI.4; 8).

Святость, присущая лидерам православной партии, не требует от священника или исповедника из мирян особых дополнительных качеств и способностей, в том числе и мирской образованности. Руфин возвращается к идеалам раннего христианства, к идеям «святой простоты» (*sancta simplicitas*: X.3) и «непросвещенной учености»,³⁰ когда он рассказывает о сущности дебатов на Никейском соборе. Одним из центральных моментов собора историк делает спор исповедника с философом-диалектиком, в ходе которого «мастер научной полемики», умеющий «подобно изворотливому змею» ускользать из любого тупика, был посрамлен простыми аргументами необразованного мужа. Руфин показывает, как после выступления исповедника философ, «будто бы он никогда не учился парировать аргументы, так пораженный доблестью речи и стоял, молча, ни на что не отвечая, и молчаливый вид его был красноречивее слов» (X.3). Не случайно, подводя итог заседаний Никейского собора, Руфин делает акцент на том, что Ария главным образом «поддержали мужи, искушенные в полемике и из-за этого противящиеся простоте веры [*viri in quaestionibus callidi et ob id simplicitati fidei adversi*]» (X.2). В дальнейшем Руфин, как правило, также не подчеркивает начитанность православных епископов в светской литературе, умение пользоваться знаниями риторики в ходе полемики. Более того, в рассказе о Григории Назианзине и Василии Каппадокийском Руфин сообщает, что эти отцы, отказавшись в свое время от карьеры ритором, за мудростью обращались лишь к текстам Священного Писания, «и шли к пониманию их не через собственное толкование, а через писания более ранних писателей и их авторитет».³¹

Безусловно, аквилейский пресвитер, выступая на страницах своего труда твердым сторонником Православия, весьма ангажирован в изложении истории. Он проводит резкую грань между положитель-

³⁰ См.: Уколова В. И. Античное наследие и культура раннего Средневековья. С. 145–148.

³¹ Исключительным оказывается рассказ Руфина Аквилейского о слепце Дидиме Александрийском, который был искушен не только в вопросах веры, но и «в диалектике, в геометрии, и даже в астрономии и арифметике» (XI.7).



ными героями, к которым относятся сторонники ортодоксии, и отрицательными персонажами (еретиками, язычниками, иудеями). Единственный лишь раз он с уважением говорит о язычнике — префекте Месопотамии, который пытался смягчить гонение Валента на православных в Эдессе. «Но тот, — пишет о нем Руфин, — хотя и был язычником, был поражен несправедливостями императора и, намереваясь на другой день приступить к разгону народа, по соображениям человеколюбия через тайные знаки сделал это известным жителям, чтобы те, надо думать, смогли уберечься, и чтобы, когда он пришел бы утром, не нашел никого на [молитвенном] месте» (XI.5). Всякий раз историк стремится обойти молчанием конфликты в лагере православной партии. Руфин, конечно, приводит знаменитый рассказ о жалобах епископов друг на друга императору в момент открытия Никейского собора, но подчиняет его, в первую очередь, характеристике добродетельного и мудрого Константина, приказавшего сжечь поданные жалобы (X.2).

В отступлении от веры или в организационном конфликте внутри Церкви Руфин видит, прежде всего, нарушение исходного порядка. Он характеризует Ария не только как честолюбца, но и как человека, «жаждшего новизны [novitatis improbe cupidus]» (X.1). Диакон Урзин заставляет рукоположить себя в епископы Рима «в нарушение законов, порядка и традиции», что приводит к кровопролитию в городе (XI.10). Не случайно для изображения церковного конфликта историк использует традиционный для античной историографии образ войны. Он называет Евсевия Никомидийского, активно поддержавшего Ария на Никейском соборе, «предводителем еретической войны» (*haeretici belli signifer*; X.12). Арианский епископ Луций, проводник религиозной политики Валента, по словам Руфина, «вторгся в пустыню и принес людям, живущим в мире, войну <...> отправил вооруженный отряд конницы и пехоты, собрал трибунов, препозитов, военачальников, словно собирался сражаться против варваров» (XI.3). Борьбу Юстины, матери Валентиниана Младшего, против Амвросия Медиоланского Руфин уподобляет осаде крепости: «...в этой войне она стала штурмовать стену и прочнейшую башню Церкви Амвросия. Томя его угрозами, устрашениями и всякого рода способами осады [omni oppugnationis genere], искала она прямой подступ для укрощения Церкви» (XI.15).

Зависимость Руфина от античных историографических моделей проявилась не только в использовании им образа войны при изложении внутрицерковных конфликтов, но и в объяснении причин появления ересей. Вопрос об определении Руфином в X–XI книгах «Церковной истории» источника религиозных заблуждений крайне важен, хотя бы потому, что Евсевий уже предложил свое объяснение происхождения ересей. В четвертой книге своей «Церковной истории», дойдя

до времен императора Адриана, Евсевий пишет, что после явных успехов Церкви на земле дьявол решил сменить тактику своей борьбы и вместо внешней угрозы (гонений) уготовил для Церкви новую погубитель в виде «обманщиков, прикрывающихся именем нашей веры» (*Eus. HE IV.7.1–2*). Сохраняя данный теоретический пассаж в латинском варианте «Церковной истории», Руфин, тем не менее, совершенно не использует его в рассказе о недавнем прошлом Церкви. Мы не встретим у Руфина ни единой попытки найти руку сил зла в истории религиозного противостояния.³²

Если автор «Церковной истории» ничего не говорит о дьяволе как виновнике нарушения порядка в Церкви и выводит возникновение и распространение еретических заблуждений на уровень человеческих страстей и интересов, то участие Бога в религиозном противостоянии у Руфина вполне четко определено. При этом, впрочем, мы не найдем у Руфина каких-либо намеков на педагогическую деятельность Бога, попускающего внутрицерковную борьбу для исправления христиан или же укрепления и прославления представителей православного лагеря. Эту концепцию вполне можно было бы ожидать от Руфина как от переводчика Евсевия Кесарийского. По крайней мере, знакомство с началом седьмой книги «Церковной истории» Евсевия Памфила не может не оставить у читателя уверенности в том, что Господь порой в педагогических целях наказывает верующих за их отступление от чистой жизни.³³ У латинского же церковного историка Бог оказывается вовсе не «виновником», а всего лишь одним из участников разразившегося в Церкви конфликта.

Всевышний вмешивается в церковную историю у Руфина в двух основных формах. С одной стороны, Он помогает сторонникам Православия, с другой же, наказывает врагов истинной веры. Так, Бог обес-

³² Вряд ли стоит считать пассаж Руфина в главе о схизме в еретическом лагере, где историк уподобляет ересь зверю, который сначала поднял, словно из ада, голову, а потом внезапно оказался трехтелным (*bestia, quae per Agium primo quasi de inferis extulerat caput, subito triformis apparuit, X.25*), подтверждением убежденности Руфина в инфернальном происхождении ересей. По крайней мере, это высказывание остается единичным для обеих финальных книг «Церковной истории» Руфина и не позволяет говорить о наличии сколь бы то ни было стройной концепции. Отказ от рассмотрения сил зла в качестве виновников разжигания конфликта внутри Церкви, впрочем, не исключает веры Руфина в силу демонов как участников истории. Рассказывая о мятеже в Фессалониках, который был потоплен Феодосием Великим в крови, историк относит проявление чрезвычайной ярости императора на счет «какого-то обмана демона» (XI.18).

³³ См. объяснение причин Великого гонения у Евсевия: *Eus. HE VIII.1.6–2.1*. Интерпретацию этого отрывка см.: *Кривушин И. В.* Ранневизантийская церковная историография. С. 103.



печивает победу православных в спорах на Никейском соборе. Сообщая о деятельности собора, Руфин приводит рассказ о философе-диалектике, который с помощью риторических уловок запутывал на соборе ситуацию, насмехаясь над сторонниками понимания Сына как единосущного Отцу. Тогда, как пишет Руфин, «Бог допустил..., чтобы среди прочих слушавших епископов присутствовал один исповедник», который простыми аргументами разрушил логические построения философа и заставил его обратиться в христианство (X.3). В другом случае Руфин рассказывает о том, как Александр Александрийский всю ночь молит Бога о спасении Церкви от Ария, в результате чего на другой день ересиарх постыдно умирает в отхожем месте (X.12–13). Историк специально подчеркивает присутствие руки Божьей в этом событии. «Тогда, — пишет он, — исполнилось решение во славу Господа, о котором в молитве к Богу просил Александр, говоря: “Сверши, Господи, суд между мной и угрозами Евсевия и силой Ария”» (X.13). Всевышний помогает Афанасию Александрийскому избежать насилия при Констанции. Несмотря на то, что на поиски епископа были брошены все силы государства, «трибуны, препозиты, комиты, войско», предлагалось вознаграждение доносчикам, все это не имело силы «против того, кому помогал Бог» (*Ita totis regni viribus frustra adversum eum, cui Deus aderat, certabatur*; X.18). Бог защищает Афанасия и от гонений Валента: «...когда он был жив, словно огражденный некоей Божественной добродетелью, Валент, хотя и безумствовал в отношении прочих, против него ничего дурного совершить не смел» (XI.2). Бог выступает защитником римского епископа Дамаса, претерпевшего несправедливости от диакона Урзина: «Но был Бог, заступник невинных, и кара пала на головы тех, кто учинил обман» (XI.10). Рассматривая подобным образом участие Бога в церковной истории, превращая Его в одного из основных участников религиозного противостояния, Руфин придает этой истории безусловно оптимистическое звучание: действия сторонников никейского вероисповедания просто не могут не иметь успеха.

Если Руфин превращает Бога в активного участника религиозного противостояния, защитника православных, то насколько он последователен в проведении идеи Евсевия, ставшей ключевой для последних книг его «Церковной истории», а также смыслообразующей для первого латинского христианского исторического сочинения? Речь идет о мелитоновской концепции Божественного поощрения достойных и наказания недостойных правителей. В данном случае мы должны учесть, что сосредоточение Руфина на внутрицерковных событиях, конечно, заметно снижает в его сочинении сюжетную роль императоров, автор в значительной мере игнорирует светскую информацию. Так, он не сообщает о внешнеполитических успехах/неудачах боль-

шинства императоров, о состоянии дел внутри государства, если эти дела выходят за рамки религиозных вопросов (гражданские войны, вторжение варваров, мятежи, природные катаклизмы, обычно подтверждающие у христианских авторов ошибочность политической линии правителя). Тем не менее, даже те незначительные экскурсы в политическую историю, которые позволяет себе совершить Руфин, дают возможность определить отношение автора к мелитоновской идее.

Руфин продолжает линию Евсевия Кесарийского, когда он рассказывает о времени правления Константина Великого как о периоде торжества веры. Считая Константина безусловно «добродетельным и религиозным императором», латинский церковный историк максимально «обеляет» ход событий религиозной жизни в период его правления.³⁴ Рассказав о торжестве единомыслия на Никейском соборе, на котором «всеми было согласовано и сформулировано, будто бы единым сердцем и устами, писать “единосущен”» (X.5), Руфин ничего не говорит о мелетианах и о последовавших вскоре после собора атаках на Александра Александрийского. Сразу же за рассказом о никейских событиях историк предлагает картину триумфального шествия христианской веры по миру: после чудесного обретения Еленой Креста Спасителя (X.7–8), подданные Римской империи приносят веру в Христа индийцам и иберийцам (X.9–10). Желая снять тень религиозных разногласий со времен Константина, Руфин меняет последовательность ряда событий. Он относит конфликт между Александром Александрийским, с одной стороны, и Евсевием Никомидийским и Арием, с другой, ко времени правления Констанция (X.12).³⁵ Также с периодом правления Констанция (337 – 361 гг.), а не Константина, Руфин соотносит Тирский собор (335 г.), осудивший Афанасия Александрийского (X.16).³⁶ Первые попытки ариан добиться влияния в государстве при Константине историк относит лишь к концу жизни этого императора. Поскольку Руфин не использует объективных датировок при изложении событий,³⁷ у читателя неизбежно создается впечатление, будто деятельность арианского пресвитера-духовника Констанция, сестры Константина Великого, по реабилитации Ария непосредственно предшествовала смерти императора (X.11). Но и это «отступление» Константина, связанное с возвращением Ария, подается историком как очередная победа православных и пример справедливости импе-

³⁴ Вряд ли можно считать, как это делает А. П. Лебедев, что Руфин беспристрастен к эпохе Константина Великого. См.: *Лебедев А. П.* Указ. соч. С. 111, 114.

³⁵ Александр Александрийский скончался через три года после Никейского собора в 328 г. задолго до кончины Константина Великого и воцарения Констанция.

³⁶ См. о некоторых «неточностях» Руфина: *Лебедев А. П.* Указ. соч. С. 113.

³⁷ А. П. Лебедев называет это «слабостью» Руфина по части хронологии: *Лебедев А. П.* Указ. соч. С. 114.

ратора. Константин, прочитав изложение веры Ария и не найдя в нем серьезных противоречий с Никейским символом, отправил дело на решение собора, который без особого труда вскрыл притворство ересь-арха: «...ибо уловки уместны для незнающих, а у знающих обман ничего другого не вызывает, кроме усмешки» (X.11). Добродетельность императора, его позитивное участие в судьбе Церкви как по сохранению мира при торжестве ортодоксальной партии, так и по распространению христианской веры вознаграждаются свыше. Константин добивается побед над варварскими народами, и «чем более религиозным, — пишет Руфин, — и покорным Богу он становился, тем больше Бог покорял ему мир» (X.8).

Влияние мелитоновской концепции на Руфина мы обнаруживаем не только в рассказе о времени правления Константина Великого. «Божественное милосердие» помогает Иовиану, который чудом выводит войско из окружения во время персидской кампании, проигранной Юлианом (XI.1). Иовиан, заботясь о Церкви и возвратив из изгнания Афанасия, поправляет государство, «словно по прошествии страшных бурь» (XI.1). После него император Валентиниан I также возвышен Господом за свою религиозную стойкость во времена Юлиана Отступника: «...исполнил в нем Господь то, что обещал, более чем стократно воздав ему в этом веке; ибо он за то, что оставил службу ради Христа, получил власть» (XI.2). Особое значение Руфин придает эпохе Феодосия Великого. Именно при этом императоре христианство окончательно торжествует над язычеством. Несмотря на то, что первый удар по идолопоклонничеству был нанесен еще Константином Великим, именно в правление Феодосия «культ идолов... был уничтожен [idololum cultus... eodem imperante collapsus est]» (XI.19). Руфин не останавливается на констатации самого факта благодеяний императора, но и приводит знаменитые рассказы о разрушениях храмов Сераписа (XI.23) и Сатурна (XI.25), о строительстве церквей на месте языческих капищ (XI.27). Единственное «потрясение» для Церкви времен Феодосия, о котором упоминает историк, — появление и разоблачение ереси Аполлинария (XI.20) — меркнет на фоне явных успехов ортодоксального христианства. Зато Руфин не забывает указать, что уже в самом начале правления Феодосий восстанавливает поправленную императрицей Юстиной «кафолическую веру» (XI.17). В результате, царствование Феодосия становится временем окончательной победы над язычеством и арианством, периодом, избавленным от жестоких столкновений внутри Церкви. Для Руфина безусловно, что успехи римского государства времен Феодосия напрямую связаны с религиозной политикой этого императора. «За эти деяния, — пишет историк, — он настолько был прославлен Богом, что Божественным провидением ему дана была особая милость. Ибо в Фиваиде он посещал одного монаха,

по имени Иоанн, обладающего пророческим даром, и по предсказаниям и ответам его узнавал, лучше [в данный момент] иметь мир или вести войну» (XI.19). Именно благодаря предсказаниям Иоанна и молитве, обращенной к Богу, Феодосий одерживает впоследствии победу над тираном Евгением и устанавливает гражданский мир (XI.33).

В то же время, было бы неверным рассматривать мелитоновскую концепцию в качестве ключевой для всей «Церковной истории» Руфина. Конечно же, аквилейский пресвитер признаёт, что Валент сожжен готами «за свое нечестие [impietatis suae poenas igni exustus dedit]» (XI.13). Но это единственный случай, когда у Руфина работает механизм Божественного наказания.³⁸ Констанций II умирает во время приготовления к походу против Юлиана, но историк никак не комментирует эту смерть (X.36). Также не связывает Руфин гибель Юлиана с его антихристианской политикой. Перед нами сообщение о гибели императора, которое мог бы написать языческий римский историк: «...пронзенный, не известно, то ли своими, то ли врагами, он закончил жизнь свою спустя год и восемь месяцев, как получил власть августа» (X.34). Также вполне случайным выглядит кончина боголюбивого императора Валентиниана I, который «сраженный внезапным недугом», умер в Иллирике, прибыв на войну с сарматами (XI.12). Столь важная для Лактанция концепция «заслуженной» смерти оказывается совершенно не востребованной Руфином. Поэтому он позволяет себе сначала оставить без комментариев факт ранней смерти Иовиана — императора, уничтожившего последствия языческой реакции своего предшественника (XI.1),³⁹ а потом сказать о смерти добродетельного императора Грациана сразу после упоминания о его благодеяниях: «Однако после того, как он многое с благочестием и усердием совершил, он был убит появившимся в Британиях тираном Максимом» (XI.14).

Объяснение такой непоследовательности Руфина в использовании мелитоновской концепции следует искать в особом понимании этим историком проблемы взаимоотношения Бога и императоров. Сознательно отказываясь от изложения политической истории как таковой, Руфин рассматривает взаимоотношения Бога и императоров в самом

³⁸ Вряд ли можно считать бегство Юстины, проводившей от имени своего сына Валентиниана Младшего проарианскую политику, примером Господнего наказания (XI.16). По крайней мере, Руфин, положивший в основу рассказа религиозное противостояние Юстины и тирана Максима, теоретически не обосновывает «логичность» изгнания, а затем и смерти императрицы.

³⁹ В отличие от Руфина, Феодорит Киррский, например, через идею Божественной педагогики попытался объяснить, почему Господь отвел столь малый срок правления Иовиану. Греческий церковный историк показывает, что Иовиан стал «временным даром Бога, свидетельством Его силы и заботы о людях». См.: Кривушин И. В. Ранневизантийская церковная историография. С. 193.

общем плане как взаимоотношение Бога и человека. Императоры перестают быть прежде всего политическими деятелями, превращаясь в людей, для характеристики которых важно, в первую очередь, их религиозное поведение. Руфин видит в римских правителях либо православных, либо еретиков, либо язычников, которые используют политическую власть или для защиты истинной веры, или для борьбы с ней. Веротерпимость, принятие религиозного инакомыслия не становится, таким образом, качеством, достойным императора. Для Руфина нет полутонов, римские правители выступают либо в качестве защитников и покровителей Православия, либо в качестве врагов истинной веры. Константин, поскольку он еще до Никейского собора «со всем старанием и усердием заботился о том, что наше [quae nostra sunt]» (X.1),⁴⁰ покровительствует ортодоксальной партии и после ее победы на соборе. Историк рисует явными антагонистами в вопросах веры Валента II и Валентиниана I, забывая о терпимости Валентиниана как в отношении разных направлений христианства, так и по отношению к язычеству. Руфин обращает внимание на то, что Иовиан, став императором, реставрируя христианство, принял от Афанасия «форму веры и правило устройства Церквей», но не говорит о его терпимом отношении к еретикам, о чем, в частности, можно прочитать у Сократа.⁴¹ Императоры у Руфина полностью растворяются во внутрицерковной истории.

Руфин, рассматривая императоров в качестве участников внутрицерковной истории, стремится превратить ортодоксальных императоров в слуг и послушных учеников Церкви.⁴² Константин созывает собор, прежде всего «следуя мнению священнослужителей» (X.1). В речи Константина на соборе, которую конструирует Руфин, император четко расставляет приоритеты между духовной и светской властью: «Бог вас поставил священниками и дал вам власть судить о нас, и потому мы под справедливым судом вашим. Вы же не можете быть судимы

⁴⁰ Вряд ли следует соглашаться с М. Лейстнером, который утверждает, что Руфин использует местоимение *nostrum* исключительно для противопоставления христиан язычникам (Laisner M. L. W. Some reflections on latin historical writing in the fifth century // Classical Philology. Vol. XXXV. № 3. 1940. P. 255). Так, сообщая о визите Ария к Константину, Руфин говорит, что ересиарх «написал изложение веры, которая, хотя и не наша по смыслу [quae non quidem sensum nostrum], все же, казалось, содержит наши слова и выражения [verba nostra continere professionemque videretur]» (Курсив мой. — В. Т.; X.11).

⁴¹ Socr. HE III.26. Иовиан вернул из ссылки христианских изгнанников различных направлений, наряду с этим терпимо относился к язычникам, разрешая приносить жертвы, не закрывал языческих храмов.

⁴² Thélamon F. L'Empereur idéal d'après l'Histoire Ecclésiastique de Rufin d'Aquilée // Studia Patristica. Vol. 10. 1970. P. 310–314.



людьми. По той причине это дело единственно Бога судить между вами, и тяжбы ваши останутся на Божественное суждение. Вы ведь нам от Бога даны быть богами, и не подобает, чтобы человек судил богов, но лишь тот один [вправе это делать], о котором написано: "Бог стал в сонме богов; среди богов произнес суд". И потому, оставив это, следует без всякого раздора обратиться к тем вопросам, которые касаются веры в Бога» (X.2). Константин с почетом и благоговением принимает во дворце исповедника Пафнутия: он «обнимал его и глаз, который тот потерял за исповедание веры, одаривал нежнейшими поцелуями» (X.4). Когда Арию удастся убедить Константина в сходстве своей позиции с Никейским символом, император не только отправляет дело на рассмотрение собора, но и просит принять раскаявшегося ересиарха в общение, «если, конечно, будет дано на то согласие епископа Александра» (X.11). Такой же слугой Церкви выступает на страницах сочинения Руфина и мать Константина, которая в Иерусалиме устроила трапезу для женщин, служащих Господу, и «сама руками своими, подпоясав платье по примеру прислуги, подавала еду, подносила чаши и наливала воду: царица мира и мать Империи считала себя прислужницей прислужниц Христовых» (X.8).

Столь же послушным сыном Церкви выступает у Руфина Аквилейского и другой православный император — Феодосий Великий. После жестокой расправы с жителями Фессалоники, в ходе которой пострадали невинные люди, Феодосий, порицаемый «епископами Италии», не только осознает ошибку, но и публично молит о прощении в Церкви, отказавшись на время от знаков царского достоинства (XI.18). Он решается вступить в войну с тираном Евгением, которая превращается Руфином в решающую битву христианства против язычества, лишь получив благословение старца Иоанна (XI.32–33). В итоге, у Руфина состояние Церкви и ход христианской истории определяется вовсе не императорами, это сама Церковь решает их судьбу и руководит их действиями. Именно в этом причина непоследовательного использования Руфином мелитоновской концепции. Перестав быть первыми лицами церковной истории, императоры, естественно, перестают быть и объектами Божественного поощрения и, тем более, наказания.

* * *

Рождение церковно-исторического жанра в латинской историографии было естественной реакцией на интеллектуальную инициативу христианского Востока. В этом смысле он, конечно, не самостоятелен и вторичен по происхождению. Безусловным подтверждением этого является тот факт, что первая «Церковная история», написанная на латинском языке, оказалась не подражанием, не попыткой со-



здать что-то свое в ответ на поиски Евсевия Кесарийского, а переводом с греческого языка знаменитого сочинения Кесарийского епископа. Тем не менее именно на Западе предпринимается первая попытка продолжить «Церковную историю» Евсевия. Задолго до великих греческих церковных историков V–VI вв. Руфин Аквилейский, сколь бы ни было невелико его добавление, попытался осознать совершенно новый этап церковной истории, период, связанный с прекращением гонений и утверждением православной веры. Рассматривая историю Церкви от Константина Великого до Феодосия Великого как цепь событий (*res gestae*), Руфин в центр своего внимания поставил именно эту борьбу внутри Церкви, победа в которой связана исключительно с торжеством истинной веры. Руфин отверг идею веротерпимости и идею возможного исправления язычников и еретиков, его история — это история постоянных успехов истинной веры, которые могут проявляться как в стойкости гонимых праведников, так и в реальном утверждении Православия в государстве через постановления императоров за счет запрета всякого инакомыслия. Включая в церковную историю в качестве активного ее участника Бога, опекающего носителей истинного вероисповедания и помогающего им, и исключая всякое участие сил зла, Руфин делает свой исторический оптимизм неоспоримым.





Глава III

Универсальная священная история Сульпиция Севера

Почти одновременно с появлением на свет «Церковной истории» Руфина Аквилейского свой исторический труд завершает Сульпиций Север, чья «Хроника» оказалась по-настоящему оригинальным произведением в раннесредневековой историографии. Во-первых, сочинение Сульпиция формально не повторяет ни того, что уже было создано историками на Востоке христианского мира, ни того, что оставляла в наследство античная историографическая культура. Сульпиций не пишет ни монографию, как Лактанций, ни «Церковную историю» в понимании, предложенном Евсевием, ни всемирную хронику, призванную решать традиционные задачи по синхронизации библейского и языческого прошлого. Поэтому именно с определения феномена «Хроники» Сульпиция Севера мы и начнем ее изучение. Во-вторых, труд Сульпиция — по-настоящему западноевропейское историческое сочинение раннего Средневековья. Если Лактанций равно сообщал о событиях, имевших место в западной и восточной частях Империи, чувствуя целостность государства и его истории, если Руфин Аквилейский почти вытеснил из «Церковной истории» события, связанные с Западной церковью, ориентируясь на традиционно сильные религиозные центры Востока Римской империи, то Сульпиций находит продолжение ветхозаветного прошлого именно в истории Западной церкви. В-третьих, очевидно, что создавая необычное историческое сочинение, Сульпиций Север должен был предложить определенную концепцию, способную выразить его понимание всей священной истории.

§ 1. «Хроника» Сульпиция Севера: к вопросу о жанре

Предмет своего внимания Сульпиций Север определяет, как того и требовали законы античной исторической прозы, в начале сочинения: «Я попытался кратко изложить события от сотворения мира, переданные в Священных Писаниях, и, разделив времена, рассказать о них по порядку, доведя до наших дней, поскольку об этом настойчиво просили меня те многие, кто хотел бы познакомиться с кратким изложением Священного Писания» (I.1.1). Попытки привлечь материал Ветхого Завета для реконструкции далекого прошлого предпринимались в христианской литературе и ранее, вспомним хотя бы рассуждения Феофила Антиохийского о появлении технологий и элементов цивилизации в допотопный период,¹ однако все эти попытки не выходили за рамки экзегезы и апологии. В случае с Сульпицием Севером мы впервые встречаемся с желанием христианского интеллектуала изложить событийную историю на основе библейских книг. Подобная попытка была, безусловно, ответом на поиски Антиохийской школы богословия,² которая в отличие от Александрийской, искавшей аллегорический смысл на страницах Библии, традиционно сосредоточивалась на буквально-историческом прочтении книг Ветхого Завета.³ Ничего подобного историческим опытам Сульпиция Севера ни по масштабу, ни по качеству мы не встретим ни в греческой, ни в латинской христианской исторической прозе.

Внимание Сульпиция к истории как череде событий безусловно сближает его труд с историческими сочинениями античной эпохи. С первых же строк сочинения становится ясно, что Сульпиций пишет не экзегетический, а именно исторический труд. Неоднократно автор адресует читателя, желающего подробнее узнать о содержании Пятикнижия, непосредственно к этим книгам Ветхого Завета, стремясь

¹ Этому вопросу посвящена значительная часть второй книги Феофила «К Автолику» (Ad Autol. II.17–32). См. критику этих отрывков: *Droge A. J. Op. cit.* P. 102–117.

² Сложно судить, оказали ли какое-то влияние на предприятие Сульпиция Севера опыты Аполлинария, который во время языческой реакции при Юлиане Отступнике перелагал библейские тексты, причем не только исторические книги, но и псалмы, используя для этого жанры классической литературы. По крайней мере, если и нет прямой связи между Сульпицием и Аполлинарием, появление «Хроники» Сульпиция следует рассматривать как естественное, хотя и исключительное по исполнению, продолжение попыток части представителей христианской интеллектуальной элиты использовать опыт классических наук для нужд христианства.

³ *Аверинцев С. С. Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего Средневековья // Античность и Византия. М., 1975. С. 273–274.*

остаться в рамках исторического повествования. Так, завершив рассказ о событиях, отраженных в книгах *Бытие* и *Исход*, Сульпиций поясняет: «Далее следует книга *Левит*, в которой содержатся правила жертвоприношений... и много говорится о жреческих установлениях. Об этом, если кто захочет узнать более подробно, пусть найдет в Писании. Мы же, следуя характеру начатого труда, будем исследовать только историю [nos enim suscepti operis modum custodientes solam historiam persequimur]» (I.20.1). Более того, Сульпиций вполне осознанно отбирает нужный ему материал, упуская из рассказа незначительные, на его взгляд, события. Рассказав о разделении мира между сыновьями Ноя, Сульпиций пишет: «И вот вплоть до Авраама совершенно ничего примечательного и значительного не произошло» (I.4.7).

Интерес Сульпиция к историческому событию и, особенно, к историческому рассказу выделяет его труд также из жанра хроник. Несмотря на то, что титул единственной дошедшей до нас рукописи этого произведения Сульпиция Севера не оставляет перед читателем сомнений в том, что перед ним именно хроника,⁴ относить сочинение Сульпиция Севера к числу всемирных хроник, подобных «Хронике» Евсевия и Иеронима, в которых через синхронизацию событий языческой и библейской истории идет последовательное перечисление важнейших событий минувшего, нельзя.⁵ В то время как для хронистов вопрос о датировке того или иного события решался вполне определенно, и каждое событие помещалось ими в конкретную ячейку хронологической сетки, Сульпиций не только позволяет себе усомниться в хронологических подсчетах своих предшественников, но и оставить вопрос о временном определении открытым. Так, например, сообщив о гибели Самсона, Сульпиций упоминает о Симмихаре, который тому наследовал, и признает существование разногласий в вопросе определения продолжительности правления Симмихара. Это заставляет Сульпиция вступить в диалог с читателем (явление, абсолютно чуждое для раннесредневековой латинской хроники), в ходе которого он предлагает две версии, оставаясь, по сути, равноудаленным от каждой из них: «...многие из тех, кто писали о временах, указывают на

⁴ Bardenhewer O. Geschichte der altkirchischen Literatur. Bd. 3. Freiburg, 1912. S. 422. Хроникой труд Сульпиция называли также писатели раннего Средневековья Идаций (Chron. 37a), Геннадий Массилийский (De vir. ill. 19) и Григорий Турский (Hist. Franc. 1.7). Сам Сульпиций на протяжении своего произведения именуется свой труд либо бревиарием священной истории (I.1.2), либо просто историей (I.20.1; 29.6).

⁵ Петер Майнхольд, признавая своеобразие труда Сульпиция Севера, считает, тем не менее, что Сульпиций, соединяя всемирную историю с христианской историей, продолжает хроникальную традицию Евсевия. См.: Meinhold P. Op. cit. S. 90.

годовую продолжительность его [Симмихара] правления, многие же его упускают вовсе, так что после Самсона помещают сразу священника Илию. Мы же этот вопрос, как весьма смутный, оставим нерешенным» (I.28.7).

Если у Евсевия и Иеронима в «Хронике» всякое важное или просто достопамятное событие соотносилось с определенным годом «от Авраама», то Сульпиций Север скорее подразумевает наличие некоторой хронологической системы, не делая ее стержнем своего сочинения. У него даже нет единой формы фиксации времени. Принципы датировок, используемые Сульпицием, столь же разнообразны, как и в большинстве античных исторических сочинений. Он может определять время от сотворения мира или от другого важного события, говорить о длительности того или иного исторического периода, сообщая о продолжительности жизни героя или времени его правления. В качестве примера можно привести датировку поселения Иакова в Египте: «К тому времени Иакову исполнилось 130 лет, от потопа же прошло 1300 лет и 60 с небольшим лет от того времени, когда Авраам осел в земле Ханаанской, от того же срока, когда Иосиф появился в Египте, прошло 25 лет» (I.12.5). Также относительно потопа и поселения Авраама в Ханаанской земле датируется время исхода евреев из Египта: «...от того же времени, когда Авраам пришел в землю Ханаанскую, прошло 430 лет, от потопа — 1575 лет» (I.15.2). Господство хронологии в его сочинении далеко не абсолютно. Она имеет для Сульпиция явно подчиненное значение, и к финалу сочинения автор вообще от нее отказывается и не приводит датировок даже по годам правления императоров.

Если для авторов хроник, членивших текст по годам, чаще всего не существовало причинно-следственных связей между событиями, или эти связи отходили на второй план, то Сульпиций использует не хронологический, а логический тип построения текста, выдвигая на первый план именно причину и следствие, и тем самым сближается с авторами историй.⁶ Для него гораздо более значимым оказывается рассказ, обладающий сюжетом, а не соотношение событий с тем или иным годом.⁷

В этой связи более правильным было бы отнести «Хронику» Сульпиция Севера к жанру, господствующему в то время в латинской ис-

⁶ О принципах организации исторического повествования в средневековой (главным образом византийской) исторической литературе см.: Долинин К. А., Любарский Я. Н. Повествовательные структуры в византийской историографии // Любарский Я. Н. Византийские историки и писатели. СПб., 1999. С. 355–369.

⁷ Указывая, что из-за «безучастности» автора произведение Сульпиция «получает характер элементарной хроники», А. П. Лебедев тем не менее именует его историей. См.: Лебедев А. П. Указ. соч. С. 434.

торической прозе, к жанру бревиариев.⁸ В своем литературном отношении труд Сульпиция Севера гораздо ближе к таким языческим сочинениям, как «История римлян» Веллея Патеркула и «Бревиарий» Евтропия, нежели к образцам христианской хронистики. Тем не менее, в отличие от рожденных римской языческой культурой эпитом и бревиариев, которые в большинстве своем посвящены национальному римскому прошлому, труд Сульпиция явно претендует на обзор всемирной истории. Действительно, история у Сульпиция Севера начинается с сотворения мира и первого человека Адама (I.2.1–2) и завершается современными автору событиями (II.51.1–8). В то же время сближать «Хронику» Сульпиция с трудами античных классиков жанра всемирной истории⁹ также было бы неверным.¹⁰

Как автор и обещал в предисловии к сочинению, стержнем своего повествования он делает прошлое избранного народа. Не иудейская история играет в данном случае явно подчиненную роль. Работа Сульпиция почти лишена хронологических параллелей между событиями языческого (греческого, эллинистического и римского) и ветхозаветного прошлого. Попытки включить события библейского прошлого в контекст мировой истории появляются лишь во второй книге «Хроники». Именно тогда Сульпиций начинает приводить факты ближневосточной и европейской истории, напрямую не связанные с судьбой иудеев.¹¹ Так,

⁸ *Laisner M. L. W.* Op. cit. P. 247.

⁹ Расцвет жанра универсальной истории, рождение которого связано с появлением «Всеобщей истории» Полибия, исследователи справедливо относят ко времени правления Августа, когда после выхода во времена Гая Юлия Цезаря «Исторической библиотеки» Диодора Сицилийского увидели свет «Всемирная история» Николая Дамасского и «Филиппова история» Помпея Трога. Несмотря на то, что с образованием Империи в литературе усилился интерес к феномену национальной истории, универсальные истории по-прежнему читались, именно с этим связано появление в III в. латинской сокращенной версии «Филипповой истории» Трога, составленной Юстином. См.: *Немировский А. И.* Рождение Клио: у истоков исторической мысли. Воронеж, 1986. С. 152–181; *Sacks K.* Polybius on the Writing of History. Berkeley; Los Angeles; London, 1981. *Alonso-Núñez J.M.* The Emergence of Universal Historiography from the 4th to the 2nd centuries B.C. // *Studies in Greek Historiography from 4th to the 2nd centuries B.C.* Lovanii, 1990. P. 173–192.

¹⁰ Относить сочинение Сульпиция Севера к числу универсальных историй, как это делает Бруно Луизелли, можно лишь в том смысле, что любая христианская хроника универсальна. Именно в этом смысле Б. Луизелли включает в список универсальных историй не только «Хронику» Сульпиция Севера, но и «Хронику» Юлия Африкана, «Историю против язычников» Павла Орозия и «Хронику» Фредегара, несмотря на то, что все эти труды весьма отличны друг от друга. См.: *Luiselli B.* Op. cit. P. 518–519.

¹¹ Вполне справедливо исследователи среди источников Сульпиция Севера называют Юстинову «Эпитуму Филипповой истории Помпея Трога», которая и по-



после рассказа о Вавилонском пленении еврейского народа, подвигах пророка Даниила, возвращении евреев из плена и появлении у персов царя Дария Оха, во второй год правления которого иудеям было разрешено продолжить восстановление Иерусалима и Храма (II.1.1–9.3), Сульпиций предлагает читателю краткий перечень событий, охватывавших время с правления Кира II, которого он называет Дарием Мидийцем, до Дария II Оха: «После Дария Мидийца, который, как мы сказали, царствовал 18 лет, в течение 31 года власть удерживал Кир. Вступив в войну со скифами, он погиб в сражении на второй год после того, как в Риме стал править Тарквиний Гордый. Киру наследовал его сын Камбиз; правил он 9 лет. Он вел войну с Египтом и Эфиопией, покорил их и победителем вернулся в Персию; случайно он сам себя ранил и от этого умер. После его смерти двое братьев-жрецов, происходивших из мидийцев, семь месяцев владели Персидским царством. Для их устранения семь знатнейших персов, во главе которых стоял Дарий, сын Гидаспа, рожденный от двоюродного брата Кира, составили заговор и с общего согласия передали ему власть. Правил он 36 лет. За четыре года до своей смерти он сразился у Марафона в битве, прославленной греческой и римской историями. Это случилось приблизительно в 260 году от основания Рима в консульство Мацерина и Авгурина, 888 лет тому назад» (II.9.4–7). Исторический экскурс завершается сообщением о том, что после череды персидских правителей к власти пришел Дарий II Ох, при котором был восстановлен Храм (II.10.1). Как не трудно заметить, Сульпиций намеренно возвращается к уже изложенным в библейской версии событиям, чтобы включить ветхозаветную историю в контекст политической истории Персии и смежных с ней государств Ближнего Востока, а также Греции и Рима.

В другом месте Сульпиций стремится соотнести время, когда жили Есфирь и Иудишь, с периодом правления какого-либо царя, при этом он предлагает читателю свой исторический анализ: «...соотнести время их деяний с какими-либо царями мне было весьма нелегко <...> мне кажется, что история с Есфирью связана с тем Артаксерксом, при котором был восстановлен Иерусалим, ибо неправдоподобно, чтобы это было при предшествующем Артаксерксе, о времени которого пишет Ездра; не было у него никакого упоминания о столь выдающейся женщине» (II.12.1–2). Не меньше затруднений у Сульпиция вызывает попытка увязать деяния Иудиши с правлением какого-либо персидского царя: «...кто в это время правил в Персии, Писания не называют <...> большинство писателей указывает, что это был Камбиз, сын

зволюла христианскому историку расширить пространственные рамки «Хроники»: *Constanza S. I «Chronica» di Sulpicio Severo e le «Historiae» di Trogo-Giustino // La storiografia ecclesiastica nella tarda antichità. Messina, 1980. P. 275–312.*



Кира, <...> но этому мнению противоречит Писание, ибо сказано там, что на 18 год правления царя появляется Иудифь, а Камбиз пребывал у власти не более 9 лет» (II.14.1–4). Сложность нахождения соответствий между деяниями библейских персонажей и событиями ближневосточной светской истории не отрицает, тем не менее, попыток эти соответствия обнаружить, включив тем самым библейское прошлое в течение мировой истории.

Однако, несмотря на все попытки Сульпиция включить ветхозаветное и христианское прошлое в самые широкие исторические рамки, труд его остается партикулярным, в центре его находится судьба избранного народа: либо иудейского, либо христианского. В этом смысле вполне справедливым кажется второе название сочинения Сульпиция Севера — «Священная история».¹² Попытка связать непрерывной цепью событий ветхозаветное прошлое от грехопадения Адама и христианское настоящее, выделить важнейшие события как иудейской, так и христианской истории, обнаружив при этом общие принципы существования двух избранных народов, превращает «Хронику» Сульпиция Севера в универсальную историю избранного народа.¹³

Здесь также следует сделать оговорку. Излагая универсальную священную историю, самостоятельной частью которой является история христианского народа, Сульпиций, что нетрудно заметить читателю, с развитием сюжета все больше замыкается на западноевропейских событиях. Продолжение ветхозаветного прошлого он обнаруживает не в истории Церкви вообще, что ко времени Сульпиция соответствовало, главным образом, истории восточных епископств, а в истории Западной церкви. Не случайно, рассказывая сначала о гонениях, Сульпиций упоминает о появлении мучеников и христианской веры за Альпами (II.32.1), а затем сосредоточивается почти исключительно на истории смут в Западных церквях. О степени интереса Сульпиция к истории Западной церкви может свидетельствовать следующая сравнительная таблица:

¹² По крайней мере, именно под этим титулом произведение Сульпиция впервые увидело свет в первом печатном базельском издании в 1556 г. (*Bardenheuer O. Op. cit. S. 423*). Под таким же названием произведение Сульпиция Севера увидело свет в русском переводе начала XX в.: Священная и церковная история христианского историка Сульпиция Севера. М., 1915. Также «Священной историей» называет труд Сульпиция А. П. Лебедев (*Лебедев А. П. Указ. соч. С. 434*).

¹³ См. такие же оценки: *Teuffel W. S. Geschichte der römischen Literatur. Bd. III. Leipzig. 1913. S. 460*; *Brincken von den A. D. Op. cit. S. 67*; *Andel G. K. van. Op. cit. P. 55*; *Mole C. Op. cit. P. 204*. Ван Андель называет труд Сульпиция универсальной церковной историей, где Израиль выступает в качестве первой Церкви: *Andel G. K. van. Op. cit. P. 55–58*.



Восточные события	Западные события
Никейский собор (II.35.1–5)	
События в Александрии (II.36.1–5)	
Сердикский собор (II.36.6–7)	
	Арелатский собор (II.39.2)
	Медиоланский собор (II.39.3)
	Изгнание Дионисия Медиоланского, ссылка Либерия Римского и Илария Пиктавийского, возвращение Либерия Римского (II.39.6–8)
Распространение арианства в Италии, Иллирике, на Востоке, в Галлии и Испании (II.40.4–5)	
	Ариминский собор (II.41.1–8)
Собор в Селевкии Исаврийской (II.42.1–6)	
	Ариминский собор (II.43.1–44.8)
Собор в Селевкии Исаврийской (II.45.1–2)	
	Деятельность Илария Пиктавийского по защите Никейской веры (II.45.3–7)
	Рождение ереси Присциллиана в Испании (II.46.1–9)
	Собор в Цезарейской Аугусте в Испании (II.47.1–4)

Восточные события	Западные события
	Путешествие Присциллиана в Италию, борьба Дамаса Римского и Амвросия Медиоланского с еретиками (II.48.1–6)
	Церковная смута в Галлиях (II.49.1–50.7)
	Суд над Присциллианом и казни еретиков (II.50.8–51.5)

Как можно видеть, Сульпиций, излагая внутреннюю историю Церкви, с 359 г. (Ариминский собор) до 385 г. (казнь Присциллиана) замыкается исключительно на западных событиях. В результате, он не пишет ни о языческой реакции Юлиана, ни о восстановлении христианства на условиях веротерпимости при Иовиане и Валентиниане I, ни о гонениях на православных при Валенте II, ни о торжестве никейцев при Феодосии Великом.

Сульпиций оказался первым историком, кто, не отказываясь от идеи Вселенской церкви, сообщил о рождении западноевропейской Церкви как чего-то особого, Церкви, которая имеет свою историю и своих героев. «Хроника» Сульпиция Севера, конечно, еще не может свидетельствовать о рождении «местных» церковных историй, но она уже указывает на грядущее появление «Истории франков» Григория Турского, церковная тема в которой, несомненно, одна из ведущих, и «Церковной истории народа англов» Беды Достопочтенного.

Насколько Сульпицию Северу при разработке священной истории действительно удастся связать ветхозаветное прошлое с христианским настоящим, мы попытаемся показать в предложенном ниже анализе авторской концепции ветхозаветной и христианской истории.

§ 2. Ветхозаветное прошлое в представлении Сульпиция Севера

Интерес Сульпиция Севера к историческому событию как таковому, его избирательность в отборе информации предполагают наличие у него вполне определенной суммы взглядов на прошлое или истори-

ческой концепции. Значительная часть «Хроники» посвящена изложению дохристианского прошлого. Полторы книги из двух содержат рассказ о событиях, так или иначе связанных с судьбой иудейского народа.

Первые попытки объяснить логику дохристианской в целом и ветхозаветной в частности истории были сделаны христианскими интеллектуалами задолго до Сульпиция, причем вне рамок историографического жанра. В спорах христианских апологетов с язычниками, с одной стороны, и с иудеями, с другой, рождались конкретные оценки того прошлого, в финале которого свершилось ключевое событие, связанное с Воплощением Бога. Важнейшие из них выстраивались в противоположные друг другу концепции исторического прогресса по мере приближения к Высшему Богоявлению и концепцию постепенной деградации человечества, которая и вызвала приход на землю Спасителя.¹⁴ При этом идеи, сформулированные раннехристианскими апологетами и экзегетами, объясняли логику как греко-римской, так и ветхозаветной истории.

Позитивные оценки дохристианской эпохи рождались прежде всего в полемике христианских апологетов с языческими оппонентами. Такие апологеты II–III вв., как Татиан, Феофил Антиохийский и Климент Александрийский, доказывая вторичность греко-римской цивилизации относительно варварской (прежде всего еврейской) и зависимость от нее, вслед за эпикурейцами признавали прогресс в истории мировой цивилизации.¹⁵ Этот прогресс обнаруживался в первую очередь в таких позитивных изменениях, как появление ремесел, городов, законов, публичной власти. Чем больше автор был зависим от античных концепций, тем активнее он связывал прогресс цивилизации с греко-римским прошлым. Так, Лактанций в своих «Божественных установлениях», следуя писателям евгемеровской школы, напрямую связал начало технического прогресса и развития государственности с историей неиудейских царей и выдающихся людей (Юпитер, Вулкан, Эскулап, Минерва), впоследствии обожествленных людьми.¹⁶ Прогресс культуры, по мнению раннехристианских писателей, был просто необходим человечеству, чтобы со временем адекватно воспринять Истину. Постепенно идея прогресса в области культуры свя-

¹⁴ Еще Р. Дж. Коллингвуд указывал на христоцентричность как на одну из характерных черт христианской историографии: «Ее повествование будет концентрироваться вокруг данного события [исторической жизни Христа], а все предшествующие и все последующие факты будут рассматриваться как события, либо ведущие к нему и подготавливающие его, либо развивающие его последствия» (Коллингвуд Р. Дж. Указ. соч. С. 50).

¹⁵ Droge A. J. Op. cit. P. 102–117.

¹⁶ Тюленев В. М. Лактанций... С. 68–73.

звалась с оптимистической концепцией «приготовления к Евангелию», которую исследователи без труда обнаруживают у Евсевия Кесарийского.¹⁷

Не менее популярной в христианской апологетической литературе была пессимистическая оценка греко-римского прошлого до Воплощения Логоса. Уничтожение изначального монотеизма и появление язычества, по мнению защитников христианской религии, повлекло за собой разлад в человеческом мире. Следствием этого разлада стали войны, грабежи, насилие, упадок нравственности. Популярность этой концепции среди ранних христиан не вызывает сомнения. Именно пессимистический взгляд на дохристианское прошлое позволял увидеть спасительный смысл Высшего Божоявления, приход Христа становился неизбежной реакцией трансцендентных сил на полное падение людей. В самом общем виде эту концепцию сформулировал в «Приготовлении к Евангелию» и в «Церковной истории» Евсевий Кесарийский.¹⁸ В рамках концепции истории как деградации даже достижения цивилизации оказываются шагом вынужденным и не всегда позитивным. Наиболее последовательно в латинской апологетике эта идея проведена у Лактанция в «Божественных установлениях». Так, история римской государственности оказывается у этого апологета результатом и неизбежным следствием религиозного отступления и нравственного падения. Возникновение консулата трактуется исключительно как необходимый шаг для поддержания несправедливости (V.6.2), законы же, выдуманные Юпитером, «несносны и несправедливы» (V.6.3). История культуры рассматривается столь же пессимистично. Более того, появляющаяся культура, в трактовке Лактанция, оказывается одним из условий сохранения и упорочения многобожия. Изобретение искусства ваяния пагубно, поскольку вместе с этим искусством появляются идолы, которым люди начинают поклоняться, забывая о Боге (I.15.4). После скульпторов «появились также поэты и, слагая для наслаждения поэмы, подняли тех [людей] на небо» (I.15.13). Ораторское искусство также не дало ничего положительного, а лишь покрыло истину «пеленой лжи». Вместе с «золотым веком» монотеизма для Лактанция уходит в небытие и эпоха истинных муд-

¹⁷ Ряд исследователей именно к идее прогресса сводят всю концепцию дохристианской истории Евсевия: *Sirinelli J. Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période prénicéenne.* Paris, 1961; *Chesnut G. F. The First Christian Histories: Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret and Evagrius.* Second edition. Macon, 1986. Подчеркивая вариативность трактовок дохристианской истории у Евсевия, И. В. Кривушин также признает в ряду других и концепцию прогресса у первого церковного историка: *Кривушин И. В. Ранневизантийская церковная историография.* С. 59–61.

¹⁸ *Кривушин И. В. Ранневизантийская церковная историография.* С. 64–65.



рецов, когда все люди были одинаково мудры (IV.1.6). За ней последовал «ничтожный и несчастный век, когда на всей земле жило только семь мудрецов», к тому же эти люди, называвшиеся мудрецами, на деле таковыми не были (IV.1.8). Несмотря на необычайный всплеск интереса к поиску истины, который пришлось в свое время пережить Греции, истина по-прежнему оставалась сокрытой от людей. Таким образом, само появление философии свидетельствует для Лактанция о падении человечества, подтверждает отступление его от истины. Античная языческая философия выглядит у Лактанция тщетной попыткой эту истину обнаружить.¹⁹

Концепция дохристианской истории как деградации естественным образом распространялась и на трактовку ветхозаветного прошлого, которое превращалось в постоянный конфликт Бога с грешащим человечеством и, в первую очередь, с избранным народом. Основные оценки ветхозаветной истории формулировались, в первую очередь, в антииудейской полемике христианских апологетов. Первая серьезная атака христианских апологетов на защитников Закона, а вместе с ней и первые четко сформулированные оценки иудейской истории связаны с именем Иустина Философа (Мученика). Его «Диалог с Трифоном Иудеем» полностью построен на споре с приверженцами иудаизма. Исходным пунктом полемики Иустина является тезис о том, что иудеи не признали посылаемых к ним пророков, предали их смерти, как потом распяли и Христа, не признав в Нем Мессию. Иустин довольно четко выделяет первый «истинно христианский» период истории, который охватывает у него время от грехопадения до Авраама.²⁰ Это период Иустин противопоставляет иудейскому периоду истории. Основной характеристикой этого «первого христианского» периода истории является присущая ему нравственность и почитание истинного Бога; в то время для почитания истинного Бога не требовались никакие законы и предписания, люди жили в согласии с Логосом (*Jus. Dial.* 27). Для Иустина важно, что Бог принял дары Авеля, который не знал обрезания, что необрезанный Лот спасся из Содома, также как необрезанному Нюю Бог предоставил шанс спастись от потопа (*Jus. Dial.* 19). Также те праведники не соблюдали субботы и, несмотря на это, были угодны Богу. При этом особое значение приобретает у Иустина трактовка исторической роли Авраама и Моисея. С Авраама

¹⁹ Подробнее см.: Тюленев В. М. Лактанций... С. 73–81.

²⁰ Идеи по поводу «древнего христианства», обнаруживаемые исследователями еще в Новом Завете, стали общим местом в работах христианских апологетов. После Иустина об этом будут писать Тертуллиан, Афинагор, Климент Александрийский, Ориген, Евсевий Кесарийский. См.: *Patrides C. A. The phoenix and the ladder. The Rise and Decline of the Christian View of History.* Berkeley; Los Angeles, 1964. P. 10–12.

берет начало обрезание, и начинается история иудаизма, законы же Моисея открывают собой период отступления от христианства. Передача иудеям законов через Моисея оказывается вынужденным шагом Бога. Чтобы вернуть иудеев, отливших себе золотого тельца, на праведный путь, Бог решил преподать им законы, соблюдая которые те вспоминали бы о Боге (*Jus. Dial.* 22). В этом отношении становится ясной и историческая роль Первого Пришествия Христа. Христос Своими законами, отменяя обрезание и соблюдение субботы, восстанавливает утраченный во времена Авраама и особенно Моисея порядок. В рамках данной макроциклической концепции истории, фаза цикла, включающая иудейское прошлое, выглядит более чем пессимистично. История избранного народа становится историей отступления от первоначальной чистоты, это период упадка, вызвавший в итоге Высшее Богоявление. Даже авторы, отказавшиеся от рассмотрения Воплощения Бога-Слова как реставрации «древнего христианства», использовали накопленный в антииудейской полемике опыт для ответа на важнейший вопрос о том, почему Бог отвернулся от иудейского народа, что повлекло за собой Воплощение и открытие истинного знания всем народам. Так, Лактанций, для исторической концепции которого противопоставление эпохи «древнего христианства» иудейскому периоду не имеет определяющего значения, в четвертой книге «Божественных установлений» показывает, как Бог после неоднократных попыток вернуть иудеев на путь истины отверг их и отправил на землю последнего, самого важного пророка, Христа, Который призван открыть истину признавшим Его и наказать отвергнувших: «В то время как иудеи из раза в раз противились спасительным предписаниям и изменяли Божественному закону, отклоняясь к нечестивому поклонению богам, Бог преисполнил святым духом некоторых избранных мужей, определив среди Своих рабов пророков, через которых Он порицал грозными словами грехи неблагодарного народа и в то же время побуждал к раскаянию за преступления, увещевая, что если они [иудеи] не прекратят этого и, оставив свою кичливость, не обратятся вновь к своему Богу, Он изменит завет Свой, то есть наследие вечной жизни предоставит чужеземным народам и соберет Себе из чужеземцев другой, более верный народ» (*Lact. Div. inst.* IV.11.1).²¹

Как мы увидим, во многом именно такая логика ветхозаветной истории легла в основу трактовки дохристианского прошлого, предложенной Сульпицием Севером. Многие вопросы, актуальные для христианских апологетов II–III вв., отчасти потому, что во многом они уже были решены, отчасти из-за особенностей аудитории Сульпиция Севера, не интересовали автора «Хроники» так, как его предшественников. Так,

²¹ Подробнее см.: Тюленев В. М. Лактанций... С. 87–96.

казалось бы, первые главы «Хроники», содержащие рассказ о временах до Моисея (I.2.1–5.6), несут отпечаток традиционных для ранней апологетики представлений об истории как развитии технологий. Действительно, Сульпиций обращает внимание на факт основания первого города Каином (I.2.3), на появление многих языков (I.4.6), на начало первой войны (I.5.4) и возникновение священничества (I.5.5). Однако упоминания этих фактов не превращаются автором в последовательную концепцию истории цивилизации, как это было, например, у Феофила Антиохийского. Использование же концепций, в основе которых лежали негативные оценки языческого прошлого, было затруднено тем, что Сульпиций Север, ориентируясь на христианского читателя, в качестве объекта исторического изображения выбрал прошлое избранного народа: именно оно было наполнено примерами, способными научить современников праведной жизни и отвлечь от ошибок.

В отличие от ранних апологетов Сульпиций не делает серьезного акцента на временах до Авраама или Моисея как на особой эпохе, отличной от последующего периода. Тем не менее, нельзя не заметить, что история Моисея весьма значима для Сульпиция Севера, который не только подробно излагает деяния первого пророка (I.14.1–21.8), но и особо останавливается на содержании Закона, данного Богом через Моисея (I.17.7–18.9). Организуя текст таким образом, историк отделяет времена до обретения евреями Закона от собственно иудейского периода истории. Эта особенность композиционного построения не единственное, что позволяет говорить об особом статусе домосеевых времен в исторической картине Сульпиция Севера. Автор «Хроники» следует разным концепциям при изложении истории до и после Моисея.²²

Начало истории выглядит у Сульпиция безусловно пессимистично. Сама она начинается грехопадением прародителей (I.2.2), первым событием земной жизни людей, которое называет Сульпиций, становится братоубийство Каина (I.2.3). Вскоре из-за грехопадения ангелов земля наполняется чудовищными гигантами (I.2.7–8). Все это, а также порочность людей [*malitia hominum*] вызывает гнев Всевышнего, Который вмешивается в историю, чтобы полностью уничтожить род человеческий (*deleat penitus humanum genus*, I.3.1). Так же, как «падение» ангелов и «порча человеческих нравов» вызывают потоп (I.3.1–2), проявление гордыни строителями Вавилонской башни вле-

²² Таким образом, можно полагать, что Сульпиций логично продолжал раннехристианскую традицию периодизации истории на три периода (период до Закона, период Ветхого Завета, период Нового Завета), которую М. А. Барг называет «космологической». См. об этой периодизации применительно к Августину: Барг М. А. Эпохи и идеи. С. 101.

чет за собой смешение языков (I.4.5–6), а грех содомитов становится причиной гибели города от небесного огня (I.6.6). В то же время для Сульпиция важно, что Господь не только наказывает грешащее человечество, но и пытается это человечество спасти, помогая немногим праведникам. Он предупреждает праведного Ноя о грозящем земле потопе (I.3.2), через ангелов сообщает Лоту об ожидающей Содом каре (I.6.4), помогает служанке Авраама в пустыне (I.7.1).

Выдвигая на первый план уже в начале «Хроники» образ Бога, карающего грешное человечество, Сульпиций решает очень важный вопрос о степени детерминированности ветхозаветной истории. Библейская история у Сульпиция Севера безусловно детерминирована. Важнейшие события ее предопределены Богом. Не случайно Сульпиций Север упоминает о том, что Бог не только обещал Аврааму умножить семя его подобно песку морскому, что уже предполагает наличие некоторого плана истории, но и «предсказал ему будущее переселение семени его, грядущее за этим пребывание в рабстве в течение 400 лет и последующее освобождение» (I.6.1). В результате, дальнейшая история оказывается реализацией обещанного Богом. В первых главах «Хроники» Сульпиций неоднократно указывает на то, что те или иные события были обещаны Господом. Так, он вновь сообщает о разговоре Бога с Авраамом, в ходе которого Всевышний подтвердил Свои обещания Аврааму (I.7.2), а в рассказе о Ревекке Сульпиций пишет, что Господь предсказал ей будущие войны между двумя народами, которые пойдут от ее сыновей (I.8.1). Далее уже не Бог в моменты теофании сообщает избранным о грядущих событиях, а Его пророки предуведомляют героев библейской истории об их будущем или будущем народа. Так, пророк Михей предрекает Ахаву поражение и гибель (I.44.6), Даниил, растолковывая сон Навуходоносора, сообщает о грядущей власти великих держав и приходе в мир Христа (II.3.1–7), пророк Иезекииль открывает «будущее и тайну воскресения» (II.3.9).

Для реализации Своего плана Бог выбирает Себе помощников из числа праведников, чья роль особенно велика в истории до исхода из Египта. При этом исторический герой у Сульпиция, по сути, лишается выбора. Так, Бог заставляет Авраама покинуть родной дом и отца и переселиться в Сихем: «...**admonitus** a Deo domum patriam ac patrem relinquens, assumpto Loth fratris filio in terram Chananaeorum profectus in loco, cui Sychem nomen est, consedit» (I.5.2). Он убеждает Исаака не ходить в Египет: «...Isaac in Geraris ad regem Abimelech cessit, **admonitus** a Domino, ne in Aegyptum descenderet» (I.8.2). Позднее Бог заставляет Иакова отправиться в Вефиль и поставить там жертвенник: «...**tox** a Deo **monitus** in Bethel petiit ibique altarium Deo statuit» (выделено нами. — В. Т.; I.10.3).



Наряду с этим Сульпиций, рассказывая о грехопадении прародителей, о порче человеческих нравов накануне потопа, о проявлении гордыни строителями Вавилонской башни, не объясняя, как и его предшественники, причин своеволия человека, опирается, тем не менее, и на традиционную для христиан идею свободной человеческой воли. Вмешательство же Бога в историю через кары, увещевания и принуждение к необходимому действию свидетельствует о том, что человек, по мнению Сульпиция Севера, не может самостоятельно совершить правильный выбор.

Как видно из рассказа Сульпиция Севера, отдельные проявления благочестия избранными не улучшают общую ситуацию. Даже выведенные Моисеем из египетского плена евреи продолжают грешить, бездарно пользуясь дарами Всевышнего (I.16.7). Тогда Бог через Моисея дает евреям Закон, предписывающий почитать истинного Бога, а также соблюдать нормы нравственности (I.17.7). Обретение евреями Закона повышает степень их ответственности за неправильный выбор. В результате, центральной идеей рассказа о дальнейших событиях ветхозаветной истории становится у Сульпиция идея Божественного суда и поощрения. Сульпиций, собственно, начинает разрабатывать на страницах своего сочинения ставшую впоследствии традиционной для средневековой (как византийской, так и латинской) историографии концепцию, условно называемую «христианским прагматизмом».²³ Согласно этой концепции, нарушение Божественного порядка со стороны людей влечет за собой скорую или несколько отсроченную, но неизбежную реакцию со стороны Бога. Человек в своих поступках не только слепо следует Божественной воле, но и может своим выбором обеспечить себе благополучие или навлечь гнев Бога.²⁴

Именно в изложении собственно иудейской истории эта концепция становится ведущей. Уже во время пребывания Моисея на горе Синай народ, отчаявшийся дождаться своего вождя, совершает первое после обретения Закона прегрешение, заставляя Аарона изготовить идола (I.19.4). Отступление от Богопочитания влечет за собой нравственное падение, народ предается чревоугодию, что вызывает праведный гнев Бога (I.19.5). Вся дальнейшая история иудеев превращается в череду прегрешений этого народа, за которыми следуют кары Господа, сменяющиеся на милость. Наиболее показательным в данном отношении оказывается двадцать четвертая глава первой книги.

