

Санкт-Петербургская  
православная духовная академия



**ХРИСТИАНСКОЕ  
ЧТЕНИЕ  
№3 (34), 2010**

*Научно-богословский журнал*

ISSN 1814-5574

*Издательство СПбДА*

## Редакционная коллегия

Главный редактор: *епископ Гатчинский Алевросий (Ермаков)*, кандидат богословия, ректор Санкт-Петербургской православной духовной академии

Ответственный редактор: *протоиерей Димитрий Юревич*, кандидат богословия, проректор Санкт-Петербургской православной духовной академии по научно-богословской работе

### Редакторы отделов

- богословия: *Александр Васильевич Маркидонов*, кандидат богословия, доцент Санкт-Петербургской православной духовной академии
- библистики: *протоиерей Димитрий Юревич*, кандидат богословия, проректор Санкт-Петербургской православной духовной академии по научно-богословской работе
- патрологии: *Павел Кириллович Доброцветов*, кандидат философских наук, кандидат богословия, преподаватель Московской православной духовной академии
- церковной истории: *Дмитрий Андреевич Карпук*, кандидат богословия, преподаватель и заведующий архивом Санкт-Петербургской православной духовной академии
- философии: *Игорь Борисович Гаврилов*, кандидат философских наук, доцент Санкт-Петербургского государственного инженерно-экономического университета и Санкт-Петербургской православной духовной академии
- литургики: *священник Владимир Хулап*, кандидат богословия, проректор Санкт-Петербургской православной духовной академии по учебной работе

# CHRISTIAN READING

*Scientific and Theological Journal of  
Saint Petersburg Orthodox Theological Academy*

**3 (34), 2010**

## **Editorial Board**

Chief Editor: *Bishop of Gatchina Amvrosy (Ermakov)*, Candidate of Theology, Rector of the Saint Petersburg Orthodox Theological Academy

Responsible Editor: *Archpriest Dimitry Yurevich*, Candidate of Theology, Pro-Rector for Scientific Work at the Saint Petersburg Orthodox Theological Academy

### **Editors of Sections**

- Theology: *Alexander Vasilievich Markidonov*, Candidate of Theology, Associate Professor at the Saint Petersburg Orthodox Theological Academy
- Biblical Studies: *Archpriest Dimitry Yurevich*, Candidate of Theology, Pro-Rector for Scientific Work at the Saint Petersburg Orthodox Theological Academy
- Patrology: *Pavel Kirillovich Dobrotsvetov*, Candidate of Philosophy, Candidate of Theology, Teacher at the Moscow Orthodox Theological Academy
- Church History: *Dmitry Andreevich Karpuk*, Candidate of Theology, Teacher and Archivist at the Saint Petersburg Orthodox Theological Academy
- Philosophy: *Igor Borisovich Gavrilov*, Candidate of Philosophy, Associate Professor at the Saint Petersburg State University of Engineering and Economics as well as at the Saint Petersburg Orthodox Theological Academy
- Liturgical Studies: *Priest Vladimir Khulap*, Candidate of Theology, Pro-Rector for Study Work at the Saint Petersburg Orthodox Theological Academy

# СОДЕРЖАНИЕ

## Латинская патрология

*М.Г. Мацегора.* Траклат свт. Амвросия Медиоланского  
«О Святом Духе» ..... 6

*Святитель Амвросий Медиоланский.* К августу Грациану  
три книги о Святом Духе. Книга 1 ..... 9

## История западных исповеданий

*Архимандрит Августин (Никитин).* Россия и Сорбонна ..... 46

## Религиозная философия

*Священник Вячеслав Санин.* Проблема богопознания в средневековой  
философии: Моисей Маймонид и Фома Аквинский ..... 73

## Социальная философия

*Диакон Константин Голубев, С.В. Лукин.* Теория ордолиберализма  
и католическое социальное учение: некоторые параллели ..... 89

## История религий

*О.А. Джарман.* Эллинистическая религия Асклепия в поздней  
греко-римской культуре в свете христианской духовной традиции .. 113

*И.В. Базиленко.* История России глазами мусульманина XIX в. .... 144

## Библейское богословие

*Священник Михаил Берницев.* Значение термина  $\gamma\upsilon\omega\sigma\iota\varsigma$  в Первом  
послании святого апостола Павла к Коринфянам ..... 158

## Литургика

*К.Ю. Новиков.* Канон «Умиленный» или «Покаянный»  
преподобного Григория Синаита по каноннику преподобного  
Кирилла Белозерского (ГРМ, Др. Гр. 15, 1407 г.) ..... 176

# CONTENTS

## Latin Patrology

- M.G. Matsegora*. Tractate “On the Holy Spirit” by Saint  
Ambrose of Milan ..... 6
- Saint Ambrose of Milan*. To Augustus Gratian Three Books  
On the Holy Spirit. Book 1 ..... 9

## History of Western Denominations

- Archimandrite Avgustin (Nikitin)*. Russia and the Sorbonne ..... 46

## Religious Philosophy

- Priest Vyacheslav Sanin*. The Problem of Cognition of God  
in Medieval Philosophy: Moses Maimonides and Thomas Aquinas ..... 73

## Social Philosophy

- Deacon Konstantin Golubev, S.V. Lukin*. Ordoliberalism Theory and  
the Roman Catholic Social Teaching: Some Parallels ..... 89

## History of Religions

- O.A. Dzharman*. Hellenistic Religion of Asclepius in the Late  
Greco-Roman Culture in the Light of the Christian Spiritual Tradition .. 113
- I.V. Basilenko*. History of Russia Through the Eyes of Moslem  
of the XIX Century. .... 144

## Biblical Theology

- Priest Michael Bernitsev*. Meaning of the Term γνῶσις in the First  
Epistle of Saint Paul to the Corinthians ..... 158

## Liturgical Studies

- K.Y. Novikov*. “Softened” or “Repentant” Canon by Saint Gregory  
of Sinai in the Canon Book of Saint Cyril of White Lake ..... 176

- Annotations ..... 200

*М.Г. Мацегора*

## ТРАКТАТ СВТ. АМВРОСИЯ МЕДИОЛАНСКОГО «О СВЯТОМ ДУХЕ»

В статье содержатся сведения о сочинении свт. Амвросия Медиоланского «О Святом Духе» («De Spiritu Sancto»), написанного по просьбе императора Грациана в 381 году. Через призму триадологического учения в трактате изложено учение о третьем Лице Св. Троицы. Статья предваряет публикацию впервые выполненного перевода первой книги этого трактата на русский язык.

**Ключевые слова:** Св. Дух, триадология, пневматология, святитель Амвросий Медиоланский, август Грациан, патрология, переводы, пневматомахи, македоняне, полуариане, духоборы.

По меткому выражению М. Казакова, «IV век по значимости для судьбы христианства и его дальнейшей истории можно поставить на второе место после времени самого Христа и века апостолов»<sup>1</sup>. Эта неоднозначная эпоха характерна тем, что росчерком пера Феодосия Великого была окончательно легализована в пределах империи христианская Церковь, поставленная в ходе подобных шагов по направлению к долгожданной «симфонии» в роль общественного института, ставшего важнейшей политической, идеологической и экономической составляющей государства. Но помимо всего прочего, это еще и время жизни и творчества великих отцов Церкви, ставших, можно сказать, символами не только своей эпохи, но и вообще всей Церкви. Их авторитет во все времена оставался беспрекословен, а их произведения стали золотым фондом классики святоотеческих творений.

Среди этих гигантов духа, на чьих плечах зиждилось здание Церкви в IV веке, особое место занимает личность епископа Медиоланского Амвросия. Его значение для Церкви и государства невозможно переоценить. Своим авторитетом, проповедями, делами и мудрыми творениями он влиял не только на внутрицерковные дела, но и на имперскую политику четырех правителей подряд. Хотя Амвросий и был прежде всего епископом, его активная деятельность не исчерпывается лишь церковной оградой. Преисполненную важнейшими политическими событиями историю IV века невозможно

---

*Максим Геннадьевич Мацегора* — выпускник Санкт-Петербургской православной духовной семинарии.

<sup>1</sup> *Казаков М.М.* Епископ и империя: Амвросий Медиоланский и Римская империя в IV в. Смоленск, 1995. С. 5.

представить без колоритной фигуры святителя Амвросия. И это, само собой, придавало соответствующую мирскую и политическую «окраску» его деятельности, какие бы сферы общественной жизни она ни затрагивала.

Под занавес уходящего IV века на военно-политической карте Римской империи разыгрались события, оказавшие огромное влияние как на свт. Амвросия, так и на всех его современников.

В 376 г. император Валент позволил бежавшим от преследования со стороны северных племен готам осесть во фракийских провинциях с тем условием, что они будут предоставлять рекрутов для римской армии. Но голод и перенесенные унижения со стороны римских бюрократов привели к тому, что готы подняли восстание. Угроза все более возрастала. Наконец Валент, обратив внимание на происходящее в придунайских областях восстание, выступил в поход. Решив не дожидаться помощи от своего племянника Грациана, он приказал вступить в бой. Наголову разбитое римское войско потерпело полное фиаско. Таким образом, состоявшийся в августе 378 г. при Адрианополе бой стал одной из самых печальных страниц поздней Римской империи<sup>2</sup>.

В вопросе об «адрианопольской катастрофе» Амвросий придерживался мнения, что поражение римского войска и гибель императора явились закономерным следствием той проарианской политики, которую систематически претворял в жизнь Валент.

Итак, в ответ на просьбу августа Грациана, в том же 378 году готовившегося предпринять поход против готов-ариан, Амвросий пишет главный догматический труд своей жизни «De Fide». В первых двух книгах Амвросий раскрывает и доказывает Божественность Христа. Одна из мыслей этого трактата такова: если император собирается воевать с еретиками арианами, то он непременно нуждается в доспехах и оружии истинной веры. Вот какими словами он напутствует Грациана: «Иди же открыто в бой, огражденный щитом веры и имея меч духовный, иди же к победе, предсказанной в древности, предвозвещенной божественными пророками»<sup>3</sup>.

Император остался доволен этим трактатом, а потому в первые месяцы 379 года он лично пишет Медиоланскому епископу краткое письмо в весьма неформальном тоне, что называется «без галстуков». Амвросий был польщен, получив подобное послание от самого августа. Ведь нужно пом-

---

<sup>2</sup>См.: Казаков М. Епископ и империя. С. 51.

<sup>3</sup>Progredere plane scuto fidei septus, et gladium spiritus habens: progredere ad victoriam superioribus promissam temporibus, et divinis oraculis prophetatam (*Ambrosius Mediolanensis, Sanctus*. De Fide Ad Gratianum Augustum Libri Quinque // PL. T. 16. Col. 136).

нить, что даже в христианской империи того времени император оставался неким небожителем, да и введенный Диоклетианом пышный придворный церемониал не был отменен. И Амвросий не замедлил с ответом: «Ты, о христианнейший государь, пожелал написать все послания собственноручно, дабы сами буквы были знаменiem и выражением твоей веры, твоего благочестия»<sup>4</sup>. Также Грациан попросил, чтобы к изложению веры был добавлен трактат о Святом Духе. Выполняя волю августейшей особы, в 381 году Амвросий пишет три книги, вышедшие под общим названием «О Святом Духе». Будучи написан во время очередного похода Грациана против готов в Македонию<sup>5</sup>, трактат «О Святом Духе» был призван оказать императору моральную поддержку пред лицом предстоящих битв. В этом труде свт. Амвросий через призму триадологического учения излагает учение о третьем Лице Св. Троицы, говоря о Его отношении к другим Лицам, природе, действию и т.д. При написании трактата Амвросий часто прибегает к авторитетным греческим авторам — Афанасию Александрийскому, Дидиму Слепцу и Каппадокийским отцам.

Перевод первой книги был осуществлен по тексту трактата, представленному в 16 томе латинской патрологии Ж.-П. Минья<sup>6</sup>. При подготовке журнальной публикации ссылки на текст Библии были дополнительно проверены и уточнены. В ряде случаев приводимые святителем цитаты Священного Писания не соответствуют в точности ни тексту Вульгаты, ни Септуагинты, и остается неясным, каким именно библейским текстом пользовался святой отец. Не исключено, что иногда он излагал смысл требуемого текста Писания по памяти, что не было редкостью для церковных авторов той эпохи.

---

<sup>4</sup>Цит. по: *Paredi A. Sant' Ambrogio e la sua età*. Milano, 1941. P. 129.

<sup>5</sup>*Ibidem*. P. 131.

<sup>6</sup>*Ambrosius Mediolanensis, Sanctus*. De Spiritu Sancto Libri Tres Ad Gratianum Augustum. Lib. 1 // PL. T. 16. Col. 703–742.

Святитель Амвросий Медиоланский

## К АВГУСТУ ГРАЦИАНУ ТРИ КНИГИ О СВЯТОМ ДУХЕ

### Книга 1

Трактат «О Святом Духе» является единственным из трех главных догматико–полемических произведений свт. Амвросия Медиоланского («О вере», «О Святом Духе», «О тайне Господнего воплощения»), до сих пор не известным русскому читателю. Раскрываемая в этом сочинении тема пневматологии по сей день является актуальной и нуждающейся в дополнительном изучении областью догматического богословия. Содержание трактата затрагивает также исторические реалии бытия Церкви конца IV в., обусловленные борьбой против возникшей ереси пневматомахов. Впервые публикуется русский перевод первой книги трактата, выполненный М.Г. Мацегорой.

**Ключевые слова:** Св. Дух, пневматология, триадология, Библия, патрология, пневматомахи, македоняне, полуариане, духоборы, август Грациан.

### Пролог

В избрании Гедеона был прообраз Господнего воплощения; в жертвоприношении козла — оставления грехов через тело Христово; в тельцах — отмены кощунственных обрядов; и, наконец, в трехстах войнах — грядущего через крест искупления. Таинственны были многие символы, которые получил Гедеон; так, через сухое, а впоследствии влажное руно дан знак неверности иудеев и призвания язычников; через росу же, собранную в сосуд, — омовления апостольских ног. Святой Амвросий просит, чтобы этим омовением была смыта грязь и с его ног, и вместе с тем прославляет милосердие Христа. Насколько полезно подражать этому! Та же самая вода послана в мир Сыном Божиим, чтобы совершать чудесное преобразование. Никем иным она и не может быть послана, будучи изливанием Святого Духа, Который не подчиняется никакой другой силе.

1. Иероваал<sup>1</sup>, как мы читаем, когда под дубом выколачивал в точиле собранную пшеницу, получил откровение, что освободит народ Божий от вражеского засилья и приведет к свободе (Суд 6:11). И не удивительно, что он был избран к благодати, когда почтённый предопределённым таинством премудрости будущего воплощения, находясь под тенью уже тогда освященного креста, достал из хранилища чувственную пшеницу плодородного поля, и отделил святых от пустых сорняков посева, которые словно жезлом истины испытанные, отлагая остатки ветхого человека вместе с его поступками,

Перевод с латинского М.Г. Мацегоры, выпускника Санкт-Петербургской православной духовной семинарии.

<sup>1</sup>Иероваал — другое имя Гедеона (см. Суд 7:1) — *прим. ред.*

будто в виноградном прессе, собрались в Церкви; ибо Церковь есть виноградный пресс вечного источника, в который гроздь небесного винограда погружают плоды.

2. На что же подвигнут был Гедеон пророчеством, когда услышал, что даже после потери множества народа Господь одним мужем освободит народ Свой от врагов (Суд 6:14)? — Он принес в жертву козленка из стада, мясо которого, по указанию ангела, возложил на камень вместе с опресноками, и полил сверху похлебкой. И как только наконечник ангельского жезла достиг Бога, из камня вырвался огонь; и так преподнесенная жертва была потреблена (Суд 6:19–21). В этом можно увидеть доказательство, свидетельствующее, что тот камень содержал образ Тела Христова, ибо написано: *«Они пили из духовного последующего камня; камень же был Христос»* (1 Кор 10:4). Относится это, несомненно, не к Божеству Его, но к Плоти, Которая напоет жаждущее сердце народа неиссякаемым источником своей крови.

3. Уже тогда в таинстве было возвещено, что Господь Иисус, распеншись плотью, упразднит грехи всего мира: и не только совершённые прегрешения, но и душевные страсти. В самом деле, мясо козленка приносится о совершенном грехе; похlebка же о соблазнах желаний, поскольку написано: *«Ибо возжаждал народ нечестивейшее желание, и сказали: кто накормит нас мясом?»* (Числ 11:4) Ибо ангел простер жезл и дотронулся до камня, из которого вышел огонь (Суд 6:21), потому что наполненная Божественным Духом Плоть Господа сожгла все сотворенные человеком грехи. И Господь это подтверждает: *«Огонь пришел Я низвести на землю»* (Лк 12:49).

4. Тогда обратился муж просвещенный и предчувствующий высоту будущего таинства. Следуя пророчеству, он с помощью приготовленного тельца повалил наземь идолов своего отца. Другого же семилетнего тельца он собственноручно принес в жертву Богу (Суд 6:25–28). В этом действии Гедеон более чем явно раскрыл, что после пришествия Господа все языческие жертвы должны быть истреблены огнем, ибо Богу ради искупления людей будет принесена единая жертва Господних страданий. Телец же этот был прообразом Христа, в Котором, как сказал Исаия (Ис 11:2), во всей полноте будут обитать семь духовных даров. Этого же тельца принес в жертву Авраам, когда увидел день Господа, и возрадовался (Ин 8:56). То есть, с одной стороны, Господь представляется в образе козла, с другой стороны — овна, с третьей — тельца. Козлом — так как является жертвой за грехи, овном — так как добровольной жертвой, тельцом же — так как жертвой непорочной.

5. Итак, святой Гедеон предвидел таинство. Наконец, он избрал триста (воинов) для битвы (Суд 7:6), чтобы показать, что не многочисленным воинством, но таинством креста мир будет освобожден от нападков грозных врагов. И всё же он избирает сильных и верных, ибо он до сих пор ищет от Господа более полное свидетельство будущей победы, говоря: *«Если Ты спасешь рукою моею Израиля, как Ты сказал, Господи, то вот я расстелю здесь стриженую шерсть: и если роса будет на шерсти, а на всей земле сухо, то буду знать, что рукою моею, как Ты и обещал, освободишь народ. И стало так»* (Суд 6:36). Но потом он вторично просит, чтобы роса обратно разлилась на землю, а шерсть осталась сухой.

6. Кто-то, возможно, усомнится, не является ли признаком неверия то, что он, будучи научен многочисленными знамениями, вновь требует их? Но как может считаться колеблющимся и неверующим тот, кто изрекает таинства? Нет, конечно он не сомневался, но был осторожен. Не будем же сомневаться в нем и мы. Ибо может ли сомневаться тот, чье прошение уже было исполнено? И почему же он так смело вступил в битву, если еще не постиг значение пророчества? Росой же на шерсти показана вера среди иудеев, ибо глаголы Божии нисходят подобно росе (Втор 32:2).

7. Итак, когда весь мир был иссушен испепеляющим жаром языческого суеверия, тогда явилась на шерсти эта роса небесного посещения. И действительно, впоследствии погибли те овцы (Мф 15:24) дома Израилева (здесь я вижу призрачный образ иудейского руна), которые отвергли источник живой воды (Иер 2:13); роса веры иссохла в иудейских душах, и источник этот направил свое божественное течение в языческое сердце (Ис 3:2). И донныне весь мир увлажняется росой веры; что же касается иудеев, то они потеряли своих пророков и судей.

8. И не удивительно, если сухость неверности руководит теми, кого Господь Бог лишил пророческого плодородного дождя, говоря: *«И повелю облакам Моим не поливать виноградник этот»* (Ис 5:6). Ибо спасителен дождь пророческого облака, как и Давид сказал: *«Он сойдет, как дождь на скошенный луг, и как капли, орошающие землю»* (Пс 71:6). Здесь Божественное Писание сулит всему миру дождь, который росой Божественного Духа оросит мир вслед за пришествием Господа Спасителя. Ибо пришел уже Господь, пришел и дождь. Пришел Господь, принес с Собою небесную влагу; и потому мы, ранее жаждавшие, ныне пьем, и глубокими глотками насыщаемся Божественным Духом.

9. Следовательно, святой Гедеон предвидел, что и языческие народы будут через принятие веры напитаны истинной и духовной росой; и действи-

тельно, святым подобает осмотрительность. Потому и Иисус Навин, когда увидел предводителя небесных воинств, спросил: «*Наши ли ты, или врагов наших?*» (Нав 5:13), — дабы случайно не быть обманутым какими-либо хитростями врага.

10. Однако не без умысла Гедеон положил руно не на равнине или на лугу, но в месте, где собирал пшеницу: ибо жатвы много, делателей же мало (Лк 10:12). Лишь через веру в силу Господа будущая жатва становится плодородной.

11. И неспроста высушил он иудейское руно и собрал с него росу в сосуд, наполнив его водой, сам, однако, не омыв ноги этой росой<sup>2</sup> (Суд 6:38). Прерогатива совершения этого великого таинства приличествует Другому. Ожидался Один Единственный, Кто сможет смыть нечистоту всех. Гедеон не был тем, кто мог бы принять на себя это таинство. Ибо не Гедеон, но Сын Человеческий пришел служить, а не чтобы Ему служили (Мф 20:28). Таким образом, мы видим, что в Нем исполнились все эти таинства. Не в святом Иероваале, ибо все это были лишь прообразы таинств. Язычники пали, так как в их душах была засуха, Израиль же победил, поскольку роса тогда осталась на шерсти.

12. Да придем же мы к Богу через Евангелие. Там я нахожу Господа, снимающего с Себя ризу и препоясывающего Себя полотенцем, вливающего воду в сосуд и омывающего ноги учеников (Ин 13:4). Этой водой была та небесная роса, о которой пророчествовалось, что именно этой росой Господь Иисус омоет ноги своих учеников. Подставим же ныне и мы ноги душ наших. Господь Иисус желает омыть и наши ноги; ибо не только Петру, но и всякому верному Он говорит: «*Если не умою ноги твои, не будешь иметь части со Мною*» (Ин 13:8).

13. Приди же, Господи Иисусе, совлеку с Себя ризу, которую Ты ради меня одел, и стань нагим, дабы мы облеклись милосердием Твоим, препояшись ради нас полотенцем, чтобы мы через Твое служение препоясались бессмертием. Пошли воду в сосуд, и омой не только ноги, но и главу, и не только телесную главу, но и пути нашего разума. Я желаю совлечь с себя все пороки нашего падшего естества, чтобы и я мог сказать: «*Ночью я скинула хитон мой, как же мне вновь одеть его? Я вымыла ноги мои; как же мне мараить их?*» (Песн 5:3).

14. О, как несравненно величие этого таинства! Ты, подобно слуге, омываешь ноги рабов Твоих, и как Бог низводишь росу с небес. Ты не только

---

<sup>2</sup>В тексте Суд 6:38 ничего не говорится о намерении Гедеона использовать воду, собранную с руна — *прим. ред.*

омываешь нам ноги, но и призываешь возлечь с Тобою, и Своим смирением подаешь нам пример, говоря: *«Вы называете Меня Господом и Учителем, и правильно делаете, ибо Аз есмь. Итак, если Я, Господь и Учитель, омыл ноги вам, то и вы друг другу омойте ноги ваши»* (Ин 13:13–14).

15. И я желаю также омыwać ноги братьям моим, желаю исполнить повеление Господа, желаю, чтобы во мне более не было стыда и презрения, как это было раньше. Славно таинство смирения, ибо смывая пороки других, я смываю и свои. Но не всем было дано уразуметь это таинство. И Авраам некогда возжелал омыть ноги, но руководствуясь лишь чувством гостеприимства (Быт 18:4). Желал и Гедеон омыть ноги ангелу Господню<sup>3</sup>, который явился ему, но желал лишь по одной причине — не как соучастник, а лишь как исполняющий послушание. Велико это таинство, ибо непостижимо. Даже Петру Господь сказал: *«Что Я делаю, ты не знаешь, но уразумеешь после»* (Ин 13:7). Потому говорю, что в этом Божественном таинстве будут иметь необходимость даже те, кто омоется. Следовательно, не проста и вода этого небесного таинства, в которую мы входим, чтобы стать достойными единой части со Христом.

16. Это та вода, которой мы наполняем сосуд нашей души, вода, собранная с иудейского руна, как видно из книги Судей и книги Псалмов (Пс 22:2). Эта вода подобна росе небесного пророчества. Да снидет, Господи Иисусе, эта вода в душу мою и в тело мое, дабы луга нашего разума и поля сердечных помышлений расцвели от этой дождевой влаги (Пс 71:6). Да оросят меня дожди Твои, источающие благодать и бессмертие. Размой пути моего разума, чтобы я более не вступал на путь греха. Омой стопы души моей, дабы я смог растоптать диавола, да не почувствует нога моя укус змеиный. Но чтобы я мог, согласно Твоему повелению ученикам, невредимо попираť змей и скорпионов ногами (Лк 10:19). Ты искупил мир, искупи же и душу одного грешника.

17. Это исключительное право Твоей необычайной милости, которая искупила Одним весь мир. Илия был послан к одной вдове (3 Цар 17:9), Елисей очистил от проказы тоже лишь одного (4 Цар 5:14); Ты же, Господи Иисусе, нас таких на сегодняшний день множество исцелил. Как велико количество таковых в Риме, Александрии, Антиохии, как велико и в Константинополе! Ибо и Константинополь уже обращен словом Божиим, и получил видимое свидетельство Твоего правосудия. Ведь пока встревоженный

---

<sup>3</sup>Об этом нет прямого упоминания в библейском тексте Суд 6:11–21; в трактате имеет место экзегеза святителя, апеллирующая к древневосточным обычаям гостеприимства — прим. ред.

приграничными войнами город согрел в своих недрах яд ариан, его стены оглашались вражеской армией. Но как только он абсолютно отрекся от изменников веры, то и самого врага и судию царей, которого всегда имел обыкновение страшиться, он увидел преданным, вновь обрел молящимся, укрыл умирающего и овладел погибшим. Ибо как тогда Константинополь, так в последующем и весь мир Ты на сей день очистил. Посему, сколь много в Константинополе, столько же, в конце концов, и во всем мире очищено днесь Тобой.

18. Не очистил Дамасий, не очистил Петр, не очистил Аверосий, не очистил Григорий: ибо наш удел — служение, таинства же в Твоей власти. Не человеческими силами изрекаются пророчества, но по Твоей, Господи, милости и по милости Отца Твоего, Который свидетельствовал через пророков, говоря: *«Я излию от Духа Моего на всяку плоть, и будут пророчествовать сыны и дочери ваши»* (Иоил 2:21). Небесная же роса, как мы читаем, представлена в образе обильного дождя: *«Обильный дождь изливал Бог на наследие Свое»* (Пс 67:18). Ибо Святой Дух не подчинен чужой силе или власти, но Сам являясь хозяином Своей свободы, раздает Свои дары (1 Кор 12:10), сообразно с желанием и возможностью каждого человека.

## Глава 1

Аверосий, приводя свои аргументы, восхваляет императора, с одной стороны, за его веру, с другой — за возвращение церковной базилики, откуда он возвещает врагам, что если они отрицают, что Святой Дух находится в подчинении, то почему они не признают, что Он находится над всем сущим; и, говоря о Том же Духе, прибавляет: «Все служит Тебе, Ты можешь лишь дать знак, чтобы отделиться от творения»; далее приводятся им и другие свидетельства.

19. Святой Дух не среди всего, а над всем. И я более не стану задерживать тебя, сильно желающего и жаждущего услышать об этом (ибо ты, смиреннейший император, уже научен о Сыне Божиим так, что и сам можешь учить); тем более, что совсем недавно ты засвидетельствовал свое благочестие таким удивительным поступком, как возвращение храма Божия без всяких предварительных уговоров с нашей стороны.

20. Итак, мы уже получили благодать твоей веры и нашу награду; поскольку мы и не можем сказать иначе чем то, что это было благодатью Святого Духа, ибо, когда все мы находились в неведении, ты неожиданно вернул нам храм. Повторю, что это милость и действие Святого Духа, Который нами уже упоминался, и Который действовал в тебе.

21. И я не оплакиваю прежние потери, поскольку утрата этой базилики привела к своего рода выгоде. Ибо ты некогда отнял храм, чтобы впослед-

ствии доказать свою веру. Итак, твое благочестие исполнило это намерение, чтобы забрать то, что могло бы послужить доказательством, а доказав, — вернуть. При этом я ничего не лишился, и я признаю праведным твой суд. Ведь с самого начала тобой было ясно дано понять, что при всем этом различии в принимаемых решениях, у тебя не было никакого различия во мнении. Я говорю, что это было очевидно для всех, так как когда ты отобрал, то действовал не по своей воле, но когда вернул — это было всецело твое решение.

22. Тогда начнем с самых основ, дабы наши изыскания, восходя шаг за шагом, были бы более удобопонимаемы теми, кто не имеет веры, или обойден разумом. Ибо они могут сразу сказать: «Мы не говорим, что Дух служит». Но если они заявляют, что Христос служит, то как могут говорить, что не служит Дух? А если же они согласны, что Христос по плоти имел рабский образ (что действительно достоверно и точно), и по Божеству Своему не являлся рабом, то не является рабом и Дух. А если Дух никому не служит, значит, все служат Ему: следовательно, Дух, Который не является рабом как прочие, пребывает над всеми.

23. Теперь подкрепим свидетельствами то, о чем мы сказали. Начало наших изысканий таково: все служат. Но это очевидно, ибо написано: «*Все служит Тебе*» (Пс 118:91). Это изрек Дух через пророка. Он не сказал: «мы служим», но «они служат», дабы ты понял, что Сам Он не относится к служащим. Поэтому, когда вся (тварь) служит, Дух не служит. А потому, конечно же Святой Дух не находится среди всех прочих.

24. Действительно, если мы скажем, что Святой Дух среди всего, то таким образом мы будем отрицать, что Бог Отец господствует над всем, ибо Дух, как мы читаем, пронизает глубины Божии (1 Кор 2:10). А если Дух от Бога и из уст Божиих, то как мы можем говорить, что Святой Дух среди всего, когда Бог, Которого есть Дух, исполненный совершенства и совершенный в добродетели, царит над всем?

25. И чтобы не думали, будто апостол ошибся, пусть выслушают свидетельство Того, за Кем апостол следовал. Ибо Господь в Евангелии сказал: «*Когда же придет Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца, Дух истинны, Который от Отца исходит, Он будет свидетельствовать о Мне*» (Ин 15:26). Следовательно, Дух исходит от Отца и свидетельствует о Сыне. Свидетельствует и об Отце этот верный и истинный Свидетель: а потому никакое иное свидетельство не может быть более полно в изложении величия Божества и более явно в раскрытии единства Божественного могущества;

ведь Дух, так же как и Сын, является неотделимым свидетелем и соучастником отеческих тайн.

26. Итак, Господь исключил участие твари в познании Бога, но не исключил Святого Духа; тем самым показано, что Дух не един с тварью. Отсюда и слова Евангелия: *«Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил»* (Ин 1:18); но Святой Дух является исключением. Ибо как мог не видеть Бога Тот, Кто и глубины Божии проникает? Как мог не видеть Бога Тот, Кто познал то, что есть Божие (1 Кор 2:10)? Как мог не видеть Бога Тот, Кто от Бога? Посему, хотя и утверждается, что Бога никто и никогда не видел, однако Дух видел; таким образом, Дух исключается из общего правила. В таком случае, над всем пребывает Тот, Кто отделен от всех.

## Глава 2

Слова *«всё чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть»* не являются доказательством того, что Святой Дух пребывает среди всего. Иначе в другом месте может быть также доказано, что Сын, и даже Сам Отец, должен быть причислен ко всему, что также было бы нечестиво утверждать.

27. Очевидно, священный император, что разум полон благочестия, однако к нечестивым это не относится. Обращи же внимание, к чему они стремятся. Еретики оттого имеют обыкновение говорить, что Святой Дух среди всего, так как о Сыне Божиим написано: *«всё чрез Него начало быть»* (Ин 1:3).

28. Как ничтожно выглядит свидетельство, которое не содержит истины и основывается на ряде нелепых доказательств! Действительно Писание гласит, что все создано через Сына, однако ничего не говорится о сотворении Святого Духа; и уж тем более наивно полагать, что среди всего находится Тот, Кто и не создан как все, и не сотворен. Но мне выгодно это их доказательство, чтобы обосновать каждый пункт: и если признается, что Дух над всем, ибо не сотворен, и если Он не признается сотворенным, в силу того, что находится над всем. И в том и в другом случае Он не может считаться среди того, что создано.

29. Ибо если кто-то, прочитавший, что через Слово создано все, не сделает исключения для Святого Духа — хотя глаголавший в Иоанне Дух Божий ясно сказал, что через Него начало быть всё, а не все Мы, и в то же время Сам Господь засвидетельствовал, что в евангелистах говорил Дух Божий: *«Ибо не вы будете говорить, но Дух Отца вашего будет говорить в вас»* (Мф 10:20) — итак, если некто, как я сказал, не делает в этом месте исключения для Святого Духа, но причисляет Его ко всему, следовательно,

не делает исключения и Сыну Божию в том месте, где апостол говорит: «*Но у нас один Бог Отец, из Которого все, и мы из Него*» (1 Кор 8:6). Но дабы ты уразумел, что Сын Божий не среди всего, он прибавляет: «*И один Господь Иисус Христос, Которым все*» (1 Кор 8:6). Отделяя Отца от творения, апостол отделяет и Сына Божия.

30. Нечестиво поступает тот, кто умаляет Отца, или Сына, или Святого Духа. Ибо не верит в Отца тот, кто не верит в Сына, и не верит в Сына Божия тот, кто не верит в Духа: поскольку вера не может стоять без правила истины. Ибо тот, кто начинает отрицать единовластие Отца, Сына и Святого Духа, уже более не может исповедовать единую веру, в которой нет никакого разделения. Итак, как полнота благочестия верует правильно, так полнота нечестия верует неправильно.

31. Следовательно, те, кто считают, что Святой Дух должен быть причислен к прочему творению, ссылаясь на то, что все сотворено через Сына, должны и Сына причислить к твари, ибо Писание гласит: «*всё от Бога*» (2 Кор 5:18). Следовательно, и Отца приравнивают к твари те, которые не отделяют Сына от твари; ибо, как все от Отца, так все и через Сына. Провидев это в Духе, апостол сказал: «Сын не среди всего, как считают нечестивые, которые услышали из уст Сына: “*Отец Мой, Который дал Мне их, больше всех*” (Ин 10:29)».

### Глава 3

Из слов апостола, что все происходит от Отца через Сына, отнюдь не следует отделение от Их общества Духа; напротив, что относится к одному Лицу, то приписывается и другим. Так, крестить во Имя Христа означает крестить, в том числе, и во Имя Отца и Духа; и если мы признаем совокупно три Лица, то другим крещение быть и не может. Это также относится и к крещению во имя Святого Духа. Если же вследствие этого места Дух отделяется от других Лиц, тогда в других местах необходимо признать, что Сын ставится ниже Отца. Ангелы возносят молитвы к Сыну, но не Дух, ибо Он свидетель, а не слуга. Когда говорится, что Сын поставлен выше всего, должно понимать «выше всего тварного». Великое достоинство Святого Духа доказывается тем, что нет прощения за грех против Него. Отчего же этот грех непростителен, и почему Дух один?

32. Но, возможно, иной скажет: почему, когда выше говорилось, что все от Отца и через Сына (1 Кор 8:6), то о Святом Духе умолчали? — и отсюда сделает свой неверный вывод. Однако если так лукаво подходить к толкованию, то можно найти в Писании множество мест, где упоминается могущество Святого Духа, и ни слова не говорится об Отце или Сыне, но при этом Они подразумеваются!

40. Итак, неужели, когда говорится о благодати Духа, то отрицается благодать Бога Отца или Единородного Сына? Нет! Ибо, как Отец в Сыне и Сын в Отце, так, говорю, и любовь Божия изливается в наши сердца через Святого Духа, Который дан нам (Рим 5:5). Благословляемый во Христа, благословляется во имя Отца, и Сына, и Святого Духа, поскольку у Них одно имя и одна сила. Так, всякое божественное действие указывает и на Отца, и на Сына, и на Святого Духа, и возводится не только к Святому Духу, но и к Отцу, и к Сыну, и не только к Отцу, но и к Сыну, и к Духу.

41. Наконец, муж эфиоплянин, евнух царицы Кандакии, крестясь во Христа, получил полноту таинства. И те, кто отрицали, что знают Святого Духа, сколько бы ни говорили, что крестились в Иоанново крещение, были крещены позднее (Деян 19:2); ибо Иоанн крестил в оставление грехов во имя грядущего Иисуса, а не в свое имя. Потому они и не знали Духа, что не крестились во имя Христа, но получили крещение по обычаю Иоаннову. Иоанн же, хотя и не крестил в Духа, однако предвозвещал и Христа, и Духа. И уже будучи взят под стражу, отнюдь не случайно возвестил о Христе: я вас крещу водой, однако идет Сильнейший меня, у Которого я недостойн носить сандалиии: Он вас будет крестить Святым Духом и огнем (Мф 3:11). Следовательно, те, кто будут креститься не во имя Христа и без веры в Духа, не смогут принять таинство крещения.

42. Итак, они крестились во имя Иисуса Христа, но крещение их было не повторно, а только обновлено, ибо креститься можно лишь единожды (Еф 4:5). Если же крещение не совершилось полностью, оно и не состоялось, хотя могло быть какое-либо подобие таинства. Во всей же полноте оно лишь тогда, когда ты признаешь Отца, и Сына, и Святого Духа. Отвергая же одного из Них, всех отвергаешь. И если ты рассуждаешь в беседе об одном: или Отце, или Сыне, или Святом Духе, но не отказываешься верить и в Отца, и в Сына, и в Святого Духа, то таинство наполняется верой. Так и сколь много ни призывал бы ты Отца, и Сына, и Святого Духа, умаляя при этом могущество одного из Них, таинство будет тщетно. Даже те, кто сказали: *«мы и не слышали, есть ли Святой Дух»*, впоследствии крестились во имя Господа Иисуса Христа (Деян 19:5). И крещение их было наполнено благодатью, ибо когда им позже начал проповедовать Павел, они сразу познали Святого Духа.

43. И не должно видеть здесь противоречия, ведь хотя далее и умалчивается о Духе, однако сохраняется вера в Него; и то, что было сокрыто словом, явилось верою. Ибо когда говорится: *«во имя Господа нашего Иисуса Христа»*, то через единство имени совершается таинство. И в крещении Дух

отнюдь не отделяется от Христа, ибо Иоанн крестил в покаяние, Христос же — в Духа (Деян 19:5).

44. Теперь давайте посмотрим, каким образом таинство крещения совершается в имени Христа; но и призывая Святого Духа, ты ничем не повредишь полноте таинства. Давайте же доведем мысль до конца. Итак, если кто призовет одного, знаменует всю Троицу. Если ты именуешь Христа, то тем самым указываешь и на Бога Отца, от Которого Сын помазан, и на Самого Помазанного, то есть Сына, и на Святого Духа, через Которого совершилось помазание. Ибо написано: Того Иисуса из Назарета, Которого Бог помазал Святым Духом (Деян 10:38). И если ты призываешь Отца, то равно призываешь и Сына Его, и Духа уст Его, если, конечно, принимаешь это сердцем. И если ты называешь Святого Духа, то перечисляешь и Бога Отца, от Которого Дух исходит, и Сына, ибо Дух и Сына тоже.

45. Отсюда, как учит Писание, и происходит суждение, что мы можем быть крещены в Духа, ибо Господь говорит: *«Вы же будете крещены в Духа Святого»* (Деян 1:5). И в другом месте апостол говорит: *«Все мы крестились в Его тело одним Духом»* (1 Кор 12:13). Одно действие, ибо одно таинство; одно крещение, ибо одна смерть для мира — это единство проповеди, которое невозможно разделить.

46. Если же в этом месте Дух отделяется от действия Отца и Сына, согласно словам: все от Бога и через Сына (1 Кор 8:6), то и там, где апостол говорит о Христе: *«Сущий над всем Бог, благословенный во веки»* (Рим 9:5), следовало бы понимать Его превосходство не только над всем творением, но и над Отцом (что и сказать грешно). Но это не так, ибо Отец не пребывает среди всего, не пребывает среди народа — творения своего. Всякая тварь внизу, Божество же Отца, Сына и Святого Духа наверху. Одно служит, второе — правит, одно простирается внизу, второе — господствует, одно — творение, второе — Создатель этого творения, одно поклоняется, второе служит объектом поклонения.

47. Наконец, о Сыне написано: *«Да поклонятся Ему все ангелы Божии»* (Евр 1:6). Вовсе не сказано: «да поклонится Святой Дух». И далее: *«Кому из ангелов когда-либо было сказано: седи одесную Меня, покуда не положу врагов Твоих в подножие ног Твоих? Не все ли они, говорит, служебные духи, посылаемые на служение»* (Евр 1:13–14)? Когда говорит «все», то неужели подразумевает и Святого Духа? Конечно же, нет, ибо ангелы и прочие силы находятся в повиновении и послушании Сыну Божию, дабы служить Ему.

48. Воистину, Святой Дух — не слуга, а свидетель Сына, как о Нем сказал Сам Сын: *«Он будет свидетельствовать о Мне»* (Ин 15:26). Следовательно, Дух — свидетель Сына. Свидетель же знает все, подобно свидетелю — Богу Отцу. Таким образом, ты далее можешь читать: утвердилось спасение наше, *«при засвидетельствовании от Бога знамениями и чудесами, и различными силами, и раздаванием Духа Святого»* (Евр 2:4). Раздающий по собственной воле пребывает, безусловно, не среди всего, а над всем, так как раздавание — это привилегия творца, а не творения (1 Кор 12:11).

49. Если Сын, через Которого, согласно пророчествам, пришло наше спасение, поставлен над всем, то, безусловно, и Бог Отец, Который свидетельствует и возвещает знамениями и чудесами наше спасение, тоже отстоит от всего тварного. Подобно же и Дух, Который посредством Своих раздаваний приносит свидетельство спасения, не может числиться в тварном роде, но подобает Ему достоинство Отца и Сына. Подавая дары, Дух ничего не теряет; будучи неразделимым, Он ничего не лишается, при этом всех щедро одаривая. Подобно и Сын, принимая власть Отца, ничего не теряет, и Отец, разделяя власть с Сыном, ничего не утрачивает. Следовательно, согласно свидетельству Господню (1 Кор 15:6), мы видим, что нет потери при разделении духовной благодати. Ибо Тот, Кто дышит, где хочет (Ин 3:8), всюду пребывает целостно. О Нем ниже и пойдет речь.

50. Между тем, так как ныне разговор идет об утверждении, что Дух не принадлежит к числу прочей твари, то основателем этого утверждения мы полагаем самого апостола, чьи слова исследуются нашими оппонентами. Ибо он сам обозначил все сотворенное, видимое ли, или невидимое, говоря: *«Ибо Им создано все на небесах и на земле»* (Кол 1:16). Ты видишь, что здесь сказано и о том, что на небесах, и о том, что на земле, так как и на небесах присутствует невидимое, но сотворенное.

51. Однако чтобы внести конкретику, апостол добавляет: *«Престолы ли, — говорит, — господства ли, начальства ли, власти ли, — все Им и для Него создано; и Он прежде всего, и всё Им стоит»* (Кол 1:16–17). Итак, неужели Святой Дух здесь описан в числе творения?! Или когда говорится, что Сын Божий прежде всего, то неужели подразумевается, что и прежде Отца?! Отнюдь! Но как он сказал, что все сотворено Сыном и что Им держаться небеса, так и не стоит сомневаться, что все небесное имеет силу от Святого Духа: *«Словом Господа сотворены небеса, и Духом уст Его вся сила их»* (Пс 32:6). Следовательно, над всем пребывает Тот, Которым подается сила всем небесным и земным. Тот, кто над всем, конечно же,

никому не служит, кто никому не служит, тот свободен, а тот, кто свободен, имеет преимущества господина.

52. Если бы я сказал это в начале, то наши враги стали бы отрицать. А отрицая меньшее, они не поверили бы и большему. Поэтому мы вперед выдвигаем меньший довод, дабы они или в меньшем явили свое бесчестие, или, приняв меньшее, признали и большее.

53. Я полагаю, тишайший император, что совершенно ослеплены те, кто причисляет Святого Духа к прочей твари. Однако пусть они знают, что тем самым игнорируют не только свидетельства апостольские, но и Господни. С чего они взяли, что Святой Дух причислен к прочей твари, когда Сам Господь говорит: *«Кто возведет хулу на Сына Человеческого, тому простится, а кто скажет хулу на Святого Духа, тому не простится ни в этом веке, ни в будущем»* (Лк 12:10)? Как вообще кто-то дерзает причислять Духа к творению? Или же кто настолько ослеплен, что думает, будто бы хула на творение лишает человека всякой надежды на милость? И если иудеи, поклонявшиеся воинству небесному (4 Цар 17:16), лишились божественной защиты, то всякий почитающий и исповедующий Святого Духа, вновь обретает ее от Бога; кто же не исповедует, будет без милости судим как святотатец. Из всего этого необходимо следует, что не среди всего, а над всем пребывает Святой Дух, хула на Которого очищается лишь вечными муками.

54. Теперь обрати внимание, почему же Господь сказал: *«Кто возведет хулу на Сына Человеческого, тому простится, а кто скажет хулу на Святого Духа, тому не простится ни в этом веке, ни в будущем»* (Лк 12:10). Неужели одно оскорбление для Сына, а иное для Духа Святого? Нет. Но поскольку одно достоинство, то и одно оскорбление. Если некто обманутый человеческим зрением, дав себе волю, помыслит против плоти Христовой более, нежели подобает (ибо не подобает нам думать суетного об этом вместилище добродетелей, плоде утробы Девы), имеет вину; однако и такому не отказано в милости, которую он может стяжать верой. Если же кто действительно отрицает достоинство, величие и непреходящую силу Святого Духа, и считает, что демоны изгоняются не Святым Духом, а Вельзевулом, такой не может молить о милости, являясь вместилищем святотатства. Отрицающий Духа, отрицает и Бога Отца с Сыном, так как Дух Божий есть так же и Дух Христа.

## Глава 4

Писание указывает, что Тот же Святой Дух, Который глаголал во пророках и апостолах, является также Духом Отца и Христа; и сверх того, Духом Утешителем, Духом жизни и истины.

55. Никто не усомнился, что Дух один, хотя многие усомнились в единстве Бога. Так, многие еретики заявляли, что один Бог Ветхого Завета, иной — Нового. Но как един Отец, глаголавший, как мы читаем, к отцам в пророках, а в последние дни глаголавший в Сыне (Евр 1:1–2), так един и Сын, пребывавший рядом с ветхозаветным родом: оскорбленный Адамом, увиденный Авраамом, почтённый Иаковом; так един и Святой Дух, возгоравшийся в сердцах пророков, дышавший в апостолах, соучаствующий Отцу и Сыну в таинстве крещения (2 Петр 1:21; Ин 20:22; Мф 28:19). О Нем же говорит и Давид: *«И Духа Твоего Святого не отними от меня»* (Пс 50:13). О Нем же говорит и в другом месте: *«Куда я пойду от Духа Твоего?»* (Пс 138:7).

56. Как ты знаешь, Дух Божий — это Тот же Святой Дух, о чем писал и сам апостол: *«Никто, говорящий Духом Божиим, не произнесет анафемы на Иисуса, и никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым»* (1 Кор 12:3). И Самого Духа апостол именует Христовым, как ты можешь видеть: *«Вы же не в плоти будьте, а в Духе, если только Дух Божий живет в вас. Если же кто Духа Христова не имеет, тот не Его»* (Рим 8:9). И далее: *«Если же Дух Того, Кто воскресил из мертвых Иисуса, живет в вас»* (Рим 8:11). Следовательно, Дух Божий есть Дух Христа.

57. Он же и Дух жизни, как сказал апостол: *«Потому что закон Духа жизни во Христе Иисусе освободил меня от закона греха и смерти»* (Рим 8:2).

58. Следовательно, Тот Дух жизни, о Котором сказал апостол, наречен Господом в Евангелии Духом истины: *«И Я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя, да пребудет с вами вовек, Духа истины, Которого мир не может принять, потому что не видит Его и не знает Его»* (Ин 14:16–17). Итак, нами указано, что Дух Утешитель есть также Дух истины и Дух невидимый. Как же тогда иные считают, что Сын видим по Своей Божественной природе, когда мир не может видеть даже Духа?

59. Вонми же ныне гласу Господа, что Святой Дух и есть Дух истины, о чем ты можешь прочесть в конце этой книги: *«Примите Духа Святого»* (Ин 20:22). Петр учит, что Святой Дух и есть Дух Господень, говоря: *«Анания, зачем ты решил искушать и лгать Духу Святому?»* (Деян 5:3). И тотчас к жене Анании говорит: *«Почему вы согласились искушить Ду-*

ха Господня?» (Деян 5:9). Говоря «вы», он подразумевает Того же Духа, о Котором сказал Анании. Следовательно, Дух Господень — Дух Святой.

60. О Том же Духе Святом, являющемся Духом Отца, свидетельствует Господь в Евангелии от Матфея, говоря, что не должно нам заботиться о том, как отвечать преследующим: *«Ибо не вы будете говорить, но Дух Отца вашего будет говорить в вас»* (Мф 10:20). И аналогично говорит в Евангелии от Луки: *«Не заботьтесь, как или что отвечать, или что говорить, ибо Святой Дух Божий научит вас в тот час, что должно говорить»* (Лк 12:11–12). Итак, сколько бы духов ни было, ибо сказано: *«Сотворивший посланниками своими духов»* (Пс 103:4), есть лишь один Дух Божий.

61. И апостолы, и пророки стяжали благодать Духа. Как сказал учитель народов и избранный сосуд: *«Ибо мы напоены одним Духом»* (1 Кор 12:13), Который не разоряет, но наполняет души и проникает в чувства, чтобы утолить огонь вековой жажды.

## Глава 5

Святой Дух, поскольку Сам освящает творение, не принадлежит к нему и неизменен. Будучи подаваем от Отца и Сына, Он всегда благ; и при этом Он не должен быть причислен к тому, что изменяется, но должен быть признан источником блага, Духом уст Божиих, исправителем злых и насадителем блага. И наконец, поскольку Он, как утверждается в Писании, благ, и соединен с Отцом и Сыном в крещении, никак нельзя отрицать Его благодать. Однако Он не совершенствуется в добродетели, как иные говорят, но уже является совершенным, что и отличает Его от всего творения.

62. Итак, Святой Дух — не телесной субстанции, ибо Он телесным подает внетелесную благодать. Но не относится Он и к невидимой субстанции, которая также принимает Его освящение, и тем отличается от прочих произведений этого мира. Ангелы ли, как ты говоришь, господства ли, силы ли — всякое творение чаёт благодать Святого Духа. Так, мы сыны через Духа, потому что Бог послал в сердца наши Духа Сына Своего, вопиющего: *«Авва Отче»*. Посему ты уже не раб, но сын (Гал 4:6–7). Так и всякая тварь ожидает откровения сынов Божиих, которых таковыми соделала благодать Святого Духа (Рим 8:19). Следовательно, и всякая тварь преобразиться откровением духовной благодати, и освободиться от рабства тлению в свободу славы детей Божиих (Рим 8:21).

63. Итак, все творение может измениться. Не только то, которое уже изменилось вследствие греха или качества элементов, но также и то, которое еще только может подвергнуться порче в силу порока природы, хотя еще и не подверглось ей вследствие верности дисциплине. Ибо, как нами указано

в более ранних книгах<sup>4</sup>, очевидно, что и ангельская природа была способна измениться. Во всяком случае, так подобает думать, поскольку какова природа одного, такова и прочих подобных ему. Следовательно, изменчива природа и остальных ангелов, хотя поведение их праведнее.

64. Итак, всякое творение изменчиво, но благ и неизменен Дух Святой, ибо не может быть подвержен какому-либо пороку Тот, Кто устраняет все недуги и отпускает грехи. Может ли подвергнуться изменению Тот, Кто других преобразует освящением к благодати, Сам оставаясь неизменным?