²³ Этот термин вводит в своей статье Я. Н. Любарский, применительно к исторической концепции ряда ранневизантийских авторов. См.: Любарский Я. Н. Византийцы о «двигателях истории» // Любарский Я. Н. Византийские историки и писатели. С. 296.

²⁴ Ср.: Любарский Я. Н. Указ. соч. С. 295–306.

Эта глава настолько важна для понимания концепции Сульпиция Севера, что мы позволим себе привести большую цитату из нее: «После смерти Иисуса [Навина] народ пребывал без вождя. Но когда потребовалось выступить в поход против ханаанейян, военным вождем был поставлен Иуда. Под его руководством дела шли хорошо; и в мире и в войне был успех; народ повелевал покоренными и взятыми под покровительство племенами. И вот, как это часто бывает при благоприятных обстоятельствах, народ, забыв свои обычаи и нравы, ...вскоре стал почитать нечестивыми обрядами идолов. <...> И вот, когда, оставив Бога, поклонялись они идолам и презрели помощь Его, они были побеждены и поработаны на 8 лет царем Месопотамии, пока под водительством Гофониила снова не обрели себе свободу и 50 лет были сами себе хозяевами. Но вскоре, опять развращенные долгим миром, они стали приносить жертвы идолам. И быстро последовало наказание согрешившим. Победенные, в течение 18 лет служили они Еггону, царю Моавитскому, пока понуждаемый Богом Аод хитростью не убил вражеского царя и, поспешно собрав войска, вновь оружием не добился свободы. <...> Но вскоре Бог подчинил евреев, прислуживавших идолам, Иавину, царю Ханаанскому; и на протяжении 20 лет тот донимал их жестоким правлением, пока женщина Девора не вернула прежнее положение. <...> Под ее руководством и правлением евреи пребывали 40 лет. Но вскоре над грешащим народом установили суровое господство мадианитяне, и, утесненные жестоким рабством, возопили евреи к Божьей помощи. Так часто при удаче забывавшие небесные благодеяния, они обращались к идолам, а при неудаче — к Богу» (1.24.1–6). Дальнейший рассказ укладывается в ту же логическую систему. После избавления от господства мадианитян евреи при царе Иаире вновь обращаются к идолам, за что получают наказание в виде восемнадцатилетнего плена у филистимлян и аммонитян (1.26.3). Вскоре после обретения свободы «израильтяне вновь, презрев помощь Бога, обратились к идолам, за что 40 лет несли иго рабства от филистимлян» (1.27.1).

Начало нового, царского, этапа иудейской истории связано у Сульпиция с очередным отступлением иудеев от Богопочитания. Автор «Хроники» крайне негативно оценивает решение иудеев получить над собой царскую власть. Он называет это решение безумием безрассудного народа (*vecordia insanae gentis*), «поскольку люди, поврежденные душой, имея царем Бога, потребовали себя царя из людей» (*siquidem homines mente corrupti, Deum regem habentes, regem sibi ex hominibus flagitarent*, 1.32.5). В объяснении причин столь неразумного шага Сульпиций наряду с традиционными для себя трактовками приводит и характерные для античной историографии толкования. Он объясняет этот неразумный шаг не только испорченностью в период спокой-

ных лет, но и «дурными советами» и «нравом толпы, которой присуще высокомерие и привычка к поучениям» (I.32.3).

Как видно, Сульпиций, как и его предшественники, не пытается разрешить логическое противоречие между идеей о предопределенности истории (предсказание Аврааму о четырехсотлетнем рабстве) и мыслями о зависимости ее от конкретных обстоятельств и, прежде всего, от человеческого выбора. Поэтому в сочинении Сульпиция нередко звучат слова осуждения в адрес иудеев, несмотря на, казалось бы, обусловленность их «отступлений» Божественным планом.

Изложение царского периода, несмотря на усиление акцента на личной ответственности царя, выполнено Сульпицием в рамках все той же концепции «христианского прагматизма». Уже первый царь Саул совершает прегрешение, принеся вместо священника жертву Богу, в результате чего тут же следует наказание: евреи терпят поражение от филистимлян (I.33.4–5). Вскоре Саул выполняет требование Бога и идет войной на род Амалика, в которой одерживает верх, однако следующее за этим нарушение Божьей заповеди (царь уносит с собой добычу) вызывает гнев Всевышнего (I.33.9–34.1). Давид, сохранявший свое благочестие, одерживает победу над филистимлянами, возвращает ковчег Бога и намеревается построить храм Богу — и получает в ответ обещание о том, что «потомство его будет сохранено» (I.37.4–5). За этим последовало еще две победы над моавитянами и сирийцами (I.37.6). Однако за совершенное вскоре прелюбодеяние с Вирсавией Давид лишается рожденного от нее сына, претерпевает «много нехорошего и прискорбного», что венчается мятежом Авессалома, его сына (I.38.1–3). Также и Соломон, долгое время угодный Богу, после того как впал в роскошь и негу, испытывает кару Божью: «Отвращенный такими поступками Бог, сильно попрекая его, объявил ему о наказании: большая часть царства его будет отнята у сына Соломона и передана его рабу. Так и случилось» (I.40.5). Ахав, который «превзошел всех в нечестии перед Богом», устанавливает алтарь идолу Ваала и убивает пророков, и тут же в ответ наступает засуха (I.43.1–2). Осия «поначалу имел рвение к познанию Бога <...> и, по заслугам царя, закончилась война против соседей, также были побеждены арабы» (I.47.3), однако, возгордившись, царь «сам совершает воскурение Богу, что было дозволено делать только священникам», и вскоре покрывается проказой и «с этой болезнью умер, процарствовав два года» (I.47.4). Езекия пытается вернуть народ к Богопочитанию (I.50.1), возобновляет празднование Пасхи (I.50.2), полагается в советах на пророка Исая (I.50.6) и, как результат, получает благоволение Бога. Во время его войны с ассирийцами ангел ночью поражает многие тысячи врагов еще в лагере (I.51.2), сам же Езекия заслуживает продле-

ние жизни на 15 лет (I.51.3). Зато его сын Манассия и внук Амос заслуживают от Бога наказание за поклонение идолам (I.51.4–5). Череду благочестивых и нечестивых царствований завершает Вавилонским пленением, ключевым для Сульпиция Севера событием. Вавилонское пленение оказывается и наказанием народу за его преступления (*ob delicta gentis*), и осуществлением Промысла (пророк Иеремия неоднократно предрекал, что городу грозит пленение, I.54.1–2).

Именно в рассказе о временах Вавилонского пленения еще более четко и более настойчиво, чем прежде, Сульпиций Север проводит важнейшую для своей концепции мысль о связи успехов избранного народа с «периодами испытаний», второй частью которой является суждение о негативном влиянии мирных периодов на нравственность и религиозность народа. Уже в процитированной выше двадцать четвертой главе первой книги Сульпиций подчеркивает, что именно внешние успехи и благополучие становятся почвой, на которой восходят ростки заблуждений и греха: «...как это часто бывает при благоприятных обстоятельствах, народ, забыв свои обычаи и нравы, ...вскоре стал почитать нечестивыми обрядами идолов» (I.24.2). Эту мысль Сульпиций продолжает и далее. В той же главе Сульпиций пишет, что евреи после побед Гофонила получили свободу и, «опять развращенные долгим миром [*coegrupti longae pacis*], стали приносить жертвы идолам» (I.24.4). Далее, объясняя появление у евреев неразумного стремления иметь над собой царя, автор пишет: «...избавившись от страха перед врагом, когда дела пошли благополучно и покойно [*secundis tranquillisque rebus*], по причине дурных советов и нрава толпы... народ возжелал царского сана» (I.32.3). Победы Давида над филистимлянами и наступление мира связываются Сульпицием с последующим прегрешением царя: с наступлением мира Давид решил исчислить свой народ, что вызывает гнев Бога, Который насылет на евреев мор, унесший семьдесят тысяч жизней (I.38.6–8). Наконец, мысль о позитивной роли времени испытаний для религиозной истории избранного народа Сульпиций делает заглавной для второй книги, которую начинает следующей фразой: «Времена пленения блистали пророчествами и деяниями пророков» (*captivitatis tempora prophetarum vaticiniis atque actibus illustrata sunt*, II.1.1).

В подобном подходе Сульпиция к объяснению нравственного падения временами покоя следует видеть прежде всего влияние на него римской исторической прозы. И в первую очередь Саллюстия, чье влияние, а если шире, то влияние политических идей Поздней Республики, на Сульпиция оказалось определяющим. Говоря о роскоши и неге, забвении прежних принципов и норм жизни под влиянием «спокойных лет», Сульпиций, по сути, возвращается к полемике вокруг оце-

нок в римском обществе окончательной победы Рима над Карфагеном и ее последствий.²⁵ Вот в каких словах Саллюстий определяет последствия разрушения Карфагена: «...страх перед врагом заставлял гражданскую общину быть верной своим добрым правилам; но когда люди избавились от этого страха, разумеется, появилось то, чему благоприятствуют счастливые обстоятельства, — распушенность и гордость» (*Sall. BJ* 41.2–3; перев. В. О. Горенштейна). Характеристику римского общества, предложенную Саллюстием, Сульпиций Север переносит на картину ветхозаветного прошлого, порой буквально «цитируя» своего языческого предшественника. Вот несколько примеров:

Sall. BJ 41.9: ...nihil pensi neque sancti habere...

Sulp. Sev. II.50.2: ...nihil pensi, nihil sancti habuisse...

Sall. BJ 106.3: ...etiam si certa pestis adesset...

Sulp. Sev. II.13.6: ...etsi certa pestis adesset...

Sall. BJ 107.1: ...saepe antea a paucis strenuis adversum multitudinem bene pugnatum...

Sulp. Sev. II.21.6: ...saepe antea a paucioribus adversum plures bene pugnatum...²⁶

Христианский историк не только связывает религиозные отступления с периодами мира, но и подчеркивает вслед за Саллюстием позитивную для государства роль успешной внешнеполитической деятельности правителя. Рассказывая о правлении Давида, Сульпиций пишет: «Потом Давид часто и успешно воевал против филистимлян; и вот, укротив всех войной и заботясь более о делах внешних, нежели о внутренних, имел он самое процветающее государство в мире» (I.38.5).

В свете Саллюстиевой теории Сульпиций Север позитивно оценивает времена Вавилонского плена. Особое значение приобретают для него подвиги пророков, о деятельности которых историк прежде сообщал лишь вскользь в рамках рассказов о судьбе того или иного царя. Уже начало второй книги свидетельствует о желании автора как можно подробнее рассказать о деяниях Даниила и близких к нему по времени пророков. Сульпиций пишет о толковании Даниилом сна Навуходносора (II.2.1–3.7), о пророчестве Иезекииля о тайне будущего воскресения (II.3.9), о религиозной стойкости Анании, Мисаила и Азария и о чуде, явленном через них (о трех отроках), поразившем

²⁵ Подробнее см.: *Утченко С. Л.* Идеино-политическая борьба в Риме накануне падения Республики. М., 1952. С. 109–130; *Earl D. C.* The political thought of Sallust. Cambridge, 1961. P. 41ff.; *Syme R.* Sallust. Berkeley; London, 1969. P. 244–249; 157–177.

²⁶ Примеры скрытых цитат из Саллюстия в «Хронике» Сульпиция Севера см.: *Pratje H.* Quaestiones Sallustianae ad Lucium Septimum et Sulpicium Severum Cai Sallustii Crispi imitatores spectantes. Göttingen, 1974.



Навуходоносора (II.5.1–4), о «победе» Даниила над львами (II.7.2–4). Эти подвиги и чудеса приводят к тому, что иноземные цари начинают признавать и почитать Бога иудеев (II.5.4; 7.4).

Столь же оптимистично выглядят и последовавшие сразу за освобождением из плена годы. Восстанавливается Иерусалимский храм и начинает отстраиваться сам город (II.10.1–2), усилиями пророков к народу возвращается утраченная нравственность и религиозное благочестие. Ездра приводит в Иерусалим двенадцать Левитов (II.10.3), заставляя евреев расторгнуть браки с иноземцами, полагая «своей главной заботой исправить поврежденные нравы народа» (II.10.4–5). Неемия, уповая на помощь Бога, завершает восстановление Иерусалима (II.11.1–7). Это время благочестивых поступков иудеев. Сульпиций Север неожиданно украшает свой труд «вставными новеллами», посвящая целые отрывки таким библейским персонажам, как Есфирь (II.12.1–13.9) и Иудифь (II.15.1–16.6).

Очередная фаза деградации наступает во времена Антиоха IV Эпифана. Сульпиций приводит традиционные для своей концепции обоснования наступившего в иудейском обществе кризиса. В основе очередного «отступления», по его мнению, лежат раздоры, порожденные долгим миром: «...жили они по обычаям отцов до тех пор, пока большая часть из них, вновь испорченная долгим миром [donec plerique eorum longa rursus pace соггупti], не начала подбивать всех на раздоры и возмущения, поддавшись влиянию первосвященника, а также жадности и властолюбию» (II.17.5). Сульпиций в традиционной для греко-римской историографии манере изображает смуту, вспыхнувшую в иудейском обществе. Сначала Иасон, пользуясь поддержкой Антиоха, в нарушение древнего закона занимает место первосвященника (II.18.3), затем Менелай, «идя по проторенному пути и через те же козни, которые в свое время учинил Иасон, сам овладел священством» (II.18.4), вскоре и Менелай лишается власти, и на его место ставят Лисимаха (II.18.5). Борьба за священство получает продолжение в религиозном отступлении многих из евреев: «...многие из народа потребовали от Антиоха разрешения жить по обычаям язычников» (II.18.6). Тщетные попытки части евреев сохранить религиозное благочестие приводят к учиненной Антиохом резне в Иерусалиме и разграблению Храма (II.18.7).

Предлагаемая Сульпицием на протяжении значительной части «Хроники» логика исторического процесса, тем не менее, не становится универсальной, а принцип Божественного суда и поощрения не распространяется на все события библейского прошлого. Если мы и обнаруживаем явную близость концепции Сульпиция Севера с оценками ветхозаветной истории Лактанция, то говорить о полной зависи-



мости Сульпиция от той традиции, выразителем которой оказался латинский апологет IV в., мы не можем. Лактанций, как мы видели, убежден, что Воплощение Логоса вызвано тем, что после неоднократных «отступлений» иудеев от Богопочитания долготерпение Господа иссякло, и Он решил избрать другой народ для награды вечной жизнью.²⁷ Сульпиций же, напротив, эту проблему никак не затрагивает. В единственном месте, в первой книге, он пишет, что не удивлен тем, что иудеи из-за своей неисправимой порочности не приняли Христа (I.24.7), однако это утверждение никак не объясняет у него причин Высшего Богоявления. Последние же главы, предваряющие рассказ о приходе Христа, вообще лишены идеологической подоплеки и служат, главным образом, включению библейской истории в контекст мировой. Сообщив о мире, заключенном Деметрием II Никатором с иудеями, Сульпиций поясняет: «Это случилось на втором году правления Деметрия, что мы для того отмечаем (ибо вплоть до этого года мы прошли через времена царей Азии), чтобы прояснить библейскую хронологию. Теперь же через времена тех, кто были у иудеев либо царями, либо понтификами, мы доведем последовательность событий вплоть до рождения Христа» (II.25.4–5). Изложение этих событий вполне в более чем беспристрастной манере. Читатель не только не находит в этом рассказе идею Божьего суда, но и вообще не видит присутствия Всевышнего. Сульпиций предлагает ему характерное для языческих бревиариев изложение политической истории. Приведем лишь отрывок: «После Ионафана брат его Симон, как мы уже говорили, по праву возглавлял еврейских священников. Ибо такой почет ему тогда был и от своего, и от римского народа. Начал он управлять иудеями во второй год правления Деметрия, а восемь лет спустя, став жертвой интриг Птолемея, был убит. Ему наследовал его сын Иоанн. Поскольку он успешно воевал против гирканов, народа очень сильного, то получил прозвище Гиркана. Умер он после двадцать шести лет правления. После него Аристокбул, поставленный первосвященником, первым после плена принял титул царя и возложил на голову диадему. По прошествии года он скончался. Затем его сын Александр был одновременно царем и первосвященником и правил двадцать семь лет» (II.26.1–4).

Выстраивая подобным образом рассказ о временах, непосредственно предшествовавших рождению Христа, Сульпиций Север существенно понижает роль Высшего Богоявления. Не решая проблему прихода в мир Христа в рамках пессимистической концепции, Сульпиций не интерпретирует Воплощение Бога-Слова как реакцию трансцендентных сил на деградацию людей. Христос не становится верховным миссионером, призванным спасти человечество от окончательного па-

²⁷ Тюленев В. М. Лактанций... С. 93–94.



дения. Отказываясь от целого ряда идей, выработанных христианскими апологетами, Сульпиций не рассматривает историю и как процесс постепенного приготовления человечества к Евангелию. В рассмотренных выше отрывках Сульпиций не только не затрагивает проблем веры и истинного учения, но и не делает акцента на возрастании политической роли Римского государства, что традиционно считалось необходимым элементом подготовки условий для появления Евангелия и его успешного распространения. Несмотря на попытки автора соотнести в последних отрывках рассказа о дохристианском прошлом библейские события с фактами ближневосточной и, особенно, римской истории, рождение Христа связывается им исключительно с иудейской историей. Сульпиций Север обращает внимание на тот факт, что Христос родился именно в тот момент, когда иудеи в лице Ирода Великого впервые приняли над собой чужеземного царя: «Впервые в его лице иудеи приняли над собой чужеземного царя, ибо необходимо было, чтобы с приходом Христа, как предсказывали пророки, избавились они от своих вождей, дабы не надеялись ни на кого, кроме Христа» (II.27.1). Датировка же рождения Христа консульством Сабина и Руфина и восьмым днем январских календ (II.27.2) играет в данном случае формальную роль и не несет той идеологической нагрузки, какая присутствует в «упускаемом» Сульпицием синхронизме «Август — Христос», столь важном для других христианских авторов.²⁸ Приведенная выше цитата из «Хроники», безусловно, свидетельствует о некотором желании автора представить Христа в роли очередного участника Божественной педагогики, призванного возглавить иудеев, однако эта трактовка серьезно затеняется, с одной стороны, ссылкой на предсказанность Мессии пророками (по сути, Сульпиций Север отказывается от конкретно-исторической интерпретации этого события), а с другой, особым построением предшествующих рассказу о Воплощении глав. В результате всего этого приход Христа превращается у Сульпиция из сверхсобытия, каким Воплощение Бога-Слова было в картине дохристианской истории у апологетов и Евсевия Кесарийского, в «одно из многих» событий иудейской истории, в событие важное, а потому требующее хронологической фиксации, но тем не менее слабо связанное со всей предшествующей историей.

Несмотря на принижение статуса Высшего Богоявления в картине дохристианского прошлого, созданной Сульпицием Севером, рассказ

²⁸ Также датировка рождения Христа существенно отличается от предложенной Евсевием в «Церковной истории», где греческий историк соотносит Воплощение Логоса с концом Египетской и началом Римской империи. См. анализ датировки рождения Христа, предложенной Евсевием: *Кривушин И. В.* Ранневизантийская церковная историография. С. 65–66.

об этом прошлом, как мы видели, решен автором «Хроники» в рамках вполне определенной теории. Излагая историю избранного народа, Сульпиций Север сформулировал, по крайней мере, два важнейших ее принципа. Во-первых, в основу иудейской истории он положил принцип Божьего суда и поощрения, так называемую концепцию «христианского прагматизма». Во-вторых, Сульпиций Север впервые перенес в христианскую историографию идеи Саллюстия, напрямую связав времена «испытаний» иудейского народа с его религиозным процветанием, также как времена его «внешнего благополучия» с серьезными отступлениями от истинной веры. Насколько эти принципы оказались «рабочими» в рассказе Сульпиция о новом (христианском) периоде истории избранного народа, мы рассмотрим в следующем параграфе.

§ 3. Концепция христианской истории Сульпиция Севера

Христианскому периоду истории Сульпиций Север посвящает вторую часть второй книги своей «Хроники» (II.27.1–51.10). Несоответствие объема первой части произведения Сульпиция, в которой излагались события дохристианской эпохи, объему второй, где автор рассказывает о событиях по Воплощению Бога-Слова, в свое время заставило профессора Московского университета А. П. Лебедева высказать суждение о том, что собственно церковная история в «Хронике» Сульпиция является чем-то сторонним.²⁹ Насколько справедливо такое утверждение о статусе церковной и христианской истории в «Хронике» Сульпиция Севера? Уже предисловие к «Хронике» заставляет говорить о большем внимании Сульпиция именно к христианской истории, которую он представляет более сложной и более проблемной, нежели историю ветхозаветную. Обращаясь в начале «Хроники» к читателям, Сульпиций пишет: «...мне также кажется обоснованным, после того как я дойду, следуя Священной истории, до распятия Христа и деяний апостолов, рассказать еще и о следующих событиях: о крушении Иерусалима и страданиях народа христианского, затем о временах покоя и, опять же, о внутренних раздорах в Церквях, потрясших весь мир» (I.1.3).

Итак, уже в предисловии к «Хронике» Сульпиций предлагает, во-первых, перечень интересующих его тем для изложения христианской истории, во-вторых, хронологическую структуру этой эпохи и, наконец, в-третьих, логику христианского периода. Как видно из процитированного отрывка, Сульпиция интересуют события, связанные исключительно с судьбой христианского народа и Церкви. Предлагаемый в предисловии план является не чем иным, как планом рассказа

²⁹ Лебедев А.П. Указ. соч. С. 434.

о церковной истории. Она начинается с образования Церкви (деятельность апостолов), идет через окончательное торжество Нового Завета над Ветхим (разрушение Иерусалима), через гонения (страдания народа христианского) к периоду торжества Церкви в Империи (времена покоя), заполненного церковными смутами. Если мы будем говорить о концепции христианского периода, сформулированной Сульпицием в предисловии к сочинению, то первое, что бросается в глаза, это его пессимистический, в целом, взгляд на недавнее прошлое.

Именно недавнее прошлое и настоящее вызывают особую озабоченность автора и определяют его интерес как историка. Об особом интересе Сульпиция Севера к последнему периоду «внутренних раздоров» свидетельствует, в первую очередь, предложенное им распределение материала по главам. История Христа занимает у Сульпиция Севера одну главу (II.27), периоду гонений он посвящает четыре главы (II.29–32), в одной из которых излагается история гибели Иерусалима (II.31), «времена покоя» ограничиваются лишь началом правления Константина Великого (II.33.1–34.5), ибо уже при Константине, как пишет Сульпиций, «внезапно появилась арианская ересь и... взбаламутила весь мир» (II.35.1). Далее началась эпоха раздоров, рассказ о которой Сульпиций посвящает семнадцать глав второй книги (II.35–51), что почти вдвое превышает объем рассказа о предшествующем периоде христианской истории. Если свое отношение к истории Церкви последних лет Сульпиций четко определяет уже в предисловии, то его представления обо всем христианском периоде можно реконструировать только из самого рассказа о том времени.

Рассказ о христианском периоде истории, как и повествование о ветхозаветном прошлом, Сульпиций Север стремится построить в рамках традиционной античной историографии, для которой важнейшим элементом рассказа всегда было историческое событие. Не случайно, начиная изложение христианской истории, он отталкивается от «Деяний апостолов» евангелиста Луки, первого христианского сочинения, в котором сюжет и событийное начало играют определяющую роль. Апеллируя к боязни умалить краткостью своего рассказа важность событий, связанных с жизнью и жертвой Христа (II.27.3), Сульпиций, ограничившись лишь уточнением хронологии евангельских событий (II.27.4–5), начинает рассказ с истории пребывания ап. Павла в Риме, то есть с момента, на котором завершил «Деяния апостолов» Лука. При этом важно, что Сульпиций сам утверждает свою преемственность евангелисту. Начиная собственно исторический рассказ фразой: «Деяния апостолов Лука описал вплоть до того времени, когда Павел был приведен в Рим в царствование Нерона...» (II.28.1), Сульпиций определяет начало для своего повествования. Интерес Сульпиция к событийной истории, его желание писать как историки языческой ан-

тичности, серьезно отличают его подход от подхода, предложенного Евсевием Кесарийским в «Церковной истории». Латинский историк отказывается от рассмотрения большинства важнейших для родоначальника жанра церковной историографии проблем: преемства епископов и развития литературы, тема же наказания иудейского народа дана Сульпицием в рамках одной главы.

Останавливаясь на одной из важнейших для Евсевия Кесарийского тем церковной истории, на теме гонений, Сульпиций Север решает ее в совершенно неожиданном ключе. Он соединяет концепцию евангелиста Луки, вслед за которым воспроизводит в «Хронике» позитивный взгляд на христианскую историю, которая становится историей распространения по миру учения Христа, с собственной идеей, высказанной применительно к истории иудеев, а именно с идеей соответствия периодов религиозной чистоты «временам испытаний».³⁰ В результате, история гонений на Церковь получает в труде Сульпиция весьма оригинальную на фоне существовавших в его время оценок этого периода трактовку. Автор «Хроники» не склонен использовать для объяснения христианского периода вообще и истории гонений в частности мелитоновскую концепцию, ставшую фундаментом для последних книг «Церковной истории» Евсевия Кесарийского³¹ и особенно для произведения Лактанция. Мы не найдем у Сульпиция даже тени мелитоновской идеи о связи истории Римской империи и христианства. Уже рассказ о земной жизни Христа строится вне рамок этой концепции. Сульпиций, связывая рождение Христа с событиями иудейской истории (появление на престоле чужеземца Ирода), упускает возможность упомянуть о правлении в то время у римлян Августа (II.27.2). Не воспроизводится не только идея о связи истории Римской империи и истории Спасителя, но даже сам синхронизм «Христос — Август», лежащий в ее основе. Сами же гонения, ставшие для Лактанция местом приложения мелитоновской концепции, служат Сульпицию для решения совершенно других задач, нежели для утверждения идеи Бога, карающего врагов Церкви.

В то же время Сульпиций не пытается объяснить несчастья христианского народа через идею Божьего гнева избранникам, идею, важнейшую для его собственной интерпретации ветхозаветной истории.

³⁰ Уже в этом мы должны увидеть стремление Сульпиция Севера написать труд, не лишенный концептуального единства. Перед нами в полном смысле универсальная церковная история; при этом ветхозаветная история иудейского народа во многом оказывается у Сульпиция прообразом церковной истории.

³¹ Уже неоднократно в исследовательской литературе отмечалось, что Сульпиций не следует «Церковной истории» Евсевия, в лучшем случае можно обнаружить лишь некоторое влияние «Хроники» Евсевия на Сульпиция. См.: *Prete S.* Op. cit. P. 45; *Andel G. K. van.* Op. cit. P. 26; *Mole C.* Op. cit. P. 197–198.



а также для Евсевия при объяснении причин Великого гонения. Поэтому Сульпиций лишь фиксирует гонения, не пытаясь определить их причины, так же как потом не говорит он о последствиях гонений для безбожных императоров. Пытаясь хоть как-то объяснить начало гонений, Сульпиций прибегает к античным моделям, объясняя антихристианскую политику Нерона его дурными качествами (II.28.1–3). При этом упоминание историка о самоубийстве этого императора не превращается в пример Божьей кары гонителю: «Между тем Нерон, за совершенные преступления ненавистный уже самому себе, отвергнутый людьми, по-видимому, сам предал себя смерти» (II.29.5). В дальнейшем Сульпиций просто перечисляет гонения, не называя ни их причин, ни их последствий для Империи. Вот ряд примеров. Гонение Домициана: «...спустя некоторое время [после разрушения Иерусалима] сын Веспасиана Домициан учинил гонение на христиан» (II.31.1). Гонение Траяна: «...затем через некоторый промежуток времени последовало третье гонение от Траяна» (II.31.2). А сообщение о шести последних гонениях укладывается автором «Хроники» в пять предложений (II.31.6–32.4). Подобное невнимание христианского историка к поиску земных причин гонений можно было бы объяснить особым статусом для него этих событий: все пережитые Церковью гонения являются реализацией предсказанного святыми (II.33.3). Однако более существенным кажется то, что сущность гонений определяется Сульпицием не их причинами, ходом или последствиями для Империи, как это было у Лактанция, а исключительно реакцией на них Церкви.

Сульпиций Север с периодом гонений напрямую связывает успехи Божьего народа. Уже в рассказе о первом гонении Сульпиций Север хочет показать, что подлинных успехов христианство достигает именно во времена испытаний веры. Правление первого гонителя — императора Нерона — для Сульпиция оказывается временем заметного укрепления христианской веры: «Он первый начал гонения на христиан <...> и все же в это время учение Божье усилилось в Городе» (II.28.3–4). Историк указывает на то, что проповеди Павла имели явный успех у римлян, а сами апостолы в это время одержали верх над своим религиозным противником — Симоном Волхвом (II.28.4–5). Сам рассказ о деятельности апостолов в Риме Сульпиций помещает между указанием на то, что от Нерона «Павел первым претерпел гонение» (II.28.1), и собственно изложением хода антихристианских преследований в Риме (II.29.2–4). В результате такой организации рассказа читателю становится очевидным, что число христиан в Риме стало благодаря миссии апостолов увеличиваться, когда уже начались испытания для Церкви в виде гонения Нерона. Именно в связи с рассказом о гонении Домициана Сульпиций позволяет себе упомянуть о деятельности апостола и евангелиста Иоанна, который был сослан на остров Патмос,

где «сподобился тайного и загадочного откровения и написал книгу *Апокалипсис*» (II.31.1). Далее, сказав о гонении Адриана, Сульпиций указывает, что «при всем этом христианская вера крепла» (II.31.5). Упоминание пятого гонения дает автору возможность сказать о появлении христиан в Галлии: «...затем при Аврелии, сыне Антонина, было пятое гонение; тогда впервые мученики появились в Галлиях; так понемногу и за Альпами была принята вера в Бога» (II.32.1). Рассказ же о последнем, самом жестоком гонении при Диоклетиане и Галерии, «когда почти весь мир был залит кровью святых мучеников», завершается исключительной оценкой итогов преследования: «...никогда мы не праздновали более великого триумфа, чем тогда, когда десять лет резни не смогли сломить нас» (II.32.4–5).

Приход к власти Константина Великого означает для Сульпиция Севера, как и для его предшественников, начало нового исторического этапа. Воцарение «христианского» императора резко меняет ситуацию. Даже преследование Лициния, относящееся к этому времени, не признается настоящим гонением: «...настолько все было легче, чем во времена, когда Церквам наносились глубокие раны» (II.33.2). Сульпиций, казалось бы, рисует вполне оптимистическую картину «мирного» периода. Христиане «стали наслаждаться среди мирных дел покоем» (II.33.3), сама «вера христианская чудесным образом умножилась» (II.33.4), священный же город Иерусалим, недавно еще пребывавший в руинах, «украсился многочисленными и пышными церквами» (II.33.4). Однако эта позитивная оценка Сульпиция не относится ко всему периоду, длительность которого он определяет в восемьдесят девять лет (II.33.1). Уже при Константине появляется арианская ересь, потрясая весь мир, в заблуждение которой был ввергнут и сам император (II.35.2). Неоднозначное отношение Сульпиция к Константину Великому, императору, безусловно почитаемому Лактанцием и Евсевием, а также последующими христианскими историками, выразилось уже в том, что вовсе не он, а его мать Елена становится главным персонажем в главах, посвященных «мирному периоду». Именно с именем царицы Елены связаны у Сульпиция главные успехи христианства в то время: «...когда все это (возрождение Иерусалима, обретение Креста Господня. — *В. Т.*) произошло через Елену, мир принял свободу в христианском вероисповедании и образец веры» (II.35.1). В то же время Константин, сбитый с толку двумя арианами, даже открыл гонение на православных епископов и мирян (II.35.2).

Рассказ о «мирном времени» позволяет автору продолжить начатую мысль о связи периода испытаний с успехами Церкви, обратной стороной которой является представление о пагубных последствиях периода внешнего благополучия для внутренней чистоты Церкви. Мы вновь встречаемся с желанием автора поместить события, происходя-

щие с христианским народом, в рамки той исторической модели, которая уже была выработана им в рассказе об иудейской истории. Вновь именно мирные времена, когда народу Божьему не угрожает внешняя опасность, становятся для Сульпиция периодом «порчи избранных», внутреннего разлада, с той лишь разницей, что иудеи, извращенные миром, обращались к поклонению идолам, а христиане ввергаются в ересь и через нее в смуту.³²

Сульпиций не просто осознает связь между внешним благополучием Церкви и ее внутренней порчей, он заставляет поверить в это своего читателя. Для того чтобы максимально четко выразить свою мысль, он намеренно нарушает последовательность некоторых событий. Руфин Аквилейский, чья «Церковная история» была написана чуть раньше «Хроники» Сульпиция Севера, помещает рассказ о религиозных подвигах Елены (X.7–8) не только после сообщения об Арии и указания на то, что ересь Ария уже «привела многих в Церкви в замешательство» (*quae res plurimos in Ecclesia conturbabat*; X.1–6), но и после рассказа о победе православной партии на Никейском соборе.³³ В «Хронике» Евсевия и Иеронима, которая признается безусловным источником Сульпиция Севера и которая вообще не содержит упоминаний о деятельности Елены, сообщение об Арии (*Hieron. 2337h*) также предшествует упоминаниям многих важных для позитивной оценки истории Церкви событий (деятельность ритора Арнобия и Лактанция, обращение в христианство новых народов). Сульпиций же намеренно сообщает о возникновении арианской ереси (II.35.2) по завершении рассказа о деяниях св. царицы Елены (II.33.4–34.5), тем самым показывая, что самые яркие события, украсившие историю Церкви, произошли сразу после гонений, еще до внутрицерковного раскола и никак не связаны с периодом смуты.

Так же как Сульпиций Север не относит религиозную деятельность Елены ко временам, омраченным арианским заблуждением, он отказывается видеть подвиги христиан после раскола церковного сообщества на партии. В отличие от Руфина, рассказ которого о Никейском соборе наполнен экскурсами к примерам благочестивых епископов (Пафнутий Египетский: X.4; Спиридон Кипрский: X.5) и мирян (исповедник, победивший в споре философа-диалектика: X.3), Сульпиций

³² Признавая оригинальность Сульпиция Севера как историка, увидевшего данную закономерность в масштабах универсальной священной истории, мы не должны забывать о том, что ощущение кризиса, поразившего Церковь по окончании гонений, уже было знакомо христианским интеллектуалам конца IV в., о чем, в частности, свидетельствует уже процитированное в главе о Руфине высказывание Иеронима Стридонского из «Жития Малха».

³³ Именно такая последовательность событий будет принята церковными историками V в., Сократом, Феодоритом и Созоменом.

лишь сообщает о факте собора, который не принес ощутимой победы православной партии (II.35.4–5).³⁴ Он ничего не говорит о твердости Александра Александрийского в борьбе с Арием и Евсевием Никомидийским. Сульпиций отстраняется от популярного в церковно-исторической литературе рассказа о крещении во времена Константина индов Фрументием и Эдесием и иберийцев женщиной-пленницей.³⁵

В качестве наиболее показательного примера того, как через умолчание Сульпиций «ухудшает» историю, следует также вспомнить об отсутствии в его «Хронике» упоминания о правлении Юлиана Отступника. Отказ от рассмотрения религиозной политики Юлиана, конечно, можно было бы объяснить тем обстоятельством, что повествование Сульпиция Севера постепенно замыкается пространственно рамками Западной, главным образом Галльской церкви. Однако Сульпиций не включает в «Хронику» самого факта провозглашения Юлиана августом в феврале 360 г., которое произошло в Галлии, в Лютеции, и столкновений этого императора со св. Мартином. К тому же интерес к Западной церкви вовсе не помешал Сульпицию рассказать читателям о заседаниях собора, собравшегося в сентябре 359 г. в Селевкии Исаврийской (II.42.1–6). Если же учесть, что работу Селевкийского собора и провозглашение Юлиана отделяют несколько месяцев, то объяснение этого «умолчания» следует искать, по крайней мере, не только в пренебрежении со стороны Сульпиция восточными событиями. Для христиан-современников Сульпиция эпоха Юлиана Отступника, связанная с реставрацией языческих порядков и гонением на христиан, была одновременно временем подвигов мучеников, пострадавших за веру от Юлиана. Так, Руфин Аквилейский приводит два знаменитых рассказа, свидетельствующих о торжестве Церкви во времена Юлиана. Первый рассказ посвящен истории перезахоронения мученика Вавилы Антиохийского, в ходе которого «вся Церковь, мужчины и женщины, девушки и юноши» шли торжественной процессией и, распевая псалмы, осмеивали языческие обычаи поклоняться идолам (X.35). Второй рассказ содержит историю исповедника Феодора, чья стойкость во время истязаний и пыток принесла «славу Церкви и позор гонителям» (X.36). Орозий, сообщая в «Истории против язычни-

³⁴ Исторический пессимизм Сульпиция Севера проявился уже в особом моделировании им никейских событий. Если, согласно Руфину, появление арианского учения сначала вызывает отпор Александра Александрийского, а затем и созыв императором собора (X.1–2), то, по Сульпицию, ариане еще до собора обманывают Константина, который начинает гонения на противников Ария, как из числа духовных лиц, так и из числа мирян, в результате чего созывается собор: при этом историк не видит в созыве собора какой-либо инициативы Константина: он просто пишет, что «был собран со всего мира собор» (II.35.2–4).

³⁵ Ср.: *Ruf.* HE X.9–10.

ков» о правлении Юлиана и указывая на запрет христианам заниматься преподавательской деятельностью, со ссылкой на предшественников также пишет о стойкости христиан, которые оставляли службу, сохраняя веру (VII.30.3). Подобная трактовка эпохи Юлиана совершенно не укладывалась в рамки концепции, создаваемой Сульпицием. Он предпочитает упустить из виду краткий период испытаний при Юлиане, чтобы не ломать ощущения непрерывности внутрицерковной смуты и не приуменьшать ее масштабы. Желание выразить свое негативное отношение к происходящему в Церкви заставляет Сульпиция обходить стороной в «Хронике» самые яркие деяния св. Мартина Турского, о которых он предпочитает сказать лишь в других своих сочинениях. Подобно тому как Сульпиций Север не обращает внимание читателя «Хроники» на распространение Мартином Слова Божьего среди язычников, он почти ничего не говорит о просветительской деятельности Илария из Пуатье, Амвросия Медиоланского и других православных епископов. Сульпиций совершенно не использует излюбленный прием Руфина, наполнявшего свою «Церковную историю» вставными новеллами о праведниках и святых мужах. Упоминания же Сульпиция о деятельности отцов Церкви в «Хронике» вовсе не создают у читателя впечатления о каких-либо успехах ортодоксального христианства на западе Империи. Эти епископы по необходимости реагируют на происходящую смуту и пытаются через участие в дискуссиях отстоять и сохранить среди большинства истинную трактовку веры. Наконец, Сульпиций, пренебрегая восточными событиями, не только ничего не сообщает о стойкости праведников в период гонений Валента II, но даже не намекает на успехи православной партии во времена Феодосия Великого. Видя сущность истории современной ему Церкви в непрерывной борьбе партий, аквитанский историк пренебрегает конечным результатом этой борьбы, столь важным для Руфина Аквилейского. В итоге, период смуты у Сульпиция оказывается полностью лишенным серьезных позитивных изменений в жизни христианской Церкви.

Отношение Сульпиция к истории современной ему Церкви определило и его общее настроение как историка, ибо именно последние главы «Хроники» следует считать важнейшими для понимания исторической концепции ее автора. Важность для Сульпиция периода, следовавшего за прекращением гонений, выражена уже на уровне организации текста. Краткость рассказа об истории гонимой Церкви явно свидетельствует о желании автора как можно быстрее посвятить читателя в перипетии современных ему событий. Сам рассказ об этих временах приобретает новую, неожиданную для всего сочинения форму. Сульпиций почти прекращает датировать события, лишь изредка упоминая, насколько удалены те или иные события от времени рабо-

ты над «Хроникой», вместо кратких сообщений, фиксирующих происходящее, появляются пространные рассуждения, исполненные дидактического смысла.³⁶ Наконец, Сульпиций, который историю гонимой Церкви решает все-таки в рамках истории Империи (он упоминает о смене императоров-гонителей на правителей, отличавшихся терпимостью, и именно императоры выступали главными действующими лицами исторической драмы), историю «мирных» времен излагает исключительно как череду внутрицерковных событий, главными из которых оказываются смуты, потрясавшие Церковь в ходе борьбы с ересями, а главными действующими лицами он делает предстоятелей христианских общин. Действительно, неожиданно для читателя на страницах «Хроники» появляются имена главных сторонников религиозной истины и основных лидеров еретических партий. Сульпиций упоминает имена даже тех епископов, деятельность которых он не освещает. В то же время Сульпиций в еще большей степени, нежели Руфин Аквилейский, пренебрегает светскими событиями. Мы не встречаем даже того минимума информации о политической истории Империи, который приводит Руфин (войны Константина Великого с варварами, убийство Константа Магненцием, персидская кампания Юлиана и ее завершение Иовианом, сарматская война Валентиниана I, мятеж Евгения и некоторые другие события).³⁷ Из «Хроники» Сульпиция порой становится сложно определить, о периоде правления какого именно императора идет речь в том или ином случае. Полностью пренебрегая историей Империи как таковой, Сульпиций вполне естественно отказывается и в изложении современных ему церковных событий от мелитоновской концепции, которую, пусть в усеченном виде, мы находим в сочинении Руфина Аквилейского.³⁸

Подобная метаморфоза Сульпиция как историка, естественная, может быть, для современного читателя, была исключительной для христианской историографии V в., и в то же время весьма значимой для последующего времени. Одновременно с Руфином Аквилейским

³⁶ В данном случае трудно согласиться с А. П. Лебедевым, увидевшим в Сульпиции Севере абсолютно безучастного хрониста, боящегося выступить с собственным суждением о событиях. См.: *Лебедев А. П.* Указ. соч. С. 434–435.

³⁷ Исключениями могут служить, пожалуй, упоминание Сульпиция о сражении Констанция против Магненция у Мурсы, которое историк включает в рассказ о епископе Валенте Мурсийском (то есть в рассказ о церковных событиях: II.38.5), и упоминание о тиране Максиме, пришедшем к власти в Британии (II.49.5).

³⁸ В отличие от латинской, греческая церковная историография пошла именно по пути развития мелитоновской концепции. Сократ, Созомен, Феодорит и даже Евагрий продолжали рассматривать успехи государства в связи с благополучием Церкви. См.: *Кривушин И. В.* Ранневизантийская церковная историография. Раздел II и III.

Сульпиций выбрал в качестве основного объекта своего внимания внутрицерковный конфликт, вытеснив на периферию своего труда все остальные темы. Объяснение подобной метаморфозе Сульпиция нужно искать прежде всего в конкретно-исторической обстановке. Опыт, приобретенный Церковью в течение IV столетия, прекращение эпохи гонений и «торжество» христианства в Империи — все это заставляло смещать акценты с сугубо внешней истории Церкви на историю, в которой бы внутренним проблемам уделялось сравнительно большее внимание. При этом каждый автор по-своему мог ощущать историческую динамику: либо в позитивном ключе, продолжая, с одной стороны, идеи Луки и называя все новые народы, открывшие для себя Истину, а с другой — демонстрируя триумф православной Церкви над своими врагами, как это сделал Руфин, либо в негативном, что и предпочел Сульпиций, вернувшийся к античным историографическим моделям. Выбрав в качестве основной и почти единственной тему внутрицерковной смуты, Сульпиций возвращается к извечному противопоставлению античными историками социального порядка хаосу.

Вся история Церкви от Константина Великого до узурпатора Максима превращается Сульпицием в череду ожесточенных конфликтов внутри Церкви. Повествование строится вокруг обсуждения двух важнейших религиозных дискуссий IV в.: арианского (II.35.1–45.9) и присциллианского споров (II.46.1–51.10). Сульпиций предлагает абсолютно пессимистический взгляд на недавнее прошлое Церкви. Особенно озабоченность автора по поводу внутреннего состояния Церкви заметна на фоне созданного им образа гонимой Церкви. Сульпиций намеренно отказывается от упоминания ранних ересей, о существовании которых он, безусловно, знал не только по таким ересиологическим сочинениям своих единоверцев, как «Против ересей» Ириней Лионского, но по «Церковной истории» Евсевия Кесарийского. Благодаря умолчанию о ранних ересях Сульпиций представил перед своим читателем Церковь времен гонений, совершенно избавленную от внутренних разногласий и смут. Смута же, изображаемая им в последней части «Хроники», напротив, постоянна и непрерывна. Это ощущение бесперывности смуты создается не только через умолчания о кратких периодах хотя бы кажущегося согласия (например, торжество православных на Никейском соборе, когда подавляющее большинство участников собора подписывает его постановления, или совместная борьба православных и еретиков против антихристианской политики Юлиана Отступника). Сульпиций показывает, как споры вокруг догматических вопросов влекут за собой раскол прежде всего среди высших иерархов Церкви, а затем хаос распространяется все шире и шире. Не успел утихнуть пожар арианской ереси, как весь мир потрясла ересь Присциллиана. Никакая сила не способна остановить

подобную смуту. Сульпиций, конечно, пишет о попытках достойных пастырей вернуть церковный мир, однако признает, что все их усилия были тщетны, а если и приносили успехи, то весьма кратковременные, апелляция же к светской власти еще более усложняла ситуацию. Так, Мартин попрекает Ифация, несправедливо обвинившего в гностицизме святых мужей, склонных к ученым занятиям, умоляет императора Максима не проливать кровь «заблудших» (II.50.5), но, несмотря на это, вскоре по приказу императора совершаются казни лидеров еретической партии (II.50.7–8).

Смута настолько глубоко проникает в христианское сообщество, что люди, ее породившие, ересиархи, перестают играть определяющую роль. Показывая, что Церковь охватил по-настоящему всеобщий кризис, Сульпиций оставляет в стороне историю Ария, его споров с Александром Александрийским, наконец его смерть. В случае же с Присциллианом, которому находится место в рассказе Сульпиция, смерть его получает особую трактовку: его уход с исторической сцены не только не останавливает, но еще более усиливает хаос. «Однако со смертью Присциллиана, — пишет автор, — ересь, порожденная им, не только не была уничтожена, но, укрепившись, стала распространяться еще шире» (II.51.7). Финальные фразы «Хроники» еще больше усиливают ощущение глубочайшего кризиса, в котором оказалось христианское общество: «...ныне, когда ясно видно, что несогласиями епископов все взбаламучено и перемешано и все из-за них исполнено ненавистью, страхом, непостоянством, злобой, мятежом, произволом, жадностью, надменностью, бездействием, извращенной праздностью. наконец, тем, что многие против немногих, правильно советующих, с упрямым усердием и безумными мыслями воют, — среди всего этого народ Божий и всякий лучший подвергается поношению и насмешкам» (II.51.9–10).

Использование Сульпицием в рассказе о церковных смутах античной идеи извечного противостояния порядка и хаоса прослеживается и на уровне объяснения им тех причин, которые, по его мнению, лежат в основе нарушения церковного мира. В еще большей степени, чем это делал Руфин Аквилейский, Сульпиций Север выводит природу церковных смут с космического противостояния Бога и дьявола на уровень человеческих отношений. Мы нигде не встретим, как и у Руфина, ни демонического объяснения причин конфликтов между церковными партиями, ни попытки поднять вопрос о причинах попустительства Богом этих конфликтов. Аквитанский историк намеренно выводит природу внутрицерковной смуты за рамки сверхъестественного. Традиционные для первой части «Хроники» ссылки на Провидение или Божью волю исчезают из рассказа о смутах. Однако в отличие от Руфина Сульпиций не склонен видеть участия Бога даже в уже разгоревшихся в Церкви спорах и смутах. Лишь однажды Сульпиций

пытается объяснить Божьей волей прибытие Илария из Пуатье на собор в Селевкию Исаврийскую (II.42.3). Однако прибытие Илария на Восток не оказывается действительно ключевым событием. Рассказ о нем сводится к доказательству Аквитанским епископом своей приверженности Никейскому Символу веры, и вовсе не Иларий становится главным действующим лицом в рассказе о соборе, и не его инициатива приводит к победе православных, а, скорее, их единомыслие (II.42.5). Подобное исключение автором Бога из истории внутрицерковного конфликта резко отличает тональность сочинения Сульпиция от настроения труда Руфина Аквилейского. Если для Руфина именно активная помощь Всевышнего православным епископам и пастве приводит к победе сторонников Никейского вероисповедания, в результате чего аквилейскому пресвитеру удается без труда наполнить церковную историю оптимизмом, то Сульпиций, напротив, исключая Бога из истории, подчеркивает негативный характер тех процессов, которые происходят в Церкви на протяжении последнего столетия.

Сводя историю на уровень человеческих отношений, Сульпиций либо вообще оставляет без объяснений появление ересей, как в случае с арианством, когда он лишь фиксирует его возникновение: «...тогда родилась арианская ересь» (II.35.1), либо объясняет их появление исключительно человеческими страстями. Так, Сульпиций предлагает своему читателю историю появления присциллианского заблуждения. В центре ее оказывается рассказ о несправедливом использовании героем природных дарований, модель которого Сульпиций заимствует опять-таки у Саллюстия.³⁹ Присциллиан, происходивший из знатного рода, весьма проницательный, отличающийся красноречием, весьма начитанный, из-за своего тщеславия и страсти к нечестивым знаниям увлекся сам и увлек других гностицизмом, и «постепенно болезнь его нечестия охватила большую часть Испании» (II.46.2–6).⁴⁰

Демонстрируя смуту постоянную, непреодолимую, Сульпиций остается в рамках античных представлений об универсальности человеческого порока. Как ортодоксальный писатель, Сульпиций возлагает ответственность за распространение ересей и их укрепление на

³⁹ *Andel G. K. van. Op. cit. P. 72.*

⁴⁰ Ван Андель считает, что создавая портрет Присциллиана, Сульпиций «спинсывает» его с портрета Катилины из произведения Саллюстия (*Andel G. K. van. Op. cit. P. 72*). Действительно, Саллюстий подчеркивает знатность происхождения Катилины (*Catilina nobili genere natus, Sall. BC 5.1*), его силу духа и тела (*luit magna vi et animi et corpori, Sall. BC 5.1*), красноречие (*satis eloquentiae, Sall. BC 5.4*). Тем не менее, нельзя не признать, что Сульпиций значительно перерабатывает Саллюстия, усиливая акцент на идее неверного использования природных дарований, а потому не говорит, как Саллюстий, об изначально существовавших, но скрытых пороках своего героя.

епископов, приверженцев ложных учений. При этом историк обращает внимание, что борьба еретиков с ортодоксами сразу же выходит за пределы споров о религиозных догматах. Ариане борются не за свое учение, а за власть в Церкви, потому главными противниками их оказываются авторитетные епископы-исповедники истинной веры, в частности св. Афанасий Александрийский. Против него ариане используют доносчиков и лжесвидетелей (II.35.5–36.2), добиваются его ссылки и принимают на соборе в Египте несправедливое решение (II.36.4–5). Сульпиций возлагает на арианских епископов также ответственность за то, что они, исполненные лукавства, пользуясь безграмотностью большинства, «смешали правых и неправых и предали анафеме Фотина, Маркелла и Афанасия в таких выражениях, которые без колебания должны были оттолкнуть неискушенные души» (II.37.5). Сульпиций как сторонник ортодоксальной веры дает весьма не лестную характеристику лидерам еретических партий. Они редко отличаются благонравием: арианин Сатурнин, епископ Арелата, по выражению Сульпиция, «муж, безусловно, наихудший, нрава злого и порочного» (II.45.6). Христианский историк критикует еретиков за корыстолюбие и властолюбие, используя характеристики, которыми наделяли отрицательных персонажей античные авторы: тот же Сатурнин в другом месте характеризуется как «человек бессильный и властолюбивый» (II.40.4). Сульпиций критикует еретиков также за то, что в достижении своих нечестивых целей они идут на подкуп и обман. Так, еретики, «дав большие деньги [магистру оффиций] Македонию, добились того, чтобы расследование дела [Ифация, православного епископа] императорской властью было изъято у префекта и передано викарию Испании, ибо у него они все уже решили» (II.49.3–4). Наконец, Сульпиций обвиняет их и в нарушении традиционных нравственных устоев. Вот как он описывает путешествие в Рим Присциллиана и его сторонников: «...затем они продолжили начатый путь, сопровождаемые воистину позором и бесчестьем, ибо шли с женами и даже с другими женщинами, среди которых была Евкроция и дочь ее Прокула, которая, как ходили слухи, понесла от Присциллиана и плод свой вытравила травами» (II.48.3).

В то же время, и сторонники Никейского Символа веры не лишены у Сульпиция пороков, и в сохранении раскола внутри Церкви они также повинны, причем автор даже не пытается сблизить суждения этих православных епископов с еретическими учениями.⁴¹ Вопрос об ор-

⁴¹ Неверно было бы полагать, как это принято в историографии, что Сульпиций Север, выступая решительным сторонником православной веры, всю вину за нарушение внутрицерковного мира возлагает на еретическую партию. См. подобную точку зрения, напр.: *Laistner M. L. W. Op. cit. P. 249.*



тодоксальной вере оттесняется автором на второй план. Не сомневаясь в православной вере епископов, выступающих с резкой критикой еретиков, Сульпиций тем не менее обвиняет этих священнослужителей в углублении конфликта внутри Церкви. Так, выступление Идация Эмеритского против сторонников Присциллиана не только не принесло мира, но еще более осложнило ситуацию. «Он, — пишет Сульпиций, — словно подбросил факел, породивший пожар, ибо скорее усилил зло, нежели подавил его» (II.46.9).

Упадок и перерождение Церкви в «мирные времена» очевиден для Сульпиция. Особенно его негативное отношение к современным нравам лидеров христиан заметно на фоне характеристик, которыми он наделил христианских мучеников времен гонений. Вообще несчастья в Церкви после Константина оказываются у Сульпиция зеркальным отражением ее подвигов предшествующего времени. Если в годы гонений «многие устремлялись к славному состязанию и жаждали славной мученической смерти», то «теперь с такой же страстью домогаются, следуя дурным помыслам, епископата» (II.32.4). Неоднократно Сульпиций указывает на духовную слабость православных епископов, сменивших свою веру. Так, после собора в Аримине большинство из партии ортодоксов, «кто по немощи ума, кто сломленный боязнью ссылки, ввергли себя в руки противников» (II.43.4). «Уже после возвращения послов, — продолжает историк, — те, кто прежде держались нашей Церкви, покинули ее, и поскольку отпавшие толпой переметнулись в другую партию, количество наших сократилось до двадцати человек» (II.43.4). Позже, как пишет Сульпиций, уже в лагерь присциллиан перешли испанские епископы Инстанций и Сальвиан (II.46.7).

Так же как и лидеры еретиков, православные епископы могут отличаться отсутствием должного здравомыслия и нравственной чистоты. Наиболее показателен в данном случае рассказ о борьбе епископов Ифация и Идация против Присциллиана. Осуждая этих православных священников за излишнее полемическое рвение, Сульпиций пишет: «Ифаций ничего ни умного, ни правильного не сказал. И вообще был дерзок, многословен, бесстыден, расточителен, уделяя много внимания брюху и глотке. По глупости он дошел до того, что всех святых мужей, которых он находил склонными к чтению или постам, обвинил в преступлении как сообщников и учеников Присциллиана» (II.50.2–3). Раскол внутри Церкви, современный автору, также связан с борьбой среди православных. Сульпиций, оговорившись, что со смертью Присциллиана беды для Церкви не прекратились, сообщает, что «война постоянных раздоров вспыхнула среди наших (inter postros), которая вот уже пятнадцать лет, раздуваясь безобразными разногласиями, никак не может прекратиться» (II.51.8).



Конфликт внутри Церкви, по мнению Сульпиция, настолько глубок, что на его свертывание не может оказывать позитивного влияния такая сила, как паства. Сульпиций Север сводит к минимуму ее активность и рассматривает конфликт внутри Церкви исключительно на уровне взаимоотношений церковных лидеров. Если Руфин Аквилейский, приводя примеры вмешательства паствы в ход внутрицерковного конфликта, в еще большей степени оптимизировал церковную историю, показывая, что даже в периоды временного торжества еретической партии не только православные епископы, но и христианский народ держался истины, то Сульпиций Север, напротив, исключает все яркие примеры поддержки паствой православных епископов. Единственным исключением выступает в «Хронике» упоминание о том, что изгнанный из Рима епископ Либерий «был возвращен в город из-за бунта римлян» (II.39.8).

Полный отказ Сульпиция Севера от использования в рассказе о церковной истории мелитоновской идеи, исключение всей светской информации приводит к конструированию этим аквитанским историком новой модели отношения Церкви и правителя. Вопрос о том, какое место в религиозных спорах и во внутренней жизни Церкви должна занимать светская власть, был крайне важен для Сульпиция. Об этом говорят не только многократные обращения историка к нему в последней части «Хроники», но и то, что свою позицию по данному вопросу он начал высказывать еще в первой книге, отстаивая принцип независимости священства от мирских страстей. Сообщив о победах Иисуса Навина, Сульпиций Север указывает на то, что двадцать девять завоеванных царств были поделены между одиннадцатью коленами, а Левитам, избранным на священство, доля дана не была, чтобы они свободно служили Богу. Этот пример Сульпиций использует для резкой критики нравов современного ему священства: «Великая алчность, подобно чуме, овладела в наше время душами священников. Жадно смотрят они на имения, пестуют свои поместья, копят золото, покупают и продают, стремясь к наживе. Те же, кто, казалось бы, задались более благородными целями, не владеют и не торгуют, сидят и ждут подношения, что еще более постыдно, и честь всей жизни портят мздою, выставляя напоказ свою святость, словно продажную вещь» (I.23.5–6). Как священники должны быть далеки от мирских интересов, так и носителям светской власти следует держаться вдали от религиозных дел. В первой книге, говоря о ветхозаветном прошлом, Сульпиций упоминает о двух весьма показательных случаях, когда цари в нарушение традиции брали на себя функции священников. Сначала Саул, не дождавшись Самуила, сам принес жертву Богу, после чего евреи потерпели поражение от филистимлян (I.33.4–5), а по-

том царь Осия также сам совершил воскресение Богу и был за это поражен проказой и умер (I.47.4).

Рассказывая о событиях церковной истории, Сульпиций во второй книге продолжает тему, заявленную в первой части своего труда. Он явно критически относится к практике поиска епископами поддержки в лице императора или его доверенных лиц. Сульпиций особо осуждает попытки еретиков получить влияние на императора, что, конечно, сближает его с Руфином, который, в частности, изображает Констанция II как жертву обмана арианского пресвитера-духовника Констанция.⁴² Собственно внутрицерковные споры превратились, судя по рассказу Сульпиция, в настоящую войну между партиями с обретения арианами союзника в лице императора Константина.⁴³ Именно после того как этот император «был сбит с толку двумя горячими последователями [арианского] нечестия», начинаются гонения на православных, что приводит к необходимости созвать собор в Никее (II.35.2–4). Торжество арианства при Констанции также оказывается результатом союза лидеров еретиков с императором. Сульпиций показывает, с помощью какого отвратительного обмана было получено императорское расположение. Валент Мурсийский, через своих соглядатаев раньше императора узнавший об исходе сражения между войсками Констанция и Магненция, первым сообщил радостную весть Констанцию, сославшись на то, что известие о победе ему принес ангел. «После этого, — продолжает историк, — император открыто говорил, что он победил заслугами Валента» (II.38.5–7). Добившись расположения императора, Валент и его сторонники «оккупировали дворец [palatium occupaverant], чтобы император ничего не делал без их на то согласия» (II.38.4). «От такого начала, то есть совращения императора, — подытоживает Сульпиций, — ариане воспряли духом, всякий раз используя силу его власти, чтобы поднять свой авторитет» (II.39.1). Далее лидеры еретической партии не только переносят заседание собора во дворец, но и сами пишут письмо от имени императора, исполненное лжи (II.39.5).

⁴² Руфин пишет об этом: «Император, получивший благодаря его [пресвитера] услугам власть, настолько был покорен им, что тот, кто стремился править всеми, спокойно позволял тому повелевать собой. От этого пресвитер, когда привязал к себе императора, начал внушать о возвращении Ария и убеждать, чтобы принудить священников, этого не желавших» (X.11).

⁴³ Трудно согласиться с А. И. Донченко, который со ссылкой на Г. К. ван Анделя утверждает, что Сульпиций осуждает светских правителей за вмешательство во внутрицерковные дела (Донченко А. И. Сульпиций Север и его произведения // Сульпиций Север. Сочинения. М., 1999. С. 257). В действительности, императоры участвуют в церковной истории, лишь реагируя на смуту внутри Церкви.



Отстаивая принцип невмешательства императорской власти в дела веры, Сульпиций осуждает не только еретиков, добивающихся влияния над руководителями государства. В то же время, что явно отличает взгляд Сульпиция от позиции Руфина, он не склонен поддерживать и ортодоксов, использующих подобную же практику, поскольку именно вмешательство светской власти во внутрицерковные споры, очень часто некомпетентное, превращает смуту в настоящую войну. Обращение Идация, сторонника Никейского Символа веры, к императору Грациану, казалось бы, привело к победе православной партии: императорским рескриптом повелевалось, чтобы «еретики были удалены не только из церквей и городов, но и изгнаны со всех земель государства» (II.47.6). Однако тут же следует ответ присциллиан, которые добиваются от Македония, магистра оффиций, постановления, вернувшего все права еретикам (II.48.5–6). Очередная атака ортодоксов вновь строится через апелляцию к императору, на этот раз к узурпатору Максиму, который по наущению епископов Магна и Руфа через префекта Эводия устроил провокацию против Присциллиана, в результате чего ересиарх был арестован и предан казни (II.50.7–8).

Если для Руфина император выступает прежде всего участником внутрицерковной борьбы, и очень важно, чтобы правитель придерживался истинной (православной) веры, то Сульпиций отстаивает принцип невмешательства светской власти во внутрицерковные дела, конструируя определенную идеальную модель поведения правителя. Сульпиций выражает этот идеал словами Мартина Турского, обращенными к тирану Максиму: «Несправедливо и неслыханно незаконным будет, если церковными делами займется светский судья» (II.50.5). Идея равноудаленности императора от церковных партий отчасти предполагает признание автором веротерпимости в качестве важного свойства римского правителя. Констанций II, когда он созывает собор в Аримине и повелевает не отпускать епископов до тех пор, «пока они не договорятся о единой вере» (II.41.1), скорее выступает арбитром в религиозной войне, нежели ее участником, каким его представляет Руфин. Тот же Констанций позже ради установления религиозного мира «побуждает участников Ариминского собора от нашей партии восстановить общение с еретиками» (II.43.1).

Активно критикуя пороки современных ему священнослужителей, Сульпиций Север особо останавливается на примерах достойных пастырей, которых, безусловно, не лишена Церковь. Главным образом это сторонники православного учения: Афанасий Александрийский, основная мишень последователей Ария, Иларий из Пуатье и Мартин Турский. Они стойко сопротивляются еретическим учениям: Афанасий в своей борьбе против ариан «стоял как стена» (II.37.6); они призывают всех к исправлению и покаянию, беседуют с епископами, рас-

толковывая ложь еретических учений: благодаря этому Иларий «возвратил веру Церкви в прежнее состояние» (II.45.5). В достижении же своих целей они чаще всего отказываются от поддержки со стороны светской власти. Если же Иларий и апеллирует к светской власти и даже умоляет о встрече с императором, то эта апелляция ради установления мира (II.45.3), так же как и обращение Мартина к узурпатору Максиму ради смягчения преследований еретиков (II.50.5). Эти епископы прямо высказываются за решение религиозных споров без участия в них императорской власти. Не случайно Сульпиций, рассказывая о соборе в Аримине, участникам которого было предложено государственное содержание, приводит в качестве достойного примера решение епископов Аквитании и Галлии, отказавшихся от казенных средств (II.41.1–4).

Еще одним качеством достойного пастыря, с точки зрения Сульпиция, является его образованность, главным образом знание религиозных вопросов и умение оперировать этими знаниями.⁴⁴ Не затрагивая в «Хронике» проблему светского знания, Сульпиций тем не менее ратует за то, чтобы православные епископы были готовы к обсуждению сложных теоретических вопросов.⁴⁵ Именно недостаточная образованность посланцев (*ragum docti*) на собор от православной партии становится, с точки зрения Сульпиция, причиной победы ариан в споре перед императором в ходе Ариминского собора (II.41.7). Непонимание тонкостей религиозных разногласий некоторыми православными епископами позволяет образованным и изощренным в спорах еретикам скрывать ложь под маской истинного учения и приводит некоторых ортодоксов к отступлению от православной веры. Так, Сульпиций пишет, что Валент Мурсийский внес на Ариминском соборе добавление о том, что Бог Сын отличается от прочих тварей Господа, и еретический смысл этого добавления, утверждавшего, что Сын также является творением, хоть и исключительным, никем замечен не был, поэтому еретики вновь одержали верх (II.44.7–8). Наконец, образованность ересиарха Присциллиана, который оказался духовным пастырем *de facto* (пусть и со знаком минус), его начитанность и зна-

⁴⁴ В этом примирении Сульпиция с мирским знанием следует видеть, прежде всего, влияние со стороны таких интеллектуалов западного христианства, как Иларий Пиктавийский и Амвросий Медиоланский. Об их отношении к светскому знанию см.: Уколова В. И. Античное наследие... С. 151–152.

⁴⁵ Свою позицию в традиционном для раннего христианства споре по поводу места классического образования в христианской образованности более четко Сульпиций обозначает в других сочинениях, в частности в «Житии св. Мартина». Как пишет А. И. Донченко, Сульпиций, казалось бы, отвергает великие культурные традиции греко-римского мира, но «на самом деле он возрождает их, но уже в собственной интерпретации» (Донченко А. И. Указ. соч. С. 250).

ние законов риторики не только не вменяются ему в вину, но и преподносятся Сульпицием как несомненные достоинства (II.46.3–4).

По всей видимости, следует признать, что акцентируя внимание на деятельности достойных пастырей, конструируя модель идеального духовного лидера как терпимого при безусловной православности и образованного человека, Сульпиций выражает при всем своем пессимизме определенные надежды на будущее Церкви.

§ 4. Сульпиций и Руфин: церковно-историческая мысль на латинском Западе в начале V в.

В лице Руфина Аквилейского и Сульпиция Севера мы имеем двух крупнейших представителей церковно-исторической мысли начала V в. на латинском Западе. Несмотря на общее представление о несостоятельности жанра церковной историографии на Западе, во многом справедливое, если учитывать степень расцвета этого жанра на христианском Востоке, именно латинская христианская литература первой предложила оригинальные трактовки той части церковной истории, которая по понятным причинам не была освещена Евсевием Кесарийским. Оба автора, и Руфин Аквилейский, и Сульпиций Север творили событийную историю. Оба они в качестве главного объекта своего внимания при рассмотрении истории Церкви по прекращении гонений избрали внутрицерковные отношения. Оба почти исключили из своего изложения светские события. Тем не менее, исследуя концепции этих двух авторов, мы сталкиваемся с абсолютно противоположными оценками церковной истории IV в.

Руфин не только воспринял, но и значительно усилил исторический оптимизм Евсевия Кесарийского. Рассматривая Церковь как общность, в первую очередь, **православных** верующих, Руфин на страницах «Церковной истории» создает картину непрестанной борьбы Церкви с еретиками за свою чистоту и язычниками за истину. Активно включая в исторический процесс Бога как главного помощника православных, аквилейский пресвитер делает торжество православной Церкви фактом неизбежным. Видя единственный путь к сохранению цельности Церкви в победе православных, главным образом их лидеров, Руфин серьезно снижает роль светской власти в церковно-историческом процессе. Как следствие, теория Мелитона Сардийского, центральная для исторического сочинения Лактанция и для последних книг «Церковной истории» Евсевия Кесарийского, перестает быть ключевой для Руфина. Те немногочисленные примеры Божественного поощрения достойных и наказания недостойных правителей Рим-

ской империи, которые можно обнаружить на страницах труда Руфина, не превращаются в стройную систему доказательств. Более того, достойные императоры выступают в сочинении Руфина послушными сынами Церкви, а сама имперская история растворяется в истории Церкви. Именно в этом подчинении светской власти Церкви, хранящей истину, Руфин Аквилейский видит дальнейший прогресс христианской истории.

В противоположность Руфину Сульпиций Север рассматривает Церковь как совокупность **всех** верующих, а потому он крайне обеспокоен той борьбой, которая развернулась внутри Церкви. В этом смысле его позиция близка к оценкам не Евсевия Кесарийского, родоначальника жанра церковной истории, а Иеронима Стридонского, сожалевшего о внутреннем перерождении Церкви в период по прекращении гонений. Для Сульпиция противостояние внутри Церкви оказывается вовсе не борьбой ортодоксов за религиозную истину, которая неминуемо ведет к торжеству Православия. Отстраняясь от проблемы религиозного инакомыслия, Сульпиций сосредоточивает свое внимание прежде всего на расколе среди христианского народа, расколе прогрессирующем и непреодолимом. В подобной картине церковной истории не находится места Богу как реальному участнику исторического процесса. Это не только отличает взгляд Сульпиция от позиции Руфина Аквилейского, но и от его собственных оценок священной, главным образом ветхозаветной, истории. Если Руфину хоть как-то удается связать церковную историю со светской, растворяя историю Империи в истории Церкви, то Сульпиций, напротив, выступает резким противником участия светской власти в решении судьбоносных для Церкви вопросов. На чьей бы стороне не выступал император, его вмешательство, с точки зрения Сульпиция, не разрешает, а только усугубляет внутрицерковный конфликт. В результате, взгляд Сульпиция на настоящее и будущее Церкви и христианского мира оказывается безусловно пессимистическим. Использование же в качестве фундамента церковно-исторической теории Саллюстиевой концепции внутреннего разложения общества в период «внешнего» благополучия и мира в еще большей степени усиливало пессимизм Сульпиция Севера. В итоге, этот латинский христианский историк смог увидеть в современном ему внутрицерковном кризисе явление общеисторического масштаба.

Различия, которые мы обнаруживаем в оценках собственного настоящего латинскими церковными историками начала V в., отражали прежде всего разнообразие мировоззренческих установок, получивших распространение в христианской мысли в IV в. «Церковная история» Руфина, ориентированная не просто на широкий круг читателей-христиан, но, главным образом, на читателей из церковной среды,

отражала, с одной стороны, общий оптимизм, вызванный к жизни религиозной политикой Феодосия Великого, с другой же, была ответом на поиски идеала Церкви как организма, ведущего мирь и прежде всего светскую власть к подлинному благополучию. В свою очередь, ориентированный, по большей части, на светского читателя, знакомого с античной исторической прозой, труд Сульпиция Севера отражал озабоченность образованной элиты христианского общества по поводу постоянных распрей внутри Церкви. В отличие от Руфинова читателя, уже ощутившего подлинное торжество Православия в Империи при Грациане, Феодосии и Гонории, читатель Сульпиция мог надеяться лишь на установление внутрицерковного мира через глубинные изменения в самой Церкви, в первую очередь через ее моральное исправление, в котором главная роль отводится церковным пастырям.

* * *

Сульпиций Север занимает особое место в ряду не только латинских христианских историков поздней античности, но и историков раннего Средневековья. Его «Хроника» является уникальным творением исторической прозы. В ней Сульпиций Север первым и единственным из христианских авторов решил создать версию всеобщей истории, которая в качестве стержня имеет библейское прошлое, продолжающееся в истории христианской, прежде всего западной, Церкви. Это еще не универсальная история, охватывающая события всей ойкумены, но история, в значительной степени близкая к универсальной. Взяв за основу библейские тексты, по крайней мере для изложения событий дохристианского прошлого, Сульпиций сумел создать отличное от экзегетических опусов и традиционных хроник произведение, подлинный исторический труд, в котором нашлось место не просто историческому событию, но и сюжетно выстроенному рассказу. В труде Сульпиция мы впервые сталкиваемся с попыткой создать концепцию, объясняющую священную историю. Сульпиций стремится найти смысл и закономерности исторического процесса, рассматривая его как взаимодействие Божественного и человеческого начала. В результате, Сульпицию Северу удалось показать универсальность священной истории. Ветхозаветная и христианская истории подчинены у него одним и тем же законам, поскольку универсален источник всего исторического процесса, так же как универсальна человеческая природа.⁴⁶

⁴⁶ Мы никак не можем согласиться в данном случае с итоговой оценкой труда Сульпиция Севера, которую в свое время дал ему А. П. Лебедев. Подводя итог своему небольшому очерку о Сульпиции, А. П. Лебедев пишет буквально следующее: «...все же Historia Сульпиция едва ли заслуживает имени истории. Это не

Важнейшей идеей, которую проводит Сульпиций Север на страницах своей «Хроники», становится заимствованная в римской языческой исторической прозе теория пагубного воздействия на нравы людей мирных времен, не требующих внутренней консолидации общества и снижающих долю личной ответственности за уже существующее благополучие. Перенесенная на христианскую почву эта Саллюстиева теория обретает совершенно неожиданное звучание в «Хронике» Сульпиция Севера. Если в рассказе о дохристианской истории Сульпиций напрямую связывает порчу и отступления иудеев от Бога с мирными периодами иудейской истории, а религиозные успехи избранного народа соотносит с периодами испытаний, то эту же зависимость уже применительно к христианскому народу он делает стержнем своего рассказа о временах по Воплощению Бога-Слова. Именно использование данной теории позволяет Сульпицию Северу не только пессимистически оценить современное ему состояние Церкви, но и объяснить природу этого состояния.



больше как хроника, состоящая из набора фактов, не связанных единством» (*Лебедев А. П.* Указ. соч. С. 435). Как раз наличие четкой продуманной концепции и превращает труд Сульпиция Севера в подлинно историческое сочинение, способное не только рассказывать о прошлом, но и давать уроки на будущее.



ГЛАВА IV

Рождение универсальной христианской историографии: Павел Орозий

Усиленный поиск христианскими интеллектуалами IV–V вв. подходов к изложению прошлого, особое понимание ими того, что из этого прошлого достойно исторической памяти, зависимость христиан, бравшихся за ремесло историка, от разных направлений античной историографии: все это приводило к тому, что развитие христианской историографии в тот период, особенно на Западе, шло вне рамок какого-либо определенного жанра. Поэтому не удивительно, что в христианской историографической культуре в начале V в. с разницей в несколько лет создаются три достаточно разных по форме, содержанию, общему настроению исторических сочинения. Вслед за «Церковной историей» Руфина Аквилейского, предлагавшей версию лишь христианского прошлого, и «Хроникой» Сульпиция Севера, которая объясняла логику исторического пути Божьих избранников от ветхозаветных патриархов до современных автору членов христианского сообщества, свет увидело сочинение, призванное с христианской точки зрения объяснить историю остального, не «избранного» мира. Труд, подобный «Истории против язычников» Павла Орозия, о котором в данном случае идет речь, появившийся, как известно, в связи с вполне определенными историческими событиями, и ставший ответом на эти события, рано или поздно должен был появиться вне зависимости от политической ситуации. Сама логика развития христианской культуры, которая стала культурой величайшей державы мира, требовала создания новой исторической картины, в которой бы были объединены языческое прошлое и христианское настоящее. В данном случае трагедия 410 года лишь ускорила появление христианской версии универсальной истории и, что не менее важно, придала рожденной в ре-

зультате «Истории против язычников» дополнительный апологетический оттенок. Poleмическая же направленность «Истории» Павла Орозия, в свою очередь, обеспечила максимально четкое выражение автором собственных суждений по поводу истории, ее законов и логики.

§ 1. Историографические взгляды Орозия и его композиционные приемы

Орозий, как известно, взялся за написание исторического сочинения, следуя просьбе блаж. Августина. Его труд должен был стать ответом язычникам, обвинявшим христианские времена в «необычайной жестокости». Апология христианской эпохи, по замыслу Августина, должна была строиться на ответном обвинении языческого времени, полного несчасть и бед. В начале «Истории» Орозий обращается к Августину и, по сути, формулирует задачу, поставленную Гиппонским епископом: «...ты предписал, чтобы, какие только не обнаружил я во всех дошедших до нашего времени списках историй и анналов эпохи прошлого, либо обремененные войнами, либо истерзанные недугами, либо измученные голодом, либо ужасные землетрясениями, либо необычные наводнениями, либо страшные извержениями, либо свирепые из-за ударов молний и бедствий, приносимых градом, а также отвратительные убийствами сородичей и гнусными поступками, все их я кратко раскрыл, изложив все по порядку в сочинении» (I. рг. 10). Подобная задача могла быть решена лишь в рамках действительно монументального произведения, необходимо было создать нечто принципиально новое, не имеющее аналогов в христианской литературе. Необходимо было рассматривать историю не одного региона и не одного периода, а охватить в сочинении все историческое пространство и время. Подобные попытки, отчасти, уже предпринимались христианами, составителями хроник, и в какой-то степени Сульпицием Севером. Однако жанр хроник не мог быть эффективен при решении сформулированной Орозием задачи. Фиксируя и синхронизируя события, хроники, в том числе и «Хроника» Иеронима, не позволяли четко выразить перед читателем тот позитивный смысл истории, на котором настаивал Орозий, и который был в основе его замысла: христианские времена лучше языческих. Столь же неэффективен был бы партикулярный подход Сульпиция Севера. Именно желанием создать максимально широкое историческое полотно объясняется то, что Орозий обратился к известному в античной историографии жанру универсальных (всеобщих) историй. Причем, в отличие от Сульпиция Севера,

для Орозия влияние античных классиков этого жанра оказалось безусловным и даже решающим. Именно появившаяся в III в. латинская сокращенная версия «Филипповой истории» Помпея Трога, составленная Юстином, стала не только одним из важнейших источников для Орозия, но и, во многом, образцом при составлении его собственной версии универсальной истории.

Орозий, несмотря на то, что прямо он нигде не говорит о своем литературном новаторстве, прекрасно осознавал необычность своего предприятия, которое ставило перед ним, по крайней мере, три проблемы. Во-первых, использование для изложения истории сочинений, рожденных языческой культурой (Орозий сам признается, что черпает информацию из «историй и анналов», I. рг. 10), требовало от автора выразить собственное отношение к историографической греко-римской традиции. Во-вторых, перед Орозием стоял традиционный для авторов универсальных историй вопрос: как излагать всемирную историю, как по возможности кратко, чтобы не потерять внимание читателя, сообщить о большом количестве событий, происходивших, к тому же, часто одновременно в разных регионах.¹ В-третьих, самое главное, факты, изложенные язычниками, требовалось объяснить с христианской точки зрения, то есть предложить собственную концепцию всемирной истории.

Для написания своей «Истории» Орозий использовал главным образом языческие сочинения, причем сочинения более чем известные античному читателю. Иногда Орозий сам называет своих поставщиков информации, например, Корнелия Тацита (I.5.1; 10.1; VII.9.3, 7), Помпея Трога (I.8.1; 10.1; IV.6.1; VII.27.1; 34.5) или его эпитомизатора Юстина (I.8.1; 10.2.6; IV.6.1), Тита Ливия (III.21.6; VI.15.3; VII.2.11), Саллюстия (VI.6.6; 15.8; VII.10.4), Светония (VI.7.2; 21.25; VII.3.5; 6.10; 9.3), Евтропия (VII.11.1; 19.4). На некоторых историков, в частности Полибия, Валерия Анциата и Клавдия Квадригария (IV.20.6), он ссылается вслед за Ливием, цитируя его «От основания Города»

¹ Орозий создавал свой труд, ориентируясь на традиции историописания поздней античности, времени господства в исторической прозе эпитом, бревиариев и хроник. Его универсальная история, естественно, ближе к «Эпитоме Филипповой истории» Юстина (III в.), нежели к монументальным произведениям классического периода. При этом Орозий достаточно грамотно следовал риторическим законам, выработанным еще в классический период античности. О принципах исторического изложения Орозия см.: *De Coninck L. Orosius on the Virtutes of his Narrative // Ancient Society. Vol. 21. 1990. P. 45–57.* Исследователь сосредоточил внимание, главным образом, на трех принципах историописания, которые активно использует Орозий: краткость (*brevitas*), общеизвестность (*perspicuitas*) и правдоподобие (*probabilitas*).

(*Liv. Ab Urbe XXXIII.10.8–10*). Среди языческих авторов, авторитетом которых Орозий пользуется, оказываются не только историки, но и поэты Гомер (I.1.17.2),² Вергилий (IV. рг. 1),³ Клавдиан (VII.35.21), философ Платон (I.9.3); нередко в свои рассуждения он вкрапляет сентенции Цицерона (I.8.8, 14; II.6.13; IV.10.1). Даже в тех случаях, когда Орозий просто передает информацию, используя традиционные для исторических сочинений глаголы (*traditur, dicitur, refert* или *refeuntur*), образованный читатель вполне мог узнать ее первоначального носителя. Так, излагая предысторию Рима, Орозий после сообщения о прибытии в Италию Энея, сокращая свой рассказ, ссылается на осведомленность читателя, безусловно знакомого с поэмой Вергилия: «...какие оно (прибытие Энея. — *V. T.*) в течение трех лет вызвало войны, какие народы опутало ненавистью и привело к гибели, все это запечатлено в нашей памяти, а также изучается в начальных школах» (I.18.1). Такой подход к отбору источников был продиктован самим замыслом «Истории против язычников»: необходимо было убеждать религиозных оппонентов на основе информации, которую они сами должны признавать достоверной. Орозий, взявшийся в V в. за апологию, использовал, по сути, принцип, сформулированный христианскими апологетами II–III вв. В знаменитой «Речи против эллинов» Татиан вполне четко определил принцип ведения дискуссии с язычниками, который впоследствии использовал и Орозий: «Сошлюсь не на своих писателей, но воспользуюсь эллинскими. Первое было бы неудачно, потому что вы не примете их, а последнее представляется удивительным, ибо я, сражаясь с вами вашим же оружием, заимствую у вас доказательства, которые вы не замечали» (*Tat. Or. 31*).

Особенно ориентация на языческую историографию бросается в глаза на фоне полного «пренебрежения» со стороны Орозия христианскими писателями. Он нигде не ссылается на своих христианских предшественников, не называет их имен, хотя некоторую информацию для написания языческого периода истории он берет из «Хроники» Иеронима и во многом строит рассказ о христианских временах, особенно о гонениях, следуя «Церковной истории» Евсевия в переводе Руфина.⁴

² Орозий, в отличие от ранних апологетов, обращавшихся к Гомеру для доказательства его «вторичности» относительно Моисея и «вторичности» греческой литературы относительно «христианской», ссылается на Гомера, «славнейшего среди первых поэтов», в подтверждение своего рассказа об ужасах Троянской войны (I.17.1–3).

³ Орозий единственный раз упоминает имя Вергилия, хотя цитирует его «Энеиду» и «Георгики» в 21 случае.

⁴ Орозий упоминает Иеронима лишь в качестве пресвитера, к которому однажды приехал некий вестгот с рассказом о положении дел в Испании (VII.43.4).

В отношении дохристианской истории обращение Орозия к язычникам можно, конечно, объяснить не только изначальным замыслом, но и крайне слабой разработанностью этого периода в христианской литературе. Скрытые цитаты из Иеронима просто теряются на фоне заимствований из Юстина, Ливия, Цезаря, Саллюстия и других классиков. По подсчетам М.-П. Арно-Линде, на протяжении шести первых книг «Истории против язычников» Орозий обратился к «Хронике» Иеронима лишь 23 раза (15 обращений приходится на первую книгу, пятая и шестая книги писались вообще без опоры на христианские сочинения).⁵ Однако замалчивание имен церковных писателей в седьмой книге, где 153 (!) отрывка основаны на данных Евсевия и Иеронима,⁶ явно говорит о стремлении Орозия не противопоставлять языческую историографию христианской. Именно седьмая книга, в которой одновременно встречаются имена язычников Светония, Тацита, эллинизированного иудея Иосифа Флавия (VII.6.15; 9.7), приводятся сведения из «Церковной истории» Евсевия и из «Хроники» Иеронима, становится у Орозия местом примирения разных историографических традиций. Противопоставляя друг другу языческую и христианскую эпохи, Орозий, тем не менее, максимально снижал остроту историографической полемики с язычниками.

Единственным автором, которого он противопоставляет язычникам Тациту и Юстину, оказывается Моисей (I.8.1–12; 10.1–18).⁷ Но и в этих отрывках Орозий, скорее, находит связь между историками. Он цитирует и Юстина, и Тацита, дополняя их рассказы данными Моисея, «которого те историки считают мудрым и рассудительным мужем» (I.8.6). Орозий снимает с языческих писателей, обратившихся к истории Иосифа, вину за их «неведение», объясняя неточность рассказа Юстина «коварным лукавством египетских жрецов, которые... пытались вырвать из памяти очевидный гнев и милосердие истинного Бога с помощью запутанного изложения» (I.8.7).

Орозий не только использует языческие исторические сочинения, но и оправдывает свое включение достижений греко-римской историографии в христианскую культуру. Несмотря на то, что он оговаривается, что «не следует очень-то доверять в отношении других случаев тем авторам, которые расходятся даже в отношении тех событий, оче-

⁵ *Arnaud-Lindet M.-P. Sources identifiables des Histoires // Orose. Histoires (contre les païens) / Texte établi et traduit par Marie-Pierre Arnaud-Lindet. Vol. 3. Paris, 1991. P. 268–291.*

⁶ *Ibid.* P. 291–299.

⁷ О внимании ранних апологетов к Моисею как начальному звену мировой культуры см.: *Droge A. J. Op. cit.* P. 49–167.

видцами которых являлись» (V.3.4), несмотря на то, что он говорит о замалчивании ими всех несчастий (IV.5.10), несмотря на весьма существенные претензии к язычникам, излагавшим историю (I.1.2), Орозий отдает языческим историкам должное в сохранении памяти. Конечно, он исходит из того, что у языческих авторов и у него, христианина, разные взгляды на историю вообще и на дохристианскую историю в частности: если для античного историка прошлое давало свидетельства доблести, то для него — примеры несчастного состояния людей. Однако он прямо заявляет, что «мы, живущие в конце времен, не смогли бы узнать о несчастьях римлян иначе, нежели посредством тех, кто прославлял римлян» (IV.5.12). Иногда он намеренно сокращает рассказ о том или ином событии, ссылаясь на добротное его освещение другими (естественно, языческими) историками. Так, например, переходя к истории Югуртинской войны, Орозий пишет: «...я лишь вкратце скажу о Югурте, следуя порядку повествования, всего-навсего упомянув о нем, ибо как по поводу его хитрого и несносного нрава, так и о деяниях его... благодаря особому таланту писателей известно, пожалуй, всем» (V.15.2). Еще более показательна реплика, брошенная по поводу истории заговора Катилины: «...теперь мне достаточно будет лишь слегка коснуться этой истории, которая стала многим известна благодаря участию в ней Цицерона и изложению Саллюстия» (VI.6.5). Орозий может приводить прямые цитаты из трудов языческих классиков, используя их слова вовсе не для опровержения.⁸

Вообще чувствуется определенный пиетет Орозия перед коллегами по перу, он называет их «усердными в литературной деятельности мужами» (I.1.1). Это относится не только к историкам, но и к философам древности. Он не только вслед за Иеронимом ссылается на Платона в подтверждение правоты своей позиции (I.9.3), но и называет Сократа «светлейшим из философов» (II.17.16). Орозий, как и Августин, стремится отделить то полезное, что оставила античная мысль, от язычества.⁹ Неслучайно, говоря о превосходстве времен, Орозий спорит вовсе не с интеллектуалами прошлого. Свой полемический запал в доказательстве достоинств христианской эпохи Орозий направляет не на ан-

⁸ См., напр., его цитату из недошедшей до нас части «Истории» Тацита об открытии храма Януса в конце правления Августа (VII.3.8).

⁹ В этой связи следует обратить внимание на обращение Августина к античной историографической классике, в частности к трудам Саллюстия. Отмечая превосходство историков древности в языке, Августин обращает внимание на то, что свои аргументы против веры язычников в помощь, которую оказывали Риму боги, он берет у античных историков: «...то, что мы говорим, мы берем именно у этих самых писателей, при этом мы не в состоянии высказать всего и с той же силой» (De civ. Dei III.17).

тичных историков, а на испорченное грехом обыденное представление о времени. В начале четвертой книги христианский историк приводит ряд бытовых примеров, показывающих, что часто современность людям кажется более жестокой, нежели прошлое, поскольку память о несчастьях, его наполнявших, уже притупилась (IV. рг. 1–10). Чуть позже Орозий прямо говорит, что язычники, поскольку они «введены в заблуждение мраком испорченности», все видят «порочным глазом» и не в состоянии увидеть «то, что есть на самом деле» (IV.6.38–39).

В начале шестой книги, где Орозий предваряет свой рассказ о войнах Рима с Митридатом риторическим отступлением, у него слышатся даже отголоски идей ранних апологетов, оправдывавших использование мудрости или знаний язычников для обретения истины. Он продолжает традицию, идущую от Иустина Мученика, признававшего зависимость культурных достижений античности от христианской культуры, широко понимаемой и включающей достижения ветхозаветных праведников. Орозий, развивая эту тему, настаивает на том, что с помощью разума всякий человек неизбежно приходит к признанию Бога: «...все люди... по природе своей тянутся к постижению мудрости... [человеческий] ум, освещенный проводником — разумом, среди добродетелей, к которым он поднимается благодаря врожденному благоговению... видит перед собой, словно цитадель, знание Бога» (VI.1.1). Для Орозия важно, что языческие мудрецы уже признавали единого Бога: «...без сомнения и их философы — да умолчу я о наших святых, — между тем, как с особым рвением всё исследовали и во все пытались вникнуть, открывали, что создатель всех вещей один Бог, к Которому Одному все возвращается» (VI.1.3).¹⁰ Подобная идея присутствует в тексте «Истории против язычников» не только как теоретическая спекуляция. Орозий неоднократно использует слова выдающихся деятелей прошлого для апологии христианского учения. Так, во второй книге он приводит реплику спартанского царя Леонида, «наиславнейшего из лакедемонян», о лучших временах, которые наступят в будущем, для полемики с язычниками о превосходстве настоящего над прошлым (II.11.9–10). А предсмертная реплика Митридата, в которой понтийский царь, «державший постоянно подле себя философов и людей, сведущих во всех искусствах» (VI.5.7), усомнился в существовании богов, дала Орозию основание говорить о невольном признании Митридатом существования единого Бога (VI.5.8–10).

¹⁰ Бруно Луизелли обнаруживает истоки подобного подхода не просто в апологетической традиции, а в словах апостола Павла, сказанных в Афинах, о почитании греками «неведомого Бога», которого апостол ассоциирует с Творцом (Деян. 17:22–25). См.: *Luiselli B.* Op. cit. P. 522.

Ориентация Орозия на традиции греко-римского историописания проявилась и в решении им методологической проблемы. Создавая свою версию всеобщей истории, Орозий столкнулся с традиционной для эпитомизаторов трудностью. Как и его предшественникам, Орозию требовалось выделить из источников наиболее важную для концепции произведения информацию, отбросив второстепенную. Желание уместить в небольшое произведение максимум информации приводило Орозия к необходимости использовать приемы, выработанные языческими историками-авторами бревиариев. Неоднократно христианский историк признается, что вынужден сокращать свое повествование: «...однако я теперь вынужден, дабы вовремя подойти к финалу своего рассказа, многое из обстоятельств той эпохи, исполненной несчастьями, оставить в стороне и изложить кратко, ибо никогда бы не смог я миновать столь густой лес, если бы не перепрыгивал время от времени через завалы» (I.12.1).¹¹ Подчас Орозий оправдывает свою краткость типичностью излагаемых им событий, что позволяет ему ограничиваться лишь намеками на те или иные факты. Так, подводя итог истории Ассирийской державы, он пишет: «...затем, в ходе многочисленных битв, бушевавших повсюду, которые, как представляется, вовсе не нужно детально рассматривать, в результате различных обстоятельств власть переходила к скифам, халдеям и вновь возвратилась к мидийцам» (I.19.2). По мере приближения к концу Орозий, все больше ориентируясь на римского читателя, оставляет в стороне «внешние» события. В пятой книге он оправдывается по этому поводу перед своим читателем: «...я же не только теперь, но и не раз прежде мог бы вплести в ткань своего повествования те весьма запутанные войны Востока... но войны римлян, по поводу которых у нас спор, были столь ужасны, что чужие войны по праву оставались без внимания» (V.4.15).

В то же время, Орозий прекрасно сознавал и недостатки бревиарного подхода. В прологе к третьей книге своей «Истории» он сетует на то, что краткость рассказа, позволяющая использовать максимум информации, может и навредить: «...рождается для меня затруднение, и тревога охватывает меня. Ибо, если я, стремясь к краткости, упущу что-то из происшедшего, то подумают, что этот факт либо теперь не является для меня полезным, либо тогда, в то время, этого события не происходило; если же я, стараясь все упомянуть, не описывая, вооружусь такого рода краткостью, то создам туманность, и в отношении большинства событий мною будет сказано таким образом, что покажется, будто бы о них не сказано вовсе» (III. пр. 2). Стремление Орозия сохранить живость рассказа (III. пр. 3) выгодно отличает «Исто-

¹¹ См. также: IV.20.40.

рию против язычников» как от хроник, так и от современных ей произведений бревиарного жанра, в частности от сочинения Евтропия.¹² Ориентируясь, главным образом, на «Эпитуму Филипповой истории Помпея Трога», составленную Юстином, Орозий наполняет свое повествование красочными описаниями сражений,¹³ осад,¹⁴ последствий катастроф,¹⁵ что, безусловно, служит убеждению читателя в правоте авторской оценки событий.

Необходимость грамотной организации текста настолько осознавалась автором «Истории против язычников», что он сам предлагает читателю план своего сочинения. Соотнося ход мировой истории с важнейшими, на его взгляд, этапами прошлого, главным образом римского, Орозий в начале своего сочинения выделяет ключевые события, которые становятся смысловыми рубежами его повествования: сотворение мира — основание Города — правление Августа, которое Орозий синхронизирует с рождением Христовым (I.1.14). Однако настоящий план не лег в основу формальной организации текста «Истории». Несмотря на предполагаемое трехчастное деление произведения, «История» разделена Орозием на семь книг. Выделение книг вовсе не является результатом редакции средневекового переписчика, а было произведено самим автором. Историк завершает каждую книгу риторическим финалом, подводя итог сказанному, и начинает новую прологом, в завершении которого обычно ориентирует читателя на ближайшие сюжеты. Так, закончить первую книгу его заставляет приближение рассказа ко времени основания Рима (I.21.21), завершение же второй книги продиктовано уже писательским чувством меры. Орозий сам признается в этом: «...поскольку же предмет рассказа столь велик, что ни в коей мере не может быть ограничен этой книгой, то следует завершить эту часть, дабы о прочих случаях рассказать в следующих томах» (II.19.16). Финал третьей книги не только завершает рассказ о целой эпохе, но и ориентирует читателя на содержание четвертой книги: «...теперь же конец Македонской войны пусть станет концом кни-

¹² Противопоставляя сочинение Орозия «Бревиарию» Евтропия, мы не хотим умалить безусловных достоинств последнего. Среди последних работ о литературном мастерстве Евтропия особо хочется отметить следующее: *Самуткина Л. А. Стиль Евтропия // Евтропий. Бревиарий от основания Города. СПб.* 2001. С. 278–292.

¹³ См., напр., описание Фермопильского сражения (II.9.1–10), битвы близ Цирты с Югуртой (V.15.10–17).

¹⁴ См., напр., описание осады Нуманции Сципионом (V.7.4–16) и Укселлодуна — Цезарем (VI.11.20–28).

¹⁵ См., напр., описание Рима после галльского пашествия (II.19.7–11) и описание пашествия саранчи на Африку (V.11.1–5).

ги, тем более что отсюда уже начинаются войны Пирра, а скоро последуют Пунические войны» (III.23.68). Подобный диалог с читателем продолжается у Орозия до последней главы его «Истории».

Для изложения событий, имевших место как на востоке, так и на западе ойкумены, Орозий вполне естественно использует хронологический принцип, который в интересах развития сюжета может иногда нарушаться. Следуя хронологии событий, Орозий выделяет в истории наиболее важные свершения, рассказы о которых превращаются у него в логически завершённые миниатюры. В свою очередь, эти миниатюры композиционно связаны друг с другом. С одной стороны, Орозий может использовать традиционные лексические клише, типа «в то же самое время», «тогда же», «в те же дни», перебрасывая мосты между событиями из разных регионов. Иногда перевод рассказа в другую часть ойкумены сопровождается Орозием развернутыми фразами. Так, по завершении рассказа о Филиппе Македонском, прежде чем перейти к изложению подвигов Александра, Орозий, намереваясь сообщить о происходивших в то время римских событиях, поясняет читателю: «Войны его (Александра. — В. Т.)... я ненадолго оставляю в стороне, чтобы в соответствии с ходом времен поместить в этом месте римские войны» (III.15.1). С другой стороны, он вполне умело делает и логические, определяемые не столько ходом времени, сколько развитием сюжета, переходы от событий, происходивших в одном регионе, к событиям, имевшим место в другом. Например, завершив рассказ о войне римлян с латинами, которую Орозий датирует 409 г. от основания Города (III.9.1), он упоминает о вторжении в Италию Александра Эпирского (422 г. от основания Города, III.11.1), что позволяет ему вернуться на несколько лет назад и рассказать о событиях в Македонии начиная с 400 г. от основания Рима (III.12.1). Вот его обоснование: «...поскольку я вспомнил этого Александра, я, возвратившись на несколько лет назад, в немногих словах изложу, насколько смогу, великое о Филиппе, царе македонян, который имел женой Олимпиаду, сестру этого Александра Эпирского, от которой родил Александра Великого» (III.11.2). Подобных примеров можно привести несколько из одной лишь третьей книги. Так, сообщив о консуле Папирии, одержавшем верх над самнитами после трагедии римлян в Кавдийском ущелье, Орозий вспоминает, что именно Папирия считали тогда полководцем, способным остановить наступление Александра Великого, собиравшегося якобы вторгнуться в Италию (III.15.10). Далее следует рассказ о приходе к власти у македонян упомянутого только что Александра (III.16.1). Подобным образом выстраивая текст, Орозий подчеркивает единство и преемственность исторического движения. Безусловно, Орозий, синхронизируя большинство исторических со-

бытий, упускает из поля зрения не только значительное количество важных фактов, но и целые исторические периоды, ему, конечно, известные по «Эпитоме Филипповой истории Помпея Трога». Так, за полями «Истории» оказываются почти все восточные события после войн диадохов, да и сами эти войны преемников Александра Великого выглядят как конспект книги Юстина (III.23.7–64). Начиная же с четвертой книги, Орозий вообще оставляет в стороне восточную историю, она его начинает интересовать вновь лишь в шестой книге, но уже как часть истории римлян. Орозий переводит внимание читателя на Восток одновременно с началом Митридатовой войны (VI.2.1). Все эти «лакуны» и отступления логичны для композиции «Истории против язычников», в основе которой лежит идея переноса власти и концепция четырех Империй, о которой речь пойдет в следующем параграфе.¹⁶ Но именно с помощью указанных выше композиционных приемов, которые во многом будут утрачены средневековой историографией, Орозий создавал (по крайней мере, очень стремился к этому) синхронизированное повествование об истории известного европейцу того времени мира.

Безусловно оригинальное для начала V в. литературное произведение «История против язычников» Павла Орозия заслуживает первостепенного внимания как памятник исторической мысли. Исследованию исторической концепции Павла Орозия мы посвящаем следующие параграфы главы.

§ 2. Концепция мировой истории Орозия: общие положения

2.1. Универсальное пространство и время

Несмотря на признание вклада языческих писателей в сохранение исторической памяти, Орозий всегда ощущал разницу между языческим и христианским способами объяснения прошлого. Первое серьезное отличие концепции Орозия от принципов языческой историографии касается его понимания исторического времени и пространства. Испанский пресвитер писал по-настоящему монументальный труд, подлинно всеобщую историю, желая охватить все историческое пространство и время. «История против язычников» начинается обширным географическим и этнографическим экскурсом, занимающим значительную часть первой книги (I.2.1–106). Интерес Орозия к геогра-

¹⁶ Вопрос о композиции «Истории против язычников» подробно рассмотрен Е. Корзини в отдельной главе его книги: *Corsini E.* Op. cit. P. 135–155.

фии, безусловно, сближает его с греко-римской традицией историописания, с традицией, идущей от Геродота, Полибия, Помпея Трога, римских историков Саллюстия, Тацита и Аммиана Марцеллина. Эта связь Орозия с классической историографией становится еще более явной на фоне почти полного пренебрежения географическими сюжетами со стороны христианских историков IV–V вв. Ничего подобного географическому экскурсу Орозия мы не найдем ни у Евсевия, ни у Лактанция, ни у Сульпиция Севера. В то же время, обращение Орозия к географии и этнографии во многом отличено от подобного интереса языческих классиков и выполнено прежде всего в рамках христианского мировоззрения. Уже апологеты, а за ними и первые христианские историки активно использовали историю заселения мира, библейский рассказ о разделе мира между сыновьями Ноя, определяя универсальность исторического процесса.¹⁷ В дальнейшем поиск географических соответствий территориям потомков Хама, Сима и Яфета станет постоянным местом многих исторических сочинений христиан. Орозий также, несмотря на то, что апеллирует главным образом к интересам читателя, который должен представлять, где произошло то или иное событие (I.1.17), в действительности постулирует важнейшую историческую идею христианства: поскольку мир создан Богом, Который «управляет всеми» и Кому «принадлежит земля и все блага ее» (V.2.7), то общий исторический закон лежит в основе событий прошлого каждого народа.¹⁸ Несмотря на то, что многие данные, приводимые им в географическом экскурсе, неточны, устарели к началу V в. и оказываются «нерабочими», как, например, подробное описание Кавказа (I.2.37–46),¹⁹ Орозий стремится не упустить из виду ни одну область, перечислить населяющие их народы или, по крайней мере, указать их число. Подобный экскурс уже не просто плод интеллектуального поиска античного мыслителя, не просто сумма географических и этнографических знаний, накопленных античной наукой к началу V в. Орозий избегает разговора об отличиях между народами, которых он упоминает, этнография для него не то же, что для Геродота, рисовавшего «портрет» эллина на контра-

¹⁷ *Lact. Div. inst.* II.14; *Sulp. Sev. Chron.* I.4.2.

¹⁸ Р. Дж. Коллингвуд считает универсализм, противопоставляемый греко-римскому ойкуменизму языческих авторов, первой характерной чертой христианской историографии. См.: *Коллингвуд Р. Дж. Указ. соч.* С. 49.

¹⁹ См. также описание Германии у Орозия, в котором он приводит данные времен Тацита, устаревшие к началу V в. (I.2.53). О разночтениях данных Орозия с исторической реальностью начала V в. см. наши комментарии к I книге «Истории против язычников» (*Павел Орозий. История против язычников. Книги I–VII.* СПб., 2004).

те с «портретом» варвара. Единственной задачей Орозия в данном случае было дать читателю образ всего мира, созданного Богом, охватить все историческое пространство.²⁰

Одновременно Орозий стремится обозреть все историческое время. Отказываясь от античной идеи субстанциональной метафизики о вечных сущностях, он вслед за своими единоверцами противопоставляет ей христианскую концепцию Господнего творения.²¹ Осуждая «слепой предрассудок» язычников, полагавших, «что возникновение земли, как и сотворение людей, не имело начала», Орозий обвиняет античных писателей, традиционно излагавших историю от первого царя Нина, в забвении далекого прошлого. Свою «Историю против язычников» он начинает от Адама: «...поскольку же почти все усердные в литературной деятельности мужи, как среди греков, так и среди латинян, изложившие ради многовековой памяти деяния царей и народов, начинали писания от Нина, царя ассирийцев, сына Бела, ...я решил объяснить начало несчастного состояния людей от первого греха человека» (I.1.1–4). Мы должны согласиться с теми исследователями, к числу которых принадлежит прежде всего Евгений Корзини, которые считают такой подход первой историографической новацией христианского автора универсальной истории.²² Безусловно, Орозий в данном случае опирался на всю христианскую традицию, идею Господнего творения и учение о первородном грехе. Однако если Евсевий и связывал начало истории с грехом Адама,²³ в «Хронике» он, следуя традициям эллинистической сравнительной хронографической

²⁰ В дальнейшем Орозий неоднократно будет снабжать «Историю» географическими описаниями, и уже в тех случаях мы без труда обнаружим связь его подхода с традициями античного историописания, с характерным для античного историка стремлением максимально подробно обрисовать условия, в которых происходили те или иные события.

²¹ Отказ от этой идеи Р. Дж. Коллингвуд считает одной из важнейших новаций, привнесенных в европейскую философию истории христианами. См.: *Коллингвуд Р. Дж.* Указ. соч. С. 46. Августин специально останавливается на этой проблеме в XII книге «О граде Божьем», то есть после выхода в свет труда Орозия. См.: *Aug. De civ. Dei* XII.10–13.

²² *Corsini E.* Op. cit. P. 53–54. Его точку зрения разделяет Бруно Луизелли, утверждавший также, что именно с Орозия в раннесредневековой латинской историографии утверждается принцип начинать мировые хроники с Адама: *Luiselli B.* Op. cit. P. 518–520. См. также: *Mole C.* Op. cit. P. 204. Скептически к оценке историографического «вклада» Орозия, данного Е. Корзини, относится Г. Марру: *Marrou H. I.* Op. cit. P. 70–72.

²³ Именно от грехопадения Евсевий ведет свое повествование в «Церковной истории»: *Eus. HE* I.2.17.

литературы²⁴ и решая вполне определенные задачи по синхронизации греко-римской и ближневосточной истории, для чего обращение к событиям языческого прошлого, не отмеченным чем-либо важным, было лишено смысла, использовал устойчивые датировки «от Авраама», рожденного в сорок третий год правления «первого царя» Нина Ассирийского. Однако в отличие от своих христианских предшественников, в том числе и Сульпиция Севера, начавшего рассказ о прошлом с истории грехопадения Адама (*Sulp. Sev. Chron. I.2.2*), Орозий вкладывает в историю грехопадения особый смысл, превращая прегрешение Адама в отправную точку универсального исторического процесса.

2.2. Первородный грех и «механизмы» исторического развития

Орозий, начиная историю с сотворения мира и появления первого человека, не только приводит общее положение ближневосточной и христианской исторической мысли, но и решает две важнейшие идеологические задачи. Во-первых, стремление доказать язычникам, что вся дохристианская история была полна бед и несчастий, заставило Орозию обратиться к подлинному началу истории. В результате, Орозий, стремясь сообщить о бедах, имевших место еще до царя Нина, в отличие от Евсевия и Иеронима останавливается также на событиях, имевших место до рождения патриарха Авраама.²⁵ Во-вторых, что более важно, как активный участник дискуссии с Пелагием Орозий именно в грехе прародителя обнаруживает исходный момент «жалкого» состояния человечества, а также формулирует основное содержание исторического процесса.

Особенность «Истории против язычников», ее апологетический характер привели к тому, что именно Орозий оказался первым латинским христианским историком, кто на страницах своего труда начал теоретизировать по поводу источников исторического развития, соотношения человеческого и Божественного в историческом процессе. Ни у Лактанция, ни у Сульпиция Севера мы не встретим такого ярко выраженного и вполне осознанного интереса к данной проблеме. Более того, никто из предшественников Августина и Орозия, в том числе и Лактанций, не смог и не пытался снять противоречие меж-

²⁴ Евсевий в «Хронике» продолжал эллинистическую традицию Эратосфена Киренского, Аполлодора Афинского и Кастора Родосского, из которых последний изложил сравнительную историю от Нина, чье правление Евсевий, в свою очередь, синхронизировал с рождением Авраама, до Гнея Помпея (61/60 г. до н. э.).

²⁵ Corsini E. Op. cit. P. 53.



ду идеей о детерминированности событий Божественной волей и мыслью о свободе человеческой воли.²⁶

Разрабатывая на страницах «Истории против язычников» учение о первородном грехе, Орозий проявил себя действительным учеником и активным последователем блаж. Августина. Бог, пишет Орозий, создал Адама праведным, и лишь в результате прегрешения человек утратил изначальную чистоту. В результате грехопадения человек стал «слабым и непокорным» (I.1.9), извращенная природа человека превратила «плоды милосердия в пищу страстей» (I.5.11). В отличие от Пелагия, отрицавшего реальную силу греха Адама, Орозий вслед за Августином признает, что грех первого человека был передан его потомкам и лежит на всем человеческом роде. Наряду с тем, что грех Адама привел к извращению человеческой природы, первое прегрешение сопровождалось и проявлением Божественного участия в судьбе человечества. Именно во времена Адама, согласно Орозию, впервые проявился организующий человеческое бытие принцип Божьего суда: «...тотчас вслед за несправедливым произволом последовала справедливая кара... грех и наказание за грех получили начало от самого первого человека». Человек, «разнузданный свободой, по справедливости претерпевает наказания» (I.1.9–13; 3.1–2). В результате, все беды и несчастья в истории оказываются «либо явными грехами, либо скрытыми наказаниями за грехи» (I.1.12).²⁷ Наказание за первородный грех лежит не только на человеке, но и на земле, ставшей местом его обитания: «...когда человек совершил грех, мир подвергся осуждению, и ради обуздания нашей неводержанности земля эта, на которой мы живем, была наказана недостатком прочих животных и скудностью своих плодов» (II.1.1). Потому предметом исторического интереса Орозия и пунктом его обвинений языческой эпохи становятся не только социальные, но и природные катаклизмы.

²⁶ *Angenendt A. Op. cit. S. 54–57.*

²⁷ Орозий в данном случае полностью приводит положение Августина Блаженного, которое можно встретить в целом ряде сочинений Гиппонца. Еще в 392 г. в сочинении «Против Фортуната Манихея» Августин пишет, что существует два рода несчастий (*duo genera malorum*): грех и наказание за грех (*peccatum et poena peccati*). См.: *Aug. Contra Fort. Man.* 15. Эта же мысль повторяется в 394 г. в труде «Против Адиманта»: *Dupliciter enim appellatur malum: unum quod homo facit, alterum quod patitur: quod facit, peccatum est, quod patitur, poena* (зло, стало быть, делится на два разряда: одно то, что вершит человек, другое то, что человек претерпевает; то, что совершает человек, есть грех, а то, что он претерпевает, суть наказания за грехи: *Aug. Contra Adim.* 26). См. также: *De vera relig.* 114; *De natura boni.* 4; *De civ. Dei* I.8.

Учение о первородном грехе, естественно, снимает вопрос о жестком детерминизме. Орозий, как и Августин, а еще раньше Ориген, выступает активным сторонником идеи о свободе человеческой воли.²⁸ Само грехопадение — акт волевой, проявление «своеволия», как пишет Орозий, акт «несправедливого произвола» (I.1.9; 3.1). В дальнейшем греховная природа человека также проявляется в его свободной воле. Все войны, мятежи, распутства, убийства родственников, которые описывает или только упоминает в своей «Истории» Орозий, являются действием и реакцией Бога на проявление человеческой воли, склонной ко злу: «...о чем другом должны говорить эти войны, если не о склонности ко всякому злу? Злодеяния же подобного рода, какие были тогда (они и теперь в некоторой мере еще сохраняются), без сомнения, являются либо явными грехами, либо скрытыми наказаниями за грехи» (I.1.12). Поскольку же наказание за грехи, вмешательство Бога в историю, совершается через человеческие же поступки (в частности в виде войн, мятежей) или в виде природных катаклизмов (извержения вулканов, засухи, эпидемии и прочее), переживаемых людьми, Орозий позволяет себе писать историю, в которой человеку и его поступкам отводится основное внимание. Все исторические действия провозируются человеческими страстями и недостатками, которые являются частными проявлениями универсальной субстанции — порочной человеческой природы. О признании человека основным участником событий убедительно говорит также то, что повествование у Орозия ведется обычно в активных глагольных формах.²⁹

Концепция первородного греха избавляла Орозия от необходимости всякий раз объяснять, за что именно в том или ином случае последовал гнев Бога. Благодаря использованию этой концепции, историку

²⁸ Исследуя соотношение Божественного и человеческого начала в историко-софских доктринах раннего Средневековья, Арнольд Ангенендт пришел к выводу, что Августин Блаженный, обратившийся к проблеме первородного греха, сформулировал идею обусловленности исторического процесса одновременно Божественными и человеческими причинами, чем приблизился к античной идее гармонии в истории. См.: *Angenendt A. Op. cit. S. 54*. Тем не менее, мы не должны забывать того, что понимание человеческого действия в античности и Средневековье было различным. Согласно христианскому учению, человек, обремененный грехом прародителей, слеп в своих поступках и вершит зло не потому, что преследует определенную, рожденную его интеллектом цель (как это понималось античными мыслителями), а потому, что к этому толкает его «природный грех».

²⁹ В этом Орозий значительно отличается от первого христианского историка евангелиста Луки, для которого любое человеческое деяние выступает элементом реализации Божественного плана, а потому евангелист для изложения событий часто использует безличные модальные глаголы. См.: *Тищенко С. В. Указ. соч. С. 270*.

удается наполнить особым смыслом прежде всего языческую историю, для изложения которой не могли быть использованы традиционные христианские модели. Идея наказывающего за конкретные грехи и вознаграждающего за столь же определенные добродетели Бога, применимая для изложения ветхозаветной или собственно христианской истории (так называемая концепция христианского прагматизма), не могла найти места в рассказе о прошлом язычников, не связанных договором с Господом. В действительности лишь в рассказах о библейских событиях и событиях христианского времени Орозий остается в рамках христианской традиции понимания связи между Богом и событийным рядом: Всевышний либо наказывает нарушителей созданного Им миропорядка, либо защищает от внешних врагов Свой народ.

Так, разрабатывая в начале сочинения концепцию Божьего суда, Орозий, чтобы убедить своего читателя в универсальности этого принципа, в качестве примера кроме прегрешения Адама вспоминает также о Великом потопе, когда «весь род человеческий был уничтожен, но немногие в заслугу за веру свою были спасены для восстановления рода» (I.3.3). Более того, не углубляясь далее в историю от Адама до Авраама, Орозий тем не менее намекает, что были в те времена и другие подобные случаи, когда проявился суд Божий: «...нами могут быть обнаружены еще факты подобного рода, однако и этих двух, как бы первоочередных, свидетельств о вероломстве первого человека, об осуждении его потомства и жизни и о гибели всего рода человеческого вполне достаточно» (I.3.3–6). Позже, вспомнив о судьбе Содома и Гоморры, Орозий вновь пишет о Божьем суде, заявляя, что те города, «без сомнения, сгорели в наказание за грехи» (I.5.5). Эти примеры из ранней истории, по мнению Орозия, призваны показать читателю, «как Бог пожелал наказать грешников, как мог бы покарать, как намерен наказывать впредь» (I.6.6). Последний экскурс Орозия в ветхозаветное прошлое — рассказ об Иосифе и исходе иудеев из земли Египетской — оказывается примером того, как Бог вершит справедливый суд над египтянами, гонителями богоизбранного иудейского народа (I.8.1–13; 10.1–18).

Усиленное внимание Орозия к проблеме человеческого греха и ответственности самого человека за свои проступки приводит к тому, что он отказывается видеть хоть сколько-нибудь заметное участие сил зла в истории. Его история — это в большей степени человеческая, нежели космическая драма. На протяжении всей «Истории» он лишь дважды вспоминает о дьяволе, возлагая на него ответственность за противоборство с Богом (IV.6.39; VII.29.2). В обоих случаях речь не идет о нем как о реальном историческом персонаже. И лишь в одном месте историк обращается к проблеме демонологии, оспаривая довод язычников

о том, будто чума, поразившая Рим в 481 г. от основания Города, порождена гневом богов. Тогда вполне в традиции ранних апологетов Орозий признает, что злые духи могут выступать посредниками в свершении исторических событий, однако они не способны влиять на ход истории, подчиненный воле Господа: «...эти беды, даже если большинство из них свершается при посредничестве духов, населяющих воздух, все же, без сомнения, не происходят без всемогущего Бога» (IV.5.8).

Именно в отказе Орозия от демонологии следует видеть его главное расхождение с Августином в объяснении исторических событий. Обращение Августина в «Граде Божьем» к проблеме демонологии преследовало вполне конкретные цели. Гиппонский епископ, подобно ранним апологетам и, прежде всего, Иустину Мученику,³⁰ делает демонов ответственными за то, что они, во-первых, с помощью обмана выдали себя за богов, требуя к себе уважения и почитания; во-вторых, своими аморальными примерами увлекли людей на ложный путь, а потому именно демоны виновны в развращении людей и падении нравственности, а также результатом их деятельности являются войны и преступления. Наряду с этим Августин уже в полемике, рожденной спором об ответственности Христа или богов за падение Рима, на протяжении нескольких книг доказывает тщетность языческих богов как покровителей Рима. Его обширный экскурс в прошлое Рима от первых царей до времен Юлия Цезаря (II.17– III.30) наполнен примерами неудач во внешних войнах и несчастий во внутренних конфликтах, которые пережили римляне, несмотря на поклонение богам.

В ряде моментов отношение блаж. Августина и Орозия к языческим богам схоже. Подобно Августину, испанский пресвитер часто критикует лживость ауспий и двусмысленность предсказаний оракулов. Он не только вспоминает о знаменитом предсказании дельфийского оракула по поводу надежд Пирра на войну с Римом (IV.1.7),³¹ но и неоднократно подчеркивает, что римляне часто одерживали победы вопреки предсказаниям авгуров.³² Также объектом критики Орозия становится вера римлян в богов, которые не только не сделали Рим

³⁰ *Jus.* 1Ap. 54. См. также: *Droge A. J.* Op. cit. P. 57. Иустин, по мнению А. Дроуга, разделил атаки демонов против рода человеческого на три категории. Во-первых, демоны довели человечество до рабства путем магии и страха. Во-вторых, они стали выдавать себя за богов, чтобы увлечь людей на ложный путь своими аморальными примерами. В-третьих, демоны ответственны за внешнюю похожесть христианства и греческой религии и мифов, то есть они создали карикатуру на истинную религию, чтобы обмануть человечество.

³¹ Ср.: *Aug. De civ. Dei* III.17.

³² См., напр., о победе консула Папирия над самнитами (III 22.3–4) и о победе консула Фламиния над галлами (IV.13.14).

счастливым, но и не смогли воспрепятствовать приходу в мир Христа (VI.1.10–23). Однако в тех случаях, когда Августин говорит о прямом вмешательстве богов-демонов в ход событий, Орозий предпочитает видеть исключительно человеческую драму.

Наиболее показательным оказывается пример изложения событий гражданской войны Суллы. К этой войне обращается как Августин (II.23–25), так и Орозий (V.19–21). Августин изначально переносит рассмотрение истории на метафизический уровень. История Суллы сводится им к череде вмешательств в исторический процесс языческих богов-демонов, которые своими побуждениями и собственным примером развращают человеческие нравы, заставляют людей совершать недостойные поступки. Рассказ начинается с воспоминания о первом походе Суллы на Рим против Мария (II.24). Единственно важная для Гиппонца информация, касающаяся этого похода, — сообщение о гаданиях, проведенных гаруспиками накануне захвата Города, в которых предвещался благополучный для Суллы исход предприятия. Далее Августин пишет о посулах Юпитера уже во время войны с Митридатом и накануне второго похода Суллы на Рим. В итоге автор «Града Божьего» возлагает всю вину за жестокость, порожденную Суллой и сулланскими порядками, на языческих богов, поощрявших активность Суллы, когда следовало бы, напротив, обуздывать его спесь; демоны, выдававшие себя за богов, своими знаками, обещаниями и, как мы увидим далее, примерами толкали Суллу и римлян на преступления (II.24). В результате подобного рассмотрения истории человек у Августина, ведомый ко греху демонами, перестает быть активным участником исторического действия.

В отличие от Августина, Орозий весь конфликт гражданской войны Суллы сводит к человеческой драме, главными участниками которой оказываются сам Сулла и его политический антагонист Марий. Ни о каком вмешательстве Бога или демонов в ход истории нет и речи. Особенно очевидным отход Орозия от августиновской версии Сулланской войны становится при обращении читателя к так называемой истории о двух братьях. Ее излагает Орозий, прежде чем перейти к рассуждению о феномене гражданской войны (V.19.12–16). История эта такова: после сражения войск сулланца Гнея Помпея с отрядами маррианца Сертория один из воинов Помпея обнаружил среди павших своего брата, сражавшегося на стороне противника, который был убит его собственной рукой; осознав вину, воин покончил с собой, пронзив себя мечом. Рассказ об этом братоубийстве приводит и Августин (II.25). Доказывая, что дохристианская история есть блуждание человека среди козней и обманов демонов, Августин переносит акцент на предшествовавшее битве чудо, в котором были явлены сражавши-

еся между собой боги. Это чудо, как пишет Августин, демоны показали в качестве примера для подражания: «...чтобы подобное зло [братоубийства] не вызывало отвращения, а, напротив, чтобы жажда к злодейским кровопролитиям разгоралась еще сильнее, демоны, которых они [римляне], считая за богов, почитали и которым поклонялись, решили явиться людям сражающимися меж собой, чтобы гражданское чувство не боялось подражать таким битвам, и чтобы человеческое злодейство обрело оправдание в божественном примере» (II.25). Упомянутое братоубийство, о котором далее сообщает Августин, оказывается уже результатом вмешательства демонов в историю. Орозий, безусловно, знал августиновскую версию этого события. Однако для него, делавшего акцент на проблеме греховной природы человека, важно было показать, что даже ужасное братоубийство своим примером не смогло остановить борьбу партий и положить конец гражданской войне. Вся историческая драма лишена у Орозия открытого вмешательства трансцендентных сил и решается на уровне межчеловеческих отношений. Потому именно человеческая природа становится объектом критики Орозия в его риторическом отступлении, завершившем рассказ о трагедии двух братьев (V.19.14–16).