65. Да и как возможна изменчивость у вечно Благого? Не подвержен скверне Святой Дух, через Которого нам подается всякое благое. Отсюда и два евангелиста в одном и том же месте говорят об одном. У Матфея мы видим: *«Если вы, будучи злы, умеете даяния благие давать детям вашим, тем более Отец ваш Небесный даст блага просящим у Него»* (Мф 7:11). У Луки же находим такие слова: *«Тем более Отец Небесный даст Духа Святаго просящим у Него»* (Лк 11:13). Итак, мы видим, что Святой Дух благ в суждении Господа, в соответствии с доказательством евангелистов, один из которых написал «блага» вместо Святого Духа, а другой назвал Святого Духа вместо блага. А если Святой Дух благ, то как Он может не быть благ?

66. Не смущает нас и то, что в некоторых иных рукописях у Луки мы видим: Тем более Отец ваш Небесный даст дар благой просящим у Него! Этим благим даром является духовная благодать, которую Господь Иисус излил с небес: будучи пригвожденным к поперечине креста, триумфально возвратив смерти погребальные пелены, воскрес из мертвых Победитель смерти, как написано: *«Взойдя на высоту, Ты пленил плен, подавая людям дары»* (Пс 67:19). И правильно сказано «дары». Ибо как дарован нам Сын, о Котором написано: *«Младенец родился нам — Сын дан нам»* (Ис 9:6), так дарована и благодать духовная. Почему же я должен смущаться говорить, что дан нам и Святой Дух, когда написано так: *«Любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам»* (Рим 5:5). Но, так как плененные души не могли принять Духа, то прежде Сам Господь Иисус пленил плен, чтобы на наши освобожденные чувства излилась милость божественной благодати.

67. Прекрасно сказано: *«пленил плен»* (Еф 4:8). Ведь победа Христа — это победа свободы, которой дарована всем благодать, и никому не причинена несправедливость. Итак, во всеобщем освобождении никто не является пленником. Ибо во время страстей Господних оцепенела неправда, отпустившая всех пленников, которых держала. Обратившееся вспять плене-

---

<sup>4</sup>О вере. Кн. 3. Гл. 2.

ние само было пленено, став преданным не Велиалу, а Христу, Которому служит свобода. Ибо раб, призванный в Господе, есть свободный Господа (1 Кор 7:22).

68. Но возвратимся к теме. *«Все, говорит Давид, — уклонились, сделались равно непотребными; нет делающего добро, нет ни одного»* (Пс 13:3). Если они принимают Святого Духа, то тем самым признают, что Он не находится среди всех, если же не принимают, то приписывают Его к прочему творению.

69. Давайте посмотрим, имеет ли Он благодать Сам в Себе, являясь Источником и Началом всякой благодати. Поистине, как обладают благодатью Отец и Сын, так обладает ей и Дух Святой. Об этом учит и апостол: *«Плод же Духа: любовь, радость, мир, долготерпение, благодать, милосердие, вера»* (Гал 5:22). Кто же усомниться, что благ Тот, чьи плоды благи? Ибо дерево доброе приносит и плоды добрые (Мф 7:17).

70. Итак, если благ Бог, то как может не быть благ Дух уст Его (Пс 32:6), Который проникает и глубины Божии (1 Кор 2:10)? Может ли нечто злое проникнуть в глубины Божии? Отсюда видно, насколько безумны те, которые отрицают, что благ Сын Божий, не будучи в состоянии отрицать, что благ Дух Христа, о Котором Сын Божий сказал: *«Потому Я сказал, что от Моего возьмет»* (Ин 16:15).

71. Не благ ли Дух, преобразующий злых в добрых, истребляющий грех, уничтожающий зло, предотвращающий преступление, изливающий благодать, делающий гонителей апостолами, а грешников священниками? *«Вы были, — говорит апостол, — некогда тьмой, ныне же свет в Господе»* (Еф 5:8).

72. Но почему же мы прогоняем их? Ведь если они просят у нас утверждения, не отрицая очевидные факты, то значит готовы признать, что Дух благ, ибо сказал Давид: *«Дух Твой благий да ведет меня в землю правды»* (Пс 142:10). Что есть Святой Дух, если не полнота благодати? Хотя Он и непостижимой природы, но воспринимается нами по причине своей благодати: наполняющий всё добродетелями, но постижимый лишь для праведников, простой по существу, исполненный совершенства, вездесущий, подающий каждому от Себя и всюду целостно пребывающий.

73. И справедливо Сын Божий сказал: *«Итак, крестите народы во имя Отца и Сына и Святаго Духа»* (Мф 28:19), не отвергая единства со Святым Духом. Почему же ныне некоторые не хотят присоединить к преданности Отцу и Сыну и Святого Духа, Которого Господь не отверг в таинстве крещения?

74. Итак, Дух благ, но благ не как получивший, но как сообщающий благодать. Ибо не Он получает от тварей, но они получают от Святого Духа, и не освящается, но Сам освящает, ибо освящается творение, освящает же Святой Дух. Здесь, при видимом единстве понятий, присутствует разделение природ. Ибо Святым назван и человек, который получает, и Бог, Который подает святость, как мы читаем: «*Будьте святы, ибо и Я свят*» (Лев 19:2). Но не могут быть одной природы святость и нечистота, а потому не может благодать Святого Духа пребывать в единой сущности с творением.

75. Таким образом, все прочее невидимое естество (считающееся некоей разумной и внетелесной сущностью), за исключением Троицы, не наделено духовной благодатью, но стяжает ее, и не соучаствует в ней, но принимает ее; все тварное непременно должно быть отделено от единства со Святым Духом. Итак, да уверуют они, что Святой Дух не творение. Если же считают, что Он тварен, то почему они связывают Его с Отцом? Если они признают Его творением, то почему присоединяют к Сыну Божию? А если же они считают, что не должно отделять Святого Духа от Отца и Сына, то тем самым отрицают Его тварность, ибо где одно освящение, там и одна природа.

## Глава 6

Хотя мы крестимся водой и Духом, однако Последний много превосходит первую [т.е. воду — прим. пер.], и поэтому Он не должен отделяться от Отца и Сына.

76. Однако, на основании того, что мы крестимся водой и Духом, многие думают, что нет никакой разницы в значении воды и Духа, и потому считают, что они не различаются по природе. И при этом не замечают, что в этой водной стихии мы погребаемся, чтобы восстать обновленными Духом. Ибо в воде образ смерти, в Духе же залог жизни. Как в воде умирает греховное тело, словно погружаясь в могилу, так властью Духа мы восстаем от греховной смерти, вновь рождаясь в Боге.

77. И таким образом три свидетельствуют об одном, как сказал Иоанн: вода, кровь и Дух (1 Ин 5:8). Едины же они в таинстве, а не по природе. Так, вода свидетельствует о погребении, кровь — о смерти, Дух же — о жизни. Следовательно, если есть благодать в воде, то это не от природы воды, а от присутствия в ней Святого Духа.

78. В воде мы живем, или же в Духе? Водой мы запечатлены, или же Духом? Поистине, в Нем мы живем, и Он залог нашего наследия, как и написал апостол к Ефессянам: «*Уверовав в Него, запечатлены обетованным Святым Духом, Который есть залог наследия нашего*» (Еф 1:13–14). Сле-

довательно, мы запечатлены Святым Духом не по своей природе, а Богом, ибо написано: *«Помазавший нас Бог, Который и запечатлел нас и дал залог Духа в сердца наши»* (2 Кор 1:21–22).

79. Итак, мы запечатлены Богом посредством Духа. Ибо как мы умираем во Христе, чтобы возродиться, так и запечатляемся Духом, чтобы получить возможность стяжать Его образ, благодать и славу, что и является нашей духовной печатью. И хотя мы явственно запечатлены в телах, однако истинная печать положена в нашем сердце. Так Святой Дух воспроизводит в нас подобие небесного образа.

80. Кто же тогда посмеет сказать, что Святой Дух отделен от Бога Отца и Христа, когда через Него мы уподобляемся образу и подобию Божию, и Им, как сказал апостол Петр, становимся причастниками Божеского естества? (2 Петр 1:4) В Котором, конечно же, не плотская преемственность, а сообщение благодати духовного усыновления. И чтобы мы познали, что эта печать находится скорее в наших сердцах, чем на наших телах, пророк говорит: *«Яви нам свет лица Твоего, Господи; Ты даровал радость сердцу моему»* (Пс 4:7).

## Глава 7

Святой Дух не сотворен, но, будучи бесконечным, Он излился на апостолов, рассеянных по всем странам и, кроме того, освящает также ангелов, равными которым соделывает нас. Им была наполнена Мария и, конечно, Сам Христос Господь, а также вся вышняя и нижняя. И всякое благословение возникает от Его действия, как было явлено в волнении воды при купели.

81. Не подлежит сомнению, что каждое существо ограничено рамками собственной природы. Если даже незримые творения, не заключенные в границы и пределы, тем не менее, ограничены проявлениями своей природы, то как может кто-либо сметь называть творением Святого Духа, чье могущество беспредельно и безгранично? Ибо Он всегда пребывает во всем и всюду, имея истинную божественность и господство: *«Господня земля и что наполняет ее»* (Пс 23:1).

81\*. И потому, когда Господь служителей Своих поставил апостолами, дабы мы могли увидеть, что одно дело — творение, а другое — духовная благодать, Он послал их в разные концы, потому что все не могли быть сразу всюду. Но подал им всем Святого Духа, Который наполнил разделенных апостолов даром нераздельной благодати. Все апостолы были разные, но все действовали едино, как един и Святой Дух, о Котором сказано: *«Вы примете силу, когда сойдет на вас Дух Святой; и будете Мне свидетелями в Иерусалиме и во всей Иудее и Самарии и даже до края земли»* (Деян 1:8).

82. В таком случае безграничен и беспределен Святой Дух, наполнивший Собой умы учеников, находившихся в отдаленных областях по всему миру, от Которого ничто не может ускользнуть или скрыться. И потому святой Давид сказал: *«Куда пойду от Духа Твоего, и от лица Твоего куда убежу?»* (Пс 88:7). Говорит ли так Писание о каком-либо ангеле? Господстве ли? Силе ли? Найдем ли мы, что добродетель какого-то ангела изливается на многих? Ангелы посылались к отдельным людям, Дух же Святой излился на все народы. Может ли кто сомневаться в божественности Того, Кто излился на многих, оставшись при этом незримым? Ангелы же зримы и постижимы и для одного человека.

83. Но подобно тому, как Святой Дух, освятив апостолов, не стал причастен человеческой природе, так и, освящая ангелов, господства и силы, Он не приобщается творению. Если же иные будут думать, что святость ангелов не является духовной, но есть некоторый иной вид благодати, присущий их природе, то тем самым они будут считать, что ангелы ниже людей. Поскольку, если они признаются, что не смеют сравнивать ангелов со Святым Духом, то не могут и отрицать, что Святой Дух излился на людей. Освящение же Святого Духа является божественным даром и милостью; поэтому непременно найдутся люди, имеющие большее освящение, чем ангелы. Но так как ангелы нисходят к людям, чтобы помочь им (Евр 1:14), должно понимать, что природа ангелов выше, поскольку получает больше духовной благодати, и что дар, подаваемый и нам и им, исходит от одного Творца.

84. Сколь же велика та благодать, которая даже более низкую природу людей делает равной ангельскому достоинству, как Сам Господь обещал, говоря: *«Будете как ангелы Божии на небесах»* (Мф 22:30). И это не невозможно. Ибо сотворивший этих ангелов в Духе, может той же благодатью и людей соделать равными ангелам (Пс 103:4).

85. Можно ли о каком-либо творении сказать, что оно наполняет весь мир, как это написано о Святом Духе: *«Излию от Духа Моего на всякую плоть»* (Иоил 2:28)? Об ангелах так сказать невозможно. Наконец Гавриил, будучи сам послан к Марии, сказал: *«Радуйся, исполненная благодати»* (Лк 1:28), явно подразумевая духовную благодать, ибо нашел на нее Святой Дух, дабы ее чрево, полное благодати, смогло принять небесное Слово.

86. Все наполняется Господом, сказавшим: *«Я наполняю небо и землю»* (Иер 23:24). Итак, если наполняющий небо и землю является Господом, то кто посмеет судить, что Святой Дух, преисполняющий не только мир, но и то, что сверх мира, наполнивший и Иисуса — Избавителя целого мира, отделен от единовластия и божественного могущества? Ибо написано: *«Иисус,*

*исполненный Духа Святого, возвратился от Иордана»* (Лк 4:1). Кто же, если не обладающий такой же полнотой, смог наполнить наполняющего все?

87. Но чтобы не возразили, что это сказано о плоти, хотя и о той плоти, которая превышает всякой другой, от которой исходит сила, исцеляющая всех; все же, как Господь наполняет все, так и о Духе сказано: *«Дух Господа наполняет вселенную»* (Прем 1:7). Ты находишь, что относительно всех, кто общался с апостолами, сказано: *«И исполнились все Духа Святого, и говорили слово Божие с дерзновением»* (Деян 4:31). Также ты видишь, что и полноту, и уверенность подает Святой Дух, действие Которого возвестил архангел, говоря Марии: *«Дух Святой найдет на тебя»* (Лк 1:35).

88. Также ты можешь прочесть в Евангелии, что ангел в определенное время сходил в купальню и возмущал воду, и кто первым спускался в купальню, получал исцеление (Ин 5:4). Что же возвещалось под видом ангела, если не сошествие Святого Духа, которое должно происходить в наше время в освещении воды молитвами пресвитеров? Следовательно, тот ангел был посланником Святого Духа, поскольку через духовную благодать лекарство должно было быть применено к нашей немощи души и ума. Следовательно, у Духа есть те же самые служители, как у Бога Отца и Христа. Он все так же наполняет, так же всем обладает, так же во всем действует, как и Бог Отец и Сын.

89. Что же тогда более божественно, чем действие Святого Духа, когда и Сам Бог свидетельствует, что Дух руководит благословениями Его, говоря: *«Излию дух Мой на племя твое и благословение Мое на потомков твоих»* (Ис 44:3)? Ибо не может быть благословение исполнено без воздействия Святого Духа. Посему и апостол не нашел пожелать ничего лучшего нам, как следующее: *«Не перестаем молиться о вас и просить, чтобы вы исполнялись познанием воли Его, во всякой премудрости и разумении духовном, чтобы поступали достойно Бога»* (Кол 1:9). Итак, он учит, что такова воля Божия, чтобы мы, пребывая в благих делах, словах и чувствах, исполнялись воли Бога, положившего в наши сердца Святого Духа. Следовательно, кто стяжал Святого Духа, исполнен воли Божией, ибо нет никакого различия между волей Отца и Духа.

## Глава 8

Святой Дух подается одним лишь Богом, однако не полностью каждому человеку, так как нет никого, помимо Христа, способного принять Его во всей полноте. Духом подается любовь, которая изображается под видом таинственного елѣя и, как показывается, не имеет ничего общего с творениями. И Сам Дух, исходя, как говорится, из уст Божиих, не может причисляться к твари и к делимым вещам, будучи вечным.

90. Вместе с тем обрати внимание, что подает Святого Духа Божия (Рим 5:5). Ибо это не дело человека, и не человеком Он подается, но призываемый священником Дух посылается Богом, в чем проявляется милость Бога и служение священника. Даже сам апостол Павел судил, что не в силах своей властью подать Святого Духа, и, не считая себя достойным исполнить столь великое дело, желает нам, чтобы Бог наполнил нас Духом, Который по могуществу своему может присвоить Себе совершение этого дара (Еф 5:18). Таким образом, апостол не присвоил себе это право своим авторитетом, но высказал молитвенное пожелание. Он не хочет самонадеянно повелевать, но лишь молит о сподоблении этого дара. Петр также говорит, что никто, даже он, не в силах подчинить или ограничить Святого Духа. Таковы его слова: *«Итак, если Бог дал им такой же дар, как и нам, уверовавшим в Господа Иисуса Христа, то кто же я, чтобы мог воспрепятствовать Богу»* (Деян 11:17)?

91. Но, возможно, для иных не является авторитетом пример апостолов, и потому мы прибегнем к божественному пророчеству: *«Иаков — сын Мой, Я поддержу его, Израиль — избранный Мой, к которому благоволит душа Моя, положу Дух Мой на Него»* (Ис 42:1). Также Господь возвестил через Исаию: *«Дух Господа на Мне, Которым Он помазал Меня»* (Ис 61:1).

92. Кто же тогда посмеет сказать, что тварна природа Святого Духа, Который, воссияв в наших сердцах, позволил нам узреть красоту божественной истины и познать различие между тварным и божественным, как между произведением и его Создателем? Свидетельствовал ли Бог о каком-либо творении — о господствах ли, о силах ли, об ангелах ли, — что излиет от них? Нет, но сказал: *«Излию от Духа Моего»* (Иоил 2:28). Но не сказал *«излию Духа»*, но *«от Духа»*, ибо мы не в состоянии принять полноту Святого Духа, но принимаем лишь столько, сколько подает нам Владыка, согласно Своей воле. Ибо так Сын Божий не пожелал хищением быть равным Богу, но уничтожил Сам Себя, чтобы мы смогли принять Его в наши души. Уничтожился же не чтобы лишиться Своего совершенства, но чтобы я, не имеющий возможности вынести Его совершенства, смог бы им наполниться. В подобном смысле и Отец говорит, что изливает от Духа Святого на всякую плоть. Поскольку Он не все излил, но что излил, то преисполнило всех.

93. Итак, на нас излилось от Духа, но на Господе Иисусе, когда Он принял образ человека, Дух почил, как написано: *«На Кого увидишь Духа, сходящего и пребывающего на Нем, Тот есть крестящийся Духом Святым»* (Ин 1:33). Нас окружает щедрость, имеющаяся в изобилии у Подателя, на Котором всецело пребывает в вечности изобилие Духа. Итак, что Он счи-

тает для нас необходимым, то и подает, и что подает, того не лишается и не отделяется; но обладая единством полноты, Он может просветить наши сердца, в зависимости от нашего нравственного совершенства. Наконец, мы получаем ровно столько, сколько заслуживает наша совесть. И хотя обилие духовной благодати неразделимо, однако для нас оно разделяется согласно возможностям нашей природы.

94. Итак, Бог изливает от Духа. Изливается через Духа и любовь Божия. Здесь мы должны признать единство дела и благодати. Ибо как Бог изливает от Святого Духа, так и любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым (Рим 5:5), чтобы мы поняли, что Святой Дух — не чье-то произведение, а податель божественной благодати и обильный источник любви.

95. Подобно тому, как изливающееся не может быть едино с тварями, но является сугубо божественным (как ты уже убедился), так изливается и имя Сына: *«Имя твое — как разлитое миро»* (Песн 1:22). Сколь же сильно это высказывание. Поскольку как некое миро, содержащееся в сосуде, сохраняет аромат свой, покуда заключено в этом сосуде; оно не может быть доступно для многих, но сохраняет силу свою; когда же миро истекает из этого сосуда, то аромат его распространяется далеко и широко. Так и имя Христа до Его пришествия хранилось в израильской среде, как в некоем сосуде иудейских умов. Ибо *«ведом в Иудее Бог, у Израиля велико имя Его»* (Пс 75:1): то есть имя, которое иудейская ваза ограничивала в своих узких пределах.

96. Даже тогда это имя было велико, когда оставалось в узких и ограниченных пределах, и еще не разлило свое величие в сердца язычников и в концы всего мира. Но когда Его пришествие воссияло всему миру, тогда Он простер для всякой твари Свое божественное имя, не дополненное чем-либо (ибо полнота не допускает прибавления), но наполняющее пустоту, дабы имя Его стало чудным по всей земле. Следовательно, разливание Его имени знаменует некий полноводный преизбыток благодати и изобилие небесных благ. Ибо если нечто имеется в изобилии, то разливается через край.

97. Таким образом, как тварная мудрость не может выразить ни то, что исходит из уст Божиих, ни Слово, произнесенное в сердце, ни добродетель, в которой полнота вечного могущества, так нельзя считать сотворенным и Духа, льющегося из уст Божиих. И Сам Бог показывает нам такое единство, говоря, что изливает от Духа Своего. Здесь нам должно разуметь, что одна благодать у Бога Отца и Святого Духа, и что она подается в сердце каждого без разделения и какого-либо ущемления. Следовательно, что изливается

от Святого Духа, то не разделяется, не раскалывается на разные части и не рассекается.

98. Да и как может заслуживать доверия утверждение, что Дух разделяется на разные части? Иоанн сказал о Боге: *«А что Он пребывает в нас, узнаем по духу, который Он дал нам»* (1 Ин 3:24). Но то, что пребывает всегда, конечно не изменяется, поэтому если в нем нет изменения, то оно вечно. Потому Святой Дух вечен, творение же подвластно разрушению, а потому изменчиво. А то, что изменчиво — не может быть вечным (Рим 8:20), поэтому не может быть ничего общего между Святым Духом и творением, ибо Дух вечен, творение же все временно.

99. Также и апостол показывает, что Святой Дух вечен: *«Ибо если кровь тельцов и козлов и пепел телицы, через окропление, освящает оскверненных, дабы чисто было тело, то сколь больше Кровь Христа, Который Духом вечным принес Себя непорочного Богу»* (Евр 9:13–14). Поэтому Дух действительно вечен.

## Глава 9

Святой Дух справедливо называется елеем Христа и елеем радости, но почему? Сам Христос не является елеем, будучи помазан Святым Духом. И не удивительно, что Дух называется елеем, так как и Отец с Сыном именуется Духом. Однако нет в Них никакого смешения, ибо смерть по плоти принял один лишь Христос, чей спасительный крест и восхваляется.

100. Многие полагали, что Святой Дух является елеем Христа. И это правильно, потому что Его называли елеем радости, вместилищем обильной благодати, источающей сладкий аромат. Потому Бог Всемогущий Отец помазал первосвященником Того, Кто, в отличие от других, помазавшихся лишь согласно Закону, был помазан и по Закону — телесно, и сверх Закона — наполнен Отцом истинным совершенством Святого Духа.

101. Это елей радости, о котором говорит пророк: *«Помазал тебя Боже, Бог твой елеем радости более соучастников твоих»* (Пс 44:8). Наконец, Петр говорит, что Иисус был помазан Духом, как ты можешь прочесть: *«Вы знаете происходившее по всей Иудее, начиная от Галилеи, после крещения, проповеданного Иоанном: как Бог Духом Святым помазал Его»* (Деян 10:37–38). В таком случае, Святой Дух является елеем радости.

102. И прекрасно сказано *«елей радости»*, дабы ты не подумал, что речь идет о тварном елее. Ибо такова природа елея, что он не смешивается с прочими жидкими веществами. Радость также не покрывает тело, но освещает сокровенное сердца, как сказал пророк: *«Ты исполнил сердце мое веселием»* (Пс 4:7). Следовательно, напрасно тратит время тот, кто хочет смешать масло с жидкой субстанцией, так как природа масла, будучи лег-

че других, когда другие вещества остаются на месте, отделяется и поднимается. Напрасно думают эти несчастные трактирщики, что елей радости можно обманным путем смешать с прочими творениями рук своих. Воистину, не может быть смешано вещественное с невещественным и сотворенное с нетварным.

102\*. И правильно названо «*елеем радости*» то, чем помазан Христос. Ибо Он не нуждался в обычном бытовом масле, которым или лечат раны, или облегчают жар, так как ни спасение мира не искало облегчения Его ран, ни вечная добродетель не нуждалась в уврачевании измученного тела.

103. И не удивительно, если елеем радости обладает Тот, Кто сделал так, что собирающиеся умирать ликуют, Кто освободил мир от печали, Кто истребил траурное злосрадие смерти. И потому апостол говорит: «*Ибо мы — Христово благоухание Богу*» (2 Кор 2:15), безусловно показывая, что речь идет о духовных вещах. Но когда Сам Сын Божий говорит: «*Дух Господень на Мне, ибо Он помазал Меня*» (Лк 4:18), Он указывает на духовный елей. Следовательно, Дух — елей Христа.

104. Но так как имя Иисуса подобно разлившемуся миру, то иные желают понимать под миром непосредственно Христа, а не Духа Христа. Когда же апостол Петр говорит, что Господь Иисус помазан со Святым Духом, то, без сомнения, миром именуется здесь и Дух.

105. Но что необычного в том, что и Отец, и Сын называются Духами? Об этом мы будем говорить более полно, когда речь пойдет о единстве имени<sup>5</sup>. Однако, так как это очень примечательное место, то мы не оставим его без должных разъяснений, и скажем, что и Отец именуется Духом, согласно словам Господа в Евангелии, что Бог есть Дух (Ин 4:24), и Христос называется Духом, согласно Иеремии, сказавшему: «*Дух пред лицом нашим, Христос Господь*» (Плач 4:20).

106. Следовательно, и Отец — Дух, и Сын — Дух, ибо то, что не заключено в тварное тело, является духом. Однако Святой Дух не сливается с Отцом и Сыном, но отличен как от Отца, так и от Сына. Ибо Святой дух, не подверженный смерти, не умирал, так как не принял плоть. Да и невозможно, чтобы вечная божественность была восприимчива к смерти. Умер же по плоти Христос.

107. Умер же Он, безусловно, в том, что воспринял от Девы, а не в том, что имел от Отца, поскольку во Христе умерла та природа, которая была распята. Но Святой Дух, не имеющий плоти и костей, не мог быть распят; распялся же Сын Божий, воспринявший кости и плоть, дабы на том кресте

---

<sup>5</sup>См. ниже: гл. 14.

умерли грехи нашей плоти. Воспринял же Он то, чем не был, дабы сокрыть то, чем был. Сокрыл же то, чем был, дабы претерпеть и искупить то, чем не был, чтобы воззвать нас к тому, чем был, через то, чем не был.

108. О божественное таинство того креста, на котором распялась немощь, освободилась сила, пригвоздился грех и водрузилось знамя победы! Посему и говорит известный нам святой муж: *«Прибей гвоздями страха Твоего плоть мою»* (Пс 118:120). Не говорит «железными гвоздями», но «страхом и верой», поскольку испытания совести более сильны, чем испытания плоти. Наконец, Петр, следуя вплоть до двора первосвященника (Мф 26:58), не будучи чем-либо связан, был связан своей верой, а не страхом. И снова, будучи схвачен иудеями, он не отрекся от Христа, так как вера освободила его от уз страха.

109. Итак, распни и ты грех, чтобы умереть для греха. Ибо кто умирает для греха, воскресает для Бога. Воскресни же для Того, Кто не пожалел Сына Своего, чтобы в Его теле распять наши страсти. Посему Христос умер за нас, чтобы мы ожили в Его теле. Поэтому не наша жизнь, но наша вина умерла в Его теле: *«Он грехи наши Сам вознес телом Своим на древо, дабы мы, избавившись от грехов, жили для правды: ранами Его мы исцелились»* (1 Петр 2:24).

110. Следовательно, это древо креста, подобное некоему спасительному судну, является средством нашего спасения, а не осуждения. Ибо ничто другое не спасительно, кроме пути к вечной жизни. Желая смерти, я не чувствую ее, презирая наказания, я не страдаю, пренебрегая страхом, я не допускаю его в свое сердце.

111. Итак, чьими же ранами мы исцелены, если не Христа Господа, о Котором тот же Исаия пророчествует: *«Ранами Его мы исцелились»* (Ис 53:5), о Котором пишет в своих посланиях апостол Павел: *«Не познавший грех сделался для нас [жертвою] за грех»* (2 Кор 5:21)? Действительно божественно в Нем, что тело не соделало греха, и не согрешило в Нем воспринятая тварная плоть. Ибо что удивительного, если бы не согрешило лишь Божество, не имеющее побуждения грешить? Но если один лишь Бог свободен от греха, то все прочее творение по своей природе, как мы уже сказали, подвластно греху.

## Глава 10

То, что Дух отпускает грехи, является у Него общим свойством с Отцом и Сыном, но не с ангелами.

112. Ответь же мне, всякий отрицающий божественность Святого Духа, может ли быть подвластен греху Дух, в Чьей власти отпускать грехи?

Дают ли прощение грехов ангелы или архангелы? Конечно же нет! Это лишь во власти Отца, и Сына, и Святого Духа (Лк 5:21). Никто не может оспорить Его власти отпускать грехи.

113. Но возможно кто-то возразит нам, вспомнив, что серафим сказал Исаии: *«Вот, это коснулось уст твоих, и беззаконие твое удалено от тебя, и грех твой очищен»* (Ис 6:7). *«Удалено»*, — говорит серафим, — и *«очищен»*. Не «я удаляю», но огонь от алтаря Божия, который и есть благодать духовная. Что же находящееся в алтаре Божиим может быть нами благочестиво понято, как не благодать Духа? Конечно же, это не дерево, сажа или уголь! Наиболее разумно будет с нашей стороны проникнуть в таинственный смысл сказанного. Ибо под образом уст Исаии раскрывается, что всем людям надлежит очиститься страданиями Христа, Который словно углем выжжет грехи наши, как мы видим у Захарии: *«Не головня ли он, исторгнутая из огня? Иисус же одет был в запятнанные одежды»* (Зах 3:2–3).

114. Наконец, чтобы мы уже поняли, что эта тайна всеобщего искупления наиболее полно раскрыта пророками, прибегнем к следующему месту: *«Вот, Я снял с тебя вину твою»* (Зах 3:4). Это сказано не потому что Христос, не сотворивший греха, отложил грехи свои, но потому, что в теле Христа все народы освободились от грехов своих.

115. Но даже если бы серафим и удалил грех, он действовал бы лишь как один из слуг Божиих, поставленный для исполнения этого таинства. Поскольку Исаия так сказал: *«Ибо послан ко мне один из серафимов»* (Зах 6:6).

## Глава 11

Дух послан ко всем, однако Он не перемещается с места на место, будучи не ограничен временем или пространством. Он исходит от Сына, как Сам Сын от Отца, в Котором всегда пребывает, но также приходит и к нам, когда мы Его сподобляемся. Таким образом, Дух присутствует там, где и Сам Отец, от Которого Он не может быть отделен.

116. Хотя и говорится, что Дух посылается, однако серафим посылается к одному, Дух же ко всем (Ин 16:7). Серафим посылается как слушатель таинства, Дух же — совершитель оногo. Серафим исполняет лишь то, что ему предписано, Дух же разделяет каждому особо, как Ему угодно (1 Кор 12:11). Серафим перемещается с места на места, так как не наполняет все вокруг, но и сам наполняется Духом. Серафим спускается в какое-либо место согласно собственной природе, но мы не можем так подумать о Духе, о Котором Сын Божий сказал: *«Когда же придет Утешитель, Дух истины, Которого Я пошлю вам, Который от Отца исходит»* (Ин 15:26).

117. Поскольку, если Дух выходит из места и на место приходит, то и Отец находится в определенном месте, и Сын. Если же нечто, посылает-

мое Отцом или Сыном, происходит из места, то очевидно, что Дух, также, согласно этой нечестивой интерпретации, выходящий из места и перемещающийся, представляется материальным телом, как и Отец с Сыном.

118. Говорю же это я в отношении тех, кто считает, что Дух нисходит, передвигаясь с места на место. Но ни Отец, превышающий не только зримую природу, но и невидимую, не ограничен какими-либо пределами, ни Сын, как Создатель всего тварного, превышающий всякую тварь, не заключен в Своих действиях во временные или пространственные рамки, ни Дух истины, Который, будучи бестелесным, невыразимой полнотой Божества, превышает всякую рационально познаваемую тварную природу, не загнан в вещественные пределы (Прем 7:23). Он дышит, где хочет (Ин 3:8), и наполняет дыханием, кого пожелает, имея власть над всеми.

119. Следовательно, Дух, исходя от Сына, не посылается из какого-либо места и не исходит из него. Сам Сын говорит: «*Я от Отца исшел и пришел в мир*» (Ин 16:28), опровергая тем самым все предположения, что перемещается с места на место, как нечто телесное. Подобным же образом, когда мы читаем, что Бог пребывает внутри или снаружи, мы не разделяем Бога и некое тело, но, признавая всю высоту и непостижимость этого, разумеем здесь тайну Божественной природы.

120. Наконец, премудрость говорит, что она исходит из уст Вышнего (Еккл 24:5), чтобы не быть вне Отца, но у Отца, ибо и Слово было у Бога (Ин 1:1). И не только у Отца, но и в Отце, ибо сказано: «*Я в Отце и Отец во Мне*» (Ин 14:10). Но, исходя от Отца, не удаляется от места, и не отделяется, как тело от тела, а будучи во Отце, не поглощается, подобно телу, находящемуся в другом теле. Также и Святой Дух, исходя от Отца и Сына, не отделяется ни от Отца, ни от Сына. Да и как может отделиться от Отца Дух уст Его (Пс 32:6), Который воистину является свидетельством Его вечности и изображает единство Божества?

121. Следовательно, всегда пребывает Дух уст Его. Однако нам кажется, что Он нисходит, когда мы принимаем Его, чтобы обитать в нас, дабы мы не были отделены от Его благодати. Но нам так кажется не потому, что Он действительно спускается, но потому, что наши души восходят к Нему. Об этом мы уже упоминали, если нам не изменяет память, в более ранних книгах<sup>6</sup>, где указывалось, что и Отец сказал: «*Сойдем и смешаем языки их*» (Быт 11:7), и Сын сказал: «*Кто любит Меня, тот соблюдет слово Мое; и Отец Мой возлюбит его, и Мы придем к нему и обитель у него сотворим*» (Ин 14:23).

---

<sup>6</sup>О вере. Кн. 5. Гл. 7.

122. Следовательно, Дух приходит туда, куда приходит и Отец, ибо где Отец, там и Сын, а где Сын, там и Дух Святой. А потому должно полагать, что Святой Дух не приходит отдельно. Приходит же не от места к месту, но от установления к искуплению, от оживляющей благодати к благодати освящающей, чтобы возвести нас от земли к небесам, от беззаконий к благодати, от рабства к царству.

123. Итак, Дух приходит туда, куда приходит Отец. Ибо сказано Сыном: «Я и Отец придем, и обитель у него сотворим». Но неужели Отец приходит физически? Следовательно, приход Духа являет полноту присутствия и Отца с Сыном.

124. Кто же может отделять Святого Духа от Отца и Сына, если мы не можем даже назвать Отца и Сына без Святого Духа? Ибо *«никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым»* (1 Кор 12:3). А если мы не можем назвать Иисуса Господом без Духа, то уж тем более не можем восхвалять Его без Духа. Если же и ангелы восхваляют Господа Иисуса, что невозможно без Духа, следовательно, и в них действуют дары Святого Духа.

125. Итак, мы доказали, что едина благодать Отца, и Сына, и Святого Духа, которая столь небесна и божественна, что о ней Сын, благодаря Отца, так говорит: *«Славлю Тебя, Отче, Господи неба и земли, что Ты утаил сие от мудрых и разумных и открыл то младенцам»* (Мф 11:25).

## **Глава 12**

Благодать и мир Отца, Сына и Святого Духа едины. Едина и любовь, явившаяся во всей полноте в искуплении людей. Наконец, едина и общность Трех.

126. Поскольку едино призывание, едина и благодать. Наконец, написано: *«Благодать вам и мир от Бога Отца нашего и Господа Иисуса Христа»* (Рим 1:7). Итак, мы видим, что едины благодать и мир Отца и Сына. Но эти благодать и мир являются плодами Духа, о чем учит сам апостол: *«Плод же Духа любовь, радость, мир, долготерпение»* (Гал 5:22). Мир же этот благ и необходим, дабы никого не волновали сомнительные споры, и не сотрясали бури телесных страстей, но чтобы в простоте веры и спокойствии разума жизнь упокоилась бы вокруг исповедания Бога.

127. Касательно мира мы уже провели доказательство, о благодати же пророк Захария сказал, что Бог пообещал излить на Иерусалим Дух благодати и умиления (Зах 12:10). И апостол Петр сказал: *«Покайтесь, и да крестится каждый из вас во имя Господа Иисуса Христа для прощения грехов; и получите дар Святого Духа»* (Деян 2:38). Следовательно, как Отцу и Сы-

ну, так и Святому Духу принадлежит благодать. Да и может ли благодать, обожествляющая всех в Святом Духе, быть без Духа?

128. И не только о мире и благодати читаем мы, о верный император, но и о любви и общности. Ибо о любви сказано: *«Благодать Господа нашего Иисуса Христа и любовь Бога»* (2 Кор 13:13). Мы услышали о любви Отца, но та же самая любовь и у Сына. Он Сам сказал об этом: *«Кто любит Меня, тот возлюблен будет Отцем Моим, и Я возлюблю его»* (Ин 14:21). Ибо такова любовь Сына, что Он предал Себя за нас и искупил нас Своей кровью (Еф 5:2). Та же любовь пребывает и в Отце, ибо написано: *«Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного»* (Ин 3:16).

129. Следовательно, Отец отдал Сына, и Сын отдал Сам Себя. При этом и любовь Божия сохранилась, и милосердие не нарушилось. Ибо нет ущерба для милосердия там, где совершается подвиг. Безусловно, Отец отдал Сына не для наказания, но ради благодати. Отдал Того, Кто Сам этого желал, Того, Кто хотел быть принесенным в жертву. Избранный сосуд ясно показал нам единство этой Божественной любви: ибо и Отец отдал Сына, и Сын отдал Сам Себя. Отдал Отец, Который Сына Своего не пощадил, но предал Его за всех нас (Рим 8:32). О Сыне также говорит: *«Предавший Себя за меня»* (Гал 2:20).

130. Но уразумей, что как Отец отдал Сына, и Сын отдал Сам Себя, так и Дух отдал Его. Ибо написано: *«Тогда Иисус возведен был Духом в пустыню, для искушения от диавола»* (Мф 4:1). Следовательно, и Дух по любви отдал Сына Божия. Ибо единая любовь Отца и Сына излилась Духом Святым (Рим 5:5). И мы свидетельствуем, что это — плод Святого Духа, ибо плоды Его: любовь, радость, мир, долготерпение (Гал 5:22).

131. Очевидно, что общение происходит и с Отцом, и с Сыном, ибо написано: *«А общение наше — с Отцем и Сыном Его, Иисусом Христом»* (1 Ин 1:3); и в другом месте: *«И общение Святого Духа со всеми вами»* (2 Кор 13:13). Если же у Отца, Сына и Святого Духа один мир, едина благодать, едина любовь и едино общение, то, конечно же, едино и действие. А где одно действие, конечно же не может быть разобщения добродетели и разделения сущности. Разве должна благодать одного и того же действия сочетаться с чем-либо еще?

### Глава 13

Святой Амвросий, ссылаясь на Писание, показывает, что едино имя трех Божественных Лиц. Но, прежде всего, едино имя Сына и Святого Духа, ибо каждый из Них называется Утешителем и Истиной.

132. Кто же посмеет отрицать единство имени, видя единство действия? Но зачем я доказываю единство имени логическими аргументами, когда есть видимое свидетельство Божественного гласа, что едино имя Отца, и Сына, и Святого Духа? Ибо написано: *«Итак, крестите все народы во имя Отца и Сына и Святаго Духа»* (Мф 28:19). *«Во имя»*, — сказал, — а не «в имена». Следовательно, не одно имя у Отца, другое у Сына, а третье у Святого Духа, ибо Един Бог; невозможно несколько имен, так как не два и не три Бога (1 Кор 8:4).

133. И Сам Господь, чтобы показать, что едино Божество, едина сила и едино имя Отца, и Сына, и Святого Духа, а не во имя одного пришел Сын, а во имя другого Святой Дух, говорит: *«Я пришел во имя Отца Моего, и не принимает Меня; а если иной придет во имя свое, его примете»* (Ин 5:43).

133\*. Писание показывает, что имя Отца является также именем и Сына. Ибо в Исходе сказал Господь: *«Я проведу тебя во имя Мое и провозгласю имя Господа пред тобою»* (Исх 33:19). Итак, Господь сказал, что во имя свое провозгласит Господа. Следовательно, Господь — имя и Отца, и Сына.

134. Если же одно имя у Отца и Сына, уразумей, что то же имя и у Духа Святого. Ибо Святой Дух пришел во имя Сына, как написано: *«Утешитель же, Дух Святой, Которого пошлет Отец во имя Мое, научит вас всему»* (Ин 24:26). Пришедший же во имя Сына, конечно же, пришел и во имя Отца, ибо у Отца и Сына одно имя. Таким образом, единое имя Отца и Сына является также и именем Святого Духа. Ибо *«нет другого имени под небом, данного человеку, которым надлежало бы нам спастись»* (Деян 4:12).

135. В то же время Господь учит, что должно верить в единство, а не различие Божественного имени, ибо Христос пришел в единое имя Троицы, в свое же имя придет антихрист, как написано: *«Я пришел во имя Отца Моего, и не принимает Меня; а если иной придет во имя свое, его примете»* (Ин 5:43).

136. Итак, теперь мы научены, что нет различия в имени Отца, Сына и Святого Духа Утешителя, и что имя Отца есть также имя Сына; а имя Сына является, подобным образом, и именем Святого Духа, поскольку и Сын именуется Утешителем, и Святой Дух. Потому и говорит в Евангелии Господь Иисус: *«И Я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя, да пребудет с вами вовек, Духа истины»* (Ин 14:16). И хорошо сказал, что даст друго-

го, дабы ты не подумал, что Сын и есть Святой Дух, ибо единство имени не предполагает слияния Сына и Духа, как у Савелия.

137. Итак, Сын — один Утешитель, Святой Дух — другой. Ибо и Иоанн назвал Сына Утешителем, как ты видишь: *«А если бы кто согрешил, то мы имеем утешителя пред Отцом, Иисуса Христа»* (1 Ин 2:1). Итак, как едино имя, так едино и могущество, ибо где Утешитель Дух, там и Сын.

138. Как здесь Господь говорит, что Дух будет вовек с верными, так в другом месте свидетельствует о Себе, что пребудет вовек с апостолами: *«И вот, Я с вами во все дни до скончания века»* (Мф 28:20). Следовательно, едины Сын и Дух, так как едино имя Троицы и неразделимо Их присутствие.

139. Но поскольку мы показали, что Сына называют Утешителем, покажем, и что Духа называют Истиной. Христос — Истина; Дух также истина, ибо ты видишь в послании Иоанна: *«Дух есть истина»* (1 Ин 5:6). Следовательно, не только Дух Истины, но и Дух есть сама истина, как именуется истиной и Сын, сказавший: *«Я есмь путь и истина и жизнь»* (1 Ин 14:6).

## Глава 14

Каждое Лицо Троицы, как видно из Писания, является светом. Дух же у Исаии обозначается и огнем, который можно усмотреть и в купине Моисея, и в языках пламени, и в кувшинах Гедеона. Невозможно отрицать Божество Духа, когда у Него единое действие с Отцом и Сыном, и невозможно не восхвалять Его как свет и огонь лица Господнего.

140. Но почему же я утверждаю, что как Отец свет, так и Сын свет, и Дух Святой свет, свет Божественного могущества? Бог — свет, как сказал Иоанн: *«Ибо Бог свет, и нет в Нем тьмы»* (1 Ин 1:5).

141. Светом является и Сын, ибо жизнь была свет людям. И евангелист, говоря об Иоанне Крестителе, показывает, что говорит и о Сыне Божием: *«Он не был свет, но был послан, чтобы свидетельствовать о Свете. Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в этот мир»* (Ин 1:8–9). Следовательно, как Бог есть свет, так и Сын Божий есть свет истинный. И нет сомнения, что Сын Божий — истинный Бог.

142. И в другом месте ты можешь найти, что Сын Божий — свет: *«Народ, сидящий во тьме смертной, увидит свет великий»* (Ис 9:2). А чтобы было более ясно: *«Ибо у Тебя источник жизни; во свете Твоем мы видим свет»* (Пс 35:10). То есть, у Тебя, Боже Отче Вседержитель, являющийся источником жизни, во свете Сына Твоего мы увидим свет святого Духа. Как показал Сам Господь, говоря: *«Примите Духа Святого»* (Ин 20:22); и в другом месте: *«И сила исходила от Него»* (Лк 6:19).

143. Кто же усомниться, что Сам Отец является светом, когда мы читаем о Его Сыне, что Он сияние Вечного Света (Евр 1:3)? Ибо чьим сиянием, как не Отца веков, может быть Сын, Который всегда пребывает с Отцом, и сияет таким же ничем не отличным сиянием?

144. Исаия показывает, что Святой Дух не только свет, но и огонь, говоря: «Свет Израиля будет огнем» (Ис 10:17). Так, пророки называют Его огнем пылающим. В этих трех пунктах, обозначающих, что все три Лица являются светом, мы более хорошо видим могущество Божества, ибо освящать — это свойство Божества, а просвещать — огня и света; и Божество имеет обыкновение представлять или видеться в образе огня, ибо Бог есть «огонь поядающий», как сказал Моисей (Втор 4:24).

145. Ибо он сам увидел огонь в купине и услышал Бога, когда из пламени огненного раздался голос: «Я Бог Авраама, и Бог Исаака, и Бог Иакова» (Исх 3:15). Голос был из огня, и купина была объята пламенем, и пламя не причиняло вреда. Будучи попадаемой, купина не сгорала. Этим таинством Господь прообразовал, что Он, крестящийся Святым Духом и огнем, придет, чтобы освятить шипы нашего тела; не сжечь обремененных грехами, но облегчить их страдания, чтобы даровать благодать и разрушить грех. Следовательно, в образе огня Господь показал Свое служение.

146. Также и в Деяниях апостольских, когда святой Дух нисходил на верных, был виден образ огня: «И внезапно сделался шум с неба, как бы от несущегося сильного ветра, и наполнил весь дом, где они находились. И явились им разделяющиеся языки, как бы огненные» (Деян 2:2–3).

147. По этой же причине Гедеон, собираясь победить мадианитян, приказал тремстам мужам взять кувшины, и зажечь в них огонь, а в правой руке держать трубы (Суд 7:16). Наши предки сохранили полученное от апостолов предание, что сосуды — это наши тела, взятые из глины, которые не испытывают страха перед огнем духовной благодати, и звучным гласом исповедания свидетельствуют о страстях Господа Иисуса.

148. Кто же усомниться в Божественности Святого Духа, если образ Божественности проявляется там, где присутствует благодать Святого Духа? Этим образом мы определяем не различие, но единство Божественного могущества. Ибо как возможно разделение могущества, где все действия производятся Одним? И действительно, не может быть благодати в таинствах там, где нет милости к грешникам.

149. Чем же является сам огонь? Это, безусловно, не пожар, вспыхивающий в зарослях сорняков или истоптанной лесной соломы, но огонь, совершенствующий благие дела, подобно золоту, и потребляющий грехи, подобно

траве. Это и есть Святой Дух, называемый огнем и светом лица Господня, как мы уже сказали выше: *«Яви нам свет лица Твоего, Господи»* (Пс 4:7). Итак, что же обозначает свет, если не ту духовную печать, которой верующие запечатлены обетованным Святым Духом (Еф 1:13)?

150. Как лицо Божие является светом, так и огонь возгорается от лица Бога, ибо написано: *«В образе Его огонь поядующий»* (Пс 49:3). Ярко сияет благодать судного дня, чтобы пришло отпущение грехов, которое воздастся святым за послушание их. О неисчерпаемое обилие Священных Писаний, которые невозможно постичь человеческим гением! О величайшее доказательство Божественного единства! Ибо сколь много значат эти два стиха!

## Глава 15

Святой Дух, наравне с Отцом и Сыном, — есть жизнь. И действительно, если у Отца или у Сына есть Источник жизни, то должно разуметь, что этот Источник не может быть ничем иным, как Духом.

151. Мы сказали, что Отец — свет, Сын — свет, и Святой Дух — тоже свет. Также мы узнали, что Отец есть жизнь, как и Сын, и Дух Святой. Ибо Иоанн сказал: *«О том, что было от начала, что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки наши, о Слове жизни, — ибо жизнь явилась, и мы видели и свидетельствуем, и возвещаем вам сию жизнь, которая была у Отца»* (1 Ин 1:1–2). Сказал и «Слово жизни», и «жизнь», чтобы и Отца показать жизнью, и Сына. Ибо что такое Слово жизни, как не Слово Божие? Посему, и Бог, и Слово Божие — это жизнь. И как Слово называется жизнью, так и Дух тоже есть жизнь. Ибо написано: *«И Дух жизни был в колесах»* (Иез 1:20). Итак, как Слово жизни есть жизнь, так и Дух жизни есть жизнь.

152. Научись же ныне, что как Отец является Источником жизни, так и Сына многие называют Источником жизни. Возвещаем то, что у Тебя, — как сказал Иоанн, — Боже Вседержителю, Сын Твой является Источником жизни, то есть Источником Святого Духа, ибо Дух есть жизнь, как сказал Господь: *«Слова, которые говорю Я вам, суть дух и жизнь»* (Ин 6:63). Ибо где Дух, там и жизнь, и где жизнь, там и Дух Святой.

153. Многие, однако, полагают, что в этом месте Отец показан лишь как Источник. Но да узрят они, что сообщает Писание: *«У Тебя источник жизни»* (Пс 35:10), то есть у Отца Сын, так как Слово было в начале, и было у Бога.

154. Но Отца ли кто понимает в этом месте под Источником, или Сына, в любом случае, речь идет не об источнике той воды, что сотворена, но об Источнике той божественной благодати, которая есть Святой Дух, Который

сам является водой живой. Потому Господь сказал: *«Если бы ты знала дар Божий и Кто говорит тебе: дай Мне пить, то ты сама просила бы у Него, и Он дал бы тебе воду живую»* (Ин 4:10).

155. Этой воды возжаждала душа Давида (Пс 41:3). Олень, не желающий испить змеиного яда, стремится к источнику таких вод. Ибо вода духовной благодати есть жизнь. Она просвещает глубины разума, смывает все грехи души и очищает тайные пороки.

## Глава 16

Святой Дух — это большая река, орошающая горний Иерусалим. Он равен Источнику Своему, то есть Отцу и Сыну, что видно из Писания. Его воды жаждет и свт. Амвросий. Однако он напоминает, что для того, чтобы она сохранилась в нас, нужно уклоняться от диавола, страсти и ереси. Сосуды наши худы, а потому необходимо оставить ветхие колодцы, чтобы по примеру самаритянки и патриархов найти воду Господню.

156. Но чтобы никто не умалял могущество Духа, желая тем самым внести различие в равночестность Лиц Святой Троицы, указывая, что вода является лишь малой частью всего источника (хотя тварные примеры вовсе не применимы к божественным вещам), все же, чтобы они не судили лишь по этому сравнению, пусть научатся, что не только водой называется Святой Дух, но и рекой, как написано: *«Из чрева его потекут реки воды живой. Сие сказал Он о Духе, Которого имели принять верующие в Него»* (Ин 7:38–39).

157. Следовательно, Святой Дух — река, и река великая, которая, согласно евреям, истекла от Иисуса на земли, как мы услышали в пророчестве из уст Исаии (Ис 66:12). Огромна эта река, ибо до сих пор истекает, и никогда не иссякнет. И не только река Дух, но и обильные потоки неиссякаемого величия, как сказал Давид: *«Речные потоки веселят град Божий»* (Пс 45:5).

158. Ибо этот небесный град Иерусалим не омывается течением какой-либо земной реки. Но Святой Дух, исходящий от источника жизни, от Которого мы быстро насыщаемся, преисполненный полноты семи духовных добродетелей, кажется более полно изливающимся на небесные Престолы, Господства и Силы, Архангелов и Ангелов. Ибо если разливающийся поток выходит и из высоких берегов, насколько более Дух, превосходящий все творение, касаясь низких берегов нашего ума, будет более орошать плодородным освящением эту широко простирающуюся тварную небесную природу!

159. И да не смутит тебя, что здесь сказано *«реки»* (Ин 7:38), или в другом месте — *«семь духов»* (Откр 5:6), ибо подразумевается семь даров духовных, как сказал Исаия (Ис 11:2), освящающая полнота добродетелей: дух премудрости и разума, дух совета и крепости, дух ведения и благоче-

ствия, дух страха Божия. Итак, одна река, но много течений различных духовных даров. Следовательно, эта река исходит от источника жизни.