Почти исключив из своей «Истории» Бога-попечителя иудейского народа, Орозий мыслит участие Всевышнего в языческой истории главным образом через Промысел, к результатам действий которого автор относит все рационально непостижимое. Иногда, читая «Историю против язычников», мы можем видеть, как испанский пресвитер откровенно затрудняется в объяснении причин того или иного события или явления. Так, Орозий пишет, что в 700 году от основания Города многие районы Рима уничтожил «невесть откуда взявшийся огонь» (*inperitum unde concretus ignis*, VI.14.5). Порой Божественный промысел заменяется Орозием на некую обезличенную трансцендентную силу, близкую к античной фортуне или судьбе.³³ Действительно, од-

³³ Представления о фортуне, несмотря на то, что они достаточно медленно проникали в христианскую мысль Запада, пронизывали всю западноевропейскую средневековую литературу. См. об этом, напр.: Уколова В. И. «Последний римлянин» Бозций. М., 1987. С. 105–106; Кудрявцев О. Ф., Уколова В. И. Представления о Фортуне в Средние века и в эпоху Возрождения // Взаимосвязь социальных отношений и идеология в средневековой Европе. М., 1983. С. 174–175; Lehtonen T. M. S. History, Tragedy and Fortune in Twelfth-Century Historiography, with Special Reference to Otto of Freising's *Chronica* // *Historia: The concept and genres in the Middle Ages* / Ed. T. M. S. Lehtonen and P. Mehtonen. Helsinki, 2000. P. 29–49. «Смещение» фортуны и Провидения, которое мы обнаруживаем у Орозия, не только не противоречило учению Августина, со всей решительностью доказывавшего, что не случай и не фортуна, а Божественное провидение управля-

ной из наиболее важных идей, которую вслед за античными историками Орозий разрабатывает на страницах своего труда, оказывается представление о непостоянстве и изменчивости всего сущего. Эта идея передается автором как через историческое изображение, что вполне объяснимо влиянием источников, так и на уровне его теоретических рассуждений. Говоря о позорном бегстве Ксеркса из Греции, Орозий показывает, что вовсе не суд Божий определяет судьбу персидского царя, а слепая фортуна, наказывающая героя, давно утратившего чувство меры.³⁴ В дальнейших рассуждениях о конце похода Ксеркса в Грецию Орозий вообще превращает принцип непостоянства и изменчивости жизни в универсальный принцип, пронизывающий все человеческое бытие: «Случилось, поистине, то, что должен испытывать и переносить с болью род человеческий, измеряя перемены в мире этой или большей превратностью: довольствуясь утлым суденышком, скрывается тот, перед кем прежде скрывало свой нрав само море и кто нес иго завоевания, когда мост связывал берега» (II.10.9). Концепция фортуны, карающей людей за неумение пользоваться дарованным счастьем, разрабатывается и в рассказе об афинских событиях времен Тридцати тиранов. Афиняне, избавившиеся от тирании, объявили политическую амнистию, однако не смогли воспользоваться временами благополучия, и спустя два года ими был принужден к смерти Сократ, а еще через сорок лет Афины «поработили себя под властью Филиппа, царя македонян» (II.17.15–17). В финале четвертой книги, рассказывая о разрушении Карфагена по окончании Пунических войн, Орозий вновь возвращается к теме шаткости человеческого благополучия: «...город горел на протяжении семнадцати дней и явил своим победителям удивительное зрелище о непостоянстве человеческой участи» (IV.23.5). Наконец, в шестой книге Орозий сравнивает счастье римлян с океаном, постоянно переживающим приливы и отливы: «...так вот всегда происходит попеременное изменение римского состояния, словно очертание побережья океана, которое всякий раз разное: то, мало-помалу прирастая, океан накатывает на сушу в течение семи дней, то под воздействием природного отлива и естественного убывания отступает за следующие семь дней» (VI.14.1).

ет миром (*Aug. De civ. Dei* IV.33; V.1; V.8–10), но и по сути воспроизводит его. Один из ранних своих трактатов, «Против академиков» (386 г.), Августин начинает с рассуждения о фортуне, которая заключает в себе ход событий, кажущийся случайным, и соотносит ее действие с действием Божественного провидения: «illa verba sunt quae nulla religio dicere prohibet: forte, forsam, fortasse, fortuito, quod tamen totum ad divinam revocandum est providentiam» (*Aug. Contra Acad.* I.1.1).

³⁴ Соблюдение меры считается основным этическим принципом античности: Коллингвуд Р. Дж. Указ. соч. С. 24–26.



Наряду с идеей непостоянства человеческого счастья у Орозия иногда появляются попытки объяснить некоторые события с помощью античной концепции случая. Несмотря на явное противопоставление нашим автором языческой веры в случай христианской идее Божественного провидения,³⁵ эти две теории благополучно уживаются на страницах «Истории против язычников». Весьма любопытен в этом отношении рассказ о двух сражениях Греко-персидских войн, о битве при Микале и сражении при Платеях. Тот факт, что обе баталии произошли в один день, Орозий объясняет «случайными стеченьями обстоятельств», а то, что исход битвы при Платеях уже в полдень стал известен в Азии, «отдаленной столь великими просторами моря и земли», — Божественным определением (II.11.4–5). Зависимость хода истории от случая видна и в объяснении Орозием причин войны Рима с Тарентом. Ничего не говоря об условиях договора 303 г. до н. э., который нарушили римляне, христианский историк начало войны сводит исключительно к случайному происшествию: «В 464 г. от основания Города тарентинцы, заметив во время театрального зрелища вдалеке случайно проплывавший римский флот, неприятельски напали на него» (IV.1.1). Вслед за языческими авторами Орозий верит также в «счастливый случай», который предоставляется герою и который герой не должен упустить. Так, Филипп Македонский, по мнению христианского историка, не упустил удобный случай (*facultas*) для завоевания всей Греции, который предоставили ему фиванцы, спровоцировавшие войну между греческими городами (III.12.12). В то же время Орозий считает, что Ганнибал, не отправившись после победы у Канн на Рим, упустил тем самым свой шанс: «Нет сомнения, что этот день стал бы последним днем римского государства, если бы Ганнибал вскоре после победы устремился на захват Рима» (IV.16.4).

2.3. Теория четырех Империй

Тем не менее, несмотря на все вольные или невольные заимствования из языческой историографии и историософии, Орозий остается благочестивым писателем. Для него Бог, безусловно, инициатор и координатор истории, а также режиссер всего исторического процесса, имеющий представление не только о конечной его цели, но и определивший его логику.

Попытки уложить исторический процесс в рамки какой-либо модели, схемы традиционно предпринимались как языческими, так и иудей-

³⁵ См., напр., резкое высказывание Орозия: «Все эти события были устроены с помощью невыразимых таинств и по глубокому суждению Бога, а не человеческими силами или по неопределенным случайностям» (II.2.4).

скими, а вслед за ними и христианскими интеллектуалами.³⁶ Одна из наиболее популярных моделей мировой истории, предложенных христианами, была уже упомянутая в первой главе, в связи с Юлием Африканом, основанная на аллегорическом толковании первых глав книги Бытия концепция истории как особого повторения Недели Господнего творения. Отталкиваясь от тезиса апостола Павла о дне Господнем как тысячелетии, сначала Иустин Мученик³⁷ и Ириной Лионский, а затем Юлий Африкан и его последователи, а из апологетов — Лактанций утверждали, что история будет длиться шесть тысячелетий.³⁸ Концепция истории как земного повторения Великой Недели Господнего творения довел до совершенства Августин, соединив ее с языческой теорией исторических возрастов.³⁹ Первый шаг к оформлению своей теории Гиппонский епископ сделал задолго до прибытия Орозия в Африку. В 399/400 гг. в трактате «Об обучении оглашенных» Августин разбил всю историю на шесть тысячелетий и выделил рубежи между «земными днями»,⁴⁰ а позднее в финале сочинения «О граде Божьем» он не только предположил, что история делится на шесть эпох, но и соотнес каждый «век» с возрастом и определил для каждого

³⁶ Самая известная в античной литературе попытка периодизировать историю принадлежит Гесиоду, представившему ход мифологического и исторического времени в виде сменяющихся друг друга веков от «золотого» до «железного». Эта теория, как мы увидим, повлияла на эллинистическую («Книга пророка Даниила»), а также на христианскую мысль. Лактанций в «Божественных установлениях» создает наиболее оригинальную периодизацию истории, отталкиваясь именно от гесиодовской теории веков. Лактанций выделяет четыре века: «век Адама», «золотой век», «век многобожия» и «век Христа» (Тюленев В. М. Лактанций. С. 50; *Trompf G. W. The idea of historical recurrence in Western thought.* P. 210–211). В раннесредневековой исторической мысли теория веков сохранялась лишь в рамках экзегезы «Книг пророка Даниила».

³⁷ Даже среди тех христианских писателей, которые специально не разрабатывали теорию дня творения как аллегории земного тысячелетия, общепринятым было представление о шеститысячелетней истории. Так, Феофил Антиохийский, считавший, что он живет в преддверии конца света, в результате своих хронологических расчетов четко определил длительность истории от сотворения мира до императора Аврелия Вера в 5695 лет (*Theoph. Ad Autol.* III. 28).

³⁸ «Поскольку, — писал Лактанций, — за шесть дней совершилось все творение Божье, постольку на протяжении шести веков, то есть шести тысяч лет мир должен пребывать в этом состоянии» (*Quoniam sex diebus cuncta dei opera perfecta sunt, per saecula sex id est annorum sex milia manere in hoc statu mundum necesse est, Lact. Div. inst. VII. 14. 9.*)

³⁹ Теория возрастов, популярная в римской языческой исторической мысли (Теренций Варрон, Луций Анней Флор, позднее и Аммиан Марцеллин), была не чужда и христианам. См. трактовку этой теории у Лактанция: *Lact. Div. inst. VII. 15.*

⁴⁰ *Aug. De cat. rud. 22.*



периода количество составляющих его поколений. И в первом и во втором случаях стержнем концепции выступала исключительно история избранного народа:

- первый век (младенчество) включал десять поколений и длился от Адама до потопа;
- второй век (детство) — десять поколений от потопа до Авраама;
- третий век (отрочество) — четырнадцать поколений от Авраама до Давида;
- четвертый век (молодость) — четырнадцать поколений от Давида до переселения в Вавилон;
- пятый век (зрелость) — четырнадцать поколений от переселения в Вавилон до Христа;
- шестой век (старость) — от Воплощения до Страшного Суда;
- седьмой век — век праведников после Страшного Суда (X.14; XVI.43; XXII.30).⁴¹

Орозий, безусловно, был знаком с подобными подходами к моделированию исторического процесса.⁴² Более того, в шестой книге, предлагая собственную трактовку чудес, сопровождавших въезд Октавиана Августа в Рим, он прямо говорит о дне Господнего творения как образе всего периода Римской империи (VI.20.7). Наряду с этим Орозий также указывает и на свое знание языческих теорий, в частности теории исторических возрастов. Так, он связывает рождение в Риме республики и введение консулов с наступлением отроческого возраста (*adulta aetas*) Рима (II.4.15). Однако ни концепция Великой Недели, ни теория возрастов не стали для Орозия определяющими в его подходе к выработке исторической модели.

Во второй книге «Истории против язычников» Орозий формулирует важнейшую для своего сочинения теорию перехода Империи (*translatio imperii*), которая в дальнейшем окажется важнейшей составляющей политических и историософских концепций Средневековья. Он обращает внимание читателя на то, что истории известны четыре великие Империи: Вавилонское царство, располагавшееся на

⁴¹ Об августиновской концепции семи эпох см.: *D'Elia S. Storia e teologia della storia nel De civitate Dei // La storiografia ecclesiastica nella tarda antichità. Messina, 1980. P. 420–425; Loi V. Il De civitate Dei e la coscienza storiografica di Sant'Agostino // La storiografia ecclesiastica nella tarda antichità. Messina, 1980. P. 488–490.*

⁴² Вообще ко времени Орозия представление о шеститысячелетней длительности истории стало аксиомой для христиан. Об шести тысячелетиях упоминает и Сульпиций Север, ссылаясь на свои источники: *Mundus a Deo constitutus est abhinc annos iam paene sex milia, sicut processu voluminis istius digeremus (Sulp. Sev. Chron. I.2.1).*

востоке, Карфагенское, лежавшее на юге, Македонское — на севере, и Римское, олицетворяющее для Орозия власть запада.⁴³ Географический принцип, лежащий в основе перехода власти от народа к народу, на который обращает внимание автор «Истории против язычников», не только определяет общее для эллинистической литературы представление о движении мировой истории с востока на запад, но и, по сути, замыкает саму историю. История пространственно ограничивается у Орозия. Мы не просто сталкиваемся с желанием испанского пресвитера написать настоящую всеобщую историю, не оставляя без внимания ни один из регионов круга земного.⁴⁴ Географически завершенная историческая модель Орозия подчеркивает конечность самой истории, завершение которой прочно связывается с грядущим и неизбежным уничтожением Римской империи.

С другой стороны, безусловным оказывается и то, что Орозий, связывающий начало истории с прегрешением Адама, использует историческую модель, определяющую весьма незначительный исторический период. В начале своего труда Орозий оговаривается, что от первого человека до ассирийского царя Нина, с которого начинается история Империй, прошло 3184 года (I.1.5). С учетом того, что от сотворения мира до современных автору дней прошло, по его подсчетам, 5680 лет (VII.43.19), вне рамок концепции четырех Империй оказался продолжительный период истории от сотворения до царя Нина и патриарха Авраама. В этой связи заявление Е. Корзини о том, что Орозий в отличие от своих предшественников разрабатывает историю до Авраама, выглядит весьма поспешным.⁴⁵ Модель четырех Империй кажется читателю Орозия универсальной, всеобъемлющей именно потому, что этот испанский пресвитер максимально сжимает время от Адама до Ав-

⁴³ По поводу географического принципа, лежащего в основе схемы Орозия, см.: *Janvier Y. La Géographie d'Orose. Paris, 1982. P. 153; Koch-Peters D. Ansichten des Orosius zur Geschichte seiner Zeit. Frankfurt a. M., 1984. S. 46.*

⁴⁴ Именно попытка обнаружить соответствие каждой из великих Империй одному из основных географических направлений заставляет Орозия включить в число четырех великих держав Карфагенскую, которая отсутствует как в схеме Помпея Трога, так и в схеме Ипполита Римского (*Hippolyt. Comm. in Dan. II.3.12*), Сульпиция Севера (*Sulp. Sev. Chron. II.3.1–5*), Иеронима (*Hieron. Comm. in Dan. I.2.31–33; II.7–8*) и Августина Блаженного. Августин вообще слабо разрабатывает теорию четырех Империй, основные наблюдения, касающиеся ее, он делает в XVIII книге своего «Града Божьего», то есть после выхода в свет «Истории против язычников» Орозия. В тех же книгах, которые мог читать Орозий, Августин цитирует Юстина и вслед за ним называет Ассирийскую, Мидо-Персидскую, Македонскую державы и отмечает величие парфян на востоке и римлян на западе в современные ему годы (IV.6–7).

⁴⁵ *Corsini E. Op. cit. P. 53.*



раама, оставляя в стороне большинство известных христианам событий. Собственно весь период до Авраама укладывается автором «Истории против язычников» в одну небольшую главу (I.3.1–6), за которой следует рассказ о правлении ассирийского царя Нина (I.4.1).

Итак, Орозий моделирует лишь ту часть истории, которая была известна его языческим оппонентам, используя теорию, рожденную языческой исторической мыслью. Зачатки теории перехода власти от одного ее обладателя к другому исследователи обнаруживают уже у отца европейской историографии. Геродот, включивший историю Греко-персидских войн в рамки всеобщей истории, первым среди европейских историков обратил внимание на переход политического лидерства от одной державы к другой. Он не только полагал необходимым говорить о гегемонии на востоке сначала Ассирии, затем Мидийского царства и наконец Персидской державы, но и хронологически определил длительность существования каждого из царств (*Herod.* I.95, 130).⁴⁶

Следующий шаг в разработке теории перехода Империи был связан с развитием жанра универсальных историй. Рассматривая в рамках универсально-исторического процесса прошлое Средиземноморья со времен Второй Пунической войны, Полибий в своей «Всеобщей истории» обнаружил смысл истории в ее движении к политическому господству одной из держав Средиземноморского мира. Не углубляясь в далекое прошлое и, следовательно, не определяя великие державы минувших времен, он попытался определить причины возвышения Рима и превращения его в мировую державу. Именно благодаря подобному рассмотрению римского прошлого в рамках общеисторического развития в римской исторической мысли II в. до н. э. возникает концепция перехода политического первенства в мире и получает, естественно, ярко выраженное проримское звучание. Эмилий Сура в своем произведении «О временах римского народа» (*De annis populi Romani*), которое нам известно по цитате Веллея Патеркула (*Vell. Pat.* I.6.6), называет пять великих Империй: Ассирийскую, Мидийскую, Персидскую, Македонскую и Римскую — подчиняя, как и Полибий, общеисторический ход идее политического торжества Рима. Окончательное оформление языческой теории Империй происходит в «Филипповой истории» Помпея Трога.⁴⁷ Романизированный галл Помпей Трог пред-

⁴⁶ См.: *Swain J. W.* The Theory of the Four Monarchies: Opposition History under the Roman Empire // *Classical Philology.* 1940. Vol. 35. P. 2–3; *Alonso-Núñez J. M.* Herodotus' ideas about world empires // *Ancient society.* 1988. Vol. 19. P. 125–133.

⁴⁷ Подробнее о взгляде Помпея Трога на последовательность Империй см.: *Alonso-Núñez J. M.* An Augustan World History: The *Historiae Philippicae* of Pompeius Trogus // *Greece and Rome. Second series.* 1987. Vol. 34. P. 56–72.



ложил, как и его предшественники, линейную схему истории, идущей к политическому торжеству Рима, определив переход первенства от Ассирийской империи к Мидийской, затем к Персидской, Македонской и, наконец, к дуальному верховенству Парфянской державы на востоке и Римской на западе.⁴⁸

Теория перехода власти утверждается не только в греко-римской историографии, но и ближневосточной мысли, откуда она проникает в христианскую литературу. В данном случае речь идет о написанной в эпоху эллинизма «Книге пророка Даниила». В толковании сна Навуходоносора Даниил удачно соединил между собой теорию веков,⁴⁹ родоначальником которой был Гесиод, и теорию перехода власти (Дан. 2:36–45). Благодаря экзегетам «Книги пророка Даниила», концепция четырех Империй довольно рано становится весьма популярной в христианской литературе.⁵⁰ Уже первый известный нам толкователь «Книги пророка Даниила», знаменитый христианский писатель начала III в. св. Ипполит Римский, соотнеся концепцию Даниила с реалиями своего времени, в четырех металлах идола, явленного Навуходоносору во сне, увидел образы Вавилонской, Мидо-Персидской, Греческой (державы Александра Великого) и Римской империй.⁵¹

Теория четырех Империй, основанная на идее перехода власти, как и другие подобные ей историософские теории христиан, как, например, теория шести тысячелетий, долгое время разрабатывалась исключительно на теоретическом уровне и не применялась для изложения событийной истории. О четырех Империях также в связи с Данииловым пророчеством вспоминают Евсевий Кесарийский в «Доказатель-

⁴⁸ Как считает испанский исследователь Жозе Мигуэль Алонсо-Нуньес, именно «Филиппова история» Помпея Трога дала Орозью материал для его собственной концепции четырех Империй: *Alonso-Núñez J. M. Die Auslegung der Geschichte bei Paulus Orosius: Die Abfolge der Weltreiche, die Idee der Roma Aeterna und die Goten // Wiener Studien. Zeitschrift für klassische Philologie und Patristik. Bd. 106. 1993. S. 206.* См. также мнение Анны Доротеи фон Бринкен о том, что Орозий использовал скорее языческий источник для своей теории: *Brincken A. D. van den. Studien zur lateinischen Weltchronik bis in das Zeitalter Ottos von Freising. Düsseldorf, 1957. S. 80–85.*

⁴⁹ *Noth M. Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Apokalyptik // Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter. Darmstadt, 1961. S. 34.*

⁵⁰ О теории четырех Империй в христианской литературе см.: *Trieber C. Die Idee der vier Weltreiche // Hermes. 1892. Bd. 27. S. 321–342; Swain J. W. Op. cit. P. 1–21; Goetz W. Translatio imperii. Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenkens und der politischen Theorie im Mittelalter und in der frühen Neuzeit. Tübingen, 1958.*

⁵¹ *Hippolyt. Comm. in Dan. II.3.12.*



стве Евангелия» (*Eus. Dem. ev. XV frg. 1*),⁵² Сульпиций Север в своей «Хронике» (*Sulp. Sev. Chron. II.3.1–5*),⁵³ к ней обращается и блаженный Иероним в 407 г. в собственном толковании «Книги Даниила».⁵⁴ Орозий же первым среди христианских писателей не только формулирует теорию четырех Империй, но и пытается положить ее в основу композиции своей «Истории». Если попытаться обнаружить соответствие разделов «Истории против язычников» элементам данной теории, то довольно условно первую книгу следует соотносить с периодом Вавилонского господства. Орозий очень скоро от Адама и допотопных времен переходит к рассказу о правлении ассирийского царя Нина (I.4.1). Завершается же первая книга рассказом о падении власти ассирийцев, свержении Сарданапала и переходе власти сначала к мидийцам (I.19.1), а потом и к персам (I.19.11). Вторая книга содержит значительный по объему материал, рассказывающий об истории персов и победе греков (II.6–11; 14–18), большая часть третьей книги посвящена греческой истории (III.1–2; 11) и, особенно, истории Македонского царства Филиппа и Александра (III.12–14; 16–20; 23). Четвертая книга рассказывает главным образом о трех войнах Рима с Карфагеном (IV.6–19). Весьма показательно, что отдельную главу Орозий посвящает ранней истории Карфагена, синхронизируя африканские события с уже изложенными фактами из истории персов и македонян (IV.6.2–33). По завершении «карфагенской» части Орозий полностью погружается в римские дела после Пунических войн. Пятая, шестая и седьмая книги имеют исключительно проримское звучание.⁵⁵

⁵² Современник Евсевия Лактанций также использует теорию перехода власти, хотя и приводит весьма оригинальный перечень великих держав, упоминая среди прочих империю египтян: «Ведь известно, что и египтяне, и персы, и греки, и ассирийцы удерживали власть над землей, пока все же они не утратили силу, и высшая власть не перешла к римлянам» (*Lact. Div. inst. VII.15*).

⁵³ Сульпиций Север, конечно, раньше Орозия использует теорию четырех Империй для изложения истории. Именно обращение к ней позволяет Сульпицию включить библейское прошлое в универсальный исторический процесс. Однако пророчество Даниила, позволяющее Сульпицию Северу говорить об истории как реализации предсказанного, не становится для него стержнем истории, и соответствия того или иного периода определенному «царству» у Сульпиция почти незаметны.

⁵⁴ Как пишет Г. Марру, «Орозий отказался от августиновской схемы шести тысячелетий, предпочтя ей теорию четырех Империй Иеронима»: *Marrou H. I. Op. cit. P. 72*. Чаще всего исследователи говорят не о прямом заимствовании модели от Иеронима, а о зависимости Орозия от его концепции. См., например: *Corsini E. Op. cit. P. 160–166; Fabbrini F. Paolo Orosio, uno storico. Roma, 1979. P. 127; Arnaud-Lindet M.-P. Introduction. P. XLVIII*.

⁵⁵ В данном случае мы воспроизводим традиционное «прочтение» структуры «Истории против язычников». См.: *Arnaud-Lindet M.-P. Introduction. P. XXXVII–*



Однако к теории перехода власти и модели четырех Империй Орозий обращается не только и не столько для решения композиционной задачи. Модель четырех Империй справедливо признается стержнем исторической концепции Орозия.⁵⁶ Во второй и седьмой книгах своей «Истории» Орозий активно теоретизирует по поводу концепции четырех Империй. Он наполняет ее хронологическими подсчетами, а также обнаруживает в истории четырех Империй большое количество синхронизмов и событийных параллелей. Прежде всего, на страницах «Истории против язычников», как позже и у Августина, появляется идея преемственности между Вавилоном и Римом.⁵⁷ Не разрушая схему четырех Империй, Орозий только две державы, Вавилонскую и Римскую, считает истинно великими, в то время как Македонская и Карфагенская выступают у него в роли срединных Империй: «...между Вавилонским царством, что располагалось на востоке, и Римским, которое, возвышаясь на западе, вращивалось наследием востока, посредничали Македонское и Африканское царства, то есть они на юге и на севере в краткий срок своего существования как бы играли роль опекуна и покровителя» (VII.2.4).⁵⁸ Вслед за Помпеем Трогом (Юстином) Орозий начинает ассирийскую историю с правления Нина (I.4.1), римскую же историю, также ссылаясь на литературную традицию, — с правления Проки, прадеда Ромула. Далее отталкиваясь от тезиса: «Все древние истории начинаются от Нина, а все римские ис-

XLV; *Alonso-Núñez J.M.* Die Auslegung der Geschichte bei Paulus Orosius. S. 199. Оригинальным является объяснение композиции «Истории против язычников», предложенное Е. Корзини. По его мнению, первая книга «Истории», действительно, посвящена вавилонскому времени, вторая же книга, открывающаяся рассказом об основании Рима и правлении царей, должна быть названа «римской», третья книга «македонская», четвертая — «карфагенская». Последние три книги, как считает Е. Корзини, решены христианским автором вне концепции «четырех Империй» и служат доказательством бедственного положения языческого Рима и обоснованию места Христа в истории. См. об этом: *Corsini E.* Op. cit. P. 135–155.

⁵⁶ *Alonso-Núñez J.M.* Die Auslegung der Geschichte bei Paulus Orosius. S. 202. S. 202; *Arnaud-Lindet M.-P.* Introduction. P. XLV–LVIII.

⁵⁷ В XVIII книге «О граде Божьем» Августин, отталкиваясь от того факта, что гибель столицы Востока произошла в момент основания будущей столицы Запада, выдвигает идею наследования Рима Вавилону (XVIII.2). Там же он прямо заявляет, что Рим не только наследник Вавилона, но и «второй Вавилон», а Вавилон — «первый Рим» (XVIII.2, 22). Эту идею Августина Г. Тромпф активно использует для доказательства тезиса о сохранении у автора «Града Божьего» элементов концепции исторического циклизма: *Trompf G. W.* The idea of historical recurrence in Western thought. P. 223.

⁵⁸ Об оси «Вавилон — Рим» в схеме четырех Империй у Орозия см.: *Schön-dorf K. A.* Op. cit. S. 16; *Marrou H. I.* Op. cit. P. 73–74.

тории берут начало от Проки» (II.2.4) — христианский историк проводит ряд хронологических и событийных параллелей между ассирийским и римским прошлым:

а) спустя 64 года от начала правления Нина его супруга Семирамида заложила Вавилон, спустя 64 года от начала правления Проки Ромул основал Рим (II.2.5).

б) Ассирийское царство, основанное Нином, прекратило свое существование, хотя столица его — Вавилон — продолжала стоять, именно в тот год, когда в Риме начал править Прока (II.2.3).

в) окончательная гибель Вавилона от рук Кира II произошла в тот же год, когда Рим освободился от власти Тарквиниев: «...именно тогда тот город [Вавилон] оставил, словно умирающий, наследство, а этот [Рим], набирающийся сил, ощутил себя преемником; тогда закатилась власть Востока и взошла власть Запада» (II.2.9).

г) в 42 год правления первого царя Нина был рожден «Авраам, которому было дано благословение Божие и предвестие, что из его семени рожден будет Христос», а «на исходе 42 года правления первого из всех императоров Августа Цезаря... был рожден Христос, Который был предвещен Аврааму во времена первого царя Нина» (VII.2.13).

д) в 1164 г. от основания Вавилон был захвачен Арбаком, царем мидийцев и собственным (вавилонским) префектом, а Римом, когда в 1164 г. от основания он был захвачен Аларихом, царем готов и римским комитом, попытался править его собственный (римский) префект Аттал (II.3.2–4).

Однако этими параллелями история четырех Империй не исчерпывается. Так же, как и в истории Вавилона и Рима, в прошлом Македонии и Карфагена Орозий обнаруживает хронологические совпадения, которые связывают воедино исторические судьбы всех четырех Империй. Так, Орозий подчеркивает, что власть обеих Империй-посредниц продержалась приблизительно одинаковый срок: «Карфагенское царство от основания своего до падения просуществовало чуть более 700 лет, равно и Македонское царство от Карана до Персея прожило немногим меньше 700 лет» (VII.2.9). Орозий мистифицирует «семеричное число, которому все подчинено» (VII.2.9).⁵⁹ Повторение того же семисотлетнего рубежа Орозий обнаруживает сначала в судьбе Вавило-

⁵⁹ Заметив особое внимание Орозия к «семеричному» числу, О. Л. Вайнштейн возложил на этого историка ответственность за появление в средневековой историографии мистической веры в числа: *Вайнштейн О. Л.* Указ. соч. С. 44. См. также: *Schöndorff K. A.* Op. cit. S. 21–23; *Marrou H. I.* Op. cit. P. 74. Это же убеждение Орозия в мистике числа проявится в его желании обнаружить связь между десятью казнями Египту и десятью гонениями на Церковь (VII.27).

на: «То же число лет, только удвоенное, было назначено Вавилону, который был захвачен спустя 1400 с небольшим лет царем Киром» (VII.2.12), — а потом и Рима: «Также и сам Рим... не прошел мимо этого числа. Ведь в 700 год его существования неизвестно откуда взявшееся пламя уничтожило четырнадцать кварталов» (VII.2.10–11). В результате, история «царств» выглядит у Орозия следующим образом:

- Вавилонское царство (восток) просуществовало 1400 лет, в 1164 же году от основания Вавилон был захвачен иноземцами;
- Македонское царство (север) просуществовало 700 лет;
- Карфагенское царство (юг) просуществовало 700 лет;
- Рим (запад) испытал страшный пожар в 700 году от основания, а в 1164 году Рим был захвачен иноземцами.⁶⁰

Обнаруженная Орозием повторяемость, безусловно, обуславливает для него непрерывность и единство исторического процесса.⁶¹ Однако главное, что христианский историк в этой повторяемости, некоей закономерности увидел участие Бога, «автора времен» (I.3.4), в организации истории. Данная модель для него, конечно, доказательство предопределенности исторического процесса. В начале второй книги своей «Истории» Орозий свой рассказ о четырех Империях предваряет рассуждениями о роли Господа в мире. Сама череда Империй для него является результатом «невыразимого определения» (II.1.5). Вступая в историсофскую полемику с язычниками, Орозий обещает дальнейшим рассказом доказать, что историей руководит Божий промысел, а не человек и не случай: «Я ясно покажу, что все эти события были устроены с помощью невыразимых таинств и по глубокому суждению Бога, а не человеческими силами или по неопределенным случайностям» (II.2.4).

Теория преемственности мировых Империй, конечно, служит Орозию доказательством собственного оптимизма в разговоре с единоверцами.⁶² Благодаря хронологическим подсчетам, сколь бы фантастич-

⁶⁰ Сопоставив синхронизмы Орозия, его хронологические подсчеты, ставшие основой для построения данной схемы, с данными «Хроники» Иеронима, «Бревиария» Евтропия, собственными утверждениями Орозия, разбросанными по различным главам «Истории против язычников», Франсуа Пашу наглядно показал, что весь выстроенный на синхронизмах фундамент теории четырех Империй Орозия является не более чем фикцией. См.: *Paschoud F. La polemica...* P. 125–131.

⁶¹ Гарри Тромпф справедливо указывает на то, что обнаружение Орозием подобия в судьбах каждой из Империй позволяет говорить о сохранении у этого христианского историка элементов концепции исторического циклизма: *Trompf G. W. The idea of historical recurrence in Western thought.* P. 224.

⁶² *Corsini E. Op. cit.* P. 71, 132–134. В свою очередь Франсуа Пашу, споря с Е. Корзини, утверждает, что Орозий использовал хронологические выкладки при

ны они ни были, Орозий мог наглядно продемонстрировать беспочвенность опасений, родившихся у христиан после падения Рима под ударом готов. Дело в том, что задолго до Орозия христианские писатели на основе экзегезы Даниилова пророчества, то есть в рамках концепции перехода власти, тесно связывали грядущую неизбежную гибель Римской империи с приближением Страшного Суда. Такие апологеты, как Тертуллиан в «Апологетике» (*Tertull. Apol.* 32.1) и Лактанций в «Божественных установлениях» (*Lact. Div. inst.* VII.25.6–8),⁶³ утверждали, что именно Рим олицетворяет собой последнюю великую Империю на земле.⁶⁴ Падение же Рима под натиском готов лишь усилило эсхатологические чаянья христиан. Орозий, отталкиваясь от идеи подобия Вавилонской и Римской истории, с уверенностью мог заявить своим отчаявшимся единоверцам, что, несмотря на вторжение готов, Рим, не проживший «вавилонского времени», еще достаточно долго будет благоденствовать.

В то же время Орозий обращает особое внимание не на подобие, а на основное различие между Вавилоном и Римом. Главное, что, по его мнению, отличает первое и последнее царство, это появление в римскую эпоху христианской веры и христианских императоров: «...и у Вавилона, и у Рима было сходное возникновение, сходное влияние, сходное могущество, сходные времена, сходные блага, сходные несчастья, но все же не был одинаков их исход и упадок. Ибо тот [город] утратил власть, этот сохраняет; тот осиротел после убийства царя, этот, поскольку невиним император, безмятежен. Почему же так? Потому что там в царе была наказана невоздержанность страстей, здесь в царе пребывало непрерывнейшее благочестие христианской религии; там без почтения религии безумный произвол порождал жажду сладострастия, здесь были христиане, которые смогли уберечь [город], христиане, благодаря которым можно было уберечься, христиане, благодаря эпохе которых и в эпоху которых может быть пощада» (II.3.6–7). Идея превосходства христианских времен, провиденциально связанных с эпохой императорского Рима, насквозь пронизывает «Историю против язычников» Орозия.⁶⁵

разработке теории Империй исключительно для спора о прошлом, а не для обнаружения надежд на будущее: *Paschoud F.* La polemica... P. 130–131.

⁶³ Речь идет о взглядах Лактанция раннего периода, до «обращения Константина». См. также: *Kötting B.* Op. cit. S. 125–136.

⁶⁴ О развитии христианских эсхатологических представлений, основанных на толковании Даниила см.: *Mommsen Th. E.* Op. cit. P. 268–269.

⁶⁵ В результате, особым образом трактуя теорию четырех Империй, Орозий соединяет христианский универсализм с позднеантичным римоцентризмом и языческой концепцией Вечного Рима.

2.4. «Теология Августа» и проблема исторического прогресса

Сам заказ блж. Августина предполагал, что сквозной темой для произведения Орозия станет тема благополучия христианской эпохи в сравнении с несчастиями языческого времени. Воплощая замысел Августина в своей «Истории», Орозий непрестанно подчеркивает позитивную роль христианства в мировой истории. Для него важно, что именно христианство принесло те блага, которыми наслаждаются теперь римляне и которые особо заметны в сравнении с горестями минувшей эпохи. Доказательству этого положения посвящена каждая строчка «Истории против язычников». Создавая не только и не столько исторический, но, главным образом, полемический труд, Орозий нередко останавливает ход событий, чтобы в очередной раз сопоставить ужасы прошлого с благами настоящего. Он сравнивает стародавние завоевания амазонками всей Азии и Европы, принесшие кровь и страдания, и завоевания готов, чья недолгая вражда к римлянам сменилась «смирненным упованием на союз» (I.16.1–4). Он сопоставляет разрушительные извержения Этны в дохристианскую эпоху с ее спокойствием в христианское время, когда та «безобидно дымится в напоминание о прошлом» (II.14.3). Он вновь вспоминает о трехдневном пребывании готов Алариха в Риме, во время которого каждый мог найти убежище в святых местах, когда рассказ доходит до истории завоевания Рима галлами-сенонами, которые грабили и убивали римлян в течение шести месяцев, уничтожая римское имя (II.19.5–13). Он соотносит землетрясение на Ахайе в 376 г. от основания Города, в ходе которого исчезли два города, и современное ему землетрясение в Константинополе, остановленное в самом начале «молитвами императора Аркадия и христианского народа» (III.3.1–2). Перечень подобных параллелей, которым Орозий находит место в каждой книге своей «Истории» и с помощью которых он утверждает свой позитивный взгляд на мировую историю, можно продолжать и продолжать.

Естественно, Орозий и Августин, предложивший именно такой сравнительный анализ прошлого и современности, не были пионерами в постановке этой проблемы. Идея превосходства христианских времен над языческой эпохой проходила красной нитью через абсолютное большинство произведений христианских апологетов. Тертуллиан в сочинении «К язычникам» поднимает именно тот вопрос, который стал ключевым для Августина и Орозия: «Эпоха наша насчитывает всего лишь двести лет. Но какие беды до этого времени выпали на весь мир, на каждый город и каждую провинцию, сколь великие внешние и внутренние войны? Сколько болезней, лет голодных, сколько

пожарищ, извержений и землетрясений перенес человеческий век? Разве были тогда христиане, когда государство Римское дало истории столько страшных деяний?» (*Tertull. Ad nat.* 9.4). Спустя век ему вторил Арнобий, учитель Лактанция: «Почти три столетия, как известны христиане; неужели все это время шли непрерывные войны, непрестанно выпадали голодные години, не было никогда мира, дешевизны и изобилия?» (*Arnob. Adv. nat.* I.13). Наконец, сам Лактанций, связывая с приходом в мир Христа появление элементов «золотого века», говорил не только о восстановлении изначально существовавшего монотеизма, но и о социальных последствиях открытия Истины, в частности о появлении, казалось бы, навсегда утраченной справедливости.⁶⁶

Полемика между сторонниками позитивного и негативного отношения к христианской эпохе, безусловно, выходила за рамки собственно религиозного спора. Отстаивая претензии христианства на звание истинной религии, апологеты невольно вступали в историософскую дискуссию об отношении к настоящему и прошлому, в дискуссию, актуальную для самих язычников.⁶⁷ Традиционным для античной исторической, главным образом ориентированной на стоическую философию, мысли было критическое отношение к настоящему, основанное на представлении о неумолимом старении и порче мира. Несмотря на то, что данный взгляд на современность разделялся далеко не всеми языческими историками,⁶⁸ прошлое обычно идеализировалось, а обновление воспринималось как отступление от идеала. Собственно, христианская апологетика в своих доказательствах древности Моисея относительно Гомера и существования так называемого «первоначального христианства» отталкивалась именно от такого традиционно негативного восприятия настоящего. В соединении с апокалиптическими ожиданиями подобные представления порождали среди христиан и негативную оценку настоящего. По крайней мере, ученик Тертуллиана св. Киприан Карфагенский искренне полагал, что бедствия настоящего тяжелее несчастий прошлого (*Cypr. Ad Demetr.* 3–4).

⁶⁶ Тюленев В. М. Лактанций... С. 96–101.

⁶⁷ О традиционных представлениях римлян о времени см., напр.: Кнабе Г. С. Историческое пространство и историческое время в культуре Древнего Рима // Культура Древнего Рима. В 2-х тт. М., 1985. Т. 2. С. 135–166.

⁶⁸ Весьма показателен в данном случае выпад против «консерваторов» Аммиана Марцеллина: «Люди, не сведущие в истории древних времен, говорят, будто на государство никогда не опускался такой беспросветный мрак бедствий; но они ошибаются, пораженные ужасом недавно пережитых несчастий. Если обратиться к давним векам или даже к более к нам близким, то окажется, что такие же и столь же печальные потрясения случались не один раз» (*Amm. Marc.* XXXI.5.11; перев. Ю. А. Кулаковского и А. И. Сонни).



Эти мировоззренческие установки часто подкреплялись ощущением политической нестабильности, в которой то и дело оказывалась Римская империя. Вспомним, что именно стремление отвлечь современников от навалившихся в виде нашествия вестготов бедствий побудило Хромация, епископа Аквилейского, просить Руфина перевести на латинский язык «Церковную историю» Евсевия Кесарийского.⁶⁹ Неудивительно также, что и сам Орозий первоначально сомневался в предложенной ему блаж. Августином позиции: «...поначалу я оказался в величайшем смущении: мне, многократно размышлявшему, бедствия наших дней казались бушевавшими сверх меры» (I. рг. 13).

Необходимость опровержения широко распространенных пессимистических оценок современных ему событий, собственное переосмысление истории вынудили Орозия обратиться к размышлениям об особенностях человеческого восприятия прошлого и настоящего. В начале четвертой книги, прежде чем приступить к изложению событий римского прошлого, Орозий, разбирая цитату из «Энеиды» Вергилия,⁷⁰ предлагает читателю задуматься над тем, почему прошлое может показаться более счастливым, нежели настоящее. При этом, естественно, аргументы, характерные для мифологического сознания (близость предков и их века к «началу», к «золотому» поколению), уступают место рациональным рассуждениям об особенностях человеческой психологии. Во-первых, Орозий пишет о традиции героизировать события минувшего: «Прошлое тем приятнее оказывается на словах, чем тягостнее оно было на деле» (IV. рг. 2). Во-вторых, по мнению Орозия, человек редко когда бывает удовлетворен настоящим (IV. рг. 2).⁷¹ В-третьих, Орозий апеллирует к тому, что свежее горе всегда воспринимается человеком более эмоционально: «...живущие же ныне люди не могут по справедливости сравнить несчастья, ибо современные беды, сколь бы ничтожны они ни были, гораздо больше причиняют

⁶⁹ *Ruf.* HE graef.

⁷⁰ Орозий начинает книгу цитатой из первой книги «Энеиды» (I.203): «Вергилий передает, будто Эней, когда утешал после пережитых им злоключений и крушения его кораблей чудом уцелевших спутников, сказал им следующее: *Может быть, будет и нам впредь / об этом сладостно вспомнить*» (IV. рг. 1; слова Вергилия даны в переводе С. Ошерова).

⁷¹ Об этой особенности человеческого восприятия времени Орозий уже говорил, анализируя реплику спартанского царя Леонида, обращенную к союзникам о лучших грядущих временах, в сопоставлении с современной Орозию языческой критикой настоящего: «...и тот, и эти проклинают современные им времена» (II.11.10). См. также слова Орозия, брошенные в споре с изнеженными мирной жизнью язычниками, которые не замечают своего счастья: «Так обыкновенно бывает — человеческому непостоянству все современное кажется ничтожным» (III.2.14).

страданий, чем те, которые либо уже случились, либо еще только произойдут: пусть даже они именуются великими [несчастиями], в настоящий-то момент их нет» (IV. рг. 3). Несмотря на то, что для убеждения оппонентов Орозий в своих рассуждениях опускается на бытовой уровень, сравнивая, например, бессонницу от назойливых насекомых с бессонницей, причиной которой была в свое время лихорадка (IV. рг. 4–5), его обращение к самой проблеме человеческого восприятия истории заслуживает, по крайней мере, уважения. Ничего подобного в последующей средневековой историографии мы не обнаружим.

Для Орозия, связавшего исторический прогресс с появлением христианской религии, не менее важным становится обоснование того, что сама Римская империя, вознесенная на вершину мирового господства не языческими богами, а Творцом, возвышена для этого торжества христианства. Вопрос о миссии Рима в истории Спасения становится ключевым для всей концепции мировой истории Орозия. При этом он обращается к концепции Мелитона Сардийского и предложенному этим апологетом важнейшему синхронизму «Христос — Август».⁷²

Уже в первой книге своей «Истории» Орозий разрабатывает хронологическую связь между началом правления Августа, то есть образованием Империи,⁷³ и рождением Сына Божьего.⁷⁴ Так, говоря в первой главе о протяженности важнейших исторических периодов, Орозий в качестве одного из рубежных событий называет сорок второй год правления Августа, когда родился Спаситель: «...от Нина же или от Авраама до Цезаря Августа, то есть до рождения Христа, которое случилось на сорок втором году правления Цезаря Августа... исчисляется две тысячи пятнадцать лет» (I.1.6). Появление тезиса об общеисторической значимости фигур Августа и Христа в самом начале сочинения, где античным историком определяются фундаментальные положения его собственной концепции, делает самый тезис ключом к пониманию не только собственно христианской, но и языческой истории, ключом к пониманию истории вообще.

⁷² Вскоре после «Апологии» Мелитона этот же синхронизм появляется в «Толковании на книгу Даниила» св. Ипполита Римского. Ипполит превратил его в элемент своей теории четырех Империй: *Hippolyt. Comm. in Dan. IV.7, 9*. Однако в отличие от Мелитона Ипполит, безусловно, придававший значение синхронизму «Христос — Август», явно противопоставляет Империю Церкви.

⁷³ Сам Орозий обращает внимание на то, что с обретением Октавианом титула августа в Риме появилась новая форма правления, «которую греки называют монархией» (VI.20.2).

⁷⁴ О параллели Август — Христос у Орозия см.: *Paschoud F. La polemica... P. 115–119*.



Тема, заявленная в начале произведения, становится центральной для финала шестой книги,⁷⁵ где Орозий возвращается к тезису о временном совпадении прихода в мир Спасителя и правления Августа. Так, автором «Истории против язычников» отмечается тот факт, что торжественный въезд Октавиана в Рим в 725 г. от основания Города, когда в знак установления мира был закрыт храм Януса, а сам Октавиан впервые был встречен именем Августа, произошел в восьмые иды января, в праздник Богоявления (VI.20.1–3).⁷⁶

В еще большей степени, чем его предшественники, Орозий превращает указанный синхронизм в провиденциальную связь двух событий, развивая, по словам Эриха Петерсона, «подлинную теологию Августа».⁷⁷ В качестве доказательства провиденциальной связи между приходом Спасителя и достижением высшей власти Августом, он использует рассказы язычника Светония о чудесных явлениях, сопровождавших жизнь Октавиана. Во-первых, он вспоминает о появлении во время первого вступления Октавиана в Рим радужного кольца вокруг солнца, «которое словно бы указывало на того единственного, самого могущественного в этом мире и самого блистательного на этой земле, в чье время должен прийти Тот Единственный, Кто сотворил само солнце и всю землю и управляет ими» (VI.20.5). Во-вторых, указывает на то, что «из таверны на протяжении целого дня изливался обильнейший ручей оливкового масла», предвещавший приход «помазанника», в то самое время, когда Октавиану навсегда была вручена трибунская власть (VI.20.6). Более того, эти чудеса, а также некоторые политические шаги Октавиана Августа (возвращение рабов их хозяевам, освобождение от долгов римского народа) становятся для Орозия прообразами грядущего Спасения и Суда: «...очевиднейшие знаки на небе и чудеса на земле указывали при верховенстве Цезаря и при римской власти на протяжении всего дня (то есть на протяжении всего времени Римской империи) на Христа и пошедших от Него христиан (то есть на Помазанника и помазанных от Него), готовых

⁷⁵ Еще до этого Орозий в третьей книге, говоря о непрерывности войн в языческую эпоху, вспоминает о наступлении мира в период правления Августа и связывает это изменение с приходом в мир Сына Божьего: «...этот мир на всей земле и безмятежнейшее благоденствие были установлены не силой Цезаря, но могуществом Сына Божьего, который явился в дни Цезаря» (III.8.8).

⁷⁶ Франсуа Пашу доказывает, что Орозий в полемических целях слишком вольно обращался со своими источниками и, ловко манипулируя хронологией, синхронизировал три события, разделенные несколькими месяцами: *Paschoud F. La polemica...* P. 116–119.

⁷⁷ *Peterson E. Op. cit. S. 88. См. также: Schöndorf K. Op. cit. S. 24.*

вот-вот появиться из таверны (то есть из гостеприимной и щедрой Церкви), подобно полноводному и нескончаемому потоку, а также [показали] возвращение Цезарем всех тех рабов, которые знали господина своего, и, с другой стороны, предание на смерть и мучения прочих, которые господина не назвали, наконец прощение при Цезаре долгов грешникам в том городе, в котором само по себе истекало масло» (VI.20.7). Наряду с тем, что Орозий проводит идею синхронного рождения Империи в Риме и Христа, он активно доказывает, что собственно сама «власть Цезаря Августа была подготовлена ради приближающего прихода Христа» (VI.20.4), то есть подчеркивает позитивную роль Рима в истории Спасения. При этом Орозий воспроизводит идеи, уже утвердившиеся в литературе благодаря христианским апологетам и, в особенности, благодаря Оригену и Евсевию.

В своей полемике с Цельсом Ориген уже неоднократно со всей решимостью высказывался по поводу провиденциальной связи между Римской империей, принесшей объединение народов и спокойствие в мир, и евангельской проповедью, которая благодаря этим самым политическим изменениям только и смогла стать успешной.⁷⁸ Отталкиваясь от теории Мелитона и выводов Оригена, Евсевий в «Доказательстве Евангелия» также напрямую связал монархическую форму правления, установившуюся в Риме при Августе, с христианской верой. Для Евсевия безусловно, что войны и мятежи являются результатом социальной разобщенности, выражением которой является политеизм. В то же время Империя несет с собой мир, объединение народов под одной властью и одним законом, что создает благоприятные условия для проповеди единой веры.⁷⁹ Несмотря на отказ многих христианских писателей (в том числе Сульпиция Севера и Августина) «замечать» синхронизм «Христос — Август», ко времени Орозия сама идея о том, что Империя создана для проповеди Евангелия, становится одной из важнейших и в латинской христианской литературе. Так, Иероним в «Толковании на пророка Михея» (389/392 гг.), не оговариваясь о временном совпадении прихода в мир Христа и рождения Римской империи, со всей настойчивостью утверждал, что «единая Империя создана для проповеди единого Бога» (*ad praedicationem unius Dei singulare imperium... constitutum: Hieron. Comm. in Mich. I.4.1–7*). Несколько же лет спустя Иероним в «Толковании на Исаяю» (408/409 гг.)

⁷⁸ Peterson E. Op. cit. S. 71. См. также: Прокопьев С. М. Мелитон и Ориген о позитивной роли Империи в становлении и развитии христианства // Государство и власть: проблемы истории, экономики, идеологии и культуры. Иваново, 1997. С. 56–58.

⁷⁹ Peterson E. Op. cit. S. 86.

упомянет и имя Августа, принесшего мир, в связи с рождением Христа (*Hieron. Comm. in Esaiam. I.2.4*).⁸⁰

Доказательство богоизбранности Рима Орозий начинает задолго до рассказа о приходе к власти Октавиана Августа. В четвертой книге, рассказывая о сражении за Рим в ходе Второй Пунической войны, Орозий, объясняя неудачи Ганнибала, говорит об открытом вмешательстве Бога в ход событий на стороне римлян. В самый напряженный момент сражения, когда Ганнибал «бросил в битву все силы... неожиданно из туч хлынул такой страшный ливень, смешанный с градом, что приведенные в замешательство войска, с трудом неся оружие, отступили в свои лагеря» (IV.17.4–5). Для христианского историка бесспорно то, что «с небес в виде дождя пришло Божественное покровительство» (IV.17.9), а Рим был спасен исключительно «ради обретения будущей веры» (IV.17.11). Вновь о помощи небес римлянам Орозий пишет в следующей книге, рассказывая о сражении консула Мария с Югуртой: «И когда окруженные враги в очередной раз не только потрепали первые ряды консульского войска, но и, пуская вдаль стрелы, нанесли урон его центру, и когда приведенных в смятение римлян, кроме всего прочего, до крайности изнурили жар солнца, нестерпимая жажда и царящая вокруг смерть, внезапно та известная для римлян по войне с африканцами посланная небом помощь в виде непогоды и дождя принесла им неожиданное спасение» (V.15.15).

Для Орозия, как и его единоверцев, безусловно, что Рим и Римская империя избраны Господом для грядущего прихода в мир Сына Божьего. А потому вся история человечества шла к торжеству Вечного Города: «Бог, сменяющий царства и располагающий времена, а также карающий за прегрешения, <...> основал Римскую империю. Ее, возвышенную за долгое время через царей и консулов, после того как ею были покорены Азия, Африка и Европа, Бог, по определению Своему, отдал в руки одного императора, самого энергичного и самого кроткого... При этом императоре <...> Бог истинный <...> открыл тот знаменитый источник Своего постижения» (VI.1.5–7). В дальнейшем Орозий еще раз указывает на то, что «Господь наш Иисус Христос возвел на эту вершину власти тот город, укрепив и защитив его волей Своей, в чьей власти хотел бы находиться, когда придет, имея по реестрам римского ценза имя римского гражданина» (VI.22.8). Сознательно искажая исторические факты, Орозий неоднократно подчеркивает, что Христос был римским гражданином (VI.22.8; VII.

⁸⁰ О признании Иеронимом в «Толкованиях» провиденциальной связи между рождением Римской империи и проповедью Евангелия см.: *Cavallera F. Saint Jérôme. Paris, 1922. Vol. II. P. 29–30.*

3.4).⁸¹ Во времена Августа накануне рождения Христа Римское государство становится действительно мировой державой, а факт рождения Спасителя в римские времена доказывает ее особый исторический статус, выделяет ее среди прочих великих монархий: явление Бога в образе человека «никогда от сотворения мира и от начала рода человеческого не было позволено ни Вавилонскому, ни Македонскому царству» (VI.22.7).

Рим не только хронологически сменяет своих предшественниц, но и покоряет весь сущий мир: «...все народы от востока до запада, от севера до юга, через весь круг океана были сплочены единым миром» (VI.22.1). Воспроизводя мысль Оригена, Орозий связывает рождение Римской империи с дальнейшей евангельской проповедью. Римская империя, объединившая к воцарению Августа под собой все народы и установившая мир, став наконец по-настоящему великой державой, призвана обеспечить легкость распространения христианского учения (VI.1.8). Уже сам Август устанавливает «многие законы», чтобы «род человеческий с искренним благоговением обрел привычку к порядку» (VI.22.3). Теперь богоизбранный Рим, достигнув вершины власти при Августе, призван сыграть ключевую роль в истории Спасения. Наиболее четко эта идея выражена у Орозия в объяснении причин вторжения варваров на территорию Римской империи при Аларихе. Историк открыто признает, что само Провидение допустило вторжение варварских племен для приобщения их к христианской вере: «...пусть даже с потрясением для нас, эти племена получили знание об Истине, каковое не смогли бы открыть, если бы не случилось все таким образом» (VII.41.8).⁸²

Орозий, противопоставляя языческое прошлое христианскому настоящему и подчеркивая общее позитивное изменение в истории, использует среди прочего и традиционную для христианской литературы первых веков концепцию, впервые сформулированную евангелистом Лукой. Главный ее смысл заключается в том, что учение Христа уже благодаря апостолам распространилось по всему миру.⁸³ Наиболее показательным примером использования концепции ев. Луки является пассаж Орозия в пятой книге его «Истории». Вспоминая о своих скитаниях, испанский пресвитер рассуждает о том, что в христианские времена он всюду может чувствовать себя в безопасности. При

⁸¹ Об этой ошибке Орозия см.: *Orose. Histoires (contre les païens) / Texte établi et traduit par Marie-Pierre Arnaud-Lindet. Paris, 1991. T. 2. P. 271. n. 9.*

⁸² Идея о том, что Римская империя создана Богом специально для успешного и быстрого распространения христианского учения, проводится в целом ряде христианских сочинений начала V в. В частности, со всей определенностью об этом особом статусе Римской империи пишет Пруденций в 402/403 гг. в трактате «Против Симмаха». См.: *Вайнштейн О. Л. Указ. соч. С. 79, прим. 64.*

⁸³ См.: *Деян. 6:7–8; 8:4–5; 9:32–43; 13:49.*



этом он перечисляет все страны света, которые теперь не только подчинены Римской империи и ее законам, но и единой религии: «Ширь востока, бескрайность севера, безбрежность юга, обширнейшие и безопаснейшие земли больших островов являются обителью права моего и имени, ибо я, римлянин и христианин, прихожу к христианам и римлянам <...> я римлянин среди римлян, христианин среди христиан, человек среди людей, молю государство о законах, совесть о религии, природу о единстве» (V.2.3–6). По сути, круг земной для Орозия становится равным Римскому миру, а тот, в свою очередь, миру христианскому.

Итак, Орозий представляет своим читателям историю всеобщую, универсальную, охватывающую все историческое пространство и время. Эта история линейна, она движется от грехопадения через последовательно сменяющиеся друг друга периоды к торжеству христианской религии и Римской империи, опекаемой Господом. В истории, создаваемой Орозием, присутствует логика, ее связывает, в отличие от мировой истории Иеронима и Евсевия, единая концепция, единая теология истории. В основе исторической последовательности у Павла Орозия лежит идея переноса власти и концепция четырех Империй, в которой Римской империи отводится принципиальное место. В таком общем виде история Орозия безусловно прогрессивна. История у Орозия, несомненно, провиденциальна. Господь не только расположил времена и определил порядок преемственности мировых Империй, но и незримо присутствует в каждом событии, верша суд над грешающим человечеством. В то же время, поскольку сам грех является проявлением извращенной первородным грехом человеческой воли, то исторический процесс внешне выглядит как реализация не божественных, а человеческих целей и устремлений. Это позволяет Орозию, с одной стороны, активно использовать принципы изображения исторических событий, выработанные античной языческой историографией, заимствовать без особой переработки целые отрывки из сочинений своих языческих предшественников. С другой же стороны, придание особой значимости в истории человеческому началу позволяет Орозию обращаться к темам, разработанным в античной историографии и историософии.

§ 3. Представления Орозия о дохристианской истории

Большая часть «Истории против язычников», шесть первых книг, посвящена рассказу о дохристианском прошлом человечества. Так же как попытка Сульпиция Севера изложить дохристианскую историю, стержнем которой должна была стать история избранного народа, была исключительной для всей христианской литературы первых веков ее

существования, предприятие Орозия, обратившегося к дохристианскому языческому прошлому, было революционным для своего времени. Впервые именно Орозий предложил в своем труде литературную версию языческой истории, написанную с точки зрения христианина. Первая попытка по-новому оценить и изложить древнюю историю великих народов оказалась столь удачной, что именно «История против язычников» долгое время оставалась одним из основных источников информации о далеком прошлом для средневекового европейца. Отдавая себе отчет в том, что активное использование нашим автором античных сочинений приводило к автоматическому заимствованию целого ряда идей, выработанных классиками исторической литературы, в настоящем параграфе мы сосредоточим наше внимание, главным образом, на представлениях Орозия о дохристианском прошлом в рамках истории Спасения.

Изначальный замысел автора «Истории против язычников», как уже известно, предполагал негативное освещение дохристианского прошлого. Тем не менее, важно понять, воспринимал ли Орозий дохристианскую эпоху исторически, как поступательное движение от грехопадения к приходу Искупителя первородного греха, то есть обладала ли эта эпоха для автора «Истории против язычников» некоторой логикой, в которой бы особое место отводилось приходу в мир Христа. Являлось ли дохристианское прошлое постепенной подготовкой к приходу в мир Спасителя (оптимистическая концепция «приготовления к Евангелию»), или же, наоборот, воплощение Логоса оказалось реакцией на чрезмерное «падение» людей, и вся история от начала шла по пути ухудшения человеческого состояния. Иными словами, важно понять, насколько Орозий близок к тем оценкам дохристианского прошлого, которые были выработаны раннехристианской мыслью и о которых мы уже сообщили, предваряя свой анализ концепции дохристианской истории Сульпиция Севера.

Выдвинутая Орозием уже в начале «Истории против язычников» цель доказать безусловное превосходство христианского настоящего над языческим прошлым, защищаемым его оппонентами, во многом лишила первые книги подлинного историзма: они превратились в череду примеров тех бедствий и катастроф, которые поражали человечество на протяжении долгого дохристианского периода. Эту бросающуюся в глаза особенность произведения Орозия почувствовали уже авторы эпохи Возрождения. Неслучайно Петрарка назвал Орозия «коллекционером несчастий мира»,⁸⁴ чем не только подчеркнул общую тональность «Истории против язычников», но и уподобил сочи-

⁸⁴ *Mommsen Th. E. Op. cit. P. 330.*



нение Орозия произведениям, написанным в форме *exemplum*. Действительно, бедствия дохристианского прошлого часто выглядят у Орозия одинаково ужасными вне зависимости от близости/удаленности того или иного события относительно Воплощения. Так, войны «первого царя» Нина или персидского царя Кира и войны Александра Великого описываются Орозием с помощью вполне устойчивого набора характеристик. История, казалось бы, превращается у Орозия в череду непрерывных катастроф. На протяжении всего произведения рассказы о войнах перемежаются сообщениями о мятежах, эпидемиях, природных катаклизмах. Герои «Истории» также обладают вполне устойчивым набором характеристик. Ими чаще всего движут алчность, высокомерие, жажда власти, похоть и прочие пороки. Тем не менее, в сочинении, в основе которого лежит идея полемики, Орозий позволяет себе комментировать не только исторические события, но и весь ход истории. При этом он предлагает читателю собственное, вполне конкретное видение того пути, что прошло человечество от грехопадения до начала христианской эры.

Первую свою оценку тому, в каком направлении шла история до Христа, Орозий дает уже в прологе к первой книге. Рассуждая о превосходстве христианских времен над языческими, автор «Истории против язычников» предлагает оптимистическую в целом оценку исторического пути, проделанного человечеством от грехопадения до Воплощения Логоса: «...я обнаружил, что минувшие дни не только равно тяжелы с этими, но и тем более несчастны, чем более удалены от лекарства истинной религии» (I. рг. 14). Используя в данном случае прилагательные в сравнительной степени, Орозий подчеркивает позитивный характер изменений в истории от грехопадения до Христа. Подобная оптимистичная концепция дохристианского времени утверждается далее также активным использованием особенно в первой книге «Истории против язычников» прилагательных в суперлативной и компаративной степени сравнения для характеристики бедствий человечества.⁸⁵ Наконец, представление Орозия о дохристианском времени как процессе возвышения Рима, на пике могущества которого в мир пришел Спаситель, по сути, повторяет уже известную в церковной литературе концепцию дохристианской истории как постепенного приготовления человеческого общества к приходу Мессии, обретению истинной религии и появлению Церкви, которая, по словам Орозия, стала смягчать «заслуженные кары мира и справедливый суд Божий» (VI.1.27). Таким образом, мы видим, что несмотря на негативное в целом отношение Орозия к эпохе, предшествовавшей

⁸⁵ См., напр., характеристику мифологических событий: I.11.1–4; 12.4; 13.3.

Высшему Богоявлению, его суждения, высказанные относительно дохристианского периода, далеко не всегда позволяют говорить о его отказе от концепций, которые мы бы назвали «оптимистическими». Однако в отличие от Евсевия, его предшественников и ближайших последователей, видевших прогресс в дохристианской истории через участие Логоса в подготовке Высшего Богоявления,⁸⁶ Орозий нисколько не заботится обнаружением этого «приготовления к Евангелию». В отличие от Евсевия, приводившего доводы в подтверждение своего позитивного взгляда на дохристианскую эпоху из библейской истории (патриархи, законы Моисея, пророки), Орозий, как уже было сказано, почти исключает ветхозаветное прошлое из своего рассказа. Те же отрывки, которые посвящены у Орозия событиям библейского прошлого, не несут в себе и тени теории «приготовления к Евангелию».

Концепция прогресса, однако, не оказывается у Орозия единственным способом объяснения логики дохристианской истории. Уже в конце той же первой книги, где он дал вполне определенные позитивные оценки ходу истории от грехопадения до Христа, Орозий, ориентируя читателя на рассказ о дальнейших событиях, пишет следующее: «...та часть сочинения, в которой мы вели повествование от сотворения мира, подходит к концу, чтобы событиями от основания Города началась следующая книга, которая будет содержать рассказ об еще более непрерывных злодеяниях тех времен, когда люди были, безусловно, еще более ввергнуты в испорченность и еще более искушены [злом]» (*hic volumini quod ab orbe condito explicuimus finis hic sit, ut ab Urbe condita sequens libellus incipiat qui contextiora illorum temporum mala, exercitioribus quippe ad nequitiam atque eruditioribus hominibus, continebit; I.21.21. Выделено нами. — В. Т.*). Таким образом, место концепции постепенного приготовления человечества к близящимся временам Христа, как видим, заняла другая концепция — пессимистическая идея исторической деградации. В ее рамках приход в мир Христа оказывается актом чрезвычайным и поистине спасительным. Еще до этого теоретического пассажа, которому нашлось место в концовке первой книги, Орозий, по-видимому, сам того не замечая, показывает, что зло, несмотря на общую испорченность человечества в результате прегрешения прародителя, лишь постепенно распространяется по

⁸⁶ Для Евсевия важно, что сначала Логос в образе человека начал являться древнееврейским патриархам, преподавал им науку благочестия, затем законы Моисея были распространены по всему миру, и законодатели и философы разных народов вывели своих сограждан из мрака первобытной дикости к свету цивилизации, в результате чего уже все человечество оказалось подготовленным к тому, чтобы принять Евангелие (*Кривушин И. В. Ранневизантийская церковная историография. С. 59–60*).

миру. Так, начиная рассказ о первом царстве и первом царе Нине, Орозий показывает, что войны, насилие, преступления, источник которых в первородном грехе, долгое время не были знакомы многим народам. Оказывается, Скифия жила в мире, не зная войн, вплоть до прихода туда царя Нина (спустя 3184 года после Адама, I.1.5). Именно ассирийский царь заставил «варварскую Скифию, до того времени невоинственную и незлобивую, пробудить в себе дремавшую свирепость, познать свои силы и питаться не молоком животных, а человеческой кровью» (I.4.2). После же смерти Нина Ассирийского его жена Семирамида, дошедшая до Индии, продолжила «преследование и разорение народов, живущих в мире» (I.4.6). Зло, как видим, лишь постепенно распространяется по кругу земному, недостойные формы жизни переносятся из одной пространственно-временной точки на широкое историческое поле.

В дальнейшем идею, высказанную Орозием в качестве теоретической посылки в конце первой книги, далеко не всегда удастся обнаружить в его изображении истории. По-настоящему от «антиисторического» изображения прошлого Орозий отказывается, обращаясь к римским языческим историографическим идеям.

Концепция постепенной деградации истории по мере приближения к моменту Высшего Богоявления становится ведущей у Орозия именно в его трактовке римского прошлого. Для доказательства упадка римского языческого общества Орозий использует оценки, утвердившиеся в римской историографии, в частности теорию деградации римского общества после Третьей Пунической войны и разрушения Карфагена. Эта теория, разработанная в первой половине II в. до н. э. Полибием, нашла наиболее яркое выражение, как мы уже видели, в трудах Гая Саллюстия Криспа. Саллюстий четко отделил период внутригосударственного согласия времен борьбы Рима с внешними врагами от периода внешнего спокойствия, когда «знать начала пользоваться своим высоким положением, народ — своей свободой... обе стороны растащили все; государство, находившееся между ними, оказалось растерзано» (*Sall. BJ* 41.2–5).⁸⁷ Благодаря следующим поколениям историков эта теория становится весьма популярной в римской литературе. Вполне определенно идею о том, что расширение владений и накопление богатств привели римлян к моральной деградации, а это повлекло гражданские распри и войны, высказал в прологе к своему монументальному сочинению Тит Ливий.⁸⁸ После Саллюстия и Ливия данное положение стало общим местом в римской историографии.

⁸⁷ См. также отступление в начале сочинения «О заговоре Катилины» (*Sall. BC* 10–11).

⁸⁸ *Кнабе Г. С.* Рим Тита Ливия — образ, миф, история // Ливий Тит. От основания Города. В 3-х тт. М., 1989–1994. Т. 3. С. 595.



В тридцатые годы I в. Веллей Патеркулл напрямую связал упадок римской доблести с уничтожением соперника римлян в лице Карфагена (*Vell. Pat.* II.1.1). Последовавшие за победой над Карфагеном войны римлян с Вириатом и Нуманцией для Веллия Патеркулла яркое подтверждение этого упадка (*Vell. Pat.* II.1.3–4). Флор, непосредственно влиявший на Орозия, также через окончание Третьей Пунической войны проводит рубеж внутри третьего, зрелого, возраста Рима, говоря о первом «золотом» столетии этого возраста (период укрощения Африки, Македонии, Сицилии и Испании) и о последовавшем за ним «кровавом, железном» столетии, в ходе которого кроме великих внешних войн открылась «гракхианская и друзианская резня, ... и в завершении римский народ в лице Мария и Суллы, а впоследствии Помпея и Цезаря растерзал самое себя» (*Flor.* I.34.18ff).

Концепция упадка римских нравов, разработанная в античной историографии, оказывается вполне пригодной для христианской критики языческих времен. Именно со ссылкой на Саллюстия об упадке римских нравов пишет Августин Блаженный в «Граде Божьем» (II.18). Вслед за Августином и особенно римскими языческими историками теорию упадка разрабатывает в своей «Истории» Орозий. Рассматривая победы над Карфагеном и Нуманцией в качестве ключевых событий, Орозий именно в них видит источник гражданских распрей: «Когда были разрушены Карфаген и Нуманция, у римлян исчезло полезное единодушие, диктуемое осторожностью, и родилось постыдное соперничество, происходящее из честолюбия» (V.8.2).

Несмотря на то, что внутренние конфликты, к которым обращается Орозий в пятой и шестой книгах «Истории против язычников», становятся частью общей устрашающей картины языческого прошлого, изображение их имеет свои особенности. Если в событиях более отдаленных Орозий при всей своей критичности способен находить положительные стороны, наделяя поступки отдельных персонажей весьма лестными характеристиками,⁸⁹ то в отношении участников гражданских войн нет даже намеков не только на восхваление их действий, но даже на их оправдание.⁹⁰ Тиберием Гракхом движут самые

⁸⁹ См., напр., характеристику Фабиев, «истинно ярчайших светочей римского сословия» (II.5.9); рассказы о подвиге диктатора Квинция Цинцинната (II.12.7) в войне с италийскими племенами, об «истинно славной» победе Папирия над самнитами (III.22.4) или о героической обороне ущелья военным трибуном Кальпурнием Фламмой в ходе войны в Сицилии (IV.8.2), наконец, характеристику Сципиона Африканского, разбившего Ганнибала при Заме (IV.19.2–3).

⁹⁰ Августин, также обращавшийся к истории Гракхов, более благосклонен к ним: несмотря на возмущения, порожденные их законопроектами, сами братья боролись с «застарелой несправедливостью» (*Aug. De civ. Dei* III.24).

низменные чувства: в обиде на знать, он заискивает перед толпой, вызывая тем самым гражданские возмущения (V.8.3–4). Его брат получает должность «в результате возмущения» и приносит «великую погибель для Республики» (V.12.3). Консул Опилий, положивший конец возмущению Гая Гракха, был безжалостен и казнил большое количество невинных граждан (V.12.10). Если Орозий признает, что подвиги Гая Мария во внешних войнах с кимврами и тевтонами спасли римское государство, то он также уверен, что внутренние раздоры, в которых участвовал Марий, привели государство «почти к полному упадку» (V.17.1). Дальнейший рассказ Орозия о Первой Гражданской войне еще более усиливает чувство безысходности: силы, противостоящей все нарастающему злу, попросту нет.

В изображении Гражданской войны Мария и Суллы мы не можем обнаружить у Орозия традиционной для греко-римской историографии модели конфликта, в основе которой лежит политическое и этическое противостояние двух главных героев, подобное антагонизму Катилины и Цезаря у Саллюстия. Редкие внутренние характеристики, которыми на протяжении всего рассказа о войне наделяет своих героев Орозий, складываются в портреты одинаково недостойных политиков. Марий сладострастен, жаден и жесток (V.19.17); Сулла не следует ни природному закону, ни данному слову (V.21.1), он властолюбив и также жесток (V.21.12).

С одной стороны, Орозий делает причиной Гражданской войны «умеренный гнев» Суллы из-за попытки Мария взять на себя ведение войны с Митридатом (V.19.3–4) и изображает Суллу как источник постоянного страха для граждан (V.19.4). С другой стороны, автор не оставляет сомнений по поводу своего негативного отношения к действиям самого Мария, который вступает «в преступный союз» с консулом Цинной (V.19.8), «на погибель Республики» готовит захват Рима (V.19.9) и т. д. Оба главных героя драмы выступают разрушителями того порядка, который олицетворяет собой Республика как нечто целое. Политические интересы действующих лиц противопоставляются не столько друг другу, сколько интересам Римского государства вообще. Казалось бы, замечания Орозия о том, что сенат взывает сначала к Помпею о помощи против Мария и его сторонников (V.19.10), а потом к Сулле (V.20.1), должны создать впечатление о Сулле и его приверженцах как о борцах против тирании Мария, желающих спасти родину, которая тяжело больна и почти погублена (V.20.1). Однако это впечатление моментально разрушается автором. Возвращение Суллы в Рим по призыву сенаторов приводит не к избавлению от тирании, а к новому витку насилия, когда «многие были убиты... даже из партии самого Суллы» и появились проскрипционные списки, в кото-

рых «не виделось ни честности, ни конца несчастий» (V.21.5). Другие активные участники этой драмы, такие как Серторий, Цинна, Фимбрия, Помпей, также оказываются людьми недостойными. Орозий награждает их различными негативными характеристиками — он говорит о «дерзости» Сертория, о «безумии» Фимбрии и т. п. В изображении автора эти персонажи легко жертвуют благом государства в пользу своих личных интересов. Так, Помпей, призванный сенатом на помощь Республике, «долгое время колебался, словно охотник за дичью наблюдающая за ходом государственного переворота» (V.19.10).

Гражданские войны в Риме воспринимаются Орозием как особо пагубные события, в определенном смысле вершина несчастий римлян. Неслучайно после рассказов о войне между Помпеем и Цезарем и об убийстве Цезаря, которое не только не принесло избавления от гражданских распрей, но еще более усугубило ситуацию,⁹¹ Орозий представляет приход в мир Спасителя как реакцию на гражданские войны. Называя в качестве источника гражданских раздоров высокомерие, из-за которого всегда занимались гражданские войны, Орозий объясняет, что взаимные убийства будут казаться справедливыми «до тех пор, пока те, кто отвергли товарищество, не научатся переносить господство, и пока вся полнота власти, переданная одному человеку, не подчинит всех людей совершенно иному образу жизни, когда все научатся жить в смирении, а не состязаться, движимые надменностью» (VI.17.9). Однако простого установления монархической формы правления, по мнению Орозия, недостаточно: «...чтобы научиться столь спасительному смирению, необходим учитель. И вот как раз, когда обрел власть Цезарь Август, был рожден Иисус Христос, который, будучи Образом Божиим, уничиженно принял образ человека, чтобы именно тогда наставление в смирении оказалось более действенным, когда всем по всему миру уже был дан пример наказания за высокомерие» (VI.17.10).

Впрочем, трактовка дохристианской истории не ограничивается у Орозия лишь двумя концепциями: оптимистической и пессимистической. Мы находим у него также известную в христианской литературе аллегорическую трактовку дохристианского прошлого. В седьмой книге «Истории», подводя итог своим рассказам о гонениях и последовав-

⁹¹ Орозий в связи с этим даже вспоминает миф о Мееде: «Басни гласят, что знаменитая Мееда посеяла зубы убитого дракона, из которых, подобно тому как всходы соответствуют семенам, вышли из земли воины и вскоре, сражаясь, перебили друг друга. И хотя это вымышлено поэтами, какое тем не менее после убийства Цезаря из праха его породил наш Рим количество воинов! Какие вызвал, подтвердив преступную плодовитость, войны! И не в сказках то было детских, а у всех на глазах» (VI.17.7–8).

ших за ними карах Господних, Орозий впервые в христианской литературе предлагает оригинальную историческую параллель между десятью преследованиями христиан и десятью казнями, ниспосланными Господом на Египет, параллель, основанную на традиционной для раннехристианской литературы теории прообразов. Неслучайно, начиная рассуждать о подобии иудейской истории событиям христианского времени, Орозий цитирует Второе послание апостола Павла к коринфянам, в котором Павел утверждает, что судьба скитавшихся по пустыни с Моисеем евреев является «образом» для христиан (VII.27.2).⁹² Для автора «Истории против язычников» «казни Египту» времен Моисея также предстают безусловными прообразами недавних «казней» Всевышнего Риму. В наличии этой прообразной связи между двумя событиями у автора нет сомнений: «Оба народа одного Бога, одно происшествие у обоих народов. Там Синагога израильтян была попрапа египтянами, здесь Церковь христиан попрапа римлянами. Преследовали египтяне, и римляне преследовали; там десять атак на Моисея, здесь десять эдиктов против Христа; там разные удары по египтянам, здесь разные бедствия у римлян» (VII.27.3).⁹³ Орозий прямо называет десять казней египтянам и гибель фараона прообразом (*figura*) всех гонений на христиан, которые в противовес прообразу (*figura*) становятся исторической формой, явлением (*forma*, VII.27.4). На протяжении нескольких отрывков Орозий соотносит каждую казнь Египту, не нарушая последовательности, с очередным гонением на христиан, обнаруживая внешнее подобие очередной египетской казни каре Господней римлянам. Так, если первая казнь Египту выразилась в обращении воды в кровь, то кара за первое гонение (при Нероне) вызвала кровопролитие как среди жителей Рима, так и на полях сражений (VII.27.4). Жабам, явленным во второй казни Египту, Орозий уподобляет солдат Домициана, которые, исполняя жестокие приказы императора, обрекли почти всех римских граждан на голод и изгнание (VII.27.5). Мошкара, досаждавшая египтянам в третьей казни, при гонителе Траяне стала предвестием мятежных иудеев, «которые, прежде повсюду рассеянные, хотя и жили настолько тихо,

⁹² См.: I Кор. 10:6. Традиция аллегорического прочтения Ветхого Завета, утвердившись в Александрийской школе христианского богословия, благодаря Оригену завоевала популярность у последующих поколений христианских писателей. О теории прообразов у Евсевия Кесарийского см.: Кривушин И. В. Ранне-византийская церковная историография. С. 61–63. Об использовании этой же теории Лактанцием в «Божественных установлениях» см.: Тюленев В. М. Лактанций... С. 105–109.

⁹³ О параллелях в «Истории против язычников» между десятью гонениями на Церковь и десятью казнями Египту см.: Paschoud F. La polemica... P. 119–125.



будто их и не существовало, неожиданно воспламенившись против тех, среди кого они жили, стали свирепствовать по всей земле» (VII.27.6). Подобно песьим мухам, «вскормленным гниением и порождающим червей», в ответ на четвертое гонение «при Марке Антонине зараза, разлившаяся по многим провинциям, предала гниению и червям всю Италию вместе с городом Римом» (VII.27.7). Если в Египте в ходе пятой казни погиб скот и выючные животные, то «в ходе пятой кары при гонителе Севере в ходе следовавших одна за другой гражданских войн пострадали собственные внутренности государства и вспомогательные средства, то есть население провинций и солдатские легионы» (VII.27.8). Последовательное сопоставление казней Египту и наказаний Господних римлянам за гонения заканчивается у Орозия сравнением десятой казни, принесшей смерть первенцев египтян, и карой за десятое (Великое Диоклетианово) гонение, итогом которого стало уничтожение при Константине Великом идолов, «которых, созданных вначале, [язычники] особенно любили» (VII.27.13).⁹⁴

Не только египетские казни становятся у Орозия прообразами событий христианской истории. Христианский историк V в. также обнаруживает типологические связи между большинством описанных им ветхозаветных событий и собственным настоящим. Утверждая идею Божьего суда, Орозий выстраивает параллель между историей Иосифа и недавними событиями, связанными с захватом Рима вестготами. Обращаясь в первой книге к истории Иосифа, Орозий сравнивает египтян, спасенных от голода милостью Бога и вскоре забывших о Виновнике спасения и предавших род Иосифа рабству, с язычниками-римлянами, которые также были спасены от мечей готов благодаря заступничеству Христа и также отворачиваются от Него и подвергают напрасной хуле (I.8.13–14). Уже в седьмой книге автор уподобляет падение Рима (по сути, но не по величине катастрофы) с разрушением Содома и Гоморры, а судьбу римского епископа Иннокентия, уведенного Провидением из Рима в Равенну, судьбе ветхозаветного праведника Лота, спасенного из Содома (VII.39.2).

При всей своей важности концепция исторических прообразов не объясняет всей дохристианской истории, связывая между собой лишь

⁹⁴ Августин, познакомившись с сочинением Орозия, не поддержал «находки» испанского пресвитера и отказался видеть в казнях Египту прообразы гонений на Церковь. Не называя конкретного адресата, Августин категорично отреагировал именно на предложенную Орозием теорию: «...я не думаю, чтобы те события в Египте были прообразами гонений; хотя думающие так с видимой тонкостью и остроумием сопоставляют каждую казнь с каждым из гонений, но не по пророческому духу, а по догадке человеческого ума, который иногда доходит до истины, но иногда обманывается» (*Aug. De civ. Dei* XVIII.52).

ветхозаветное прошлое (и то далеко не всё) и христианское настоящее. Однако, реализуя через параллели между ветхозаветными событиями и событиями христианского времени идею о христианах как «новом» народе Божьем, Орозий наполняет смыслом саму ветхозаветную историю, почти исключенную им из своего повествования. Она становится не просто набором примеров опеки Господа над Своим народом и Его суда над врагами, но как бы указывает на грядущую христианскую эпоху, участие Господа в которой станет более чем определенным.

Наличие на страницах «Истории против язычников» нескольких, порой противоположных друг другу концепций дохристианского прошлого объясняется не только зависимостью Орозия от разных теоретических установок, появившихся в предшествующей апологетической и церковно-исторической литературе. Каждая идея решает у Орозия свою задачу в споре с язычниками. Концепция прогресса призвана показать общую позитивную логику исторического процесса, который идет к обретению миром Истины и к появлению Церкви, помогающей человеку в спасении своей души. Концепция регресса подчеркивает ту необходимость, которая вызвала приход в мир Спасителя, единственного, Кто бы мог остановить гражданский хаос. С помощью же концепции исторических прообразов Орозию удастся показать универсальность принципа Божьего суда над врагами избранного народа, логика которого будет определять всю христианскую историю.

§ 4. Представления Орозия о христианской истории

С приходом в мир Христа для автора «Истории против язычников» наступил новый этап истории, качественно отличный от предшествующей эпохи. Важнейшей задачей Орозия как историка, обратившегося к событиям христианского времени, оказывалось доказательство того, что в мире с приходом Спасителя произошли действительно позитивные изменения. Из тех подходов к объяснению событий по Воплощению Логоса, которые были выработаны в христианской исторической литературе до Орозия, безусловно действенным для решения подобной задачи мог оказаться главным образом подход Евсевия и Лактанция. Создавая версию универсальной истории, Орозий сосредоточивает свое внимание прежде всего на светской истории, включая церковные события в контекст истории Римской империи. В этом смысле взгляд Руфина, ограниченный пределами Церкви, и, особенно, Сульпиция Севера, озабоченность которого современным ему состоянием Церкви затмевала все позитивные процессы, происходившие в римском обществе и в христианских общинах, никак не могли удовлетворить

Орозия. Зато Лактанцию и Евсевия в полной мере удалось не только выразить позитивный смысл прихода в мир Христа (чего, конечно же, не мог отрицать и Сульпиций), но и увидеть смысл христианского периода истории в торжестве Церкви при Константине Великом. Важнейшей идеей, которую реализовывали эти два автора, изображая ключевые моменты христианской истории, становилась идея Божественного вмешательства в историю не только и не столько церковную, сколько в историю Империи вообще. Бог, наказывая дурных нехристианских императоров и оказывая поддержку добродетельным правителям (в первую очередь Константину, обратившемуся к Христу), обеспечивает победу сторонников христианства в рамках всей Империи.

Именно в рамках модели, выработанной Евсевием в последних книгах «Церковной истории» и Лактанцием в сочинении «О смертях преследователей», Орозий интерпретирует исторические события христианского времени, делая определяющим принцип Божественного воздаяния правителю.⁹⁵ Однако этим и ограничивается зависимость Орозия от церковной историографии. Его желание говорить на одном языке с оппонентами привело к сознательному отказу от изложения событий церковной истории. Уже сама евангельская история не превращается Орозием в целостный рассказ. События, связанные с жизнью и страданиями Христа, распределены им по нескольким отрывкам, что говорит о подчиненной роли, которую Орозий отводит этим событиям в создаваемой им картине истории. Обращение историка к евангельским событиям помогает ему обосновать главные особенности христианского времени. Так, обращение к датировке Рождества Христова и обнаружение связи между Воплощением Логоса и началом правления Августа позволяет Орозию сделать акцент на особом историческом статусе Римской империи и на позитивной роли христианства в истории человечества. История «избиения младенцев» подается им как прообраз грядущих гонений и наказаний за них (VII.3.2–3). Указание на другое евангельское событие — пророчество Христа Своим ученикам, цитируемое по Евангелию от Матфея (Мф. 24:6–9), — призвано утвердить идею об изначальной predeterminedности всего грядущего: «ибо надлежит всему тому быть» (VII.3.10–12). Наконец, обращение к истории Страстей Христовых дает переход к объяснению скорых несчастий иудейского народа, наказанного за предательство Христа (VII.4.13–16). В дальнейшем Орозий также уклоняется от большинства тем, безусловно важных для Евсевия. Так, например, вне его вни-

⁹⁵ Как пишет Сабина Таниц, «особенно в VII книге суд Божий становится у Орозия категорией, которая, прежде всего, ответственна за человеческую историю». См.: *Tanz S. Op. cit. S. 342.*



мания оказываются темы епископских преемств, развития христианской литературы, ранних (до арианства) ересей, он почти полностью игнорирует события собственно церковного прошлого. Лишь две линии повествования Орозия, отвечающие авторскому замыслу, действительно восходят к Евсевию: это тема гонений, которая разрабатывается Орозием в первой части седьмой книги (до истории Константина Великого), и тема наказания иудеев за предательство Христа.

В то же время, стремление построить разговор с язычниками на анализе исторических событий, известных им, сделали логичным обращение Орозия к языческим историческим сочинениям поздней Империи, прежде всего к «Бревиарию» Евтропия. Как и его языческий предшественник, Орозий выстраивает свое повествование по императорскому принципу, указывая дату воцарения очередного императора, называя, каким по счету от Августа тот или иной император правил. Тем самым Орозий, с одной стороны, избегает лакун, заполняя событиями все время императорской истории, а с другой, подчеркивает стабильность истории Империи. В итоге, следование Орозия в решении композиционных задач принципам Евтропия, а в интерпретации исторических событий схеме Евсевия приводит к тому, что перед читателями предстает история Римской империи в христианские времена в самом общем виде, в центре авторского внимания оказывается время правления каждого императора, религиозными симпатиями которого чаще всего и объясняются успехи и неудачи Империи.

Весь христианский период истории (от Рождества Христова до побед Гонория и Констанция) делится Орозием на две части. Вслед за своими предшественниками, прежде всего Евсевием и Лактанцием, Орозий в качестве важнейшего исторического рубежа в христианской истории определяет правление Константина Великого, которое знаменует прекращение гонений на Церковь и появление «христианской Империи». Это разделение выражено, прежде всего, на композиционном уровне. Дойдя до провозглашения Константина императором, Орозий делает теоретическое отступление, в котором рассуждает о прообразной связи между десятью гонениями на христиан и десятью библейскими казнями Египту (VII.26.2–27.16). Кроме того, переход к истории христианской Империи заставляет Орозия отказаться от жесткого следования евсевиянской модели. Если в изложении истории языческой Империи испанский историк ориентируется, как и Евсевий в первых книгах «Церковной истории», на идеал терпимого к христианству императора, в качестве антитезы которого выступает император-гонитель, то, начиная с Константина, внимание историка сосредоточено, главным образом, на «конflikте» ортодоксального и еретического правителей. Это, впрочем, не приводит к игнорирова-

нию важнейшей для спора с язычниками темы противостояния православного монарха сторонникам реставрации идолопоклонничества. Для разработки данной темы Орозий использует не только историю Юлиана Отступника, но и события, современные ему. Так, на последних страницах «Истории» Орозий пытается доказать силу Истины через изображение конфликта, по крайней мере, двух пар религиозных антагонистов: православный Гонорий противостоит язычнику Стилихону и его сыну Евхерию, а христианин (несмотря на то, что он еретик) Аларих — идолопоклоннику Радагайсу.

4.1. Первый христианский период: от Августа до Константина

Для изложения событий первого христианского периода (от Августа до Константина Великого) Орозий, как и прежде, использует по преимуществу языческие исторические сочинения: биографии цезарей Светония, «Историю» и «Анналы» Тацита, «Бревиарий» Евтропия. Заимствуя из них фактический материал, Орозий наполняет историю императорского Рима совершенно новым содержанием. Следуя мелитоновской концепции, Орозий рассматривает время правления того или иного императора сквозь призму отношения данного императора к христианству. Сам император при этом может быть как хорошим человеком (например, Август, Траян, Аврелиан), так и негодным (Тиберий, Калигула). Но именно в зависимости от того, насколько император живет в мире с Церковью, государство либо ощущает на себе опеку Господа, либо переносит лишения. Этот принцип Орозий в отличие от своих предшественников использует для изложения всего христианского периода истории. Также в отличие от Лактанция Орозий вслед за Иеронимом перечисляет все десять гонений, обосновывая историческое место каждого из них.

Стремление убедить читателя в том, что с приходом Спасителя в мире воцаряется относительный покой, а также последовательное использование мелитоновской концепции в изложении первого периода христианской истории заставляет Орозию по-новому (относительно римской языческой историографии) прочитывать большинство императорских эпох. Время правления таких дурных, с точки зрения языческой историографии, императоров, как Тиберий и Калигула, в произведении Орозия обретает неожиданную характеристику. Признавая этих императоров безусловно жестокими, сладострастными людьми, Орозий подчеркивает, что их времена выгодно отличались от языческого прошлого. Это время безмятежного мира: Тиберий «не вел никаких войн и даже через своих легатов не проводил никаких тяже-

лых кампаний, если не считать того, что в ряде мест в короткий срок еще в зародыше были подавлены волнения племен» (VII.4.2). Британская экспедиция Калигулы закончилась, не начавшись, добровольной капитуляцией королевского наследника; Галлии, по которым двигались войска в Британию, были исполнены покоя (VII.5.5). Эпоха Тиберия — время мягкого, в основном, правления. Орозий подчеркивает, что Тиберий был долгое время весьма умерен в управлении государством, выступал против введения тяжелых налогов (VII.4.4), а после землетрясения на Востоке вообще освободил от налогов пострадавшие города (VII.4.18). Приход в мир христианства настолько преобразил мир, что даже жестокий Калигула «часто сетовал о своих временах, ибо они не ознаменованы никакими бедствиями для народа» (VII.5.2). Уже сам факт наступления христианских времен наполняет историю благом: «...бывало, восстававшие рабы и беглые гладиаторы устрашали Рим, волновали Италию, разоряли Сицилию, устрашая чуть ли не весь род людской и весь круг земной; в дни же спасения, то есть в христианские времена, даже жестокий Цезарь [Калигула] не в состоянии был нарушить покоя» (VII.5.4). Источник всего этого благополучия автор «Истории против язычников» обнаруживает как в самом появлении спасительной Церкви, так и в мирном сосуществовании в то время христианской религии и Римской империи. Неслучайно вся вина за распятие Христа возлагается Орозием на иудеев (VII.4.13), римский же император Тиберий, убежденный посланиями римского наместника Понтия Пилата, готов был признать Христа Богом (VII.4.5–6).

В то же время христианский историк старается не отступать от источников и честно перечисляет и недостойные поступки и преступления Тиберия, излагать которые ему «и страшно и стыдно» (VII.4.10). Он не скрывает, что император провел проскрипции, принудил к смерти многих сенаторов, убил восемнадцать патрициев, преступил через кровь родственников, жертвами чего стали его сын Друз и пасынок Германик (VII.4.8–9). Но Орозий снимает с императоров ответственность за их дурные поступки. Так, жестокость Тиберия, как показывает Орозий, спровоцирована римлянами, она оказывается реакцией императора на позицию сената, отказавшегося признавать Христа в качестве Бога (VII.4.6–10). В результате, «достойная всяческих похвал умеренность Тиберия-цезаря обратилась в мщение вздумавшему перечить сенату» (VII.4.7), и «те, кто отвергал спасение через Царя Христа, карался царем Цезарем» (VII.4.10). Тиберий превращается в орудие негодующего Господа, также как и Калигула, принявший власть после его смерти, который продолжает вершить суд Всевышнего, наказывая римлян за небрежение Христом. По словам Орозия, «он, во-

истину, казался достойным карателем для злословящих римлян» (VII. 5.1). Оба эти императора вершат также кару нечестивому иудейскому народу: «Тиберий для несения службы отослал молодежь иудеев в провинции с более суровым климатом, остальных из этого народа или тех, кто придерживался их веры, изгнал из Города под страхом вечно-го рабства, если вдруг они ослушаются» (VII.4.17); при Калигуле были осквернены святилища иудеев, в том числе Иерусалимский храм (VII.5.7).

Вмешиваясь в историю с целью ее коррекции, Господь в конце концов проявляет свое милосердие в отношении римлян и сдерживает чрезмерно ожесточившихся императоров. Приводя знаменитый рассказ Светония о найденных после смерти Калигулы списках римлян, приговоренных к смерти, и о выброшенном в море ларе убитого императора с ядовитыми травами, которые отравили целое море, Орозий объясняет случившееся прямым участием милосердного Бога, не допустившего планировавшихся убийств (VII.5.10–11).

Так же, как Орозий без труда обнаруживает явленные милосердной опекой Господа успехи Империи в период правления откровенно дурных, но терпимых в отношении христианской религии императоров, он демонстрирует гнев Божий, проявленный в ответ на недостойные, с религиозной точки зрения, поступки, казалось бы, достойных уважения императоров. В данном случае весьма важной оказывается характеристика правления императоров Августа и Клавдия. Уже говорилось, какое место в истории Орозий отводит императору Августу. Для перечисления тех благ, которые наполняют землю в период его правления, Орозий находит место и в шестой, и в седьмой книге своей «Истории против язычников», обращая всякий раз внимание на наступление всеобщего мира, в результате чего Август неоднократно закрывал ворота храма Януса. Однако, наряду с этим, Орозий намеренно приводит рассказ Светония о поездке Гая, внука Августа, в Палестину. В ходе этой поездки Гай отказался вознести молитвы Богу в Иерусалимском храме, «тогда священном и многолюдном», и это было удостоено похвалы со стороны императора, высказавшем, по словам Орозия, «превратное суждение» (VII.3.5). В следующем же предложении читатель «Истории против язычников» узнает, что откровенное презрение со стороны императора Храма Господня, еще сохранявшего святость до рождения Церкви, влечет за собой в качестве наказания голод в Риме: «...в сорок восьмой год правления Цезаря римлян поразил настолько ужасный голод, что Цезарь распорядился изгнать из Города отряды гладиаторов и всех странников, а также большое количество рабов, за исключением лекарей и учителей» (VII.3.5–6).

Успехи Империи при Клавдии Орозий также объясняет исключительно в мелитоновском ключе, связывая их с появлением в Риме апостола Петра и возникновением христианской общины: удается провести политическую амнистию после убийства Калигулы (VII.6.4–5); благодаря Божественному вмешательству, явленному через чудо, в зародыше остановлена гражданская война Скрибониана (VII.6.6–8); без кровопролития покорена Британия и Оркадские острова (VII.6.9–10). Ниспосланный на Сирию голод, предсказанный пророками (в результате чего ответственность за него автоматически снимается с Империи), позволяет проявить христианскую филантропию царице адиабенов Елене, отправившей хлеб в голодающий Иерусалим (VII.6.12). Так же, как и его предшественники, Клавдий осуществляет Божественную кару иудеям (VII.6.14–15).

Точно так же, как и в истории с Августом, Орозий стремится объяснить несчастья, имевшие место в Империи во времена Клавдия, через механизм Божественного наказания. Особым образом прочитывая фразу Светония об антииудейской политике Клавдия, Орозий обвиняет императора в том, что вместе с иудеями из Рима, по его приказу, были изгнаны и христиане, «как люди близкой религии» (VII.6.16). В качестве наказания в следующем году Рим испытал очередной голод (VII.6.17). Этот механизм Божественного наказания и образ Бога-Судии и милосердного Попечителя христианской Церкви наиболее наглядно демонстрируется Орозием в рассказах об императорах-гонителях.

В духе христианских историков начала IV в. Орозий выделяет в качестве центральной темы для первой части седьмой книги «Истории», той части, где рассказ доводится до торжества христианства при Константине Великом, тему гонений на Церковь. Именно рассмотрение истории Великого гонения и связанного с ней «обращения Константина» позволило Евсевию Кесарийскому представить церковную историю в событийном, подлинно историческом ключе.⁹⁶ Обращению Лактанция к истории гонений на Церковь обязана своим рождением латинская христианская историография. Уже эти два родоначальника христианской исторической литературы разработали основные подходы к пониманию природы антихристианских преследований. Важнейшим элементом их концепций оказалось включение в исторический процесс сверхъестественных сил, прежде всего Бога.

Основываясь на данных «Хроники» Евсевия и Иеронима, Орозий перечисляет десять гонений на Церковь, начиная от преследования Нерона и заканчивая Великим гонением при Диоклетиане и Макси-

⁹⁶ Кривушин И. В. Ранневизантийская церковная историография. С. 111.



миане Галерии.⁹⁷ Подобно тому как императорская власть началась с Августа, гонения на христиан имеют своего родоначальника в лице Нерона. Именно он превращается у Орозия в историческую антитезу Августу. Если всякий император у автора «Истории против язычников» получает свой порядковый номер «от Августа», то гонения отсчитываются «от преследования Нерона». Тем самым Орозий поднимает гонения на самый высокий уровень, ставя их в один ряд с фактом наследования титула Августов, делая преследования христиан, подобно Евсевию,⁹⁸ постоянной величиной истории до Константина Великого.

В объяснении природы гонений языческих императоров на Церковь Орозий следует общим положениям своей исторической теории, принципам, разработанным при объяснении подавляющего большинства событий дохристианского прошлого. Поскольку же христианскими историками начала IV в. уже были сформулированы основные версии антихристианских преследований и многие из них вполне соответствовали общеисторическим теориям Орозия, он активно применял наработки своих предшественников в собственном сочинении. Исходя из фундаментального для христианской мысли понимания истории как организованного Всевышним процесса, Орозий признает, что Бог попускает гонения (VII.27.16), однако нигде, даже в теоретических отступлениях автор «Истории против язычников» не называет Бога инициатором антихристианских преследований. Евсевиянская концепция, которую первый церковный историк разрабатывал в изложении истории Великого гонения, и в основе которой лежит идея домостроительного участия Господа в судьбе Церкви,⁹⁹ приемлемая для читателей-христиан, оказывается ненужной в произведении, обращенном к язычникам. Та же ориентация на читателя-язычника заставляет Орозия отстраниться от изложения самого хода гонений, он не приводит также ни одного конкретного примера мученичества, ограничиваясь лишь общей формулой: «Многие святые были увенчаны венцом мученичества».

В то же время Орозий достаточно ясно высказался по поводу ответственности темных сил за годы испытаний для Церкви. Закончив рассказ о временах гонений, автор «Истории против язычников», переходя к изложению событий периода правления Констанция II и пы-

⁹⁷ Франсуа Пашу не исключает, что кроме «Хроники» Иеронима, основного в данном случае источника Орозия, испанский пресвитер опирался на «Церковную историю» Евсевия (Руфина) и, возможно, на «Хронику» Сульпиция Севера: *Paschoud F. La polemica...* P. 124–125.

⁹⁸ См. о теме гонений у Евсевия: *Кривушин И. В.* Ранневизантийская церковная историография. С. 90–93.

⁹⁹ Там же. С. 103.

таясь объяснить симпатии нового императора к арианской ереси, всю ответственность за нарушение церковного и гражданского мира как до, так и после смерти Константина Великого в духе Евсевия Кесарийского¹⁰⁰ возлагает на происки дьявола. Одновременно Орозий пытается убедить читателя в том, что вся история человечества есть не что иное, как непрерывная борьба дьявола с Богом: «Между тем вечно злобные выпады дьявола против истинного Бога, которые от начала мира до сего дня отклоняют неустойчивые сердца людей от прямой дороги веры и религии, застилая ее тучами обманов, после того как прекратили преследовать Церковь Христову рвением идолопоклонничества, ибо ведь христианские императоры обратили все царское могущество к лучшему, нашли другое средство, чтобы с его помощью через тех же императоров терзать Церковь Христову» (VII.29.2).

Однако, как и Кесарийский епископ, Орозий отказывается последовательно проводить идею борьбы Бога с дьяволом на страницах своего сочинения. Теоретическая посылка остается таковой и не разрабатывается на уровне изложения событий. Как нетрудно убедиться, в качестве истинных виновников всех преследований историк V в. представляет нечестивых языческих императоров и их пособников, к числу которых может быть отнесено «огромное множество» народа: исполнители, доносчики, обвинители, свидетели, судьи и все те, «кто в душе своей тайно одобрял несправедливейшие жестокости» (VII.22.6). На протяжении значительной части седьмой книги Орозий воспроизводит популярный для раннехристианской литературы взгляд, характерный в том числе для Лактанция и отчасти для Евсевия, обнаруживая причины гонений не внутри самой Церкви, а вне ее.

Главными виновниками преследований христиан оказываются сами императоры-гонители. Наиболее кропотливо Орозий вырисовывает портрет первого гонителя на христиан. Используя модель изображения дурного правителя, разработанную в античной языческой историографии, он необычайно долго и обстоятельно рассуждает обо всех пороках Нерона, известных его читателю по биографии этого императора, вышедшей из-под пера Светония. Так, Орозий припоминает Нерону чрезмерную любовь к роскоши, которая разорила римлян, его недостойное поведение в театрах, прелюбодеяния, сопровождавшиеся насилием над природой, ненависть к сенату, убийства родственников, сожженный Рим и прочие преступления (VII.7.2–9). Венцом всех преступлений Нерона оказывается начатое им преследование христиан: «Увенчало эту массу злодеяний его дерзостное вероломство в отношении Бога: в самом деле, он первым в Риме обрушил на христи-

¹⁰⁰ *Кривушин И. В.* Ранневизантийская церковная историография. С. 74–75.



ан пытки и обрек их на смерть, а также повелел истязать их таким вот гонением по всем провинциям, и, решив искоренить само имя [Христа], убил блаженнейших апостолов: Петра на кресте, Павла мечом» (VII.7.10). В том же ключе Орозий изображает гонение, начатое Домицианом, прошедшим «все ступени злодеяний»: Домициан высокомерен, завистлив, сладострастен, враг сената и римского народа (VII.10.1–2). В духе Евсевия Орозий объясняет открытие гонений также дурным влиянием на правителя (Траян: VII.12.3), ненавистью императора к «терпимым» предшественникам (Максимин: VII.19.2 и Деций: VII.21.2) или не объясняет вообще (Марк Антонин: VII.15.4 и Аврелиан: VII.23.6), превращая гонение в случайное событие.

Кроме объяснения причин гонений на христиан Орозий заимствует у своих предшественников важнейший элемент их концепций — основанную на мелитоновском тезисе идею земного наказания языческих правителей¹⁰¹ или всего государства за преступления перед Церковью. Использование Орозием при обращении к истории гонений мелитоновской теории позволяет ему объяснить природу «неудачных» периодов в истории Империи. Так же, как и в случае с терпимыми императорами, Орозий возводит ненависть императоров или их непочтительное отношение к христианам в абсолютную величину. Для него важно, что даже такие достойные императоры, как Траян, Марк Антонин, отчасти Север и Аврелиан, своей антихристианской политикой разрушают то благоденствие, в котором пребывала Империя в начале их правления.

В ответ на Нероново гонение Рим получил чуму, от которой погибло тридцать тысяч человек, и тяжелое поражение в Британии (VII.7.11); позор в Парфии, когда легионы были проведены под ярмом; землетрясение в Азии, разрушившее три города (VII.7.12). Верхом же бедствий становится гражданская война, в ходе которой сразу несколько претендентов: Гальба, Отон, Вителлий, Веспасиан — вступают в борьбу за власть в Империи. Орозий указывает, с какой быстротой меняется власть, теперь время правления исчисляется не годами, а, самое большее, месяцами. Связь между гонением и началом гражданских беспорядков для Орозия более чем очевидна: «Заплатил Рим за недавние несправедливости в отношении христианской религии убийством правителей и заревом гражданских войн..., после того как в Риме

¹⁰¹ По мнению Г. И. Марру, Орозий, используя тезис Лактанция о том, что все враги Церкви были наказаны тяжелой кончиной, распространяет концепцию наказания уже на Пилата, который «был подавлен такой тревогой, исходившей от Гая, что, пронзив себя собственной рукой, в скорой смерти искал сокращение мучений» (VII.5.8). См.: *Marrou H. J. Op. cit.* P. 80.

убили Петра, а остальных христиан подвергли различным пыткам... Тотчас из Испании выступил Гальба, когда же очень скоро он был убит Отоном, в Германии Вителлий, а в Сирии Веспасиан в одно и то же время захватили как войска, так и власть» (VII.8.2–3).

Гнев Господа, в свою очередь, сменяется на милость, и в мир возвращаются прежние порядок и покой. Так, вскоре после «неистовой грозы тирании», разразившейся после гонения Нерона, при Веспасиане вновь наступает «безмятежная ясная погода» (VII.9.1). Убежденность в милосердии Господа позволяет Орозия даже гонения сделать аргументом в споре с язычниками. Обращаясь к ним, христианский историк определяет, по сути дела, главное содержание современной ему эпохи, эпохи, эпохи, безразличной Господу и потому превосходящей языческое прошлое: «Да узрят, в самом деле, те, кто противится могуществу и, одновременно, мягкости Бога, те, кто в обиде на христианские времена: с какой стремительностью вспыхнули и погасли пожараща таких войн. Подобно тому, как в прежние времена по весьма несчастным поводам обрушивались на мир великие и длительные несчастья, теперь великие, громыхающие повсюду раскаты страшных бед были успокоены без особого труда. Ибо появилась отныне в Риме, хоть и гонимая, Церковь, чтобы возносить молитвы Христу, общему Судье, возносить даже ради недругов и гонителей» (VII.8.4–5). Участие Всевышнего в судьбах людей, для языческих времен остававшееся случайным и необъяснимым, в христианскую эпоху становится постоянным и вполне определенным. Бог у Орозия становится действительным контролером истории.

Вся дальнейшая история Римской империи вплоть до Константина превращается у Орозия в череду «испорченных» гонениями периодов и периодов, благословенных Богом. За периодом «наказания» с необходимостью следует период реставрации. В исторический процесс возвращается то же содержание, что характеризовало «лучшие» времена. Так, Веспасиан продолжает и благодаря Титу завершает наказание иудеев (VII.9.2–7). После прекращения всех войн вновь закрываются ворота Януса (VII.9.9), без кровопролития расширяются границы Римского мира (VII.9.10). При Тите в Империи «такое было спокойствие, что в управляемом им государстве не было пролито ничьей крови» (VII.9.13). Два несчастья, единственные, которые Орозий упоминает в рассказе о благополучном правлении Веспасиана: землетрясение на Кипре и мор в Риме — благодаря особой организации текста (Орозий говорит о них в заключении, предваряя сообщение о смерти императора) перестают быть собственно бедами и обретают характер знака, указания на важность и трагичность последовавшего

за ними события — императорской смерти (VII.9.11–12). Ту же роль играют упоминания Орозия о пожаре в Риме и об извержении вулкана, предваряющие сообщение о смерти Тита (VII.9.14–15).

Принцип Господнего наказания за гонение и скорой реставрации при терпимых правителях благодаря милосердному участию Всевышнего в римской истории становится определяющим в рассказе обо всех последующих периодах преследований. Гонение Домициана, ставшее верхом его дурного правления, приводит императора к насильственной смерти и позорному погребению (VII.10.5–7). За ним следует правление Нервы, возвратившего из ссылки христиан, в том числе и апостола Иоанна, а также благополучное начало власти Траяна, который очень скоро «вернул в прежнее состояние Германию по ту сторону Рейна, покорил многие племена за Данувием, сделал провинциями области, лежащие за Евфратом и Тигром, захватил Селевкию, Ктесифон и Вавилон» (VII.11.1–12.2). Гонение Траяна, несмотря на его смягчение благодаря заступничеству Плиния Младшего, вызывает пожар в Риме, землетрясения в Азии, Галатии и Антиохии, мятежи иудеев (VII.12.4–7). Вслед за этим наступает длительное правление Адриана, читавшего и чтившего христианских авторов; он останавливает гонение, улучшает законы, заслуживает звания «Отца отчизны», побеждает сарматов, покоряет и наказывает мятежных иудеев (VII.13.1–5). По смерти Адриана в правление Антонина Пия голос Истины через Иустина Мученика достигает императорского дворца (VII.14.2), а при Аврелии Коммодe и Марке Антонине Вере римляне добиваются крупных побед над парфянами (VII.15.3). За преследованием Марка Антонина следует моровая язва, поставившая под сомнение исход Маркоманнской войны (VII.15.5–6). Только благодаря молитвам христианских воинов Риму удастся добиться победы над варварами, кроме того, «рассудительнейший император» Марк Антонин прощает провинциям недоимки и смягчает чересчур строгие законы (VII.15.9–12). Север, который до начала своего наступления на Церковь одержал целый ряд славных побед (VII.17.2–3), открыв гонения, вынужден был обратиться к гражданской войне (VII.17.5), после него правят недостойные императоры (Каракалла, Гелиогабал), вспыхивают солдатские мятежи (VII.18.1–5). Реставрация наступает благодаря Александру Северу, чья мать Маммея была христианкой: при Александре одержана победа над персами, введены новые законы (VII.18.6). Судьба Максимиана, начавшего гонение, решается абсолютно в духе Лактанция — ненавистник христианства расплачивается скорой смертью (VII.19.2). Зато вскоре на политической арене появляется Филипп, посвятивший празднование тысячного года от основания Рима христианскому Богу (VII.20.1–3). За преследованием Деция кроме гибели императора и его сына от рук вар-

варов (VII.21.3) следует также чума, унесшая жизнь новых императоров Галла и Волузиана, а также жизнь их политического противника Эмилиана. Вот как описывает это Орозий: «Последовало мщение за поруганное имя христианское, и все то время бушевала гроза невероятных болезней, пока эдикты Деция старались сокрушить повсюду Церкви. Не было почти ни одной римской провинции, ни единого города, ни одного дома, которые не оказались бы поражены и обескровлены той поразившей всех чумой. Пораженные этой хворью Галл и Волузиан скончались в тот момент, когда готовили войну против Эмилиана, совершившего государственный переворот. Сам же Эмилиан скончался в третий месяц своей тирании» (VII.21.5–6). Но при Галлиене «род человеческий на короткое время оправился от той сверж обыкновения долгой и тяжелой чумы» (VII.22.1). Валериан расплатился за преследование позорным пленом у персидского царя Сапора (VII.22.4), а римляне, несмотря на раскаяние Галлиена, который «в трепете покаянья возвратил Церквям мир» (VII.22.5), испытали невиданное нашествие варварских племен и появление тиранов (VII.22.7–9). Следующие императоры восстановили честь Империи: Клавдий разбил готов (VII.23.1), Аврелиан, совершив поход на Дунай, в Сирию, сокрушив тиранов, «вернул Римское государство в прежние границы» (VII.23.2–5). Аврелиан в ответ на свое гонение получил предупреждение в виде ударившей ему под ноги молнии, после чего вскоре он был убит (VII.23.6). Беспорядки, охватившие Империю после попытки Аврелиана начать гонение, удалось приостановить Диоклетиану, который реформирует государство, устанавливая мирное соправление четырех императоров (VII.25.1–12). Сам Диоклетиан, который, начав самое страшное и самое продолжительное гонение на христиан (VII.25.13), ввергает государство в пламя гражданской войны (VII.28.5–21). Однако после этого гонения воцаряется поистине христианский император Константин, который не только без насилия побеждает язычество (VII.28.27–28), но и одерживает верх над внешними врагами Империи (VII.28.29).

Стремление Орозия увидеть участие Господа в истории Империи приводит к тому, что он применяет идею Божественного наказания даже в отношении императоров, не запятнавших себя кровью христиан. Так, например, Бог выступает у Орозия карателем нечестивого императора Коммода, который погряз в распутстве и истребил многих сенаторов: «За бесчестные проступки царя последовало наказание Городу: ибо, на самом деле, Капитолий был поражен молнией, и занявшийся от нее пожар благодаря порывам ветра уничтожил знаменитую библиотеку, сгорели также и другие дома. Затем другой пожар, случившийся в Риме позже, сравнял с землей святилище Весты, Палатин и многие кварталы Города» (VII.16.2–3).

4.2. История «христианской Империи» от Константина до кризиса 410 г.

Итак, для Орозия, как для его христианских предшественников, фигура Константина Великого становится ключевой. Несмотря на то, что под влиянием страстей этот император совершил необъяснимый поступок (убийство родственников, в том числе сына Криспа, VII.28.26), Орозий воспринимает его как личность, с которой начинается новая история Империи. Неслучайно в «Истории» имя Константина часто сопровождается эпитетом «первый». Несмотря на то, что Орозий не отрицает принадлежность императора Филиппа Араба к христианству,¹⁰² именно Константин для него «первый христианский император» (VII.28.1). «Он первым и единственным из римских царей воздвиг город своего имени» (VII.28.27). «Константин первым законным порядком и благочестиво изменил положение, и в самом деле, без всякого насилия над людьми он постановил эдиктом закрыть языческие храмы» (VII.28.28). Константин становится родоначальником новой Империи: все императоры после него, за исключением Юлиана, были христианами (VII.28.2). Появление христианина на римском престоле заставляет дьявола сменить тактику: он начинает воздействовать на императоров не через идолопоклонничество, а через еретические учения (VII.29.2).

Второй период христианской истории рассматривается Орозием в рамках все той же мелитоновской концепции. Место терпимых императоров занимают теперь императоры православные, а место гонителей — как исповедники христианства в еретическом толке, так и язычники, помышляющие о реставрации идолопоклонничества. Принцип Божественного воздаяния правителям продолжает быть определяющим, а участие Бога в истории еще более зримым. Всевышний все чаще вмешивается в историю, открыто помогая православным монархам и наказывая первых лиц государства (императоров, высших сановников, тиранов), исповедующих арианство или стоящих на позициях идолопоклонничества.

Сама предложенная Орозием характеристика времени правления Константина служит подтверждению универсальности данного принципа. Рассказ о гражданской войне 305–313 гг. призван показать очередной пример реакции негодующего Господа на последних гонителей. В духе Лактанция Орозий вспоминает о гибели очередного гонителя, включая в их число и Лициния, недавнего союзника Константина

¹⁰² Появление христианина Филиппа на императорском престоле для Орозия — событие скорее случайное; приход к власти Филиппа «на весьма короткое время» объясняется Орозием стремлением Бога отдать Рим в тысячный год от основания Города в руки христианина, а не идолопоклонника (VII.28.1).

(VII.28.4–22). Победа Константина над гонителями влечет за собой триумф православной Церкви также над еретичеством. При этом любопытно, что характеристика арианского учения помещается Орозием не в рассказ о Константине Великом, что было бы оправдано хронологически, а в отрывок, посвященный Констанцию II (VII.29.1–4). Тем самым автор «Истории против язычников» в отличие от Сульпиция Севера, который также четко отделяет период гонений на христиан от времени борьбы с ересями, снимает ответственность за появившиеся заблуждения в Церкви с периода правления первого христианского императора. Краткий рассказ об Арии в отрывке, посвященном временам Константина Великого, сводится к изображению скорой и легкой победы над ересиархом. Едва лишь Арий становится знаменит, как первую победу над ним одерживает Александр Александрийский, изгоняя его из Церкви (VII.28.24). Новая попытка Ария вызвать замешательство среди верующих и беспорядки заканчивается тем, что учение его было «изобличено и осуждено» на Никейском соборе (VII.28.25). Далее, благодаря обращению Константина к христианству Богом попускается, чтобы основанный этим императором город не только сравнялся внешней красотой и могуществом с Римом, но и невероятно быстро возвысился (в отличие от Рима, который «шел к своей вершине на протяжении многих веков и несчастий», VII.28.27). Наконец, благочестие императора было вознаграждено и тем, что государство мирно перешло в руки его сыновей (VII.28.30).

Именно с позиций мелитоновской концепции Орозий стремится объяснить неудачи Империи после Константина Великого склонностью его сына Констанция к арианству, а затем Юлиана к язычеству. Религиозная политика Констанция II трактуется Орозием в тех же терминах, что и языческая реакция в отношении христиан. По сути, арианство, которому симпатизировал этот император, для Орозия то же идолопоклонничество: «...тот, кто через ворота вышел из заблуждений идолопоклонничества, вновь оказался в лоне его, войдя как бы через потайную дверь, пока искал в Боге богов» (VII.29.3). Открытые Констанцием гонения на православных влекут за собой землетрясение на Востоке (VII.29.5), поражение от персов (VII.29.6), гражданские войны между братьями (VII.29.5–6), а также войны Констанция с Магненцием, Ветранионом, Непоцианом и Юлианом (VII.29.7–17). То, что эти войны следует воспринимать исключительно в связи с религиозной политикой императора, у Орозия не остается сомнений: Констанций, который «растерзал гражданской, так сказать, войной тело Церкви, весь период беспокойного правления предавался гражданским войнам» (VII.29.18). Итогом правления Констанция II становится приход к власти Юлиана. Рассказ о его правлении у Орозия достаточ-

но краток. Основной его смысл сводится к обнаружению связи между религиозной политикой императора и его личной судьбой. Император, отправляясь на войну с персами, обещает в случае победы принести в жертву богам христианскую кровь, приказывает построить в Иерусалиме амфитеатр, где бы устраивались зрелища с убийством первосвященников (VII.30.4–5). И несмотря на то, что ничего, казалось бы, существенного для сокрушения христианства Юлиан не совершает, если не считать его эдикт о запрещении христианам преподавательской деятельности (VII.30.3), сами его намерения вызывают гнев Бога и, в итоге, римское войско попадает в пустыню, терпит муки голода и жажды, а сам Юлиан погибает от удара вражеского копья. И вновь Орозий приходит к вполне определенному выводу: «Так милосердный Бог смертью нечестивца разрушил его нечестивые планы» (VII.30.6).

Так же, как и в первых отрывках седьмой книги, Орозий с позиций своей концепции дает новые, отличные от традиционных, оценки ряду императорских эпох. Наиболее показательным в этом смысле оказывается его отношение к Иовиану, императору, критикуемому языческими историками, в частности Евтропием, за военные неудачи на Востоке и потерю римских территорий (*Eutr.* X.17).¹⁰³ Орозий, не видя ничего дурного в поступках этого императора, напротив, называет мирный договор с персами «весьма необходимым», а самого Иовиана представляет спасителем римского войска как от мечей врагов, так и «от превратностей местности» (VII.31.1–2).

Доказательством благосклонности Бога к православному императору становится для Орозия судьба Валентиниана I, который обретает багряницу за свой религиозный подвиг, совершенный им во времена Юлиана Отступника (VII.32.3). Твердость императора в Православии вскоре приводит его к победе над саксами (VII.32.10), а успехи Империи при Валентиниане позволяют готам-христианам искать защиты от своего короля-язычника и гонителя Атанариха именно в римских пределах (VII.32.9).

В роли антагониста православного Валентиниана I у Орозия выступает арианин Валент II, которого Орозий представляет наиболее одиозным противником православной веры. Уже само появление Валента на исторической арене сопровождается разрушительным землетрясением. То, что землетрясение, случившееся во времена благочестивого Валентиниана, явилось реакцией на факт назначения Валента соправителем, выражено у Орозия на композиционном уровне: упоминание о нем (VII.32.5) помещено между фразой о назначении Валента

¹⁰³ На это различие оценок обращает внимание также Г. Тромпф: *Trompf G. W. The idea of historical recurrence in Western thought. P. 236.*



соправителем (VII.32.4) и историей крещения будущего императора от еретика Евдоксия (VII.32.6).¹⁰⁴ Рассказ Орозия о единоличном правлении Валента напоминает отрывок из истории императоров-гонителей; в отличие от язычника Юлиана, только мечтавшего о расправах над христианами, Валент начинает открытую войну со сторонниками Православия. Неслучайно его религиозная политика характеризуется Орозием исключительно в военных терминах: в египетские пустыни против бежавших туда монахов направляются трибуны и солдаты, «чтобы вырвать оттуда... святых и истинных воинов Божьих; тогда там уничтожены были многочисленные армии святых» (VII.33.3). Валент проявляет коварство, обманывая готов: в ответ на их просьбу прислать им учителей святой веры он «в пагубной извращенности отправил к ним учителей арианской догмы» (VII.33.19). За гонением на православных священнослужителей и монахов следует мятеж Фирма в Африке (VII.33.5), а «некоторое время спустя, как Валент начал по всему Востоку терзать Церкви и убивать святых, этот корень несчастий дал обильнейшую поросль»: начинается нашествие готов (VII. 33. 9–10). Крах римской армии под Адрианополем и гибель Валента позволяют Орозию еще раз обратиться к рассуждениям об участии Бога в истории и подчеркнуть универсальность принципа наказания Господнего нечестивых императоров (VII.33.13–19).

Возрождение Империи, выход ее из кризиса, связанного с правлением Констанция II, Юлиана и Валента II, происходит при Феодосии Великом. Он становится одной из важнейших фигур истории «христианской Империи» у Орозия. Рассказ о его правлении наполнен большим количеством подробностей, по своему объему он явно превосходит прочие отрывки, даже рассказ, посвященный временам Константина Великого. Несмотря на проявление явного уважения к Валентиниану I и Грациану, именно Феодосий оказывается для христианского историка тем правителем, при котором происходит реставрация государства после правления еретиков, когда «положение государственных дел пришло в упадок» и было «на грани разрушения» (VII.34.2, 5). Для Орозия также очень важно, что результаты правления Феодосия продолжают ощущаться его читателями. Нередко он употребляет формулы типа «это происходит до сих пор», «мы пользуемся этим поныне».

¹⁰⁴ Орозий в данном случае конструирует свою историю, ломая предложенную Иеронимом в «Хронике» последовательность событий. У Иеронима сообщения об объявлении Валента соправителем Валентиниана и землетрясении отделены друг от друга ремаркой о характере Валентиниана и упоминанием о литературной деятельности Аполлинария Лаодикийского, в результате чего прямую связь между приходом к власти будущего гонителя православных и «реакцией небес» обнаружить невозможно: *Hieron. Chron.* 2380e – 2382c.