160. И здесь снова ты не должен уклонять свои мысли в сомнения, ибо может показаться, что источник и река — разные вещи. Но Божественное Писание имеет попечение, чтобы слабость человеческого понимания не оказалась повреждена ограниченностью языка. Будет правильно, если ты вспомнишь, что всякая река проистекает из источника, но одной с ним природы, одной славы и одного великолепия. Так сделай же вывод, что и Святой Дух с Сыном Божиим и Богом Отцом одной сущности, одной славы и благодати. Я смело подвожу итог в размышлениях о единстве добродетелей, и не побоюсь каких-либо вопросов о различии могущества. И на это готов ответ в Писании, ибо сказал Сын Божий: *«Кто будет пить воду, которую Я дам ему, тот не будет жаждать вовек; но вода, которую Я дам ему, сделается в нем источником воды, текущей в жизнь вечную»* (Ин 4:14). Очевидно, что этот источник является благодатью духовной, рекой, исходящей от источника жизни. Следовательно, источник жизни и есть Святой Дух.

161. Следовательно, вы видите, что Его слова указывают на единство Божественного величия, ибо и Дух называется источником, и что Христос не отказывает в источнике даже неверным. И как Дух называется источником, так и Отец говорит: *«Вот, Я направляю к нему мир как реку, и богатство народов — как разливающийся поток»* (Ис 66:12). Кто же усомниться, что Сын Божий является рекой жизни, от которой текут потоки жизни вечной?

162. Сколь же прекрасна эта вода, эта духовная благодать. Кто даст мне грешному этот источник? Да забьет во мне ключом и заструится Податель вечной жизни. Да потечет во мне этот источник, и да не иссякнет. Ибо сказала премудрость: *«Пей воду из твоего водоема и текущую из твоего колодезя. Пусть не разливаются источники твои по улице»* (Прит 5:15–16). Как же мне сохранить эту воду, чтоб она не растеклась и не расплескалась? Как мне сохранить мой сосуд, чтоб через трещину греха не вытекла влага вечной жизни? Научи нас, Господи Иисусе, научи как научил апостолов Своих, говоря: *«Не собирайте себе сокровищ на земле, где моль и ржа истребляют и где воры подкапывают и крадут»* (Мф 6:19).

163. Господь явно указывает, что вор — это нечистый дух, который не может подкрасться при свете добрых дел, но если поймают кого-либо во тьме мирских страстей и среди земных наслаждений, то расхищает всякий цветок вечной добродетели. И потому Господь сказал: *«Но собирайте себе сокровища на небе, где ни моль, ни ржа не истребляют и где воры не*

*подкапывают и не крадут, ибо где сокровище ваше, там будет и сердце ваше» (Мф 6:20–21).*

164. Наша ржавчина — распутность, наша ржавчина — похоть, наша ржавчина — роскошь, которые бельмом бесчестия покрывают очи нашего разума. Мошь же наша — Арий, мошь наша — Фотин, которые своим нечестием раздирают одеянье Церкви, желая разделить нераздельное единство Божественного могущества, святотатственными клыками грызущие драгоценный покров веры. Вода прольется, если Арий вонзит свои зубы, вытечет, если Фотин вонзит свое жало в сосуд. Мы состоим из простой глины и быстро чувствуем изъяны. Но никто не может сказать мастеру: *«Зачем ты меня так сделал»?* (Рим 9:20) Ибо хотя наши сосуды из глины, однако, иной пребывает в чести, а иной в бесчестии. Следовательно, не рой себе ров, не выкапывай пороками и грехами, чтобы не услышать тебе: *«Рыл ров, и выкопал его, и упал в яму, которую приготовил»* (Пс 7:16).

165. Если вы ищете Иисуса, оставьте обвалившиеся рвы, ибо Христос сидел не у них, а у колодцев, где Его и нашла самаритянка, которая уверовала и возжелала почерпнуть воды (Ин 4:6). Как можно раньше должны прийти вы, однако если вы придете позже, даже и в шестой час, то застанете Иисуса уставшим от пути. Он утомлен, но это из-за тебя, ибо Он долго искал тебя, устал от твоего недоверия. Но ожидание было не напрасно, если ты все-таки пришел; Он, собирающийся Сам дать воды, просит пить. Пьет же Он воду не протекающего рядом ручья, но спасение твое, пьет твое расположение, пьет чашу искупления твоих грехов, чтобы ты, испив священной крови, утолил жажду века сего.

166. Так Авраам стяжал благоволение Божие, когда вырыл колодец (Быт 21:30). Так Исаак, пока шел к колодцу (Быт 24:62), встретил явившуюся ему в образе Церкви будущую жену (Быт 24:67). Верный идет к колодцу, неверный же ко рву. Наконец и Ребекка, как мы читаем, ожидая того, кто искал ее, пришла к колодцу, блудницы же омывались от крови у рва Иезавели (3 Цар 22:37–38).

*Архимандрит Августин (Никитин)*

## РОССИЯ И СОРБОННА

В статье приводятся сведения русских послов, дипломатов, видных государственных и общественных деятелей о Парижском университете — Сорбонне — как крупном центре богословских и светских наук. Уделено внимание вопросу объединения Православной и Римо-Католической Церквей, который был поднят во время поездки императора Петра I во Францию богословами Сорбонны. Рассматривается попытка реализации проекта объединения Церквей, причины его неприятия как со стороны Петра I и Феофана Прокоповича, так и в позднейший период русской истории.

**Ключевые слова:** Сорбонна, Санкт-Петербург, Церковь, Православие, католичество, объединение Церквей, император Петр I, Феофан Прокопович, Стефан Яворский, А.А. Матвеев.

### Страницы истории

Становление русско-французских церковных связей началось еще в домонгольскую эпоху. Заслуга в этом принадлежит дочери св. равноапостольного князя Владимира Анне, в 1049 г. вышедшей замуж за французского короля Генриха I<sup>1</sup>.

После татаро-монгольского нашествия на Киевскую Русь в середине XIII в. связи с Францией были надолго прерваны. Они возобновились лишь в XVII в. — при короле Людовике XIII (1610–1643). Но сведения о религиозной жизни Франции доходили до Руси и гораздо раньше этого времени, чему немало способствовала деятельность прп. Максима Грека, уроженца города Арта, происходившего из известного греческого рода Триволисов. Свое детство и юность Максим провел в Греции, потом несколько лет пробыл в Италии, поступив в доминиканский монастырь св. Марка. По возвращении на родину он постригся в монахи в одном из афонских монастырей, откуда по приглашению московского правительства прибыл в Москву в 1518 г. для перевода богослужебных книг с греческого на русский язык.

Прожив большую часть жизни в России, Максим Грек оставил большое литературное наследие; в его произведениях встречаются ценные сведения о духовной жизни западноевропейских стран, в том числе и Франции.

*Архимандрит Августин (Никитин)* — кандидат богословия, доцент Санкт-Петербургской православной духовной академии.

<sup>1</sup>См.: *Августин (Никитин), архим.* Из истории русско-французских церковных связей // Символ. 1989. № 21. С. 179–180.

В своем обзоре «Повесть страшна и достопамятна и о совершенном иноческом жительстве»<sup>2</sup>, написанном в первые годы пребывания в России, прп. Максим освещает историю возникновения одного из католических монашеских орденов, пишет о его строгом уставе, организации монастырей и их быте<sup>3</sup>. Высоко оценивая правила обителей, он пишет: «Чином сим предобрейше строятся яже у них честные обители о всяком благочинии и благоговенстве иноческом, союзом священныя любви содержиими же и утверждаеми»<sup>4</sup>.

Отметив высокий духовный уровень членов этого ордена, прп. Максим рекомендует русским церковным властям перенять лучшие черты монашеского устава этих обителей: «Такоже подобаше и у нас православных строитися яже о нас иноцех и богоносных отец соборы избиратися игуменом священных монастырей, а не дары сребра и злата приносимыми народным писарем игуменския власти искати хотящему»<sup>5</sup>.

В связи с историей возникновения этого ордена прп. Максим сообщает сведения о Париже, где, по его словам, подвизался «некий муж мног во всякой премудрости внешней и еже по нас священном богослужении учитель великий», чьими учениками был основан впоследствии этот орден. «Паризия, — пишет Максим Грек, — град есть нарочит и многочисловечен в Галлиех, яже ныне глаголются Франза, держава велия и преславна и богатящи бесчисленными благами, их же первое и изрядное есть, еже от философских и богословских догматех, наказание же и тщание туне подаема всем вкупе рачителем сицевых изрядных учений»<sup>6</sup>.

Одной из наиболее замечательных сторон жизни Парижа являлось распространение в нем «словесного художества», «богословия и философии священной». Для того, чтобы постигнуть их, в Париж, по словам Максима Грека, собираются отовсюду, из западных и северных стран, не только сыновья «простейших человек», но и лица «боярского и княжеского сана», «их же кождо время довольно во учениях прилежно упразднився возвращается во свою страну, преполон всякие премудрости и разума, и есть сицевый украшение и похвала своему отечеству»<sup>7</sup>. Нет сомнения, что, говоря о нахождении

<sup>2</sup>Максим Грек, прп. Сочинения. Ч. 3. Казань, 1862. С. 180–194.

<sup>3</sup>Там же. С. 181–187. По мнению Н.А. Казаковой, у Максима Грека здесь речь идет об ордене картезианцев (Казакова Н.А. Западная Европа в русской письменности XV–XVI веков. Л., 1980. С. 128).

<sup>4</sup>Максим Грек, прп. Сочинения. Ч. 3. С. 187.

<sup>5</sup>Там же.

<sup>6</sup>Там же. С. 179.

<sup>7</sup>Там же. С. 180.

в Париже крупного центра богословских и светских наук, прп. Максим имел в виду знаменитый Парижский университет<sup>8</sup>.

Этот университет был основан, по одной версии, в середине XII в. и состоял из нескольких школ вокруг строящегося собора Парижской Богоматери. Другая версия настаивает на его более позднем возникновении: в 1253 г. теолог и духовник св. Людовика (1226–1270) — Робер де Сорбон (Robert de Sorbon, 1202–1274) основал богословский коллеж и общежитие для преподавателей и неимущих студентов. В 1554 г. коллеж Maison de Sorbonne был преобразован в теологический факультет Парижского университета, а последний, в свою очередь, стал называться Сорбонной.

В 1667 г. во Францию прибыло русское посольство — с намерением заключить русско-французский союз против турок. Глава посольства Петр Иванович Потемкин писал царю Алексею Михайловичу о том, что «во французском государстве вера католическая, под паствою папы римского. <...> Из иных государств во французскую землю, в город Парис и в иные города, приезжают для науки философской и для учения разного строя королевичи и великородные, и всяких чинов люди. Потому что город Парис великий и многолюдный и богатый, и школ в нем безмерно много: студентов в Парисе бывает тысяч по тридцати и больше»<sup>9</sup>.

В.О. Ключевский упоминает об одном таком студенте, переселившемся потом в Россию еще при царе Михаиле Федоровиче (1613–1645). Речь идет о некоем протестанте, «лютеранине», который «прошел все науки, много лет учился в славной Парижской академии», знал много языков, обучился изрядно и славянскому. В России он принял православие, постригся в монахи [с именем Вавила], при патриархе Никоне стал за старую веру»<sup>10</sup>, т.е. ушел в старообрядческий раскол.

### Посольство А.А. Матвеева

Более подробные сведения о Сорбонне содержатся в записках русского посла А.А. Матвеева, жившего в Париже в 1705–1706 гг. В разделе «О всенародных училищах во Франции» А.А. Матвеев высоко оценивает общий уровень университетского образования: «В парижском городе гораздо

---

<sup>8</sup>См.: Казакова Н.А. Западная Европа в русской... С. 128.

<sup>9</sup>Цит. по: Статейный список посольства стольника и наместника Боровского, Петра Ивановича Потемкина во Францию, в 1715 (1667) году // Древняя российская вивлиофика. 2-е изд. Ч. 4. М., 1788. С. 562.

<sup>10</sup>Ключевский В.О. Западное влияние в России XVII в. // Вопросы философии и психологии. 1897. Сентябрь-октябрь. С. 787.

славные училища всенародные из всего французского королевства находятся теологии, то есть богословии, прав народных, врачества и розных свободных наук, которые по-французски называются университете»<sup>11</sup>.

В этом перечне русский посол в первую очередь выделяет богословие и заслуги в его развитии он справедливо усваивает Петру Ломбардскому (Pierre Lombard, ок. 1100–1160) и Фоме Аквинскому (Thomas d'Aquino, 1225–1274): «Возстановление богословия всегда zelo цело, особливо же в время Петра Ломбарда, епископа парижского, умершего 1164-го году, и во время святого Фомы, вельми мужей ученых»<sup>12</sup>.

В записках Матвеева кратко излагается история Сорбонны: «Из тех великим есть в Париже домом и преславным всенародное училище Сорбонны, которое себе имя предприяло от Роберта из Сорбонны, от духовника короля Людовика святого, которой духовник сей основанием был там богословии сего училища, и он дал тот дом 1254-го году, — сообщает русский посол. — Потом сей меньшаго тогда бывшего строения дом преимущественный господин кардинал Ришелье, яко первый короля Людовика XIII-го министр, великим изживением обнови в славное произвел здание, которое ныне видится»<sup>13</sup>.

Имя Ришелье тесно связано с Сорбонной. Он приказал привести в порядок и частично обновить здания университета. Старое здание Сорбонны было перестроено при кардинале Ришелье по планам Ж. Лемерсье (Jacques Lemercier, ок. 1585–1654). На сегодня от старых зданий XIII в. не сохранилось ничего, а от Сорбонны времен кардинала Ришелье — только церковь и гробница кардинала.

Общие очертания комплекса угадываются и сегодня по булыжной мостовой внутреннего двора. На южной стороне этого двора, в который можно попасть со стороны Rue de la Sorbonne, находится созданная в первой половине XVII в. по повелению кардинала Ришелье капелла св. Урсулы Сорбоннской.

Капелла, в которой похоронен Ришелье, построена в 1635–1653 гг. Статуя на могиле изваяна в 1694 г. Ф. Жирардоном. Вот что пишет об этой капелле Матвеев: «Особливо же великую церковь архитектуры итальянской, в которой близ алтаря из мрамора находится его преимущества особа нецененным художеством изваянно изсеченная, где его есть погребено тело, на котором гробе есть сия последующая подпись по-французски и в сей

<sup>11</sup>Русский дипломат во Франции. Записки Андрея Матвеева. Л., 1973. С. 210.

<sup>12</sup>Там же.

<sup>13</sup>Там же.

эпителие, или в сокращении, состоящем»<sup>14</sup>. Далее русский посол приводит текст этой надписи в русском переводе. Она довольно пространная, но имеет смысл привести ее полностью, ведь у этой гробницы бывали знаменитые россияне: Петр I, В.К. Третьяковский, Н.М. Карамзин и многие другие.

«Здесь упокоивается велики Арманд Иоанн дю Плесси, кардинал де Ришелью, дук и ровной Франции, велик в благородии, велик в разуме, велик в мудрости, велик в ведении, велик в мужестве, велик в щастии, но паче велик еще в благочестии. Сей понес славу своего принца, везде он носил свое оружие, он вознес свои оружия блиско по всей Европе. Он учинил возтрепетать всех королей, и там мало было б престолов, где он не зделал возвышену быть своему государю, естли бы истинна не предводила те его намерения. Изящное его имя положило ужас в душу всех неприятелей державы его, и тот положит еще в ту всех тех снизходящих, если б ищислялися дни чрез победы его и лета его чрез триумфы. Потомство верило б, что он жил бы многая веки, и его история не будет опасаться ничего, как самой ее, которая есть вся наполнена чудес и див, будет иметь труд увещать дальняя веки, то что наш увидел с удивлением, како он был всегда праведен. Он был непобедим, неприятели его не имели николи иного прибытку, разве он один превозвышал себя чрез него, и как он был безконечно премудр, безконечно благополучен. Величие его превосхождении оправдало истинство намерении его, прилежность его не может быть придускорительна, ни бодрость его прельщенна, ни его предусмотрение обольщено. Он николи же своих друзей не опускал, и неприятели тем же уверялися словом его, хотя если б имели место во обстоянии, ничто не супротив стояло силе велеречия его, благодать и величество были над его челом, в его стати и в его исправлениях. Его ласковости изображали почтение, его слова обязовали сердца, и его руки свободныя не оставляли заслуг без воздаяния. Он низверг ересь и веру ея плененную Рошельсии, тот гордой город, которой вменялся непобежден быть, чрез свое покорение больши как 200 мест, которыя отлучилися прежде от долгаго времени власти королевской, победитель и внутрь он понес отвне силы короля своего. Столько от городов завоеванных Пингероля, Аррас, Бризака, Монака, Перпиньяна и Седена, которыя есть начальными. Слава его трудов благочестия для исправления и для совершенства христиан и для обращения еретиков превозходна еще тех его завоеваний и сил его разума, согласуя в нем нечто сугубаго, который видятся несоюзны. Вера и держава, он возходил всегда ряд того же в проходы одной и другой. Он был оборонителем целомудрия в едении и добрых наук, на остаток его молва была без прикос-

---

<sup>14</sup>Там же.

новенна и он долженствует поистинне назваться исполин последних веков. Может сказаться наипаче, что смерть его была достойна его жизни, как он получил великия без них суши содержан, и он их разрешил без труда и видел состояние своего размеру с радостию, понеже он усмотрел то из корон безсмертных. Он умер, как он жил, велик, непобедим, хвален, и с последней чести оплакан от своего короля и к своему вечному благовременству он умре смиренно христиански и свято.

Кто каков бы ты ни был еси, ты не имеши стражи отрицися твоих молитв от такова великаго мужа, но в прощении воспомани сего, что тебе отдает сие благочестия должность и сему кто чрез сии вельможныя здания преславныя Сорбоны оставил един гроб великой его благочестия. Сей велики кардинал умре в Париже декабря в 4 день 1642-го году, жизни своей 57 лет 3-х месяцев и одного дни»<sup>15</sup>.

В записках А.А. Матвеева отсутствует описание сорбоннской капеллы, и русский посол объясняет причину этого: «Церкви той сорбонской здание подробну описуется в книге описания о городе Париже, напечатаной по-французски 1706-го году, для того в пространство тех особенностей вникать не поревала никакая потреба и те описывать»<sup>16</sup>.

Восполнить этот пробел поможет Н.М. Карамзин, побывавший у гробницы кардинала Ришелье в мае 1790 г. «В Сорбонскую церковь ходят все удивляться искусству ваятеля Жирардона, — пишет русский путешественник. — На монументе, в древнем вкусе, представлен кардинал Ришелье; умирая в объятиях Религии, он кладет правую руку на сердце, а левой держит духовные свои творения. Наука, в виде молодой женщины, рыдает у ног его. Говорят, что Петр Великий, смотря на сей памятник, сказал внуку кардинала, герцогу Ришелье: “Твой дед был величайший из министров; я отдал бы половину своего государства за то, чтобы научили меня править другою, как он правил Францией”»<sup>17</sup>.

А.А. Матвеев со свитой посетил «учебный корпус» Сорбонны, что и было отражено в его записках: «Сие Сорбоны здание есть великое в трех ярусах полате слученно, то есть из нижних средних и верхних, где учителя богословии пребывают. Особливо же в нижних полатах великаго пространства есть салы, или каморы, где те учителя сходятся по вся дни непременно для исправления своих дел и для чтения и слушания в богословии»<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> Там же. С. 210–212.

<sup>16</sup> Там же. С. 212.

<sup>17</sup> Карамзин Н.М. Письма русского путешественника: Париж, май 1790 г. Л., 1984. С. 281.

<sup>18</sup> Русский дипломат во Франции... С. 212.

В записках русского посла излагается «Состояние сорбонских учителей»: это и учебная структура, и богословские диспуты, и повседневный быт студентов и наставников<sup>19</sup>. Особый интерес представляет рассказ одного из членов посольства о присутствии А.А. Матвеева на диспуте сорбонских богословов, о посещении капеллы и библиотеки. «В приезд свой в Париж его превосходительство господин посол при первом случае инкогнито сие собрание видел. В то время в сале учитель собрания их изъяснил догматы богословии обличительныя на ересь несториеву в сильных терминах по латине, но за выговором мягкаго наречия французскаго не токая светлость латины изображалася, как инья народы, особливо же северный тот латинской язык краснословят. То собрание находилося в глубоком молчании во все время науки той, которую их один из начальствующих учителей на катедре отправлял до самого розпуску.

Потом господин посол видел церковь и монумент, или место учрежденное гроба в ней, господина кардинала Ришелью, где его подобие как живо от изрядных художников из белаго мормора изсечено, предающа дух свой Богу. Та церковь значит, что по образцу в Риме церкви пантеонской зделана.

Оттуды ходил он, посол, видеть библиотеку в долгой сале, которая есть премножеством исполнение книг еврейских, греческих, латинских и французских, особливо же древних зело рукописанных харатейных, как богослов розных восточных и западных, так и философов, и историков многоименитых гораздо давных и редких, которых число около 8000 значится. В той библиотеке над комином поставлен есть партрет, или персона живописная стоячая, преимущественнаго господина кардинала Ришелью во всем его алаго цвету кардинальском уборе, зело изрядно написана, и подобие его быть в том всесовершенно подтверждается.<sup>20</sup>

### **Визит во Францию Петра I**

Посольство А.А. Матвеева было своего рода попыткой подготовить приезд во Францию Петра I. Русский царь-реформатор всегда мечтал побывать во Франции, игравшей ключевую роль в европейской политической и культурной жизни конца XVII–начала XVIII вв. Он намеревался это сделать еще в ходе своего первого заграничного путешествия по странам Западной Европы в 1697–1698 гг., но тогда намерению царя воспротивился сам

---

<sup>19</sup>См. приложение в конце статьи.

<sup>20</sup>Там же. С. 213–214.

Король-солнце, сославшийся на старческую немощь, а по существу отказавшийся впустить Петра I во Францию. Столь нелюбезное поведение изысканного версальского двора по отношению к самодержцу всероссийскому объяснялось его крайним недовольством динамичной внешней политикой Москвы, в частности в Польше, где на выборах короля в 1697 г. победу над принцем де Конти одержал союзник царя саксонский курфюрст Август. Не радовали Версаль и первые успехи России на пути продвижения к Черному морю (взятие Азова в 1696 г.), что ставило под угрозу давнюю союзницу Франции — Оттоманскую Порту.

Между тем царь не оставлял надежд побывать во Франции и попытаться найти с ней общий язык, тем более что в 1715 г. умер Людовик XIV, его давний недоброжелатель. У Петра были основания полагать, что регент Филипп Орлеанский не повторит нелюбезного обхождения с ним покойного короля. Настойчивый интерес царя к Франции объяснялся, прежде всего, ее привилегированными отношениями со Швецией и возможностью Версаля повлиять на Карла XII с целью окончания затянувшейся Северной войны. После серии блестящих побед русского оружия над шведами идея французского посредничества в прекращении войны не была чужда и самой версальской дипломатии, не желавшей полного и сокрушительного разгрома своего шведского союзника<sup>21</sup>.

В 1715 г. в Париж был послан дьяк Зотов, бывший учитель Петра. (В начале 20-х гг. XX в. в Париже продавались его «Тетради», но кто их приобрел — неизвестно.)

В «Истории Петра» А.С. Пушкин упоминает про Сорбонну под 1718 годом, перечисляя повседневные деяния царя. «Петр не прерывал обыкновенных своих занятий, — пишет русский писатель. — 15 июня спускал корабль и рассматривал ответ наших архиереев на представление Сорбоннской академии»<sup>22</sup>

Некоторые сведения о связях Сорбонны с Россией можно почерпнуть из перечня литературы по эпохе Петра I, составленного для Пушкина бароном М.А. Корфом. Посылая этот список в письме от 13 октября 1836 года, лицейский товарищ поэта замечает: «Это одна голая, сухая библиография,

<sup>21</sup> Черкасов П. Петр Великий во Франции (май – июнь 1717 г.) // Русская мысль. 1–7.05.1997. № 4172. С. 17.

<sup>22</sup> Пушкин А.С. История Петра // Пушкин А.С. Полное собрание сочинений, 1837–1937. Т. X. М., 1938. С. 246.

<...> в этой выборке нет системы, ни даже хронологического порядка: я выписывал заглавия книг так, как находил их в своих заметках»<sup>23</sup>.

В числе книг, имевших отношение к Сорбонне, Модест Андреевич поместил два наименования: 1) *Curioses Schreiben der Sorbonne an den Czaaren*. 1719; 2) *Ecclesia Romana cum Ruthenica irreconciliabilis* (J.-F. Buddaeus). Jena, 1719. По поводу указанных трактатов М.А. Корф замечает:

«Это разбор представления, сделанного в 1717 г. Сорбонною Петру В. о примирении Восточной Церкви с Западною.

Ответ Греко-Российской Церкви на предложение Парижской Сорбоннской Церкви (Феофана Прокоповича), напечатан в “Журнале Петра В.”, издан в 1770 г. и в III ч. проповедей Стефана Яворского»<sup>24</sup>.

Каких-либо дополнительных пояснений в отношении Сорбонны в списке, составленном М.А. Корфом, не содержится, а между тем речь идет об одном из самых интересных эпизодов в истории взаимоотношений Русской Православной и Римско-Католической Церквей...

В «Истории Петра» А.С. Пушкин прослеживает путь русского царя из Голландии во Францию, где и состоялась его встреча с парижскими богословами. В свите Петра находилось несколько его ближайших сподвижников; среди них был князь Борис Иванович Куракин. Будучи поверенным лицом царя, князь Б.И. Куракин уже имел опыт общения с Римской курией. В «Истории Петра» А.С. Пушкин упоминает об этом: «1707 год. К папе Клименту XI отправил Петр кн. Бориса Куракина»<sup>25</sup>. Вот еще одна сходная запись: «К папе послом назначен голландский наш министр кн. Борис Куракин»<sup>26</sup>.

Прибыв в Голландию, Петр I рассчитывал на содействие Куракина, который уже в течение нескольких лет находился там как «министр Петра в Гаге»<sup>27</sup>, — пишет Пушкин, а несколько выше у него читаем: «17 октября (1711 г.) Петр отправил Куракина в Голландию»<sup>28</sup>. Встреча царя с послом произошла 2 декабря 1716 г., когда Петр прибыл в Амерсфорт, где встретил его кн. Куракин<sup>29</sup>. В этом голландском городке царь задержался ненадолго и 6 декабря «прибыл в Амстердам, куда на другой день приехала и свита его»<sup>30</sup>, — пишет Пушкин, упоминая наряду с Куракиным князя Васи-

---

<sup>23</sup> Там же. С. 489.

<sup>24</sup> Там же. С. 472.

<sup>25</sup> Там же. С. 110.

<sup>26</sup> Там же. С. 103.

<sup>27</sup> Там же. С. 198.

<sup>28</sup> Там же. С. 173.

<sup>29</sup> Там же. С. 229.

<sup>30</sup> Там же.

лия Долгорукого и барона Шафирова. 8 декабря Петр был уже в Гааге, «где остановился у Куракина»<sup>31</sup>.

В Голландии Петр I пробыл почти 4 месяца и лишь в конце марта следующего, 1717 года покинул эту гостеприимную страну. Вот что пишет об этом Пушкин: «24 марта из Роттердама, отправив Екатерину в Гагу, сам на яхте поехал Петр во Францию. При нем находились: Толстой, князь Куракин, Шафиров, князь Василий Долгорукий, Иван Бутурлин, генерал-поручики: генерал-адъютант Ягужинский, кабинетные секретари Макаров и Черкасов, лейб-медик Арескин, духовник и проч. и команда гренадер»<sup>32</sup>. А еще через месяц, 26 апреля, «вечером в 10 часов Петр приехал в Париж»<sup>33</sup>.

Знакомство русского царя с церковной жизнью Франции не ограничилось лишь беглым осмотром храмов, монастырей и реликвий. Петр I принял участие в обсуждении богословских вопросов. Во время своего пребывания в Париже Петр 14 июня (н. ст.) посетил Сорбонну; при входе он увидел статую кардинала Ришелье, влиятельного политического деятеля, который с 1624 г. фактически распоряжался всеми государственными делами. Именно тогда он, по словам потомка кардинала, Г. Ришелье, и произнес упомянутую выше фразу: «Великий человек! я отдал бы половину царства моего гению, подобному тебе, чтобы он помог мне управлять другою»<sup>34</sup>.

При встрече с сорбоннскими богословами Петру I были показаны церковь и библиотека; он осмотрел также гробницу кардинала Ришелье. В библиотеке Петр I заинтересовался хранившимися там вероучительными книгами на славянском языке. Сопровождавший Петра I член совета Сорбонны Бурсье высказал ему идею о соединении Церквей Востока и Запада, прося русского царя, «чтобы он, по совершении многих славных дел, удивляющих Европу, славу свою еще больше распространил споспешествованием сего подвига, дабы единый был пастырь и едино было стадо»<sup>35</sup>.

### Вопрос объединения Церквей

Петр I в личном плане отличался широкой веротерпимостью, но в данном случае речь шла о судьбах Православия. Поэтому он не мог взять на себя ответственность единовластного решения и, как сообщается в хронике

<sup>31</sup> Там же. С. 232.

<sup>32</sup> Там же.

<sup>33</sup> Там же. С. 233.

<sup>34</sup> *Ришелье де, герцог*. Пребывание Петра Великого в Париже // Телескоп. 1831. Ч. 2. № 5. С. 20.

<sup>35</sup> Журнал ежедневный пребывания в Париже государя императора Петра Алексеевича // Русский вестник. 1841. № 5. С. 407.

пребывания Петра I в Париже, ответил Бурсье и другим сорбоннским богословам, «что сие дело не малое, и учинить скоро того невозможно; к тому же Его Величество больше обращается в делах воинских. А ежели они того подлинно желают, чтобы о том писали к российским архиереям, ибо сие дело важное и требует на то духовного собрания; при этом изволил обещать им по своей от Бога дарованной власти повелеть русским архиереям, ежели те учителя будут писать к ним, на то ответственать»<sup>36</sup>.

Сохранились сведения о некоторых препятствиях к достижению церковного единства, которые перечислил Петр I в диалоге с Бурсье. «Это соединение — вещь не легкая, — отвечал Петр, — три обстоятельства мешают тому: папа [примат папской власти], происхождение Святого Духа [проблема Филиокве] и... третий пункт он забыл, и Бурсье подсказал — опресноки и вино для св. Таинства причащения [причастие под двумя видами]»<sup>37</sup>.

Присутствовавшие при этом диалоге французские богословы стали утверждать, что Православная Церковь и после соединения с Римско-Католической Церковью может не принимать практику употребления опресноков для совершения Евхаристии, что спор об исхождении Святого Духа от Отца и Сына — это ни что иное, как спор о терминах, и что, признав власть римского папы, Россия может ничего не менять в церковном управлении и придерживаться тех же принципов, которым следует Галликанская Церковь.

Предложив проект «О соединении Церквей», сорбоннские богословы проявили собственную инициативу и отнюдь не согласовали свои действия с папой римским. О причинах такой «автономии» упоминается в записках А.А. Матвеева. Русский посол повествует о Коллегии богословов во главе с архиепископом Парижским и отмечает, что это «собрание во времена вражды, бывшей у короля, ныне государствующаго Людовика XIV-го, с папою римским, предприяв советы с тем сорбонским собранием, намерение взяло с действительными расположении королю папиной отлучиться власти и церкви французской избрать самовластнаго особно себе патриарха без повиновения всякаго впредь папе»<sup>38</sup>. А.А. Матвеев имел в виду борьбу Людовика XIV с Римской курией о праве назначения епископов на вакантные места и заявление французского духовенства «Объяснения галликанского клира о

---

<sup>36</sup> Журнал или Поденная записка блаженныя и вечно достойныя памяти государя императора Петра Великого с 1698 года даже до заключения Нейштатского мира. Ч. 2. СПб., 1772. С. 411.

<sup>37</sup> Пекарский П. Наука и литература в России при Петре Великом. Т. I. СПб., 1862. С. 40.

<sup>38</sup> Русский дипломат во Франции... С. 213.

церковной власти», подписанное 35 епископами и 37 церковными деятелями, в том числе и представителями Сорбонны.

Поскольку Петр I не отверг предложения сорбоннских богословов и просил их составить по этому вопросу письменный документ, они под руководством Бурсье успели сделать это до отъезда русского царя из Франции. В поданой Петру I записке приводятся свидетельства Священного Писания и высказывания святых отцов Церкви о необходимости церковного единства, затем следует изложение тех догматов, которые принимаются как Православной, так и Римско-Католической Церковью, и лишь в конце упоминается о тех препятствиях, которые лежат на пути к достижению вероисповедного единства<sup>39</sup>.

Из догматических различий было рассмотрено подробно только одно: об исхождении Святого Духа, причем был сделан вывод о том, что различие коренится только в словах и что православные богословы отнюдь не обязаны добавлять «Филиокве» в текст Символа веры. Что касается учения о примате власти папы Римского, то сорбоннские богословы в этом вопросе проявили еще большую уступчивость. Они признавали за папой те же права, что и за всеми епископами, с первенством среди них, как преемником св. апостола Петра, но отрицали его непогрешимость (безошибочность в суждениях) и доказывали, что Русская Церковь не обязана будет подчиняться разным «составленным в Риме привилегиям», которые не признаются и многими католиками. «Таковы наши понятия о папе, — добавляли они, — и хотя они не разделяются ультрамонтанистами, но это не мешает нам оставаться католиками»<sup>40</sup>.

Петр I принял этот документ и обещал передать его русским богословам для дальнейшего изучения и составления ответа. При всей своей широте подхода к инославию Петр I был верующим Православной Церкви, и незадолго до отъезда из Франции, 20 июня, «в вечеру, в шесть часов, он был в церкви своей [православной] у всенощной, на праздник сошествия Святого Духа, и сам пел с прочими, в свите своей находящимися россиянами»<sup>41</sup>, а 21 июня здесь же он молился на Литургии.

Перед отъездом из Франции Петр «оставил в Париже уполномоченными барона Шафирова, Петра Толстого и князя Долгорукова»<sup>42</sup>. 9/20 июня

<sup>39</sup>Толстой Д.А. Римский католицизм в России. Т. I. СПб., 1867. С. 168.

<sup>40</sup>Там же.

<sup>41</sup>Журнал ежедневный... С. 411.

<sup>42</sup>Пушкин А.С. История Петра. С. 234.

Петр выехал из Парижа и направился «на воды» в Спа, небольшой городок близ Льежа (ныне — Бельгия).

Помимо Парижа он побывал еще в нескольких городах Франции, в частности — в Реймсе, в древнем соборе которого ему показали старинный Требник, использовавшийся в течение многих столетий при коронации французских королей. Священники объяснили царю, что эта древняя книга написана таинственными, никому не понятными письменами. Каково же было удивление Петра, когда он обнаружил, что этот Требник принадлежал некогда дочери Ярослава Мудрого Анне Русской, выданной в 1051 г. замуж за короля Генриха I. Не меньшее изумление пережили священнослужители Реймского собора, когда их августейший гость свободно начал читать Требник, написанный на церковнославянском языке<sup>43</sup>.

Отдыхая от государственных дел, Петр I среди прочих занятий предавался там и богословским размышлениям. Об этом упоминается в очерке, посвященном пребыванию русского царя в Льежском епископстве: «Важнейшим делом, которым занимался Петр, живя в Спа, был вопрос о соединении Церквей Восточной и Западной. В бытность его в Париже ученые представители Сорбонны предложили ему устроить такое соединение»<sup>44</sup>.

Следует отметить, что еще во время пребывания Петра I в Париже обсуждался вопрос о его избрании в члены Французской академии наук. Вот что сообщалось по этому поводу в «Отечественных записках» (1821 г.): Петр I «присутствовал неоднократно в заседаниях Академии наук и, узнав обстоятельно состав оной и цель, изъявил свое соизволение быть ее членом»<sup>45</sup>. Просьба царя была уважена, но это состоялось уже после отъезда Петра в Россию. Зимой 1717/18 гг. «получены были Его Величеством два письма: от президента Академии, аббата Биньона, и секретаря оной, Фонтенеля»<sup>46</sup>.

Принимая Петра I в члены Французской академии наук, сорбонские богословы надеялись на благоприятный исход дела по соединению Церквей. Получив извещение о членстве во Французской академии наук, Петр послал

---

<sup>43</sup> *Черкасов П.* Петр Великий... М., 1937. С. 17.

<sup>44</sup> *К.Н.В.* Пребывание в Спа русских государей // Исторический вестник. 1884. Июнь. С. 641.

<sup>45</sup> Избрание Петра Великого в члены Французской Академии наук // Отечественные записки. 1821. Ч. 5. № 9–11. С. 179.

<sup>46</sup> Текст письма Биньона от 24 декабря 1717 г.: Отечественные записки. 1821. Ч. 5. № 9–11. С. 180–183; Текст письма Фонтенеля от 17 января 1718 г.: Отечественные записки. 1821. Ч. 5. № 9–11. С. 184–186.

ответ в Париж с библиотекарем Шумахером<sup>47</sup>, но, однако, на отношение к проекту сорбоннских богословов это никакого влияния не оказало.

### Ответ на сорбоннский проект

10 октября 1717 г. Петр I прибыл в Санкт-Петербург и вскоре передал записку сорбоннских богословов видным русским архиереям для изучения. Как отмечалось в документах того времени, «прислана записка о средствах соединения Церкви Великой России с Церковью Римской, писана на латинском языке, в Сорбонне. Канцлером Парижского университета Либургом засвидетельствован французский перевод сей записки (на 16 листах) в заверение, что бумага о соединении Церквей точно подписана лицами, коих имена под нею означены. Петр отклонил от себя ответ Сорбонне, предоставив записку соображению Св. Синода»<sup>48</sup>.

Инициатива, проявленная сорбоннскими богословами, разделялась далеко не всеми католиками. Вот что писал, например, по этому поводу де Лави, французский представитель в Санкт-Петербурге, в своем донесении во Францию: «Иезуиты, имеющие здесь [в Петербурге] школу и церковь, высказывали в присутствии нескольких лиц, до какой степени они недовольны поездкой царя во Францию в такое время, когда дух народа [французского], по-видимому, враждебен папе, вследствие чего они опасаются, что его царское величество, намеривавший присоединиться к Римской Церкви, переменит мнение, особенно если заметит нерасположение двора к папскому престолу»<sup>49</sup>.

Но, несмотря на все эти обстоятельства, письмо сорбоннских богословов стало предметом богословского изучения, и в ответ на него в 1718 г. было составлено послание в двух различных редакциях: одно — Стефаном Яворским, другое — Феофаном Прокоповичем. Суть обоих документов была одинакова и сводилась к тому, что русские епископы не считают себя в праве решать вопрос о соединении Церквей без участия представителей других Православных Церквей и без ведома четырех православных восточных патриархов.

Будучи православными архиереями, Стефан Яворский и Феофан Прокопович в то же время были представителями двух противоположных направлений, бытовавших в то время в русской богословской мысли. Стефан

<sup>47</sup>Текст ответного письма Петра I: Отечественные записки. 1821. Ч. 5. № 9–11. С. 186–189.

<sup>48</sup>Обозрение известий о России в век Петра Великого // Журнал министерства народного просвещения. 1843. Ч. 37. С. 147.

<sup>49</sup>Из донесения де Лави французскому министерству от 27 мая 1717 г. из Санкт-Петербурга // Сборник Императорского русского исторического Общества. Т. 34. СПб., 1881. С. 216.

Яворский с большей симпатией относился к католичеству, нежели Феофан Прокопович, который был более расположен в отношении протестантизма. И хотя оба проекта ответного письма содержали благодарность сорбонским богословам за проявленную ими инициативу, в документе, составленном Феофаном Прокоповичем, это было выражено более сдержанно.

«Приняли мы тое [письмо], — писал Феофан Прокопович, — с великой радостью не для того, чтобы в нем новое нечто любопытное усмотреть (понеже что либо в той контрверсии важное есть, не тайно есть богословцам), но что достохвальное ваше желание, о яковом из повести самодержца нашего разуметь мощно было, желали мы и в писании вашем прочесть и, аки бы очима, увидеть... А что вы от Апостола о единстве веры и о противных оному вредах, раздорах и ересях предложили, в том всегдашнее наше есть и учение и желание: сия и вам, и нам и всем (аще не притворный вид являют) общая суть. Прочее, как бы долговременный сей раздор церковный уврачевать, хотя и не так трудное дело, то есть яковое показали мимошедшие веки от времени наипаче Иннокентия III папы, даже до наших лет, однако и не так скоро и удобно статься то может, как вы может быть думаете, яко же от писания вашего догадуемся»<sup>50</sup>.

Проект ответа, составленного Феофаном Прокоповичем, понравился Петру I больше, и именно этот документ был отправлен в Париж. Это послание было подписано Стефаном Яворским, митрополитом Рязанским и Муромским, Варнавой, епископом Холмогорским и Важским, и Феофаном Прокоповичем, архиепископом Псковским и Изборским. Ответ сорбонским богословам был отправлен 15 июня 1718 г.<sup>51</sup>

Следует отметить, что Феофан Прокопович, не довольствуясь ответом, составленным в самой общей форме, предпринял и другие шаги для нейтрализации инициативы сорбонских богословов. Он направил копию их письма иенскому профессору Буддею<sup>52</sup> с просьбой со своей стороны высказаться по этому вопросу. Буддей написал резкий критический отзыв на предложение о соединении Восточной и Западной Церквей; в своем трактате он стремился доказать невозможность соединения Русской Православной Церкви с Римско-Католической. Это сочинение появилось в печати в 1719 г. сначала на латыни, а затем на немецком языке. Феофан Прокопович был до-

---

<sup>50</sup>Цит. по: *Пекарский П.* Наука и литература в России... С. 41.

<sup>51</sup>См.: Там же. С. 41.

<sup>52</sup>Иоганн Франц Буддей (1667–1729), профессор богословия в Иене, дал научное обоснование лютеранской догматике.

волен сочинением Буддея и даже хотел перевести его на русский язык и поднести Петру I<sup>53</sup>.

Что же касается сорбоннских богословов, то после получения ответа из Петербурга они пришли к выводу, что совместной деятельности по соединению Церквей в ближайшем будущем не предвидится. Кроме того, до них дошли сведения о наличии другой редакции ответа, составленной Стефаном Яворским в более примирительном духе, и они решили, что ей не дал хода Феофан Прокопович. Пытаясь понять мотивы, побудившие Феофана Прокоповича занять такую позицию, они высказали предположение, что тот не желал соединения Церквей, поскольку после упразднения в России патриаршества он фактически стоял во главе Русской Православной Церкви.

Но такое предположение было необоснованным, так как Феофан Прокопович (1681–1736) был гораздо моложе Стефана Яворского (1658–1722). Кроме того, именно Стефан Яворский в 1721 г. был назначен главой Святейшего Синода.

Несмотря на неудачу, сорбоннские богословы продолжали предпринимать шаги к сближению с Русской Православной Церковью. Как отмечалось в русской печати, «убедившись в неудаче своего плана, доктора [Сорбонны] пригласили еще раз на свидание князя Василия Долгорукого, которого царь оставил в Париже. Беседа их продолжалась три часа, Долгоруков сказал между прочим, что лучше всего было бы устроить в Петербурге собеседования католических и православных богословов, и на прощанье обещал приехать в Сорбонну еще раз, чтобы обсудить этот вопрос»<sup>54</sup>. Но князь Василий Долгорукий в Париж больше не возвращался, и диалог по этой причине был приостановлен.

### **Причины неудачи сорбоннского проекта**

Богословские позиции наиболее влиятельных иерархов Русской Православной Церкви — Стефана Яворского и Феофана Прокоповича в ходе диалога с сорбоннскими богословами прояснились вполне достаточно. Что же касается отношения к этому вопросу самого Петра I, то при всей своей веротерпимости он не мог пойти навстречу католическим богословам, и на это у него были свои собственные причины. После смерти патриарха Адриана († 1700 г.) царь медлил с избранием нового первосвященника, не желая

<sup>53</sup> Феофан Прокопович // Русский биографический словарь. Т. 25. СПб., 1913. С. 429.

<sup>54</sup> В.Т. Сношения России с папским престолом в исходе XVII и в первой половине XVIII века (по исследованиям П.О. Пирлинга) // Русская старина. 1908. Т. 136. Ноябрь. С. 380.

усиления духовной власти Русской Православной Церкви за счет своей собственной. Один из французских посланников сообщал из России по этому поводу следующее: «Царь со времени смерти последнего патриарха, вследствие обширной власти, соединенной с этим саном, не назначил ему еще преемника, и представляет управление Русской Церковью одному из главных духовных лиц в качестве вице-патриарха»<sup>55</sup>.

Размышляя о причинах неприятия Петром I идеи сближения с Римско-Католической Церковью, А. С. Пушкин ссылается на мнение историка Ив.Ив. Голикова (1735–1801), автора 12-томного труда под названием «Деяния Петра Великого», изданного в 1788–1789 гг. Штудирюя это сочинение, Пушкин сделал такую запись: «Голиков, вкратце предлагая мнение Сорбоннской академии и возражение наших феологов, замечает, что мнение о первенстве папы, что и есть католическая мысль, сильно не покровительствует Петру, который и установил шутовской праздник, в коем осмеивал папу вместо прежнего патриарха»<sup>56</sup>.

О причинах, по которым предложение сорбонских богословов было в конце концов отвергнуто, подробно пишет Ф.Х. Вебер — брауншвейгский президент, долгое время живший в Санкт-Петербурге; его перу принадлежит сочинение под названием «Записки о Петре Великом и об его преобразованиях»<sup>57</sup>. Будучи иностранцем, он был более свободен в оценке внутренних дел России, и, хотя он излагает свои собственные соображения с протестантских позиций, в целом его отзыв довольно объективен и заслуживает того, чтобы быть приведенным полностью. Сообщив о проекте сорбонских богословов по соединению Церквей, Вебер пишет далее:

«Кто имеет сведения об этих обеих религиях и кто в особенности знает правила ныне правящего царя, тот легко поймет невозможность этого предложения. Царю необходимо то, чтобы пребывающее в темном невежестве его духовенство само приобретало надлежащие познания, внушало их, вместе со страхом Божиим, своим слушателям и вразумило бы этих последних в необходимости повиновения Богу и своему государю; ото всех же споров и прений ему нужно, чтобы духовенство его воздерживалось и стремилось бы по возможности соединять в себе только простую веру со святой жизнью.

Введение римо-католической веры было бы семенем вечных споров и непременно нарушило бы церковный и светский мир, невозмутимо держа-

---

<sup>55</sup> Сборник Императорского русского исторического общества. 1881. Т. 34. С. 30.

<sup>56</sup> Пушкин А. С. История Петра. С. 247.

<sup>57</sup> Вебер Ф. Х. Записки о Петре Великом и об его преобразованиях // Русский архив. 1872. №№ 6–9.

щийся до сих пор в России, а вследствие сего, без сомнения, подвергло бы опасности и то прочное положение, в которое царь поставил себя по отношению к русскому духовенству и к верному стороннику этого духовенства, сельскому сословию.

Еще менее можно было бы предположить, что с католической верой внедрится в Россию больше знаний, так как в настоящее время царь, и без того, частью распространил уже их своими достохвальными учреждениями, частью же продолжает дальнейшее их распространение призывом многих ученых людей со всего света, и посылкою своих кандидатов в иностранные университеты. Таким образом, вследствие обучения своих подданных и вследствие ограничения в России авторитета патриарха, а еще более вследствие теперешнего устройства русской армии, значение духовной власти подвергнется еще большей зависимости, которой никогда не потерпит ни папа, ни какой духовный совет и вообще духовенство, в приобретенных уже ими правах по делам вер.

О таких важных пунктах, как, например, о браке священников, свято соблюдаемом в России, а равно и о других, в которых обе Церкви разнятся и нелегко могут придти к единению, говорить здесь ничего не стану; замечу только, что царь никогда и не помышлял о таком соединении Церквей, и поэтому все слухи и суждения об этом приказал объявить ложными и неосновательными»<sup>58</sup>.

### Другие инициативы по объединению Церквей

После смерти Петра I (1725 г.) сорбоннские богословы возобновили свои усилия по сближению Церквей. В 1728 г. в Россию приехал аббат Жюбе и предпринял негласные попытки склонить некоторых представителей Русской Православной Церкви к возобновлению усилий по соединению Церквей. По его словам, некоторые видные деятели Русской Церкви, такие как Феофилакт Лопатинский и Афанасий Кондоиди, были согласны возобновить шаги в данном направлении. Но со вступлением на русский престол Анны Иоанновны (1739–1740) и при всевластии немца-лютеранина Бирона всякие перспективы на возобновление диалога были утрачены, а аббат Жюбе был выслан из России<sup>59</sup>.

<sup>58</sup> Вебер Ф.Х. Записки о Петре Великом и об его преобразованиях // Русский архив. 1872. № 9. С. 1673–1675.

<sup>59</sup> Пекарский П. Петр Великий... С. 43. О деятельности аббата Жюбе в России см.: Успенский Б.А., Шишкин А.Б. Третьяковские и янсенисты // Символ. 1990. № 23. Июнь. С. 105–245.

В эти годы активную миссионерскую деятельность в Санкт-Петербурге развил полномочный посланник в России Хакобо Ф.Д. Стюарт, герцог де Лириа-и-Херика. Прямой потомок Марии Стюарт, он принадлежал к одному из самых знатных родов Европы. «Дюк Лирийский», как именовали его русские, стал первым представителем Испании при российском дворе, что было подчеркнуто в инструкции короля Филиппа V, врученной ему при отъезде в Россию: «Вы — первый посланник короны нашей при дворе, куда Вы назначаетесь»<sup>60</sup>.

Таково начало королевского «наказа», в котором предписывалось по приезду в Россию проявлять благоразумие в делах веры: «Такая осторожность уже сама по себе нужна для Вашей службы и для исполнения возложенных на Вас обязанностей, но она тем более важна при дворах, которые не исповедуют нашу святую религию [католичество] и где поступки, дела и суждения католиков служат предметом внимания и обсуждения»<sup>61</sup>.

Этот документ относится к 1727 г., а два года спустя герцог Лирийский уже активно участвовал в миссионерской деятельности. Дело в том, что уже после открытия «окна в Европу» Петром I ходили упорные слухи о возможном объединении двух Церквей: Православной и Римско-Католической. Одним из инициаторов подобного проекта и был герцог Лирийский, осуществлявший переписку по этому поводу с австрийской императрицей и другими доверенными лицами<sup>62</sup>.

Герцог Лирийский скептически относился к слухам по поводу симпатий Петра I к Римско-Католической Церкви. Вот ход рассуждений испанского посланника: «Я не разделяю мнения о том, что царь Петр I намеревался осуществить, либо содействовать осуществлению такого объединения. Его царское величество в большей степени склонялся к лютеранству, яд которого он вкусил в Голландии и в необходимости учреждения которого он неизменно убеждал российский Синод. Помимо прочего, его гордость не позволяла ему смириться с главенством папы, и он неизменно стремился стать главою Церкви, подобно английскому королю. Об этом в значительной степени свидетельствует принижение им достоинства патриарха, полномочия которого по управлению церковными делами он сократил, создав суд под названием Синод, подчиненный е<го> ц<арскому> в<еличест>ву, каждый член

---

<sup>60</sup>Инструкции Филиппа V полномочному посланнику Испании в России Хакобо Ф.Д. Стюарту, герцогу де Лириа-и-Херика, от 11/22 января 1727 г. // Россия и Испания. Т. I. М., 1991. С. 116.

<sup>61</sup>Там же. С. 116–117.

<sup>62</sup>Письмо Х. де Лириа послу Испании в Австрии Хосе де Вьяне-и-Эгилусу. Москва, 29 апреля 1729 г. // Россия и Испания. Т. I. М., 1991. С. 135.

которого, прежде чем приступить к осуществлению своих обязанностей, приносит клятву, в которой он признает «царское» величество главой Синода»<sup>63</sup>.

Одним из противников объединения Православной и Римско-Католической Церквей в те годы был Феофан Прокопович — известный проповедник и государственный деятель петровской эпохи. Родился он в 1681 г. в Киеве, образование получил в Киево-Могилянской академии, потом уехал в Рим, где слушал лекции в иезуитской коллегии св. Афанасия, там принял католичество, но в 1704 г., возвратившись в Киев, снова обратился в православие. Благодаря своим способностям он вскоре сделался известным Петру I, который приблизил его и воспользовался его способностями для своих государственных реформ<sup>64</sup>.