Уже обращение к истории восшествия Феодосия на престол служит Орозию аргументом в доказательстве его главной идеи о благополучии добродетельных христианских императоров и наказании императоров-язычников. Орозий проводит параллель между испанцем Траяном, которого Нерва в тяжелые для государства годы назначил своим соправителем, и испанцем Феодосием, которого Грациан, «исходя из необходимости поправить государство», также облачил в пурпур (VII.34.2). Цель подобного сравнения очевидна, Орозий неслучайно называет решение Грациана более совершенным: «...если во всех добродетелях человеческой жизни Феодосий был равен Траяну, то в служении вере и религиозном рвении превосходил его, ведь тот был гонителем Церкви, а этот ее ревнителем. И вот, Траяну не было дано и единственного сына, чтобы он возрадовался наследнику, а славное потомство Феодосия поколение за поколением до сих пор правит на Востоке, также как и на Западе» (VII.34.3–4).

Вера Феодосия Великого позволяет ему «с Божьей помощью» победить аланов, гуннов и готов, которых боялся и не мог одолеть такой великий правитель, как Александр Македонский (VII.34.5). Феодосий, как в свое время Август, приносит с собой в Империю мир и покой — главное, что отличает христианские времена от языческой эпохи: «...чтобы в беспрестанных боях не потерять и малой части римского войска, он заключил договор с Атанарихом, королем готов» (VII.34.6), а после смерти этого короля «все племена готов... отдали себя под власть Римской империи» (VII.34.7). Вслед за готами о мире стали просить персы, и «был заключен договор, благодаря которому весь Восток и поныне наслаждается величайшим покоем» (VII.34.8).

Выражением Божьей милости Феодосию оказываются не только успехи во внешних войнах и дипломатической деятельности, но и победы в гражданских войнах. Так, «обратив все чаянья свои к Богу», Феодосий вступает в неравную борьбу с тираном Максимом (VII.35.2). Несмотря на то, что причина войны рассматривается Орозием вне рамок мелитоновской концепции, и вся ответственность возлагается на мятежную солдатскую толпу, провозгласившую Максима «чуть ли не вопреки его желанию» Августом (VII.34.9), исход ее решается в традиционном для раннехристианской историографии духе. Именно Бог заставляет Андрагация, комита узурпатора Максима, покинуть альпийские проходы, в результате чего «Феодосий, никем не сдерживаемый, прошел через открытые ворота Альп и, неожиданно подступив к Аквилее, запер, захватил в плен и казнил грозного врага — Максима» (VII.35.3–4). Бог помогает Феодосию в войне с узурпатором Евгением, рассказ о которой превращается Орозием в серьезный аргумент против язычников (VII.35.12–19). Господь не только укрепляет Феодо-

сия, без сна молившегося накануне сражения, но и насылает на врагов бурю, препятствовавшую полету стрел противника (VII.35.17–18). Наконец, Бог сохраняет власть в руках малолетних сыновей Феодосия: «...за исключением детей Феодосия едва ли кто-то прежде, оставленный малолетним у власти, достигал зрелости, они же оказались чуть ли не единственными, кого за заслуги отца и за собственную их веру, разделенных и осиротевших, возвеличила опека Христа» (VII.36.3).

Таким образом, механизм Божественного наказания и поощрения, заимствованный у христианских авторов IV в., оказывается для Орозия универсальным при изложении событий истории Римской империи. Используя именно этот способ объяснения успехов и неудач Империи, Орозий обнаруживает закономерность истории, ее смысл; именно этот принцип Господнего наказания и поощрения наполняет у него историю моральным содержанием. Историческая же картина, созданная Орозием на основе концепции Мелитона, не могла не вселять в читателя «Истории против язычников» подлинного оптимизма. Однако события 410 г., та катастрофа, которая вызвала новый виток полемики между язычниками и христианами и, по сути, породила «Историю» Орозия, не могли не привести сторонников мелитоновского подхода к обнаружению исторической закономерности в серьезное замешательство.

4.3. Кризис 410 г. и судьба теории «христианской империи»

Уязвимость мелитоновской теории стала вполне очевидной современникам катастрофы 410 г. Случившаяся трагедия принципиально не укладывалась в модель наказания несправедного правителя и поощрения добродетельного. Как и большинство его современников, Орозий не сомневается в благочестии Гонория. Предлагаемая историком характеристика правящего императора выполнена по всем канонам панегирика: Гонорий — сын добродетельного императора Феодосия, возвеличенный «опекой Христа» (VII.36.3), носитель «святой веры» (VII.37.11), «набожный император» (VII.38.6). На протяжении всех отрывков, посвященных временам Гонория, историк не пытается найти даже небольшое отступление этого императора от веры, что дало бы возможность расценивать событие 410 г. как несчастья времен Августа и Клавдия, чьи «оплошности» привели к смене милости Божьей на гнев. Все это могло если не разрушить, то, по крайней мере, поставить под сомнение оптимизм, идущий от Евсевия, и уверенность в том, что Бог помогает добрым христианским монархам и карает только противников спасительной веры. События 410 г. требовали от христианских интеллектуалов адекватной реакции.

Учитель Орозия блаж. Августин ответил идеей принципиального размежевания мирского и духовного, концепцией двух Градов, связав оптимизм христиан с эсхатологическими ожиданиями.¹⁰⁵ В отличие от отца церковной историографии Августин принципиально отказывается от идеи земного воздаяния императорам,¹⁰⁶ являвшейся фундаментом концепции Евсевия и особенно Лактанция. Августин не отрицает, что Бог дает власть на земле, как благочестивым монархам, так и негодным. В качестве примера в «Граде Божьем» он называет несколько пар римских политиков: спаситель отечества Гай Марий и властолюбивый Гай Юлий Цезарь, основатель Империи Август и нечестивый гонитель Нерон, деятельный Веспасиан и жестокий Домициан, благочестивый христианский император Константин и язычник Юлиан (V. 21). При этом автор «Града Божьего» пишет, что земные блага, к которым он относит многолетнее правление, военные успехи, внутреннее спокойствие государства, благополучие наследников, покойную смерть, получили и некоторые из языческих императоров (V.24). Подобные успехи правителей, по мнению Августина, суть награды переходящие и временные, истинные же блага будут дарованы в другой жизни и только добродетельным (IV.33). Конечно, пишет Августин, Бог щедро воздал Константину за его обращение к Христу, позволил ему основать Константинополь, «дочь Рима», передать после долгого правления власть сыновьям, но, в то же время, другие христианские императоры не обрели и части этого: Иовиан умер после еще более краткого правления, чем язычник Юлиан, а Грациан погиб от руки тирана (V.35). Августин при этом, с одной стороны, отталкивается от тезиса о непостижимости Божественного замысла, с другой, пытается обосновать подобное отношение Господа к императорам-язычникам и христианским правителям педагогическими устремлениями Бога. По мнению Августина, императоры должны стремиться к добродетелям, а не к этим благам, считая их чем-то великим, ибо их обретают и далекие от справедливости правители (IV.33; V.35).

Орозий для объяснения природы современной ему трагедии остался в целом в рамках мелитоновской концепции. Уже оценивая последствия религиозной политики еретика Валента и называя гонение этого императора на православных корнем несчастий, связанных с нашептанием готам (VII.33.9–10),¹⁰⁷ Орозий укладывает события римской истории по кончине Валента в рамки мелитоновской концепции Бо-

¹⁰⁵ *Tanz S.* Op. cit. S. 344.

¹⁰⁶ *Барг М. А.* Указ. соч. С. 87.

¹⁰⁷ С. Танц пишет, что Орозий начинает современную ему историю, кульминацией которой стали события 410 г., именно с прегрешения Валента: *Tanz S.* Op. cit. S. 343.

жественного наказания. Тем не менее, появление на престоле православного императора Феодосия I и успехи Империи в период его правления заставляли Орозия дополнить предложенное объяснение трагедии. Христианский историк значительно смещает акценты и переносит центр внимания с поступков императоров на отдельных представителей римской политической элиты, а также на язычников-римлян. Историческая картина заметно усложняется, однако идея суда Бога, связь успехов и неудач Империи с отношением либо отдельного персонажа исторической драмы, либо коллективных ее участников к Церкви и Богу остается неизменной.

В первую очередь, примеры Божьей милости за поступки конкретных персонажей наполняют позитивным содержанием периоды неудачного правления. Так, в рассказе о временах еретика Валента II, сообщая о мятеже Фирма в Африке (VII.33.5), Орозий особо обращает внимание, что мятеж удалось подавить только благочестивому комиту Феодосию, отцу будущего императора; именно он, «благодаря великому участию провидения, вернул всю Африку вместе с Мавританией в лучшее, чем прежде, состояние» (VII.33.6–7). На период правления того же Валента приходится и успех православного Грациана: «Грациан, полагаясь на могущество Христа, с небольшим количеством воинов... с удивительным успехом завершил ужаснейшую битву... при незначительных потерях римлян было уничтожено более тридцати тысяч аламаннов» (VII.33.8). Таким образом, Орозий в еще большей степени, чем прежде, придает значение конкретному историческому событию, единичному факту. В этой связи Орозию важно усилить акцент на теме человеческого выбора.

Особенно показательна в этой связи история Маскезила, которую Орозий приводит в рассказе о начале правления Аркадия и Гонория. Вся эта история сводится к следующему. Брат Маскезила Гильдон, являвшийся комитом Африки, воспользовавшись малолетством наследников Феодосия Великого, попытался узурпировать власть в Африке. Маскезил, испугавшись планов брата, устремился в Италию, оставив в Африке двух своих сыновей, которые вскоре были убиты Гильдоном (VII.36.2–4). Отправленный против узурпатора Гильдона Маскезил, вспомнив о том, что Феодосий свои победы одержал благодаря упованию на Бога, отправляется на остров Капрарию, откуда берет с собой монахов, проводя с которыми ночи и дни в молитвах и постах, «стяжал победу без битвы и без насилия совершил отмщение» за убитых сыновей (VII.36.5). Орозий подробно описывает чудо явления Маскезилу святого Амвросия Медиоланского, который дал во сне полководцу необходимые советы, принесшие победу (VII.36.6–10). Таким образом, герой самостоятельно приходит к правильному выбору, в то время как



Бог через святого помогает ему в этом, а потом поощряет за правильный поступок. Важность правильного выбора Орозий усиливает дальнейшим рассказом о перемене в Маскезиле: «Истинно, когда тот же самый Маскезил, ставший дерзким от избытка успехов, презрел соучастие святых мужей, с которыми прежде, сражаясь во имя Бога, одерживал победы, он дерзнул осквернить Церковь и не поколебался вырвать некоторых из ее рядов. За святотатство последовала кара, ибо спустя некоторое время он один был наказан теми же самими, кого он вырвал из Церкви на казнь, но кто уцелел. Он испытал на себе одном, как в обоих случаях неизбежно вершился суд Божий: ибо он был услышан, когда уповал на Бога, и был убит, когда презрел Его» (VII.36.13).

Именно такое расширенное толкование мелитоновской концепции позволило Орозию снять вину за дестабилизацию обстановки в Империи накануне «падения» Рима с Гонория, возложив ее на Стилихона, образ которого Орозий конструирует, в основе своей, по канонам греко-римской и раннехристианской историографии. Он не просто сообщает о низком происхождении Стилихона, но делает акцент на его варварской сути: Стилихон происходит «из вандалов, народа подлого, алчного, вероломного и коварного» (VII.38.1).¹⁰⁸ Стилихон властолюбив, он стремится, создав обстановку нестабильности в Империи, привести к власти своего сына (VII.37.1). Он намеренно держит ситуацию с готами, слезно просившими мира, в подвешенном состоянии между миром и войной (VII.38.2). Именно он виновник вторжения вандалов, свевов, аланов и бургундов в границы Империи (VII.38.3). Вспоминая о сражении близ Полленции, Орозий стремится показать, что это полководец Стилихона, варвар и язычник Савл, нарушает праздник Святой Пасхи, начав в этот день сражение с готами (VII.37.2). Наконец, с именем этого комита и опекуна Гонория связана угроза реставрации язычества: сын Стилихона издавна помышлял открыть гонения на христиан (VII.38.1).

Однако даже не Стилихон несет на себе конечную ответственность за падение Рима. Всю вину за случившееся Орозий возлагает на многочисленных римлян, которых он обвиняет в обращении к идолопоклонничеству и упорстве в нем. В этой связи особую значимость приобретает рассказ о появлении под стенами Рима язычника Радагайса (VII.37.4–15), написанный под впечатлением от прочтения одной из глав «Града Божьего» Августина (V.23).¹⁰⁹ Этот рассказ и у Орозия, и у Августина

¹⁰⁸ Оценка Орозия в данном случае сближается с характеристиками императоров-гонителей в *De mortibus persecutorum* Лактанция, о которой см.: Тюленев В. М. Лактанций... С. 140–141.

¹⁰⁹ Corsini E. Op. cit. P. 122.



напрямую связан с историей нападения на Рим Алариха. Сравнение язычника Радагайса, потерпевшего благодаря вмешательству Бога поражение под Римом, с христианином Аларихом, которому было позволено захватить Город, дает возможность обоим христианским интеллектуалам через использование идеи Божественной педагогики поставить точку в споре с язычниками о природе трагедии 410 г. Вот как об этом пишет Орозий: «Бог, справедливый управитель рода человеческого, захотел, чтобы погиб враг-язычник, и позволил, чтобы враг-христианин оказался сильнее, с той целью, чтобы язычники и злодействующие римляне были смущены гибелью первого гота, также как и наказаны вторым, посланным против них» (VII.37.11). При этом Орозий, делая ответственными за оба готских вторжения Стилихона и самих римлян, остается верным сторонником мелитоновской теории. Подобный исход, то есть победа над язычником Радагайсом, избавление Рима от жестокого разграбления — награда Гонорию за его веру: «...редкостное для правителя самообладание и святая вера императора Гонория заслужили немалой награды от Божественного милосердия» (VII.37.11).

Итак, Бог становится главным действующим лицом исторической драмы. Он намеренно попускает нападение на Италию язычника Радагайса с тем, чтобы победой над ним продемонстрировать Свою силу и бессмысленность упования на богов. Именно Он, когда появление Радагайса под стенами Города вызывает замешательство среди римлян и разговоры о необходимости возобновления жертвоприношений, наносит готу-язычнику поражение, не допуская, чтобы пролилась римская кровь. Именно Бог повергает врага: несмотря на готовность варварских полководцев Ульдина и Сара помочь римлянам, Бог, как пишет Орозий, намеренно не позволяет, «чтобы проявление Его могущества показалось проявлением доблести людей» (VII.37.12). Победа над Радагайсом подается Орозием исключительно как чудо, то есть событие, не подвластное человеческому началу: двести тысяч готов, недавно наводивших страх на всю Италию, оказываются запертыми в непроходимых горах, все завершается без кровопролития, а варварский полководец становится пленником (VII.37.13–15). Своей победой Бог не только наглядно демонстрирует язычникам Свое милосердие, но и укрепляет христиан: Он намеренно не допустил победы врага-язычника, пообещавшего посвятить кровь римлян своим богам, иначе «не только у сохранившихся язычников была бы полная уверенность в необходимости возобновления культа идолов, но у христиан появилось бы опасное замешательство» (VII.37.10–11). Тем не менее, несмотря на всю очевидность победы Господа над королем-язычником, несмотря на явную демонстрацию бессилия жертвоприношений и упований на богов, со стороны римлян не последовало никакого раская-

ния, они по-прежнему оставались в плену языческих заблуждений, а потому «на Город обрушилась та последняя и долго тянувшаяся кара» в виде готов Алариха и множества тиранов (VII.38.7).

Бог наказывает грешников Города подобно ветхозаветному Яхве, гневающемуся на Свой народ. Неслучайно Орозий сравнивает Рим с Содомом, а папу Иннокентия, уведенного Божественным провидением из Рима в Равенну, с праведным Лотом (VII.39.2). Чтобы стал очевиден Его гнев, одновременно с нападением готов ударами молний были разрушены знаменитые места города (VII.39.18). Однако и в данном случае основной акцент делается не на каре как таковой. Как и в истории с Радагайсом, для Орозия важно, что гнев Божий был, прежде всего, актом Его педагогики: «...это было позволено врагам ради исправления надменного, сладострастного и богохульного города» (VII.39.18). Весь рассказ историка о вторжении готов в Рим убеждает читателя в том, что гнев Божий, карающий язычников через готов, весьма сдержан. Орозий сообщает об известной клятве Алариха, приказавшего, чтобы готы всех «тех, кто найдет убежище в святых местах и, особенно, в базиликах святых апостолов Петра и Павла, оставляли целыми и невредимыми и, кроме того, чтобы, насколько это возможно, жаждавшие добычи готы воздерживались от кровопролития» (VII.39.1). Что же касается христиан, то их шествие под охраной готов изображается Орозием как настоящий триумф: «...торжественная процессия со всех сторон прикрывается обнаженными на случай защиты мечами; римлянами и варварами, поющими хором, возносится на виду у всех гимн Богу; громко и широко разносится над захваченным Городом звук трубы спасения и призывает и увлекает за собой всех, укрывающихся в убежищах» (VII.39.8–9). Наконец, для Орозия важно, что пожар, последовавший за уходом готов из Рима, не идет ни в какое сравнение с действительно разрушительными пожарами прошлого (VII.39.16–17), а Рим так быстро восстановился после катастрофы, «что можно было бы посчитать, будто ничего и не случилось» (VII.40.1).

Исключительно в русле мелитоновской концепции Орозий объясняет события, последовавшие за вторжением готов. В еще большей степени, чем прежде, Орозий подчеркивает историческую роль Римской империи. В конце книги Орозий дает новую трактовку вторжения в пределы Римской империи вандалов и их союзников. В духе ранних апологетов и, особенно, Оригена он представляет нашествие варваров в качестве элемента реализации Господнего плана повсеместного распространения христианства, плана, в котором Римской империи отводится особое место. Уже не вандал Стилихон виновен во вторжении соплеменников, а само Провидение допускает в римские пределы язычников, чтобы через общение с римлянами они стали сынами спа-

сительной Церкви: «...если только ради того варвары были впущены в римские земли, чтобы повсюду от востока до запада церкви Христа пополнились в качестве верующих гуннами, свевами, вандалами, бургундионами и другими бесчисленными народами, милосердие Божье оказывается достойным похвалы и прославления, так как, пусть даже с потрясением для нас, эти племена получили знание об Истине, каковое не смогли бы открыть, если бы не случилось все таким образом» (VII.41.8).

Идея Рима становится столь значимой для Орозия, что дальнейшие победы Гонория объясняются исключительно как победы «римского мира» над «варварским». ¹¹⁰ Вот как выглядит у него переход к рассказам о победах Гонория над многочисленными узурпаторами власти: «Руководство этой войной было поручено комиту Констанцию. Тогда лишь государство ощутило и то, какое благо наконец оно обрело в **римском** полководце, и то, какую до тех пор переносило порчу, подчиненное **варварским** комитам» (VII.42.1–2; выделено нами. — В. Т.). Гонорий и его полководцы обретают славу невиданных побед. Неслучайно Орозий, сообщая о мятеже африканского комита Гераклиана и его зятя Сабина, подавленном комитом Марином, указывает на то, что флот мятежников имел такое число кораблей, «какого не было ни у Ксеркса, ни у Александра Великого и вообще ни у одного из царей» (VII.42.13). Варвары, вторгшиеся на территории римских провинций, «предав проклятью мечи, обратились к сохе и оказывают поддержку... римлянам как друзьям и союзникам» (VII.41.7), они выражают покорность Римской империи и готовность служить ей (VII.43.14). ¹¹¹

Однако наибольшую важность в рассказе об успехах Гонория обретает упоминание Орозия о восстановлении этим императором «при содействии Констанция» внутрицерковного мира в Африке: «...были возвращены мир и единство кафолической Церкви во всей Африке» (VII.42.16). Подобное сообщение об участии императора в восстановлении церковного мира, весьма редкое и даже исключительное для

¹¹⁰ Об определении Орозием исторического места варваров в Римском мире см.: *Lippold A.* Rom und die Barbaren in der Beurteilung des Orosius. Diss. Erlangen, 1952; *Idem.* Orosius, christlicher Apologet und römischer Bürger // *Philologus*. 1969. Bd. 113. S. 92–105; *Goetz H.-W.* Orosius und die Barbaren // *Historia*. 1980. Bd. 29. Heft. 3. S. 356–376; *Marchetta A.* Orosio e Ataulfo nell'ideologia dei rapporti romano-barbarici. Roma, 1987.

¹¹¹ В данном случае следует согласиться с В. И. Уколовой, писавшей, что в сочинении Орозия, наряду с традиционным, добавим мы, «представлено новое отношение к варварам», отличное от обычного для римлян пренебрежительного к ним отношения, что, в свою очередь, подготовило выделение в дальнейшем варварских народов в самостоятельные объекты исторического интереса: *Уколова В. И.* Античное наследие... С. 87.



«Истории» Орозия,¹¹² максимально повышает историческую значимость времен Гонория. Орозий, отрешаясь от апологетических задач, превращает эпоху Гонория не только в антипод языческого прошлого, но и дает ей важнейшую для христианской исторической картины характеристику: именно в настоящем, при императоре Гонории в государстве наступает не только гражданский, но и церковный мир.

Итак, благодаря использованию, прежде всего, мелитоновской теории, идеи Божьего суда, которая становится у Орозия универсальной при изложении христианского периода истории, автору «Истории против язычников» удается не только создать целостную картину данного исторического периода, но и увидеть его смысл в прогрессивном движении к той гармонии, современником которой он сам оказался. Именно подход, заимствованный у Евсевия, позволил Орозию (в отличие от Августина) с полной уверенностью утверждать, что благодаря милосердному Судье, опекающему христианскую Империю, благополучные времена уже наступили.

* * *

«История против язычников» Павла Орозия занимает в истории позднеантичной и раннесредневековой исторической мысли совершенно особое место. В полемике с язычниками Орозий создал оригинальное в литературном и концептуальном отношении произведение. Суммировав данные латинской языческой историографии, Орозий представил своим читателям подлинную всеобщую историю, охватывающую все историческое пространство, весь обитаемый круг земель, и все историческое время, от Адама до современных ему самому событий. Несмотря на отсутствие прямых продолжателей среди раннесредневековых интеллектуалов, Павел Орозий, безусловно, может претендовать на звание одного из основоположников средневековой историографии и исторической мысли. Историографические и политические идеи, высказанные им на страницах «Истории против язычников», будут активно разрабатываться в последующих исторических сочинениях, вне зависимости, в каком жанре те будут написаны.

Орозий первый четко заявил об истории как процессе универсальном, подчиненном вполне определенным закономерностям. Это не история города, не история государства, не история народа, это история всего мира. Она начинается с грехопадения прародителей, события, определившего логику всего дальнейшего исторического процесса. Ис-

¹¹² Характеризуя времена Константина Великого, Орозий упоминает об осуждении арианства, относя этот подвиг Православия, главным образом, на счет самой Церкви (VII.28.23–25), а не императора, в рассказах же о Феодосии Великом тема внутрицерковных отношений не затрагивается автором вообще.

тория у Орозия, несомненно, провиденциальна. Разрабатывая учение о первородном грехе, Орозий видит незримое присутствие Бога в каждом событии. В то же время, поскольку сам грех является проявлением извращенной первородным грехом человеческой воли, то исторический процесс внешне выглядит как реализация не Божественных, а человеческих целей и устремлений. Это приводит к тому, что для исторической теории Орозия актуальными остаются понятия, выработанные античной исторической мыслью. За ширмой христианских идей зримо проглядываются языческие представления о фортуне, случае, о непостоянстве всего сущего.

Безусловно важнейшим вкладом Орозия в историческую и политическую мысль Средневековья стала разработанная им на конкретно-историческом материале теория переноса власти (*translatio imperii*) и концепция четырех Империй, в которой Римской империи отводится принципиальное место. История у Орозия движется через последовательно сменяющие друг друга периоды к торжеству христианской религии и Римской империи, опекаемой Господом. История Орозия, безусловно, христоцентрична, она изначально делится на два самостоятельных и принципиально отличных один от другого периода: языческий и христианский. Несмотря на то, что в самом общем виде история Орозия безусловно прогрессивна, его трактовка дохристианского периода полна противоречий. Автор одновременно обнаруживает в дохристианской истории прогресс и регресс, а также применяет к ее объяснению традиционную для христианской литературы концепцию исторических прообразов.

Для изложения христианского периода истории, по поводу которого, собственно, и открылась полемика с язычниками, Орозий использует мелитоновскую теорию и благодаря этому становится подлинным продолжателем Евсевия и Лактанция. Идея Бога, наказывающего Империю за преступления правителя перед Церковью и поощряющего за религиозную терпимость языческих и за православие христианских императоров, становится у Орозия универсальной при изложении всего христианского периода истории. В результате автору «Истории против язычников» в отличие от Августина удается говорить о подлинном прогрессе в христианскую эпоху. Используя мелитоновскую теорию, Орозий со всей убедительностью демонстрировал своим религиозным оппонентам, что именно благодаря Всевышнему, милосердному Судье, опекающему христианскую Империю, наступили подлинно благополучные времена. Исторический оптимизм, высказанный Орозием, не только сделал его труд одним из наиболее популярных исторических сочинений Средневековья, но и позволил следующим поколениям историков активно использовать его подходы к объяснению собственного настоящего в контексте мировой истории.



Заключение

Период IV — начала V в. оказался временем, важнейшим для судьбы латинской христианской исторической мысли и историографии. Этот период связан как с рождением христианской философии истории на латинском Западе, так и с появлением христианской историографии, период усиленного поиска в рамках новой христианской европейской культуры приемлемых для рассказа о прошлом форм и, самое главное, период выработки важнейших историософских концепций и приложение их в историографических сочинениях. Четвертый — начало пятого века вполне можно считать самостоятельным и законченным периодом в истории латинской христианской историографии. За это время христианское историописание на Западе проходит путь от своего рождения в виде исторической монографии до появления универсальной истории. Именно тогда на латинском Западе происходит осмысление церковной истории, а также вслед за Евсевием разрабатывается теория «христианской Империи».

Рождение латинской христианской историографии приходится на начало IV в. Именно тогда, во время правления Константина Великого, принесшего правовое признание гонимому христианству, на свет появляется сочинение Лактанция «О смертях преследователей», первое христианское историческое сочинение, написанное на латинском языке. Как представляется, именно политические изменения, переход власти в Империи к терпимому Константину и последовавшие за этим событием преобразования, привели к тому, что латинская христианская историческая проза возникает не как продолжение хронографических опытов восточных писателей, а как самостоятельное явление, теснейшим образом связанное с римской языческой историографией. Как историк, Лактанций многими нитями связан с античной культурой. Он не только использует жанр исторической монографии, ограничив себя рамками локального сюжета, но и вслед оппозиционным писателям I в. отстаивает на страницах своего сочинения про-

сенаторскую политическую позицию. Зависимость Лактанция от античного историописания проявилась также в использовании им концепции войны для изложения истории, причем истории не только политической, но и религиозной.

Наряду с этим Лактанций не только подражает римским историкам, но и выступает новатором, истинным родоначальником христианского историописания на западе Империи. Благодаря использованию концепции Мелитона Сардийского, его идеи наказания Богом нечестивых и поощрения достойных правителей, Лактанций обнаруживает совершенно особую, христианскую, логику в истории римских императоров. Согласно этой логике, именно терпимость / нетерпимость того или иного императора к христианству определяет судьбу правителя. Благодаря использованию мелитоновской концепции Лактанцию удалось в приходе Константина Великого к власти не только увидеть важнейшее событие в истории христианства, но и выразить надежду на последующее процветании Империи, связанное прежде всего с личным благополучием императора.

Несмотря на всю важность появления в латинской культуре первого исторического сочинения, написанного с христианских позиций, потребовалось больше полувека, чтобы христианская историография заявила о себе как о действительно состоявшемся явлении. Именно на конец IV — начало V в. приходится появление ярчайших образцов христианской исторической прозы на латинском языке. Пробуждение исторического интереса на христианском Западе в тот период во многом было связано с влиянием восточно-христианской культуры. Начавшийся процесс автономизации Церкви заставлял интеллектуалов Запада заботиться о привлечении латинских читателей к достижениям греческой христианской мысли. В конце IV — начале V в. появляются расширенные латинские переводы двух важнейших исторических сочинений, созданных Евсевием Кесарийским, его «Хроники» и «Церковной истории». Перевод «Хроники», выполненный и дополненный блаж. Иеронимом Стридонским, оказался фундаментальным произведением для всей раннесредневековой западноевропейской историографии. Именно хроники станут одним из ведущих историографических жанров западноевропейского Средневековья. Несмотря на все недостатки «Хроники» Евсевия и Иеронима, несмотря на несостоятельность ее как подлинно универсальной истории, своим появлением она свидетельствовала о торжестве в европейской исторической прозе новой философии истории. Иероним впервые в латинской христианской историографии заявил об истории как универсальном процессе, связанном единой хронологической системой. Именно хрони-

ка позволяла зримо продемонстрировать, что история линейна, в ней каждое событие уникально и неповторимо, что эта история имеет не только вполне определенное начало, но и свою цель, по крайней мере, магистральное направление. Наконец, хроника готовила и понимание историками того, что прошлое, настоящее и будущее всех народов является реализацией единого Промысла.

Одновременно с утверждением на Западе христианской хронистики латинскими интеллектуалами предпринимались попытки создать собственную версию церковной истории. Начало V в. — это период активной выработки западными историками собственной позиции относительно происходящих в современной Церкви процессов. В результате мы сталкиваемся, по крайней мере, с двумя церковно-историческими концепциями. С одной стороны, Руфин Аквилейский, переводчик и продолжатель «Церковной истории» Евсевия, восприняв исторический оптимизм греческого писателя, представил происходящее в современной ему Церкви как непримиримую борьбу православной партии против еретиков и язычников. Особым образом понимая Церковь, прежде всего как объединение сторонников Никейского символа веры, Руфин увидел в религиозной истории IV в. не столько противостояние церковных партий, сколько борьбу собственно Церкви со всем чуждым и неверным, борьбу, которая ведет к неминуемой победе сторонников Православия. Отводя главную роль в этой борьбе лидерам Православия, Руфин заметно принижает роль светских правителей, растворяя политическую историю внутри церковной. С этим связано и непоследовательное использование Руфином важнейшей для Лактанция и Евсевия мелитоновской теории. Бог, активно помогающий православным в достижении побед или сохранении стойкости, далеко не всегда у Руфина наказывает еретически настроенных императоров, так же как и не всегда поощряет правителей-сторонников Православия.

С другой стороны, Сульпиций Север, изложивший собственную версию церковной истории почти одновременно с Руфином, вслед за блаж. Иеронимом, давшим свои оценки современной Церкви в трудах, не относящихся к историографическому жанру, выразил острую обеспокоенность происходящими событиями внутри христианского сообщества. Понимая под Церковью не только сторонников Православия, но всех христиан как новый богоизбранный народ, Сульпиций стремится показать разрушительность религиозных споров, развернувшейся внутри Церкви непримиримой борьбы. Для проведения своих идей Сульпиций использует античное понимание истории как череды политических конфликтов, спуская все на уровень человеческих взаимоотношений и лишая ее всякого присутствия Бога.



В то же время, что крайне важно, Сульпиций умело включает церковное настоящее в контекст универсальной священной истории и обнаруживает концептуальное единство между иудейским прошлым и христианским настоящим. Для обнаружения этого единства в конструировании универсальной священной истории Сульпиций Север активно использовал прежде всего концепцию Саллюстия, в основе которой лежит представление о пагубном влиянии периодов внешнего мира на моральный облик общества. Рассказывая с опорой на нее о событиях ветхозаветного прошлого и христианской истории, Сульпиций Север на протяжении всего своего труда подчеркивает связь религиозных успехов иудеев и христиан с тяжелыми для них годами внешней опасности, так же как и влияние мирных периодов на нравственность и религиозное постоянство. В результате, Сульпиций не только сумел объединить историю иудеев и христиан, обнаружив в ней общие исторические законы, но и создал картину прошлого, исполненную глубокого морального содержания. Именно попытка создать целостную картину прошлого и настоящего избранного (иудейского, а затем христианского) народа выделяет Сульпиция Севера среди всех историков раннего Средневековья, как западных, так и восточных. Именно Сульпиций Север сделал в латинской христианской историографии второй шаг к созданию подлинной универсальной истории.

Появление на свет важнейшего исторического труда V в., универсальной истории Павла Орозия, явилось естественным результатом многолетней интеллектуальной работы христиан по созданию собственной философии истории. В «Истории против язычников» нашли отражения аргументы апологетов, теории экзегетов, теории, уже сформулированные к тому времени историками. Тем не менее, «Историю» Орозия нельзя назвать суммой исторических представлений христиан начала V в. Со II по начало V в. в христианской литературе было сформулировано такое количество теорий, объяснявших логику дохристианского прошлого, да и собственно христианской истории, что историк неминуемо оказывался перед выбором, который диктовался, главным образом, стоящими перед ним задачами.

Апологетические цели, стоявшие перед Орозием, заставили его отодвинуть на второй план всю ветхозаветную историю, что делало невозможным или, по крайней мере, нелогичным использование для рассказа о дохристианском прошлом целого ряда выработанных в христианской апологетике и экзегетике теорий. Так, оставив в стороне концепцию шести тысячелетий, использованную впоследствии блаж. Августином, Орозий в основание логики исторического развития положил представление о переходе политической власти с Востока на

Запад и теорию четырех Империй. Также стремление к апологии христианства заставило Орозия максимально четко определить основные положения христианской философии истории. Благодаря этому впервые в историческом сочинении появляются рассуждения о первородном грехе как источнике исторической динамики. В результате «История против язычников» стала произведением, если не того же масштаба, что и августиновское «О граде Божьем», то, по крайней мере, того же уровня. Орозий впервые в христианской историографии (как западной, так и восточной) сформулировал основные положения теологии истории. Помимо идеи первородного греха, определившей суть всех исторических событий, ставших отныне одновременно проявлениями греховности человека и Божьим наказанием за грехи, Орозий, на этот раз в угоду историографической традиции и, расходясь с Августином, максимально развил «теологию Августа» и теорию «христианской Империи». Создавая свой труд как универсальную историю, Орозий естественным образом отказывается от партикулярного подхода Сульпиция Севера и Руфина. В рассказе о христианском периоде истории он возвращается к Лактанцию, предлагая читателю рассказ, преимущественно, о политических событиях в Римской империи. Такой подход к отбору материала и выстраиванию исторического рассказа привел к тому, что именно Орозий оказался самым последовательным сторонником мелитоновской концепции. Идея Бога, наказывающего императоров и Империю за преступления перед Церковью и поощряющего за религиозную терпимость, пронизывает всю конструкцию христианского периода у Орозия. В результате «История против язычников» стала прославлением христианской Империи, которая торжествует как над внутренними, так и над внешними врагами благодаря религиозному благочестию императора Гонория.

Политические изменения, связанные с падением Империи на Западе и образованием варварских королевств, привели к существенным изменениям в культурной жизни Европы и не оставили неизменным латинское историописание. Наряду с традиционными жанрами исторической прозы в VI в. появляются первые образцы варварских историй. Вслед за трудами Кассиодора и Иордана увидели свет сочинения Григория Турского, Фредегара, Исидора Севильского, Гильдаса, Ненния, Павла Диакона. Уже самый поверхностный взгляд на исторические труды раннего и классического западноевропейского Средневековья убеждает в непосредственном влиянии на них со стороны латинской христианской историографии IV — начала V в. Это влияние двух уровней: жанровое и концептуальное. С одной стороны, уже историки варварских народов будут либо облекать свои рассказы

в форму хроник (как Фредегар, Исидор Севильский или Павел Дьякон), либо пытаться синтезировать хронику и церковную историю (Григорий Турский, Беда Достопочтенный), либо писать историческую монографию (Иордан, Аноним Вalezия, Ненний). Наряду же с варварскими историями будет развиваться жанр всемирной хроники, явившийся синтезом хроникального подхода Евсевия и Иеронима и универсально-исторического нарратива Павла Орозия. С другой стороны, авторы «историй» раннего Средневековья, так же как и авторы классических «хроник» (Проспер, Идаций, Марцеллин Комит и другие), активно разрабатывали теоретические положения, сформулированные историками IV — начала V в.

Так, именно мелитоновская теория, ставшая фундаментом сочинения Лактанция «О смертях преследователей» и отточенная Орозием в «Истории против язычников», легла в основу объяснения многими средневековыми историками успехов и неудач в жизни государства или его правителя. Несмотря на открытую критику идеи земного воздаяния правителю со стороны блаж. Августина, средневековые историки будут стремиться видеть причины нестабильности государства в отношении его лидера с Церковью. Эту концепцию с той или иной степенью последовательности проводили Аноним Вalezия в биографии Теодориха Великого, Беда Достопочтенный в «Церковной истории», Исидор Севильский в «Истории готов, вандалов и севов», а из более поздних авторов Рихер Реймский в «Истории» и, несомненно, Оттон Фрейзингенский в «Хронике, или Истории двух градов».

Столь же популярной и идеологически важной для последующих поколений средневековых историков стала использованная Орозием теория перехода власти. Намеченная лишь Исидором Севильским в его «De laude Spaniae», открывающем «Историю готов, вандалов и севов», концепция переноса Империи из Рима в варварские королевства, становится ключевой в труде Оттона Фрейзингенского, обосновавшего через нее законность появления императорской власти в Германии. Сама же четырехчастная схема мировой истории останется основополагающей на протяжении всего Средневековья, а в Германии переживет и Реформацию.

Наконец, важнейшая заслуга Орозия для всего средневекового общества состоит в адаптации античного историографического наследия к нуждам христианского общества. Синтез греко-римских и христианских идей, какой мы обнаруживаем у Орозия, будет продолжен большинством авторов светских историй, особенно в периоды так называемых локальных Ренессансов (Павел Дьякон, Нитхард, Регинон Прюмский, Рихер Реймский и другие).

Несомненен вклад латинских церковных историков начала V в. в развитие жанра церковной историографии на Западе и на Востоке христианского мира. Ориентация Сульпиция Севера на западного читателя, его стремление создать историю преимущественно Западной церкви, получит выражение в появлении локальных церковных историй, первый шаг к чему был сделан уже в раннее Средневековье, когда увидели свет этнические церковные истории Григория Турского и Беды Достопочтенного. Однако влияние Сульпиция и, особенно, Руфина Аквилейского не ограничивается развитием жанра. Надежду Сульпиция на преодоление внутрицерковной смуты на основе веротерпимости мы встретим не только в трудах латинских историков, но и в ранневизантийской церковной историографии, прежде всего у Сократа Схоластика. В еще большей степени последующими поколениями историков будет воспринят оптимизм Руфина Аквилейского, а в Феодорите Кирском мы увидим прямого продолжателя эkkлезиологических идей Руфина, его единомышленника в поисках путей установления церковного мира через абсолютное торжество Православия.

Итак, латинская христианская историография IV — начала V в., ставшая, с одной стороны, результатом теоретических поисков ранних христиан в области философии истории, а с другой стороны, активно использовавшая достижения греко-римской исторической прозы, выработала важнейшие для западноевропейского Средневековья способы объяснения исторических событий. Латинская христианская историография IV — начала V в. явила собой рождение новой европейской историографической культуры, на тысячелетие определившей магистральный путь поисков европейскими историками смысла в прошлом, настоящем и будущем.





Руфин Аквилейский

ЦЕРКОВНАЯ ИСТОРИЯ*

КНИГА ПЕРВАЯ (ДЕСЯТАЯ)

Глава 1 *О ереси Ария*

Когда в Александрии после Ахиллы, который принял пост от Петра Мученика, предстоятелем стал Александр, когда у нас был мир и покой от преследований, и слава Церкви возросла заслугами исповедников, благополучие наших дел было нарушено внутренней распрей. Ибо один пресвитер, именем Арий, человек религиозный более по форме и виду, нежели по добродетели, безмерно жаждущий славы, почестей и новизны, начал превратно толковать о вере Христовой. Он пытался оторвать и отделить Сына от вечной и невыразимой субстанции и природы Бога и Отца. Это привело многих в Церкви в замешательство. Однако когда Александр, человек по природе кроткий и миролюбивый, попытался частыми увещаниями отвлечь Ария от недостойного начинания и от нечестивых убеждений, из замысла его ничего не вышло, и многих пропитала зараза нечестивого убеждения и распространилась не только по Александрии, но и по другим городам и провинциям. Александр, полагая, что будет более пагубным, если он утаит это от многих своих товарищей по священству, открыл суть дела. Проблема разрасталась все шире. Слух дошел до ушей религиозного императора,¹ который, конечно, со всем старанием и усердием заботился о том, что наше. Тогда он, следуя мнению священнослужителей, созвал епископский собор в го-

* Перевод «Церковной истории» Руфина Аквилейского выполнен при финансовой поддержке Российского Гуманитарного Научного Фонда. Проект № 04-01-00007а.

¹ Имеется в виду император Константин I Великий (306 – 337).

роде Никее,² и повелел, чтобы там присутствовали 318 епископов и Арий и чтобы судили о его убеждениях и показаниях.

Глава 2 О соборе в Никее

Однако я полагаю, не следует обходить молчанием дивный поступок императора на том соборе. Ибо когда собрались епископы почти со всех мест, они (как обычно случается) устроили между собой тяжбы по разным причинам, то и дело перебивая друг друга. Показывались списки, открывались обиды, и души все более направлялись не к тому, ради чего все съехались, а вот к этому. Но император, видя, что из-за подобных тяжб не исполнялась главная цель собрания, установил определенный день, когда бы каждый епископ, кто считал, что имеет жалобы, сообщил бы ему о них. И когда [император] прибыл [на заседание], то взял у каждого списки и все их положил себе в карман, и, не заглянув в них, сказал епископам: «Бог вас поставил священниками и дал вам власть судить о нас, и потому мы под справедливым судом вашим. Вы же не можете быть судимы людьми. По той причине это дело единственно Бога судить между вами, и тяжбы ваши останутся на Божественное суждение. Вы ведь нам от Бога даны быть богами, и не сообразно, чтобы человек судил богов, но лишь Тот Один [вправе это делать], о Котором написано: “Бог стал в сонме богов; среди богов произнес суд” (Пс. 81. 1). И потому, оставив это, следует без всякого раздора обратиться к тем вопросам, которые касаются веры в Бога». Когда он сказал это, то повелел сжечь все списки, чтобы никому не стало известно лицемерие священников. Когда же на протяжении нескольких дней на соборе епископов шло следствие о вере, то, хотя иные полагали противное, активно поддерживая начинание Ария, все же было много тех, кто прокляли нечестивое начинание. Как бы то ни было, на соборе оказалось большинство тех епископов и исповедников, которые противились начинаниям Ария. Поддержали же его мужи, искушенные в полемике и из-за этого противящиеся простоте веры.

Глава 3 Об обращении философа-диалектика

Какую же добродетель несет в себе простота веры, мы можем узнать из того, что, как говорят, как раз там и произошло. Ведь когда заботой религиозного императора со всей земли были собраны служители Бога, [на собор] приехали также философы высокой репутации и весьма знаменитые и прославленные диалектики. Один из них, весьма прославленный в искусстве диалектики, изо дня в день спорил с нашими епис-

² Первый Вселенский (Никейский) собор открылся 20 мая 325 г.

копами, мужами также достаточно искушенными в диалектике. И явлен был великий спектакль, когда собрались на заседание ученые и начитанные мужи. Философ все никак не мог закончить речь и кратко подвести итог. Ведь он вел спор в такой риторической манере, что, когда он будто бы заходил в тупик, то ускользал из него подобно изворотливому змею. Однако Бог допустил, так как власть Бога не на речах стоит, а на добродетелях, чтобы среди прочих слушавших епископов присутствовал один исповедник, муж по природе весьма простой и ничего другого, кроме Иисуса Христа и Его крестной смерти, не ведающий. Когда он увидел философа, глумящегося над нашими и наслаждающегося хитростью диспута, попросил у всех слова: «Я бы хотел кратко побеседовать с философом». Тогда наши, которые знали простоту мужа и его неопытность в спорах, испытали некоторую стыдливость и испугались, как бы святая простота не вызвала насмешек у сведущих людей. Председательствующий все же настоял на своем и дал тому начать речь. «Во имя, — сказал тот, — Иисуса Христа, философ, слушал я о том, что истинно. Бог есть един, Который соделал небо и землю, и Который дал человеку, которого сотворил из праха земного, душу. Все, что видимо, и все, что невидимо, Он сотворил добродетелью Слова Своего и упрочил освящением Духа Своего. Это Слово и Мудрость, Которое мы зовем Сыном, во искупление грехов человеческих было рождено от Девы, и через страдание смерти освободило нас от вечной смерти и воскресением Своим открыло нам путь к вечной жизни. Его мы и ждем для окончательного суда, который, как мы считаем, наступит. Верить ли ты, философ, что это так?» Но тот, как если бы никогда не учился парировать аргументы, так и стоял, молча, пораженный доблестью речи, ни на что не отвечая, и молчаливый вид его был красноречивее слов. И тогда председательствующий сказал: «Если ты веришь, что это так, поднимись и ступай за мной в храм и прими знак этой веры». И философ, обратившись к последователям своим, а также к тем, кто собрались послушать, сказал: «Слушайте, о ученые мужи, пока со мной сражались словами, я словам противопоставлял слова, и то, что говорилось, я с помощью риторического искусства переворачивал наизнанку. Но когда из уст говорящего впереди слов вышла добродетель, слова уже не могли противостоять добродетели, и человек не может противиться Богу. И потому, если кто из вас смог из того, что было сказано, понять то, что понял я, пусть поверит в Христа и последует за этим старцем, в котором говорит Бог». Так, став христианином, философ наконец признал себя побежденным.

Глава 4

Об исповеднике Пафнутии

Был, кроме того, на соборе том Пафнутий, человек Божий, епископ из областей Египта, исповедник из числа тех, кого Максими-

ан,³ лишив правого глаза и подрезав левое колено, заклеил железом. Однако такая в нем была сила добродетелей, что знамения через него являлись не меньшие, чем прежде через апостолов. Ведь он и демонов изгонял единственно словом своим, и больных излечивал одной лишь молитвой. Говорят, что он и у незрячих восстанавливал зрение, и возвращал парализованным телесную крепость. Константин держал его в таком почете и любви, что часто, приглашая его во дворец, обнимал и одаривал нежнейшими поцелуями его глаз, который тот потерял за исповедание веры.

Глава 5

О епископе Спиридоне и чудесах его

В числе тех, а то и более выдающийся, был, как рассказывают, Спиридон, епископ Кипрский, муж из разряда пророков, насколько нам стало известно от тех, кто его видел. Он продолжал быть пастырем овец, даже став епископом. Ибо как-то ночью, когда воры забрались в загон, и нечестивые руки протянули к тому месту, где они сделали проход, чтобы угнать овец, они оказались связаны невидимыми путами и пребывали так, словно переданные палачу, до рассвета. Когда же рано утром пришел хозяин, чтобы выгнать овец на пастбище, он увидел, что в загоне находятся юноши, будто связанные, но не человеческими путами. И когда он узнал о ночном происшествии, словом своим развязал тех, кого связал за провинности, и чтобы для них ночное происшествие не оказалось пустым, сказал: «Чтобы не казалось вам, юноши, будто без толку приходили вы, забирайте себе одного барана, которого подобает приобретать просьбой, а не воровством». Передают о нем и такой удивительный факт. Была у него дочь, именем Ирина, которая ему во многом помогала и умерла девушкой. После ее смерти к нему пришел один человек и сказал, что передал ей некую вещь. Отец не знал о вещи. Он тщательно обыскал весь дом, но не нашел того, что просил тот человек. Однако тот, что передал вещь, упорствовал и с плачем и слезами просил, уверяя, что лишится жизни, если не получит обратно переданного. Тронутый его слезами старик поспешил на могилу дочери и обратился к ней по имени. Тогда она из могилы спросила: «Что вам, отец?» Тот ей: «Где ты положила переданную тебе тем человеком вещь?» Та же, указав место, сказала: «Там ты найдешь спрятанное». Вернувшись домой, он, найдя вещь там, где указала ему из могилы дочь, передал ее просившему. Рассказывают также и о многих других удивительных его деяниях, которые и сейчас на устах у всех. Такие вот многочисленные мужи блистали в те времена в церквах Господних, многие из которых присутство-

³ Имеется в виду император Максимиан Галерий (293 – 311), один из инициаторов Великого гонения.

вали на том соборе. Там же присутствовал в то время и Афанасий, диакон Александра, епископа Александрийского, помогавший старцу многими советами. Между тем каждый день шли заседания, выносить определение по такому делу решались с трудом и не без размышлений. Многократно на собор приглашался Арий, и утверждения его обсуждались в ходе беспрестанных толкований, и весьма осторожно взвешивалось, что против него необходимо постановить и как сформулировать. Но после продолжительных и многочисленных толкований всеми было согласовано и сформулировано, будто бы едиными устами и сердцем, писать «единосущен», то есть Сын признавался той же сущности, что и Отец, и огласить это достовернейшее из всех решение. Передают, что только семнадцать тогда оказалось тех, кто предпочел веру Ария; более того, они уверяли, что Сын есть творение Бога из несуществующей субстанции и произведен на свет не из собственно божественной сути Отца. Решение собора священников было сообщено Константину. Тот его приветствовал, словно данное Богом. И заявил, что если кто попытается противиться этому решению, как если бы выступал против Божественного определения, будет отправлен в изгнание. И вот только шесть решились отправиться в изгнание с Арием. Остальные же одиннадцать, проведя между собой совещание, согласились подписать [решения собора], однако только рукой, но не сердцем. Автором этого притворства выступил Евсевий, епископ Никомидийский. Между тем, когда кто искренне, кто притворно (как сознались в том после изгнания) подписали исповедание и приняли по поводу всех церковных правил ясные постановления, собор был распущен. Символ же веры тех, кто там собирался, приводится ниже.

Глава 6

Никейский Символ веры

Веруем во Единого Бога, Отца Всемогущего, Творца всего видимого и невидимого. И во Единого Господа нашего Иисуса Христа, Сына Божьего, рожденного от Отца, Единородного, то есть из сущности Отца, в Бога от Бога, Свет от Света, в Бога истинного от Бога истинного, в рожденного, несотворенного, единосущного Отцу, то есть одной с Отцом сущности, через Которого все произошло, как на небесах, так и на земле, Который ради нас и ради нашего спасения сошел и воплотился, воочеловечившись, и претерпел страдания, и на третий день воскрес, и возшел на небо, откуда придет вновь судить живых и мертвых. И в Духа Святого. Тех же, кто говорит, что было время, когда не было Сына Божьего, или что Он не был прежде рождения и был сотворен из несуществующей сущности, или кто утверждает, что из иной ипостаси или сущности создан или изменяем, анафематствует Единая и Апостольская Церковь.

Никейские каноны

Установили кроме прочего то, что следует соблюдать в Церквах.

1. Чтобы никто из тех, кто сам себя вверг в невоздержанность страстей, не достигал клира.

2. И чтобы никто из тех, кто недавно, приняв крещение, расстался с языческой жизнью или вышел из общения языческого, не становился клириком прежде, чем будет верным образом испытан.

3. И чтобы никто из епископов и других клириков не имел в доме иных женщин, кроме матери, или сестры, или сестры отца, или тех лиц, которые необходимы в доме.

4. И чтобы епископ (если человек может им стать) утверждался епископами всей провинции. Если это трудно, то, по крайней мере, не менее, чем тремя: однако так, чтобы либо присутствовал епископ митрополии, либо имелось его согласие. Без этого назначение следует считать недействительным.

5. И чтобы того, кого изгонит из Церкви один епископ, не поддерживал другой, ни клирика, ни мирянина. А чтобы это [происшествие], возникшее по какой-либо запальчивости или в ходе (как это часто случается) несправедливого спора, обрело разрешение, постановили, что каждый год в каждой провинции необходимо дважды созывать собор всех епископов провинции и судить о делах такого рода, чтобы, если вдруг одним что-то было совершенно несправедливо, исправлено было бы другими.

6. И чтобы в Александрии, и в городе Риме сохранялся старый обычай, чтобы как один [город] имел попечение над Церквами Египта, так и другой над областными Церквами [Рима].

7. И чтобы, если вдруг при утверждении епископа двое или трое по какой-либо причине не соглашаются друг с другом, мнение остальных и, особенно, епископа митрополии считалось более прочным.

8. И чтобы у епископа Иерусалима оставалось издавна данное ему преимущественное право, тем не менее пусть остается и статус митрополита своей провинции.

9. И чтобы «чистых» (которые у нас новациане), если вдруг, раскаявшись, они обратятся к Церкви, исповедующих церковные догмы, в число клириков следует принимать в своем порядке, но со следующим условием. Так, если епископ их прибудет к епископу наших, следует, чтобы он находился на месте пресвитеров. Пусть имя епископа остается только у того, кто постоянно сохранял католическую веру, если он [католический епископ] сам по собственной воле не захочет удостоить того подобным именем. Если же ему так угодно, пусть он сам ищет тому вакантное место епископа, это в его власти.

10. И чтобы в одном городе не было двух епископов.

11. И если кто вдруг, равно возвышенные до священства, потом или сами кого-нибудь из своего числа признают преступником, или [если

кто из них] будет обличен в преступлении другими, пусть [обвиненный] будет удален. Но если кто из тех, кто согрешил и по незнанию вдруг был назначен [священником], и был потом изобличен, пусть будет удален.

12. И если кто без пыток согрешил во время гонений и искренне раскаялся, пусть пять лет проведет среди оглашенных и в течении двух лет после этого пусть присоединится к верующим лишь в молитве, и тогда лишь пусть будет принят.

13. Те же, кто ради исповедания веры оставил военную службу и вернулся к ней вновь, пусть тринадцать лет раскаивается и потом будет принят, если он раскаялся искренне. Во власти же епископа ограничивать [срок покаяния], если он увидит весьма искреннее и чистосердечное раскаяние.

14. О тех же, кто ушел из жизни раскаивающимся, решили, что ничего не следует оставлять тщетным. Если кто, состоявший с ним в общении, действительно, переживет его, пусть он завершит установленное время покаяния, или, по крайней мере, то, которое определит епископ, если он захочет его сократить.

15. Об оглашенных, которые согрешили, решили, чтобы на три года они были отлучены от литургии оглашенных, а потом возвращены.

16. И чтобы из младшего города в старшую Церковь никто не испрашивал переезда, будь то епископ или какой другой клирик.

17. И чтобы ни один клирик, который, покинув свою Церковь, не имея для этого достойной причины, странствует и скитается по другим Церквам, не принимался в общение.

18. И чтобы никто того клирика, который служит другому, укрыв в своей Церкви, не делал своим клириком без согласия того, кому тот служил.

19. И чтобы ни один клирик не получал ни процентов, ни увеличения хлеба или вина, которое обычно, данное сейчас, в шестикратном или двукратном размере получают обратно. Если же это будет сделано, пусть дело останется на суд совести.

20. И чтобы диаконы не предпочитались пресвитерам и не сидели на собрании с пресвитерами и не совершали Евхаристии, если есть пресвитеры, но только помогали им в исполнении. Если же не окажется ни одного пресвитера, лишь тогда пусть будет позволено совершить Евхаристию. Поступающих же иначе решили удалять.

21. И чтобы павликиане, которые также фотиниане, были крещены заново.

22. Диаконисы же, так как они не принимают рукоположения, должны быть среди мирян.

И вот, когда об этом постановили, как требует уважение Божественных законов, передали также Церквам старый канон о соблюдении Пасхи, по которому не возникло никакого разногласия. Когда все было уст-

роено, как следовало, в Церквах и единая вера сохранялась как в восточных, так и в западных областях.

Глава 7

О Елене, матери Константина

В то же время Елена, мать Константина, женщина безупречной веры и религиозная душой, несравненная благородством, чьим сыном по праву был Константин, побужденная, как говорят, Божественным видением, отправилась в Иерусалим и там у местных жителей разузнала о месте, где на Кресте висело священное тело Христа. Однако поиск был затруднен тем, что в свое время гонители установили в том месте статую Венеры, чтобы если кто из христиан захотел бы в том месте молиться Христу, казалось бы, что он молит Венеру. И из-за этого место то стало редко посещаемо и почти забыто. Но когда (как мы сказали выше) религиозная женщина поспешила к месту, отмеченному знаком небесным, удалив с него все нечистое и порочное, в глубине под мусором нашла беспорядочно лежащие три креста. Однако радость обретения находки нарушалась внешней неразличимостью крестов. Хотя там была найдена и табличка, на которой Пилатом была сделана надпись на греческом, латинском и еврейском языках, однако ясного указания на Крест Господень не было. Поэтому человеческая неопределенность нуждалась в Божественном свидетельстве. Случилось, что в том же городе недалеко от этого места находилась страдающая тяжелым недугом и уже умирающая знатная женщина. Епископом Церкви того города в то время был Макарий. Когда он увидел царицу, стоящую в нерешительности, а также всех, кто там присутствовал, сказал: «Принесите сюда все кресты, которые были найдены, и тот, что нес на себе Господа, откроет нам Бог». И вступив вместе с царицей, а также с народом [в дом] к той, которая была при смерти, став на колени, произнес такую молитву к Богу.

Глава 8

О Кресте Спасителя, найденном в Иерусалиме Еленой

«Ты, Господи, Который через Сына Своего Единородного, смерть крестную принявшего, соизволил дать спасение роду человеческому и теперь вдохнул в сердце рабы Твоей искать Древо Блаженное, на котором Спаситель наш был распят, покажи со всей ясностью, какой из этих трех был Крестом Господней славы и какой послужил для казни рабской, чтобы эта женщина, которая мучается от недуга, тотчас, как дотронется ее Древо Спасительное, вернулась от смертных ворот к жизни». И когда он сказал это, приложил сначала первый из них, но ничего не достиг. Приложил второй, и также ничего не произошло. Когда же он приложил третий, женщина, открыв вдруг очи, встала, и когда вернулась к ней телесная крепость, стала она более свежей, нежели когда

лежала больной. И все в доме засуетились и принялись славить могущество Божие. Так, получив очевидное свидетельство, царица по данному обету с царственным рвением построила удивительный храм на том месте, где обрела Крест. Гвозди же, которыми тело Господне было приколочено [ко Кресту], отправила к сыну. Из одних он выковал удила, которыми пользовался в походах, другие, как передают, вковал в шлем. Часть Спасительного Древа она передала сыну, часть же, уложенную в серебряный футляр, оставила на месте; она и ныне, благоговеино почитаемая, служит для сохранения памяти. Оставила же царица благочестивая и такое свидетельство религиозной души. Женщин, служащих Богу, которых она там нашла, пригласила на трапезу и, как говорят, с таким почтением за ними ухаживала, что считала для себя недостойным, если кто-то пользовался любезностью прислуги. Напротив, она сама руками своими, подпоясав платье по примеру прислуги, подавала еду, подносила чаши и наливала воду, и царица мира и мать Империи считала себя прислужницей прислужниц Христовых. Это происходило в Иерусалиме.

Между тем Константин, полагаясь на благочестие, сарматов, готов и другие варварские племена, если кто не успел скрепить мир дружбой или добровольной капитуляцией, укротил оружием в их собственных землях. И чем более религиозным и покорным Богу он становился, тем больше Бог покорял ему мир. Он также, словно к пророку, посылал письма к Антонию, первому обитателю пустыни, чтобы тот молил Господа за него и детей его. Так он не только заслугами своими и набожностью матери, но и через посредничество святых, страстно стремился стать угодным Богу. Воистину, поскольку мы упомянули такого мужа, Антония, скажу, что о добродетелях его, принципах, рассудительности, как он, проводя жизнь в уединении, общался лишь с животными и неоднократно торжествовал над демонами, и был более других смертных любезен Богу, так что ясные образцы его наставлений для монахов Он сохранил до сегодняшнего дня, говорить мне не следует из-за той книги, которая была написана Афанасием и переведена на латинский язык. Поэтому мы, опустив то, что уже другими было сказано, припомним те события [церковного прошлого], которые хотя и достойны веры, но оттого, что давно произошли, покрылись домыслами.

Глава 9

О пленении Фрументия и Эдесия, и об обращении индов

По тому разделению круга земного, которое было произведено между апостолами для проповедования слова Божия, когда прочие провинции выпали другим, Фоме, как говорят, досталась Парфия, Матфею Эфиопия, а примыкающая к ней Ближняя Индия Варфоломею. Между ней и Парфией, но во внутренних областях, лежит Дальняя Индия, на-

селенная многими и разнообразными языками и народами. Ее из-за большого удаления не тронул ни один сошник апостольской проповеди, тем не менее, при Константине она впервые приняла семена веры по следующей причине. Рассказывают, что некий философ Метродор ради обожрения мест и исследования круга земного достиг Дальней Индии. Побужденный его примером, некий Меропий, тирийский философ, по тем же причинам возжелал дойти до Индии, взяв с собой двух мальчиков, которых обучал свободным искусствам, были же они родными братьями. Один из них, что моложе, именовался Эдесий, другой — Фрументий. И вот, когда, обзрев и записав все то, чем услаждалась душа, философ решил возвращаться, на корабле, на котором он плыл, ради пополнения запасов воды и другого необходимого причалил к какому-то порту. В месте же том царили варварские нравы, так что, если вдруг жившие там племена разрывали союз с римлянами, то всех римлян, находившихся среди них, они предавали смерти. Варвары напали на корабль философа и всех, бывших с ним, перебили. Мальчики, обнаруженные под деревом читавшими книги и полными раздумий, по состраданию варваров плененные, были отведены к царю. Одного из них, а именно Эдесия, он сделал своим виночерпием. Фрументию же, которого нашел смысленным и рассудительным, поручил ведение своих хозяйственных дел. От этого жили они у царя в великом почете и в любви. Умирая же, царь наследницей царства сделал жену с малолетним сыном; юношам же дал свободу поступать, как они сами пожелают. Царица же слезно стала молить их, словно она во всем царстве не имела никого более верных, чтобы разделили они с ней, пока не подрастет ее сын, заботу об управлении страной. Особенно [она упрашивала] Фрументия, чья рассудительность была полезна для управления государством. Поистине, и другой открыто выказывал чистую веру и трезвый ум. И пока так происходило, державший в руках управление царством Фрументий, поскольку Бог направлял разум его и душу, начал искать среди римских купцов христиан и предоставлял им больше возможностей и призывал, чтобы устраивали они собрания в отдельных местах, куда бы сходились по римскому обычаю для молитв. Но и сам он также немало сделал и увещевал остальных, побуждал их благожелательностью и милостями, предоставлял места для строительства, давал также другое необходимое и всячески стремился, чтобы семя христианское дало в тех местах всходы. Когда же дитя царское, вместо которого они управляли государством, подросло, [братья], устроив все и честно ему передав, несмотря на то, что царица и сын ее удерживали их и упрашивали остаться, отправились к землям нашим.