С 1725 г. Феофан Прокопович был архиепископом Новгородским, но фактически в его ведении находилась церковная жизнь российской столицы. Именно в лице Феофана Прокоповича герцог Лирийский видел главное препятствие на пути объединения Церквей. «Сегодня, когда во главе Синода стоит митрополит архиепископ Новгородский, об объединении, на мой взгляд, не может быть и речи, — писал герцог Лирийский. — Этот человек, проявляющий большую склонность к лютеранству, смелый и образованный, враг католической религии, хотя и учился на протяжении многих лет в Риме, имеет почти неограниченное влияние на русский клир. Он пользовался неограниченным влиянием Петра I»<sup>65</sup>.

В своей миссионерской деятельности герцог Лирийский опирался на ближайшего помощника — о. Бернардо де Риберу, который находился в Петербурге в качестве капеллана. «Он — монах-доминиканец, доктор богословия и проповедник, человек истинно глубоких познаний, — так отзывался об о. Бернардо герцог Лирийский. — Религиозное рвение побудило этого достопочтенного монаха со времени приезда сюда обратиться к написанию на прекрасном латинском языке трактата о русском православии с целью доказать (и это ему удалось), что Католическая Церковь и те, кто с ней связан, представляют собой подлинную Христову Церковь; и что папа является, согласно установлениям нашего Спасителя, Ее верховным Первосвященником, призванным быть главенствующим представителем всей Церкви; и наконец, что во всем, что их отличает от нас, они вступают в явное противо-

<sup>63</sup> Там же. С. 133.

<sup>64</sup> Феофан (Прокопович) // Полный православный богословский энциклопедический словарь. Т. II. СПб., 1913. Стлб. 2417.

<sup>65</sup> Письмо Х. де Лириа послу Испании в Австрии... С. 133.

речие с положениями Евангелия и решениями самих Вселенских Соборов, которых они придерживаются»<sup>66</sup>.

В 1729 г. о. Рибера был представлен архиепископу Феофану Прокоповичу, а вскоре направил ему свой богословский трактат, приложив к нему сопроводительное письмо. Как сообщает далее герцог Лирийский, о. Рибера «обратился с просьбой к Его Преосвященству, чтобы тот любезно согласился ответить на затронутые им вопросы»<sup>67</sup>. Но владыка Феофан избегал богословских споров с католиками и, как пишет герцог Лирийский, «несмотря на все усилия святого отца Риберы, ответа он не получил: митрополит отделяется обещаниями и не желает обсуждать вопросы по существу»<sup>68</sup>.

Но герцог Лирийский считал, что среди иерархов Русской Православной Церкви он мог бы найти сторонников унии. Правда, его оценка таких возможностей была преувеличена, о чем свидетельствуют, например, такие его рассуждения: «Разумеется, не все прелаты сходятся во мнении с митрополитом Новгородским, есть такие, кто проявляет симпатии к католической религии, есть и такие, в отношении которых существует подозрение, что они на самом деле являются католиками»<sup>69</sup>.

Интересна оценка, которую дает испанский дипломат перспективам диалога русских и сорбонских богословов. Отметив, что покойный Петр I в свое время поручил Феофану Прокоповичу «подготовить ответ на письмо Сорбоннской богословской школы», герцог Лирийский продолжает: «Я не сомневаюсь в том, что те придворные, кто готовил записку, направленную Вам и мне, позаботились также о том, чтобы направить копии письма сорбонских теологов русским прелатам и знакомы с их ответом. Посему я не буду отправлять их Вашему превосходительству. Из ответа совершенно очевидно, что русские прелаты не намерены вдаваться в обсуждение вопроса об объединении. Это подтверждается со всей очевидностью тем, как составлено письмо, поскольку его содержание сводится к многочисленным хвалам в адрес Сорбоннской школы и тех, кто в нее входит, и завершается словами о том, что поскольку патриарший престол России вакантен, они не осмеливаются рассматривать никакие вопросы, не проконсультировавшись предварительно со своими иерархами, т.е. с патриархами Константинопольским, Антиохийским и Александрийским. Я располагаю также и другим, бо-

---

<sup>66</sup> Там же. С. 134.

<sup>67</sup> Там же.

<sup>68</sup> Там же.

<sup>69</sup> Там же.

лее свежим доказательством того, что митрополит Новгородский избегает этой темы и не желает обсуждать вопросы, касающиеся религии»<sup>70</sup>.

Архиепископ Феофан являлся для испанского посланника главным противником при осуществлении задуманных им планов, и, утратив чувство реальности, он готов был даже пойти на вмешательство в дела суверенного государства, которым была православная Россия. «Единственным способом приступить к переговорам об объединении Церквей, о которых идет речь, было бы прежде всего добиться удаления от дел митрополита [архиепископа Феофана] и поставить на его место во главе Синода прелата, способного рассуждать здраво, такого, с которым можно было бы спокойно вести переговоры, а таких при желании можно было бы найти немало»<sup>71</sup>, — таково первое «условие», выдвинутое испанским герцогом.

Всего таких пунктов в его плане был семь<sup>72</sup>, но прежде всего необходимо было воздействовать на Феофана Прокоповича. Ближайший помощник герцога, о. Рибера, приступил к этому столь рьяно, что в 1730 г. разногласия между испанским монахом и архиепископом Новгородским вылились в настоящий конфликт. О. Рибера обвинили в навязывании публичных споров с архиепископом Феофаном. В конце концов это привело к тому, что о. Рибера вынужден был покинуть Россию. В том же 1730 г. герцог де Лириа также отбыл из Санкт-Петербурга.

В те самые годы, когда герцог Лирийский пытался реализовать в Санкт-Петербурге «сорбоннский проект», в Париже подвизался будущий поэт В.К. Тредиаковский (1703–1768). На долю Василия Кирилловича Тредиаковского выпала яркая судьба, в которой были свои взлеты и — куда чаще — падения. Сын небогатого астраханского священника, он учился вначале у заезжих католических монахов; затем бежал из Астрахани в Москву, в Славяно-греко-латинскую академию, через два года вновь бежал в Голландию, а оттуда в Париж, лишь с одной целью — учиться всему, что могла дать Европа русскому юноше, жадно стремившемуся к знаниям.

В столицу Франции он «пришел пешком»; первый русский пиит, по его словам, «был очарован Парижем». В Париже Тредиаковский слушал лекции в Сорбонне по математическим, философским и богословским наукам. В Россию Тредиаковский вернулся в 1730 г., а герцог Лирийский в том же году покинул Петербург...

<sup>70</sup>Там же. С. 133–134.

<sup>71</sup>Там же. С. 134.

<sup>72</sup>Там же. С. 134–135.

Русско-французские связи успешно развивались во второй половине XVIII в. В 1756 г. императрица Елизавета послала в столицу Франции «знатное посольство»: Бестужева-Рюмина, Шувалова, Муравьева, Стрекалова, Долгоруковых, Хитрово, Демидовых, Остермана и Салтыкова. В 1777–78 гг. посетил Париж автор «Бригадира» и «Недоросля» Дмитрий Иванович Фонвизин (1745–92).

В 1790 г. в Париже побывал Николай Михайлович Карамзин (1766–1828); он застал еще «прежнюю Сорбонну», хотя в 1789 г. Франция уже была охвачена революцией. В 1791 г. Сорбонна была закрыта, но, к счастью, ненадолго. В 1808 г. Наполеон вернул ей прежние свободы, университет из бывшей богословской школы превратился в центр светского образования. И, казалось бы, «проект сорбоннских богословов» за истекшие десятилетия должен был кануть в лету. Но на этом сорбоннская история не закончилась: она получила неожиданное продолжение в начале XIX столетия.

В мае 1810 г. император Наполеон через сенатора, графа Грегуара, бывшего епископа Блоаского, обратился с письмом к митрополиту Московскому Платону (Левшину), которое заканчивалось выражением надежды на воссоединение Восточной и Западной Церквей. «Вам известно, — писал Грегуар, — что когда царь Петр был в Париже, тогда учителя сорбоннские представили ему записку о соединении Церкви Греческой с Римской. Российские архиереи, находившиеся при Санкт-Петербургском дворе, сделали в следующем 1718 году ответ, который не привел к желанной цели: они хотели, по их словам, иметь совещание с греческими патриархами Восточной Церкви. Думать надобно, что совещание сие уже было, но во Францию не сообщены ответы греческих патриархов, а меня уверяли, что они находятся в архивах Св. Синода в Москве. Не почтите с моей стороны нескромностью, Ваше Высочество, просьбу о списке с оных»<sup>73</sup>.

Митрополит Платон препроводил это послание на рассмотрение в Св. Синод через обер-прокурора князя А.Н. Голицына. Политическая ситуация, сложившаяся к этому времени на европейском континенте, не способствовала рассмотрению вероисповедальных вопросов, и поэтому ответное письмо митрополита Платона, направленное в 1811 г. графу Грегуару, было составлено в сдержанных тонах. «Я получил письмо, коим Вы меня почтили, сиятельный граф, вместе с приложенными к оному книгами, — писал митрополит Платон поверенному Наполеона. — Мне весьма было бы приятно ответить той доверенности, какую мне изъявляете, и на то лест-

---

<sup>73</sup> *Снегирев И.М.* Жизнь Московского митрополита Платона. 2-е изд. Ч. 2. М., 1891. С. 33.

ное мнение, какое мне посчастливилось Вам внушить. Но все поиски в архивах, для открытия требуемых Вами документов, остались тщетными; в них даже не найдено ни малейшего следа совещания восточных патриархов. С царствования Петра I деланные покушения [попытки] касательно сближения двух Церквей остаются безуспешными, потому что надобно убедиться, что подобная мысль совершенно противна духу народа русского. Это до сих пор не решено: народ наш столько привязан к своей вере, сколько проникнут обязанностью сохранять оную во всей целостности, что всякая в ней перемена может сделаться для русских оскорбительной и пагубной. Не мне теперь, среди недугов старости и при конце своего земного странствия, начинать дело, столь важное и великое; а мой удел приносить молитвы о мире Церкви и о благоденствии своего отечества»<sup>74</sup>.

Военные действия, предпринятые вскоре Наполеоном против России, не дали обеим сторонам возможность продолжить поиски путей сближения. Проект сорбонских богословов был окончательно сдан в архив.

### Приложение<sup>75</sup> Состояние сорбонских учителей

Состоит то собрание всей Сорбонны из 6 особ правительствующих докторов, или учителей. Последуют им еще два чина, по-французски названный лиценсиеры и бахелиеры. Лиценсиеры, то есть который возводятся к степени богословии под учителями начальствующими, из тех потом правление учительское принимают и в ректоры данных государства французского школ из них отсылаются.

Бахелиеры, то есть которая сперва имеют свое сходжение к степени богословия, содержат свой чин ниже лиценсиеров.

Всегда обще в том же училище учителя сорбонския наварскаго собрания с профессорами по вся дни с утра по полтора часа о всех составех богословии исповедание чинят, с обличением всех ересей от воплощения Сына Божия Господа нашего Иисуса Христа по сей век воставших, чрез доводы всесильныя богословии учения. Также и наварскаго собрания профессора 4 учат дважды с утра и по обед по 2 в тех собраниях.

Анцененарии и бахелиеры в тех салах имеют места по лавкам, зеленым сукном обитым, един по другом, кто по ком произведен есть в учение то, и всегда при учителях находятся в разговорах.

<sup>74</sup>Там же. С. 33–34.

<sup>75</sup>Текст приводится по изданию: Русский дипломат во Франции. Записки Андрея Матвеева. Л., 1973. С. 212–213.

По том дни определенны обоим тем вышеписанным чином, в которыя от учителей о всей тайне богословии оне вопрошаются, и после того на кафедре нарочно в той полате собрания и учиненной при учителях правительствующих учат. Сие собрание некогда превосходит и не доходит в Сорбоне 60 особ всех.

Собрания сего должность есть яко синодального, всегда обще с архиепископом парижским и с надзирателем своим особым, с архиепископом реймским (которой муж зело учен есть, брат славнаго во Франции бывшего стацкаго министра и секретаря господина де Лувуа) и епископом миоским, начальником собрания наварскаго, о всех к вере надлежащих догматах по вся годы рассмотрение и исправление чинят.

В собрании том всей иждивением <...> и на прочих чинов в год определено из доходов, оставленных им от их ктитора кардинала Решелью, которым могут себя припитовать и одеждами довольствоваться чесно без всякой скудости, с привелегии на те дачи подтверженными властью королевского. Но при том собрании не все пребывают, из них одне есть, которыя живут в Сорбоне, то называются сорбонскими, другия в особых местех, токмо по вся дни к назначенному времени сходятся туды, те именуются сообщники того учения, а не товарищи.

Докторы, или учителя, правительствующия собрания того ходят в платье камчатом черном долгом, якобы генеральный адвокаты, на плече с пришитым лоскутком горностаевым. Прочил все во время собрания своего и учения, как каноники, в белом платье, с опушкою кругом белья хребтоваго меху, а кроме того, в простом черном платье всегда, как священники католицкия.

В полатах их собрания, кроме некоторых живописных уборов, ничего достойнаго к видению не находится, разве внешняго стен здания, зело изряднаго по препорции. И тот дом замком сомкнут со всех сторон есть с разделением полат по чинам их.

### **Источники и литература**

1. *Августин (Никитин), архим.* Из истории русско-французских церковных связей // Символ. 1989. № 21.
2. *В.Т.* Сношения России с папским престолом в исходе 17 и в первой половине 18 века (по исследованиям П.О. Пирлинга) // Русская старина. 1908. Т. 136. Ноябрь.

3. Вебер Ф.Х. Записки о Петре Великом и об его преобразованиях // Русский архив. 1872. №6–9.
4. Журнал ежедневный пребывания в Париже государя императора Петра Алексеевича // Русский вестник. 1841. № 5.
5. Журнал или Поденная записка блаженныя и вечно достойныя памяти государя императора Петра Великого с 1698 года даже до заключения Нейштатского мира. Ч. 2. СПб., 1772.
6. Избрание Петра Великого в члены Французской Академии наук // Отечественные записки. 1821. Ч. 5. № 9–11.
7. К.Н.В. Пребывание в Спа русских государей // Исторический вестник. 1884. Июнь.
8. Казакова Н.А. Западная Европа в русской письменности XV–XVI веков. Л., 1980.
9. Карамзин Н.М. Письма русского путешественника: Париж, май 1790 г. Л., 1984.
10. Ключевский В.О. Западное влияние в России XVII в. // Вопросы философии и психологии. 1897. Сентябрь–октябрь.
11. Максим Грек, прп. Сочинения. Ч. 3. Казань, 1862.
12. Обзорение известий о России в век Петра Великого // Журнал министерства народного просвещения. 1843. Ч. 37.
13. Пекарский П. Наука и литература в России при Петре Великом. Т. I. СПб., 1862.
14. Полный православный богословский энциклопедический словарь. Т. II. СПб., 1913.
15. Пушкин А.С. История Петра // Пушкин А.С. Полное собрание сочинений, 1837–1937. Т. X. М., 1938.
16. Ришелье де, герцог. Пребывание Петра Великого в Париже // Телескоп. 1831. Ч. 2. № 5.
17. Русский дипломат во Франции. Записки Андрея Матвеева. Л., 1973.
18. Русский биографический словарь. Т. 25. СПб., 1913.
19. Россия и Испания. Т. I. М., 1991.
20. Сборник Императорского русского исторического общества. Т. 34. СПб., 1881.

21. *Снегирев И.М.* Жизнь Московского митрополита Платона. 2-е изд. М., 1891. Ч. 2.
22. Статейный список посольства стольника и наместника Боровского, Петра Ивановича Потемкина во Францию, в 1715 (1667) году // Древняя российская вивлиофика. 2-е изд. Ч. 4. М., 1788.
23. *Толстой Д.А.* Римский католицизм в России. Т. I. СПб., 1867.
24. *Успенский Б.А., Шишкин А.Б.* Третьяковские и янсенисты // Символ. 1990. № 23. Июнь.
25. *Черкасов П.* Петр Великий во Франции (май – июнь 1717 г.) // Русская мысль. 1–7. 05. 1997. № 4172.

Священник Вячеслав Санин

## ПРОБЛЕМА БОГОПОЗНАНИЯ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ: МОИСЕЙ МАЙМОНИД И ФОМА АКВИНСКИЙ

В статье рассматриваются вопросы средневековой гносеологии, в частности — богопознания, и связанные с этим аспекты соотношения веры и разума на примере рационализма Моисея Маймонида и Фомы Аквинского.

**Ключевые слова:** схоластика, гносеология, теология, рационализм, Маймонид, Фома Аквинский, аристотелизм, естественный разум, атрибут, акциденция.

Проблема богопознания для средневековой философии пролегалась в нескольких плоскостях. С одной стороны это была мистическая традиция, зачастую соединенная с философским иррационализмом, с другой — рационалистическая гносеологическая методология. Был еще и православный подход, выразившийся в традиции синергийного паламизма. Как известно, центральной фигурой схоластики, ее завершителем и систематизатором, является Фома Аквинский, крупнейший католический мыслитель. Именно схоласты во главе с Фомой<sup>1</sup> задали рационалистическую тенденцию, определившую дальнейшие пути развития западной цивилизации. Суть этой тенденции состояла в том, что они заложили идейные предпосылки для отделения, начиная уже с XIII в., от западной Церкви, от ее духовной установки, различных сфер культуры, сначала права, затем в XIV–XV вв. — антропологии, философии, науки, завершившиеся в XVI–XVII вв. — расцветом системы секуляризма<sup>2</sup>.

Особое же значение самого Фомы Аквината, как мыслителя положившего последний камень в построение схоластической системы, заключалось в том, что он «установил то «равновесие» между верой и знанием, которого

*Священник Вячеслав Санин* — заведующий кафедрой древних и новых языков Санкт-Петербургской православной духовной академии.

<sup>1</sup>Схоластическая система была утверждена трудами таких ученых–богословов, как, например, Александр из Гэльса (ок. 1185–1245), Альберт Великий (1193/1206–1280), Фома Аквинский (1225/6–1274) и Дунс Скот (ок. 1266–1308).

<sup>2</sup>Говоря о сущности рационализма, В.В. Зеньковский отмечает, что он «утверждает автономии разума и подчиняет себе все движения духа, в том числе и то знание, какое заключается в вере» (*Зеньковский В.В. Основы христианской философии. Т.1. Христианское учение о познании. М., 1996. С. 22*). Схоласты как раз и утвердили это разделение с вышеуказанными акцентами.

требовала и ждала его эпоха, — он просто уступил знанию (*философии*) всю территорию того, что может быть познаваемо «естественным разумом». <...> Это учение о *самодостаточности* «естественного разума» в познании мира и человека есть, в сущности, новое, чуждое основным течениям даже античной мысли понятие: возвышая Откровение над «естественным разумом», Аквинат в то же время рассекает единую целостность познавательного процесса»<sup>3</sup>.

Известно, что в основе учения Фомы Аквинского лежит аристотелизм<sup>4</sup>. Однако, это совсем не значит, что в его философской мысли нет заимствований из других источников. Наглядным примером заимствований Фомы Аквинского, как отмечает Ф.Ч. Коплстон, «являются его рассуждения о божественных идеях, безусловно ведущие свое происхождение от Августина или, если идти еще дальше, от неоплатонизма. Опять-таки, Аквинат несомненно испытал влияние не только сочинений псевдо-Дионисия, но также мусульманской философии и иудейского мыслителя Маймонида»<sup>5</sup>. Речь, конечно, не идет о слепом заимствовании. Фома Аквинский «был эклектиком, т.е. был открыт для стимулов и идей из разных источников; однако и не был им, если считать эклектиком человека, который заимствует идеи из разных философских систем и позволяет им сосуществовать. Он должен был переосмыслить свой материал последовательно и систематически и в этом переосмыслении выказывает свою силу как мыслитель»<sup>6</sup>.

Из вышеуказанных источников, которыми пользовался Фома Аквинский, особый интерес представляет философ Моисей Маймонид, которого можно без преувеличения назвать иудейским «схоластом». Современный исследователь еврейской философии Колетт Сират дает такую оценку значению Маймонида и Фомы: «Вся история еврейской средневековой философии вращается вокруг личности Маймонида; его творчество отмечает конец одного периода и начало другого; он играет для еврейской мысли роль своего рода точки отсчета, эталона, как Фома Аквинский — для схоластики; и

---

<sup>3</sup>Зеньковский В.В. Основы христианской философии. Т.1. С. 12.

<sup>4</sup>Ф.Ч. Коплстон пишет, что «Аквинат считал Аристотеля «Философом», поскольку видел в аристотелизме воплощение философской истины. Веря, что христианство ничего не потеряет, но только выиграет, если будет черпать истину из всех возможных источников, и особенно из философии, он, естественно, пытался не только продемонстрировать согласие философии с христианской верой, но и использовать философию, в истинности которой был убежден, для систематического развития самой теологии» (Коплстон Ф.Ч. История средневековой философии. М., 1997. С. 215).

<sup>5</sup>Там же. С. 215–216.

<sup>6</sup>Там же. С. 217.

тот факт, что Фома Аквинский так часто цитирует рабби Моше — не случайность, а свидетельство глубинного родства обоих ученых. Они оба были последователями Аристотеля, каждый из них представил свою сумму религии и философии, против этих компендиумов постоянно выдвигали возражения, однако и та, и другая книга до сих пор служат источниками вдохновения для приверженцев иудаизма и христианства»<sup>7</sup>.

В свою очередь, в философии Маймонида также переплелись разные религиозные и философские течения: иудаизм, греческая и мусульманская философия, которые и сами по себе, и в рамках системы Маймонида могли отразиться в учении Фомы<sup>8</sup> Разумеется, в первую очередь философия Маймонида коренится в иудейской религии, которая, по сути является законнической, а, значит, рационалистической<sup>9</sup>. Да и сама еврейская философия, как пишет Юлиус Гутман, «начиная со времени античности, была, по сути философией иудаизма. И хотя на протяжении Средних веков — которые были свидетелем существования чего-то вроде тотальной основанной на религии всеохватывающей культуры — философия иногда выходила за пределы ее религиозного центра, все же религиозная ориентация составля-

<sup>7</sup> *Сират К.* История средневековой еврейской философии. Иерусалим–Москва, 2003. С. 242.

<sup>8</sup> Вся средневековая мысль базируется на двух основах, «различных по своей природе и по месту возникновения и вызвавшим их культурам», а именно, 1) Библии (Танах (Ветхий Завет в христианской традиции) у евреев; Библия, включая Новый Завет, у христиан; и Коран, с учетом его библейской зависимости, у мусульман) и 2) греческой философии (*Левинов М.* Средневековая еврейская философия. Ч.1. Лекция 1 // Сайт «Маханаим — еврейский культурный центр». URL: <http://www.machanaim.org/philosof/lev-lec/phil01.htm> (дата обращения 16.05.2010).

<sup>9</sup> В центре иудаизма Тора — Закон (в христианской традиции — Пятикнижие Моисеево). «Закон» — общепринятый, но не совсем точный перевод слова «Тора»; более точное значение — «учение», «доктрина», «инструкция» (*Rabinowitz L.I.* Torah // Encyclopaedia Judaica. 1997. CD-ROM Edition). О том, что между иудаизмом, как религией основанной на законе, и рационализмом можно поставить знак равенства, говорит прот. Г. Флоровский. Он пишет, что хорошо известен «номизм», законничество, которым проникнуты все создания еврейского национального гения, начиная от Моисеевых скрижалей и до «книжников и фарисеев», и снова от Талмуда через Маймонида до нового иудаизма. «В понятии «закона» как общей формулы, непогрешимой и безызытной, пересекаются все нити еврейского духа. Религия становится правовым кодексом. В идее Божества ступеньваются все черты, кроме юридических; Бог иудеев — Бог-администратор и судия нелицеприятный, строгий блюститель раз навсегда установленного порядка, безжалостный каратель всякой неправды». (*Флоровский Г., прот.* Хитрость разума // *Флоровский Г., прот.* Путь к очевидности. М., 1998. С. 64). То же самое с полным основанием можно отнести к исламу.

ет специфическую черту еврейской философии»<sup>10</sup>. Кроме того, философия Маймонида получила рационалистическую «прививку» аристотелизма в интерпретации арабо-мусульманских философов, черпавших в свою очередь вдохновение, помимо Аристотеля, из своего религиозного рационалистического источника — ислама, также как иудаизм, основанного на законе<sup>11</sup>.

Как представителя и поклонника рационалистической традиции, важнейшим вопросом, занимавшим разум Маймонида, был вопрос о соотношении веры и философии. С одной стороны, он был глубоко убежден в истинности аристотелевой философии в том ее виде, как развили ее Ибн-Сина и другие мусульманские философы. С другой стороны, иудаизм был для него не менее непреложной истиной. Ему казалось: «оба они имеют одинаковую точку отправления и общую цель; философия признает главою всего сущего единого Бога, как двигателя мира; иудаизм также особенно подчеркивает в своем учении единство Бога и ни к чему не относится с такою ненави-

---

<sup>10</sup>Цит. по: *Йошве Р.* Что такое еврейская философия? / Сер. Bibliotheca Judaica. Иерусалим—М., 2003.

<sup>11</sup>О сходстве иудаизма и ислама как правовых и законнических религий можно привести следующие цитаты. «Решающее сходство двух монотеистических религий, которые в отличие от других религий основаны на законе, создало с самого начала ощущение особой близости и привело к многочисленным заимствованиям с обеих сторон. Тот факт, что новая религия — ислам — впитала многие элементы иудаизма в момент своего зарождения и в эпоху становления, стал причиной того, что многие иудейские мудрецы относились к нему более снисходительно, чем к другим религиям, и даже открыто говорили, что ислам не должно считать идолопоклонством, и что он существенно отличается от христианства. С другой стороны, нет сомнений, что иудаизм сдержанно относился к заимствованиям и ассимиляции некоторых элементов из ислама. Как можно заметить, особенно сильно это проявилось в сфере мистицизма, хотя многих иудеев привлекали суфийские доктрины. Также установлено, что материал, воспринятый иудейской культурой из ислама, творчески перерабатывался и развивался в чисто иудейском духе». (Literature, Jewish // Encyclopaedia Judaica. 1997. CD-ROM Edition). И еще: «Не всегда возможно четко установить, какие доктрины и практика иудаизма оказали влияние на ислам. Основополагающее сходство иудаизма и ислама, а обе религии зиждутся на религиозном праве, было причиной параллельного развития в последующие века. Хорошо известен тот факт, что гаоны, главы двух знаменитых талмудических академий в Суре и Пумбедите, получали на рассмотрение вопросы, касающиеся правовых и социальных проблем; сохранились десятки тысяч ответов (*responsa*) на эти вопросы. Такова же была практика мусульманских муфтиев, законоведов, у которых любой мусульманин мог испросить «фетву» (*fatwa*), мнение, основанное на религиозном праве. И фетва, и респонса обладали юридической силой. Трудно сказать, было развитие этого письменного «жанра» в обеих религиях независимым, или же это пример взаимного влияния. Например, в конце типичного вопроса фетвы и респонсы присутствует единая формула: «Пусть наш рабби (или муфтий) даст указание (решение), и Небеса (Бог) удвоят его награду» (*Hirschberg H.Z.* Islam, Judaism and Islam // Encyclopaedia Judaica. 1997. CD-ROM Edition).

стью, как к многобожию; метафизика не знает другой высшей цели человека, как теоретическое самоусовершенствование и стремление к высшему познанию; равным образом и иудаизм, даже талмудический, ставит понимание и познание, богопознание, во главе своих предписаний; поэтому, если истина, выработанная человеческим духом из самого себя путем приложения всех своих сил, одинакова в начале и конце своем с истиною, сообщенною Богом народу израильскому на горе Синай, то отдельные составные части обеих должны соответствовать друг другу и относиться друг к другу как одна и та же истина, только добытые различными путями; иудаизм, тем не менее, не может находиться в противоречии с философией, потому что оба являются результатом эманации божественного духа; богооткровенная истина должна вполне совпадать с тою, которая заключается в человеческом разуме, как в даре, происходящем от Божества; равным образом все те истины, которые могут проистекать из метафизического мышления, должны заключаться в откровении, т.е. в иудаизме». Поэтому Маймонид верил, что «первоначально, рядом с письменным богооткровенным законом Пятикнижия, величайшему пророку были сообщены также устные наставления философского характера, которые передавались затем дальше путем традиции среди израильтян и исчезли лишь вследствие тех пертурбаций и тревожных событий, которым в течение времени подвергся народ израильский; следы этой древней израильской мудрости обнаруживаются в разбросанных изречениях пророков и сентенциях агады; если же мыслящий еврей черпает истину из греческой философии, прислушивается к Платону и Аристотелю, то последние не являются совсем чуждыми ему элементами, но только средством вновь вспомнить о своем собственном утраченном сокровище»<sup>12</sup>.

Чтобы понять, как было возможно влияние Моисея Маймонида на Фому Аквинского, важно иметь представление о культурно-политической ситуации того времени. Бесспорно, влияние Маймонида (как и всей еврейской философии) на западноевропейских мыслителей осуществлялось в рамках влияния арабо-мусульманской культуры, интегрированной частью которой (культурно, политически и экономически) была иудейская диаспора. Иудеи зачастую пользовались различными привилегиями, занимали высокие придворные посты, свободно торговали, исповедовали свою веру (или принимали ислам), активно занимались науками и искусством. Достаточно хотя бы вспомнить их огромный вклад в расцвет уникальной культуры арабо-му-

---

<sup>12</sup>Моисей Маймонид. Путеводитель. I, 71; II, 11. Цит. по: Грецц Г. История древних евреев. Т. 7. От расцвета еврейско-испанской культуры до смерти Маймонида. 1027–1205. Пер. с нем. под ред. В. Шершевского. Одесса, 1906. С. 271–272.

сульманской Испании. Такое благоволение со стороны мусульманских владык иудеи заслужили, в том числе, и за свою политическую и экономическую лояльность (известно, например, что они помогали мусульманам против вестготов при завоевании Испании). «В исламских странах между 900 и 1200 гг., несмотря на возникавшие время от времени экстремистские движения, еврейские общины процветали; арабы и евреи были настолько близки, что арабский стал литературным языком евреев. В христианских странах евреи говорили на местных языках, но языком эрудитов оставался еврейский»<sup>13</sup>. Таким образом, евреи и стали основными передатчиками мусульманской, а также и своей науки и философии в Европу. Основной поток этого влияния шел через Северную Африку и Испанию, затем через юг современной Франции, где проживала мощная еврейская диаспора, далее в остальную Европу<sup>14</sup>. Примечательно, что несмотря на военно-политическое и духовное противостояние между христианской Европой и исламом в Испании и Святой Земле (крестовые походы), препятствий для контактов культур и идей не было. В качестве примера можно указать, что это была эпоха великих переводов, когда было осуществлено огромное количество переводов по философии, медицине, астрономии, математике и т.д. с греческого на арабский, с арабского на еврейский и латынь и т.д.<sup>15</sup> Т.е., без преувеличения можно сказать, что творческое усвоение элементов арабо-мусульманской культуры, а в ее рамках и иудейской, во многом обусловило теологический расцвет на Западе в XIII в.

Заметную роль в этом сыграл и Моисей Маймонид (1135–1204). Он был почти современником Фомы Аквинского (1225–1274). Воспитан и вырос в мусульманской Испании, однако вынужден был переселиться в Север-

---

<sup>13</sup> *Сират К.* История средневековой еврейской философии. С. 36.

<sup>14</sup> *Уотт У.М.* Влияние ислама на средневековую Европу. М., 1976. С. 64–65, 86–87.

<sup>15</sup> Чтобы представить себе культурную и интеллектуальную ситуацию того времени, приведем еще цитату из книги А.В. Журавского: «В эпоху наиболее активного военного и политического противоборства ислама и христианства внутри интеллектуального мира схоластики складывалась международная, а в определенной степени и межвероисповедная иудео-христианско-мусульманская общность. Труды мусульманских и иудейских авторов пользовались одинаковым авторитетом у католических теологов. Работы же последних переводились на иврит и использовались в полемике раввинских школ. Книга, написанная на мусульманском Востоке, при посредстве еврейских переводчиков скоро становилась достоянием западных ученых; ее читали и в Андалусии, и в Италии, и в Париже, и в городах Прованса. В Палермо при дворе Фридриха II Гогенштауфена совместно работали, искали, полемизировали христианские, мусульманские и иудейские ученые. Переводческие корпорации в Испании также часто объединяли представителей трех вероисповеданий» (*Журавский А.В.* Христианство и ислам. М., 1990. С. 18).

ную Африку. Большую часть жизни прожил при дворе египетского султана. Он одновременно был религиозным главой еврейской общины (раввином), врачом, правоведом и философом. Как правовед Маймонида провёл огромную работу по кодификации иудейского права, создав монументальный свод «Мишне Тора» («Повторение Торы»). По сути, это была попытка создать новый канон, «в котором целостность, умопостигаемый порядок, определенность придет на смену открытости, незавершенности, своего рода хаотичности Талмуда и послеталмудической литературы»<sup>16</sup>.

Главным же философским произведением Маймонида является «Путеводитель растерянных» (евр. «Море невухим»), произведение, в оригинале написанное на арабском, затем переведенное на еврейский, а впоследствии — на латынь. Именно в этом произведении Маймонида делает попытку синтеза библейского откровения и греческой философии с целью примирить веру и разум. С этим произведением был знаком Фома Аквинский, почерпнув из него некоторые мысли, отразившиеся затем в «Сумме теологии» и «Сумме против язычников».

Как уже отмечалось, в основе философской системы Маймонида лежит рационалистическая традиция раввинистического иудаизма и аристотелизм в интерпретации арабских мыслителей (аль-Фараби, ибн-Баджа, ибн-Сины и др.). Осуществляя синтез откровения и умозрения, Библии и Аристотеля, Маймонида в своем рационализме и «очищении» веры от элемента чуда перешел пределы иудейской ортодоксии, чем навлек на себя даже вражду ревнителей религиозной традиции иудаизма, обвинявших его в «продаже Священного Писания грекам» и даже апеллировавших в борьбе с его учением к помощи католической инквизиции<sup>17</sup>.

Согласно Маймониду, если какое-либо место Библии безусловно противоречит твердым доказательствам от разума, оно должно быть понято иносказательно. Вместе с тем, как иудей, он ставил Тору выше Аристотеля, ре-

<sup>16</sup> *Идель М.* Маймонидов синтез. Предисл. к пер. «Путеводителя для растерянных» // Сайт «Маханаим — еврейский культурный центр». URL: [http://www.machanaim.org/philosof/more\\_nev/moregr\\_2.htm](http://www.machanaim.org/philosof/more_nev/moregr_2.htm) (дата обращения 16.05.2010).

<sup>17</sup> Философский энциклопедический словарь. М., 1989. С. 331. Для уточнения причин «гонений» на «Путеводитель растерянных» Маймонида приведем мнение Ф.Ч. Коплстона, который пишет, что «некоторые еврейские мыслители подвергли его суровой критике на том основании, что он представлял собой отказ от чистой религии в пользу греко-исламской философии» (*Коплстон Ф.Ч.* История средневековой философии. С. 171). Однако, это не помешало «Путеводителю» стать очень распространенным учебником по философии для еврейских учащихся, а в XIII в., после перевода на латынь, оказать влияние на христианских мыслителей, например, на Аквината.

лигию выше философии, а пророчество выше логического умозаключения. В религиозных вопросах, как таковых, он не перешагнул границы дозволенного и учил, например, о сотворении мира Богом, а не его эманации или вечном сосуществовании с Богом, высказывался против буквального понимания антропоморфизмов, встречающихся в Писании и т.д.<sup>18</sup>

Рационализм Маймонида проявлялся уже в самой постановке проблемы — примирить веру и разум, — и вытекающей отсюда методологии изучения Св. Писания. Речь идет об аллегорическом толковании, стоящем на службе у *ratio*, не удовлетворяющегося буквальным и прикровенным смыслом текста (у истоков аллегорического метода толкования Библии стоял Филон Александрийский). Интересен тот факт, что Маймонид восхищается исламским мыслителем аль-Фараби, а это наводит на мысль, что он считал философию проясняющей истину религии, обнаруживающей, так сказать, рациональную истину, выраженную в религиозных учениях в религиозной форме. Также примечательно, что сочинение «Море Невухим» («Путеводитель растерянных») адресовано Маймонидом интеллектуалам, которые усмотрели в Торе противоречия разуму, но хотели сохранить ей верность. Они, очевидно, и являются теми «растерянными» или «колеблющимися» умами, которым надо дать ключ к разумному пониманию Св. Писания<sup>19</sup>.

Приведем пример пяти способов «прочтения» Писания, предлагаемых Рамбамом (Рамбам — аббревиатура полного имени Маймонида: рабби Моше бен Маймун): 1) свободное толкование слов Писания: «врата истолкования не заперты перед нами и не противопоказаны нам»; 2) конкретное, а не «притянутое за уши» истолкование; 3) «намек» — типичный способ «прочтения» Писания: «есть в Торе высказывания, и хотя говорится в них об определенных вещах, они содержат намек на нечто иное»; 4) Писание занимается определением «природы реального», а не чуда: «слова пророков

---

<sup>18</sup>Проф. Давид Баумгардт пишет, что «подобно Канту, Маймонид предпочитал надежность хорошо обоснованного метода мысли любой «привлекательной» доктрине «мудрости», построенной на ненадежном фундаменте. С этой точки зрения следует рассматривать его «научный рационализм» и усилия, направленные на то, чтобы придать абстрактный и сдержанный философский смысл многочисленным поэтическим метафорам Священного Писания. В начале «Мишнэ Тора», а также в «Морэ невухим» он предостерегает от буквального толкования многочисленных мест Священного Писания, где говорится о «деснице» Господа (Исх 15:12), о Его «руке» (Исх 9:3), о «персте», которым Творец писал на скрижалях (Исх 31:18), или о «ногах» (Исх 24:10), «глазах» (Втор 11:12), «ушах» (Числ 11:18). *Баумгардт Д.* Маймонид: религия как поэтическая истина // Сайт «Маханаим — еврейский культурный центр». URL: <http://www.machanaim.org/philosof/rambam/poet.htm> (дата обращения 16.05.2010).

<sup>19</sup>*Соколов В.В.* Средневековая философия. М., 2001. С. 227.

и язык Писания описывают не что иное как реальную природу»; 5) речи, не соответствующие реальной природе, относятся к иносказательным поучениям или чувствам автора: «Исайя, повествуя о разрушении и гибели великой нации, говорил языком иносказательным: упали звезды, и т.д.; не думаю, что человек может быть настолько глупым и слепым, чтобы понимать такое иносказание как буквальное описание реального факта»<sup>20</sup>.

Исходя из этой методологии, в словах Псалма 18:2 о том, что «небеса проповедуют славу Божию», автор «Путеводителя» видел доказательство того, что небесные сферы являются одушевленными и, возможно, даже мыслящими. В библейских ангелах он усматривал философские интеллекты, так как библейское учение об ангелах было, по-видимому, не вполне приемлемым для его ученого ума. А аллегорическая трактовка грехопадения Адама привела его к заключению, что здесь идет речь о взаимоотношении чувства, интеллекта и нравственности: три сына Адама символизируют растительную, чувственную и разумную души человека и т.п. Таким образом, Маймонид устраняет противоречия между текстами Писания и философскими положениями Аристотелями<sup>21</sup>.

Замечателен тот факт, что, несмотря на то, что «Путеводитель» является классическим произведением еврейской рационалистической философии, он оказал весьма существенное влияние на иудейских каббалистов (т.е. иррационалистов), чем подтверждается мысль о глубокой внутренней связи рационализма и иррационализма<sup>22</sup>. Это влияние было двойственным. Например, школа каббалистов Исаака Слепого (деят. 1271–1290), склоняв-

<sup>20</sup> Бен-Сассон И. Историческое учение Рамбама // Сайт «Маханаим — еврейский культурный центр». URL: <http://www.machanaim.org/philosof/rambam/ist.htm> (дата обращения 16.05.2010).

<sup>21</sup> Соколов В.В. Средневековая философия. С. 227.

<sup>22</sup> Вот как описывает сущность перехода от рационализма к иррационализму философ Г. Флоровский, характеризуя современное состояние западноевропейской цивилизации: «Изверившиеся в опустевших и замороженных формулах протестантской схоластики, в холодной и законнической догматике римского католицизма, европейцы уходят толпами, <...> но куда? В религию монизма, в теософию, в буддизм (!) — не далее. И это все тот же «рационализм», то же прежнее стремление к формулам, к наукообразным «догматам», к убедительности, словом, к логической неотразимости: Бог христианской веры замещается расплывчатым образом Природы, в честь которой новые, уже «неверующие» пасторы произносят новые *Sonntagspredigten*, или на место Его ставится смутная концепция неуловимой Высшей Силы, по незбылемым законам, правящей миром и поддающейся вызываниям и закланиям» (Флоровский Г., *прот.* Путь к очевидности // Флоровский Г., *прот.* Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 59). То же самое приложимо к иудаизму и исламу, исповедующих в их ортодоксальных формах веру в Единого Бога—Личность. Иудеям и мусульманам тоже есть «Что», а вернее «Кого» терять. В результате расщепления познавательного процесса веры и разу-

шаяся к неоплатонизму, формировала свои теурго-теософские доктрины в противовес Маймониду: для нее был неприемлем его аристотелизм и рационалистическая аллегористика. А вот многие центральные моменты профетической каббалистической школы Авраама Абулафии являются своеобразным развитием идей Маймонида, особенно это касается концепции пророчества. Хаим Витал (1542–1620), ведущий каббалист лурианской школы, утверждал даже, что он представляет реинкарнацию Маймонида и его занятия каббалой призваны искупить вину последнего, не изучавшего каббалы. В хасидском движении, где Маймонид является одним из авторитетов, часто цитируются его подлинные или апокрифические высказывания, предпринимаются попытки согласовать его учение с каббалой. В общем, как бы ни относились еврейские мистики к Маймониду, можно согласиться с мнением известного иудейского деятеля Авраама Ицхака Кука, что Маймонид был тем, кто подготовил сердца к восприятию каббалы в поколении, непосредственно предшествовавшем ее появлению, ибо именно его борьба с антропоморфизмом предотвратила превратное понимание антропоморфной каббалистической символики<sup>23</sup>.

Однако в чем проявилось влияние философии Моисея Маймонида на доктрину Фомы Аквинского? Не берясь в рамках данной статьи дать исчерпывающий ответ на этот вопрос, приведем несколько примеров.

Во-первых, можно отметить, что влияние Маймонида заметно в учении Аквината о соотношении веры и разума (Сумма против язычников. 1,4)<sup>24</sup>. Христианские истины не являются самодостаточными для Фомы Аквинского: наряду с религией он признает самостоятельную область исследования разума. Подобно тому, как христианские догматы служат Фоме Аквинскому руководством в делах веры, так Аристотель является для него основанием науки и философии. Свою задачу он видел в возможно более полном проникновении христианского мировоззрения Аристотелевой философией, причем, область веры нисколько не должна была смешиваться с областью знания. Интересна сравнительная характеристика гносеологической установки Моисея Маймонида и Фомы Аквинского, принадлежащая австрийскому ученому Курту Шуберту: «У Маймонида было крайне рационалистическое понимание веры. Хотя человеку и необходимо откровение, однако он не может ничего принять в качестве откровения из того, что про-

---

ма происходит деперсонализация Божества, и на Его месте появляется либо рациональный Абсолют философов, либо иррациональный Абсолют пантеистов, одинаково безликий.

<sup>23</sup> *Идель М.* Маймонидов синтез. Там же.

<sup>24</sup> *Liebeschütz H.* Aquinas, Thomas // *Encyclopaedia Judaica*. 1997. CD-ROM Edition.

тиворечит разуму, так как для него вера и рассудочное познание сводятся к одной цели. В «Путеводителе растерянных» он недвусмысленно выражает эту мысль следующим образом (I, 50): «Вера есть не понятие, выражаемое словесно, но понятие, представляемое в душе, при наличии удостоверенности, что оно является таковым, каким представляется <...> Вера же может возникнуть только после того, как сформировано представление, ибо вера есть относящаяся к чему-либо представляемому удостоверенность в том, что оно вне ума является таким, каким представляется в уме; если же этой вере сопутствует осознание того, что альтернатива ей никоим образом невозможна, и в уме не существует никаких оснований, чтобы ее отвергнуть или допустить возможность ее изменения, то она является достоверным знанием»<sup>25</sup>. Таким образом, Маймонид считал не только возможным, но даже необходимым соединение предмета веры и предмета познания («веруемое» и «познаваемое»).

Такого рода рационалистическое понимание акта веры все же не мог в XIII в. принять Фома Аквинский, который следовал за рабби Моисеем, т.е. Моисеем Маймонидом, в некоторых других вопросах. Например, тринитарное представление о Боге в христианстве не давало возможности полностью отождествить акт веры с актом познания, хотя и Фома настаивал на рациональном характере акта веры. Так, в «Сумме теологии» он говорит (II, 1, 5; «я отвечаю»): «Как указано выше, невозможно, чтобы что-то являлось одновременно предметом понимания и предметом веры со стороны одного и того же человека. Отсюда вытекает, что ничто не может быть одновременно предметом познания и предметом веры со стороны одного и того же человека»<sup>26</sup>. Таким образом, для Фомы вера и знание, как человеческие акты, логически исключают друг друга. Либо человек знает истину, и тогда он не может одновременно верить в нее, либо он верит в нее, как например в триединство Божества, и тогда эта вера не достижима для акта познания»<sup>27</sup>.

В доказательствах существования Бога (Сумма теологии. I, 2, а.3) Фома Аквинский также, по-видимому, находился под влиянием Маймонида<sup>28</sup>. Он утверждает, что бытие Бога может быть доказано *a posteriori*, из явлений: во-первых, движение предполагает неподвижный первый двига-

<sup>25</sup> *Моисей Маймонид*. Путеводитель растерянных. Пер. М.А.Шнейдера // Сайт «Маханаим — еврейский культурный центр». URL: [http://www.machanaim.org/philosof/in\\_more.htm](http://www.machanaim.org/philosof/in_more.htm) (дата обращения 16.05.2010).

<sup>26</sup> Цит. в переводе на рус. автора статьи дана по изд.: *Thomas Aquinas, St. The Summa Theologica. Second and Revised Edition, 1920.*

<sup>27</sup> *Schubert K. Die Religion des Judentums. Leipzig, 1992. S. 214.*

<sup>28</sup> *Liebeschutz H. Aquinas, Thomas. Ibidem.*

тель; во-вторых, цепь причин и следствий не может идти в бесконечность — нужно предположить существование первой причины; в-третьих, случайное предполагает необходимое; в-четвертых, все предметы различаются качественно, и по степени совершенства представляют лестницу, следовательно, должно быть нечто, представляющее высшую ступень реальности и совершенства; в-пятых, целесообразность включает в себе указание на Бога как источник ее<sup>29</sup>. Маймонид в начале второй части «Путеводителя» перечисляет двадцать пять посылок, доказывающих существование Бога, истинность которых, как он уверяет читателя, была доказана Аристотелем и его последователями. Отправной аргумент, как и у Фомы, — аргумент Аристотеля о существовании перводвигателя<sup>30</sup>.

Маймонид добавляет еще одну посылку, идя на рационалистическую хитрость: в противовес собственному утверждению о сотворенности мира, он фактически говорит о вечности мира для доказательства бытия Бога. Логика рассуждения следующая: если мы признаем, что мир имел начало во времени, и станем доказывать, что его должен был создать Бог, естественным следствием отсюда будет, что в случае ложности посылки Бог не существовал бы, или, во всяком случае, его существование нельзя было бы доказать<sup>31</sup>. Фома Аквинский также принимает эту посылку Маймонида, несмотря на веру в сотворение мира, утверждая, что насколько он понимает, на вопрос, имел ли мир начало или нет, философ ответить не в состоянии. Творение мира не может быть доказано или опровергнуто на основании философских аргументов, вопрос решается только на основании откровения (Сумма теологии. I, 46, а.2)<sup>32</sup>.

Несомненно, Фома Аквинский критически относился к заимствованиям и вбирал в свою систему то, что соответствовало его христианским взглядам. Например, он выступает против радикального неприятия Маймонидом учения о Божественных атрибутах и именах<sup>33</sup>. Вот, что пишет Маймонид об атрибутах: «Причина, породившая веру в существование атрибутов у Творца, близка к той, что породила веру в Его телесность у тех, кто исповедует эту веру. Ведь того, кто исповедует телесность, привело к тому не умозрение, но приверженность к внешнему смыслу текста Писания. Так обстоит дело и с атрибутами: обнаружив, что книги пророков и книги откровения

---

<sup>29</sup> Коплстон Ф. Ч. История средневековой философии. С. 231–232.

<sup>30</sup> Там же. С. 167.

<sup>31</sup> Там же.

<sup>32</sup> Liebeschutz H. Aquinas, Thomas. Ibidem. См. также: Коплстон Ф. Ч. История средневековой философии. С. 167.

<sup>33</sup> Liebeschutz H. Aquinas, Thomas. Ibidem.

приписывают Ему, да превознесется Он, атрибуты, они восприняли это буквально и уверовали, будто Он обладает атрибутами, — словно они могут абстрагировать Его от телесности, не абстрагируя от телесных модусов, каковыми являются акциденты, — я имею в виду душевные расположения, а последние суть качества. И всякий атрибут, который верующие в атрибуты мнят сущностным для Бога, да превознесется Он, обозначает, как ты обнаружишь, качество, хотя они сами и не объявляют об этом напрямую. Они рассуждают здесь по аналогии с привычными для них модусами всевозможных тел, обладающих животной душой. Но обо всем подобном сказано: «Тора говорит на языке людей», и все эти [атрибуты] служат для того лишь, чтобы приписать Ему совершенство как таковое, а не собственное конкретное их содержание, являющееся совершенством только для сотворенного одушевленного существа; большинство же [атрибутов] представляет собой описания разнообразных действий, а из разнообразия действий не вытекает существование различных аспектов в самом деятеле» (Путеводитель. 1, 53)<sup>34</sup>.

Что касается Фомы Аквинского, то он остается на позициях псевдо-Дионисия: когда он «размышляет об атрибутах Бога, о том, как мы должны мыслить божественную реальность, он неизменно убежден, что божественная сущность как таковая превосходит познавательную способность человеческого ума. Значит, он сторонник традиционного отрицательного пути или подхода. <...> Однако исключительная приверженность отрицательному подходу, по-видимому, ведет по направлению к агностицизму. Поэтому Аквинат использует также утвердительный подход, приписывая Богу совер-

---

<sup>34</sup> *Моисей Маймонид*. Путеводитель растерянных. Там же.

Из приведенной цитаты можно судить о том, что для Маймонида совершенно непонятно и чуждо различие между Божественной сущностью и Божественными энергиями (также называемых атрибутами или именами). Очевидно, он обращает свой укор в адрес христиан. Однако этот укор несправедлив, потому что в христианском богословии присутствует это различие. Так, отцы-каппадокийцы (Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский), «занимавшиеся опровержением евномиян, хотя доказывали для нас непостижимость существа Божия, но несколько не отвергали и доступности для нас богопознания; напротив учили: а) что, не постигая Бога в существе, мы, тем не менее, можем познать Его в Его делах: в творении и промышленности, в природе видимой и нашей совести, а особенно в Его сверхъестественном откровении; б) что, хотя в числе имен Божиих нет ни одного, которое бы выражало самую Его сущность, однако, взятые все вместе и даже каждое порознь, они дают нам довольно ясное и достаточное понятие о Боге, — и это должно сказать не только об именах утвердительных, но и отрицательных, и — в) что, наконец, если бы познание Бога было для нас совершенно невозможно, то суетна была бы и Евангельская проповедь, суетна вера наша, и этим открывался бы прямой повод к безбожию» (*Макарий (Булгаков)*, *митр.* Православно-догматическое богословие. Т. 1. СПб, 1868. С. 72–73).

шенства, которые, по его мнению, не имеют сущностной связи с телесностью или конечностью»<sup>35</sup>. Т.е. речь идет о разделении катафатического, положительного, и апофатического, отрицательного, способа богопознания.

В заключение необходимо еще раз отметить, что нельзя недооценивать влияние рационалистической философии Маймонида на доктрину Фомы Аквинского, хотя предстоит еще глубже прояснить и осмыслить конкретные результаты этого влияния<sup>36</sup>. Маймонид, как и Фома Аквинский, не создали принципиально нового философского учения, совершив критический синтез и систематизацию тех мыслей и учений, которые были созданы до них<sup>37</sup>. И в этом плане тоже представляется широкое поле для дальнейших исследований.