В то время как Эдесий поспешил в Тир, чтобы встретиться с родственниками и близкими, Фрументий отправился в Александрию, сказав, что нет лучшего дела, чем служить Господу. И вот все, как случилось, он



изложил епископу и призвал его, чтобы нашел он какого-нибудь достойного мужа, которого бы послал епископом [в Индию], поскольку в той варварской земле насчитывается уже много христиан и построено много церквей. Тогда Афанасий (ибо именно он недавно принял священство), выслушав внимательно и благосклонно рассказ Фрументия и оценив его деяния, сказал на соборе священников: «Какого же другого подобного мужа мы найдем, в котором бы дух Божий был такой, как в тебе, который смог все это исполнить?» И, возложив на него священство, повелел возвращаться ему с милостью Божьей туда, откуда прибыл. И когда тот отправился епископом в Индию, такая, говорят, ему была дана от Бога добродетель, что даже знамения апостольские через него совершались, и бесконечное число варваров обратилось к вере. От него в областях Индии и народ христианский пошел, и церкви были устроены, а также получило начало священство. Эти деяния мы узнали не из слухов народных, а из рассказа самого Эдесия, который прежде был спутником Фрументия, а потом стал пресвитером в Тире.

Глава 10

Об обращении народа иберийцев, случившееся через пленницу

В то же время также народ иберийцев, который обитает на берегах Понта, вступил в согласие со словом Божиим и принял веру в царство грядущее. Но возможность для обретения этого великого блага предоставила им некая пленная женщина, которая находилась у них. Ведь вела она чистую и весьма воздержанную жизнь, и каждый день и ночь неустанно возносила молитвы к Богу. Варваров удивила сама необычность действия, и они пылливо расспрашивали, для чего она так поступает. Та, как было, просто призналась, что она с помощью ритуала почитает Богом Христа. Ничего варваров из этого не удивило, кроме нового имени. Правда (как обычно случается), сама твердость породила у женщин некое любопытство, есть ли выгода от такого богопочитания. Рассказывают, что у них принято, если заболел ребенок, то мать несет его по разным домам, где, надо думать, если кто-то знает какое надежное лекарство, помогает занемогшему. И вот когда одна женщина стала, как подобает, носить своего ребенка по всем домам и, обойдя всех, не нашла никакого лекарства, пришла и к пленнице, чтобы та, если знает чем, помогла. Та же клятвенно уверила, что ее Бог Христос, Которого она чтит, может дать ребенку здоровье, в чем люди утратили надежду. И после того, как она положила ребенка на свою власяницу, а сама произнесла над ним молитву Господу, передала его матери здоровым. Слух достиг многих, слава об удивительном происшествии дошла также до царицы. Пораженная каким-то телесным недугом, она находилась в великом отчаянии. Царица попросила привести к ней пленницу. Та отказалась идти, чтобы не подумали, будто она может больше, чем позволя-

ет ей [человеческая] природа. Царица приказала, чтобы ее саму отнесли к хижине пленницы. Та, точно так же положив царицу на свою власяницу, когда произнесла имя Христа, заставила царицу подняться здоровой и радостной. И сказала, что Христос есть Бог, Сын высшего Бога, Который подарил это здоровье, и посоветовала призывать Его, Которого она признает виновником собственной невредимости и жизни. Ибо Он Тот, Кто отдает царства царям и жизнь смертным. Царица же, вернувшись радостная домой, рассказала об этом супругу, который спросил ее о причине столь внезапного выздоровления; и тот, обрадовавшись здоровью супруги, приказал собрать женщине подарки. «О царь, — сказала царица, — пленница ничего из этих подарков не сочтет достойным: золото отвергнет, серебра не примет, в пище она постится. Тем лишь мы ее одарим, если этого Христа, Который, когда она молила, меня излечил, будем чтить Богом». Царь с этим тогда начал медлить и все откладывать, несмотря на частые предостережения жены, пока однажды не случилось так, что в то время, когда он охотился со своими приближенными в лесу, среди дня опустилась непроглядная мгла, и на протяжении четырех дней, когда исчез свет и вслепую приходилось искать дорогу, царил страх. Приближенные один за другим разбрелись, сам царь, окруженный густейшим мраком, не знал, ни что делать, ни куда двинуться. Как вдруг душу, охваченную страхом, посетила такая мысль: если действительно Бог есть тот Христос, которого пленница называла его супруге, и если Он освободит его сейчас из этой тьмы, то за это Он будет почитаться, а все остальные [боги] будут отвергнуты. Тотчас же, когда эта мысль еще не облачилась в слово, на землю вернулся свет и вывел невредимого царя к дому. Сразу же все, как было, царь рассказал царице. Он просил тотчас позвать пленницу, чтобы та открыла ему способ поклонения, и обещал, что не будет почитать более другого бога, кроме Христа. Пленница пришла и подробно рассказала о Боге Христе; открыла, как молиться и как почитать, насколько женщина могла об этом толковать. Она учила, что нужно построить церковь и нарисовала ее план. И вот царь, созвав весь народ, изложил все от начала, что с ним и с царицей случилось, и сообщил веру, так что, еще не крещенный, он стал для своего народа апостолом. Мужчины принимали веру от царя, а женщины от царицы.

Когда же все весьма возжелали, чтобы была воздвигнута церковь, и когда очень скоро были выстроены стены, пришло и то время, когда следовало ставить колонны. И вот когда, водрузив первую и вторую колонну, приступили к установке третьей, для чего использовали все машины и силу людей и быков, поставив ее уже набок, дальше никак колонну не могли двинуть. Хотя сделали вторую и третью попытку и больше, несмотря на то, что все были изнурены, колонна не двигалась с места. Весь народ пришел в удивление, упорство царя стало ослабевать: никто не знал, что следовало делать. С наступлением же ночи все ушли, и ког-

да все смертные удалились, и работа встала, одна лишь пленница осталась внутри, чтобы провести ночь в молитве. И вот когда утром пришел со всеми своими приближенными царь, он увидел колонну, которую не могли сдвинуть ни машины, ни люди, в вертикальном положении свободно висящую над подножием своим, так что она не стояла, а парила в воздухе на расстоянии ступни от основания. Тогда весь народ обнаружив [руку] Бога и прославляя Его, признал, что вера царя истинна и благодаря явленному чуду принял религию пленницы. И вот когда все до такой степени были поражены и удивлены, колонна на глазах у всех, хотя ее никто не трогал, потихоньку встав на подножие свое, опустилась на основание [храма]. После этого остальные колонны с такой легкостью были подняты, что все они, что остались, были водружены на место за один день. После же того как церковь со всем великолепием была отстроена, и народ с пылкой страстью жаждал веры в Бога, по указанию пленницы к императору Константину от всего народа было отправлено посольство. Послы поведали о происшедшем и просили прислать к ним священников, чтобы те служили у них Богу. Константин, когда все это ему с радостью и почтением было передано, обрадовался гораздо больше, чем если бы он присоединил к Римской империи неведомые народы и неизвестные царства. Об этих событиях нам поведал вернейший муж Вакурий, царь того народа, а для нас комит domestikов (который заботился о религии и истине), когда он в качестве дукса палестинской границы жил в Иерусалиме. Однако вернемся к начатому [рассказу].

Глава 11

О Констанции, сестре Константина, и пресвитере, через нее к брату проникшем

После же того как мать благочестивого императора Елена, прославившаяся в Римском государстве высочайшими добродетелями, покинула этот свет,⁴ попечением августейшего брата стала пользоваться Констанция, вдова Лициния.⁵ Случилось же, что к ней для беседы пришел некий пресвитер, тайно благоволивший партии Ария. Однако сначала он ничего из этого перед сестрой императора не открывал. Когда же тесная дружба дала для этого возможность, он понемногу начал чернить беседу, говоря, что зло, порожденное Арием, и дело его вызвано личной неприязнью епископов и стремлением к полемике, и что Арий достаточно почитаем у народа. Внушая это и тому подобное во время частых посещений, он завоевал себе душу Констанции. Когда ее, умирающую,

⁴ Елена скончалась в 327 г.

⁵ Император Лициний (308 – 324) женился на сестре Константина в 313 г. и правил Востоком в качестве августа и соправителя Константина. Впоследствии он был побежден и казнен Константином.

посетил брат, она была им с вниманием и благоговением выслушана, и, как рассказывают, обратилась к нему с последней просьбой, чтобы оставил он при себе этого пресвитера и слушал то, что тот ему во спасение и упование станет говорить, ей же самой, уже покидающей этот свет, ничего не нужно, но беспокоится она за положение брата, как бы не пошатнулась власть его из-за наказания невинных. Тот, выслушав от сестры эти предостережения, веря, что забота сестры о нем искренна, решил выслушать пресвитера, и в то же время повелел вернуть Ария из изгнания, чтобы тот изложил веру, как думает о ней. Тогда тот написал изложение веры, которая, хотя и не наша по смыслу, все же, казалось, содержит наши слова и выражения. Поразился император и решил, что один и тот же смысл заключен в изложении Ария и собора, который прежде заседал. Все же ни в ком он не поколебал крепости духа, но вновь отправил Ария на испытание собора, ибо для освящения [храма] в Иерусалим были приглашены священники со всей земли.⁶ Им император написал относительно Ария, чтобы если они удовлетворятся изложением его веры, то притесненного его тогда из ревности, как он говорит, приняли в общение, и над избавившимся теперь от заблуждения, провели мягкий суд (ибо особенность собора была такова, что решение его касалось не личности, а превратности догматов), если, конечно, будет дано на то согласие епископа его Александра. Однако же он [Арий] охотно был принят теми, кто сначала благоволил к начинаниям его, а потом притворно подписал [изложение веры]. Но когда он отправился в Александрию, там вся затея его расстроилась, ибо уловки уместны для незнающих, а у знающих обман не вызывает ничего другого, кроме усмешки.

Тем временем, пока все это происходило в Александрии, благочестивый август Константин закончил дни свои на загородной вилле на тридцать первом году правления,⁷ написав детям завещание о наследовании Римского государства. Поскольку в то время Констанций,⁸ которому была определена власть над Востоком, не присутствовал [при отце], Константин, как говорят, тайно пригласив пресвитера, которого, как мы выше сказали, рекомендовала ему сестра, а потом держал при себе, передал ему завещание, которое написал, прося на исповеди, чтобы никому, кроме Констанция, пока тот не прибудет, его не отдавал. Поскольку этому пресвитеру также благоволили евнухи, которые были во дворце, искусно скрывавшие свидетельство о смерти императора до приезда Констанция, несмотря на многие искушения и давление, все оставалось нетронутым и непоколебимым. Когда же Констанций прибыл, пресвитер передал ему сохраненное завещание. Император, получивший благодаря его услугам власть, настолько покорился ему, что тот, кто стремился править всеми,

⁶ Освящение храма Гроба Господня в Иерусалиме произошло 13 сентября 335 г.

⁷ Константин скончался 22 мая 337 г.

⁸ Констанций II, цезарь с 324 г., август Востока с 337 по 361 гг.

спокойно позволял тому повелевать собой. В результате пресвитер, когда привязал к себе императора, начал внушать ему о возвращении Ария и убеждать, чтобы принудить священников, этого не желавших.

Глава 12 ***О конфликте Александра, Евсевия и Ария***

В то время,⁹ как мы узнали из писаний Афанасия, в Александрии исполнял обязанность священника Александр, в Иерусалиме исповедник Максим, в Константинополе также Александр. Однако Евсевий, который был в Никомидии, о притворстве которого мы сказали выше, улучив благоприятный момент, стал внушать императору через домашнего пресвитера, чтобы все было сделано по-иному, и старался обратить в тщету деяния собора. Он добился, чтобы прибыл Арий, находившийся в Александрии, и чтобы императорскими эдиктами в Константинополе вновь был созван собор. Туда собрались, главным образом, те, кто придерживались Ария и Евсевия и кто сражались с Александром за то, чтобы он принял в общение Ария, однако ничего не уничтожавшие и от несправедливостей в отношении его воздерживавшиеся. Наконец, они уведомили, что установлен определенный день, когда или Александр примет Ария, или узнает, что сам он осужден Церковью и приговорен к изгнанию, а тот будет принят другим. Тогда тот до самого утра, лежа перед алтарем, проводя всю бессонную ночь в молитве и слезах, излагал Господу тяжбы Церкви. Когда же показался свет, а Александр не прекращал молитвы, Евсевий со всеми своими сторонниками, словно предводитель еретической войны, вступил утром в дом Ария и повелел ему, чтобы спешно следовал он в церковь, заявляя, что Александр, если он до сих пор не успокоился, будет изгнан и уступит ему место.

Глава 13 ***О постыдной смерти Ария***

И вот все ждали, когда ослабеет либо твердость Александра, либо настойчивость Ария и Евсевия. И когда души всех были из-за этого полны нерешительности, Арий, направлявшийся в окружении многолюдной толпы епископов и народа в церковь, из-за человеческой нужды свернул в общественное место. Когда он там сел, кишечник и все его внутренности вытекли в отхожее место. Так он обрел в таком месте смерть, достойную поношения и презрения.¹⁰ После того как об этом было со-

⁹ Руфин путает последовательность событий. Александр Александрийский, о котором он пишет в этой главе, скончался еще при Константине Великом в 326 или 328 г.

¹⁰ Руфин вновь путает ход событий. Арий скончался в 336 г., много позже смерти Александра Александрийского, но еще при Константине Великом.

общено в церкви Евсевию и тем, кто вместе с ним докучали святому и невинному мужу Александру по поводу восстановления Ария, все они разошлись, покрытые стыдом и в смущении. Тогда исполнилось решение во славу Господа, о котором в молитве к Богу просил Александр, говоря: «Сверши, Господи, суд между мною и зубами Евсевия и силой Ария». Однако все это мало кого пристыдило тогда. Ведь еретики, собравшись между собой, полные страха, как бы вдруг император, если ему честно будет сообщено, как все случилось, не только не избавился бы от их обмана, в котором пребывал, ловко захваченный в сети, но и не применил бы к авторам обмана строгость царской власти, задумали через евнухов, которых уже втянули в свой обман, чтобы император ото всех слышал о такой смерти Ария, какую бы мог счесть достойной, и ничего из того, что могло бы указывать на кару Божию, не услышал. Когда это было сделано, они продолжили толковать о вопросах веры, как и начинали.

Глава 14

О принципах епископа Афанасия

Итак, в Александрии по смерти Александра место епископа занял Афанасий.¹¹ Ибо он был муж острого ума и весьма усердный в делах церковных, уже тогда ставший достаточно известным еретикам, когда прибыл на Никейский собор со своим епископом старцем Александром, и когда его уточнениями неотвратно обнажались уловки и обманы еретиков. Поэтому, как только они узнали, что тот стал епископом, зная, что это событие приведет к тому, что из-за его стараний дела у них пойдут тяжело, всеми способами готовились использовать оружие обмана против него. Мне, впрочем, кажется, что я не нарушу порядок, если чуть больше расскажу о прошлом этого мужа и вспомню о его добродетелях с детских лет, как мы узнали об этом от тех, кто провел рядом с ним жизнь.

Когда в день мученика Петра епископ Александр в Александрии после проведенных торжеств ожидал собиравшихся прибыть к нему на собор клириков, вдалеке на берегу моря, увидел играющих мальчиков, которые, как обыкновенно бывает, изображали епископа и то, что обычно происходит в церквях. Однако после того как он долго и внимательно смотрел на мальчиков, обнаружил, что совершается ими нечто сокровенное и мистическое. Тотчас, ошеломленный, он приказал позвать к нему клириков и рассказал им то, что сам видел вдалеке. После этого он повелел, чтобы они пошли и привели к нему всех найденных мальчиков. И когда те были приведены, он начал их расспрашивать, кто из них играл и что и каким образом совершали. Те, как и свойственно в их возрасте, испугавшись, сначала отрицали, а потом стали рассказывать по по-

¹¹ Афанасий стал Александрийским епископом в 326 или 328 г.



рядку и признались, что они, наподобие оглашенных, принимали крещение от Афанасия, который изображал в той детской игре епископа. Тогда тот стал тщательно дознаваться у тех, кто признались, что были крещены, о чем их [в момент крещения] спрашивали, и что они отвечали, одновременно расспрашивая и того, кто совершал обряд. Когда Александр обнаружил, что все было выполнено в соответствии с правилами нашей религии, он, посоветовавшись на соборе с клириками, как рассказывают, определил, что тем, кто после точных вопросов и ответов был омыт водой, не следует второй раз креститься, но нужно в отношении их совершить лишь то, что требуется от священников. Афанасия же и тех, кто в той игре были пресвитерами или служками, Александр, пригласив их родителей и дав обет Богу, определил воспитанниками своей Церкви. В скором времени, как только Афанасий благодаря старанию нотариуса и грамматика стал достаточно сведущим, немедленно, как бы подаренный родителями Господней вере, он был отдан священнику, и, как некогда Самуил, воспитывался в храме Господа.

Когда же Александр в старости благой готовился отойти в мир иной, Афанасий был определен им преемником в исполнении священнического долга. В Церкви же той такие споры за правильность веры шли, что казалось, будто это о нем было сказано в Писании: «И Я покажу ему, сколько он должен пострадать за имя Мое» (*Деян.* 9.16). Ведь на преследование его поднялся весь мир, вступив в заговор, а также правители всей земли: народы, царства, войска объединились против него. Он же исполнял то Божественное речение, в котором сказано: «Если ополчится против меня полк, не убоится сердце мое; если восстанет на меня война, и тогда буду надеяться» (*Пс.* 26.3). Однако деяния его были столь велики и столь многочисленны, что, хотя значительность его подвигов не позволяет мне что-то оставить без внимания, все же огромное их число заставляет весьма многое упустить; поэтому слабая душа терзается, ибо не в состоянии решить, что оставить [для рассказа], а что обойти молчанием. И потому мы вспомним то немногое, что относится к делу, остальное же о нем скажет его слава, которая все же может, без сомнения, сообщить гораздо меньше. Ведь ничего из того, что можно было бы добавить [к рассказу], она не открывает.

Глава 15

О заблуждении императора Констанция

Итак, в то время как Констанций один держал власть над Востоком, после того как брата его Константина недалеко от Аквилеи у реки Алсы убили солдаты,¹² Констант, приходившийся им обоим братом, весьма

¹² Константин II, император Британии, Галлии и Испании, потерпел поражение от брата Констанция и погиб в 340 г.

деятельно управлял Западом. А вот Констанций, в то время как натурой и душой царственной весьма благоволил тем первым доброжелателям царствования его, превратными священниками через евнухов весьма ловко был введен в нечестивое заблуждение, и со страстной готовностью уступил их лживым аргументам. Однако эти священники, боясь, как бы вдруг у Афанасия не появилась возможность обратиться к царю, и как бы царь не узнал от него об истинной, согласной с Писанием, вере, которую они извратили, всеми способами стали обвинять его перед императором и выставлять виновником всех преступлений и позорных поступков. Дело дошло до того, что они показали императору отрезанную от человеческого тела руку, положенную в ларец, и уверяли, что она отсечена Афанасием у некоего Арсения и используется им как орудие магии. В то же время выдумали и другое весьма клеветническое и бесчестное.

Глава 16

О соборе еретиков в Тире, созванном против Афанасия

По этим поводам император повелел, созвав собор, осудить на нем Афанасия. И повелел собраться ему в Тире,¹³ отправив со своей стороны одного из комитов, присоединив также Архелая, в то время комита Востока, и, конечно, того, кто управлял провинцией Финикией. Туда был доставлен и Афанасий; был внесен ларец с человеческой рукой: злоба и оторопь наполнили тогда не только благочестивые, но и ничтожные души.

Глава 17

Об отсеченной руке Арсения и других уловках еретиков, разоблаченных на соборе

Этот Арсений, чья рука, как утверждали, была отсечена, некогда был чтецом у Афанасия; боясь наказания за проступок, он уклонялся от общения. Нечестивые люди, считая для задуманного обмана удобным то, что он скрывается, удерживали его, чтобы дать ход своему преступлению, спрятав его у одного человека, которого считали искренним сторонником своих злодеяний. Тем не менее тот, укрывающийся, узнал, что имя его используется для обвинения Афанасия. Побудило ли его чувство человечности, или Божественное провидение, но Арсений, тайком под покровом ночи покинув убежище, отплыл в Тир, и прежде чем наступил последний день упомянутого процесса, предстал перед Афанасием и сообщил обо всем случившемся. Тот повелел, чтобы этот человек оставался дома, и чтобы никто не знал о том, что он здесь. Между

¹³ Руфин путает последовательность событий. Тирский собор был проведен в 335 г. при Константине Великом.

тем шли заседания собора, на который съехалось немало тех, кто знал о выдуманной клевете, почти все они были душой неприязненны и предвзяты в отношении Афанасия. В то же самое время находился там и исповедник Пафнутий, о котором мы упоминали выше, и который знал о невинности Афанасия. Когда он увидел, что Максим, епископ Иерусалимский, с которым исповедник обычно следовал, ибо оба были лишены глаза и у обоих было подсечено колено, но который из-за чрезмерного простодушия ничего о преступлении священников не подозревал, сел рядом с остальными, кого объединяло пятно бесчестия, не побоялся среди судебного заседания сказать ему: «Ты, Максим, с которым у меня общий знак исповедания, и который, как и я, лишен земного света, снискал себе дар Божественного света, и я не позволю тебе сидеть на соборе злоумышленников и вступать в общение с людьми, поступающими дурно». И, протянув руку, вырвал его из его окружения и, объяснив все, связал нерушимой общностью с Афанасием. Но судебное разбирательство, тем не менее, открылось.

Первое обвинение было выдвинуто некоей женщиной, которая сказала, что однажды она принимала Афанасия в гостях и ночью, ничего не подозревавшая, она претерпела от него насилие. Афанасию было приказано ответить на это обвинение. Он же явился [на суд] со своим пресвитером Тимофеем и попросил его, чтобы, после того как женщина закончит говорить, тот ответил ей, в то время как сам он будет молчать. И когда та женщина, которая произносила обвинение, закончила речь, Тимофей обратился к ней: «Действительно ли я, о женщина, останавливался у тебя на ночлег и совершил над тобой насилие, как ты об этом заявляешь?» Тогда та, как свойственно столь бесстыдным женщинам, стала бранить Тимофея: «Ты, ты взял меня силой, ты в том месте лишил меня целомудрия». Одновременно она обратилась к судьям и стала призывать в свидетели веру Божью, что она говорит правду. Тогда у всех начался громкий смех, ибо столь легко, хотя Афанасий и молчал, был вскрыт обман вымышленного преступления. Но судьи отказались проводить судебное следствие по поводу женщины: откуда взялась эта клевета, и через кого и каким образом она была выдумана, поскольку ведение процесса было в руках обвинителей. Поэтому перешли к другому обвинению.

На обсуждение было вынесено деяние, неслыханное во веки. «Это, — сказали судьи, — то, что никто не сможет опровергнуть словами, ибо дело касается зрения, когда слова излишни. Обвиняет тебя Афанасий эта отсеченная рука. Это правая рука Арсения, которую ты, признайся, зачем-то, для каких-то целей отрубил». Тогда тот ответил: «А кто из вас был знаком с Арсением, чтобы знать, что это его правая рука?» Поднялось немало тех, кто сказали, что они хорошо знали Арсения, в их числе оказались и те, кто был не в курсе происходящего. Тогда Афанасий по-

просил у судей, чтобы приказали ввести его человека, которого он пригласил. И когда был введен Арсений, и когда он поднял лицо, Афанасий обратился к собору и к судьям: «Это и есть Арсений». И, подняв его правую руку, добавил: «Вот его правая рука, а вот и левая. Откуда же та, которую предъявили те люди, спросите их сами». Тогда словно какая-то ночь и тьма заполонила глаза обвинителей, они не знали, что делать, когда все так повернулось. Ведь свидетели, которые немногим ранее говорили, что знали Арсения, подтвердили, что перед ними именно он. Однако, поскольку собор не для суда собрался, а для обвинения человека, внезапно со всех сторон поднялся крик, будто Афанасий маг и вводит в заблуждение взоры смотрящих, стали кричать, что такой человек никоим образом не должен оставаться в живых. И, ринувшись на него, намеревались своими руками разорвать его. Но Архелай, который, по приказу императора, вместе с остальными председательствовал на соборе, вырвав Афанасия из рук нападавших, вывел через потайную дверь и призвал его ради спасения бежать, куда он только может. Собор же, как если бы совершенно ничего не произошло, продолжил работу, чтобы осудить Афанасия во всех названных обвинениях. И разослав вымышленные таким вот образом деяния по всему кругу земель, склонили при поддержке императора остальных епископов к соучастию в своем злодеянии.

Глава 18

О бегстве и убежищах Афанасия

И вот, Афанасий изгнан уже отовсюду,¹⁴ и не осталось ни одного безопасного места для него, чтобы укрыться. Для его обнаружения императорскими эдиктами отправлены трибуны, препозиты, комиты, войско. Доносчикам обещали вознаграждение, если кто из них доставит Афанасия либо живого, что предпочтительнее, либо, по крайней мере, его голову, что было бы хуже. И вот все силы царства понапрасну были обращены против того, кому помогал Бог. Между тем он, как сообщается, шесть непрерывных лет прятался в пустой цистерне, так что никогда не видел солнца. Но когда прислужница, бывшая поверенной в дела своих хозяев, которые предоставили ему укрытие, донесла на Афанасия, он, словно предупрежденный Духом Божиим, перебрался в другое укрытие после шести лет [скрытой жизни] именно в ту ночь, когда пришли доносители, чтобы схватить его. И вот те люди, что пришли, сочтя себя обманутыми, поскольку хозяева бежали, наказали служанку за ложный донос.

¹⁴ Первый раз Афанасий был сослан в Галлию в 335 г. Константином Великим.



Глава 19

**Как император Константин написал по поводу Афанасия
брату Констанцию
и повелел вернуть его в свою Церковь**

Истинно, чтобы укрытия его не ложились ни на кого тяжелым бременем, и чтобы невинные не были вынуждены клеветать, не видя для себя ни одного безопасного места в царстве Констанция, беглец удалился в области Константа. Им он был принят с величайшим почтением и благоговением. И когда Константу стала известна причина скитаний Афанасия, которую он знал по слухам, он написал письмо к брату, чтобы тот узнал правду: что Афанасий, священник Всевышнего Бога, несправедливо претерпевает изгнание и скитания.¹⁵ И поэтому он поступил бы правильно, если бы без всяких неприятностей вернул Афанасия на его место. Если же он этого не сделает, то сам Константин в будущем возьмет на себя заботу, вступив в лоно его царства, осуществить это, заслуженно при этом наказав виновников злодеяния. Констанций, устрешенный этими письмами (ибо он сознавал, что брат способен совершить то, чем грозит), изобразив благорасположенность, приказал, чтобы Афанасий сам явился к нему, после чего, слегка попрекнув его, разрешил ему без страха отправляться в свою Церковь. Тем не менее, император, побуждаемый нечестивыми советниками, сказал: «То немногое, что просят в отношении тебя епископы, Афанасий, так это, чтобы ты отдал одну из церквей Александрии, коих много, для того народа, который не хочет вступать с тобой в общение». Тогда тот получил от Бога идею, оказавшуюся весьма кстати. «Как же, — говорит, — император, можно отказать тебе, когда ты просишь, ты, имеющий право повелевать всеми? Но попрошу я тебя об одном лишь, чтобы исполнил ты малую просьбу мою». И когда император пообещал выполнить все, чего бы тот не пожелал, сколь бы ни было трудно это исполнить, Афанасий, готовый удовлетвориться, если будет выполнена лишь одна просьба, сказал: «Я прошу о том, чтобы, поскольку и здесь (а дело было в Антиохии) есть наши люди, которые не желают вступать в общение с теми [арианами], им было бы позволено также иметь одну церковь». Император, обрадовавшись, сказал, что это кажется ему весьма справедливым и вполне осуществимым. Но когда он сообщил об этом тем людям, советами которых пользовался, они ответили, что не хотят ни там иметь свою церковь, ни здесь отдавать, ибо они больше заботились о себе, а не о тех, кто далеко. Тогда император, поразившись рассудительности Афанасия, приказал ему спешно отправляться для получения своей Церкви. Когда же император Константин в ходе мятежа Магненция был лишен

¹⁵ Речь должна идти о Константине II, который, как император Галлии, вмешался в судьбу Афанасия. Афанасий вернулся в Александрию в 338 г.

и царства, и жизни,¹⁶ те старые подстрекатели императора вновь начали возбуждать в нем ненависть в отношении Афанасия. И когда он был изгнан из Церкви,¹⁷ на его место поставили некоего Георгия, союзника своей нечестивости и вероломства. Прежде же там был некий Григорий. Вновь бегство, вновь скитания; вновь по всем местам рассылаются эдикты императора против Афанасия, вновь доносчикам сулятся награды и поощрения. Когда же император ради отмщения за смерть брата и возвращения царства прибыл в западные области и, сокрушив тирана, один завладел верховной властью, он начал беспокоить западных епископов и с помощью обмана привлекать их к единомыслию с арианским учением. Прежде же был осужден Афанасий, как если бы была устранена мощнейшая преграда [на пути заблуждений].

Глава 20

О соборе, созванном в Медиолане, и об изгнании Евсевия, Люцифера и других кафолических епископов

Ради этого в Медиолане был созван собор епископов: многие были обмануты.¹⁸ Ибо Дионисий, Евсевий, Паулин, Роданий и Люцифер, заявив, что вокруг обман и что обвинения Афанасия задуманы не для чего другого, как только ради разрушения веры, были принуждены к изгнанию. К ним также присоединился Иларий, в то время как остальные либо не замечали обмана, либо не верили, что это обман.

Глава 21

Об Ариминском соборе

Однако исход дела показал, что происходившее на том соборе было достойно сожаления. Ибо когда те епископы были удалены от общения, тут же был собран Собор в Аримине.¹⁹ Там сообразно тому, что составили восточные [епископы] в Селевкии,²⁰ хитрые и лукавые люди без труда обманули простодушных и неискушенных священников из числа западных, внушив им таким образом: «Кого бы они больше хотели почитать и молить: Единосущного [ὁμοούσιον] или Христа?» И поскольку те не знали значения слова, что означает ὁμοούσιον, будто бы слово влекло к какой-то прихотливости и заклятию, стали утверждать, что они верят в Христа, а не в Единосущного [ὁμοούσιον]. В результате, многие, не считая тех немногих, которые погрешили, будучи сведущими, обратили

¹⁶ Констант потерпел поражение от Магненция в январе 350 г. и вскоре после этого был убит.

¹⁷ Афанасий был вновь лишен церковного общения в 350 г.

¹⁸ Медиоланский собор был созван в 355 г.

¹⁹ Ариминский собор состоялся в сентябре 359 г.

²⁰ Селевкийский собор проходил также в сентябре 359 г.

обманутые души против того, что отцы записали в Никее, и решили, что *ὁμοούσιον*, как неизвестное и незнакомое по Писаниям слово, следует убрать из изложения веры, и осквернили общность свою союзом с еретиками. Этим бедствием был обезображен и весьма осквернен лик Церкви. Ибо ведь разорялась она не, как прежде, снаружи, а изнутри. Один вынужден бежать, другой принуждает к бегству, и оба принадлежат Церкви. Нет ни жертвенников, ни жертвоприношений, ни возлияний богам, тем не менее, налицо вероломство, падение и уничтожение многих. Схожая кара, но различная победа. Такое же распятие, но не такая же слава: ибо Церковь ощущала боль также того, кто заставлял страдать.

Глава 22

О Либерии, епископе города Рима

Итак, Либерий, который после Юлия, наследовавшего Марку, которому предшествовал Сильвестр, исполнял священнические обязанности в городе Риме,²¹ был осужден на изгнание.²² На место его еретиками был избран его диакон Феликс. Он обесславился не столько принадлежностью к другому учению, сколько невнимательностью к общине и порядку.

Глава 23

О епископах Иерусалимском и Александрийском

У иерусалимлян же Кирилл, приняв, когда уже был нарушен порядок, священство, был непостоянен в вере, но чаще в общении. В Александрии же весьма дерзко силой захватил епископский престол Георгий, так что даже считал, что ему дана власть, в основном, вершить суд, а не исполнять религиозные обязанности священников.

Глава 24

О смятении епископов в Антиохии

В Антиохии, в свою очередь, в разное время произошли многие и весьма запутанные события. Ведь когда скончался Евдоксий, и когда многие епископы из разных городов с большим честолюбием стали домогаться того престола, в конце концов туда вопреки решению собора посадили Мелетия из Севастии, города Армении. Однако он теми же, [кто его туда поставил], вновь был отправлен в изгнание, ибо вопреки их ожиданию он начал проповедовать в Церкви веру не Ария, а нашу. Множество народа, последовавшего за ним, когда он был свергнут с престола, отказалось от общения с еретиками.

²¹ Либерий был римским епископом с 17 мая 352 г. по 24 сентября 366 г.

²² Либерий был изгнан из Рима в 355 г. и возвращен в 356 г.

Глава 25

О схизме еретиков, которая разделила их на три партии: одни из них евномиане, другие македоняне, третьи же остались арианами

Между тем, подобно тому как порой чрезмерная злоба беснуется против себя самой, священники и народ, которые прежде под водительством Ария были отторгнуты от Церкви, разделились потом на три партии. Ибо те, которые, как мы сказали немного выше, не разделив притворства Евсевия и остальных, отправились в изгнание с Арием, не захотели потом вступать в общение с Арием, вернувшимся из изгнания, потому что он после лицемерного покаяния вступил в общение с теми, кто исповедовал, что Сын от сущности Бога Отца. Они утверждали весьма вольную, или скорее бесстыдную хулу, как прежде учил Арий, будто Сын сотворен и создан из ничего, но не рожден. После их кончины это весьма страстно и широко защищал некий Аэций, а после Аэция Евномий, муж прокаженный и телом, и душой, снаружи и изнутри поврежденный желтухой; тем не менее он, изощренный в искусстве диалектики, многое написал против нашей веры и предоставил членам своей секты принципы толкования. От него и теперь ересь именуется евномианской. Другой же по имени Македоний; его, после того как наши были удалены, а вернее убиты, поставили епископом в Константинополе. Поскольку он Сына признавал подобным Отцу, хотя и так же, как те [еретики], хулил Святого Духа, все же был ими изгнан, так как проповедовал подобное, как в Отце, так и в Сыне. И все же он не присоединился к нашим, с которыми разное судил о Святом Духе. И вот тот пагубный зверь, который благодаря Арию, словно из преисподней, сначала поднял голову, неожиданно показался трехтельным. В виде евномиан, которые говорили, что Сын во всех отношениях отличен от Отца, так как создание никоим образом не может быть подобно создателю. В виде ариан, которые говорили, что хотя Сын может быть назван подобным Отцу, но по силе [данной Ему Отцом] благодати, а не по особенности природы, насколько творение может быть сравнимо с творцом. В виде македонян, которые говорили, что хотя Сын во всех отношениях подобен Отцу, Святой Дух ничего общего с Отцом и Сыном не имеет. Это то, что обнаруживалось между ними. И как о таких написано: «Поносили и не переставали» (Лс. 34.15). Многие при этом из тех, кто, казалось, вели рассудительную жизнь, а также монастыри в Константинополе и в соседних провинциях и известные епископы больше следовали заблуждению Македония.

Глава 26

О смерти императора Констанция и воцарении Юлиана

Однако император Констанций, в то время как готовил поход против Юлиана, когда тот (которого он оставил цезарем в Галлиях) по собствен-

ному побуждению провозгласил себя августом,²³ на двадцать четвертом году своей власти после смерти отца закончил дни свои в Мопсокренах, крепости Киликии.²⁴

Глава 27

О епископах, возвращенных из изгнания

После него Юлиан один обладал властью, сначала похищенной, а затем и законной. Сначала он, словно бы специально показывая ошибки Констанция, приказал вернуть из ссылки епископов. Однако потом он со всей своей способностью приносить вред восстал против наших. Однако Либерий, епископ города Рима, возвращен был еще при жизни Констанция. Но разрешил ли он это по собственному желанию, или, идя навстречу римскому народу, который его, уехавшего, просил об этом, мне достоверно неизвестно. Люцифер же, когда Евсевий (ибо оба они были сосланы в соседние с Египтом области) просил его, чтобы они вместе отправились в Александрию на встречу с Афанасием и в ходе общего обсуждения с теми, кто остался из священников, решили по поводу положения в Церкви, отказался от своего участия и вместо себя отправил легатом своего диакона, а сам, полный решимости, поехал в Антиохию. А там, поскольку партии все еще не были согласны друг с другом, но все же надеялись, что можно вернуться к единству, если выберут они себе такого епископа, которому бы оба народа были рады, он поспешно поставил епископом католического и святого мужа, во всех отношениях достойного священства Паулина, но все же не добился того, чтобы довольны остались оба народа.

Глава 28

О соборе святых епископов в Александрии, и об удалении от них Люцифера

Между тем Евсевий отправился в Александрию. На собравшемся там соборе²⁵ исповедников немногие числом, но неколебимые верой и прославленные благодеяниями [исповедники], преисполненные заботы и рассудительности, обсуждали, каким образом после еретических бурь и вероломных вихрей вернуть Церкви безмятежный покой. Одним, охваченным пылкостью веры, казалось, что не должен приниматься в священство тот, кто, так или иначе, запятнал себя общением с еретиками. Но те, кто стремился, подобно апостолу, приносить пользу не только себе, но и многим, или даже те, кто, подражали Христу, Который, будучи Жизнью всех, ради всеобщего спасения, уничивив Себя, перешел к

²³ Юлиан был провозглашен августом в феврале 360 г.

²⁴ Констанций II скончался 3 ноября 361 г.

²⁵ Александрийский собор состоялся в 362 г.

смерти, чем, как известно, была открыта жизнь для мертвых, говорили, что лучше немного унизить себя ради падших и склониться перед отвернувшимися, чтобы их вернуть, что лучше защищать Царство Небесное не для себя одних, чистых, но было бы более славным, если бы они со многими туда заслужили вход. И потому им казалось справедливым, если, когда будет отказано только лидерам нечестия, остальным исповедникам будет дан свободный выбор, если только те захотят, отрекшись от нечестивости, вернуться к вере отцов, и не будет отказано возвратившимся и даже нужно радоваться их возвращению. Ибо и тот евангельский младший сын, растративший отцовское имущество, придя в себя, не только заслужил быть принятым, но и, удостоившийся отеческих объятий, получил перстень веры и был облачен в сто́лу, через которую что другое, кроме знаков священства, могло быть явлено? Старший же сын у отца оказался недостоин одобрения, ибо завидовал возвратившемуся: он не только, не провинившись, не обрел награды, но и совершил недостойный поступок, отказав в снисходительности брату.

Глава 29

О том, что постановили на этом соборе

И вот когда суждения такого рода, основанные на евангельском авторитете, то духовное и апостольское собрание одобрило, по постановлению собора на Астерия и других, кто был с ним, было возложено управление Востоком, Евсевию же было отдано руководство Западом. В том постановлении собора было также прибавлено более обстоятельное суждение о Святом Духе, а именно, что Святой Дух считается той же сущности и божественности, что и Отец и Сын, и что вообще никто из Св. Троицы не может именоваться творением, равно как более низким, или более поздним. Тем не менее, из-за написания возник разговор и о различии «существа» [substantia] и «ипостаси» [subsistentia]. Греки называют это «уснас» и «ипостасис». Ибо одни говорили, что «существо» и «ипостась» видятся одним и тем же: и поскольку мы не говорим, что в Боге три ипостаси, то не должны говорить и «три существа». Другие же, кому казалось, что существо означает совсем другое, нежели ипостась, говорили, что «существо» обозначает саму природу и свойство, каковое постоянно, какой-либо вещи, а ипостась всякой личности выражает то самое, что существует и пребывает. [Постановили же, что] следует использовать «три ипостаси» ввиду ереси Савеллия, ибо представлялось, что три ипостаси означает как бы три личности; [постановили], чтобы не показалось, будто мы последователи той веры, которая исповедует Св. Троицу только в именах, а не в делах и ипостасях. Кроме того, было изложено и о воплощении Господа, что тело, которое Господь принял, Он принял не без ощущений и не без души. Когда все это с осторожностью и вдумчиво было составлено, каждый отправился своим путем с миром.

Глава 30

О Евсевии и Иларии, а также о восстановлении ими Церквей

Но когда Евсевий возвратился в Антиохию и увидел там епископа, поставленного вопреки обещанию Люцифером, он, принужденный уважением [к Люциферу] и в то же время негодованием, удалился, отказавшись от общения как с той, так и с другой партией. Ибо, уходя оттуда, он обещал, что на соборе сделает так, чтобы епископом был поставлен тот, от которого бы не отложилась ни та, ни другая партия. Ибо тот народ, который как бы в защиту правильной веры последовал за Мелетием, изгнанным перед этим из Церкви, не присоединился к прежнему кафоликам (это те, кто были с Евстафием и епископом Евсевием; из них также был и Паулин), но имели свое руководство и свое собрание. И вот Евсевий, когда хотел вернуть их к единству, но, тем не менее, упрежденный Люцифером, не смог, удалился. Тогда Мелетий, возвратившись из изгнания, завладел Церквами, ибо с ним была большая часть паствы. В силу этого он составил уже свой собор с остальными восточными епископами, но все же не соединился с Афанасием. Между тем Люцифер, сожалея по поводу несправедливости, поскольку Евсевий не одобрил поставленного им в Антиохии епископа, сам решил не принимать постановлений Александрийского собора, но от этого [решения] его удерживала уверенность, данная легату, который на соборе ставил подписи от его имени. Ведь он не мог пренебречь тем, кого наделил уверенностью. Если же он принял бы их, то расстроил бы все свое начинание. И вот, долго и много размышляя об этом, поскольку отделился от обеих партий, выбрал, что, приняв своего легата, в отношении остальных он будет придерживаться другого мнения, которое нравится ему. Итак, вернувшись в края Сардинии, он то ли, упрежденный скорой смертью, не получил времени изменить мнение (ведь обычно люди меняются, когда проходит какое-то время), то ли оставался непреклонен в том душе, — я мало что могу сказать. Между тем от него взял начало раскол люцифериан, который, пусть благодаря немногим, сохраняется и поныне. Евсевий же, объезжая Восток и Италию, исполнял долг врачевателя и одновременно священника. Каждую отдельную Церковь, изгнав из нее неверность, он обратил к здоровью истинной веры, особенно когда узнал, что Иларий, который, как мы упоминали, прежде с остальными епископами был принужден к изгнанию, теперь возвратившийся и назначенный в Италию, то же самое выполнял для восстановления Церквей и возвращения веры отцов.

Глава 31

О сочинениях Илария

Пожалуй, Иларий, муж от природы кроткий и миролюбивый, и, в то же время, просвещенный и всегда готовый к убеждению, заботился о

деле более внимательно и более последовательно. Он также выпустил превосходно написанные книги о вере, в которых так старательно разоблачил и лукавства еретиков, и обманы наших, и весьма легковое простоедушие, что превосходнейшим поучением направил и тех, кто был близок, и тех, кто был далеко, к кому он сам не мог обратиться живое слово. И вот эти два мужа, словно какие-то чудесные светочи мира, сиянием свои наполнили Иллирик, Италию и Галлии, так что мрак ересей исчез из самых потайных и скрытых уголков.

Глава 32

О преследованиях Юлиана, кротких и хитрых

Но Юлиан, после того как прибыл на Восток, намереваясь поправить войной персов, и когда стало обнаруживаться народное безумие в отношении культа идолов, более искусный, чем остальные, гонитель, не силой и пытками, а вознаграждениями, почестями, лаской, уговорами вырвал чуть ли не большую часть паствы, как если бы жестоко преследовал ее. Запретив христианам изучение языческих авторов, он сделал так, что начальные школы были доступны только тем, кто почитал богов и богинь. Также он приказал, чтобы на военную службу принимались только те, кто принесет жертву. Предписал, что христиане не могут руководить провинциями и вершить суд, ибо их собственный закон не позволяет им пользоваться мечом. Ежедневно он преуспевал в составлении таких законов, по которым если бы и судил с лицемерием и хитростью, но все же это казалось бы не слишком жестоким.

Глава 33

О его суровости в отношении Афанасия

Однако он не мог обратиться против Афанасия призраком ложной философии. Ведь когда, словно отвратительные змеи, из недр земли выползшие, потянулись к императору нечестивые руки магов, философов, гарусников и авгуров, все они признали, что ничего своим искусством не добьются, если прежде он не удалит Афанасия, словно преграду для них для всех.

Глава 34

Об очередном бегстве Афанасия и его укрытиях

Снова [Афанасий] отправляется в изгнание,²⁶ снова [его разыскивают] дуksы, снова атакуется Церковь. Когда же его окружила скорбная и исполненная уважением паства, он обратился к ним пророческие слова: «Не спешите, дети, приходите в уныние: это облако, и оно скоро уйдет».

²⁶ Афанасий вынужден был отправиться в очередное изгнание в 362 г.



Когда же он удалился и плыл на корабле по Нилу, комит, который был за ним послан, узнав его путь, принялся преследовать его. И когда вдруг судно Афанасия причалило к некоему месту, он узнал у встречных, что за ним гонится преследователь его и вот-вот, если не принять мер, настигнет. Все товарищи, что были с ним, напугавшись, стали советовать, чтобы он нашел для укрытия пустыню. Тогда Афанасий молвил: «Не спешите, дети, пугаться; лучше пойдем навстречу нашему преследователю, чтобы стало ему ясно, что Тот, Кто нас защищает, гораздо сильнее того, кто нас преследует». И, повернув корабль, двинулся навстречу тому, кто за ним гнался. Тот, поскольку никак не мог предположить, что ему навстречу движется тот, кого он ищет, словно случайно встреченных приказал спросить, не слышали ли они, где Афанасий. И когда те ответили, что видели его и он недалеко, комит со всей поспешностью, проследовав мимо, устремился в пустоту, торопясь схватить того, кого, находящегося перед глазами, не мог увидеть. Афанасий же, исполненный Божьей милости, возвратился в Александрию и там пребывал в безопасности, пока не прекратилось это гонение.

Глава 35

О могиле мученика Вавилы

Оставил Юлиан и другое свидетельство своего безрассудства и ничтожества. Ведь когда он в предместье Антиохии близ Касталийского источника совершал жертвоприношения Аполлону Дафнийскому и не получил никакого ответа на то, о чем спрашивал, и когда у жрецов демонов спросил о причинах молчания [оракула], те сказали, что недалеко находится могила мученика Вавилы, потому-то и нет ответов. Тогда император приказал, чтобы галилеяне (ибо таким именем нас обычно называют) пришли и убрали могилу мученика. И вот вся Церковь, собравшись, мужчины и женщины, девушки и юноши, охваченные необычным воодушевлением, большой толпой несли гроб мученика, хором распевая псалмы и с воодушевлением выкрикивая: «Да постыдятся все, служащие истуканам, хвалящиеся идолами» (Пс. 96.7). Это с таким воодушевлением распевала Церковь, что за шесть миль достигло ушей нечестивого императора, ибо небо оглашалось криками. Отчего тот пришел в такое бешенство и ярость, что на другой день приказал хватать повсюду христиан и бросать в тюрьмы, подвергая мучениям и пыткам.

Глава 36

Об исповеднике Феодоре в Антиохии

Саллюстий, префект его, хотя и был язычником, но не одобрявший этого, все же последовал приказанию и, схватив одного, первого попав-

шегося, юношу по имени Феодор, истязал его от первого луча солнца вплоть до десятого часа с такой жестокостью и столь разнообразными пытками, о которых не помнит ни один век. Когда же тот, вися на дыбе, хотя палач рвал ему бока, ничего другого не делал, только лишь со спокойным и исполненным радости лицом повторял псалом, который днем раньше распевала вся Церковь, и когда Саллюстий, оценив всю жестокость, убедился, что ничего он не добьется, возвратив юношу в темницу, отправился, как передают, к императору и сообщил ему о том, что случилось, и стал призывать его, чтобы не приказывал он совершать подобного в отношении какого-либо еще, иначе он их наградит славой, а себя покроет позором. Этого Феодора мы сами видели потом в Антиохии. И когда мы спросили его, чувствовал ли он боль, он ответил, что мало чувствовал боли, ибо рядом с ним был некий юноша, который ему, истекающему потом, отирал белоснежным платком пот и часто увлажнял его холодной водой. И настолько он был исполнен радости, что горше было бы, если бы было приказано снять его с дыбы. И вот император грозя, что лучше он после персидской победы укротит христиан, отправился [на войну], но не вернулся. Ибо там, не известно, своими ли пронзенный, или врагами, после года и восьми месяцев обладания властью Августа закончил жизнь свою.²⁷

Глава 37
О попытках иудеев,
которые были обмануты Юлианом,
восстановить Храм в Иерусалиме

Такой же он обладал способностью и талантом к обману, что обманул даже несчастных иудеев, соблазнив их пустыми надеждами, чем сам был движим. Прежде всего он, призвав их к себе, спросил, почему они не совершают жертвоприношений, хотя их собственный Закон велит это делать? А те, полагая, что для них наступил благоприятный момент, ответили: «Мы не можем приносить жертв иначе, как только в Иерусалимском храме. Ибо так предписывает Закон». И когда им было дано разрешение восстановить Храм, иудеи пришли в такую надменность, что кому-то из них казалось, что вернулись времена пророков. И вот со всех областей и провинций стали стекаться иудеи и расчищать место некогда разрушенного огнем Храма; ведь императором для ускорения дела был назначен комит, и восстановление это велось за общественный счет и на частные средства. Между тем иудеи насмехались над нашими, и, словно бы вернули себе времена царства, усилили угрозы и обещали жестокости; одним словом, они были охвачены великой спе-

²⁷ Юлиан погиб 26 июня 363 г.



сю и высокомерием. Епископом после исповедника Максима у иерусалимлян был Кирилл. И вот когда был открыт фундамент, доставлены известь и камни, было приготовлено все, чтобы на следующий день на месте разрушенного старого заложить новый фундамент. Епископ же после усердного размышления то ли на основе того, что он читал в пророчестве Даниила о сих временах, то ли на основе того, что предрек в Евангелиях Господь, указал, что как бы то ни было, не останется камня на камне от [Храма] иудеев. Оставалось только ждать.

Глава 38

Как землетрясением там и чудесным образом вспыхнувшим огнем иудеи были остановлены в осуществлении недозволенного замысла

И вот в ту ночь, что предшествовала началу строительства, случилось страшное землетрясение; были не только разбросаны в разные стороны камни фундамента, но и снесены почти все строения в округе. Также до основания были разрушены общественные портики, на которых находилось множество иудеев, которые, по-видимому, наутро должны были приступить к строительству. Все иудеи, которых обнаружили, были раздавлены. С наступлением рассвета, когда оставшиеся в живых иудеи решились, что беды для них закончились, они собрались для того, чтобы отыскать тех, кто был задавлен.

Глава 39

О знаках и ужасающих знамениях, которые обратили иудеев в бегство

В нижней части Храма было некое помещение, имевшее вход между двумя портиками, которые были разрушены; в нем хранились разные необходимые для строительства инструменты; из него внезапно вырвался огненный шар, и, пролетев по центру улицы, носился в разные стороны, обжигая и поражая иудеев, которые там были. Это снова и снова повторялось весь тот день, мстящим пламенем обуздывая безрассудство упрямого народа. Тогда все, кто там был, охваченные ужасом и смятением, стали, не желая того, признавать одного истинного Бога — Иисуса Христа. И чтобы не подумали, что все это произошло случайно, в следующую ночь у всех на одеждах со всей очевидностью проявились знаки креста, так что даже те, кто хотел объяснить все сообразно своему неверию, никак не могли их уничтожить. Так уstraшенные, иудеи и язычники оставили одновременно и место, и тщетное начинание.

КНИГА ВТОРАЯ (ОДИННАДЦАТАЯ)**Глава 1*****О воцарении и религиозном характере императора Иовиана, и о смерти его***

После смерти Юлиана гражданскую власть над нами получил Иовиан.²⁸ И вот император и в то же время исповедник [христианства] выступил разрушителем заблуждения. Ведь когда войско было в походе, и варвары теснили, командиры наши, проведя совет по поводу власти, выбрали императором Иовиана. И когда, приведенный для получения власти, он увидел императорские знаки отличия, вышел к войску и сказал: «Я не могу вами править, ибо я христианин». Тогда [ответили] все в один голос: «И мы христиане». И согласился он принять власть не раньше, чем это услышал. И вот тотчас Божественное милосердие помогло ему, и вопреки всему, когда со всех сторон [римляне] были окружены врагами и не было никакой возможности уйти, неожиданно все увидели, что варварами отправлены послы, и они просят мира. Поскольку же войско было изнурено голодом, послы пообещали пищу и все необходимое, и своей человечностью поправили наше безрассудство. И когда, заключив на двадцать девять лет мир, Иовиан возвратился на римскую землю, и когда яркий свет, появившийся с восточной стороны, разлился по нашему миру, он с помощью великой умеренности, словно по прошествии страшных бурь, принялся поправлять государство. Ибо заботу о Церквах он держал не на втором плане. И не беспечно [заботился], как это делал Констанций, но, исправляя ошибки предшественника, почтеннейшими и любезнейшими письмами вернул Афанасия и принял от него форму веры и правило устроения Церквей. Но эти столь благочестивые и столь отрадные начинания прервала внезапная смерть. Ибо спустя восемь месяцев, как получил власть, он умер в Киликии.²⁹

Глава 2***О воцарении Валентиниана и Валента***

После него власть получил Валентиниан,³⁰ который за веру нашу был изгнан Юлианом со службы. Но исполнил в нем Господь то, что обещал, более чем стократно воздав ему в этом веке. Ведь за то, что оставил службу ради Христа, он получил власть. В соправители он принял брата Валента,³¹ и себе выбрал западную часть, а ему оставил восточ-

²⁸ Иовиан был провозглашен императором сразу после гибели Юлиана, то есть в конце июня 363 г.

²⁹ Иовиан скончался 17 февраля 364 г.

³⁰ Валентиниан был провозглашен императором 26 февраля 364 г.

³¹ Валент стал августом 28 марта 364 г.

ную. Но Валент, благоволивший партии еретиков, вступил на путь предков своих. Ведь и епископов он отправлял в ссылки, и пресвитеров, и диаконов, и монахов (когда во главе Александрии стоял Татиан) предавал пыткам и сожжению. И много преступного и жестокого он совершил в отношении Церкви Божьей. Но все это [произошло уже] после смерти Афанасия.³² Ведь когда тот был жив, словно огражденный некоей Божественной добродетелью, Валент, хотя безумствовал в отношении прочих, против него ничего дурного не смел совершить.

Глава 3

О кончине Афанасия и преследованиях еретика Луция

И вот, в то время Афанасий, прежде чем на сорок шестом году служения своего после многих битв и многих примеров стойкости он упокоился с миром, размышляя о преемнике, избрал соучастником трудов своих и другом Петра. Однако Луций, епископ арианской партии, тут же, словно волк, проник к овцам. И Петр сразу же поднялся на корабль и бежал в город Рим. Луций же, будто бы получил материал для жестокости своей, стал свирепствовать в отношении остальных. И такое начал кровопролитие, что, казалось, нет никакой возможности сохранить благочестие. В первом наступлении его такие постыдства творились в отношении дев и служителей Церкви, какие не припомнить в гонениях язычников. Затем после принуждения людей к бегству и ссылок, после убийств, пыток и костров, на которых он уничтожил неисчислимое множество [невинных], оружие ярости своей он обратил против монастырей. Вторгся в пустыню и принес людям, живущим в мире, войну. Одновременно пытался атаковать три тысячи, или того больше, мужей, рассеянных по скрытым и уединенным обителям. Отправил военный отряд конницы и пехоты, собрал трибунов, препозитов, военачальников, словно собирался сражаться против варваров. Они, когда прибыли в пустыню, стали свидетелями невиданного способа ведения войны; враги подставляли мечам свои шеи и ничего другого не говорили, кроме как: «Друг, ты за этим пришел?»

Глава 4

О добродетелях и чудесах святых, которые были в Египте

В то время отцы монахов (по заслугам жизни и по преклонному возрасту) Макарий, Исидор и другой Макарий, а также Гераклид, Памб, ученики Антония, жили в Египте и, главным образом, в областях пустынной Нитрии. Они были мужами, которые, верится, имели общность жизни и дел не с прочими смертными, но с ангелами небесными. Я лично видел то, о чем говорю, а рассказываю о подвигах тех, чьим другом я удостоился быть во время испытаний. Они возглавили войско Господа,

³² Афанасий Александрийский скончался 2 мая 373 г.

вооруженное не тленным оружием, но религиозной верой, которое побеждало, умирая, и которое, проливая кровь, в качестве победителя шло на небеса вслед за Христом. Пока они пребывали в палатках и в молитве ожидали своих убийц, явился к ним вдруг человек с иссушенными членами и особой немощью в ногах. Но когда те во имя Господа стали умащать его маслом, тотчас стопы его окрепли. Когда же они сказали во имя Иисуса Христа, Которого Луций преследовал: «Поднимайся и стань на ноги свои и ступай в дом свой» — тот, немедленно поднявшись, подпрыгивая, стал благодарить Бога, подтверждая, что истинно в них Бог. А некоторое время прежде один слепой человек попросил отвести его к скиту Макария, который был в пустыне в трех днях пути. Однако после того как слепец с помощью поводырей с трудом пришел туда, он не застал Макария дома. Крайне опечаленный, он никак не мог побороть уныния, оттого что не получил надежды на выздоровление. Тогда, охваченный жаром веры, он сказал: «Я взываю к тем, кто привел меня, подведите меня к той части стены, где обычно спит хозяин». Когда он был туда подведен, то, взяв немного сухой глины, которой, по-видимому, была обмазана стена, и положил ее на ладонь свою. Также попросил он, чтобы зачерпнули воды из колодца, из которого обычно пьет хозяин. Этой водой размочив комочек глины и смазав этой самой глиной глаза, и омыв их водой, что была вычерпнута из колодца, он тотчас обрел зрение, так что без всякой помощи вернулся к себе домой. Но чтобы не уподобиться тем прокаженным, которых в Евангелиях Господь, излечивший их, порицал за неблагодарность, он, возвратившись, со всем своим домом воздал благодарность Богу и рассказал, как было дело. Рядом со скитом того же самого старца Макария была пещера. В один из дней оттуда волчица принесла к нему своих слепых щенков и положила у ног его. И когда он понял, что волчица молит о прозрении детенышей, обратился к Господу, чтобы Он дал им зрение. Когда это случилось, щенки вернулись, следуя за матерью, в пещеру. А немногим позже волчица, вернувшись с детенышами, принесла старцу несколько теплых овечьих шкур, словно в благодарность за оказанную милость; подняв шкуры зубами и положив их у входа, волчица удалилась. Однако если бы мы захотели рассказать о чудесах каждого, то удалились бы от обещанной краткости, тем более что эти события заслужили собственного произведения.

Но Луций не чтит никого из них и не испытывал никакого благоговения перед чудесами добродетелей, и даже приказал этих отцов, оторвав их от паствы и даже тайно похитив, перевезти на некий болотистый остров в Египте, на котором, как он знал, не было ни одного христианина, где бы те жили без утешения и без обычных дел. И вот старцы в сопровождении лишь двух слуг ночью были перевезены на остров, на котором был некий храм, находившийся в великом почитании у обитателей острова. И как только судно со старцами достигло берега той земли, неожиданно дева, дочь жреца того храма, одержимая духом, с криками

и воплями, обращенными к небу, начала бегать среди народа и, вертясь во все стороны и шипя, принялась неистово метаться по берегу. И когда на созерцание этого чуда (ведь это была дочь жреца, который был у них в великом почете) собрался народ, он, следуя за ней, несущейся по ветру, достиг корабля старцев. А там она, поверженная к ногам их, стала кричать: «Зачем вы прибыли сюда, о рабы Высшего Бога? Чтобы лишить нас старых и ветхих жилищ? Мы, изгнанные отовсюду, скрываемся здесь, как мы можем укрыться от вас? Мы ушли из старых обиталищ, вернитесь к народу своему и в земли ваши». Когда она это сказала, кричавший из нее дух заблуждения обратился в бегство. И излечившаяся девушка одна с родителями своими припала к ногам апостолов нашего времени. Старцы такими поучениями проповедовали им веру Господа нашего Иисуса Христа, в такое обращение привели их, что те в тот же день руками своими разрушили древнейший храм, бывший у них в величайшем почтении, и тотчас возвели церковь. И не требовалось времени для размышлений тем, кем руководили в делах веры не слова, а добродетели. Однако когда об этом было сообщено в Александрию, Луций, испугавшись, как бы вдруг не вспыхнула праведная ненависть к нему приближенных, ибо он открыто уже объявил войну не людям, а Богу, приказал тайно их вернуть и отправить в пустыню.