Маймонид был своеобразным предтечей Фомы, так как его синтез предварил синтез Фомы. Маймонид, а вслед за ним Аквинат, устанавливают «равновесие» между верой и знанием, которое необходимо было ограниченному человеческому разуму. В результате учения о самодостаточности разума в познании мира, рассекается единая целостность познавательного процесса. Разделение «естественного разума» и Откровения, философии и богословия, которое ясно и последовательно установил Фома Аквинский, «впоследствии вылилось в учение о полной автономии разума. Фома Аквинат имел решающее влияние в судьбах всей христианской культуры на Западе — его авторитетом, его построениями была как бы освящена, или, во всяком случае, осмыслена и поддержана та система секуляризма, которая стала господствовать позже на Западе»<sup>38</sup>. И Моисею Маймониду суждено было сыграть в этом деле далеко не последнюю роль, так как, по словам Г. Гретца, «главные основатели христианско-схоластической философии не только воспользовались религиозно-философским сочинением Маймонида, но впервые научились из него ориентироваться в разногласиях между верой и философией»<sup>39</sup>.

---

<sup>35</sup> *Коплстон Ф. Ч.* История средневековой философии. С. 234–235.

<sup>36</sup> «Рабби Моисей, как называли Маймонида Альберт и Фома, оказал на христианское богословие того времени большее влияние, чем на иудейскую мысль» (*Schubert K.* Die Religion des Judentums. Ibidem.).

<sup>37</sup> Моше Идель пишет: «Личность Маймонида производит впечатление своей цельностью, отразившейся в интеллектуальном и религиозном пафосе его сочинений, во всем его жизненном пути. Синтез, к которому стремился Маймонид, был далек от эклектизма и компромисса — он зиждился на твердой убежденности в фундаментальном единстве разума» (*Идель М.* Маймонидов синтез. Там же.).

<sup>38</sup> *Зеньковский В. В.* Основы христианской философии. Т. 1. С. 14.

<sup>39</sup> *Гретц Г.* История древних евреев. С. 282.

### Источники и использованная литература

1. *Баумгардт Д.* Маймонид: религия как поэтическая истина // Сайт «Маханаим — еврейский культурный центр». URL: <http://www.machanaim.org/philosof/rambam/poet.htm> (дата обращения 21.05.2010).
2. *Бен-Сассон И.* Историческое учение Рамбама // Сайт «Маханаим — еврейский культурный центр». URL: <http://www.machanaim.org/philosof/rambam/ist.htm> (дата обращения 16.05.2010).
3. *Гретиц Г.* История древних евреев. Т. 7. От расцвета еврейско-испанской культуры до смерти Маймонида. 1027–1205. Пер. с нем. под ред. В. Шершевского. Одесса, 1906.
4. *Журавский А.В.* Христианство и ислам. М., 1990.
5. *Зеньковский В.В.* Основы христианской философии. Т.1. Христианское учение о познании. М., 1996.
6. *Идель М.* Маймонидов синтез. Пред. к пер. «Путеводителя для растерянных» // Сайт «Маханаим — еврейский культурный центр». URL: [http://www.machanaim.org/philosof/more\\_nev/morepr\\_2.htm](http://www.machanaim.org/philosof/more_nev/morepr_2.htm) (дата обращения 16.05.2010).
7. *Йошпе Р.* Что такое еврейская философия? / Сер. Bibliotheca Judaica. Иерусалим–М., 2003.
8. *Коплстон Ф.Ч.* История средневековой философии. М., 1997.
9. *Левинов М.* Средневековая еврейская философия. Ч. 1. Лекция 1 // Сайт «Маханаим — еврейский культурный центр». URL: <http://www.machanaim.org/philosof/lev-lec/phil01.htm> (дата обращения 24.05.2010).
10. *Макарий (Булгаков), митр.* Православно-догматическое богословие. Т. 1. СПб, 1868.
11. *Моисей Маймонид.* Путеводитель растерянных. Пер. М.А.Шнейдера // Сайт «Маханаим — еврейский культурный центр». URL: [http://www.machanaim.org/philosof/in\\_more.htm](http://www.machanaim.org/philosof/in_more.htm) (дата обращения 16.05.2010).
12. *Сират К.* История средневековой еврейской философии. Иерусалим–Москва, 2003.
13. *Соколов В.В.* Средневековая философия. М., 2001.

14. Уотт У.М. Влияние ислама на средневековую Европу. М., 1976.
15. Философский энциклопедический словарь. М., 1989.
16. Флоровский Г., прот. Хитрость разума // Флоровский Г., прот. Путь к очевидности. М., 1998.
17. Флоровский Г., прот. Путь к очевидности // Флоровский Г., прот. Из прошлого русской мысли. М., 1998.
18. Hirschberg H.Z. Islam, Judaism and Islam // Encyclopaedia Judaica. 1997. CD-ROM Edition.
19. Liebeschütz H. Aquinas, Thomas // Encyclopaedia Judaica. 1997. CD-ROM Edition.
20. Literature, Jewish // Encyclopaedia Judaica. 1997. CD-ROM Edition.
21. Rabinowitz L.I. Torah // Encyclopaedia Judaica. 1997. CD-ROM Edition.
22. Schubert K. Die Religion des Judentums. Leipzig, 1992.
23. Thomas Aquinas, St. The Summa Theologica. Second and Revised Edition, 1920.

*Диакон Константин Голубев, С.В. Лукин*

## ТЕОРИЯ ОРДОЛИБЕРАЛИЗМА И КАТОЛИЧЕСКОЕ СОЦИАЛЬНОЕ УЧЕНИЕ: НЕКОТОРЫЕ ПАРАЛЛЕЛИ

Как католическое социальное учение, так и концепция ордолиберализма в качестве непреложных ценностей, лежащих в их основании, выдвигают достоинство человека, индивидуальную свободу и общественную справедливость. С ордолиберализмом связывают и научную подготовку «экономического чуда», позволившего перевести Германию после 1945 г. в состояние экономического благоденствия и сформировать современное социальное рыночное хозяйство этой страны. В статье показано, что концепция социального рыночного хозяйства формировалась в условиях идейной борьбы с социалистическими и ультралиберальными концепциями под сильным влиянием католического социального учения.

**Ключевые слова:** социальное рыночное хозяйство, католическое социальное учение, ордолиберализм, марксизм, собственность, государство, корпорация, В. Ойкен, И. Кант, Л. Эрхард.

Религиозные и мировоззренческие убеждения создателей теорий общественного развития и тех, кто стремится реализовать те или иные их положения в реальной жизни, во многом определяют как содержание теоретических концепций, так выбор конкретных мероприятий, направленных на реализацию социально-экономических программ. В спектре социально-экономических учений ближайшим соседом ордолиберализма (Фрайбургской школы) и концепции социального рыночного хозяйства (СРХ) является экономический блок католического социального учения (КСУ). Теорию ордолиберализма и концепцию социального рыночного хозяйства создавали люди, которые были воспитаны в традиционных католических или лютеранских семьях, относящихся к различным слоям общества. И хотя как Вальтер Ойкен<sup>1</sup> и ордолибералы, так и Людвиг Эрхард<sup>2</sup> и его последователи не ак-

---

*Диакон Константин Голубев* — доктор экономических наук, кандидат богословия, профессор кафедры бизнес-менеджмента Белорусского государственного экономического университета (Минск), выпускник СПбГДА.

*Лукин Сергей Владимирович* — доктор экономических наук, заведующий кафедрой бизнес-менеджмента Белорусского государственного экономического университета (Минск).

<sup>1</sup>См.: *Ойкен В.* Основные принципы экономической политики. М.: Прогресс, 1995. 494 с.; *Ойкен В.* Основы национальной экономики. М.: Экономика, 1996. 349 с.; Теория хозяйственного порядка: «Фрайбургская школа» и немецкий неоллиберализм. М.: Экономика, 2002. 463 с.

<sup>2</sup>*Эрхард Л.* Благосостояние для всех. М.: Акад. народного хозяйства при Правительстве РФ, Дело, 2001. 332 с.; *Эрхард Л.* Полвека размышлений. М.: Наука, 1996. 606 с.

центрировали внимания на своих религиозных убеждениях, они проявились в выдвинутой ими доктрине. Лидер же политической силы, взявшей на вооружение их идеи, Конрад Аденауэр часто подчеркивал, что он строит свою деятельность на твердом основании христианского учения. Стоит отметить, что спустя весьма незначительный период времени разработчики Европейской конституции не сочли необходимым даже упомянуть о христианских идейных основаниях европейской интеграции. Это свидетельство серьезно-идейного перерождения, произошедшего за столь небольшой период.

Следует также отметить, что среди наиболее выдающихся представителей католического социального учения есть те, кто получал образование в недрах Фрайбургской школы. Так, кардинал Йозеф Хёффнер за исследования в области социальной истории и социальной этики получил в 1938 г. во Фрайбурге степень доктора теологии. Его экономические исследования увенчались в том же университете в 1940 г. завершением диссертации, выполненной под научным руководством основателя ордолиберализма Вальтера Ойкена. (Заметим, что до этого он в 1929 г. получил ученую степень доктора философии, а в 1934 г. защитил докторскую диссертацию по теологии на тему «Социальная справедливость и социальная любовь» в Папском университете Григориана в Риме). И наконец, в 1944 г. он защитил также во Фрайбурге диссертацию по теологии морали на тему: «Христианство и человеческое достоинство. Задачи испанской колониальной этики в Золотом веке».

С ордолиберализмом связывают как научную подготовку почвы для «экономического чуда» (позволившего вывести Германию после 1945 г. из состояния обнищания распадавшейся плановой экономики), так и создание современного социального рыночного хозяйства Германии. Возникновение «Фрайбургской школы» (ордолиберализма) относится к началу 1930-х годов и ассоциируется, кроме Вальтера Ойкена с экономистом Леопольдом Микшем, юристом Францем Бёмом, экономистом Вильгельмом Рёпке, социологом Александром Рюстовом и др.<sup>3</sup>

В социальной философии В. Ойкен во многом проявил себя приверженцем И. Канта. Одним из базовых оснований его концепции является идея Канта об ограничении государством абсолютной свободы естественного состояния (*status naturalis*) с помощью законов (в рамках которых отдельно взятый человек был бы защищен от произвола других), что сделало бы возможным мирное гражданское сосуществование (*status civilis*), позволяющее

---

<sup>3</sup> Цинн К.Г. Социальное рыночное хозяйство: идея и развитие экономического строя ФРГ. Минск, 1994. С. 29.

людям развивать свои способности<sup>4</sup>. Важнейшей идеей И. Канта, на которую ссылался Ойкен, является требование действовать в соответствии с фундаментальным моральным принципом «использовать человека во всякое время как цель», а «не просто как средство»<sup>5</sup>. В этой связи среди недостатков экономической политики централизованного управления Ойкен отмечал ограничение как свободы руководителей предприятий, так и свободы рабочих. Ибо в этом случае вместо определения границ сферы свобод с таким расчетом, чтобы сфера свобод одних (например, работодателей) не ущемляла сферу свобод других (рабочих), обе эти сферы свобод уменьшаются, оказавшись в подчинении третьего фактора (центральных плановых органов). А так как последние подчиняют центральным плановым целям повседневную хозяйственную жизнь, то люди как раз и превращаются в средство достижения цели<sup>6</sup>. В. Ойкен, опираясь на подход И. Канта («метафизической помехой любой морали является отказ от свободы»), считал, что «только свободное решение делает возможным познание и претворение в жизнь обязывающего морально-ценностного порядка». Предполагалось осуществить «свободный естественный богоугодный порядок», в рамках которого человек не имеет права упразднить ни свою собственную свободу, ни свободы других. Таким образом, правильно понятая свобода, гуманизм и право в подходе В. Ойкена являются частями единого целого и неразрывно связаны между собой<sup>7</sup>.

Соответственно, при формировании социального рыночного хозяйства Германии принималось во внимание, что политический, государственный, правовой и экономический порядок взаимно обуславливают друг друга и являются различными измерениями и компонентами единого жизненного порядка. Формирование «экономического порядка» стало одной из основ-

---

<sup>4</sup> Ойкен В. Основные принципы экономической политики. М.: Прогресс, 1995. С. 108. Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Сочинения. В 6-ти т. Т. 4. Ч. 2. М.: Мысль, 1966. С. 161, 225, 229–305.

<sup>5</sup> Согласно одному из описаний И. Кантом категорического императива, «...если должен существовать высший практический принцип и по отношению к человеческой воле — категорический императив, то этот принцип должен быть <...> из представления о том, что для каждого необходимо есть цель. <...> Основание этого принципа таково: разумное естество существует как цель сама по себе. Так человек необходимо представляет себе свое собственное существование; постольку, следовательно, это субъективный принцип человеческих поступков. <...> Практическим императивом, таким образом, будет следующий: поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого также как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству». (Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Сочинения. В 6-ти т. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль, 1965. С. 269–270.

<sup>6</sup> Ойкен В. Основные принципы экономической политики. М.: Прогресс, 1995. С. 191.

<sup>7</sup> Там же. С. 249–251.

ных задач в системе хозяйствования в Германии. В этом случае под экономическим порядком принято понимать совокупность всех правил, касающихся организационного строения народного хозяйства и происходящих в нем процессов, а также совокупность учреждений, ответственных за руководство экономикой, управление ею и придание ей определенной организационной формы<sup>8</sup>.

Таким образом, в ордолиберализме полная конкуренция предполагает существование экономики максимально возможного разделения экономической власти, корреспондирующей с разделением властей в демократическом правовом государстве. Соответственно, если классическое понимание разделения властей означает разделение власти на законодательную, исполнительную и судебную, то Ойкен, обобщив это социальное изобретение современности, отнес его еще и к совокупному экономическому и государственному порядку, назвав этот подход «интердепенденцей порядков»<sup>9</sup>.

Отмечая положительные стороны и ошибки политики *laissez-faire* (которая предполагает стимулировать общий интерес в условиях свободного проявления индивидуального, но не в состоянии при помощи рыночной «невидимой руки» создать формы, позволяющие согласовать эти виды интересов), В. Ойкен признает свое соприкосновение с идеями, которые Кант развил с совершенно другой стороны в своем учении о праве и государстве. Это соприкосновение он видел в том, что задача государства заключается в поиске формы, в рамках которой возможно совместное проживание в сообществе, и которая предоставляет по-возможности наибольший простор для свободного расцвета индивидуальных сил. Соответственно, абсолютная свобода естественного состояния должна быть ограничена законами, защищающими отдельно взятого человека от произвола других, в то самое время, как свободная деятельность многих отдельно взятых людей, соревнующихся между собой, должна двигать общество вперед<sup>10</sup>.

В данном контексте заслуживает внимания полемика<sup>11</sup> по этим вопросам И. Канта и И. Г. Гердера. По Канту, подлинный мир на Земле воз-

---

<sup>8</sup> *Ламперт Х.* Социальная рыночная экономика. Германский путь. М.: Дело, 1994. С. 6.

<sup>9</sup> *Ойкен В.* Основные принципы экономической политики. С. 35–38, 253, 394, 425.

<sup>10</sup> *Ойкен В.* Основные принципы экономической политики. С. 455. *Кант И.* Метафизика нравов // *Кант И.* Сочинения. В 6-ти т. Т. 4. Ч. 2. М.: Мысль, 1965. С. 229–305.

<sup>11</sup> *Кант И.* Рецензии на книгу И. Г. Гердера «Идеи к философии истории человечества» (Рецензия первой части. Напоминания рецензента книги И. Г. Гердера «Идеи к философии истории человечества». Рецензия второй части) // *Кант И.* Сочинения. В 8-ми т. Т. 8. М.: Чаро, 1994. С. 38–63. *Гулыга А. В.* Гердер и его «Идеи...» // *Гердер И. Г.* Идеи к философии истории. М., 1977. С. 644–645.

можен только путем соглашения. Кант обосновывает идею союза народов, целью которого должно быть обеспечение свободы каждого государства и всеобщего мира. Предполагается, что договаривающиеся стороны, в частности, обязуются: не использовать государственные долги для внешнеполитических дел; устранить возможные поводы к войне; упразднить со временем постоянные армии; уважать суверенные права всех государств; не прибегать к приемам борьбы, подрывающим доверие<sup>12</sup>. В свою очередь, Гердер делал упор на перевоспитание людей. «Цель нашего земного существования заключается в воспитании гуманности, а все низкие жизненные потребности только служат ей и должны вести к ней. Все нужно воспитывать: разумная способность должна стать разумом, тонкие чувства — искусством, влечения — благородной свободой и красотой, побудительные силы — человеколюбием...»<sup>13</sup>. Фактически, Гердер распространил подход Лессинга к религии на историю, которая в данном случае предстает в виде целесообразного процесса, осуществляемого Богом. По словам Гердера, человек создан, чтобы усвоить дух гуманности и религии, тогда как религия — это высшая гуманность человека<sup>14</sup>. Гуманность представляется целью человеческой природы, и ради достижения ее предал Бог судьбу человечества в руки самих людей. Если есть Бог в природе, то есть он и в истории, ибо и человек — часть творения, и, предаваясь своим диким и развратным страстям, он должен все же следовать законам не менее прекрасным и превосходным, чем те, по которым движутся все небесные и земные тела. Сама природа человека получила такой органический строй, который способствовал бы достижению именно этой очевидной цели — гуманности<sup>15</sup>. Гердер исходил из того, что если во всем творении мы любую вещь познаем по внутреннему существу ее и по ее следствиям, то доказательство цели человеческого рода на земле дают нам естество и история человека. Из анализа истории он сделал вывод, что все хорошее было ради гуманности, а все порочное было преступлением против духа гуманности, так что человек вообще не может представить себе никакой иной цели всех своих земных устройств и установлений, кроме той, что заложена в нем самом, в его сотворенной Богом натуре<sup>16</sup>.

---

<sup>12</sup>См.: Кант И. К вечному миру // Кант И. Сочинения. В 6-ти т. Т. 6. М.: Мысль, 1966. С. 257–265. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Сочинения. В 6-ти т. Т. 6. М.: Мысль, 1966. С. 5–24.

<sup>13</sup>Гердер И. Г. Идеи к философии истории. М., 1977. С. 131.

<sup>14</sup>Там же. С. 106, 107.

<sup>15</sup>Там же. С. 428.

<sup>16</sup>Там же. С. 429.

В качестве одного из путей осуществления данного направления развития Гердер, как отмечают исследователи<sup>17</sup>, указывал на организацию совместной деятельности. Он считал, что именно гуманный дух (то есть разум и справедливость во всех классах, во всех занятиях людей) является основным состоянием истории человечества в целом, присущим ей в самых разных формах. «И притом состояние это — основное не потому, что так захотелось какому-нибудь тирану, и не потому, что сила традиции переубедила всех людей, но таковы законы природы, и на них зиждется сущность человеческого рода»<sup>18</sup>. И даже самые порочные установления человечества, согласно такому подходу, не могли бы существовать, если бы в них не сохранялся «некий отблеск разума и справедливости»<sup>19</sup>. Таким образом, вся мировая история в работах Гердера представлена как процесс постепенного увеличения гуманности<sup>20</sup>. И это — при том, что особенности развития человеческого общества стали основанием для вывода Бердяева о том, что «кончается гуманистическое царство, то царство гуманности, о котором говорил Гердер»<sup>21</sup>.

Говоря о тенденциозности критики ордолиберализма, о потоке критики либерализма, направленном на конкурентные порядки и их теоретическую подготовку, о придании ему атеистического смысла и обвинении его в связях с определенными заинтересованными экономическими группировками, Ойкен снова нашел параллели с Кантом. Он напомнил, как после опубликования «Критики чистого разума» противники утверждали, что Кант представил якобы «систему высшего идеализма», разработанную еще Беркли. Таким образом, идеи Канта были подведены под старое сектантское понятие. Ойкен ссылаясь на слова Канта, протестовавшего против этого в «Пролегоменах ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки», и указывал, что всевозможные «измы» стоят наготове как «гробы для

---

<sup>17</sup> См., напр.: Гультыга А. В. Гердер и его «Идеи...» // Гердер И.Г. Идеи к философии истории. М., 1977. С. 644–645.

<sup>18</sup> Там же. С. 442.

<sup>19</sup> Там же.

<sup>20</sup> Интересно отметить значительный интерес, который был проявлен к Гердеру в России. Лев Толстой показал это в «Войне и мире», где Пьер Безухов приводит в беседах с князьями Болконскими концепцию беспредельного совершенствования Гердера, его гуманистическую идею всеобщего мира. В советское время можно отметить работы В. Ф. Асмуса (*Асмус В.Ф. Маркс и буржуазный историзм*. М., 1933. Переиздано: *Асмус В.Ф. Избранные труды*. Т. 2. М., 1971) и В.М. Жирмунского (*Жирмунский В. М. Жизнь и творчество Гердера // Гердер И.Г. Избранные сочинения*. М., 1959. И в кн.: *Жирмунский В.М. Очерки по истории классической немецкой литературы*. Л., 1972).

<sup>21</sup> Бердяев Н.А. Конец Ренессанса и кризис гуманизма. Вхождение машины // Бердяев Н.А. Самопознание. М., 1990. С. 384.

всех новых, еще не апробированных идей». Основатель Фрайбургской школы считал недопустимым «укладывать эти идеи в такие гробы, чтобы без лишних рассуждений иметь возможность похоронить их» вместо критического исследования принципов конкурентного порядка и испытания собственной критики в рамках реалистического анализа экономики<sup>22</sup>. Критикуя основателя современной макроэкономики Кейнса за его надежды на лучших людей, альтруистов, которые могли бы руководить органами самоуправления или профессиональными сословиями, Ойкен признавал, что во всех странах нет слоя руководителей, понимающих сущность конкурентного порядка и его роль в противостоянии тоталитаризму. Причем на практике ордолиберализм как раз был использован преимущественно в политических целях. В первые послевоенные годы ордолиберализм был частично поддержан представителями американских антитрестовских традиций в военной администрации, но столкнувшись с интересами промышленных группировок, переживших национал-социализм, ордолиберальные идеи в значительной мере не смогли быть реализованы на практике<sup>23</sup>.

В этом отношении интересны воззрения основателя ордолиберализма на перспективу создания идеальных социальных моделей. Основываясь на своем представлении о человеке, Ойкен признал невозможным достижение идеального состояния и принятие совершенных решений. В этом он опирался на понимание антропологии И. Кантом, предполагавшим, что из такого искривленного дерева, из которого сделан человек, нельзя смастерить ничего прямого, и лишь приближение к этой идее возложено на нас самой природой<sup>24</sup>. Одним из ключевых для понимания отличий социальной философии В. Ойкена служит его следующее замечание в отношении исторического материализма: «Ставя исторический процесс в центр внимания и превращая его в творца исторической действительности, позитивизм изначально заставляет исчезать отдельно взятого человека»<sup>25</sup>. При этом политика централизованно управляемой экономики в значительной мере подавляет индивидуальный интерес людей, находящихся под чьей-либо властью; но дает возможность буйно расцвести интересу руководящего слоя, располагающего властью. Общий же интерес в этом случае не только не достигается, но и вообще остается в стороне. Помимо этого, централизованно управляемая экономика разруша-

---

<sup>22</sup> Ойкен В. Основные принципы экономической политики. С. 471.

<sup>23</sup> Там же. С. 26, 460–466.

<sup>24</sup> Ойкен В. Основные принципы экономической политики. С. 404; Кант И. Об изначально злом в человеческой природе // Кант И. Сочинения. В 6-ти т. Т. 4. Ч. 2. М.: Мысль, 1966. С. 48.

<sup>25</sup> Ойкен В. Основные принципы экономической политики. М.: Прогресс, 1995. С. 14, 459.

ет и другие порядки, прежде всего — правовой порядок. С другой стороны спектра, политика *laissez-faire*, предполагающая развитие «свободного» рыночного хозяйства, действительно мобилизует силы индивидуумов с тем, чтобы стимулировать общий интерес. Однако она недооценивает опасности обращения индивидуального интереса против общего.

Соответственно ордолибералами были выделены следующие основные формы регулирования экономики. На одной стороне спектра потенциально возможных экономических порядков находится централизованно управляемая экономика, в которой индивид максимально лишен гражданских прав и не обладает никаким влиянием. Прямой противоположностью ей является полная конкуренция, когда никто не располагает властью экономически регулировать деятельность другого лица и все постоянно согласовывают между собой проблемы производства через механизм цен. Между ними располагается еще один вид регулирования экономики — регулирование властными группировками. История государств с рыночной экономикой продемонстрировала существенный шаг в направлении к концентрации власти. В то время как анализ недостатков централизованно управляемой экономики ордолибералами является стандартным для современных учебников, один из выводов остается незамеченным, а именно то, что существующие в индустриальных странах рыночные системы вовсе не отражают конкуренцию результатов. Они в значительной степени определяются как раз третьим типом порядка (регулированием экономики властными экономическими группировками)<sup>26</sup>.

Особое внимание В. Ойкен обратил на то, что состязание идеологий в XX веке приобрело религиозный характер. В частности, вид борьбы верочений приобрела борьба «социализма» и «капитализма». В результате слова с весьма серьезным содержанием (такие как «свобода», «справедливость», «право»), стали употребляться как орудия борьбы и средства завоевания власти. Все группировки (и экономические, и политические), заявляя, что отстаивают свободу, права и гуманность, нуждаются в «идеологиях». Идеологии, являющиеся орудиями борьбы за власть, на протяжении XIX и XX вв. все больше и больше приобретали характер мировоззренческих «целебных» теорий. Вера во множественных богов, будучи вытесненной из сферы отношений человека к природе, распространила свое влияние в обществе и экономике. «Капитализм», «империализм», «марксизм» и т.д. стали восприниматься как исполинские фигуры или духи, которые управляют всей общественной жизнью и отдельным человеком. Тогда как разнообразные секу-

---

<sup>26</sup>Там же. С. 27–30.

ляризированные «целебные» учения все более упорно сталкиваются между собой<sup>27</sup>.

Характерно, что папа Иоанн Павел II (Karol Wojtyła, 16.X.1978 – 2.IV.2005) в энциклике «Centesimus Annus» отметил, что политика может приобретать особую форму и становиться специфической «секулярной религией». Связано это с тем, что человек, созданный для свободы, несет в себе язву первородного греха. Соответственно человек нуждается в искуплении. Хотя человека влечет к добру, но он способен на зло. Он может поступиться непосредственным интересом, и все же связан им. Социальный порядок будет тем прочнее, чем больше он учитывает этот факт, не противопоставляет интерес личности интересам общества, а стремится их сочетать плодотворно и гармонично. Если люди представляют себе, что раскрыли секрет совершенной социальной организации, в которой зло невозможно, они думают, что имеют право использовать любые средства, даже насилие и обман, чтобы воплотить все это в жизнь. Именно тогда политика приобретает особую форму и становится специфической «секулярной религией», которая вообразила, что она строит рай на земле<sup>28</sup>.

Отношение В. Ойкена к христианству заслуживает особого внимания. Считая, что в силу своего предназначения Церковь не должна вмешиваться в спор политических партий, тем не менее, он отмечает невозможность Ее безучастности к тому, в каких порядках живут вверенные ее попечению люди. И там, где эти порядки подрывают основы нравственной и религиозной жизни, Церковь неизбежно вызывается на сцену. В связи с невозможностью в настоящее время решения вопроса порядка, исходя из непосредственного опыта и на основе прямых выводов естественного права, Ойкен отметил необходимость научного анализа проблем. Причем, по его мнению, в построении свободного и справедливого общества в полностью изменившемся мире — в поисках порядка, который сделает это возможным, — Церковь смыкается с наукой. Тем более, что мышление категориями порядка само по себе близко католической Церкви в силу ее больших традиций, восходящих к Фоме Аквинскому<sup>29</sup>.

В связи с наличием ссылок очевидно знание Ойкеном содержания двух основных энциклик, посвященных социальным вопросам, вышедших к тому

---

<sup>27</sup> Там же. С. 70.

<sup>28</sup> *Ioannes Paulus II. Centesimus Annus. 01.05.1991. 23–26 // Vatican: the Holy See. URL: [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_01051991\\_centesimus-annus\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus_en.html) (дата обращения: 03.03.2010).*

<sup>29</sup> *Ойкен В. Основные принципы экономической политики. М.: Прогресс, 1995. С. 440–441.*

времени («*Rerum Novarum*»<sup>30</sup> и «*Quadragesimo Anno*»<sup>31</sup>). В соответствии с ними одним из основных принципов формирования социальной жизни является принцип субсидиарности, согласно которому построение общества должно протекать в направлении снизу вверх. То есть то, что отдельные лица или группы могут совершить самостоятельно, они должны делать по свободной инициативе и с максимумом усилий. Государству же надлежит вмешиваться только там, где без его поддержки никак нельзя обойтись. В. Ойкен подчеркивал совместимость принципа субсидиарности с конкурентным порядком, ибо в условиях конкурентного порядка основной упор делается на развитии индивидуальных возможностей, причем деятельность государства ограничивается только такими задачами, которые не могут быть решены свободной игрой индивидуальных сил. То есть получается, что конкурентный порядок является тем единственным порядком, в котором принцип субсидиарности может проявиться в полной мере.

Объектом для критических замечаний В. Ойкена явились идеи в отношении сословных принципов организации общества, содержащиеся в некоторых заявлениях католической церкви (особенно в «*Quadragesimo Anno*»). В тоже время он не обвинял католическое социальное учение в экономизме и причины в меньшей степени видел в экономической области, но признавал стремление вновь социально обустроить нынешнего человека, оторванного от привычных жизненных устоев. При этом он говорил о несовместимости сословного государства и конкурентного порядка и необходимости четкого выбора между принципом субсидиарности и сословным принципом. В результате выбора принципа субсидиарности в качестве высшего социального принципа Католическая Церковь, по его мнению, сделала бы выбор и в пользу конкурентного порядка<sup>32</sup>. Ойкен считал опасной определенное романтическое переосмысление средневековья. Междоусобная борьба сословий оказалась забытой, и стала распространяться вера в predetermined гармоничность, в частности, в predetermined гармоничность сословий<sup>33</sup>.

Представляется не точным понимание В. Ойкеном корпоративных идей, содержащихся в указанных энцикликах. В энциклике «*Rerum*

---

<sup>30</sup> *Leo XIII. Rerum Novarum. 15.05.1891 // Vatican: the Holy See. URL: [http://www.vatican.va/holy\\_father/leo\\_xiii/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_15051891\\_rerum-novarum\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum_en.html) (дата обращения: 03.03.2010).*

<sup>31</sup> *Pius XI. Quadragesimo Anno. 15.05.1931 // Vatican: the Holy See. URL: [http://www.vatican.va/holy\\_father/pius\\_xi/encyclicals/documents/hf\\_p-xi\\_enc\\_19310515\\_quadragesimo-anno\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno_en.html) (дата обращения: 03.03.2010).*

<sup>32</sup> *Ойкен В. Основные принципы экономической политики. С. 440–442*

<sup>33</sup> Там же. С. 216–217.

Novarum» (1891) папа Лев XIII (Giacchino Pecci, 20.II.1878–20.VII.1903) обратил внимание общества на особенности развития капитализма в конце XIX века. Так, после упразднения цехов (корпоративных организаций трудящихся) разьединенные рабочие оказались абсолютно не защищены от действий собственников, ростовщичества (которое неоднократно было осуждено Церковью) и жестокости конкуренции. Ситуация осложнялась тем, что законы и общественные институты в целом все дальше удалялись от христианских ценностей. В результате сложилась ситуация, когда небольшое число богатых людей относилось к множеству бедных немногим лучше, чем при условиях рабства<sup>34</sup>.

Тогда как, по замечанию энциклики, история действительно свидетельствует о ряде превосходных результатов ремесленных цехов, которые не только явились средством обеспечения интересов трудящихся, но и оказывали существенную помощь в совершенствовании мастерства. Как и говорится в Священном Писании: *«Двоим лучше, нежели одному; потому что у них есть доброе вознаграждение в труде их: ибо если упадет один, то другой поднимет товарища своего. Но горе одному, когда упадет, а другого нет, который поднял бы его»* (Еккл 4:9–11). Именно этот естественный импульс связывает людей вместе в гражданском обществе. Аналогично это ведет их к объединению в ассоциации, которые тоже являются обществами, хотя небольшими и не в полной мере независимыми. Эти сообщества отличаются от полноценного гражданского общества различными целями. Гражданское общество существует для общего блага и обеспокоено интересами всех вообще, хотя учитывает интересы индивидуумов. Но общества, которые сформированы в рамках государства, относятся к частным, так как их непосредственная цель — частные преимущества участников. Вступать в подобные сообщества является естественным правом человека; а государство обязано защитить естественные права<sup>35</sup>. Однако энциклика подчеркивает, что в то время как закон провозглашает свободу ассоциаций, деятельность мирных и полезных католических обществ всячески осложняется, тогда как предельная свобода предоставлена таким индивидуумам, чьи цели пагубны для религии и опасны для государства<sup>36</sup>.

В «*Quadragesimo Anno*»<sup>37</sup>, вышедшей к сорокалетию «*Rerum novarum*», развивались ее идеи. Проблемы либеральных социально-

---

<sup>34</sup> *Leo XIII. Rerum Novarum. 3. Ibidem.*

<sup>35</sup> *Leo XIII. Rerum Novarum. 49–51. Ibidem.*

<sup>36</sup> *Ibidem. 53.*

<sup>37</sup> *Pius XI. Quadragesimo Anno. Ibidem.*

экономических систем, упраздняющих промежуточные общественные структуры между человеком и государством и оставляющих человека один на один с государством, стимулировали развитие идей о возрождении различных форм цехов и корпораций. При этом папа Пий XI (Achille Ratti, 6.II.1922–10.II.1939) в данной энциклике признает возможность существования большого разнообразия организационных форм корпоративного строя, а особо рассматривает государственный корпорационизм, подчеркивая как его позитивные, так и негативные стороны<sup>38</sup>. Об актуальности этого анализа можно видеть из того, насколько он совпал по времени с развитием фашизма. Соответственно, необходимо отметить наличие проблем, связанных с огосударствлением ассоциаций.

В этой связи заслуживает внимания критика ряда аспектов фашизма в Италии в энциклике 1931 года «*Non Abbiamo Bisogno*»<sup>39</sup>. Энциклика указала, в частности, на государственное вмешательство в ряд сфер социальной жизни в Италии (включая монополизацию государством работы с молодежью) и подчеркнула недопустимость идеологии, считающей себя единственной истинной, а на самом деле представляющей реальное языческое поклонение государству — «*statolatry*», тогда как это противоречит естественному праву. Причем признается невозможным ограничение деятельности Церкви исключительно богослужением, ибо она имеет прямое отношение к различным сторонам жизни<sup>40</sup>.

К этим проблемам папа Пий XI вернулся в 1937 году в энциклике «*Mit Brennender Sorge*»<sup>41</sup>. В ней были рассмотрены некоторые проблемы Германии того периода. В частности, в энциклике подчеркивается значение естественного права и Богооткровенного закона, а также роль государства и предназначение общества Создателем для полного развития индивидуальных возможностей и совершенствования личности вне зависимости от расы и национальности. Соответственно, никакие скрытые и открытые меры запугивания, угрозы экономических и гражданских санкций не должны стать причиной изменения такой позиции. Тем более никакие соблазны не должны поколебать членов Церкви, призванных последовать примеру Спасителя и

---

<sup>38</sup> *Ibidem*. 84, 91–95

<sup>39</sup> *Pius XI. Non Abbiamo Bisogno*. 29.16.1931 // Vatican: the Holy See. [http://www.vatican.va/holy\\_father/pius\\_xi/encyclicals/documents/hf\\_p-xi\\_enc\\_29061931\\_non-abbiamo-bisogno\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_29061931_non-abbiamo-bisogno_en.html) (дата обращения: 03.03.2010).

<sup>40</sup> *Ibidem*. 44, 52.

<sup>41</sup> *Pius XI. Mit Brennender Sorge*. 14.03.1937 // Vatican: the Holy See. URL: [http://www.vatican.va/holy\\_father/pius\\_xi/encyclicals/documents/hf\\_p-xi\\_enc\\_14031937\\_mit-brennender-sorge\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_14031937_mit-brennender-sorge_en.html) (дата обращения: 03.03.2010).

сказать вместе с Ним (Мф 4:10): «...отойди от Меня, сатана, ибо написано: Господу Богу твоему поклоняйся и Ему одному служи»<sup>42</sup> (что многое говорит о понимании того, кто стоит за этими соблазнами и кому служат поддавшиеся им).

Показателен факт выхода в этом же году энциклики против атеистического коммунизма «*Divini Redemptoris*», продемонстрировавшей, в частности, особенности огосударствления при социализме. Продолжая рассмотрение общей структуры экономической жизни (о чем шла речь в «*Quadragesimo Anno*»), энциклика отметила значение взаимодействия правосудия и милосердия в социально-экономических отношениях. Это может быть достигнуто в рамках организаций, созданных на христианских принципах и состоящих из представителей как одной, так и нескольких профессий<sup>43</sup>. При этом в энциклике отмечается, что коммунизм более явно, чем подобные движения в прошлом, содержит ложную мессианскую идею. Вся его доктрина и деятельность пронизана псевдоидеалами правосудия, равенства и братства. Коммунизм, кроме того, лишает человека его свободы, отнимает у человеческой индивидуальности все ее достоинство и снимает моральные ограничения, тогда как коммунисты утверждают, что открыли новую эру и новую цивилизацию, которая является результатом слепых эволюционных сил, достигающих высшей точки в гуманности без Бога<sup>44</sup>.

Интересно, что важность вхождения личности в различные сообщества корпоративного характера отмечал и весьма далекий от феодальной идеи сословного государства основатель теории интегрального гуманизма Ж. Маритен. Причем это не помешало ему оказать значительное влияние на создание Всеобщей декларации прав человека (являясь председателем комитета ЮНЕСКО, в задачу которого входила подготовка проекта этой Декларации). Тем более, что одним из основных источников формирования социальной этики порядка как раз в состоянии стать профессиональные корпорации, которые могли бы инициировать выработку отраслевых кодексов поведения и создание систем контроля за их выполнением. В теории, которую Маритен назвал интегральным гуманизмом (или персонализмом)<sup>45</sup>, предполагается, что общество должно быть построено на основе иерархии труда,

---

<sup>42</sup>Ibidem. 21, 30.

<sup>43</sup>*Pius XI. Divini Redemptoris*. 19.03.1937. 54 // Vatican: the Holy See. URL: [http://www.vatican.va/holy\\_father/pius\\_xi/encyclicals/documents/hf\\_p-xi\\_enc\\_19031937\\_divini-redemptoris\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19031937_divini-redemptoris_en.html) (дата обращения: 03.03.2010).

<sup>44</sup>Ibidem. 8, 10, 12.

<sup>45</sup>*Маритен Ж. Интегральный гуманизм // Маритен Ж. Философ в мире. М.: Высшая школа, 1994. С. 52–134.*

а не на власти денег или происхождении. Центральным моментом и высшей ценностью в этом обществе является человек. Соответственно, уважение к личности становится высшим велением общего блага, ибо общее благо требует уважать права личности, среди которых основная роль принадлежит естественному праву на свободу (понимаемую как возможность выбора, автономии личности). Признание автономии личности предполагает помощь в ее развитии путем социализации, сознательного и добровольного вхождения ее в различные сообщества. Причем сообщества формируются из тех, кто по определенным мотивам (интеллектуальным, экономическим, корпоративным) стремится совместно достичь определенного блага (как заметил Ю. Майка, это напоминает томистское определение сообщества)<sup>46</sup>.

В таком обществе могут быть органически объединены в целое разнородные социальные группировки и структуры, являющиеся воплощением и внешним выражением свободных человеческих стремлений. То есть при таком экономическом и политическом плюрализме в обществе существуют различные способы реализации поставленных целей в той мере, насколько они не вредят общему благу. В конечном итоге, «...мировое государство должно обрести собственное политическое общество: это плюралистическое мировое политическое общество должно состоять не только из международных и наднациональных учреждений, которых требует мировое правительство, но также (причем в первую очередь) из самих отдельных политических обществ, с их собственной политической структурой и жизнью, их собственным национальным и культурным наследием, их разнообразными учреждениями и сообществами»<sup>47</sup>. При этом, Ж. Маритен считал желательным выработать новое понятие — «несовершенное политическое общество как часть некоего совершенного общества, которого не знали древние и в котором, в силу самой его природы, функции и качества, присущие самодостаточности, поделены между множеством отдельных политических обществ и центральным общим организмом»<sup>48</sup>.

Заметим, что об отличиях частных сообществ от полноценного гражданского общества речь шла, как упоминалось ранее, в энциклике «*Regum novarum*»<sup>49</sup>. Одновременно Маритен подчеркивал требование служения общему благу, которое понималось им как благо личности, всех человеческих

---

<sup>46</sup>См.: Майка Ю. Социальное учение католической церкви. Рим–Люблин: Изд-во Святого Креста, 1994. С. 344–345.

<sup>47</sup>Маритен Ж. Человек и государство. М.: Идея-Прогресс, 2000. С. 191–192.

<sup>48</sup>Там же.

<sup>49</sup>Leo XIII. *Regum Novarum*. 49–51.

личностей, составляющих эту общность. Это требование, в свою очередь, означало бы, что властные органы, отвечая за рост и справедливое распределение общего блага, осуществляют служение ему. И, безусловно, общее благо должно соответствовать требованиям справедливости и нести в себе нравственное начало, без чего социальные законы не могут быть признаваемы законами<sup>50</sup>. Также Маритен, утверждая достоинство личности и ее основные права, выделял теистический характер общности, что означало признание существования Бога как цели, к которой устремлены отдельные граждане, и наличие высших, непреходящих духовных ценностей. Хотя это не означало, что государство должно декларировать свою религиозность и требовать ее от граждан<sup>51</sup>.

Следует отметить влияние Ж. Маритена на католическую социальную мысль, а также и на интеллектуальную атмосферу общества в целом. В частности, можно видеть влияние идей Ж. Маритена на ряд наиболее значимых энциклик по социальным вопросам<sup>52</sup>; также общепризнан его значительный вклад в создание Всеобщей декларации прав человека<sup>53</sup>. В определенной зависимости от Ж. Маритена находился Эммануэль Мунье. Мунье с позиции христианского персонализма подверг критике индивидуализм, либерализм, фашизм. Весьма актуальной в свете экономического кризиса, имеющего место в настоящее время, представляется критика Э. Мунье подхода к экономическим проблемам в условиях как рыночной, так и плановой экономики. Так, в капиталистическом хозяйстве произошло разделение между трудом и капиталом, между капиталом и ответственностью. В результате капитал стал паразитом на теле общества, обратился против труда, против потребителя, наконец, против личности. Но и последовательный марксизм продемонстрировал, что он не находит в своей системе места человеку как личности. А так как марксистский гуманизм ничем не обеспечен в самой своей доктрине, то попытки создать концепцию гуманизма на основе марксиз-

---

<sup>50</sup> «Политическое общество, в котором нуждается природа и которого достигает разум, есть самое совершенное из мирских обществ. Оно представляет собой непосредственную и полностью человеческую реальность, стремящуюся к непосредственному и полностью человеческому благу — общему благу. <...> Справедливость является первичным условием существования политического общества, но согласие есть его жизнеутверждающая форма. Политическое общество стремится к подлинно человеческой и обретаемой в свободе общности» (Маритен Ж. Человек и государство. С. 19).

<sup>51</sup> Маритен Ж. Человек и государство. С. 137–172.

<sup>52</sup> См.: Лобье П. Три града. Социальное учение христианства. СПб.: Изд-во «Алетейя», 2001. С. 175, 187, 190.

<sup>53</sup> Майка Ю. Социальное учение католической церкви. С. 345–346.

ма не оправдались, и в результате марксизм превратился в «духовный империализм коллективного человека», «препятствующий развитию человеческой личности». В качестве альтернативы была предложена персоналистская экономика, направленная на то, чтобы вернуть подлинный порядок вещей: прибыль должна быть поставлена в зависимость от производства, производство — от потребления, потребление — от потребностей, потребности — от этики и, следовательно, от личности. В зависимости от поставленных целей структура персоналистской экономики должна быть плюралистична, в ней предполагалось сосуществование всех форм хозяйственной деятельности (от регламентированного сектора до творческой инициативы отдельных людей)<sup>54</sup>.

В целом можно отметить ряд сходных характеристик концепции социального рыночного хозяйства и католического социального учения. Католическое социальное учение в его современном виде начало формироваться в конце XIX века. В 1891 году вышла первая энциклика, практически полностью посвященная этому вопросу — «*Rezum Novarum*». Наиболее влиятельными социальными теориями в то время были марксизм и либерализм. В «*Rezum Novarum*» католическая социальная мысль дистанцируется от них, обозначая путь, основанный на традиционных христианских ценностях. Следующим значительным документом в этой области явилась энциклика папы Пия XI «*Quadragesimo Anno*», приуроченная к сорокалетию «*Rezum Novarum*». В ней папа Пий XI отметил, что на основе идей энциклики «*Rezum Novarum*» сформировалось современное католическое социальное учение, оказавшее существенную помощь многим людям в понимании ложности как либеральных, так и коммунистических ценностей<sup>55</sup>. Показательно, что папа Бенедикт XVI в первой же своей энциклике (с многоговорящим названием «*Deus caritas est*») обратил внимание на важность и особенности развития социальной концепции Церкви, начиная с 1891 года (когда социальные вопросы впервые получили отражение в энциклике «*Rezum Novarum*» Льва XIII), и далее — в энцикликах Пия XI, Иоанна XXIII, Павла VI, Иоанна Павла II<sup>56</sup>.

---

<sup>54</sup> Майка Ю. Социальное учение католической церкви. С. 347–351. См. также: Масловский Э.С. Проблема личности в католической философии (Жак Маритен и Эммануэль Мунье): Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. Минск: Белорусский государственный университет, 1972.

<sup>55</sup> Pius XI. *Quadragesimo Anno*. 29, 25. Ibidem.

<sup>56</sup> Benedictus XVI. *Deus Caritas Est*. 25.12.2005. 27 // Vatican: the Holy See. URL: [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20051225\\_deus-caritas-est\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est_en.html) (дата обращения: 03.03.2010).

Концепция социального рыночного хозяйства также формировалась в условиях идейной борьбы с социалистическими и ультралиберальными теориями под сильным влиянием католического социального учения<sup>57</sup>. Сходство обоих взглядов проявляется, прежде всего, в критическом отношении к марксизму и классическому либерализму и выработке на этой основе концепции, так называемого, третьего пути<sup>58</sup>. Как католическое социальное учение (КСУ), так и концепция социального рыночного хозяйства (СРХ) в качестве непреложных ценностей выдвигают достоинство человека и такие, вытекающие из этого требования, как индивидуальная свобода, общественная справедливость и благосостояние. Современное КСУ опирается здесь на идеи Фомы Аквинского и ряд энциклик пап Льва XIII, Пия XI, Иоанна XXIII, Павла VI, Иоанна Павла II, Бенедикта XVI. Красной нитью проходят эти принципы и в трудах В. Ойкена, Л. Эрхарда, А. Мюллера-Армака и др. представителей ордолиберальной мысли и СРХ. Оба указанных направления отрицают марксистское материалистическое понимание истории, его учение о базисе и надстройке. Как отмечает кардинал Йозеф Хёффер: «Все <...> тезисы диалектического материализма представляют собой неясные, односторонние и в высшей степени уязвимые упрощения. Разве ручная мельница и средневековое общество с сюзереном во главе «породили» «Сумму теологии» Фомы Аквината? Можно ли понять Христа, Павла, Августина, Бенедикта, Франциска Ассизского, Лютера и т.д. только исходя из экономических факторов?.. Но, в конечном счете, во всемирной истории определяющими являются не экономические процессы, а духовные решения»<sup>59</sup>.

Отрицается марксистский тезис о принципиальной несовместимости частной собственности на средства производства и социальной справедливости и защищается экономический строй, основанный на частной собственности. В. Ойкен и теоретики СРХ считали частную собственность элементом, обеспечивающим в рыночной экономике принятие гибких децентрализованных решений, особенно в области инвестиций. Более того, они считали частную собственность условием реализации свободы индивида. По словам В. Ойкена, «частная собственность есть необходимое условие обеспечения индивидуальной свободы человека. Когда в обществе господствует коллективная собственность на средства производства, тогда устанавлива-

---

<sup>57</sup> Partycki S. Nauczanie Kosciola Katolickiego a Spoleczna Gospodarka Rynkowa w Polsce // Spoleczna Gospodarka Rynkowa. Pod red. E. Maczynskiej i P. Pysza. Warszawa, 2003. S. 234–235.

<sup>58</sup> См., напр.: Lukin S. Catholic Social Thought and Social Market Economy: Brief Comparative Analysis // Towards Unification of Europe — Culture and Economy. Bialystok: Wyzsza Szkola Finansow i Zarzadzania w Bialymstoku, 2006. P. 155–161.

<sup>59</sup> Hoffner J., Kardinal. Christliche Gesellschaftslehre. II. III. II. §2.

ется господство над индивидом экономической власти, которая, пользуясь своим могуществом, ограничивает его свободу. В результате индивид в рамках социального порядка имеет слабую и несамостоятельную позицию»<sup>60</sup>. КСУ, в противовес марксистскому тезису о наступлении подлинного царства свободы после упразднения частной собственности на средства производства, подчеркивает, что без грехопадения была бы осуществлена райско-коммунистическая общность имущества; после грехопадения общность имущества можно осуществить без пагубных следствий только в семье и в монастырских общинах, которые являются «отображением священной общины» Иерусалима и имущество которых образует священную «коммуну»; в нашу эру — после грехопадения — народное хозяйство можно рассматривать только как строй, основанный на частной собственности<sup>61</sup>.

Кардинал Йозеф Хёффнер, основываясь на энцикликах пап Льва XIII, Пия XI и Пия XII, приводит следующие позитивные и негативные доказательства преимуществ экономического порядка, основанного на частной собственности. Позитивные доказательства следующие: во-первых, частная собственность отвечает институционализации самоутверждения (она гарантирует человеку независимость, свободу распоряжения и самостоятельность, находясь, таким образом, «в тесной связи с личностным достоинством и личностными правами человека»); во-вторых, частная собственность служит четкому выделению и разграничению компетенций и сфер ответственности в экономике; в-третьих, частная собственность соответствует потребности человека в безопасности и заботе (что, прежде всего, значимо для семьи); в-четвертых, для строя, основанного на частной собственности, характерен активный экономический обмен, который соединяет друг с другом отрасли экономики и народы на мирной и добровольной основе, а не официально через должностных лиц; в-пятых, частная собственность дает возможность людям делать добро другим, самоотверженно помогая им (тогда как государственная забота действует холодно и безлично). Также он приводит и негативные доказательства: во-первых, общность имущества ведет к инертности и нежеланию работать (поскольку каждый пытается переложить работу на другого); во-вторых, она создает беспорядок и неопределенность, поскольку каждый заботился бы без разбора обо всех возможных принадлежащих всему обществу вещах и хотел бы обращаться с ними по своему усмотрению (в то время как частная собственность служит четкой диффе-

---

<sup>60</sup> Eucken W. Polityka porzadku konkurencji — zasady kosztyujace // Spoleczna Gospodarka Rynkowa. S. 88.

<sup>61</sup> Hoffner J., Kardinal. Christliche Gesellschaftslehre. II. III. II. §3.

ренциации компетенций и сфер ответственности в экономике); в-третьих, является источником социальных раздоров; в-четвертых, означает, особенно при мощном аппарате управления производством современной экономики, огромную концентрацию власти, которая может вызывать непреодолимые искушения злоупотребления властью; в-пятых, централизованно управляемая общая собственность угрожает свободе и достоинству человека<sup>62</sup>.

Также оба направления отрицают положение классического либерализма о благотворности стихийного экономического порядка, принципа «laissez-faire». Главным недостатком этого принципа, по мнению ордолибералов и теоретиков СРХ, является то, что он приводит, рано или поздно, к монополизации рынка, удаляясь от совершенной конкуренции и сводя к минимуму ее плюсы. КСУ особое внимание обращает в этой связи на то, что эра экономического либерализма привела к социальному дискомфорту в обществе и вызвала повторяющиеся тяжелые конъюнктурные кризисы. В энциклике «*Quadragesimo anno*» отмечается, что взгляд, согласно которому экономика обладает своим рыночным регулятивным принципом (т.е. в условиях свободной конкуренции она совершеннее регулирует самое себя, чем это смогло бы какое-либо вмешательство), не учитывает ни общественную, ни нравственную природу экономики<sup>63</sup>.

Сходятся СРХ и КСУ и в понимании важнейшей функции государства в экономике. Государство не должно ограничиваться чисто либеральной ролью «ночного сторожа», а призвано, прежде всего, обеспечить условия развития свободной конкуренции путем признания частной собственности и свободного ценообразования, открытия рынков, контроля над монополиями или запрещения их. Конституирующее влияние государства при этом не должно упразднить механизм рыночного ценообразования, обеспечивающий саморегулирование рынка. Сходство в этом пункте дало кардиналу Йозефу Хёффнеру основание утверждать, что неолиберальное понимание роли государства, обеспечивающего своей конституирующей экономической политикой свободную деловую конкуренцию, обозначает «третий путь» между капитализмом и коллективизмом. КСУ «не знает лучшего решения относительно экономического строя, ведь <...> энциклика «*Quadragesimo Anno*» приходит, в сущности, к «тому же результату». Между неолиберализмом и христианским социальным учением нет «никакой подлинной противоположности»<sup>64</sup>. В энциклике «*Centesimus Annus*» подчеркиваются такие важней-

---

<sup>62</sup>Ibidem.

<sup>63</sup>*Pius XI. Quadragesimo Anno. 88. Ibidem.*

<sup>64</sup>*Hoffner J., Kardinal. Christliche Gesellschaftslehre. II.III.II. §1.*

шие функции государства, как обеспечение гарантий индивидуальной свободы и защита собственности, а также обеспечение стабильности валюты: «Экономическая деятельность, в особенности рыночная экономика, не может осуществляться в структурном, юридическом и политическом вакууме. Она предполагает, наоборот, надежность гарантий в том, что касается личной свободы и собственности, не говоря уже о стабильной валюте и эффективном коммунальном обслуживании». В этом заключена «главная задача государства»<sup>65</sup>. Это полностью созвучно представлениям о функциях государства Л. Эрхарда, который был убежден, что политика конкурентного порядка способна решить основные социальные проблемы. Отсюда следовал его тезис о единстве экономической и социальной политики.

КСУ также подчеркивает опасность чрезмерного крена в сторону социальной политики, которая, в таком случае, отрицает саму себя. По словам Й. Хёффнера, «чем больше растет число имеющих право на социальную защиту по отношению к совокупному населению, и чем больше количество лиц, подлежащих обязательному страхованию, тем меньше дотации из общей суммы налогов оказывают помощь всего общества более слабому в социальном отношении меньшинству; тем большие суммы — не в последнюю очередь через косвенные налоги — уплачивают сами застрахованные»<sup>66</sup>. Следует отметить, что многие идеи последней энциклики папы Бенедикта XVI «*Caritas in Veritate*», вышедшей в июне 2009 года, касающиеся социально-экономических проблем современного глобализирующегося мира, созвучны идеям СРХ и могут рассматриваться как их развитие и адаптация к экономическим условиям начала XXI века. Так, вслед за энцикликкой папы Павла VI (Giovanni Battista Montini, 21. VI. 1963–6. VIII. 1978) «*Populorum Progressio*»<sup>67</sup> здесь подчеркивается мысль о том, что экономические структуры и механизмы следует рассматривать как инструменты человеческой свободы. Интегральное развитие человека (одна из ключевых идей КСУ) возможно лишь «в климате ответственной свободы»<sup>68</sup>. Ответственная свобода, «свобода для, а не свобода от», в свою очередь, является одной из важнейших идей В. Ойкена и Л. Эрхарда. Важным направлением развития современного бизнеса

---

<sup>65</sup> *Ioannes Paulus II. Centesimus Annus. 23–26. Ibidem.*

<sup>66</sup> *Hoffner J., Kardinal. Christliche Gesellschaftslehre. II. III. III. §5.*

<sup>67</sup> *Paul VI. Populorum Progressio. 26.03.1967. 3 // Vatican: the Holy See. URL: [http://www.vatican.va/holy\\_father/paul\\_vi/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_26031967\\_populorum\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum_en.html) (дата обращения: 03.03.2010).*

<sup>68</sup> *Benedictus XVI. Caritas in Veritate. 29.06.2009. 17 // Vatican: the Holy See. URL: [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20090629\\_caritas-in-veritate\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate_en.html) (дата обращения: 03.03.2010).*

папа Бенедикт XVI видит в усилении плюрализма институциональных форм бизнеса. Это привело бы к более цивилизованному предпринимательству и стало бы стимулом для усиления конкуренции на рынках<sup>69</sup>. В качестве еще одного способа увеличения конкуренции предлагается повысить степень открытости рынков<sup>70</sup>.

Таким образом, можно видеть ряд общих характеристик двух рассмотренных подходов. Среди основных принципов организации социально-экономической жизни важнейшее место призваны занять общее благо и субсидиарность, коренящиеся в христианском идеале. Основной же общей чертой является нацеленность на гуманистические ценности. Одной из наиболее существенных, по сути синтезирующей важнейшие принципы СРХ и КСУ, является идея энциклики «*Caritas in Veritate*» о том, что экономическое развитие невозможно без честных и нравственных мужчин и женщин, без финансистов и политиков, сознательно настроенных на общее благо. При этом равно необходимы как неукоснительное следование моральным принципам, так и профессиональная компетентность. В тоже время, в «*Caritas in Veritate*» подчеркивается, что нам нужны «новые глаза и новое сердце», дабы подняться над материалистическим взглядом на ход человеческих событий. Таким образом, главным фактором, способствующим развитию, является именно христианский гуманизм, ибо без Бога человек не знает, куда идти, и даже не может понять, кто он такой<sup>71</sup>.

Соответственно, можно видеть нарастание принципиальных различий между христианским социальным учением и современными социально-экономическими концепциями, основанными на секулярном гуманизме. Удивительными примерами воздействия секулярного гуманизма является существование в современной Германии ряда авторитетных политиков, не придерживающихся христианских ценностей, а также отсутствие в проекте Европейской конституции простого упоминания о христианских идейных основаниях европейской интеграции. Весьма актуальным для настоящего времени является формирование социально-экономических концепций именно на основании христианского гуманизма.

В этой связи значительная роль должна принадлежать развитию социальной концепции Русской Православной Церкви, как одному из направлений евангелизации. По словам Святейшего Патриарха Кирилла, «возможно, кому-то покажется, что секуляризация, глобализация, международная

---

<sup>69</sup> *Benedictus XVI. Caritas in Veritate. 46. Ibidem.*

<sup>70</sup> *Ibidem. 66.*

<sup>71</sup> *Benedictus XVI. Caritas in Veritate. 71, 77, 78. Ibidem.*

экономика и политика — это не наше дело, что Церковь не должна вмешиваться в подобные процессы, чтобы сохранить свою «неотмирность». Однако ведь именно Церковь в ответе за судьбу всего человечества, именно Ее голос должен звучать как пророческий голос правды Божией, иначе Она окажется неверной своему призванию»<sup>72</sup>.

## Источники и литература

### Источники

1. *Benedictus XVI. Caritas in Veritate*. 29.06.2009 // Vatican: the Holy See. URL: [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20090629\\_caritas-in-veritate\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate_en.html) (дата обращения: 19.12.2009).
2. *Benedictus XVI. Deus Caritas Est*. 25.12.2005 // Vatican: the Holy See. URL: [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20051225\\_deus-caritas-est\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est_en.html) (дата обращения: 03.03.2010).
3. *Ioannes Paulus II. Centesimus Annus*. 01.05.1991 // Vatican: the Holy See. URL: [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_01051991\\_centesimus-annus\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus_en.html) (дата обращения: 03.03.2010).
4. *Leo XIII. Rerum Novarum*. 15.05.1891 // Vatican: the Holy See. URL: [http://www.vatican.va/holy\\_father/leo\\_xiii/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_15051891\\_rerum-novarum\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum_en.html) (дата обращения: 03.03.2010).
5. *Paul VI. Populorum Progressio*. 26.03.1967 // Vatican: the Holy See. URL: [http://www.vatican.va/holy\\_father/paul\\_vi/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_26031967\\_populorum\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum_en.html) (дата обращения: 19.12.2009).
6. *Pius XI. Divini Redemptoris*. 19.03.1937 // Vatican: the Holy See. URL: [http://www.vatican.va/holy\\_father/pius\\_xi/encyclicals/documents/hf\\_p-xi\\_enc\\_19031937\\_divini-redemptoris\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19031937_divini-redemptoris_en.html) (дата обращения: 03.03.2010).

---

<sup>72</sup>Кирилл (Гундяев), Патриарх Московский и всяя Руси. Об «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» / Доклад // URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/422562.html> (дата обращения: 03.03.2010).

7. *Pius XI. Mit Brennender Sorge.* 14.03.1937 // Vatican: the Holy See. URL: [http://www.vatican.va/holy\\_father/pius\\_xi/encyclicals/documents/hf\\_p-xi\\_enc\\_14031937\\_mit-brennender-sorge\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_14031937_mit-brennender-sorge_en.html) (дата обращения: 03.03.2010).
8. *Pius XI. Non Abbiamo Bisogno.* 29.16.1931 // Vatican: the Holy See. URL: [http://www.vatican.va/holy\\_father/pius\\_xi/encyclicals/documents/hf\\_p-xi\\_enc\\_29061931\\_non-abbiamo-bisogno\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_29061931_non-abbiamo-bisogno_en.html) (дата обращения: 03.03.2010).
9. *Pius XI. Quadragesimo Anno.* 15.05.1931 // Vatican: the Holy See. URL: [http://www.vatican.va/holy\\_father/pius\\_xi/encyclicals/documents/hf\\_p-xi\\_enc\\_19310515\\_quadragesimo-anno\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno_en.html) (дата обращения: 03.03.2010).

#### *Литература*

1. *Бердяев Н.А.* Конец Ренессанса и кризис гуманизма. Вхождение машины // *Бердяев Н.А.* Самопознание. М., 1990. С. 367–385.
2. *Гердер И.Г.* Идеи к философии истории. М., 1977. 705 с.
3. *Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // *Кант И.* Сочинения. В 6-ти т. Т. 6. М.: Мысль, 1966.
4. *Кант И.* К вечному миру // *Кант И.* Сочинения. В 6-ти т. Т. 6. М.: Мысль, 1966. С. 257–265.
5. *Кант И.* Метафизика нравов // *Кант И.* Сочинения. В 6-ти т. Т. 4. Ч. 2. М.: Мысль, 1965. С. 107–439.
6. *Кант И.* Об изначально злом в человеческой природе // *Кант И.* Сочинения. В 6-ти т. Т. 4. Ч. 2. М.: Мысль, 1965. С. 5–58.
7. *Кант И.* Основы метафизики нравственности // *Кант И.* Сочинения. В 6-ти т. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль, 1965. С. 219–311.
8. *Кант И.* Рецензии на книгу И. Г. Гердера «Идеи к философии истории человечества» (Рецензия первой части. Напоминания рецензента книги И. Г. Гердера «Идеи к философии истории человечества». Рецензия второй части) // *Кант И.* Сочинения. В 8-ми т. Т. 8. М.: Чаро, 1994. С. 38–63.
9. *Кирилл (Гундяев), Патриарх Московский и всея Руси.* Об «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» / Доклад

// URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/422562.html> (дата обращения: 03.03.2010).

10. *Ламперт Х.* Социальная рыночная экономика. Германский путь. М.: Дело, 1994. 224 с.
11. *Лобье П.* Три града. Социальное учение христианства. СПб.: Изд-во «Алетейя», 2001. 414 с.
12. *Майка Ю.* Социальное учение католической церкви. Рим – Люблин: Изд-во Святого Креста, 1994. 480 с.
13. *Маритен Ж.* Интегральный гуманизм // *Маритен Ж.* Философ в мире. М.: Высшая школа, 1994. С. 52–134.
14. *Маритен Ж.* Человек и государство. М.: Идея-Прогресс, 2000. 196 с.
15. *Ойкен В.* Основные принципы экономической политики. М.: Прогресс, 1995. 494 с.
16. *Ойкен В.* Основы национальной экономики. М.: Экономика, 1996. 349 с.
17. Теория хозяйственного порядка: «Фрайбургская школа» и немецкий неолиберализм.: М.: Экономика, 2002. 463 с.
18. *Эрхард Л.* Благосостояние для всех. М.: Акад. народного хозяйства при Правительстве РФ., Дело, 2001. 332 с.
19. *Эрхард Л.* Полвека размышлений. М.: Наука, 1996. 606 с.
20. *Цинн К.Г.* Социальное рыночное хозяйство: идея и развитие экономического строя ФРГ. Минск. Прил. к журналу «Плюсминус». 1994.
21. *Partycki S.* Nauczanie Kosciola Katolickiego a Spoleczna Gospodarka Rynkowa w Polsce // *Spoleczna Gospodarka Rynkowa.* Pod red. E. Maczynskiej i P. Pysza. Warszawa, 2003. S. 234–235.
22. *Lukin S.* Catholic Social Thought and Social Market Economy: Brief Comparative Analysis. Towards Unification of Europe - Culture and Economy. Bialystok: Wyzsza Szkola Finansow i Zarzadzania w Bialymstoku, 2006. P.155–161.
23. *Hoffner J., Kardinal.* Christliche Gesellschaftslehre.
24. *Eucken W.* Polityka porzadku konkurencji – zasady kostytuujace // *Spoleczna Gospodarka Rynkowa.* Pod red. E. Maczynskiej i P. Pysza. Warszawa, 2003.

О.А. Джарман

## ЭЛЛИНИСТИЧЕСКАЯ РЕЛИГИЯ АСКЛЕПИЯ В ПОЗДНЕЙ ГРЕКО-РИМСКОЙ КУЛЬТУРЕ В СВЕТЕ ХРИСТИАНСКОЙ ДУХОВНОЙ ТРАДИЦИИ

Стремление к исцелению — характерная культурологическая характеристика эпохи позднего эллинизма и периода Римской империи. Результатом напряженной саморефлексии античного человека стало обновление религиозного чувства, существенно отличающегося от чувства, вдохновлявшего религии классической античности. Наряду с формальным отправлением официально почитания богов Олимпа и Рима стремительно набирали силу иные культы. Один из них — обновленный культ Асклепия. Религиозное чутье человека эллинистической эпохи выразилось в мечте о благом чудотворце, целителе и спасителе, создавая культурные предпосылки к принятию евангельской весты. Тем не менее, прообраз не является полным подобием образа, и неверно было бы отождествлять Асклепия со Христом.

**Ключевые слова:** культурология, античная культура, античная медицина, Асклепий, история медицины, асклепейон, эллинизм, история, античная религия, раннее христианство.

### Контекст эпохи

Стремление к исцелению, так свойственное каждому больному, с особым трагизмом и надрывом было выражено в эпоху позднего эллинизма и в период Римской империи, проникнув во все социальные слои и став общераспространенным элементом мировоззрения.

Для понимания этого феномена необходимо представлять себе мировосприятие античного человека того времени — уже не гражданина замкнутого полиса, а жителя огромного пространства вокруг Средиземного моря, ойкумены, «населенной земли», возникшей после завоеваний Александра Македонского в IV веке до Р.Х. Идея многоэтнического государства была подхвачена и воплощена во всем имперском блеске Римской империей, которая победно вознесла орлов на знаменах своих легионов над множеством народов. Несмотря на впечатляющее разнообразие своих языков, традиций и верований, все народы ойкумены, дотоле редко приходившие в соприкосновение, а порой и вовсе не ведавшие друг о друге, теперь были политически, экономически и культурно соединены.

---

*Ольга Александровна Джарман* — кандидат медицинских наук, врач-фтизиатр, сотрудник Санкт-Петербургской государственной педиатрической медицинской академии.

Оригинально — очень образно, и вместе с тем точно — описывает религиозную ситуацию в эпоху позднего эллинизма русский историк Б.М. Мелиоранский в своих «Лекциях по истории Древней Церкви»: «Территорию империи в религиозном отношении можно сравнить с обширным пустым сосудом, в котором в одном углу (восточном) стояли кристаллы различных труднорастворимых веществ. Если сосуд этот налить водой и оставить его в покое, то кристаллы понемногу растворятся, и снаружи может казаться, что в нем однородный раствор; но если мы возьмем пробы из разных частей сосуда, то найдем, что растворы различных кристаллов устоялись на местах, где стояли кристаллы, и сохранились там более-менее чистыми. Произведя поверхностное волнение в сосуде, мы лишь отчасти смешиваем растворы, но все-таки пробы будут давать явственное преобладание отдельных веществ в разных частях сосуда; чтобы они действительно смешались, нужно, чтобы поднялось сильное движение воды с самого дна. Растворяющим началом явилась эллинская культура (и потому общие признаки ее везде заметны, но почти нигде не характерны). Поверхностный обмен произвела римская власть. Настоящая же работа взаимодействия религиозных стихий началась тогда, когда со дна сосуда, с Палестины, забил первый могучий ключ живой воды и, поднявшись, взорвал поверхность, перемешивая растворы и сам подмешиваясь в них»<sup>1</sup>.

С другой стороны, эта позднеантичная «глобализация» не делала человеческую жизнь более радостной. Постепенная ликвидация городских свобод вела к уравниванию всего населения в бесправии перед государственной машиной<sup>2</sup>. Простой обитатель ойкумены, не защищенный более своим полисом, остался наедине с собой и своей судьбой, одинокий и затерянный на бескрайних просторах обитаемой земли.

Человек был испуганным странником в несозданном им мире<sup>3</sup>. В отчаянии и надежде ему оставалось лишь вглядываться в себя, и результатом этой напряженной саморефлексии стало обновление религиозного чувства, существенно отличающегося от чувства, вдохновлявшего религии классической античности. Известный философ, историк культуры Л.П.Карсавин (1882–1952), писал об этой переходной эпохе: «люди становились все сложнее, их чувства и интересы все разнообразнее»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Мелиоранский Б.М. Из лекций по истории и вероучению древней христианской Церкви (I–VIII). СПб., 1910. С. 97.

<sup>2</sup> Дьяконов И.М., Неронова В.Д., Свенцицкая И.С. История древнего мира. Упадок древних обществ. М., 1989. С. 369.

<sup>3</sup> Frend W.H.C. The Early Church. London, 1965. P. 23.

<sup>4</sup> Карсавин Л.П. Римская империя, христианство и варвары. СПб., 2003. С. 65.

В это же время просыпается личное самосознания человека — не как члена полиса, но как индивидуума, и индивидуума, обреченного на смерть. Неустойчивость жизни, социальная нестабильность, войны, перевороты, сопровождавшие их болезни — все это наложило отпечаток на эллинистическую культуру<sup>5</sup>.

Люди могли искренне повторить вслед за древнегреческим трагиком Еврипидом (485 или 480–406 гг. до Р.Х.):

Да, жизнь человека — лишь мука сплошная,  
Где цепи мы носим трудов и болезней<sup>6</sup>.

Внимание ко всему мрачному, болезненному — одна из ярких черт эллинизма. Говорят за себя знаменитые статуи: галл, убивающий себя и жену, пьяная старуха, мальчик, душащий гуся, сатир Марсий, с которого содрали кожу. Примечательно, что если в V веке до Р.Х. греческий скульптор Мирон изобразил лишь начало легенды — спор Афины и Марсия о флейте, то теперь неизвестного эллинистического художника привлек ее жестокий финал. Ужас перед лицом смерти запечатлен в знаменитом произведении родосских скульпторов I века до Р.Х. Агесандра, Афинодора и Полидора — статуе Лаокоона и его сыновей, гибнущих в удушающих петлях огромного змея, насланного Аполлоном. Изображение битвы богов и гигантов на алтарном фризе храма Зевса в Пергаме полностью лишено классической простоты и ясности, поражая сложностью и запутанностью композиции сотен переплетенных в бессмысленной борьбе тел<sup>7</sup>.

Богов — традиционных и туземных — теперь было больше, чем и во времена древнегреческого мыслителя, родоначальника античной философии и науки Фалеса Милетского (ок. 625 — ок. 547 гг. до н. э.), сказавшего знаменитую фразу «все полно богов», и с полным согласием цитировавшего его древнегреческого учёного-энциклопедиста Аристотеля (384–322 гг. до н. э.), наставника Александра Македонского (356–323 гг. до н. э.), царя и великого полководца<sup>8</sup>.

Средний житель Римской империи был далек от идеи Единого Бога, сотворившего мир, исповедуя многобожие в различных формах: от утонченных до примитивных. Каждый город, деревня, родник, дом, латифундия, профессия, любое состояние в жизни человека (брак, деторождение, смерть)

---

<sup>5</sup> Винтер Р.Ю. Рим и раннее христианство. М., 1954. С. 324.

<sup>6</sup> Еврипид. Ипполит. 189–190 / Пер. И. Анненского // Еврипид. Трагедии. Т. 1. М., 1999.

<sup>7</sup> Постернак А.В. История Древней Греции и Древнего Рима. М., 1999. С. 88.

<sup>8</sup> Аристотель. О душе. 1.5. 411. а7.

имели своих богов и богинь. Случаи одержимости духом, как бы мы их и объясняли с точки зрения современной психиатрии и психологии, осмысливались людьми эллинистической культуры как религиозные феномены<sup>9</sup>.

Отношение к людям богов греческого Олимпа было известно. Еще Аристотель писал в своей «Большой этике»: «Дружба с богом не допускает ни ответной любви, ни вообще какой бы то ни было любви. Ведь нелепо услышать от кого-то, что он «дружит с Зевсом»<sup>10</sup>. Римский писатель, Апулей (ок. 125 – ок. 180 гг.) влагает в уста греческого философа Платона (428/427 – 348/347 гг. до Р.Х.) следующие слова, выражающие мировоззрение его эпохи: «никакой бог с человеком не общается, <...> не утруждают себя высшие боги до этого снисхождения»<sup>11</sup>.

Боги-олимпийцы не могли и не желали принести исцеления, они, бессмертные, жили своей жизнью, ни мало не заботясь об исцеления от страдания даже своих верных служителей. Словно предваряя мироощущение эллинистической эпохи, Еврипид, не пользовавшийся славой при жизни, но получивший признание у потомков, чьи проблемы он гениально предвосхитил, остро выражает эту ненадежность религиозного служения олимпийцам. Один из его героев, жертва рока и чужой незаконной любви, Ипполит, верный и преданный Артемиде чистый юноша, умирая, горько роняет:

Будь счастлива, блаженная, и ты  
Там, в голубом эфире... Ты любила  
Меня и долго, но легко оставишь<sup>12</sup>.

Несмотря на один из вариантов этого мифа, повествующего, что Артемиде упростила Зевса вернуть своего любимца к жизни в мире богов, восприятие этой истории как судьбы человека было именно трагичным — личная добродетель не играла существенной роли в жизни человека, служащего богам-олимпийцам.

В Риме люди тоже слишком хорошо знали богов, чтобы доверять им: «...религиозное чувство римлянина <...> очень осторожное, мало доверчивое. Римлянин не столько верит, сколько не доверяет»<sup>13</sup>.

Такое мироощущение можно менее всего назвать оптимистическим: обилие чудес отнюдь не делало жизнь человека эпохи позднего эллинизма

---

<sup>9</sup>Дворкин А.Л. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. Ниж. Новгород, 2005. С. 28–29.

<sup>10</sup>Аристотель. Большая Этика. 1208b, 30

<sup>11</sup>Апулей. О божестве Сократа. 4–5

<sup>12</sup>Еврипид. Ипполит. 1140–1142.

<sup>13</sup>Лосев А.Ф. Эллинистически-римская эстетика I–II веков. М., 2002. С. 39.

похожей на добрую сказку. Вездесущие духи — благие или злые — творили то или иное сверхъестественное деяние, ужасающее смертных и призванное побудить их, «лягушек в болоте», «червей» (как называл человеческий род по сравнению с миром богов знаменитый античный критик II века Цельс) к жертвоприношениям<sup>14</sup>. Духовные существа, которым совершалось культовое поклонение на бескрайних просторах Римской империи — от Палестины до Британских островов — были обеспокоены своим благополучием, зависящим от жертв, приносимых им смертными «лягушками», но более тепло к ним относиться не начинали. Чудеса — *θαύματα*<sup>15</sup> — творили они для себя, а не для помощи людям в их бедствиях.

Смертный был слугой богов, рабом их произвола, и, в конечном итоге, их игрушкой. Демоны и гении могли по мере надобности его использовать, даже иногда вселяясь в него и действуя насильственно на него, а через него — на прочих смертных.

Но жертвоприношения должны были, тем не менее, регулярно совершаться, иначе боги могли осердиться и послать бедствия «городу и миру».

Трагедия религиозного мироощущения усугублялась тем, что, по представлению язычников, Тот Первобог, Который создал мир, больше им не интересовался, либо Его и вовсе не было<sup>16</sup>. По выражению древнеримского политика и философа Цицерона (106–43 гг. до Р.Х.), безумием было бы считать, что великолепие мира — это жилище для человека, а не для бессмертных богов: «Когда смотришь на большой и прекрасный дом, разве ты, даже не видя хозяина, не сможешь сделать вывод, что дом этот построен отнюдь не для мышей и ласточек? Но не явным ли безумием с твоей стороны окажется, если ты будешь считать, что великолепие мира — это жилище для тебя, а не для бессмертных богов?»<sup>17</sup>.

В таком мире судьба во всей своей слепоте становилась на место божества, и почиталась как богиня Тюхе (Τύχη). Ее статуя неспроста считается одним из символов эллинизма. Тюхе изображалась как молодая женщина, стоящая на шаре или колесе, с корабельным рулем в одной руке и с рогом изобилия в другой. Тюхе буквально означает «попадание», «удача» — ведь именно «обстоятельства делают людей царями, ставят жизнь народов в зависимость от пустяковых придворных событий»<sup>18</sup>. Если сначала Тюхе (Форту-

<sup>14</sup> Ориген. Против Цельса. IV, 23

<sup>15</sup> Ед. число от греч. *θαύμα*; лат.: «*miraculum*».

<sup>16</sup> Кураев А., диак. Дары и анафемы: что христианство принесло в мир? М., 2004. С. 10.

<sup>17</sup> Цицерон. О природе богов. 2, 17

<sup>18</sup> Аверинцев С.С. София-Логос. Словарь. Киев, 2006. С. 407.

на у римлян) это — добрая удача, то позже, уже в период Римской империи, божеством судьбы становится Фатум, от которого «также невозможно уйти, как от администрации мировой державы»<sup>19</sup>.

Фатум был незряч и жесток в своем произволе, чудеса были, в конечном итоге, проявлением его «равнодушной играющей гармонии», «до крайней жестокости утонченной игрой»<sup>20</sup>.

Только чрезвычайно сильный человек, практически полубог, мог противостоять тому фатуму, весть о неотвратимости которого несли чудеса. С нескрываемым восхищением греческий философ и биограф Плутарх (до 50 – после 120) в своих знаменитых «Сравнительных жизнеописаниях» повествует об Александре Македонском, что он пренебрег и словно бы даже изменил значение дурных предзнаменований, в частности, появление пота на статуе Орфея, сказав, что певцам придется попотеть, воспевая его, Александра, подвиги. Но Александр сам считал себя необычным человеком и в дальнейшем провозгласил себя богом. Для остальных оставалось как-то договариваться с миром олимпийцев. Тем не менее, и Александр не победил фатум, как заметил в своих «Размышлениях» римский император, философ Марк Аврелий (121–180): «Александр и его конюхи были схожи: оба пришли и исчезли»<sup>21</sup>.

Фатализм, свойственный этому времени, вызывал неутолимую жажду чудесного избавления и помощи, более чем когда бы то ни было еще в истории Средиземноморья, но культ прежних божеств уже не удовлетворял религиозно одаренных людей.

Наряду с формальным отправлением официального почитания богов Олимпа и Рима стремительно набирали силу искренние в своей неумной экстаичности малоазийские культы великой фригийской матери богов Кибелы и Атиса, иранских Ахуры-Мазда и быкоубийцы Митры, египетских богов Сераписа, Изиды и Осириса, а также доживший до наших дней в слове «вакханалия» культ Диониса-Вакха.

В их почитании, отличавшемся как от общественного государственного культа, так и от оставшихся с патриархальных времен домашних ритуалов, центральное место занимали мистерии, участвовать в которых могли только посвященные, подготовленные омовением, молитвой и постом, прошедшие особые посвящения-инициации преданные адепты, клявшиеся никому не разглашать тайну происходящего священнодействия. Само слово

---

<sup>19</sup> Там же. С. 408

<sup>20</sup> Лосев А.Ф. Античный космос и современная наука. М., 1927. С. 231.

<sup>21</sup> Цит. по: *Frend W.H.C. The Early Church...* P. 22.

μυστήριον происходит от греческого глагола μύω, означающего «закрывать уста, скрывать, хранить молчание». В центре мистерии находилось сакральное драматическое представление, в котором в той или иной мере принимали участие все адепты, стремясь тем самым стать причастными жизни божества и надеясь, что душа человека после смерти сможет обрести σωτηρία — полное исцеление, спасение. «Я покоряю судьбу, и она мне послушна»<sup>22</sup>, — в религиозном экстазе воспевали, ожидая освобождения, последователи разнообразных синкретических культов, которыми была переполнена империя. Часто люди принимали участие во многих мистериях, посвященных разным божествам. Мистерии стали необходимым личностным дополнением к сухому официозу общественного культа, ориентированного только на земное благополучие. Цицерон писал о мистериях, что они «учили своих участников жить радостно и умирать с надеждой».

Культ целителя, благого чудотворца-тавматурга (от слова θαύμα — «чудо»), земного бога или так называемого «божественного мужа» (θεῖος ἄνθρωπος) также явился характерным феноменом этой эпохи, жаждавшей чуда. Парадоксально, но простые люди Римской империи сверх надежды верили в благие чудеса и ждали чудес с той «великой тоской» античного мира, о которой писал русский религиозный мыслитель, богослов и историк прот. Георгий Флоровский (1893–1979). «От религии хотят теперь уже не только помощи в житейских делах; в ней жаждут получить спасение от страдания, от зла, от страха смерти. Это эпоха предчувствий и ожиданий», — замечает другой современный исследователь церковной истории протоиерей Александр Шмеман (1921–1983). По его точным, словам в мире на рубеже эр были «одна Империя, один мировой язык, одна культура, одно общее развитие в сторону монотеизма, и одна общая тоска по Спасителю»<sup>23</sup>.

Человеческий дух стремился найти выход из бессмысленного лабиринта своевольных Тюхе и Фатума, и других безразличных богов, искал, жаждал спасения, творимого божественной рукой. Но самым распространенным культом во всех провинциях на переломном периоде эпох стало не почитание какого-либо бога-пришельца — Митры или Изиды; им стал возродившийся культ бога-целителя Асклепия, издавна знакомый грекам. В немалой степени этому способствовала вера людей того времени в Асклепия как милостивого к ним бога.

---

<sup>22</sup>Ibidem. P. 23.

<sup>23</sup>Шмеман А., прот. Исторический путь Православия. М., 2001. С. 40.

### **Асклепий среди других богов-целителей Греции, его мифологический образ и трансформация на протяжении столетий**

Асклепий (древнегреч. Ἄσκληπιός) не был единственным в пантеоне древней Греции богом, обладающим функциями целителя. Как и в других древних цивилизациях, практически все греческие боги обладали способностью защищать против зла и исцелять больных.

Самым ранним богом врачевания у греков был, по всей видимости, Пэан (Παῖάν) или Пэон (эп. Παῖών, атт. Παῖών), появляющийся в «Илиаде» Гомера, как врач богов:

(Айдеса) Пеан врачевством, утоляющим боли, осыпав,  
Скоро его исцелил, не для смертных рожденного жизни<sup>24</sup>.

Врачей, которые считались членами его семьи (подобно асклепиадам на Косе) называли παῖωνιοι. Кроме того, позже имя Пэан стало атрибутом других богов — как обозначение их целительных качеств или как отождествление Пэана с тем или иным богом. Так Зевс, чей оракул находился в Додоне, назывался почитателями как Ζεὺς Παῖάν — Зевс Врачеватель; на острове Родос он назывался Ζεὺς Σωτήρ — Целитель. Подобно своему сыну от нимфы Лето — Аполлону, он назывался ἀποτρόπαιος — «отвращающий беду», защищающий смертных<sup>25</sup>.

Однако не Зевс, а Аполлон стал божеством медицины и считался им на протяжении всего периода античности. Знаменитый оракул Аполлона находился в Дельфах. Уже Эсхил называет Аполлона не только богом, открывающим будущее, но и врачом — ἰατρόμαντις, а Гиппократова клятва врача начинается словами «клянусь Аполлоном врачом». Аполлон мог защитить от страшного морового поветрия — чумы, и в память об одном из таких случаев его помощи, произошедшего во время знаменитой Пелопонесской войны, скульптор Каламис по просьбе афинян воздвиг ему так называемую статую «Алексикакос» — «Отвратитель зла», описанную Павсанием.

Среди других исцеляющим божеств были как известные — братья Диоскуры, Гера и Афина, так и малоизвестные нашим современникам — Меламп, Амфиарай, Трофоний.

---

<sup>24</sup> Гомер. Илиада. Пер. Н. Гнедича. 5, 400.

<sup>25</sup> Апотропей (греч. «отвращающий беду») — так же назывался и амулет, которому приписывали свойства оберегать людей, их имущество от враждебных сил, злых духов. Их носили на груди, делали скульптурные или рельефные изображения. Типичный пример — изображение букрания (бычьей головы в фас или горгонейи) головы Медузы Горгоны, мифического существа, своим взглядом превращавшего все живое в камень.

Меламп — имя почитаемого в Аттике (Греция) полубога и мифического основателя, подобно Асклепию, особой врачебной династии. Гесиод, древнегреческий поэт VII в. до Р.Х., посвятил ему не дошедшую до нас поэму «Меламподия». Меламп понимал язык птиц, ему служили две змеи, спасенные им, а также считалось, что именно он ввел культ бога виноделия Диониса. Он прославился как целитель безумия с помощью дионисийского экстаза, в который он вводил своих пациентов с помощью особых песен и плясок. В его честь названо лекарственное растение морозник черный, или черная чемерица (*Helleborus niger* или *Melampodium*)<sup>26</sup>. Растение пользовалось большим почетом в древности, было известно Гиппократу и назначалось при душевных заболеваниях, эпилепсии, эклампсии, уремии, заболеваниях сердца, суставов, печени<sup>27</sup>. В настоящее время оно используется как одно из ведущих гомеопатических средств в геронтологии.

Одним из славных потомков Меламподия был Амфиарай, один из аргонавтов. Преследуемый врагом после неудачного похода, оставшегося в мифологии под названием «Семеро против Фив», он был скрыт расступившейся землей по воле Зевса. Его почитатели, жаждавшие исцеления, воздерживались три дня от пищи и один день от вина, что для греков было строгим аскетическим подвигом, и затем, принеся в жертву овна, с наступлением темноты благоговейно засыпали на земле над его пещерой, ожидая во сне встречи с этим подземным исцеляющим божеством. Выздоровевшие бросали золотые и серебряные монеты в священные воды источника, воду из которого запрещалось использовать для каких бы то ни было нужд.

Трофоний, третий местный полубог врачеватель, живший в Лейбадейской пещере, был наиболее мрачным из всех — встреча с ним лишала человека возможности смеяться на несколько дней. Он, мифический архитектор храмов и сокровищниц, тоже, согласно легенде, был поглощен землей, как вор и братоубийца.

Божество огня, Гефест, также почитался как врач: целебные грязи его вотчины — острова Лемноса — были известны знаменитому древнеримскому врачу и естествоиспытателю Галену (129–204 гг.). Мифический певец Орфей и его ученик и друг Музей почитались не только как певцы, но и как целители.

<sup>26</sup> Sigerist H.E. A History of Medicine. Volume 2. Oxford, 1961. P. 47–49.

<sup>27</sup> Вавилова Н.М. Гомеопатическая фармакодинамика. В 2-х частях. Ч. 2. Смоленск–М., 1994. С. 80–81.

Надо упомянуть и знаменитого кентавра Хирона с горы Пелеон в Фессалии — воспитателя Ахилла, Мелампа, аргонавта Язона и, наконец, наставника Асклепия.

Среди богов-целителей Асклепий занимал второе место после своего отца. К нему обращены слова древнего гимна:

Привет тебе, Пэан-владыка, царь Трикки,  
Обитель чья — и Эпидавр, и Кос милый!<sup>28</sup>.

Образ Асклепия как врача-чудотворца длительно развивался в религиозном сознании. У Гомера в «Илиаде» (VII в. до н. э.) Асклепий являлся просто царем Фессалии и необыкновенным врачом, а сыновья его Махаон и Подалирий в одно и то же время были и героями-военачальниками и искусными врачами. Последнему был присвоен эпитет «отличный» применительно к его врачебному искусству. Они жили во время Троянской войны (XII в. до Р.Х.).

Самую раннюю, фессалийскую легенду излагает древнегреческий поэт Гесиод (кон. VIII – нач. VII вв. до Р.Х.). Феб (Аполлон) встретил у озера прекрасную Корониду, дочь лапифа Флегия, омывающую свои ноги в водах озера, и полюбил ее. Однако отец отдал Корониду в жены ее двоюродному брату, Исхису, и она, уже нося под сердцем плод от Аполлона, должна была поклониться отцу. Сам же Аполлон, которому его белоснежный ворон принес весть о свадьбе в Дельфах, в страшном гневе сначала сделал ворона навеки черным, а потом убил своими стрелами Исхиса, в то время как его сестра Артемида умертвила невинную Корониду и ее подруг. Когда же бог солнца увидел тело своей возлюбленной на погребальном костре, он сжалился над нерожденным ребенком, извлек его из чрева матери и отнес на воспитание кентавру Хирону на гору Пелион. Там Асклепий возрел, обучаясь искусству исцелять с помощью песнопений, трав и ножа. Став великим врачом, он не только брался за лечение тяжелых больных, но и дерзнул воскрешать мертвых. За это Зевс покарал его, убив своей молнией. Здесь Асклепий является, как человеколюбивый врач, не схожий со своим мстительным отцом Аполлоном и разделяет участь Прометея, явившись жертвой гнева Зевса из-за своей помощи людям.

Древнегреческий поэт Пиндар (ок. 518–442 или 438 гг. до Р.Х.) в одной из своих замечательных од сиракузскому правителю («тирану») Иерону,

---

<sup>28</sup> Герод. Жертвоприношение Асклепию. Пер. Г. Церетели // Менандр. Комедии. Герод. Мимиамбы. М., 1984. С. 225–230.

сообщает нечто противоположное: оказывается, мать Асклепия была вероломной и развратной, а ее сын от «божественного семени», великий врач, польстившись на вознаграждение, воскрешал из-за денег, за что и был поражен своим дедом, Зевсом, озабоченным, впрочем, не нечестностью внука, но вмешательством его в законы природы и переступившего грань дозволенного смертным<sup>29</sup>.

Поздние легенды привносят много подробностей: как слезы Аполлона об убитом сыне стали янтарем в реке Эридан, как Аполлон перебил Киклопов (циклопов), которые ковали молнии громовержцу Зевсу. Но самое главное — произошедшая принципиальная трансформация образа Асклепия. В эпоху позднего эллинизма народное сердце оживило и отогрело его. Это уже не беспомощный сирота, рожденный путем кесарева сечения от умершей матери, а божественный, чудесный младенец, покинутый на Миртовой горе Титион Коронидой, которая сопровождала своего отца Флегия, идущего на войну в Пелопоннес. Младенец Асклепий, вскормленный козой и собакой пастуха Аресфана, творил чудеса исцелений и воскрешений с младенческих лет, как повествует древнегреческий писатель и географ Павсаний (II век), пересказывая одну из легенд из Эпидавра. Его приютил и воспитал кентавр и врачеватель Хирон, а его дочь, Окиронея, придя полюбоваться младенцем, произнесла пророчество о его трагической судьбе, переданное римским поэтом Овидием (43 г. до Р.Х.—17 или 18 г. по Р.Х.):

Рыжая как-то пришла, с волосами, покрывшими плечи,  
Дочь Кентавра; ее когда-то нимфа Харикло  
Около быстрой реки родила, и имя дала ей  
Окиронея. Она постиженьем отцова искусства  
Не удовольствовалась: прорицала грядущего тайны.  
Так, иступленье едва пророчицы дух охватило,  
Только зажглось божеством в груди у нее затаенным,  
Лишь увидала дитя, — «Для мира всего благодатный,  
Мальчик, расти! — говорит, — обязаны будут нередко  
Смертные жизнью тебе: возвращать ты души им сможешь.  
К негодованью богов, однажды, на это решишься —  
Чудо тебе повторить воспрепятствует молния деда.  
Станешь ты — ранее бог — бескровным прахом, и богом  
Станешь из праха опять, два раза твой рок обновится<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> Пиндар. Пифийские оды. III, 55

<sup>30</sup> Публий Овидий Назон. Метаморфозы / Пер. с лат. С.В. Шервинского. Вступ. статья С.А. Ошерова. Прим. Ф.А. Петровского. М., 1977. С. 640–655.

Другая легенда гласила, что он мог не только лечить больных, но с помощью двух фиалов крови Медузы Горгоны, подаренных ему Афиной, оживать людей, дав им кровь, взятую из левой части тела Горгоны, или мог мгновенно умертвить их, дав им кровь, взятую из правой части тела Горгоны<sup>31</sup>.

Однажды он шёл, опираясь на посох, и вдруг посох обвила змея. Испугавшись, Асклепий убил змею. Но следом появилась вторая змея, которая несла во рту какую-то траву. Эта трава воскресила убитую змею. Асклепий нашёл эту траву и с её помощью стал воскрешать мёртвых. Критская легенда гласила, что он вернул к жизни сына Миноса, Главка, который, гоняясь за мышью, упал в бочку с мёдом и был найден мёртвым<sup>32</sup>.

Среди тех, кого Асклепий поднял из мёртвых, были Ликург (фракийский царь, враг Диониса), Капаней (участник похода «Семеро против Фив», убитый молнией Зевса за дерзость), Тиндарей (спартанский царь, отец братьев Диоскуров и знаменитой Елены, из-за которой началась Троянская война), убитый Артемидой охотник Орион, в которого влюбилась сама «розовоперстая Эос» — утренняя заря, а также покинутый Артемидой Ипполит. Гадес (Аид), владыка умерших, стал жаловаться Зевсу, что у него крадут его подданных, и последовала кара громовержца: Асклепий был убит «молнией деда». Овидий в «Метаморфозах» и Гигин в «Поэтической астрономии» пишут, что позднее, впрочем, Зевс вернул Асклепия к жизни.

Согласно мифам, Асклепий женился на Эпионе («болеутолительнице»), прекрасной дочери косского правителя Меропса. В поздней мифологической традиции у Асклепия были дочери: Гигиея (чьё имя означало «здоровье»), богиня здоровья и, позже, его подруга и спутница, Панакея («вселелительница»), покровительница лекарственного лечения, Иасо («лечение»), богиня исцеления, упомянутые уже сыновья Махаон (покровитель хирургического вмешательства) и Подалирий (покровитель консервативного лечения), а также младший сын Телесфор, изображаемый маленьким мальчиком, укутанным в плащ с фригийской шапочкой на голове. Слово *télos* («конец») для греческого уха ассоциировалось с завершением и совершенством, поэтому Телесфор («приносящий конец») был божеством, приносящим благоприятный исход болезни, то есть собственно исцеление.

Образ Асклепия, разрывающего созвездие Змеи, Зевс поместил среди звезд, как созвездие Змееносца — (лат. *Ophiuchus*). Это древнее созвездие в I веке по Р.Х. было включено в каталог звёздного неба «Альмагест» древнегреческого астронома Клавдия Птолемея (ок. 90–ок. 160 гг.). Ритор Элий

---

<sup>31</sup>Грейвс Р. Мифы Древней Греции / Пер. с англ. К.П. Лукьяненко. М., 1992.

<sup>32</sup>Аполлодор пишет, что это совершил таким же образом некий Полиид (Apollod. III.3,1).

Аристид (II в. по Р.Х.) видит Асклепия, своего бога-покровителя, на ночном небе уже не как созвездие, но как платоновскую «душу вселенной»<sup>33</sup>.

Эволюция его образа получает неожиданные отголоски в эллинистической литературе. Между 100 и 300 годами по Р.Х.<sup>34</sup> появляется еще один образ Асклепия, как одного из ближайших учеников и собеседников таинственного Гермеса Трисмегиста — «то ли автора этих трактатов, то ли в виде реального человека, то ли в виде источника новой мудрости, и уже не человека, а бога»<sup>35</sup>. И снова Асклепий становится человеком глубокой древности<sup>36</sup>. Гермес наставляет своего ученика, потомка Асклепия, также носящего имя Асклепий (в честь которого, собственно, и назван весь трактат), в почитании богов, в необходимости живого проявления религиозного чувства, выражаемого, в частности, в почитании статуй, как места пребывания божества, содержит полемику с христианским аскетизмом и почитанием Христа выше императорской власти, а также дает пантеистический взгляд на мироздание, населяющих его духов и демонов, появление и сущность человека, и рассматривает другие основополагающие вопросы, во все времена занимавшие человеческую мысль<sup>37</sup>. О самом легендарном Асклепии Гермес повествует следующее: «Так, твоему предку, о Асклепий, первооткрывателю искусства врачевания, воздвигнут храм на горе в Ливии, на берегу реки крокодилов, где покоится то, что ему принадлежало в миру, то есть его тело; остальное, лучшая его часть, или, лучше сказать, он сам, ибо чувство жизни и есть весь человек, счастливо вознеслось в небо. Теперь он приходит с помощью к людям, когда они больны, научив их искусству исцеления»<sup>38</sup>. Здесь явно ощущается отзвук эвгемеризма — распространенного в античности мнения греческого философа Эвгемера (III в. до Р.Х.), считавшего, что боги — на самом деле, обожествленные великие люди седой древности.

Таково было развитие представлений о земной и посмертной судьбе Асклепия.

---

<sup>33</sup> *Межеричкая С.И.* Культ Асклепия и психология античного общества II в. н.э. // Мнемон. Исследования и публикации по истории античного мира. Под ред. проф. Э.Д. Фролова. Вып. 3. СПб, 2004. С. 385–386.

<sup>34</sup> *Йейтс Ф.* Джордано Бруно и герметическая традиция. М., 2000. С.10.

<sup>35</sup> *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Кн. 1. М., 1992. С. 225.

<sup>36</sup> *Зелинский Ф.Ф.* Соперники христианства. М., 1996. С. 107.

<sup>37</sup> Трактат «Асклепий» является одним из самых поздних герметических трактатов эпохи эллинизма, его дошедшая до нас редакция относится к эпохе императора Константина (IV век) (*Зелинский Ф.Ф.* Соперники христианства... С. 111.)

<sup>38</sup> *Гермес Трисмегист.* Асклепий. 13.

## Культ Асклепия и его распространение

Трудно сказать, как соотносился в сознании верующих образ легендарного Асклепия, сына Аполлона и Корониды, и героя троянской войны, Асклепия-врача, вполне возможно бывшего реальной исторической личностью. Что же касается культа Асклепия как божества, то в течение нескольких веков он приобрел универсализм, сравнимый разве что с последующим распространением христианства.

Исторически начало культа Асклепия как бога врачевания восходит к VII в. до Р.Х. К концу VI века до Р.Х. было основано главное святилище Асклепия в Эпидавре (Арголида в Пелопоннесе). С V века до Р.Х. начинается триумфальное шествие нового божества по Греции: храмы Асклепия открываются в Аркадии, Коринфе, Эгине. Наконец, культ Асклепия достиг сердца Греции — Афин.

По словам одной из найденных археологами в Афинах надписей, «Асклепий пришел из Эпидавра, привезя свою священную змею в колеснице Телемаха. Тогда пришла и Гигиея»<sup>39</sup>.

Софокл (496—406 гг. до Р.Х.), поэт, драматург и видный политический деятель Афин, зарекомендовал себя и в религиозной жизни родного города. Когда в конце 20-х годов V в. до Р.Х., через 10 лет после «великой чумы», афиняне заимствовали в Эпидавре культ Асклепия, в доме у Софокла, избранного жрецом нового божества, некоторое время хранилась доставленная из Эпидавра его статуя, а также священная змея, пока для нее не было построено святилище. После своей смерти Софокл был провозглашен «героем» — «героизирован» под именем Дексиона — «принявшего бога», и ему воздавались почести наряду с Асклепием. Написанный Софоклом пэан<sup>40</sup> в честь Асклепия исполнялся вплоть до II в. по Р.Х.<sup>41</sup> Хотя этот пэан не сохранился, до наших дней дошел один из гимнов Асклепию, приписываемый Гомеру и написанный в VII–IV вв. до Р.Х. для храмового употребления:

Всяких целителя болей, Асклепия петь начинаю.  
Сын Аполлона, рожден Коронидою он благородной,

---

<sup>39</sup> Sigerist H. E. A History of Medicine... P. 58.

<sup>40</sup> Второе значение слова «пэан» — в античном мире песнь в честь бога солнца Феба, благодарственная песнь богам (в частности, Асклепию) за спасение, или просто победная песнь. «Пэаном» был назван и сам стихотворный размер этих песен (пэоническая стопа). Этот термин в начале XIX века перешел и в русское стихосложение. Поэт Андрей Белый под пэаном имел в виду сочетание ямба или хоря с пиррихием, что отличалось от стихотворного размера собственно греческого пэана.

<sup>41</sup> *Феофраст*. Характеры / Пер., вступ. и примеч. Г.А. Стратановского. Л., 1974.

Флегия царственной дочерью, на пышной Дотийской равнине, —  
Радость великая смертных и злых облегчитель страданий.  
Радуйся также и ты, о владыка! Молюсь тебе песней<sup>42</sup>

Другой дошедший до нас пэан, относящийся к IV веку до Р.Х., исполнялся в асклепейоне<sup>43</sup> с радостными припевами-призывами «Ио,<sup>44</sup> Пэан!»: «Приди же, благодетельный, в мой просторный город, и даруй нам видеть свет солнца в радости, о ты, которого мы встречаем вместе со славной Гигеей, о Асклепий, самый славный из полубогов!»<sup>45</sup>.

Первый афинский храм Асклепия был выстроен на южном склоне Акрополя, второй — в Пирее, Афинском порту. Одним из важных центров культа Асклепия стал Элевсин, знаменитый своими мистериями.

В III веке до Р.Х. культ Асклепия достиг острова Кос, будучи, однако, принесенным не из Эпидавра, а из одного из самых древнейших святилищ в Трикке (Фессалия), основанного еще в VII веке до Р.Х.

Высокий уровень врачебной школы, сложившийся на о. Кос задолго до прихода культа Асклепия, связан с именем великого врача древности Гиппократ (ок. 460 – ок. 370 гг. до Р.Х.). Труды этой школы имели рационалистическое направление и отразили естественнонаучные представления древнегреческих врачей о неразрывном единстве человека с окружающей природой, о причинной связи болезней с условиями жизни и целительных силах природы, вобрали в себя передовые взгляды и достижения в области терапии, травматологии, врачебной этики. В древней Греции не было резкой границы между светской медициной и врачеванием в храмах. Храмовое врачевание унаследовало многие положительные приемы и гигиенические традиции эмпирического врачевания, которое возникло несравненно раньше религиозного. Греческая медицина вышла не из храмов: «в творениях Гомера, Гесиода, Пиндара и многих других поэтов и историков», — отмечал отечественный историк медицины XIX столетия С.Г. Ковнер, — «мы находим многочисленные веские доказательства несомненного существования с незапамятных времен светской, естественной медицины, которую ее могу-

<sup>42</sup>Эллинистические поэты. Пер. В. В. Вересаева. М., 1963.

<sup>43</sup>Асклепейон (др.-греч. Ἀσκληπιεῖον, дорич. Ἀσκληπιεῖον, лат. aescularium) — храм, посвященный Асклепию, с комплексом помещений для размещения больных, обратившихся в надежде исцеления. Об асклепейонах подробно рассказывается далее в статье — *прим. ред.*

<sup>44</sup>«Ио» — греческий возглас, обозначающий обращение или ликование.