Пока это происходило в Египте, пламя гонения не унималось также и в других местах.

Глава 5

О гонении, которое было в Эдессе

Эдесса — это город верующих людей в Месопотамии, украшенный мощами апостола Фомы. Там, когда император самолично увидел, что изгнанные из церквей люди собираются в поле, настолько, как говорят, впал в ярость, что ударил своего префекта кулаком, за то что они не были прогнаны оттуда, как он приказывал. Но тот, хотя он и был язычником, несправедливостями императора был поражен и, намереваясь на другой день приступить к разгону народа, по соображениям человеколюбия через тайные знаки сделал это известным горожанам, чтобы те, надо думать, смогли уберечься и чтобы, когда он утром придет, не нашел их на месте. Он намеревался навести страх больше для исполнения службы и провести все таким образом, чтобы, даже если что и случится, никто бы не подвергся опасности. И вот видит, что народа устремилось к тому месту больше, чем обычно, все спешат и торопятся, словно бояться не успеть к смерти. Между тем видит некую женщину, которая так спешно и торопливо покинула свой дом, что не закрыла дверей и не смогла аккуратно одеться, как подобает женщине, и которая несет с собой маленького ребенка, и скорым шагом, пробежав сквозь толпу солдат, спешит [к месту собрания]. Тогда он, уже не выдержав,

говорит: «Схватите женщину и приведите сюда». И когда она была приведена, сказал: «Куда ты, несчастная женщина, так спешишь?» — «В поле, — отвечает, — где собирается народ кафолический». — «А ты, — говорит, — не слышала, что туда отправляется префект, чтобы всех, кого там найдет, уничтожить?» — «Слышала, — отвечает, — потому и тороплюсь, чтобы меня там нашли». — «А зачем, — спрашивает, — ребенка с собой несешь?» — «Чтобы и он, — отвечает, — удостоился смерти мученика». Когда благоразумнейший муж услышал это, то приказал войску вернуться, и повозку свою направил ко дворцу. Вступив во дворец, он сказал: «Император, если ты прикажешь, я готов принять смерть. Дело же, которое ты мне поручил, я не могу исполнить». И когда он все подробно рассказал о женщине, то остановил безумие императора.

Глава 6

О Моисее, которого царица сарацин просила для своего народа епископом

В то время Церковь, когда был разожжен огонь гонения, еще более чистая, засверкала словно золотом. Ведь вера каждого испытывается не в словах, а в изгнании и тюрьмах: ведь быть кафоликом было не честью, а страданием, особенно в Александрии, где даже не было возможности хоронить тела умерших. Пока это со всей надменностью и свирепостью совершал Луций, Маувия, царица народа сарацин, начала жестокой войной попираť города и крепости на палестинской и аравийской границе и опустошать соседние провинции. И когда истощила в непрерывных сражениях римское войско, и когда многие были убиты, а остальные обращены в бегство, на просьбу о мире она ответила, что согласна лишь в том случае, если будет дан ее народу епископом некий монах Моисей. Ведя уединенную жизнь в пустыне, неподалеку от ее территорий, он весьма прославился благодеяниями, добродетелями и знаменьями, которые являл через него Бог. Когда просьбу ее сообщили римскому императору, он приказал нашим полководцам, которые тогда бесславно вели сражения, незамедлительно выполнить ее. Схваченный Моисей был привезен в Александрию для рукоположения. Там был Луций, на котором лежала обязанность рукоположения. Увидев это, Моисей сказал бывшим там полководцам, которые его привели, и народу: «Хотя я полагаю, что недостойн священства, все же, если уж считается, пусть и несправедливо, что на мне некая милость Божия, призываю в свидетели Бога нашего, Господина неба и земли, пусть Луций руками своими, замаранными и оскверненными кровью святых, не касается меня». Луций же, когда увидел себя заклеянным столь суровой оценкой в глазах многих, сказал: «Почему, Моисей, ты столь легко обвиняешь того, чью веру не знаешь? Даже если кто-то тебе иное сообщил, выслушай веру мою и поверь скорее самому себе, нежели другим». Тогда тот [ответил]: «Пре-

крати, о Луций, бросать в меня свои уловки. Мне хорошо известна вера твоя, свидетели которой рабы Божии, заклеянные железом, епископы, отправленные в изгнание, пресвитеры и диаконы, вырванные из обители имени христианского и брошенные кто зверям, кто в огонь. Неужели же может быть более истинной та вера, которая воспринимается ушами, а не глазами? Для меня очевидно, что те, кто правильно верят в Христа, не совершают такого». И так весьма опозоренный (поскольку нужда государства требовала решения), Луций был вынужден согласиться, чтобы Моисей был рукоположен епископами, которых сам он отправил в изгнание. Когда Моисей принял священство, он и мира достиг со свирепейшим народом, и незапятнанную общность католической веры сохранил.

Глава 7

О слепце Дидиме Александрийском

Истинно, когда страшная мгла неверности ложного учителя покрыла Город и народ, Господь возжег, словно некую лампаду, излучающую Божественный свет, Дидима. О жизни его и принципах, ибо считается, что он во славу Божьей Церкви принял служение, нам кажется необходимым напомнить хотя бы в кратком обзоре. И действительно, в детстве, когда он не ведал еще и основ грамматики, лишенный зрения, он воспытал великим стремлением к знанию Истинного Света. Он не отчаялся овладеть желанным, ибо услышал написанное в Евангелиях: «Что невозможно человекам, то возможно Богу» (Мф. 19:26; Мк. 10:27). И вот, полагаясь на это Божественное обещание, он непрестанно молил Господа, но не о том, чтобы получить зрение плотских глаз, а чтобы обрести свет сердца. Он совмещал с молитвами ученые занятия и работу, и проводил беспрестанные и непрерывные ночные бдения, но не в чтении, а в слушании, чтобы то, что другие обретают через зрение, получить через слух. Когда же читающих (как обычно случается) после ночного бдения охватывал сон, Дидим, полагая, что это молчание дано не для отдыха и ненадолго, словно доброе животное, пережевывающее полученный корм, повторял снова и снова то, что уже узнал из книг во время слушания, и восстанавливал в памяти и душе, так что казалось, будто он не столько слушал, что ему читалось, сколько записывал это в рукописи своего сердца. И вот скоро, обучаемый Богом, он пришел к такому познанию Божественных и человеческих вещей и достиг такого знания, что стал учителем в церковной школе, весьма почитаемым у епископа Афанасия и других ученых мужей в Божьей Церкви. Но и в остальных дисциплинах: и в диалектике, и в геометрии, и даже в астрономии и арифметике — он стал столь искусственным, что никогда ни один философ, рассуждая о чем-то из тех наук, не мог ни отстоять этого, ни прийти к заключению, зато тотчас же, как получал его ответы, признавал его магистром той науки, по [вопросам] которой шла речь. Многие изречения

его, или высказанные сами по себе, или данные им в качестве ответов, были записаны привлеченными [для этого] нотариумами. И мы, которые в некоторой степени были слушателями его живого голоса и которые читали то, что многими, когда он говорил, записывалось, признаем великую добродетель и некую божественность, звучащую выше человеческого голоса, в тех великих словах, которые исходили из уст его. Блаженный Антоний, когда он, собираясь отстаивать от ариан Символ веры Афанасия, отправился из Фиваиды в Александрию, также утешал его чудесными словами: «Пусть не расстраивает тебя, о Дидим, что не можешь ты видеть плотскими очами. Да, нет у тебя глаз тех, которыми наделены мыши, мухи и ящерицы. Но радуйся, ибо наделен ты очами, которые имеют ангелы и которые видят Бога, очами, через которые проступает к тебе великий светоч знания».

Глава 8

Сколько последователей Антония, также проживавших тогда в пустыне, совершили добродетелей и чудес

Так вот, блистал во время той непогоды Египет не только просвещенными в христианской философии мужами, но и теми, кто, пребывая в бескрайней пустыне, простотой жизни и чистотой сердца являли знамения и чудеса апостольские. Из них те, кого мы сами видели и из чьих рук удостоились получить благословение: Макарий из Верхней пустыни, другой Макарий из Нижней, Исидор на Скитской горе, Памвос в Целлулах, Моисей и Вениамин на Нитрийской горе, Скирион, Илия и Павел в Апелиоте, другой Павел в Фоках, Поэмен и Иосиф в Писпири, которая именуется горой Антония. Однако из надежных сообщений мы знаем, что и другие весьма многие мужи такого рода проживали в областях Египта, так что истинно исполнилось сказанное Апостолом: «Ибо когда умножился грех, стала преизобиловать и благодать» (Рим. 5:20). Имела в то время и Месопотамия славных мужей, такими же трудами прославившихся. Многие из них мы сами видели в Эдессе и районе Карр, о многих узнали по рассказам.

Глава 9

О Григории и Василии, епископах Каппадокийских

Впрочем и Каппадокия, лежащая недалеко от них, не была бесплодной. Более того, она породила, что отрадно нам, Григория и Василия. Дала обильные всходы многих святых, вырастила сильную лозу благочестивых, породила молодые оливы Господа. Но более всего эти, словно два источника масла, питающие правую и левую лампу канделябра, сияли наподобие двух светочей неба. Поэтому я полагаю достойным немного подробнее рассказать о них. Оба они знатного происхождения, оба получили образование в Афинах, коллеги друг друга, оба, оставив шко-

лу, приглашались для преподавания риторики. Однако этим с успехом занимался Василий, Григорий же с еще большим успехом пренебрегал этим. И когда он всего себя посвятил служению Богу, настолько был исполнен любовью к товарищу, что увел Василия с преподавательской кафедры и, взяв за руку, повел за собой в монастырь, и там, как передают, на протяжении тринадцати лет, отложив все светские книги греков, они обращались только к текстам Священного Писания и шли к пониманию их не через собственное толкование, а через писания более ранних писателей и их авторитет: известно, что те и сами приняли правильное знание из апостольского наследия. Особенно изучая их комментарии к пророкам, они тщательно разыскивали сокровища мудрости и знания, заключенные в глиняных сосудах. Когда же сами они, уже достаточно просвещенные в Божественных вопросах, были призваны для наставления народа, каждый пошел своим путем, но для совершения одного и того же дела. Василий, обходя города и села Понта, праздные души того народа, мало беспокоенные мыслями о будущем, начал побуждать словами и воспламенять проповедью, стал уничтожать в них бесчувственность долгого равнодушия, а также заставил, отвратив от забот о пустых и земных делах, узнать самих себя, соединиться в единое целое, строить монастыри, научил исполнять псалмы, гимны и молитвы, заботиться о бедных и давать им достойное жилье, которое необходимо было для жизни, учил девушек вести целомудренную и чистую, желанную почти всем, жизнь. И так скоро изменилось лицо всей провинции, что казалось, будто на сухом и невозделанном поле появились плодородная почва и обильный виноградник. Григорий же не хотел бросать доброе семя поверх терниев и разбрасывать среди камней, но заботой сердца своего и безустанными хлопотами возделывал добрую пашню. И этот гораздо больше преуспел в отношении самого себя, нежели тот в отношении остальных. Тот заботился разделить между нуждающимися то, что отказавшиеся от земного приносили к ногам его. Этот, не имея ничего и довольствуясь обещанием получить все, жаждал и стремился к одному лишь богатству мудрости. Тот учил соединяться в единое целое и взаимно в нужде заботиться друг о друге. Этот примером своим, а именно что был независим и свободен, проповедовал всем апостольским словом: «А я хочу, чтобы вы были без забот (1 Кор. 7:32); Господь близко: пусть вас ничего сейчас не заботит, но, как рабов Христа, пусть заботит лишь то, когда Господин вернется со свадьбы». Тот милосердно сострадал согрешившим и возвращал от прегрешения, этот через милость Божественного слова упреждал совершение проступка и не давал упасть тому, кто с трудом поднялся, исцелившись. Тот был чист в вере, этот более открытый в проповеди. Тот был покорен Богу, этот также и людям. Тот презирал высокомерных, этот побеждал их разумом. Так, разная добродетель в том и другом вела к исполнению одного дела.

И этот вот Василий, чуть позже епископ Кесарии Каппадокийской, когда Валентом за веру он был отправлен в изгнание, был приведен на суд префекта, и тот начал пугать его большими и малыми страхами (как подобало ему по должности): если-де он не подчинится приказаниям императора, тотчас навлечет на себя гибель. Тогда тот, как сообщается, не убоившись, и без какого бы то ни было смятения духа так ответил грозившему ему префекту: «О, если бы я удостоился подобного дара, как бы я был благодарен тому, кто бы быстрее освободил Василия из уз этой оболочки». Когда же ему была дана ночь, чтобы было время подумать, он, как говорят, вновь ответил: «Завтра я буду тем, кто и теперь, но как бы ты, префект, не изменился». Той же ночью весьма томилась жена императора, словно была отдана в руки мучителей: ведь сын, который был у них единственным, заболел, как думается, в наказание за прегрешения отца. И вот до рассвета были посланы люди, чтобы просить Василия, чтобы он молитвами своими вступился за них, и чтобы и они сами не приняли смерть по заслугам.

Случилось так, что когда Валент изгнал всех православных, Василий до конца жизни с чистой верой оставался в церковном общении. Григорий же, избранный на место отца епископом в городе Назианзе, стойко переносил смуту еретиков. Когда же вернулся мир, он согласился, следуя просьбам, прибыть в Константинополь для служения в Церкви. Там за короткое время настолько он содействовал поправлению народа, пропитанного ядом еретиков, что впервые люди посчитали, что стали христианами, и увидели новый свет истины, когда доктор религии учил, где-то словами, но больше всего примерами. И никто не видел, чтобы он требовал что-то от учеников, чего он сам прежде не исполнял. Но когда за славой последовала зависть, некий человек начал прилагать все усилия и использовать не очень разумные заявления, чтобы Григорий отправился на прежнее место, а епископом был избран другой. Григорий и сам свидетельствовал, что настолько тот шумел и так скрежетал зубами, что никто не услышал того, что он сказал ему: «Не хватало, чтобы из-за меня началась ссора между священниками Бога. Если я виновен в этом бедствии, отправьте меня в море, остановлено будет вами потрясение». После этого, возвратившись, он провел в своей Церкви то время жизни, что ему оставалось. Поскольку же он был обременен годами и слаб телом, он сам определил себе преемника и, пока тот руководил Церковью, наслаждался покоем многолетия и старости. Имеются также чудесные памятники ума того и другого в виде сочинений, которые временами читаются в церквах. Из них мы перевели на латынь десять отдельных проповедей. Кроме «Правил монахов» Василия мы хотели бы многие из них перевести, если сумеем и если поможет благосклонность Бога. Кроме того, у Василия было два брата — Григорий и Петр. Один из них был настолько равен брату в слове учения, а другой в делах веры,



что и тот и другой повторяли Василия и Григория. Имеются также «Проповеди» и этого младшего Григория. Но о них достаточно сказано.

В западных же областях правил государством с прежней строгостью римской власти непобедимый в религиозной вере Валентиниан.

Глава 10

О епископе Дамасе и мошенничестве Урзина

После Либерия священство в городе Риме по наследству принял Дамас.³³ Урзин, один диакон той Церкви, не терпя этого прелата, впал в такое неистовство, что, побудив некоего довольно невежественного и необразованного епископа и собрав толпу беспокойных и мятежных людей в базилике, которая называется Сикинина, вынудил сделать себя епископом в нарушение законов, порядка и традиции. Из-за этого возникло такое возмущение, мало того, начались такие войны, что человеческой кровью обгадились молитвенные места. Это событие при мятеже префекта Максим<ин>а, человека жестокого, привело к ненависти по отношению доброго и невинного священника, так что стало причиной для оков клирикам. Но защитил Бог, Заступник невинных, и кара пала на головы тех, кто учинил обман.

Глава 11

О епископе Амвросии

Между тем, когда в Медиолане скончался Авксентий, епископ еретиков, сторонники разных партий держались разных планов. Великое несогласие и опасный раздор готовили скорую гибель родному городу, ибо ни та, ни другая партия, желая лишь своего, не могла добиться того, что предлагала. Амвросий в той провинции исполнял тогда обязанности консуляра. Когда он увидел, что городу угрожает гибель, в соответствии с положением своим и должностью желая устранить разногласия народа, он немедленно отправился в церковь. И когда он там много говорил в соответствии с законом и народной традицией ради установления покоя и мира, неожиданно поднялся крик и единый голос сражающегося между собой и спорящего народа. Жаждавшие видеть Амвросия епископом призывали немедленно крестить его (ведь он был оглашенным) и поставить над ними епископом: народ будет единым и единой вера, только если Амвросий будет дан им священником. Поскольку тот отказывался и весьма сопротивлялся этому, пожелание народа было сообщено императору, который повелел незамедлительно исполнить его. «Ибо, — говорит, — Богу угодно, чтобы неожиданное обращение привело разную веру народа и несогласные души к согласию и единомыслию». И вскоре милостью Божией он был крещен и возведен в священники.

³³ Дамас стал епископом Рима 1 октября 366 г. и исполнял обязанности понтифика до 11 декабря 384 г.

Глава 12

О смерти Валентиниана

Между тем Валентиниан, когда он из областей Галлии прибыл на сарматскую войну в Иллирик, умер там,³⁴ сраженный внезапным недугом, когда война только-только началась, оставив наследниками в Империи сыновей: Грациана-августа³⁵ и Валентиниана, еще ребенка и пока не наделенного царскими знаками. Все же жажда тех, кто пытались занять, как бы пустое, место власти, заставила его в отсутствие брата надеть пурпур,³⁶ в то время как достойно управлял всем тогда префект Проб.

Глава 13

О вторжении готов во Фракию и о гибели Валента

В то время в царстве Востока народ готов, оставив места своего обитания, наводнил собой всю Фракию и начал с лютостью опустошать оружием города и села. Тогда Валент те войны, которые он вел против Церквей, начал обращать на врага и приказал, поздно раскаявшись, вернуть из ссылки епископов и пресвитеров, освободить из оков монахов. Сам же он, окруженный врагами в хижине, куда бежал, полный страха, с поля сражения, сожженный в огне, претерпел кары за нечестие свое, завершив четырнадцатый год правления, царствуя сначала с братом, а потом с сыновьями брата.³⁷ Эта битва явилась тогда и потом началом несчастий Римской империи.

Итак, после гибели дяди Грациан с еще маленьким братом принял власть также и над Востоком. Он превосходил благочестием и религиозностью почти всех, кто были императорами до него. Он был решителен в ведении войны, живой телом, добрый нравом, однако юношеской резвостью, пожалуй, исполнен он был более чем нужно, и более был скромный, чем необходимо было государству.

Глава 14

Как император Грациан сделал соправителем Феодосия и после многих деяний, совершенных с благочестием и усердием, погиб от козней тирана Максима

Видя, что полезно в таких заботах о царстве иметь соучастником мужа более зрелого годами, и поскольку, как увещевает Божественное речение: «двое лучше, чем один» — принял соправителем Феодосия и, поручив ему управление Востоком, себе с братом оставил западные области. Однако после того как он совершил многое с благочестием и усердием,

³⁴ Валентиниан I скончался 17 ноября 375 г.

³⁵ Грациан был возведен в ранг августа еще при жизни отца 24 августа 367 г.

³⁶ Валентиниан II был наречен августом 22 ноября 375 г.

³⁷ Валент II проиграл битву у Адрианополя и погиб 9 августа 378 г.

он был убит появившимся в Британиях тираном Максимом³⁸ через полководца Андрагация в Лугдуне более из-за измены своих, нежели силой врагов.³⁹

Глава 15

О юном Валентиниане, и как его мать Юстина, защищая арианскую ересь, пыталась привести в замешательство Церкви

Валентиниан же, живший в Италии, приведенный смертью брата и наступлением врагов в ужас, с охотой принял мир, притворно предложенный Максимом, притворясь при этом сам. Между тем Юстина, мать его, воспитанница арианской ереси, без труда обманув сына, обнажила жало своего нечестия, которое она скрывала, пока был жив муж. И вот, находясь в Медиолане, она стала расстраивать положение Церквей, грозила священникам изгнанием и ссылками, если не вернут они установления Ариминского собора, которые осквернили веру отцов. В этой войне она атаковала стену и прочнейшую башню Церкви Амвросия. Утомляя его угрозами, устрашениями и всякого рода способами осады, искала прямой подступ для укрощения Церкви. Но хотя она сражалась, вооруженная духом Иезавели, Амвросий все же устоял, исполненный доблести и славы Илии. Она же кричала и шумела в церквях, воспламеняла и подстрекала народ к разладу. Однако поскольку из этого намерения вышло мало толка, она задумала несправедливость и стала сетовать сыну. В результате юноша, исполненный обиды, которую лживо разожгла в нем мать, отправил вооруженный отряд: приказал тут же ломать двери, врваться в святые места, тащить священника и отправить его в изгнание. Однако такая твердость веры была у народа, что он был готов утратить скорее душу, чем епископа.

Глава 16

О религиозном постоянстве начальника канцелярии Беневола

Между тем императорские декреты, составленные против веры отцов, были переданы Беневолу, руководившему тогда канцелярией. Но тот, который с колыбели почитал святую веру, заявил, что он не может опубликовать нечестивые слова и говорить против Бога. И тогда, чтобы замыслы царицы не оказались разрушены, ему стали обещать высокие почести и награды, если он выполнит возложенное на него. Он же, стремясь быть более высоким в вере, чем в почестях, сказал: «Зачем ты обещаешь мне в уплату за бесчестие высокую награду? Забери у меня то, что я имею, но убежденность в вере останется у меня неизменной». Ска-

³⁸ Мятеж Максима Магна произошел в начале августа 383 г.

³⁹ Грациан был убит 25 августа 383 г.

зав это, он швырнул перевязь под ноги отдававшим нечестивые приказания. В свою очередь, Амвросий боролся против безумия царицы не с помощью рук или оружия, но стоя непрерывными и бессонными ночами перед алтарем, в молитвах просил у Бога заступничества за себя и за Церковь. Пока же негодная Юстина в течение долгого времени разными орудиями и осадами донимала его, Максим, который стремился снять с себя бесчестие тирана и показать себя законным правителем, в письмах объявил, что нечестиво выступать против Божьей веры и подрывать постановления кафолической Церкви, и между тем начал приближаться к Италии. Юстина, узнав об этом, поскольку вынуждали и враг, и сознание преступления, обратилась в бегство с сыном и первая получила изгнание, которое готовила служителям Божиим.

Глава 17

Как Феодосий, отмщая за гибель Грациана, одержал победу над Максимом

Оставался все же для защиты царства Феодосий, помнивший о доброты и благочестии Грациана и поднявшийся со всеми силами Востока на отмщение, и покарал за праведную кровь.⁴⁰ Когда между тем скончалась нечестивая мать Валентиниана, он восстановил кафолическую веру, которую та попирала, и низвергнув тиранию, царство. Сам же он, после того как вступил с пышным триумфом в Рим, отправился назад в собственное царство.

Глава 18

О прегрешении Феодосия в Фессалониках и о публичном раскаянии его, совершенном перед священниками

В то же время из-за некоего обмана демона религиозный император снискал отвратительный позор. Ибо когда в Фессалониках во время смуты разъяренным народом был убит один муж из военных, Феодосий, придя в негодование от неожиданного известия, приказал вести народ в цирк, окружить солдатами и рубить мечами без разбора всякого, кто там будет, карая не по греху, а по ярости. Когда же священники Италии стали его порицать за это, Феодосий, признав ошибку и оплакивая слезами вину, публично на глазах у всей Церкви принес покаяние: в назначенное для него время он выполнил это без знаков императорской власти со всей терпимостью. Ко всему этому он также удивительно прибавил следующее: законом он установил на будущее, чтобы исполнение наказания по вынесенным императорским решениям откладывалось на тридцать дней, за которые не останется места либо для милосердия, либо (если дело требует) для наказания.

⁴⁰ Узурпатор Максим был убит 28 августа 388 г.



Глава 19

О восстановлении Церквей, которые были восстановлены им самим, ставшим уже православным

Итак, вернувшись на Восток, и там, как от начала своей власти, с великой заботой и великим рвением изгнав еретиков, он передал Церкви православным. Причем это он совершил с огромной умеренностью, ибо, отказавшись от мести, он думал только о возвращении кафоликам Церквей, чтобы истинная вера преуспевала благодаря свободной проповеди. Он являл себя ласковым к священникам Бога; верой, религией и щедростью ко всем открывал царскую душу; был легкодоступен и приходил на соборы без знаков императорской власти; с одобрения его и благодаря его дарам во многих местах с великолепием были построены церкви. Он давал многое тем, кто нуждался, но чаще жертвовал по собственной воле. Культ идолов, который постановлениями Константина начал пренебрегаться и разрушаться, в его правление был [окончательно] уничтожен. За эти деяния он настолько был прославлен Богом, что Божественным провидением ему дана была особая милость. Ибо в Фиваиде он посещал одного монаха, именем Иоанн, обладающего пророческим даром, и по предсказаниям и ответам его узнавал, лучше [в данный момент] иметь мир, или вести войну.

Глава 20

Об Аполлинарии и его ереси

Между тем, еще до этого, в Лаодикии Сирийской епископ Аполлинарий, муж среди всех весьма эрудированный, но движимый стремлением к спорам, и находивший удовольствие идти наперекор против всего, что бы кто ни говорил, породил остротой ума очень серьезную ересь. Он утверждал, что при Воплощении Господом было принято только тело без души. Когда он был опровергнут в этом очевидными свидетельствами из Евангелия (где сам Господь и Спаситель утверждает, что Он имеет душу и лишается ее, когда захочет, и принимает снова, и говорит, что она тревожная и скорбная до самой смерти), изменил суждение, но чтобы не показалось, что он отказался от всего и побежден, заявил, что хотя Он имел душу, но не из той части, что была разумной, но лишь от той, которая оживляет тело. В восполнение же разумной части, как он утверждал, было само Слово Бога. Сначала это утверждение было отвергнуто в городе Рима Дамасом и Петром, епископом Александрийским, на созванном соборе⁴¹ так, что было вынесено постановление: «Если кто будет утверждать, что Сын Божий, который был как истинно Бог, так и истинно человек, имел что-то меньше человеческого или Божест-

⁴¹ Римский собор, осудивший учение Аполлинария Лаодикийского, состоялся в 377 г.

венного, будет изгнан из Церкви». Потом это решение было подтверждено в Александрии и решением собора в Константинополе.⁴² Поэтому аполлинаристы, отлученные от Церкви, утвердили себе епископов своей партии, а также собственные догматы и церкви.

Глава 22

О преимствах епископов на Востоке

Итак, в городе Риме после Дамаса управление Церковью принял Сириций.⁴³ В Александрии же после смерти Петра Тимофей, а после него Феофил, в Иерусалиме же после Кирилла Иоанн получили апостольские престолы. А в Антиохии по смерти Мелетия был назначен на его место Флавиан. Но оттого что до тех пор оставался Паулин, который всегда состоял в общении с кафоликами, там часто вспыхивали многие тяжбы и многие ссоры. Но когда одни боролись уже не с такой силой, а другие не с такой силой управляли, и когда сама земля и море были утомлены этим, он наконец захотел каким-нибудь образом добиться мира, тем более что было очевидно, что уже нет никакого разногласия по вере. То же самое было в Тире. Там еще в бытность Афанасия исповедниками на место епископа был избран Диодор, безусловно, один из старейших кафоликов, муж, свободный от соблазнов, однако, презрев его умеренность, из партии Мелетия поставили епископом другого человека. Также во многих других городах Востока притязания священников породили подобную путаницу. В Константинополе же сан священника получил Нектарий, оглашенный претором Урбаном и недавно принявший крещение.

Глава 22

О восстании язычников против верующих

Между тем в Александрии неожиданно случились новые для Церкви потрясения, и вот по какому случаю. Одна базилика общественного назначения была старой и довольно запущенной; ее, как передают, император Констанций подарил епископам, проповедовавшим свое нечестие. Долгое время она из-за нерадивости не имела ничего кроме стен. Епископу, который в то самое время руководил Церковью, захотелось испросить ее у императора, чтобы у народа, пополняющегося верующими, прибавлялись дома для молитв. И когда, получив ее, он хотел базилику облагородить, в том месте были найдены некие потаенные гроты, вырытые в земле, пригодные больше для разбойников и преступников, чем для священнодейств. И вот язычники, которые увидели, что разоблачены тайники их преступлений и вскрыты норы злодеяний, не вытерпев, что откры-

⁴² Имеется в виду Второй Вселенский собор 381 г.

⁴³ Сириций стал Римским епископом в конце декабря 384 г. и занимал свой пост до 26 ноября 399 г.

лись все зловещие тайны их гнусностей и все убежища, словно поглотив чашу змей, начали все безумствовать и открыто бесноваться. И старались сражаться уже не словами и спорами, как обычно, а силой и оружием. На улицах одно за другим происходили столкновения, и тот и другой народ вступают в открытые сражения. Хотя наши превосходили числом и силой, однако из-за религиозного смирения были менее активны. Из-за этого многие из наших были ранены, а другие убиты; язычники же бежали в храм, словно в некую крепость. Уведя с собой некоторых захваченных христиан, язычники стали заставлять их приносить жертвы на алтаре. Тех, кто сопротивлялся, убивали с помощью невиданных и изощренных пыток: одних, прибывая к крестам, других, бросая с переломанными голеньями в грот, который создала заботливая древность для кровавых жертвоприношений и прочих низостей, принятых в святилище. Именно это на протяжении нескольких дней творили они сначала со страхом, потом с уверенностью и наконец в отчаянии, и жили с награбленным и добычей запертыми внутри храма. Наконец, покусившись на кровь граждан, они выбрали вождя своего преступления и дерзновения, некоего Олимпия, званием и занятием философа, и под его руководством защищали крепость и сохраняли тиранию. Те же, кому были доверены соблюдение римских законов и забота о правосудии, узнав, что случилось, полные тревоги и смятения сбежались к храму, стали расспрашивать о причинах дерзкого проступка и выяснять, зачем была пролита на алтаре кровь граждан. Однако мятежники, укрепив вход, отвечая путанно и наперебой, не сказали ничего определенного, но произвели лишь шум. Когда же к ним были отправлены послы, они напомнили им [мятежникам] о мощи Римской империи, о защите законов и об [участи] тех, кто обычно совершает такое [преступление]. И поскольку созданные укрепления не позволяли бороться против восставших иначе, как с помощью большей силы, о происшедшем было доложено императору. Но он, поскольку по врожденной мягкости характера предпочитал исцелять заблудших, а не истреблять их, предписал, что не следует требовать наказания за тех, кого пролитая на алтаре кровь сделала мучениками, в ком слава подвига превзошла боль гибели. В остальном же следовало уничтожить причину злодеяний и корень разлада, которые появились из-за защиты идолов, ибо когда они [идолы] будут уничтожены, также исчезнет и причина для войны. И когда эти предписания пришли [в Александрию] и, словно в момент краткого перемирия, и те и другие явились на переговоры в храм, тут же, как было начато чтение первого листа послания, в начале которого осуждалось пустое суевие язычников, наши стали кричать, и оцепенение и страх охватили язычников. Каждый искал укрытия, пробивался узкими улицами, чтобы бежать, или тайком бросался в наши ряды. Чтобы все знали, кто есть кто, присутствие Бога, разделив народ по смелости, обратило в бегство беснование демона, который ранее неистовствовал в тех язычниках.

Глава 23

О расположении храма Сераписа и о его разрушении

О храме Сераписа в Александрии, я полагаю, не только все слышали, но многие также и знают. Место то, поднятое на сто или того больше шагов вверх не природой, но руками и трудом, растянулось четырехугольником на все стороны, занимая огромное пространство. А все сооружения, воздвигнутые там, где возвышение заканчивается полом, снабженные бесчисленными светильниками и потайными святилищами, отделенные друг от друга, использовались для различных служб и тайных обрядов. Сверх того, по краям всего этого пространства были расположены экседры и пастофории (палаты), а также дома, поднимающиеся в высоту, в которых обычно находились служители храма или те, кого именуют чистыми, то есть те, кто себя очищают. Портики же, расположенные четырехугольными рядами позади всего этого периметра, замыкают собой все пространство. В центре же находился храм, украшенный величественными колонными и великолепно и чудесно отделанный изнутри камнем мрамора. В нем стояла настолько огромная статуя Сераписа, что правая рука его касалась одной стены, а левая другой. Это чудовище, как передают, было выполнено из всякого рода металла и древесины. Нижние стены храма были сначала покрыты золотыми пластинами, на которые наложены серебряные и наконец медные, чтобы они служили защитой для более драгоценных металлов. Кое-что также искусно и с хитростью было создано для поражения и удивления зрителей.

Со стороны восхода солнца так было устроено весьма маленькое окно, что днем, когда вносили статую Солнца для приветствия Сераписа, в специально рассчитанное время с появлением статуи солнечный луч, проникая через это окошко, освещал рот и губы Сераписа, так что смотрящему народу казалось, будто солнце поцелует приветствует Сераписа. Был также и другой обман, вот какого рода. Известно, что природа магнита такова, что он привлекает и притягивает к себе железо. Фигура Солнца как раз для того была выполнена мастером из тончайшего железа, чтобы камень, в чьей силе, как мы сказали, притягивать железо, закрепленный на потолке, когда статуя оказывалась как раз под лучом солнца, природной силой притягивал к себе железо, и народу бы казалось, будто статуя поднимается и повисает в воздухе. И чтобы скорое падение не изобличило эту [хитрость], пособники обмана говорили: «Взошло солнце, чтобы, поздоровавшись с Сераписом, уйти восвояси». Однако и многие другие обманы в прежние времена были созданы в том месте, которые теперь долго перечислять.

Но, как мы начали говорить, когда был оглашен рескрипт, хотя наш народ был готов к низвержению источника заблуждений, все же язычниками распространялось мнение, будто если человеческая рука дотронется до той статуи, разверзнется земля и тотчас увлечет в преисподнюю, и

тут же небо рухнет в бездну. Это привело народ в небольшое замешательство. И вот тогда один из солдат, вооруженный больше верой, нежели оружием, подняв секиру, со всего маху ударил по челюсти хитрой бестии. Поднялся крик и того и другого народа: и все же ни небо не рухнуло, ни земля не разверзлась. Потом, ударив еще и еще раз, он разбил чадного идола гнилой древесины: ведь когда он был низвергнут, сухая древесина весьма легко горела. После этого у него была отсечена от шеи голова и сокрушен модий.⁴⁴ Тогда ноги и другие члены тела, отсеченные секирой, с помощью веревок были растащены в стороны, и в разных местах части немощного старика были сожжены на глазах почитавшей его Александрии. Туловище же, которое осталось, было сожжено в амфитеатре. Такой финал был у пустого суеверия и древнего заблуждения Сераписа. О происхождении его язычники говорят по-разному. Одни видят в нем Юпитера, чью голову украшает модий, который или указывает на то, что он правит с мерой и правильно, или на то, что дает жизнь смертным через изобилие плодов. Другие — добродетель реки Нила, чьим богатством и изобилием насыщается Египет. Некоторые утверждают, что статуя изготовлена в честь нашего Иосифа за распределение хлеба, благодаря которому он помог египтянам во время голода. Другие передавали то, что нашли в старых историях греков, будто некий Апис, отец семейства или царь, пребывавший в Египте в Мемфисе, когда во время голода в Александрии не доставало хлеба, из своих запасов дал достаточно гражданам продуктов. Когда он скончался, в его честь воздвигли в Мемфисе храм, в котором пребывал бык, как символ доброго пахаря, имевший определенные знаки отличия. Быка по имени его называли Аписом. Сорон же, то есть гроб, в котором было заключено его тело, доставили в Александрию, и Сорон Аписа сначала, сочетая, называли Сораписом, а потом искаженно Сераписом. Так ли это все было, или все это не так, о том ведает только Бог. Мы же вернемся к начатому [рассказу].

Глава 24

Об обманах, которые были разоблачены в храмах язычников

После этого, когда уже голова идолопоклонства была отсечена, стараниями деятельнейшего священника по всей Александрии равным образом и с таким же позором были изобличены статуи, а вернее чудища. Душа боится сказать, какие силки для несчастных смертных были приготовлены демонами, какая гибель, какие преступления скрывались в тех, кого называют святынями. Сколько там было найдено детских отсеченных голов в золотых купальнях, сколько мучительных смертей было изображено. Когда все это было вынесено на свет и выставлено

⁴⁴ По-видимому, корзина, наполненная плодами, символ плодородия. Вообще модий — римская мера сыпучих тел.

под открытым небом, то, как передают, хотя язычники разбежались в замешательстве и стыде, все же, если кто смог остаться, тот недоумевал, что так сильно за многие века они были охвачены таким нечестием и находились в постыдном обмане. Оттого многие из них, осудив заблуждения и уличив преступления, приняли веру Христа и культ истинной религии. Но чтобы мне не упоминать об остальных гнусностях, которые совершались в других местах, когда насильно убивались дети и презренные женщины для изучения внутренностей, об одном лишь вспомню, что случилось в храме Сатурна и что стало общеизвестным.

Глава 25

О Тиранне, жреце Сатурна, прелюбодее почти всей Александрии

Был у них жрец Сатурна по имени Тиранн. Он, когда в храме молились все благородные и влиятельные мужи, жен которых он желал для сладострастия своего, говорил одному из них, как бы со слов божества, что Сатурн повелевает, чтобы жена его провела ночь в храме. Тогда тот, кто слушал это, радуясь, что супруга его удостоена внимания божества, весьма украшенную и снабженную дарами, чтобы, надо полагать, она не была, пустая, отвергнута, отправлял ее в храм. На глазах у всех, введя внутрь женщину, Тиранн, заперев двери и передав ключи, удалялся. Затем, когда наступала тишина, через скрытые и подземные ходы он влезал внутрь статуи Сатурна. Ведь та статуя со спины была пуста и тщательно приставлена к стене. И когда внутри храма зажигался свет, неожиданно до ожидающей и коленопреклоненной женщины из пустотелой медной статуи доносился голос, так что несчастная женщина трепетала от страха и радости, ибо считала, что она удостоена общения с божеством. После же того как или для большего страха, или для побуждения к сладострастию подлое божество говорило то, что ему было угодно, неким таинственным образом затухали фитили, и погасал весь свет. Тогда, появляясь, жрец нечистыми намерениями доставлял оцепеневшей и напуганной женщине срам прелюбодеяния. Когда это уже долгое время совершалось со всеми женами несчастных [граждан], случилось, что некая женщина с целомудренной душой, пугаясь происходящего и более внимательно слушая, узнала голос Тиранна и, возвратившись домой, открыла мужу о преступном обмане. Тот, полный негодования из-за несправедливости в отношении супруги, а вернее в отношении себя, заклеил Тиранна и предал наказанию. Когда жрец был уличен и сознался, и когда были открыты темные обманы, общий стыд и позор проник в дома язычников, ибо открылись развратные матери, греховные отцы и внебрачные дети. Когда это стало всем известно и предано огласке, сразу же вместе со статуями и святилищами были уничтожены и преступления.

Глава 26

О начале и гибели Канопы

А кто перечислит суеверные обманы Канопы,⁴⁵ в котором благодаря славе жреческих писаний (ибо так именуют древние писания египтян) была чуть ли не публичная школа магического мастерства? Это место, словно некий источник и родина демонов, настолько почитали язычники, что там бывало более многолюдно, чем в Александрии. Однако об обмане этого чудища и о том, каково, как считают, его происхождение, было бы излишним немного рассказать. Передают, что некогда халдеи, провозгласившие своим богом Огонь, с богами всех провинций вступили в состязание, победитель в котором, естественно, должен был всеми признаваться богом. Боги других провинций были сделаны или из меди, или из золота, или из серебра, или из дерева, или из камня, или из другого материала, который, конечно, повреждался огнем. В результате, повсюду [богом] был признан Огонь. Когда об этом узнал жрец Канопы, он придумал некую хитрость. В областях Египта обычно делались глиняные вазы, покрытые частыми мелкими отверстиями, через которые, когда оседала муть, просачивалась светлая и очищенная вода. Одну из них жрец, закупорив дыры воском, покрыв снаружи краской и наполнив водой, поставил как бога. А сверху аккуратно приладил отсеченную от старой статуи голову, которая, как говорят, изображала правителя Менелая. После этого прибыли халдеи, дело дошло до состязания: вокруг вазы был разведен огонь, воск, которым были закупорены отверстия, растопился, и, когда потекла вода, огонь погас. Благодаря обману жреца Канопы оказался победителем халдеев. Поэтому сама статуя Канопы была изготовлена с очень маленькими ногами, втянутой шеей и, словно от смеха, раздувшимся животом, подобно вазе, со столь же округлой спиной. Из этого убеждения он почитался как бог, победитель всех. Впрочем, это, возможно, некогда и помогало против халдеев. Но теперь, когда появился священник Бога Феофил, не помогла никакая вода, и обман, прикрытый воском, не пришел на помощь. Все были разбиты и низвергнуты на землю.

Глава 27

О церквах и храмах мучеников, которые были построены на местах идолов

Но ничего [страшного] не случилось, поскольку место обратилось в тлен. Вместилища гнусностей, пустые саркофаги были разрушены и воздвигнуты храмы истинного Бога и величественные церкви. Ведь и на могиле Сераписа, когда до основания были снесены нечестивые святилища, с одной стороны был построен храм мученика, а с другой церковь. Я считаю достойным вспомнить, откуда появился повод для строительства храма мученика.

⁴⁵ Каноп — город к северо-востоку от Александрии.

Глава 28

Об оскверненной могиле Иоанна [Предтечи] и о мощах, сохранных в Александрии

Во времена Юлиана, когда словно были ослаблены удила, со всей свирепостью вздыбилась дикость язычников. В результате, в Севастии, в городе Палестины, с иступленным сердцем обгагреными кровью руками они разорили могилу Иоанна Крестителя. Разбили кости и, собрав вновь, сожгли, а святые останки, перемешанные с пеплом, рассеяли по земле. Но случилось, что по провидению Божьему туда именно в то время для молитвы прибыли некие люди из Иерусалима из монастыря Филиппа, Божьего человека. Когда они увидели, что совершается такое нечестие, хотя и человеческими руками, но сердцем зверя, они, предпочитая умереть, нежели осквернить себя таким преступлением, смешались, насколько было возможно, с теми, кто собирал кости для сожжения, и набожно собрав их, тайком покинули иступленных и безумных [язычников] и почитаемые мощи отправили к своему духовному отцу Филиппу. Тот, полагая, что выше его возможностей охранять собственными силами такое сокровище, мощи чистой жертвы отправил через своего диакона Юлиана, в будущем епископа этого палестинского города, к великому понтифику, тогда Афанасию. Тот, закопав полученные мощи при нескольких свидетелях под стеной святилища, с прозорливостью сохранил для помощи будущим поколениям. Теперь, когда уничтожены и стерты следы идолопоклонничества, на месте некогда нечестивых святилищ поднялись золотые храмы. Впрочем, после гибели Сераписа, который никогда не жил, какие еще святилища какого демона могли устоять? Я недостаточно скажу, если упомяну, что были разрушены все молельни демонов, которые в Александрии были выдолблены чуть ли не в каждой колонне. На самом деле, во всех городах Египта, в крепостях, в деревнях, в поместьях, на берегах реки и даже в пустыне, если какие святилища или, вернее, могилы могли быть найдены, усердием всякого епископа были разрушены и уничтожены до основания, так что поместья, которые несправедливо были отданы демонам, вновь возвращались к почитанию [истинного Бога].

Глава 29

О символах Сераписа, стертых в Александрии, и о знаках Христа, появившихся на их месте

В Александрии же случилось также то, что символы Сераписа, которые были в каждом доме на стенах, при входе, на дверях и окнах, все оказались стерты и выскоблены, так что нигде не осталось и следа от них и даже имени божества, Сераписа ли или другого демона. А вместо них на дверях, входах, окнах, стенах и колоннах появился знак Господнего Креста. Когда те язычники, которые остались, увидели, что случилось, они стали утверждать, что знаки появились для напоминания о

великом деле из предания, издавна передаваемого у них. Говорят, что этот знак нашего Господнего Креста египтяне имели среди тех знаков, которые называются иероглифами, то есть жреческими письменами, и этот знак является одной из всех, что у них были, буквой. Они объясняли, что эти надписи на том языке означают «будущая жизнь». И вот те, кто тогда, поразившись случившимся, обратились к вере, стали говорить, что им из древности передается, что те слова, которые теперь почитаются, так долго существуют, что можно видеть знак, в котором заключена жизнь. Поэтому случилось так, что в веру обратились скорее те, кто были жрецами и служителями храмов, нежели те, кого они поражали обманами и хитрыми уловками.

Глава 30

Как измеритель воды реки Нила, который зовут пехун, стал вноситься в церковь

Поскольку же в Египте было принято, чтобы измеритель поднимающейся реки Нил вносился в храм Сераписа, как бы к виновнику увеличения и разлива воды, после разрушения и сожжения в огне его статуи все сразу заговорили, что Серапис, помня о несправедливости, больше не даст увеличения воды. Но как показал Бог (не Серапис, который появился много позже Нила, а Тот, Который в свои времена приказал увеличиваться водам реки), такой благодаря Ему тогда и потом разлив был, что никакая прежняя эпоха подобного не помнит. И потому сам локоть, то есть измеритель воды, который зовут пехун, стали вносить к Господину вод в церковь. Когда же об этом сообщили благочестивому императору, он, как передают, руки воздев к небу, с большим воодушевлением сказал: «Благодарю Тебя, Христос, что без гибели этого великого города было уничтожено столь великое заблуждение».

Глава 31

О гибели Валентиниана и появлении Евгения

Между тем Валентиниан в западных областях, когда загорелся желанием править государством (поскольку уже позволял возраст), по неизвестным и сейчас причинам завершил жизнь в петле.⁴⁶ Однако некоторые утверждали, что это было совершено в результате коварства его полководца Арбогаста. И это мнение весьма утвердилось в народе. Другие же говорили, что полководец далек от совершенного преступления, и обнаруживали причины, по которым сам юноша в негодовании души был принужден к этому: мол, ему, как бы еще не крепкому годами, все слишком мало давали свободно править. Все же было несколько священников, которые свидетельствовали у Феодосия, когда он принял

⁴⁶ Валентиниан II умер в мае 392 г.



мирное посольство от того, кто потом был назначен [императором], что полководец не был непричастен к убийству.

Глава 32

Об ответах монаха Иоанна

Феодосий же, ничуть не медля, воспламенившись к мести, собрал войска против Евгения, который был назначен [императором] вместо убитого [Валентиниана], прежде, однако, пожелав узнать через монаха Иоанна (о котором мы упоминали выше) волю Бога. Тогда тот, кто предсказал ему первую бескровную победу над Максимом, пообещал также и эту, пусть не без великой крови, как с той, так и с другой стороны.

Глава 33

О подготовке Феодосия к войне против Евгения и о победе его, достигнутой больше молитвами, нежели доблестью

И вот, он стал готовиться к войне, полагаясь не столько на мечи и стрелы, сколько на посты и молитвы, защищенный не столько бдением караулов, сколько проведением ночей в мольбах. Он обходил со священниками и народом все места молитв, на вретище простертый, лежал перед могилами мучеников и апостолов и через верное посредничество святых просил себе помощь. А язычники, которые заблуждения свои постоянно поддерживали новыми заблуждениями, возобновили жертвоприношения, обагрили Рим кровавыми жертвами, рассматривали утробы животных и на основе толкования внутренностей предвещали победу Евгения. С особым благоговением и со всей ретивостью это совершал Флавиан, бывший тогда префектом, который утверждал (а ведь он отличался большой мудростью), что победу обретет Евгений. Но когда Феодосий, полагаясь на помощь истинной религии, начал подступать к ущельям Альп, первыми в бегство устремились сами дрожащие от осознания обмана демоны, которым напрасно приносились столь великие жертвы. Потом бежали также их магистры и учителя заблуждений, прежде всего Флавиан, виновник больше позора, нежели преступления. Хотя этот весьма образованный муж мог бы спастись, он решил, что заслужил себе справедливую смерть больше за заблуждения, нежели за преступления. Остальные же построили боевые порядки и, расставив на вершинах засады, ожидали битву в предгорье. Но когда дошло до стычки с первыми рядами, они тотчас же предали себя законному императору; с остальными же, когда их догнали внизу долины, произошло весьма яростное сражение. Долгое время судьба победы оставалась неопределенной, вспомогательные отряды варваров были рассеяны и уже обратили спины врагу. Но это произошло не для того, чтобы Феодосий был побежден, а чтобы не показалось, будто он победил благодаря варварам. Тогда он, как только увидел свои боевые порядки обратившимися, встав на высокую ска-

лу, откуда он мог видеть обе армии, и чтобы они могли видеть его, бросив оружие, обратился к незыблемой помощи и, лежа перед взором Бога, сказал: «Ты, Всемогущий Бог, знаешь, что я принял эту битву во имя Христа, Сына Твоего, ради, как я считаю, справедливой мести. Если это не так, покарай меня. Если же я, уповающий на Тебя, по достойной причине сюда прибыл, протяни десницу Твоим [рабам]. Не случайно язычники говорят: где же Бог их? (Пс. 113. 10)». Веря, что молитва благочестивого императора была принята Богом, те, кто были полководцами, оживились к бою, а особенно Вакурий, муж, отличающийся верой, благочестием, доблестью и души, и тела. Он, заслуживший быть комитом и другом Феодосия, стал бить всех ближайших к нему врагов без разбора копьем, стрелами, мечом и расстроил тесные и сплоченные толпы врагов. Прорывая толпу и разя во множестве врагов, он через тысячи убитых проложил путь к самому тирану. Пожалуй, едва ли нечестивцы поверят тому, что произошло. Ведь известно, что после той молитвы императора, которую он обратил к Богу, поднялся такой сильный ветер, что стрелы врагов летели назад в тех, кто их пускал. И поскольку ветер все больше упорствовал, все копья, посылаемые врагами, были бессильны. Когда дух противников был сломлен или, лучше сказать, чудесным образом сокрушен, когда полководец Арбогаст тщетно, ибо ему противостоял Бог, упорно продолжал сражаться, Евгений со связанными за спиной руками был приведен к ногам Феодосия. И там был положен конец его жизни и сражению.⁴⁷ Истинно, тогда религиозному императору была дарована победа над лживыми предубеждениями язычников более славная, нежели над поверженным тираном: пустая надежда и лживое наитие в гибели несли язычникам меньшее наказания, чем доставленный позор в жизни.

Глава 34

О смерти Феодосия после победы и о детях его Аркадии и Гонории, наследниках власти

Когда же после этого, предвидя будущее, император обеспокоился за приведенное в порядок государство, он сразу же отправил [поверенных] на Восток, где, собираясь пойти на войну, оставил сыновей под надежной охраной. И повелел, чтобы Аркадий-август сохранял там переданную ему еще раньше власть. В отношении же Гонория повелел, чтобы тот быстрее отправлялся в Западную империю. Устроив это и скрепив отеческими поцелуями и объятиями, передав ему управление западным царством, сам он, после того как в течение семнадцати лет счастливо правил Римской империей, перешел к лучшей жизни для обретения вместе с благочестивейшими императорами заслуженных наград.⁴⁸

⁴⁷ Сражение войск Феодосия против узурпатора Евгения произошло под Аквилеей в сентябре 394 г.

⁴⁸ Феодосий скончался в Медиолане 17 января 395 г.

Список основных сокращений

ВВ	Византийский Временник. М.
Дан.	Книга Пророка Даниила // Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета
Деян.	Деяния святых Апостолов // Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета
1 Кор.	Первое послание к Коринфянам // Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета
Лк.	От Луки святое благовествование // Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета
Рим.	Послание к Римлянам // Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета
Amm. Marc.	<i>Ammianus Marcellinus</i> . <i>Römische Geschichte</i> / Hrsg. von W. Seyfarth. Berlin, 1968–1971. Bd. 1–4.
Arnob. Adv. nat.	<i>Arnobius</i> . <i>Adversus nationes libri VII</i> // <i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i> . Bd. 18.
Aug. Contra Acad.	<i>Augustinus Aurelius</i> . <i>Contra academicos</i> // <i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i> . Bd. 63.
Aug. Contra Adim.	<i>Augustinus Aurelius</i> . <i>Contra Adimantum</i> // <i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i> . Bd. 25.
Aug. Contra Fort. Man.	<i>Augustinus Aurelius</i> . <i>Disputatio contra Fortunatum manichaeum</i> // <i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i> . Bd. 25.
Aug. De cat. rud.	<i>Augustinus Aurelius</i> . <i>De catechizandis rudibus</i> // <i>Patrologiae Cursus Completus: Series Latina</i> / Ed. J.-P. Migne. T. 40.
Aug. De civ. Dei	<i>Augustinus Aurelius</i> . <i>De civitate Dei ad Marcellinum</i> // <i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i> . Bd. 40. Leipzig, 1898.
Aug. De natura boni	<i>Augustinus Aurelius</i> . <i>De natura boni contra manichaeos</i> // <i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i> . Bd. 25.
Aug. De vera relig.	<i>Augustinus Aurelius</i> . <i>De vera religione</i> // <i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i> . Bd. 77.
Clem. Strom.	<i>Clemens Alexandrinus</i> . <i>Stromatae</i> // <i>Clemens Alexandrinus. Opera</i> / Hrsg. von O. Stählim, L. Früchtel. Berlin, 1960–1970.
CSEL	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i> . Wien.
Eus. Dem. ev.	<i>Eusebius</i> . <i>Demonstratio evangelica</i> // <i>Eusebius. Werke</i> / Hrsg. von Ed. Schwartz. Leipzig, 1903–1909.
Eus. HE	<i>Eusebius</i> . <i>Die Kirchengeschichte</i> / Hrsg. von Ed. Schwartz. Berlin, 1952.
Flor.	<i>Lucius Annaeus Florus</i> . <i>Epitome of Roman history</i> / Ed. E. S. Forster. London, 1928.
Greg. Hist. Franc.	<i>Gregorii episcopi Turonensis Historiarum libri decem</i> / Ed. R. Buchner. Berlin, 1956.
Herod. Hist.	<i>Herodoti Historiae</i> / Rec. C. Hude. Oxonii, 1912.
Hieron. Chron.	<i>Die Chronik des Hieronymus</i> / Hrsg. R. Helm. Berlin, 1984.
Hieron. Comm. in Dan.	<i>Hieronymus</i> . <i>Commentarium in Daniel</i> // <i>Patrologiae Cursus Completus: Series Latina</i> / Ed. J.-P. Migne. T. 23.
Hieron. Comm. in Esaiam.	<i>Hieronymus</i> . <i>Commentarium in Esaiam</i> // <i>Patrologiae Cursus Completus: Series Latina</i> / Ed. J.-P. Migne. T. 23.



- Hieron. Comm. in Mich.* *Hieronymus. Commentarium in Michaeum* // Patrologiae Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.-P. Migne. T. 23.
- Hieron. Vita Malchi* *Hieronymus. Vita Malchi* // Patrologiae Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.-P. Migne. T. 23.
- Hippolyt. Comm. in Dan.* *Hippolyti Commentarium in Daniel* // The writings of Hippolytus bishop of Partus. Vol. 1. Edinburg, 1869.
- Iohann. Bicl. Chron.* *Iohannis Baclarensis Chronicon* // Patrologiae Cursus Completus. Series Latina / Ed. J.-P. Migne. T. 72.
- Isidor. Hist. Goth.* *Isidore of Seville. History of the kings of the goths, vandals and svevs.* Leiden: Brill, 1966.
- Jus. 1Ap.* *Justin Martyr. Apologia prima* // Die Apologien Iustinus des Martyrers / Hrsg. von G. Krüger. Freiburg-im-Breisgau, 1896.
- Jus. Dial.* *Justin Martyr. Dialogue avec Tryphon* / Ed. G. Archambault. Paris, 1909.
- Lact. De ira Dei* *Lactantius. De ira Dei. Zum Zorne Gottes* / Hrsg. von H. Krauff und A. Wlosok. Darmstadt, 1957.
- Lact. De mort.* *Lactantius. De mortibus persecutorum* / Ed. J. L. Creed. Oxford, 1984.
- Lact. Div. inst.* *Lactantius. The divine institutes.* Washington, 1987.
- Liv. Ab Urbe* *Titi Livii ab urbe condita libri* / Rec. W. Weissenborn. Lipsiae, 1871–1878.
- Marc. Comes. Chron.* *The Chronicle of Marcellinus* / Ed. B. Croke. Sydney, 1995.
- Orig. Contra Cels.* *Origène. Contre Celse* / Ed. M. Borret. Paris, 1967–1976.
- Oros. Hist.* *Orose. Histoires (contre les païens)* / Texte établi et traduit par Marie-Pierre Arnaud-Lindet. Paris, 1990–1991. Vol. 1–3.
- PL *Patrologiae Cursus Completus: Series Latina* / Ed. J.-P. Migne. Parisius.
- Ruf. HE* *Rufini Aquileiensis Presbyteri Historiae Ecclesiasticae libri duo* // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Rec. J.-P. Migne. T. 21.
- Sall. Cat.* *C. Sallustius Crispus. De Catilinae conjuratione* / Ed. J. Hellegouarch. Paris, 1972.
- Sall. BJ* *C. Sallustio. Bellum Jugurthinum* / A cura di E. Malcovati. Torino, 1971.
- Socr. HE* *Socrates. Ecclesiastical History* / Trans. By A. C. Zenos. New York, 1890.
- Sulp. Sev. Chron.* *Sulpicius Severus. Chronica* // Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Wien, 1866. T. 1.
- Tatian. Ad Graecos.* *Tatiani Oratio ad Graecos* // The writings of Tatian and Theophilus and the Clementine recognitions. Edinburg, 1867.
- Tertull. Ad nat.* *Tertullianus. Ad nationes* // Tertulliani opera. Turnholt, 1953. Vol. 1.
- Tertull. Apol.* *Tertulliani Apologeticus* // Tertulliani opera. Turnholt, 1953. Vol. 1.
- Theoph. Ad Autol.* *Theophilus of Antioch. Ad Autolycum* / Ed. R. M. Grant. Oxford, 1970.



Содержание

Введение	5
ГЛАВА I. У истоков латинской христианской историографии: Лактанций и его <i>De mortibus persecutorum</i>	36
§ 1. Первые христианские хроники и «интеллектуальный переворот» начала IV в.	36
§ 2. Лактанций: история от апостолов до Великого гонения	44
§ 3. Лактанций: история Великого гонения и гражданской войны начала IV в.	48
ГЛАВА II. Восточно-христианское влияние и судьбы христианской историографии на латинском Западе в конце IV — начале V в.	74
§ 1. Иероним Стридонский и рождение латинской христианской хронистики	75
§ 2. Руфин Аквилейский: рождение церковной историографии на латинском Западе	82
ГЛАВА III. Универсальная священная история Сульпиция Севера	101
§ 1. «Хроника» Сульпиция Севера: к вопросу о жанре	102
§ 2. Ветхозаветное прошлое в представлении Сульпиция Севера	109
§ 3. Концепция христианской истории Сульпиция Севера	124
§ 4. Сульпиций и Руфин: церковно-историческая мысль на латинском Западе в начале V в.	142
ГЛАВА IV. Рождение универсальной христианской историографии: Павел Орозий	146
§ 1. Историографические взгляды Орозия и его композиционные приемы	147
§ 2. Концепция мировой истории Орозия: общие положения	156
§ 3. Представления Орозия о дохристианской истории	186
§ 4. Представления Орозия о христианской истории	196
Заключение	223
Руфин Аквилейский. ЦЕРКОВНАЯ ИСТОРИЯ	230
Список основных сокращений	285

Владимир Михайлович Тюленев

РОЖДЕНИЕ ЛАТИНСКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

С приложением перевода «Церковной истории»

Руфина Аквилейского

Директор издательства: *О. Л. Абышко*

Редактор: *Л. А. Абышко*

Оригинал-макет: *инокиня Марфа (Сенина)*

Издательство Олега Абышко,
198332, Санкт-Петербург, пр. Маршала Жукова, 37–1–71

По вопросам реализации книги обращаться:

в Санкт-Петербурге

Центр Православной книги «КИФА»

Тел. (812) 468–2325, факс (812) 230–7801

E-mail: KIFAKNIGA@yandex.ru

ИТД «Летний Сад»

Тел. (812) 232–2104; e-mail: letsad@mail.wplus.net

ООО «Университетская книга»

Тел. (812) 323–5495; e-mail: ukniga@sp.ru

в Москве

ИТД ГК «Гнозис»

Тел. (095) 247–1757; e-mail: gnosis@pochta.ru

ИТД «Летний Сад»

Тел. (095) 202–5409; e-mail: letsad@aha.ru

Для заказа книг «Издательства Олега Абышко» (СПб.)
по почте пишите по адресу:
198020, Санкт-Петербург, Старолетергофский пр., д. 28, кв. 152
Свои предложения и замечания можно отправить по e-mail:
nikita2712@pochta.ru

Подписано в печать 20.10.2004. Формат 60×88¹/₁₆.

18 печ. л. Печать офсетная. Тираж 1000 экз. Заказ № 3634

Отпечатано с готовых диапозитивов в ГУП «Типография "Наука"»,
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, д. 12

Printed in Russia