<sup>45</sup>Edelstein E.J., Edelstein L. Asclepius. A Collection and Interpretation of the Testimonies. Vol. I. Baltimore, 1945. P. 327.

щественная соперница, медицина храмов, не в состоянии была ни затмить, ни уничтожить»<sup>46</sup>.

Врачи острова Кос (второго по величине греческого острова Южных Спорад или Додеканес — «Двенадцати», расположенного напротив Галикарнаса, который знаменит своим чудом света — мавзолеем), соединенные неким подобием братства или цеха, издавна почитали полумифического царя Фессалии Асклепия, «дружелюбно»<sup>47</sup> обученного тайнам искусства врачевания кентавром Хироном. Для них он был, в первую очередь, не столько богом-целителем, сколько предком, первым «врачом безупречным» в их роду и покровителем врачебной профессии. Поэтому они тепло встретили новый культ, и вскоре Кос со своим храмом Асклепия стал местом панэллинских фестивалей, проводившихся регулярно раз в 4 года и привлекавших гостей и паломников не только из Греции, но и из Малой Азии, особенно из Вифинии.

Все врачи Коса, или, как они себя с гордостью называли, «асклепиады», делились на два рода: Подалирия и Махаона, двух сыновей родоначальника врачебной династии, о которых еще Гомер сказал: «славные оба врача, Асклепия мудрого дети». Среди них был и Гиппократ II Великий Косский, 17-й потомок Асклепия через Подалирия<sup>48</sup>, труды школы которого составили так называемый «Гиппократов корпус». Кстати, в эпитафии неизвестный поэт II века по Р.Х. называет его «фессалийцем, рожденным на Косе»<sup>49</sup>, в чем прослеживается связь с первоначальной родиной царя Асклепия. Сыновья Гиппократа Фессал и Дракон, подобно Подалирию и Махаону, стали достойными преемниками традиции врачевания великого коссца. Во многом благодаря им традиция гиппократовой школы была зафиксирована письменно. Внук Гиппократа, сын Дракона, прославился тем, что лечил Роксану, персидскую жену Александра Македонского<sup>50</sup>.

К известным асклепиадам относился также и отец Аристотеля, который возводил свой род к Махаону — придворный врач царя Аминты III, чьим внуком и был великий Александр.

---

<sup>46</sup> Ковнер С.Г. История медицины. Медицина Востока, медицина в Древней Греции. Киев, 1878. С. 145–146.

<sup>47</sup> Гомер. Илиада / Пер. с древнегреч. В.В. Вересаева. М.–Л., 1949. С. 87–88 (IV, 192–219).

<sup>48</sup> Иоанн Цец (ок. 1110 – после 1180), энциклопедист, в своей *Historiae* приводит биографию Гиппократа. Цит. по: Трохачев С.Ю. Потомок Асклепия // Гиппократ. Этика и общая медицина / Пер. с древнегреч. В.И. Руднева; под ред. С.Ю. Трохачева. СПб., 2001. С. 11.

<sup>49</sup> Медицина в поэзии греков и римлян. Сост., вступ. статья, примеч. Ю.Ф. Шульца. М., 1987. С. 24.

<sup>50</sup> Свида «Лексикон», X век. Цит. по: Трохачев С.Ю. Потомок Асклепия... С. 14.

Почитание Асклепия вышло за пределы материковой Греции и островов Эгейского моря. IV век до Р.Х. явился временем основания храма в Пергаме, который с тех пор стал навсегда одним из главных соперников Косского храма.

К III веку до Р.Х., когда авторитет главных святилищ сына Аполлона в Эпидавре, Косе и Пергаме был непрекаем, культ Асклепия был введен в Риме. Божественного врача пригласили к себе римляне, чтобы тот, согласно пророчествам Сивилл, прекратил эпидемию чумы, полыхавшую уже 10 лет в «вечном городе». Посланцам Рима в Эпидавр милостиво явился сам Асклепий, когда они любовались его величественной статуей, в виде огромной змеи, которая вползла на корабль и легла свернувшись в кольцо рядом с возглавлявшим экспедицию благородным римлянином Огульнием. Ликующие мореплаватели, возложив на головы праздничные венки, отправились в путь и при попутном ветре достигли родины на шестой день. Едва их корабль вошел в устье Тибра, змея соскользнула в воды реки и приплыла на остров Тиберина, где бог снова принял свой облик, и остановил поветрие в Риме. Об этом событии красочно рассказывают древнеримский историк Ливий (59 г. до Р.Х. – 17 г. по Р.Х.), римский писатель Валерий Максим (I в. по Р.Х.) и Овидий. На этот остров римские рабовладельцы впоследствии стали отправлять безнадежно заболевших рабов, и если те поправлялись, то получали свободу. На острове был воздвигнут храм Асклепия в виде корабля, стены его украшали барельефы с изображениями бога. Многие из них сохранились до наших дней.

Он выдержал конкуренцию с богами Рима и получил новое имя — Эскулап, или, правильнее, Эскулапий (от *Aesculapius*, романизированного древнегреческого *Ἄσκληπιός*), ставшее нарицательным для врачей по настоящее время.

Сохранилась молитва Асклепию, приписываемая врачу императора Нерона Андромаху Старшему (I век Р.Х.), приготовившему антидот для императора, и приводимая Галеном: «Будь милостив, благословенный Пэан, о ты, полубог, сотворивший это лекарство, хоть и удерживают тебя пределы Трикки, или Родос, или Кос, или стоящий на море Эпидавр; будь милостив, пошли твою всемилостивую дочь, Панакею, к императору, который ублажит тебя чистым жертвоприношением ради той вечной свободы от боли, что ты можешь даровать»<sup>51</sup>.

Провинции Малой Азии, особенно Вавилония, а также Египет, имевшие вполне сформированные с глубокой древности культы богов врачевания

---

<sup>51</sup> *Edelstein E.J., Edelstein L. Asclepius... P. 331.*

ния, поначалу противились греческому богу-чужаку. Имена великих богов-целителей Сераписа и Имхотепа были известны там задолго до того, как с воинами Александра Македонского на этих территориях начали распространяться культы греческих богов. Особенно долго сопротивлялся Серапис, но, по-видимому, неудача в излечении Александра для него явилась роковой. Когда военачальники умирающего Александра пришли в храм Сераписа в его столице Вавилоне и спросили бога, не следует ли перенести их императора в храм для скорейшего выздоровления, оракул дал им ответ: «Не приносите его: если он останется там, где он находится сейчас, ему скоро станет лучше». На следующий день, 28 дня месяца Дэсия, в 323 г. до Р.Х., вечером, Александра не стало<sup>52</sup>.

В конце концов, и Серапис был вытеснен пришельцем из Европы. Его называли Asklepius Imouthes, отождествляя с Имхотепом, культ которого он тоже поглотил в народном религиозном сознании.

На своей родине Асклепий был тем более вне конкуренции — на рубеже эр он затмил других божественных врачей: своего учителя Хирона, отца Аполлона Пэана, певца и врача Орфея и даже Зевса (почитаемого как Пэана в Додоне), не говоря уже о местных божествах Мелампе, Амфиарае, Трофонии.

Асклепию поклонялись и в Северной Африке. В Карфагене он был отождествлен с местными пуническими богами (например, Эшмуном).

Всего в древнем мире насчитывалось более 400 храмов Асклепия<sup>53</sup>, при этом около 300 из них находились в Греции<sup>54</sup>. Все святилища этого бога врачевания назывались асклепейонами или асклепийонами.

---

<sup>52</sup> Дройзен И. История эллинизма. Т. 1. Ростов-на-Дону, 1995. С. 545.

Впрочем, отношения уже провозгласившего себя богом Александра и с Асклепием были сложные — античные писатели рассказывают, что после смерти своего друга Гефестиона он не только приказал предать лечившего его врача мучительной смерти, но и велел разрушить храм Асклепия в Экбатане. Однако, по мнению крупнейшего знатока эллинизма И. Дройзена, эти мнения могут быть основаны на личных отношениях к Гефестиону авторов этих повествований (на которые, в частности, опирался и Плутарх). Он склонен считать достоверным рассказ эллинистического историка Арриана, считавшего, что подобные поступки подобали бы скорее не Александру, а Ксерксу, и приводит рассказ о том, как в дни траура Александр благосклонно принимает делегацию из святилища Асклепия в Эпидавре со словами: «Хотя ваш бог и дурно поступил со мною тем, что не спас мне друга, которого я люблю более, чем мою собственную голову, но я все-таки желаю почтить его!» (Дройзен И. История эллинизма. Т. 1. Ростов-на-Дону, 1995. С. 580.)

<sup>53</sup> Sigerist H. E. A History of Medicine... P. 60

<sup>54</sup> Сорокина Т.С. История медицины. М., 1994. С. 92.

### **Асклепейон — храм, лечебница и школа**

Павсаний, автор обстоятельного «Путешествия по Элладе», посетил знаменитое святилище в Эпидавре во II веке по Р.Х., когда культ Асклепия переживал новый подъем (римский сенатор Антонин (121–180), будущий император Антонин Пий, отстроил его и воздвиг новые здания). Из описания Павсания мы можем судить об устройстве асклепейона в Эпидавре. Кроме того, раскопки, проведенные П. Каввадиасом под эгидой Греческого археологического общества с 1881 по 1928 гг., позволили реконструировать облик этого некогда центрального святилища эллинистического мира.

Святилище Асклепия в Эпидавре находилось в глубине восточного берега Аргонидского полуострова на северо-востоке Пелопоннеса в широкой, окруженной высокими холмами долине, на расстоянии приблизительно 10 км от древнего города и 30 км от порта. Ныне здесь расположена маленькая рыбацкая деревушка

Обнаруженные остатки сооружений можно разделить на четыре группы: здания, принадлежавшие к теменосу, т.е. священному участку самого Асклепия и связанные таким образом с его культом; здания для атлетических состязаний; здания для обслуживания посетителей; театр.

Обязательными условиями для основания асклепейона были наличие минерального источника, кипарисовой рощи и расположение высоко над уровнем моря, в холмистой местности.

Внутри теменоса располагались храм и алтарь божества, а также Фолос (Фимела) и Абатон. Храм несколько модернизированного дорического ордера выстроен ок. 380 г. до Р.Х. архитектором Феодотом и украшен статуями скульптора Тимофея; скульптуры акротерия (по углам крыши и на коньке) частично уцелели.

Каждый входивший проходил ритуал очищения, включавший омовение в священном источнике и принесение в жертву животного, как правило, петуха (вспомним знаменитую предсмертную просьбу античного философа Сократа (469–399 гг. до Р.Х.) о принесении в жертву Асклепию петуха после того, как через смерть он исцелится от своей телесности!). Затем страждущий входил в храм с золоченой крышей, где его встречал сам Асклепий, изваянный из слоновой кости и золота рукою известного скульптора Фрасимеда из Полоса. Бог, украшенный ветвями лавра, восседал на троне в центре зала, одной рукой держа свой посох, другой — касаясь головы змеи. Он был изображен молодым, отдаленно напоминавшим Зевса и Аполлона, возраста «среднего между юношей и мужем, с мягкими волосами и бородой и со

светом неземной доброты в очах»<sup>55</sup>. У ног Асклепия лежала змея и собака, вскормившая его в младенчестве. Символами Асклепия были не только они, но также и жертвенное животное — петух, а также сова, более знакомая любителю мифов как спутница богини Афины, и дерево кипарис.

За пределами храма располагалась ротонда, или круглый храм — Фолос (Tholos), или Фимела, выстроенный знаменитым скульптором Поликлетом Младшим ок. 360–330 гг. до Р.Х. Он представлял собой круглое, 21 м в диаметре, здание. Фимелу окружали 26 колонн дорического ордера, внутренняя стена была отделана снаружи по основанию и фризу белым мрамором, а внутри — черным мрамором, ее украшали фрески знаменитого художника Павсия. Внутри Фимелы была еще одна круговая колоннада, образованная 14 колоннами коринфского ордера. Найдена резная капитель, возможно служившая образцом. Потолок имел изысканную кессонную отделку с растительным орнаментом, внутренние полы были набраны из черных и белых мраморных плит, образовавших геометрический рисунок. В центре находилась монолитная круглая плита, которую можно было поднять, поскольку отсюда, судя по всему, имелся доступ в цокольный этаж. Последний представлял собой нечто вроде лабиринта, образованного концентрическими стенами, в каждой из которых было прорублено по одному проему. Таким образом, вокруг центрального колодца имелось три кольцевых коридора, причем проход по ним местами перекрывался поперечными стенами.

В Фимеле содержали священных змей, которые были ручными и порой даже лизали раны паломников. Змея была отнюдь не мифическим персонажем: до нашего времени ее потомков, с гордостью носящих имя «эскулапов уж» (или «эскулапов полоз»), или иначе *Elaphe longissima*, можно встретить в горных лесах Южной Европы, Малой Азии, а также на западе Украины, юге Краснодарского края и Закавказье. Удивительно, но по отзывам современных натуралистов это животное и ныне не вызывает неприятных эмоций: «форма его тела и его движения <...> имеют что-то чрезвычайно привлекательное, изящное, утонченное. На всей поверхности его кожи нет ничего шероховатого, оборванного, не видно ничего угловатого, резкого в изменении формы: все гладко, изящно, мягко. Характер змеи соответствует ее внешности: она привлекательна во всех отношениях»<sup>56</sup>.

Рядом с Фолосом был Абатон (буквально: «недоступное», «заповедное») — крытая галерея, главная цель паломников со всей Греции, куда вхо-

---

<sup>55</sup>Зелинский Ф.Ф. Соперники христианства... С. 121.

<sup>56</sup>Эскулапов полоз (*Elaphe longissima*) / Энциклопедия Брема // Сайт «Поводок». URL: <http://www.povodok.ru/encyclopedia/brem/art507.html> (дата обращения 16.05.2010).

дить непосвященным не позволялось и где, собственно, и происходили чудесные исцеления.

Вода священного источника, своды над которым восхищали паломников своей необычайно тонкой работой, стекала в 3 подземных бассейна. Среди зданий асклепейона были театр, одеон (концертный зал), гимназий, бани, стадион. Театр в Эпидавре был одним из замечательных в Греции: выстроенный знаменитым архитектором древности Поликлетом, он обладал такой акустикой, что зрители в самом верхнем ряду могли слышать звук от падения монеты на сцену.

Повсюду присутствовали статуи Асклепия и его детей. В Эпидаврском асклепейоне был не только храм Асклепия, но и его дочери и неизменной спутницы Гигиен, а также Аполлона, Артемиды, Афродиты<sup>57</sup>. Не менее величественным был асклепейон на острове Кос, воздвигнутый в III–II вв. до Р.Х.

В просторных дворах храмов возвышались статуи богов и знаменитых врачей, а также произведения искусства, подаренные благодарными почитателями Асклепия Пэана. Однако статуи, заказанные у великих скульпторов, были не так часты. Как правило, в храме оставлялись так называемые вотивы — изображения исцеленного органа (золотые глаза, серебряные сердца, мраморные ноги). Вотивные приношения не только свидетельствовали о благодарности жертвователя, но и были призваны сохранить орган от возвращения болезни.

Асклепий, в отличие от олимпийцев, являл людям свою великую милость. Знаменательно, что именно Софокл, первый жрец Асклепия в родных Афинах, написал в своей трагедии «Трахинянки» пронзительные и горькие слова: «Вы великую зрите жестокость богов». В гимнах к нему обращались как к милостивому богу, покровителю простых людей с их повседневными нуждами:

Ио, ио, Пэан, о милосерд буди  
За жертву дивную и к ним и к их близким.  
Будь то мужья их иль родные им люди!  
Ио, ио, Пэан, пусть так оно будет!<sup>58</sup>

Трогательно звучит благодарная надпись, сохранившаяся в афинском асклепейоне: «Трижды благословенный Асклепий Пэан, я, Диофантос, был

<sup>57</sup> Сорокина Т.С. История медицины... С. 92–93.

<sup>58</sup> Герод. Жертвоприношение Асклепию. Пер. Г. Церетели // Менандр. Комедии. Герод. Мимиабмы. М., 1984. С. 225–230.

исцелен твоим искусством от неисцельной раны; больше не буду я передвигаться на четвереньках или ощущать, словно я ступаю по острым шипам, но шаг мой снова будет легок, как ты и обещал»<sup>59</sup>.

Асклепий в своем храме не только исцелял от разнообразных, зачастую неисцельных болезней, но и помогал в трудных обстоятельствах: к нему мог обратиться безутешный отец с просьбой о помощи в поисках пропавшего без вести сына, или бедная вдова, притесняемая кредиторами скоропостижно скончавшегося мужа, который не успел сказать ей перед смертью, где он спрятал деньги.

Врачевание в асклепейонах сочетало эмпирические и магические приемы, а так же методы психологического воздействия на больных. Вся обстановка асклепейона была пронизана ожиданием целительной теофании бога. Стелы, барельефы, вотивы окружали человека, вселяя в него мысль о возможной долгожданной встрече. Асклеиады, врачи, входившие в храмовое братство, лечили «железом, медом и молоком»<sup>60</sup>. Среди средств лечения были водолечение, режим, диета, гимнастические упражнения, врачевание травами<sup>61</sup>.

Но наиболее важным являлся священный ритуал «энкимесис» (греч. ἐνκοίμησις), кульминация храмового врачевания, проводившийся в длинных

---

<sup>59</sup>Lang M. *Cure and Cult in Ancient Corinth: A Guide to the Asclepieion/ American School of Classical Studies at Athens*. Princeton, 1977.

<sup>60</sup>Sebastian A. *A Dictionary of the History of Medicine*. N.Y.–London: The Parthenon Publicity Group, 1999. P. 781.

<sup>61</sup>Память о траволечении осталась в названиях лекарственных трав семейства ластовневые, лат. *Asclepiadaceae*, тоже носящего имя Асклепия. Так, «эскулаповой травой» называют ваточник сирийский (*Asclepias syriaca* L.), чрезвычайно ядовитое растение, которое растет на Украине, в Прибалтике, на Кавказе. Водный экстракт из семян ваточника применяют для промываний, повязок, компрессов при различных кожных заболеваниях, для заживления ран и прекращения воспалительных процессов; водный экстракт из соцветий — для обработки язв, гнойных ран и укусов насекомых. Плевральный корень (ваточник клубневый) (*Asclepias tuberosa*) — отхаркивающее, снимающее спазм бронхов, потогонное противовоспалительное средство, издавна употребляющееся при лечении туберкулеза, а также рака легких. Также оно используется как декоративное. Наконец, еще один представитель *Asclepiadaceae* — ластовень обыкновенный или лекарственный (*Vincetoxicum hirundinaria*), давший русское название семейству и широко распространенный в Европе. Входящие в его состав асклепиевая кислота и винцетоксин оказывают влияние на сосуды и симпатическую иннервацию, и применяются в современной медицине при лечении вирусных инфекций (входит в состав немецкого препарата Энгистол). Остальные растения, относящиеся к семейству Ластовневые — суккуленты, жители тропических стран, и украшают декоративные сады Англии, Европы и России (гуэния зебровая, стапелия гигантская и др.), напоминая об умиротворяющей зелени садов асклепейонов Трикки и Эпидавра.

крытых галереях Абатона, куда никто не мог войти без специального разрешения. Энкимесис был той высшей точкой религиозного напряжения, к которой паломников готовили жрецы с помощью очищений и жертвоприношений. Пациенты после жертвоприношения ложились спать; для этого были устроены особые спальни, отдельные для мужчин и женщин. Здесь больные вводились в состояние «искусственного сна» (состояние экстаза или гипноза), которое достигалось применением наркотических средств или методов психологического воздействия. Во сне их навещал бог; сон был либо «теорематический», непосредственно понятный, либо «аллегорический», нуждающийся в истолковании; по исполнению требования сна больной выздоравливал — таково было правило, исключения не записывались<sup>62</sup>. О многочисленных исцелениях свидетельствовали и таблички с 70 случаями сверхъестественной помощи бога, специально отобранных жрецами и высеченными в камне в IV веке до Р.Х. Они носили название «Ἴαματα τοῦ Ἀπολλωνος καὶ τοῦ Ἀσκληπιοῦ» — «исцеления Аполлона и Асклепия», описывающие чудеса, сотворенные Асклепием и его отцом во время энкимесиса.

Ритуал сопровождался театральными представлениями, явлениями бога или его священной змеи и даже проведением хирургических операций. Он приобрел широкую популярность, приносил колоссальные доходы асклепейонам. Однако нельзя сказать, что Асклепий был жадным божеством: он не требовал гекатомб и довольствовался простыми жертвоприношениями бедных пациентов. Это ярко выражено в стихотворении античного поэта Герода (III в. до Р.Х.) «Жертвоприношение Асклепию», где небогатая женщина молится перед статуей бога и его семьи такими словами:

Вы хижины бедной  
Глашатая примите, петуха в жертву,  
Да будет ваша милость! Мы живем со дня на день!  
А то бы мы быка или свинью, жиром  
Заплывшую, — не петуха тебе дали  
За то, что ты целительной своей дланью  
Коснувшись нас, владыка, злую снял болезнь<sup>63</sup>.

Эпидаврский вариант культа Асклепия (по названию наиболее полно дошедшего до нас святилища) можно проследить в других греко-римских святилищах и храмах, некоторые его элементы перешли в ритуалы христианства, получив иное смысловое наполнение.

<sup>62</sup>Зелинский Ф.Ф. Соперники христианства... С. 120.

<sup>63</sup>Герод. Жертвоприношение Асклепию. С. 225–230.

Принимая во внимание методы воздействия, асклепейоны исполняли роль не столько лечебных, сколько лечебно-санаторных заведений. Кроме того, они использовались как учебные заведения для врачей-жрецов, сосредотачивая бесценный опыт, накапливаемый поколениями, передаваемый из рук в руки, из уст в уста. Светская и так называемая тавматургическая, или храмовая медицина развивались в эллинистический период *pari passu* — параллельно, подобно тому, как параллельно развивались астрономия и астрология того времени. На примере Косского асклепейона мы видим сотрудничество храмовой и светской медицины, что не всегда имело место в других странах древнего мира. Светских врачей приглашали в качестве консультантов при трудных для диагностики случаях, здесь же, на территории асклепейонов, светским врачам воздвигали памятники. Так, выдающийся врач древности Гален работал в начале своей карьеры в Пергамском асклепейоне<sup>64</sup>.

Асклепейон был священным местом, территорией бога. Здесь строго соблюдались правила ритуальной чистоты: внутри храмовой ограды нельзя было ни умереть, ни родиться. Антонин позже воздвиг специальное здание вне асклепейона — *καταύλιον*, облегчив этим участь умирающих людей и беременных женщин.

С возникновением во II веке Р.Х. панэллинского движения, возглавленного императором Адрианом, ставившего своей целью оградить античный мир от надвигающейся угрозы варваризации, поднялась волна архаизма, связанная с возрождением забытой греческой религии. Многие асклепейоны переживали период расцвета, вновь привлекая сотни больных.

### **Культ Асклепия и чудеса Христа**

Культ Асклепия держался вплоть до VI века Р.Х., когда указами императора Феодосия были закрыты языческие храмы по всей империи, ставшей христианской.

Религиозное чутье человека эллинистической эпохи выразилось в мечте о благом чудотворце, целителе и спасителе. «Спаситель (целитель) всего и всех, смягчающий болезненные страдания человеческих недугов, податель благих даров, всемогущий, приди, принося здравие, и удержи болезнь и тяжкий жребий смерти <...> приди, благословенный спаситель, дарующий благой конец жизни»<sup>65</sup>, — гласил один из орфических гимнов, используемый неопифагорейцами.

---

<sup>64</sup> Сорокина Т.С. История медицины... С. 173–175.

<sup>65</sup> Edelstein E.J., Edelstein L. Asclepius... P. 335.

Раннехристианский апологет и богослов Тертуллиан (III в.) писал: «Скажи мне, душа нехристианская, откуда берутся у тебя все подобные изречения? В самых храмах богов твоих, у ног твоего Эскулапа, на коленях перед воздушною Юноною, ты ищешь правосудия не у этих богов. О, как ты, истина, могущественна!»<sup>66</sup> Итак, само религиозное движение верно, верно желание спасения, исцеления, правосудия — неверно направление религиозной воли.

Подготовительное действие Бога Живого испытывали все народы в преддверии высшего проявления — теофании Божией в лице Иисуса из Назарета. Асклепий, «исцеляющий прикосновением своей ласковой руки»<sup>67</sup>, своим отношением к людям прообразовывал — разумеется, неточно, а порой и двусмысленно — исполнение ожиданий страдающего в своей «великой тоске» языческого, неиудейского мира, становясь прообразом грядущего истинного Спасителя и Целителя. Вспомним проникновенные слова российского знатока античности Ф.Ф. Зелинского об Асклепии: «Его образ <...> глубоко запал в сердце человечеству: он его более не покинет»<sup>68</sup>.

Человеку ранней христианской эпохи было дано обрести этот идеал во плоти, «*видеть очами и осязать руками своими*» (см. 1 Ин 1:1): «Христос обладал высшей степенью той телесной красоты, которая сообщала Его лику нечто величавое и одновременно утешительное»<sup>69</sup>.

Это ощущение исполнения чаяний выразилось, прежде всего, в ранних изображениях Христа. До того, как Лик с Плащаницы, перенесенной из Эдессы в Константинополь, стал основным канонем в иконописи, художники изображали Христа по-разному, используя сложившиеся в древнем мире традиции скульптурного и живописного изображения. Он представлен в виде безбородого юноши или аллегорических фигур, например, Пастыря («Мосхофора»), Агнца. Один из типов иконографического изображения Христа был подобен изображению Асклепия. Существуют упоминания о статуе Христа, воздвигнутой в городе Панеаде (в Кесарии Филипповой) кровоточивой женой, известной нам из Евангелия (Мф 9:20). Это была бронзовая скульптурная группа, состоявшая из двух фигур: самой женщины и «красиво облеченного в двойную мантию» человека, простирающего к ней руку. Епископ Евсевий Кесарийский (Памфил; около 263–339 гг.) писал: «Говорили, что статуя эта воспроизводит подобие Иисуса; она сохра-

<sup>66</sup>Цит. по: *Реверсов И.П.* Защитники христианства (апологеты). СПб, 1898.

<sup>67</sup>*Зелинский Ф.Ф.* Соперники христианства... С. 121.

<sup>68</sup>Там же.

<sup>69</sup>*Фома Аквинский.* На Псалом 44. Цит. по: *С.С. Аверинцев.* София-Логос... С. 467.

нилась до наших дней, и мы видели ее, когда были в этом городе. Не следует удивляться, что язычники таким образом хранят память о благодеяниях, полученных ими от Спасителя. Мы видели образы апостолов Петра и Павла и Самого Христа, которые сохранились в красках до нашего времени. Это было естественно, так как древние имели обычай почитать их таким образом, без задних мыслей, как спасителей, согласно существовавшему у них языческому обычаю»<sup>70</sup>. Некоторые историки полагают, что статуя была воздвигнута в честь Асклепия, но религиозный писатель русского зарубежья Л.А.Успенский (1902–1987 гг.) считает ее изображением Христа<sup>71</sup>. Эта статуя была обнаружена у подножия горы Эрмон, рядом с древней Панаедой (Кесарией Филипповой) в 1988 г. Интересно отметить, что в этом городе имелся асклепейон<sup>72</sup>.

Тем не менее, прообраз не является полным подобием образа, и нелепо было бы отождествлять Асклепия с Христом, прежде всего, по той причине, что Асклепий не был исторической личностью, а лишь мифическим персонажем, и вся его история — пусть и воплощение заветных чаяний страдающих людей, но отнюдь не вплетенная в историю человеческая плоть и кровь воплощенного Бога.

Далее, при более пристальном внимании к чудесам Асклепия, мы не можем не заметить той поражающей современных людей нравственной двойственности и порой отталкивающего, грубого натурализма. Ни того, ни другого мы не найдем в описаниях чудес в Евангелии. Описание извлечения Асклепием проглоченных пиявок и лентецов с помощью хирургического ножа из чрева больных, пусть даже и в священном сне, заставляют содрогнуться. Читая описания чудес в Эпидавре о том, как мужчина исцелился после того, как разделил ложе с прекрасным мальчиком, или как женщина исцелилась от бесплодия после того, как она разделила ложе со змеей бога, вспоминаешь невольно пушкинские слова: «Зевеса нет, мы сделали умней». Это — отголосок оргиастических культов, связанных с хтоническим происхождением Асклепия, как и многих других богов врачевания, как божества, выходящего из земли, и сохраняющего с ней связь. Собака<sup>73</sup> у ног Асклепия и змея, его неизменная спутница, и образ его божественной трансфигурации, также указывают на его хтоническое прошлое. Об этом же свидетельствовал

---

<sup>70</sup> *Евсевий Памфил*. Церковная история. VII, 18. М., 1993. С. 259.

<sup>71</sup> *Успенский Л.А.* Богословие иконы Православной Церкви. М., 2001. С. 27.

<sup>72</sup> *Rapadakis T.* Epidaurus. 7th ed. Zurich: Verlag Schnell & Steiner, 1988.

<sup>73</sup> Собака и собачья шкура среди аксессуаров культа предков объясняются хтоническим характером пса, часто изображаемого на надгробиях (*Плутарх*. Римские вопросы / Пер. М.Л. Гаспарова, Н.В. Брагинской // *Плутарх*. Моралии: Сочинения. М., 1999).

обычай молиться, припав к земле. При всех благих чертах этого бога, происхождение его человеческое, из недр человеческого мифотворчества, где таится в странном смешении и благое, и злое. Порождения этого мифотворчества пророки Библии безжалостно называли «мерзостью» и «блудом» по сравнению с Откровением Господа.

Асклепий, в отличие от Христа, мстит за неверие в чудо и обман. Так, согласно эпидаврским записям, составленным жрецами для всеобщего обозрения верующих, Эхедор, утаивший пожертвования божеству, был поражен болезнью своего друга, деньги которого он украл, а неверовавшей одноглазой женщине Амвросии исцеление было обещано лишь в обмен за пожертвование серебряной статуи свиньи храму Асклепия.

Поздние чудеса Асклепия, происходившие в храмах в начале христианской эры, становятся очень похожи на советы домашних лечебников о составлении мазей и бальзамов. Чудеса иссякают и профанируются. Он умолкает, как и оракул его отца Аполлона в Дельфах с наступлением утра Галилеянина, словно услышав вместе с древним корабельщиком Тамузом знаменитый возглас, переданный нам Плутархом: «Умер Пан великий!»<sup>74</sup>.

Однако самое главное различие чудес Асклепия и других божеств-чудотворцев и Христа в том, что именно происходит после встречи с чудом. В асклепейоне чудо было самоцелью, после исцеления не ожидалось более ничего. Да и что могло ожидатьсь после столь неожиданно человеколюбивого вмешательства бессмертного, чуждого страданию бога в человеческий мир скорби, где тело являлось не более, чем смрадной темницей души, как говорил еще Платон, а предназначения скорбей были в том, что они воспитывали душу, и, как учили стоики, были благи сами по себе? На исцелении общение с богом заканчивалось. Благодеяние было вершиной богообщения, к которой стремились страдальцы. Божественный целитель снова отступал в олимпийскую недоступность или во мглу своей наводящей на смертных ужас пещеры (как подземный бог-целитель Амфиарай или Трофоний)<sup>75</sup>.

Даже глубоко индивидуализированное, личное общение с божеством вне асклепейона или даже вообще храма, как у древнегреческого литератора и оратора Элия Аристида (117–180 гг.), не ставит задач, которые были бы выше встречи с божественным целителем Асклепием. Здесь — кульминация богообщения, которого адепт жаждет, получает совет или помощь от

---

<sup>74</sup>Это событие в пересказе *И.С.Тургенева* более известно русскому читателю по его стихотворению в прозе «Нимфы».

<sup>75</sup>*Sigerist H. E. A History of Medicine...* P. 48.

бесстрастного и чуждого страданиям, прекрасного в своем без-страдальном совершенстве бога.

Напротив, после встречи со Христом, начинается новая жизнь исцеленного: бывший слепой идет за ним по дороге, бывший бесноватый просит позволения стать апостолом, бывший слепорожденный бесстрашно защищает его перед фарисеями, а бывший сборщик податей становится евангелистом. Богообщению нет ни конца, ни предела. Даже смерть христианского мученика не разлучает его со Христом, но, напротив, вводит его в тайну добровольного страдания Бога за страдающее творение.

Не случайно христианский храм четвертого века был отличен от храма языческого, несмотря на то, что после эдикта Константина Великого христиане могли строить какие угодно храмы. Храм, где вспоминалась жертва Христова за мир, был полной противоположностью античному храму: там не было статуи божества в маленькой священной комнатке-целле, которому в уединении предстояли жрецы. В базилике, здании, спланированном так, чтобы оно могло вместить как можно больше народа, главное место занимал стол для совместной трапезы — нескончаемой радости людей, встретивших и вновь встречающих своего Бога, умершего за них в страданиях и воскресшего наперекор всякой неумолимой безысходности судьбы.

## Источники и литература

### *Источники*

1. *Гиппократ*. Избранные книги / Перевод В.И. Руднева. М., 1994.
2. *Гомер*. Илиада / Пер. с древнегреч. В.В. Вересаева. М.-Л., 1949.
3. *Герод*. Жертвоприношение Асклепию / Перевод Г. Церетели. // *Менандр*. Комедии. *Герод*. Мимиамбы. М., 1984.
4. *Еврипид*. Ипполит / Пер. И. Анненского // *Еврипид*. Трагедии. Т. 1. М., 1999.
5. *Евсевий Памфил*. Церковная история. М., 1993.
6. *Плутарх*. Моралии: Сочинения / Пер. М.Л. Гаспарова, Н.В. Брагинской. М., 1999.
7. *Публий Овидий Назон*. Метаморфозы / Пер. с лат. С.В. Шервинского. Вступ. статья С.А. Ошерова. Прим. Ф.А. Петровского. М., 1977.
8. *Тертуллиан*. Апология. М.: АСТ, 2004.
9. *Феофраст*. Характеры / Пер., вступ. и примеч. Г.А. Стратановского. Л., 1974.
10. Эллинические поэты / Пер. В.В. Вересаева. М., 1963.
11. *Элий Аристид*. Священные речи. Похвала Риму / Под ред. С.И. Межеричкой, М.Л. Гаспарова. М., 2006.

*Литература*

1. *Аверинцев С.С.* София-Логос / Словарь. Киев, 2006.
2. *Блаватская Т.В.* Из истории греческой интеллигенции эллинистического времени. М., 1983.
3. *Болотов В.В.* Лекции по истории древней Церкви. Тт. 1–4. СПб., 1907–1918. Репринт: М., 1994.
4. *Боннар А.* Греческая цивилизация. М., 1991.
5. *Бриллиантов А.И.* Лекции по истории Древней Церкви. СПб., 2007.
6. *Буасье Г.* Падение язычества. Исследование последней религиозной борьбы на Западе в IV веке. СПб., 1998.
7. *Виппер Р.Ю.* Рим и раннее христианство. М., 1954.
8. *Гарнак А.* Миссионерская проповедь и распространение христианства в первые три века / Пер. с нем., вступ. статья и комм. проф. А.А. Спасского. СПб, 2007.
9. *Грейвс Р.* Мифы Древней Греции / Пер. с англ. К.П. Лукьяненко. М., 1992.
10. *Дворкин А.Л.* Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. Ниж. Новгород, 2005.
11. *Доддс Э.Р.* Греки и иррациональное. СПб, 2000.
12. *Доддс Э.Р.* Язычник и христианин в смутное время. СПб, 2003.
13. *Дройзен И.* История эллинизма. Т. 1. Ростов-на-Дону, 1995.
14. *Дьяконов И.М., Неронова В.Д., Свеницкая И.С.* История древнего мира. Упадок древних обществ. М., 1989.
15. *Зелинский Ф.Ф.* Соперники христианства. М., 1996.
16. *Йейтс Ф.* Джордано Бруно и герметическая традиция. М., 2000.
17. *Карсавин Л. П.* Римская империя, христианство и варвары. СПб., 2003.
18. *Ковнер С.Г.* История медицины. Медицина Востока, медицина в Древней Греции. Киев, 1878.
19. *Кураев А., диакон.* Дары и анафемы: что христианство принесло в мир? М., 2004.
20. *Лебедев А.П.* Эпоха гонений на христиан и утверждение христианства в греко-римском мире при Константине Великом. СПб., 2003.
21. *Лосев А.Ф.* Античный космос и современная наука. М., 1927.
22. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Кн. 1. М., 1992.
23. *Лосев А.Ф.* Эллинистически-римская эстетика I–II веков. М., 2002.
24. *Лосский В.Н.* Боговидение. М. 2003.

25. Медицина в поэзии греков и римлян / Сост., вступ. статья, примеч. Ю.Ф. Шульца. М., 1987.
26. *Межеричкая С.И.* Культ Асклепия и психология античного общества II в.н.э. // Мнемон. Исследования и публикации по истории античного мира. Под ред. проф. Э.Д. Фролова. Вып. 3. СПб., 2004.
27. *Мелиоранский Б.М.* Из лекций по истории и вероучению древней христианской Церкви (I–VIII). СПб., 1910.
28. *Постернак А.В.* История Древней Греции и Древнего Рима. М., 1999.
29. *Реверсов И.П.* Защитники христианства (апологеты). СПб., 1898.
30. *Сорокина Т.С.* История медицины. М., 1994.
31. *Спасский А.А.* Обращение императора Константина в христианство. СПб., 2007.
32. *Спасский А.А.* Эллинизм и христианство. СПб, 2006.
33. *Успенский Л.А.* Богословие иконы Православной Церкви. М., 2001.
34. *Фестюжерж А.-Ж.* Личная религия греков. СПб., 2000.
35. *Флоровский Г., прот.* Восточные отцы Церкви. М., 2003.
36. *Шмеман А., прот.* Исторический путь Православия. М., 2001.
37. *Элиаде М.* История веры и религиозных идей. От каменного века до элевсинских мистерий. М., 2003.
38. Эскулапов полоз (*Elaphe longissima*) / Энциклопедия Брема // Сайт «Поводок». URL: <http://www.povodok.ru/encyclopedia/brem/art507.html> (дата обращения 16.05.2010).
39. *Avalos H.* Health Care and the Rise of Christianity. Hendrickson Publishers, 1999.
40. *Edelstein E.J., Edelstein L.* Asclepius. A Collection and Interpretation of the Testimonies. Vol. I. Baltimore, 1945.
41. *Edelstein L.* Ancient Medicine. Baltimore, 1967.
42. *Fergusson E.* Backgrounds of Early Christianity. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1987.
43. *Jackson R.* Doctors and Diseases in the Roman Empire. Oklahoma, 1988.
44. *Hard R.* The Routledge Handbook of Greek Mythology. London–NY: Routledge, 2004.
45. *Hart G.D.* Asclepius the God of Medicine. London: Royal Society of Medicine Press Ltd., 2000.
46. *Frend W.H.C.* The Early Church. London, 1965.
47. *Lang M.* Cure and Cult in Ancient Corinth. A Guide to the Asclepieion. / American School of Classical Studies at Athens. Princeton, 1977.
48. *Nutton V.* Ancient Medicine. London–New York: Routledge, 2004.

49. *Papadakis T.* Epidaurus. 7th edn. Zurich: Verlag Schnell & Steiner, 1988.
50. *Prioreschi P.* A History of Medicine. Vol. II. Greek Medicine. Omaha, 1996.
51. *Prioreschi P.* A History of Medicine. Vol. III. Roman Medicine. Omaha, 1991.
52. *Scarborough J.* Roman Medicine. NY, 1976.
53. *Schaff Ph.* History of the Christian Church. Vol. II. Ante-Nicene Christianity. A.D. 100–325. 1889.
54. *Sebastian A.* A Dictionary of the History of Medicine. N.Y.–L.: The Parthenon Publicity Group, 1999.
55. *Sigerist H. E.* A History of Medicine. Vol. 2 Oxford, 1961.
56. *Temporini H., Haase W.* Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW). Geschichte and Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung – de Gruyter. Vol. 37. Berlin–New York, 1994.

*И.В. Базиленко*

## ИСТОРИЯ РОССИИ ГЛАЗАМИ МУСУЛЬМАНИНА XIX В.

Статья затрагивает проблемы восприятия иранскими мусульманами России в качестве соседа и основного источника европейского влияния на Персию, посвящена «русскому» разделу десятитомной всеобщей истории «Роузат ас-Сафа» («Сад чистоты») на персидском языке, которая составлялась на протяжении XV–XIX вв. различными мусульманскими историографами. «Русская история», описанная мусульманином, важна для изучения образа России, который придворная историография культивировала в среде иранцев, и является своеобразным памятником исторической психологии и менталитета мусульманской просвещённой элиты XIX в.

**Ключевые слова:** история России, мусульманские страны, Иран, Реза-кули-хан Хедайат, Насер ад-Дин-шах, Каджары, Петр I, Екатерина II, Зубов В.А., Надир-шах

В 60–70-е гг. XIX в. влияние России на соседние мусульманские страны значительно возросло благодаря развитию совместной торговли, экспорту российского капитала, активному освоению российскими промышленниками и предпринимателями Северного Ирана, превратившегося к концу века почти полностью в зону жизненно важных интересов России, как экономических, так и политических. Русский язык занял первое место по распространению среди иностранных языков преимущественно в иранском торговом сословии. Во многом под влиянием российского высшего общества распространился в шахском окружении французский язык.

С появлением консульских учреждений России в различных городах Ирана, представлявших интересы российских подданных, увеличилось число путешественников, исследователей, врачей, инженеров, купцов из России, отправлявшихся в Иран с разными целями и задачами. По возвращении часть из них опубликовала свои отчеты, мемуары, путевые дневники, результаты проведенных исследований и пр. Среди наиболее известных — сочинения И.Ф. Бларамберга, Ф.А. Бакулина, Г.Д. Батюшкова, В.А. Жуковского, В.А. Косоговского, П. Огородникова, С.И. Уманца, Н.В. Ханькова.

Гораздо меньше и скромнее вклад иранской стороны в изучение северного соседа. Тем ценнее сохранившиеся мемуары главного иранского путе-

---

*Игорь Вадимович Базиленко* — доктор исторических наук, кандидат богословия, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, Санкт-Петербургской православной духовной академии, заведующий кафедрой этноконфессионального страноведения Санкт-Петербургского государственного университета сервиса и экономики.

шественника, который так и вошел в историю под именем «Шаха-путешественника». Речь идет о Насер ад-Дин-шахе (1848–1896), который совершил три поездки в Европу в 1873, 1878 и 1889 гг. через территорию России<sup>1</sup>.

Возникший интерес к России у иранского монарха послужил основанием для написания шахским историографом специального раздела, посвященного русской истории в «Роузат ас-Сафа» («Сад чистоты»), который является трудом по всеобщей истории на персидском языке и состоит из десяти томов. Первые шесть томов сочинения принадлежат перу известного историка Мирхонда (1433–1498). Седьмой том был написан его внуком Хондемиром, а последние три тома были составлены придворным историографом Реза-кули-ханом Хедайатом по личному распоряжению Насер ад-Дин-шаха<sup>2</sup>.

Вышеупомянутые три тома, написанные Реза-кули-ханом, являются хроникой событий с начала XVI в. до сентября-октября 1857 г., отличаются сложным, цветистым языком и не очень фактологичны. К числу несомненных достижений автора стоит отнести специальную главу, посвященную истории России от Рюрика (862–879) до Александра I (1801–1825). Эта вставная глава выглядит как вполне самостоятельное историческое описание и представляет особый интерес как свидетельство степени осведомленности иранцев о северном соседе и доказательство достигнутого определённого уровня исторической науки в Иране времён правления Насер ад-Дина, заложившего основы долговременных добрососедских отношений между нашими странами. «Русский» раздел сочинения чрезвычайно важен как источник для изучения того образа России, который иранская придворная историография культивировала в среде мусульманской просвещённой элиты XIX в., и является своеобразным памятником религиозно-политической психологии и менталитета Каджаров<sup>3</sup>.

История России, написанная иранским мусульманином, довольно скоро привлекла внимание отечественного востоковеда А.П. Берже. Он опубликовал перевод в «Русской старине» за 1879 г. без особых комментариев, за исключением замечания о том, что «приводимый ниже рассказ, судя по заключающимся в нём элементарным сведениям, заимствован из какого-нибудь учебника, причём хронология (по мусульманскому исчислению) ис-

---

<sup>1</sup>См. подробно: *Базиленко И.В., Викторин В.М. и др.* История России: Россия и Восток. СПб., 2002. С. 421–423.

<sup>2</sup>Реза-кули-хан служил воспитателем юного Насер ад-Дина, а затем и его сына Музаффар ад-Дина (впоследствии правил Ираном в 1896–1907 гг.).

<sup>3</sup>Каджары — одно из тюркских племён, входивших в племенное объединение кызылбашей, представители которого находились у власти в Иране в 1796–1925 гг.

кажена, а факты, местами, извращены самым бесцеремонным образом»<sup>4</sup>. Перевод А.П. Берже, как и сама «российская» глава известной иранской всеобщей истории, на сегодняшний день основательно забыты. Вышеприведённое обстоятельство даёт нам все основания опубликовать эту работу вновь, снабдив её приличествующим историческим комментарием, улучшив прежний перевод, приведя его в соответствие с нормами современного литературного русского языка при сохранении восточного колорита, принятого в изложении автора<sup>5</sup>.

**Рассказ о высоком Российском правительстве,  
о постепенном увеличении его могущества  
и о славе русских венценосцев до настоящего времени**

Да не будет покрыто мраком неизвестности, что русскую нацию составляют потомки тех самых желтокожих, о которых упоминается в истории<sup>6</sup>. Земля их обширна; обычай же и законы сходствовали в древности с обычаями и законами татар и монголов. Владычество их (русских) начинается с 268 года хиджры<sup>7</sup> (881/882 г.). Падишахи их назывались *зар* (царь; здесь и ниже курсив *И.Б.*), подобно тому, как в Туране их называли *ханами*, в Индии — *раями*, а в Гырджистане (Грузии) — *шарами* и *марами*.

---

<sup>4</sup> *Берже А.П.* История России, изложенная персиянином // Русская старина. 1879. Т. 24. С. 164.

<sup>5</sup> Даты приведены в авторском варианте.

<sup>6</sup> Здесь иранский историк, говоря о современных ему россиянах XIX в., очевидно, хотел подчеркнуть степень этнического влияния монголов на русских, осуществлявшегося во время татаро-монгольского ига. Кроме того, издревле у арийцев было принято деление человечества на четыре расы — белую, красную, жёлтую и чёрную. Индийская кастово-варновая стратификация основывалась на делении общественных слоёв по цвету кожи. Санскритское слово «*вагна*» имело два значения: «цвет» и «каста». Древние египтяне также различали четыре человеческих расы — «рот» («красные люди», к которым египтяне причисляли себя), «наму» («жёлтые люди» — азиатские народы), «нахсу» («чёрные люди») и «тамху» («белые люди»). Однако родовым цветом русских является красный. Сам этноним «рус» означает «светлый, русый, красный, свой». Русы даже засыпали тела усопших красной охрой, чтобы владыка мира мёртвых мог узнать «своего» по цвету (см.: *Петухов Ю.Д.* История русов. 40–5 тыс. до н.э. Т. 1. М., 2000. С. 107, 110).

<sup>7</sup> Хиджра — переселение основателя ислама и части его ближайших сподвижников из Мекки в Ясриб («Мадинат ан-наби» — «Город пророка», впоследствии просто Мадина или Медина), происшедшее в 621 г. и положившее начало мусульманской эре. Различают лунную и солнечную хиджру в зависимости от лунного или солнечного календарей, находящихся в основе летосчисления. В данном тексте все даты приведены по лунной хиджре, в скобках мы приводим даты по григорианскому календарю. Хронология и фактология событий русской истории изрядно искажены автором, как справедливо свидетельствовал А.П. Берже.

В настоящее время их называют императорами. В древней истории родоначальником русских считается Рюрик. Начиная с его времени, русские в продолжение 120 лет были идолопоклонниками. В 389 г.х. (998/999 г.), глава их Владимир ввёл христианство, заимствованное им из Греции, посредством чего он и возвысился в своём значении. Его сравнивали с пророками. В 625 г.х. (1227/1228 г.) Джуджи-хан<sup>8</sup>, сын Чингиз-хана, властвовавший в Кипчакской степи, с татарской армией покорил землю русскую и, оставив там часть войска, возвратился в свою ставку. В 774 г.х. (1372/1373 г.), Дмитрий Иванович в Москве восстал против татар и, изгнав их из пределов России, сам воцарился. Спустя 30 лет после этого события эмир Тимур-Курекан<sup>9</sup> ополчился против Тохтамыш-хана и, уничтожив его, дошёл до Москвы, взял её и оставил там войско<sup>10</sup>. В 912 г.х. (1506/1507) царём на Руси сделался Иван

<sup>8</sup> Имеется в виду Джучи, старший сын Чингис-хана и основатель улуса Джучидов («Золотой Орды» по русским летописям). На самом деле первое вторжение в половецкие и русские земли осуществили полководцы Чингис-хана Джебе и Субедей (битва на р. Калке 1223 г.), а первый плановый поход на Русь в 1236 г. возглавил сын Джучи Бату (Батый).

<sup>9</sup> Поскольку Тимур (1336–1405) не был потомком Чингис-хана, то не имел права на ханский титул. Он объявил себя эмиром с прибавлением слова «Курагани» (т.е. зять), так как женился на вдове эмира Хусайна, которая была внучкой Газан-хана (1295–1304) из династии ильханов Хулагуидов (1256–1353). Хулагу-хан, захвативший Иран (1256 г.) и прекративший существование Аббасидского халифата (1258 г.), действовал по распоряжению своего брата монгольского великого хана Мункэ (1251–1259), прямого потомка Чингис-хана. Так Тимур стал «зятем» Чингисидов.

<sup>10</sup> Тимур (1336–405) никогда не брал Москву и изначально не стремился к войне с русскими. У Тимура и русских князей был общий враг — золотоордынский Тохтамыш-хан, который разорил Москву в 1382 г. Во время борьбы за власть в Золотой Орде Тимур помог Тохтамышу победить, но последний отплатил неблагодарностью, совершив ряд набегов на земли Тимура. Тимур не простил Тохтамышу, неоднократно разбивал его в сражениях, в погоне за ним вторгся в русские земли и в отсутствие продовольствия для войска разграбил в 1395 г. Елец. Сил для отражения агрессии Тимура у москвичей не было. При общем унынии сын и наследник Дмитрия Донского вел. кн. Василий (1389–1425) вышел с войском навстречу и остановился на берегу Оки за Коломной. Москвичи во главе с митрополитом усердно молились об избавлении от нашествия иноплемennых и постились. Не надеясь на свои силы, вел. кн. Василий попросил прислать из Владимира знаменитую чудотворную икону Пресвятой Богородицы, написанную по преданию евангелистом Лукой. Эту икону князь брали с собою в походы, к ней с молитвой прибегали, как известно, в трудные времена для государства. Летописцы засвидетельствовали, что в тот самый день и час, когда москвичи встретили Владимирскую икону Божией Матери, Тимур оставил намерение идти на Москву, уклонился от столкновения и спешно покинул Русь. В честь этого события на Руси был установлен праздник Сретения Владимирской иконы Богородицы 8 сентября. Традиционно в сознании мусульман Тимур входит в число величайших полководцев всех времён и народов наряду с Искандаром (Александром Македонским), Чингис-ханом и Надир-шахом. Зачастую мусульмане испытывают к ним чувство ужаса и восхищения одновременно, рассказывают о них много схожих истори-

Васильевич. Он изгнал войско Тимура и присоединил некоторые города, в том числе Мирвак<sup>11</sup>, к своему царству. В 1015 г.х. (1606/1607 г.) два короля — поланский и шведский — с армией в 70 тыс. человек пехоты и конницы, вторглись в Россию, сожгли Москву и, убив в ней 120 тыс. человек, за неимением продовольствия, возвратились восвояси<sup>12</sup>. После этого главою русских сделался некто по имени Фёдор, а так как он был бездетен, то династия его и прекратилась. От начала русского царства до этой эпохи считается немного менее 700 лет.

В это время шурин Фёдора, по имени Пурис Гуданиф<sup>13</sup>, сделался шахом. При нём в продолжение трёх лет свирепствовал сильный голод, от которого погибло 500 тыс. чел. Пурис Гуданиф умер, и Россия осталась без главы. В 1033 г.х. (1623/1624 г.) она перешла к династии Александра Павловича<sup>14</sup>. Михаил Феодорович был из *его* родственников и (*он*)<sup>15</sup> считался главою всех церквей в той земле. *Он* объявил народу: «Мне внушено Богом царствующим, чтобы русские избрали падишахом одного из Феодоровичей». На другой же день окончательно объявил, чтобы народ избрал Михаила. Потому народ выбрал его и он отправил послов в Европу заявить всем о своей дружбе. Но его царствование было непродолжительно. В 1060 г.х. (1650 г.) царём стал сын Михаила, по имени Алексей. Он заключил договор с казаками, по которому они обязывались быть с ним в союзе, а также повелел народу

---

ческих анекдотов. Видимо, этими обстоятельствами можно объяснить желание персидского историографа приписать Тимуру как великому завоевателю (по убеждению персов Иран мог завоевать только великий полководец) захват Москвы и размещение в ней своего гарнизона.

<sup>11</sup>Скорее всего, автор путает Ивана III (1462–1505), в годы княжения которого Русь избавилась от ордынской зависимости (1480), с Иваном IV (1533–1584), присоединившим в 1556 г. Астрахань к России.

<sup>12</sup>Автор, очевидно, смешал воедино военные действия России против Польши, Швеции, а также захват и сожжение Москвы крымским ханом Девлет-Гиреем в 1571 г.

<sup>13</sup>Борис Годунов (1552–1605).

<sup>14</sup>Речь идёт об Александре I (Романове), повествованием о времени правления которого (1801–1825) и закончена данная «Русская история».

<sup>15</sup>А.П. Берже не совсем верно перевёл это предложение, так что по смыслу Михаил Феодорович Романов (1613–1645) оказывается «родственником», а не предком Александра I и «главой всех церквей в той земле». На самом деле упомянутый в тексте «он», которого Берже отождествил с Михаилом Фёдоровичем, является боярином Фёдором Никитичем Романовым (ок. 1554–1633) — отцом первого царя из династии Романовых. Летом 1608 г. в Тушино при Лжедмитрии II Фёдор Никитич был провозглашён патриархом Филаретом. В 1619 г. по возвращении из плена он был избран патриархом и стал фактическим соправителем России при сыне — молодом царе.

решать все тяжбы на основании христианского шариата<sup>16</sup>. Отобрав у нации все древние документы, он приказал сложить их в одну комнату, где они ночью были преднамеренно сожжены<sup>17</sup>. Затем объявил, чтобы никто ни на кого не имел претензии; что падишах есть отец крестьян; что отец имеет власть над сыновьями, дабы направлять их на путь истины и вести к правде. «Ныне, — сказал он, — власть заключается в этой книге (Уложение), содержащей в себе науки (законы) государства и народа, и отступление от этой книги есть преступление». Народ повиновался.

Алексей открыл сношения и торговлю морем и сухим путём со всеми иностранными державами. Он отправил купцов в Китай<sup>18</sup> и прочие земли с разными товарами, которые были распроданы, а купцы возвратились с тамошними произведениями.

Поскольку у него (Алексея) не было дружбы со всеми европейскими странами, то в устройстве военных кораблей ему не посчастливилось. Царствование его продолжалось (после этого — *И.Б.*) 6 лет. Он умер в 1101 г.х. (1689/1690 г.) и завещал, чтобы русская земля была разделена между одним его сыном и двумя дочерьми. Фёдор и Иоанн были рождены от первой его жены, а Пётр — от второй. Сначала посадили было Фёдора на престол отца, но при существовании Петра ни его дело, ни дела его брата не имели успеха. Царствование Петра без самодержавия продолжалось 6 лет. Братья его содержались под арестом<sup>19</sup>.

---

<sup>16</sup>Так иранский историк охарактеризовал Соборное уложение 1649 г., которое объективно содействовало укреплению центральной власти в лице нового царя Алексея Михайловича (1645–1676).

<sup>17</sup>Очевидно, имеются в виду более поздние события 1682 г., когда правительство Фёдора Алексеевича (1661–1682) уничтожило местничество. Тогда же были сожжены разрядные книги и, тем самым, прекращена традиция бояр и дворян учитывать службу предков при занятии должности.

<sup>18</sup>Вероятно, Реза-кули-хан Хедайат так описал приезд в Пекин и пребывание там около года в 1654–1655 гг. торгового каравана во главе с тобольским служилым татаринном Петром Ярыжкиным. Этот авантюрист с характерной фамилией выдал себя за официального представителя Алексея Михайловича и, исполнив унижительный ритуал, засвидетельствовавший вассальную зависимость России от Цинской империи, получил право распродать привезённые товары, часть из которых была представлена ко двору китайского императора в виде дани. Этот прецедент в дальнейшем крайне отрицательно сказался на попытках настоящих российских послов установить равноправные отношения между нашими странами. См. *Мясников В.С.* Новые данные о подготовке посольства Ф.И. Байкова в Китай // Квадратура китайского круга / Избранные статьи. В 2 кн. Кн. 1. М.: Вост. лит., 2006.

<sup>19</sup>Здесь много явных ошибок мусульманского историка, которому было трудно разобраться в сложностях борьбы за власть при российском дворе в последнюю четверть XVII в. После смерти старшего сына и наследника Алексея Михайловича молодого Фёдора Алексеевича

Пётр I родился в 1098 г.х. (1686/1687 г.) Едва только он вступил на престол падишахства, как установил закон и с самого нежного возраста действовал как умнейшие мудрецы; подражал европейским народам в заведении разных порядков и, между прочим, регулярного войска<sup>20</sup>.

Где вырастет ветка розы, там и цветы она даст.  
Вино, которое бродит в кувшине, остаётся всё же вином.  
Если солнце взойдёт на западе, то остаётся всё-таки солнцем,  
а не чем-то иным.

Мыслители знают, что могущество Божие не проявляется в одном каком-либо месте; что Бог есть Бог Вселенной, а не одних только мусульман.

Пётр обладал высоким нравом, доблестным характером и в молодых ещё летах выказывал признаки зрелости. В истории описаны перенесённые им труды и исчислены как испытанные им невзгоды, так и те усилия, которые он направлял к воспитанию и возвеличению своего народа. Когда он отправил посольство в Голландию, то лично вступил в свиту своего посланника. По прибытию же в столицу Голландии, он, отдав себя тамошнему военному флоту, вступил в плотники и долго изучал их ремесло. Оттуда он поехал в Англию, где, усовершенствовавшись в плотничестве, достиг степени мастера-плотника. Пётр прожил там два года. По ночам он бродил по улицам столицы и знакомился с обычаями и законами жителей; днём же занимался плотничеством. По возвращении в своё государство он приказал предпринимать поездки (в Европу), так что в короткое время успел образовать масте-

---

(1676–1682) престол по старшинству должен был занять Иоанн. Однако из-за его неспособности к делам государственным Нарышкины, родственники второй жены Алексея Михайловича, привели к власти десятилетнего Петра. В мае 1682 г. стараниями Милославских, родственников первой жены Алексея Михайловича, в столице начался военный мятеж — стрелецкий бунт, итогом которого стал приход к власти старшей дочери Алексея Михайловича от первого брака Софьи Алексеевны. Она подавила бунт и, казнив зачинщиков, правила до 1689 г. от имени малолетних Иоанна и Петра, которые считались совместно царствующими. Осенью 1689 г., поддержанный военными, Пётр заключает Софью в Новодевичий монастырь, и становится самодержцем.

<sup>20</sup>Образ Петра I изображён автором идеализированно, поскольку Пётр считался в Иране несомненным «западником». Стоит вспомнить, что свою часть «Роузат ас-Сафа» Реза-кулихан писал в период активной экспансии западных держав в Иран, когда многие в иранской правящей элите считали, что вестернизация является единственным путем дальнейшего развития страны. Многое на Западе воспринималось как безусловный пример для подражания, в т.ч. и система организации армии.

ров разнородных ремёсел из народа, до того ничего не знавшего о подобных вещах<sup>21</sup>.

Со времени Петра в том государстве (России) стали действовать законы; сам он участвовал в обучении регулярного войска. Он прежде всех переменял костюм; в короткое время у него оказалось 30 тыс. регулярного войска, а постепенным распространением ремёсел довёл народ до того, что он умел даже делать сукна и бумагу (писчую).

В 1117 г.х. (1705/1706 г.) Пётр основал Петербург. Он четыре месяца размышлял о плане этого города. По поводу заложения Петербурга народ шведский преисполнился завистью к Петру и, как пишут в истории, вступил с ним в борьбу. На первых порах Пётр испытывал поражения, но кончил тем, что вышел победителем. В то время ему пришлось воевать и с Высокой Портой Османской. Обе враждебные армии сошлись на берегах р. Прут. Екатерина, жена Петра, родом шведка, отличавшаяся особенной мудростью и благоразумием, поправила положение мужа, и состоявшийся между ним и турецким садр-а'замом мирный трактат послужил к убийству последнего<sup>22</sup>. После этого похода Пётр вполне усилился, и в делах его царствования таился смысл пророчества.

Сын Петра Алексей, недостойный своего родителя и шедший наперекор его желаниям и мудрым узаконениям, был объявлен ослушником. Пётр лишил его сыновнего права, а христианские судьи по внушению разума дали согласие на его умерщвление. Он был, кажется, отравлен, и великий Пётр, избрав жену свою Екатерину наследницей, оставил мир (т.е. умер).

---

<sup>21</sup>Расхожие представления о русских до Петра как о варварах были, к сожалению, присущи многим придворным историографам, как Запада, так и Востока (особенно Дальнего). Не избежали этого заблуждения и иранцы. С другой стороны, официальная российская пропаганда со времён Петра, его последователей, подражателей и подражательниц также много сделала для того, чтобы составить крайне невыгодный образ допетровской России для возвеличения последующих событий. Справедливости ради стоит заметить, что начало многим из радикальных преобразований в стране было положено ещё при Алексее Михайловиче, а что касается талантливых ремесленников, то ими Русь была богата с древнейших времён.

<sup>22</sup>Во время переговоров по заключению Прутского мирного договора Екатерина пожертвовала свои драгоценности стоимостью в несколько десятков тысяч рублей на подкуп садра-а'зама (великого везира) Османской империи и тем самым «поправила положение мужа», позволив подписать временно приемлемое соглашение. Турецкого султана Ахмеда III не устроили условия Прутского трактата, в результате чего великий везир Балтаджи-Мехмет-паша был отправлен в отставку и последовательно сослан на о. Лемнос, а затем на о. Родос, где и был удушен по султанскому приказу (*Ширококорд А.Б. Русско-турецкие войны (1676–1918)*. Минск–М., 2000. С. 83).

Екатерина по своим качествам уподоблялась мужчине; она оставила по себе хорошую память. Она заключила союз с немецкой державой и с казачками и присоединила к своему государству земли татар и мирдак<sup>23</sup>. Перед смертью она назначила наследником Петра II, внука Петра I. Ему было 12 лет; 15-ти лет он скончался от оспы<sup>24</sup>.

В 1150 г.х. (1737/1738 г.) на престол вступила дочь Иоанна, второго сына Петра<sup>25</sup>. В эту эпоху афганский владетель Махмуд осадил Исфахан. Шах Султан-Хусайн, запершись в городе, выслал сына своего Тахмаспа для принятия мер к его спасению. Между тем турки покорили Ирак и Азербайджан; русские же пришли в Решт. К ним-то и прибегнул Тахмасп<sup>26</sup>. Так было до появления Надир-шаха Афшара, очистившего Иран от афганцев и турок и отправившего посланцев просить русских возвратиться восвояси. Они ушли<sup>27</sup>.

---

<sup>23</sup> Очевидно, подразумеваются земли мордвы.

<sup>24</sup> Пётр II (1727–1730) простудился на охоте и скончался незадолго до своей свадьбы с Екатериной Долгоруковой, назначенной на 19 января 1730 г. Считается, что с его смертью пресекается род Романовых по мужской линии.

<sup>25</sup> Анна Иоанновна (1730–1740) была дочерью единокровного брата Петра I.

<sup>26</sup> На самом деле период ослабления Сафавидской династии в Иране пришёлся на царствование Петра I. Оккупация Ирана афгано-турецкими захватчиками и падение дома Сафавидов, правящих в Иране с XVI в., во многом обусловили знаменитый Персидский поход Петра 1722 г. Одной из основных целей похода было недопущение захвата Турцией всего Ирана и Закавказья, что было бы крайне невыгодным для России в геополитическом и торговом отношениях. После неудачного побега из осаждённого афганцами Исфахана шах Султан-Хусайн (1694–1722), которого посол Петра Артемий Вольтерский в донесении канцлеру нелицеприятно характеризовал «дурачком», «не над подданными, но у своих подданных подданным» (Донесение А. Вольтерского канцлеру. Архив внешней политики Российской империи. Ф. 77. Сношения России с Персией. 1743. Оп. 1, д. 2, л. 200об.–201об.), явился со свитой 22 октября 1722 г. в лагерь предводителя афганцев Махмуда и передал последнему знаки царской власти и ключи от города. Наследник престола, который короновался на части незанятой врагами территории под именем Тахмаспа II (1722–1732), отправил посла к Петру с просьбой о помощи. К этому времени Пётр уже покинул Астрахань и отправился в Санкт-Петербург, где 23 сентября 1723 г. был подписан русско-иранский договор, по которому за помощь в восстановлении законного престолонаследника в его правах Россия должна была получить земли по юго-западу и югу Каспийского побережья. Тахмасп некоторое время отказывался признать этот договор на том основании, что его посол превысил данные ему полномочия. После захвата в 1723 г. турками Еревана, Тбилиси и Керманшаха Тахмасп признал договор и по его просьбе Россия ввела войска в Северный Иран.

<sup>27</sup> Талантливый полководец Тахмаспа II сын пастуха Надир (Тахмасп-кули-хан; 1688–1747) сумел разгромить афганцев и турок и освободить от них всю прежнюю территорию Сафавидской империи. После смерти Петра российское правительство приняло решение передать все прикаспийские области Ирану при условии, что турецкие войска не будут туда допущены. В 1732 г. Россия подписала с Ираном договор, по которому возвращала Гилянскую провинцию

После того был признан царём какой-то двухлетний ребёнок, племянник Иоанна по сестре<sup>28</sup>, а после него пожелала царствовать Елизавета, дочь Петра. Она <...> после себя вручила державу Петру III. Он сделался падишахом в 1177 г.х. (1763/1764 г.)<sup>29</sup>. Через 6 лет русские <...> признали царицей Екатерину, его жену. Она царствовала 25 лет<sup>30</sup>, вела войны с турками, покорила Крым и Ионические острова и поставила условием, чтобы турки не препятствовали плаванию русского флота, который должен был поддерживать торговые сношения с разными нациями. Землю русскую она разделила на разные части<sup>31</sup> и водрузила на вершине одной скалы статую Петра<sup>32</sup>. В 1198 г.х. (1783/1784 г.) ей оказал сопротивление грузинский царь Ираклий<sup>33</sup>.

В Петербурге Екатерина основала училище для воспитания детей высшего сословия и эмиров, другое училище для изучения наук и все расходы приняла на себя. Таким образом, везде были основаны школы, и всякий приобретал знания и изучал ремёсла, заслуживая тем монаршие милости. Другое училище было устроено в Петербурге для изучения собственно кораблестроения и правил морской войны.

Екатерина также устроила между Петербургом и Москвой удобную дорогу, по которой можно было проезжать без затруднения. На дорогу эту было ассигновано из казны 4 курура<sup>34</sup>; 50 же тысяч червонцев было назначено на московские училища.

---

и обязалась вернуть все земли к северу от р. Кура в случае вывода турецких войск из Закавказья. При осаде турецких крепостей Надир (с 1732 г. регент при Аббасе III (1732–1736)) широко пользовался помощью русских инженеров и русской артиллерией. После ряда побед над турками потребовал, чтобы русские войска покинули Дербенд, Баку и всё «иранское» побережье Каспия. Россия согласилась при том условии, что Надир не будет заключать сепаратный мирный договор с Турцией, и вывела войска. В 1736 г. Надир заключил мирный договор с Турцией, но он остался нератифицированным турецкой стороной.

<sup>28</sup>Иоанн VI (Антонович; 1740–1741) родился от брака племянницы императрицы Анны Леопольдовны Мекленбургской с герцогом Брауншвейгским.

<sup>29</sup>Петр III царствовал в 1761–1762 гг.

<sup>30</sup>Екатерина II правила 34 года (1762–1796).

<sup>31</sup>В 1775 г. волею императрицы Екатерины II было издано знаменитое «Учреждение для управления губерний Российской империи», по которому всю империю разделили на 50 губерний, состоявших из множества уездов.

<sup>32</sup>Таким образом мусульманский историограф описал «Медного всадника».

<sup>33</sup>На самом деле грузинский царь Ираклий II (1720–1798) отправил в С.-Петербург посольство во главе с князем Гарсеваном Чавчавадзе с просьбой о заключении союзного и оборонительного трактата с Россией, который и был подписан в Георгиевске 24 июня 1783 г.

<sup>34</sup>Один курур равнялся 500 000 червонцев.

Когда в 1210 г.х. (1795/1796 г.)<sup>35</sup> завоеватель Ага-Мухаммад-шах Каджар напал на Тифлис и произвёл там всеобщее избиение, причём, кажется, было убито несколько русских купцов, Екатерина отправила войско в иранские владения — этот лес львов. К этой мере её побудило ещё и другое обстоятельство. Высокородный брат Ага-Мухаммад-шаха по имени Муртаза-кули-хан Каджар, в то время молодой, стройный, красивый и претендент на иранский престол, отправился в Россию и отдался под покровительство монархини. Он обратил на себя внимание Екатерины, был близок к ней и более других подстрекал её послать войска в Иран<sup>36</sup>. Одновременно с этим Ираклий, опасаясь Ирана, а владельцы Дагестана, Карабаха и Ширвана, не имея возможности переносить дальнейшие опустошения разбойников, тоже обратились к России. Монархиня воспользовалась случаем и назначила главноко-

---

<sup>35</sup> Когда речь идёт об истории Ирана или сопредельных областей Реза-кули-хан не ошибается в хронологии событий и приводит точные даты.

<sup>36</sup> В начале 80-х гг. XVIII в. в период борьбы за власть в Иране между Каджарами и Зендами Ага-Мухаммад-хан как старший в доме Каджаров назначил брата Муртазу-кули-хана правителем прикаспийских провинций. Разногласия, честолюбивые замыслы и вражда среди самих Каджаров заставили Муртазу-кули-хана искать покровительства северного соседа Ирана. Отстранённый братом от управления прикаспийскими землями, Муртаза-кули-хан через посредничество российского консула в Тальше обратился к Екатерине II с просьбой принять его в российское подданство как владельца Гиляна, Мазендерана и Астрабада, обещая уступить России п-ов Энзели с портом и прилегающим районом и содержать там за свой счёт российский гарнизон. Кроме этого он обязался построить крепость, предоставив необходимое количество людей и материалов, а также освободить торгующих в регионе русских купцов навечно от всех податей. Взамен он просил предоставить ему два фрегата, один бот и 300 солдат для борьбы с Ага-Мухаммад-ханом. Несмотря на желание Екатерины помочь Муртазе-кули-хану, астраханский генерал-губернатор И.В. Гудович убедил императрицу, что войском помогать неудобно. Решено было дать Муртазе денег, продовольствие и боеприпасы притом, что помощь ему окажут дербентский, аварский и бакинский ханы, также готовые перейти в российское подданство. В сентябре 1787 г. Муртаза-кули-хан вернулся в Иран и стал правителем Гиляна и Астрабада, благодаря чему Россия получила возможность безопасно содержать в Энзели Каспийскую флотилию. Потерпев ряд поражений от превосходящего по численности войска Ага-Мухаммад-хана, Муртаза и часть его сторонников на российских судах выехали в Россию. После занятия в 1796 г. Баку русскими войсками Муртаза-кули-хан из Астрахани морем выехал в лагерь В.А. Зубова и обнародовал манифест к местным владельцам с призывом объединиться для борьбы с Ага-Мухаммад-ханом. Впрочем, к этому времени его в Иране уже стали забывать. С.М. Броневский считает, что «вообще посредство в делах Муртазы кули хана было ничтожно, по малому его в Персии значению и по нетрезвой жизни, в каковую он впал во время нахождения его в российском лагере» (*Броневский С.М. Историческая выписка о сношениях России с Персией, Грузией и вообще с горскими народами, в Кавказе обитающими, со времен Ивана Васильевича донныне.* СПб., 1996. С. 140). После прекращения Зубовского похода Муртаза-кули-хан отправился в Россию, где и умер в 1798 г. в Санкт-Петербурге.

мандующим посылаемого ею войска военачальника, у которого одна нога в каком-то сражении была оторвана ядром, а вместо неё сделана золотая, почему его и прозвали *кизыл-аяг*, т.е. «золотоногий»<sup>37</sup>. Ему поручено было в командование 40 тыс. солдат пехоты и 20 тыс. конницы с несметной артиллерией. Он отправился в Иран через Дербент. По прибытии к этому городу он хотел овладеть им, разгромив ядрами его стены. Но поскольку стены были прочнее, шире и толще скалы, то ядра не произвели в них ни малейшего вреда. При этом шайх Али-хан Дербентский множество людей покрыл кровью (т.е. убил), но ему изменил некто Хазар-бек, и русские взяли город. *Кизыл-аяг*, уйдя оттуда, появился в Муганской степи и, вступив в сношения с карабахскими ханами, начал с ними, по обстоятельствам того времени, переговоры. Шах, узнав об этом, поспешил к Ардебилу с бесчисленной армией, покрывшей все горы и долины, и с таким торжеством выступил против врага, что *Кизыл-аяг* не находил никакой возможности к сопротивлению и потерял всякую надежду на спасение. Вследствие этого, видя себя подоб-

<sup>37</sup> Имеется в виду граф В.А. Зубов (1771–1804), который выдвинулся вместе со старшим братом П.А. Зубовым (1767–1822) — последним фаворитом Екатерины II. В 1793–1794 гг. В.А. Зубов в чине генерал-майора командовал военным отрядом в Польше, где во время одной из рекогносцировок ему оторвало левую ногу небольшим ядром. Из Англии были выписаны несколько искусственных ног, но ни одна не подошла, и по выздоровлении В.А. Зубов прибыл ко двору на костыле. В 1795 г. П.А. Зубов представил императрице план Персидского похода. После отказа А.В. Суворова (1730–1800) возглавить войска главнокомандующим в 1796 г. был назначен генерал-адъютант В.А. Зубов. Вместе с новым ранением В.А. Зубов получил чин генерал-аншефа, ленту ордена св. Андрея Первозванного и значительную сумму денег от императрицы. После смерти Екатерины II Павел I (1796 – 1801) послал каждому из полковников войска В.А. Зубова (за исключением графа И.В. Гудовича) особый приказ отвести свои полки из пределов Ирана. В.А. Зубов был вынужден последовать за армией, по прибытии в Санкт-Петербург подал в отставку и жил в Курляндии владельцем почти всех тамошних земель. (Русская Старина. Т. XVI, XVII. СПб., 1876, 1877. *Массон III*. Секретные записки о России. М., 1996. Зубов Валериан Александрович // Энциклопедия Ф.А. Брокгауза и И.А. Эфрона. Т. 24. СПб., 1894. *Броневский С.М.* Историческая выписки...). В конце 1800 г. император Павел вернул в столицу опальных В.А. и П.А. Зубовых и возвратил конфискованные у них имения. При Александре I (1801–1825) братья были членами Государственного совета, но прежнего влияния при дворе, каким они пользовались при Екатерине, уже не смогли вернуть. В.А. Зубов умер через три года по восшествии на престол Александра. «Он скончался от водяной болезни, на тридцать четвёртом году от рождения, явив в последние минуты твердость духа необыкновенную: приготовясь к смерти примирением с Богом, он простился с ближними и сам отдернул из-под головы своей подушку». (*Бантыш-Каменский Д.Н.* Словарь достопамятных людей русской земли. М., 1836. Ч. II. С. 410). «Если у него была грудная водянка (hydrothorax), то, выдергивая подушку из-под своей головы, он должен был умереть от задущения» (Князь Платон Зубов. Биографический очерк, 1767–1822 гг. (Окончание) // Русская старина. СПб., 1877. Т. XVII. С. 719. Прим. 1).

ным воробью в когтях ястреба или ягнёнка в объятиях волка, и узнав, что часть его корпуса истреблена в Гиляне, а пленные по приказу шаха убиты, он совершенно потерялся, не зная, что предпринять. Вдруг пришло известие, что *солнцешапочная*<sup>38</sup> монархия скончалась. Воспользовавшись этим случаем, *Кизыл-аяг* поспешил в Россию, бросив на произвол судьбы весь обоз, который сделался добычей шахских войск — милость великого и всемогущего Аллаха!<sup>39</sup>

Царствование Екатерины продолжалось 25 лет<sup>40</sup>. У неё был сын Павел, который и вступил на престол. Но он царствовал не более пяти лет. В 1216 г.х. (1801/1802 г.) ему наследовал его сын Александр Павлович, которому в день смерти отца было 25 лет. Он был современником Фатх-Али-шаха<sup>41</sup>.

---

<sup>38</sup> «Хоршидколах» — букв. «Солнцешапочная» — так почтительно называли в Иране Екатерину II.

<sup>39</sup> Мусульманский историк во многом грешит необъективностью, описывая Зубовский поход как сплошную цепь закономерных поражений и случайных побед России, закончившуюся полным провалом. Справедливости ради стоит заметить, что и в самой России поход долгое время оценивался как «исполнение химерического проекта П.А. Зубова» (Зубов Валериан Александрович // Энциклопедия Ф.А. Брокгауза и И.А. Эфрона. Т. 24. Там же.) и, следовательно, как неудачный, не принеший России ничего, кроме больших издержек. Как нам представляется, здесь сказались не только, по большей части, негативные личностные характеристики, данные современниками и историками всему семейству Зубовых, но и стремление при Павле I к постоянному вскрытию недостатков предшествующего царствования при умалчивании определённых достижений. Несмотря на отдельные тактические промахи командования, для укрепления русского влияния в Закавказье поход имел большое значение и был очень удачен. В самое короткое время русские войска взяли Дербент, Кубу, Баку, Шемаху, Ганджу, Тальш, дошли до Мугани. Один из отрядов был отправлен в Грузию, основная часть войска перешла через р. Аракс. Местное население в целом доброжелательно относилось к русским войскам и оказывало им поддержку. (Кузнецова Н.А. Иран в первой половине XIX века. М., 1983. С.27). Прекращение похода и утрата всех достижений были связаны с желаниями нового императора, более заинтересованного в совместных действиях с Великобританией против Франции в Европе и не хотевшего обострять англо-русские отношения из-за восточных дел. Уход русских войск иранский Ага-Мухаммад-шах (1796–1797) расценил как проявление страха России перед ним и в указе дагестанским ханам отмечал: «Не безынтересно вам, какой успех имею я в Хорасане, и вы довольно усмотреть можете, что и российское войско, убоясь могущего им последовать от меня одоления, принуждено было возвратиться вспять в немалой робости и расстройстве» (Бутков П.Г. Материалы для новой истории Кавказа с 1722 по 1803 г. СПб., 1869. Т.2. С. 425.).

<sup>40</sup> Здесь иранский историк вновь повторяет свою ошибку относительно продолжительности царствования Екатерины II.

<sup>41</sup> Фатх-Али-шах Каджар (1798–1834) был любимым племянником и единственным наследником кастрированного в детстве Ага-Мухаммад-шаха Каджара. Отличался тремя основными достоинствами: осиною талией, очень длинной бородой (в отличие от турок иранцы не носили, как правило, длинных бород и сравнивали их с сортирными вениками — И.В.) и

### Источники и литература

1. Донесение А. Волынского канцлеру. Архив внешней политики Российской империи. Ф. 77. Сношения России с Персией. 1743. Оп. 1, д. 2, л. 200об.–201об.
2. *Бантыш-Каменский Д.Н.* Словарь достопамятных людей русской земли. М., 1836. Ч. II.
3. *Берже А.П.* История России, изложенная персиянином // Русская старина. Т. XXIV. СПб., 1879.
4. *Зубов Валериан Александрович* // Энциклопедия Ф.А. Брокгауза и И.А. Эфрона. Т. 24. СПб., 1894.
5. *Броневский С.М.* Исторические выписки о сношениях России с Персией, Грузией и вообще с горскими народами, в Кавказе обитающими, со времен Ивана Васильевича донныне. СПб., 1996.
6. *Бутков П.Г.* Материалы для новой истории Кавказа с 1722 по 1803 г. СПб., 1869. Т. 2.
7. История Ирана. Киев–Москва, 2003.
8. История Ирана. М., 1977.
9. *Карамзин Н.М.* История государства Российского. 5 изд-е. Репр. М., 1988.
10. *Кузнецова Н.А.* Иран в первой половине XIX века. М., 1983.
11. *Массон Ш.* Секретные записки о России. М., 1996.
12. *Мясников В.С.* Новые данные о подготовке посольства Ф.И. Байкова в Китай // Квадратура китайского круга / Избранные статьи. В 2 кн. Кн.1. М.: Вост. лит., 2006.
13. *Петухов Ю.Д.* История русов. 40–5 тыс. до н.э. Т. 1. М., 2000.
14. Реза–кули–хан Хедаят. Роузат ас–Сафа. Т.10. Тегеран, 1862 (перс.яз.).
15. Русская старина. Т. XVI, XVII. СПб., 1876, 1877.
16. *Широкорад А.Б.* Русско-турецкие войны (1676–1918). Минск–М., 2000.
17. *Curzon G.N.* Persia and the Persian Question. Vol. I–2. L., 1892.

---

большой плодовитостью. У Фатх-Али-шаха было от 2 до 2,5 тыс. прямых потомков (сыновей, дочерей, внуков и внучек) от 158 жён и более 900 наложниц, которых доставляли в шахский гарем практически из всех стран мира.

*Священник Михаил Бернищев*

## **ЗНАЧЕНИЕ ТЕРМИНА ΓΝΩΣΙΣ В ПЕРВОМ ПОСЛАНИИ СВ. АПОСТОЛА ПАВЛА К КОРИНФЯНАМ**

В статье приведен анализ употребления св. апостолом Павлом термина *γνώσις* в его Первом послании к Коринфянам. Рассматриваются характерные черты, присущие богопознанию апостола Павла, раскрывается содержание его переписки с коринфской Церковью о значении мудрости и знания.

**Ключевые слова:** *γνώσις*, св. апостол Павел, знание, любовь, вера, мудрость, проповедь, Дух Святой, дары Божии.

При анализе термина *γνώσις* в Первом послании св. апостола Павла к Коринфянам мы стремились определить значение данного понятия, его роль в богословской системе апостола и характер использования. В основу исследования положен богословский анализ терминов и контекста. Филологический (этимологический) и историко-исагогический комментарий были сведены к минимуму, так как основным критерием оценки тех или иных выражений апостола Павла признается контекст его посланий<sup>1</sup>. Это тем более справедливо, поскольку что св. апостол Павел сочетал в себе богословский и поэтический таланты. Об одном и том же предмете он мог говорить, используя различные литературные приемы, термины и метафоры. Его богословие — это восторженная поэма о Христе<sup>2</sup>.

*Священник Михаил Бернищев* — кандидат богословия, выпускник Библейского отделения Санкт-Петербургской православной духовной академии, клирик Санкт-Петербургской епархии.

<sup>1</sup>По определению Фердинанда де Соссюра, отца структурной лингвистики, «язык есть система взаимосвязанных терминов, каждый термин которой приобретает значимость исключительно за счет одновременного присутствия других терминов. <...> В рамках одного и того же языка все слова, используемые для выражения родственных идей, взаимно друг друга ограничивают. <...> Значение всякого термина, соответственно, определяется его окружением» (*Тизелтон Э. Ч.* Семантика и толкование Нового Завета // *Толкование Нового Завета: сборник эссе о принципах и методах.* СПб., 2004. С. 92).

<sup>2</sup>«Послания св. апостола Павла — бесценная сокровищница не только откровений и гениальной богословской мысли, но и один из величайших памятников словесности, как прозы, так и поэзии. Здесь, в этих шедеврах, Слово Божие воплотилось в неповторимом, неподражаемом языке, стиле и мысли великого мистика, ученого богослова и художника. Многообразие художественных приемов, которыми столь непосредственно пользуется апостол Павел в своих посланиях, поражает. Отчасти это разнообразие сознательно, потому что Павел стремится, как хороший миссионер, сообразовывать свои писания с менталитетом и обычаями

В данной работе мы оставляем в стороне исагогические вопросы о происхождении послания апостола Павла и рассматриваем это послание как единый целостный документ. Так будет возможно получить последовательное и ясное представление о понятии γυνῶσις, хотя в этом случае оно потеряет, может быть, свою непосредственность и гибкость, какая могла бы быть ему присуща при более многочисленном количестве смыслов, если бы послание к Коринфянам оказалось составным.

Первое послание к Коринфянам написано св. апостолом Павлом по причине начавшихся нестроений в коринфской общине, а именно — разделенный на интеллектуальной почве и упадка нравственности из-за влияния языческой среды. В ответ на это апостол Павел и пишет письма в Коринф, вразумляя Церковь и напоминая ей Ее призвание. Послания очень эмоциональны. Это попытка достучаться до сердец уходящих от апостола коринфских христиан.

Впервые термин γυνῶσις в 1 Кор встречается в формуле благодарения: *«Потому что в Нем вы обогатились всем, всяким словом и всяким познанием»* (ὅτι ἐν παντὶ ἐπλουτίσθητε ἐν αὐτῷ, ἐν παντὶ λόγῳ καὶ πάσῃ γυνώσει) (1 Кор 1:5). Здесь апостол благодарит Бога за те духовные дары, которыми Он наградил церковь в Коринфе, в том числе и за дары слова и познания. По существу, это благодарение за новое творение, совершаемое Богом во Христе.

По книге Деяний можно судить о том, какими могли быть эти дары: *«...и исполнились все Духа Святаго, и говорили слово Божие с дерзованием. У множества же уверовавших было одно сердце и одна душа; и никто ничего из имени своего не называл своим, но все у них было общее. Апостолы же с великою силою свидетельствовали о воскресении Господа Иисуса Христа; и великая благодать была на всех их. Не было между ними никого нуждающегося; ибо все, которые владели землями или домами, продавая их, приносили цену проданного и полагали к ногам Апосто-*

---

*тех, кому он пишет. «Для всех я сделался всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых»* (1 Кор 9:22), — признается он. Рассудочность ученого книжника здесь переплетается со взлетами вдохновенной поэтической прозы и простотой чистой поэзии. Все это исполнено образности. Библия вообще полна поэзии и образности. Достаточно вспомнить ветхозаветные книги Псалмов, Песни Песней, Иова, пророков, новозаветные речи Иисуса Христа, Его Нагорную проповедь и притчи. Павел следует этой семитской библейской традиции. Однако, будучи апостолом язычников, «всем для всех», родившийся и выросший в одном из центров эллинистической культуры, в городе Тарсе, Павел широко использует приемы не только библейской, но и эллинской поэзии и риторики. *(Ианнуарий (Ивлиев), архим. Апостол Павел как художник, поэт и бытописатель своего времени // Сайт СПбПДА. URL: <http://www.spbda.ru/node/8074> (дата обращения: 5.12.09)).*

лов; и каждому давалось, в чем кто имел нужду» (Деян 4:31–35). Благодать Святого Духа, новое высшее единство, рождаемое этой благодатью, и благовестие как свидетельство о воскресении Христа, переживаемое самой Церковью, — вот основные черты первоапостольской Церкви.

Можно предполагать, что употребляя термин  $\gamma\upsilon\omega\sigma\iota\varsigma$  в благодарении, апостол Павел тем самым задает тон для дальнейшего его использования в послании. Упоминает ли апостол Павел это понятие с тем акцентом, что дары слова и познания были более распространенными в Церкви, или потому, что коринфяне наиболее владели этими дарами, или потому, что они наиболее были привязаны к ним? — вероятнее, что апостолом учитываются все эти моменты<sup>3</sup>. В любом случае, упоминание здесь этих даров — это заявка темы для всего послания. Несмотря на дальнейший критический взгляд апостола Павла на  $\gamma\upsilon\omega\sigma\iota\varsigma$ , в благодарении этот термин употребляется в положительном значении как дар Божий Церкви. Апостол Павел, таким образом, различает знание, как дар, от увлечения знанием коринфян, и, упоминая сейчас этот термин, он не просто постулирует свою непричастность к какому-либо агностицизму в Церкви, когда будет далее упрекать коринфян за их избыточное преклонение перед мудростью и знанием, но вскрывает возможность противоречия в самом употреблении термина  $\gamma\upsilon\omega\sigma\iota\varsigma$ . Коринфяне далее будут раскритикованы апостолом как будто за этот дар Божий, но, оказывается, что неверное отношение к самому дару может привести к тому, что дар будет незаметно подменен, и то, что станет называться даром, им являться уже не будет. Для апостола Павла важна цель — единение со Христом, и если средства, даже данные Богом для ее достижения, к ней уже не ведут, — он отбрасывает эти средства, не потому, что они стали плохи, а потому, что они самими людьми превращены в очередное препятствие между Богом и человеком. Так он относится к Закону, так он относится и к  $\gamma\upsilon\omega\sigma\iota\varsigma$ (y).

К положительному значению термина  $\gamma\upsilon\omega\sigma\iota\varsigma$  св. ап. Павел вернется только в середине послания, когда, уйдя от узкого понимания  $\gamma\upsilon\omega\sigma\iota\varsigma$ (a) в качестве рационального знания, приобретения интеллектуальной мудрости, свяжет  $\gamma\upsilon\omega\sigma\iota\varsigma$  с любовью и дарами Духа. В первой же части послания апостол будет обращать внимание на бессилие  $\gamma\upsilon\omega\sigma\iota\varsigma$ (a) в руках мирских мудрецов (что будет выражено апостолом грамматически, через использование отрицательных конструкций: не познал, не знает...), чтобы показать, что  $\gamma\upsilon\omega\sigma\iota\varsigma$  сам по себе, даже если он  $\gamma\upsilon\omega\sigma\iota\varsigma$  о Боге, не значит ничего. Таким

---

<sup>3</sup> *Феофан Затворник, св. Творения. Толкования посланий апостола Павла: Первое послание к Коринфянам. М., 1893. Репр.: М., 1998. С. 31–32; Браун Р. Введение в Новый Завет: В 2 т. М., 2007. Т. 2. С.114.*

образом, на протяжении послания апостолом будет выстраиваться правильная формулировка данного явления. Сначала через отрицание его, а затем через восполнение его тайной любви.

В благодарении же основным содержанием для нас является связь γνῶσις(а) с дарами Божиими. В 1 Кор 1:5 говорится, что коринфяне обогатились (ἐπλούτισθητε) дарами. Следует отметить пассивную форму глагола (были обогащены), которая служит указанием на властное Божественное действие (passivum Divinum). Для посланий апостола св. Павла характерно такое пассивное изображение человека, с одной стороны, и излияния потока даров Божиих, с другой. С воцарением Христа власть Божия проявляет себя с таким могуществом, что задачей человека становится лишь уметь с благодарностью принимать ту любовь, в которой к нему приходит Бог.

Коринфяне обогатились всяким словом и всяким познанием (ἐν παντὶ λόγῳ καὶ πάσῃ γνῶσει). Дары (χαρίσματα)<sup>4</sup> слова и познания свидетельствуют о благодати Божией (χάρτι), в которой живет Церковь и которую Церковь может переживать, видеть и осознать. Перед Церковью распахнуты небеса. Благодаря Христу, Который есть истинная Премудрость и сокровище всех благ, Церковь пребывает в преизбытке Божественной мудрости и ведения Бога. Но что такое всякое (παντὶ) слово и всякое (πάσῃ) познание? Обобщенная конструкция предполагает различные оттенки этого выражения.

1. Коринфяне увлекались мудрствованием, поэтому может иметься в виду бесконечный ряд предметов познания, на который может быть обращен человеческий разум. Апостол Павел хочет сказать, что всякое знание, какое имеют коринфяне, — дар от Бога.

2. Выражение может быть связано со словами: «Свидетельство Христово утвердилось в вас» (1 Кор 1:6). Тогда имеется в виду не количественная сторона, а качественная: то есть, это полнота познания во Христе — глубина познания тайн Божиих, тайны спасения. Христос открывает бесконечную бездну Премудрости Божией, которую нельзя исчерпать. Конечно,

---

<sup>4</sup>Св. апостол Павел употребляет здесь одно из главных своих богословских понятий — χάρισμα, то есть дар Божий, дар, ниспосланный от Бога. Эпоха наступившего Нового Завета — эпоха даров Божиих. Отец все, что принадлежит Ему, дарует Своему воплотившемуся в человечество Сыну. Сын дарует Себя за жизнь мира. Дары Святого Духа, посланного от Отца Сыном, делают верующих участниками даров Воскресшего Христа. Дары Божии объединяют Церковь в Боге и в преизбытке Божественной жизни вызывают у Церкви немолчное благодарение Христа и Бога за спасение, дарованное миру Богом. При этом в каждом частном даре (даре чудотворений, исцелений, мудрости и т.д.) — отблеск спасения, а само спасение являет себя в полноте даров (Дар // Словарь Библейского богословия / Под ред. К. Леон-Дюфура. Брюссель, 1990. Стлб. 256–258).

совершенная полнота даров будет возможна лишь с наступлением дня Господня (1 Кор 1:8). Но, с другой стороны, коринфяне и сейчас могут видеть то, что относится уже к небесному знанию.

В то же время сам повтор определения «всякое» может отсылать и к тем разделениям, которые произошли в коринфской Церкви в отсутствие апостола Павла. И тогда антитезой этой множественности даров далее станет числительное «одно» — одно слово, один Дух (или ум), одни мысли должны объединить коринфян не просто друг с другом, а со Христом. Полнота даров, которую имеет Церковь, в том числе, дар слова и дар знания, должны быть проявлением единства Церкви, парадоксальным же образом они стали причиной разделения среди коринфян. Коринфяне пресытились и забыли, о чем, собственно, говорят эти дары. Но говорят они о Кресте Христовом. Слово о Кресте Христовом, Премудрость Божия, любовь, — для апостола Павла связаны в один узел. Это и есть то содержание, о котором благовествуют благодатные дары Божии, то, к чему должны быть обращены коринфяне. Сами дары, полученные коринфянами, являются результатом свидетельства о Христе, которое они приняли и в которое уверовали. Это свидетельство утвердил (ἐβεβαιώθη — pass.) в них Сам Христос. По существу, эти дары и есть Сам воскресший Христос, действующий среди коринфян, приобщающий их к Своему воскресению и Божественному бытию. Эти дары не просто предзнаменование власти и второго славного пришествия Христова (ἀποκάλυψις). Можно сказать, что в этих дарах, которые получила коринфская церковь, Христос уже являет Свое второе пришествие, чтобы затем в полноте явить Свое присутствие в эсхатологический день. И тогда ὁπώρας — это видение Христа на Небесах как Христа грядущего, Христа, собирающего вокруг Себя Свою Церковь. При этом дары Божии занимают некое промежуточное положение между свидетельством (μαρτύριον) и явлением (ἀποκάλυψις) Христовым. Они создают некое напряжение между этими двумя реалиями, связывая их собой воедино так, что свидетельство Христово становится уже Его пришествием. Так и сам ὁπώρας обретает некую внутреннюю динамику.

Для коринфян понятия «слово» (λόγος) и «познание» (ὁπώρας) не были совершенно новыми. Коринфяне выросли в контексте этих терминов. Близ Коринфа издревле проводились каждые два года Истмийские игры. Это были вторые по значению игры после Олимпийских. Наградой победителю в них служил сосновый венок. Среди различных состязаний Истмийские игры включали в себя и состязания в красноречии. Об этом мог коринфянам напоминать термин «слово» (λόγος) в послании апостола Павла. «Познание»

( $\gamma\upsilon\omega\sigma\iota\varsigma$ ) же у коринфян ассоциировалось с философской мудростью или способностью говорить экспромтом на любую тему (этому искусству также обучались профессиональные ораторы)<sup>5</sup>.

Для самого апостола Павла эти понятия наполнены совершенно другим смыслом. Апостол вскрывает этот смысл, разделяя внешнюю мирскую мудрость и то, что дает Бог во Христе. Понятия слова и познания в контексте богословия апостола Павла — это еще одна тема, в пространстве которой происходит разделение между мирским, человеческим и Божественным, небесным. Это разделение проходит здесь на уровне сознания человека, характеризуя человека нового небесного времени. Проблема в коринфской церкви заключалась в том, что коринфяне, чрезмерно увлекаясь мудростью и знанием, оторвали их от основ веры. Дары мудрости и знания стали для них настолько важными, настолько на них сосредоточила внимание коринфская церковь, что она стала превращаться в философскую школу со своими учителями и идеями, готовую в спорах отстаивать свою правоту. На фоне этого смысл веры стал исчезать, ушел на задний план. Реальное единение со Христом заменил интерес к интеллектуальным упражнениям. Коринфяне забыли о том, что св. апостол Павел трепетно хранил в своем сердце: вера заключается не в отвлеченной мудрости, а в реальном соединении со Христом, в котором принимает участие сознание, но лишь как одно из средств освящения человека.

В чем была опасность абсолютизации коринфянами знания?

1. Когда знание превращается в идола, разрушается единство со Христом.

2. Разрушается единство Церкви. Знание вне нравственного совершенства надмевает и разъединяет, служа опорой человеческой гордыне.

Для апостола Павла все должно совершаться во Христе и для Христа. Верующим открыта истинная Премудрость во Христе посредством Духа Святого, но путь к ней лежит через любовь — через внутреннее перерождение в Боге. Любовь, которой наполняется человек по мере своего обновления, и есть для апостола истинное состояние человеческой души и ума — их истинный  $\gamma\upsilon\omega\sigma\iota\varsigma$ , наделяющий их тайнами Божественного бытия. В любви являет себя Божественная жизнь, когда она обращена к человеку, чтобы даровать себя ему. Соприкасаясь с Богом, этой любовью начинает сиять жизнь человеческая, поэтому именно любовь является мерилom для иных харизматических ценностей. Но если мера, установленная ей, нарушается — тут же

---

<sup>5</sup>Кинер К. Библейский культурно-исторический комментарий. СПб., 2005. Ч.2: Новый Завет. С. 387, 403.

начинает разрушаться и связь с Богом. На таком  $\gamma\upsilon\omega\sigma\iota\varsigma$ (e) настаивает апостол Павел в своем послании. Абсолютизируемое знание коринфской церкви для апостола становится синонимом мирского знания, знания, находящегося уже вне благодатных даров, вне Божественной Премудрости, устанавливающей законы истинного познания. Абсолютизуясь, знание из харизмы превращается в потенцию человеческого существа, так как теряет тот осеняющий свет, который делает знание одним из путей к живому богообщению. А такое знание подлежит тому же осуждению, что и земная мудрость, не познавшая Бога и поэтому обращенная Богом в безумие.

Термин  $\gamma\upsilon\omega\sigma\iota\varsigma$  в 1 Кор с 1:18 по 2:16 хотя почти не упоминается, но внутренне связан с понятиями премудрости, разума, юродства, Креста Христова, вокруг которых развивается мысль апостола Павла в этой части послания, присутствует невербально между ними. Основанием для только что названных терминов является возможность, способность познания ( $\gamma\upsilon\omega\sigma\iota\varsigma$ ) Премудрости Божией. Если Премудрость есть истинный предмет познания, который является источником всякого истинного знания, то познание ее и является лакмусовой бумажкой, которой проверяется ценность содержания остальных терминов, используемых апостолом Павлом.

Ход рассуждения апостола таков: мудрость ( $\sigma\omicron\phi\acute{\iota}\alpha$ ) мира не познала ( $\epsilon\grave{\epsilon}\gamma\upsilon\omega$ ) мудрости ( $\sigma\omicron\phi\acute{\iota}\alpha$ ) Бога и за это была обращена в глупость ( $\mu\omega\rho\acute{\alpha}\iota\nu\omega$ ) (1 Кор 1:20–21). А то, что мудрость мира посчитала глупостью — слово о Кресте — стало силой Божией ( $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$   $\theta\epsilon\omicron\upsilon$ ) для спасаемых (1 Кор 1:18). Это фундаментальный вывод, который разводит в разные стороны мудрость человеческую и мудрость Божественную.

Что такое мудрость человеческая? Формально, это философия. Это те учителя философии, которые, кичась своей мудростью, высмеивают апостольское благовестие. Но что представляет из себя эта мудрость по существу? Мудрость мира — это мудрость в потенции, это способность, которая дана Богом, чтобы, реализуясь через  $\gamma\upsilon\omega\sigma\iota\varsigma$ , соединяющий с мудростью Божьей, претворить себя в полноте в истинную премудрость. Таким образом, мудрость тогда лишь является мудростью, когда она реализуется через  $\gamma\upsilon\omega\sigma\iota\varsigma$  как Божественный дар. Если же мудрость не может осуществиться через  $\gamma\upsilon\omega\sigma\iota\varsigma$ , то, без Божественной мудрости, она становится глупостью, безумием: гаснет свет разума, и разум оказывается во тьме небытия. Мудрость мира прежде всего есть знание стихий этого мира. Это знание, заключенное в оболочку дольного мира, призванное вырваться в необозримые просторы Божественного бытия. Это знание, принадлежащее падшему человеческому разуму, который рождает это знание из своего неведения, надеясь

на свет Божественного откровения. Мудрость мира часто кажется сильной: на ее стороне логика и факты — непреложные свидетели истины. Но в этом как раз слабость земной мудрости, которая оказывается неспособной понять Божественную непредсказуемость и алогичность. Мудрость мира оказалась ничтожной, не справившись, прежде всего, с феноменом креста Христова. Мудрость мира осудила Крест, так как усваивается он не разумом, а верой в спасение, совершенное на нем. Осудила не потому, что в Кресте нет разума, а потому, что он превыше разума, — и поэтому мудрость мира была осуждена Крестом, изменившим мир и оставившим мирскую мудрость в пустоте. Так Крест стал концом для мудрости этого мира<sup>6</sup>. Крест Христов есть некий предел познания, на котором земное знание замирает, потому что здесь оно должно отказаться от самого себя, от всего своего прежнего опыта, должно переступить через себя<sup>7</sup>. Отказавшись от себя, приняв верой Христа, это знание попадает на путь γνῶσις(а) и окрыляясь Божественным ведением, обретает себя. Так Крест стал началом Божественной мудрости, испытанием силы и мужества мудрости этого мира.

Человеческое познание Бога, не способное подняться до высот Божественной Премудрости, обесценено, стало бессмысленным. Вся власть даровать мудрость находится в руках Божиих. Это основная мысль апостола Павла в данном разделе послания. Примат веры над интеллектуальной изощренностью здесь очевиден, ведь прямым источником знания становится слово — слово Божие, провозглашаемое в проповеди через Его апостолов. Слово становится и промежуточным звеном, и носителем знания. Там же, где знание заключено в слове, усваивающим его началом является вера, а не опыт или интеллектуальная напряженность ума. Отсюда можно сделать вывод, что γνῶσις представляет собой такую связь между Богом и человеком, посредством которой открывает Себя Божия сила и Божия премудрость (1 Кор 1:24). Это такая связь, где субъект и объект смешиваются

---

<sup>6</sup>«Ибо Один и Тот же Бог наводит слепоту на тех, которые не веруют, а презирают Его, подобно тому как солнце, Его творение (ослепляет) тех, которые по слабости зрения не могут смотреть на его свет, и полнейшее и большее просвещение ума дарует тем, которые веруют и следуют Ему» (*Ириней Лионский, свт. Против ересей // Ириней Лионский, свт. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб., 2008. С. 404*).

<sup>7</sup>Р. Бультман так пишет о смысле обращения апостола Павла: «Он [св. апостол Павел] отрекся от своего прежнего самопонимания, т. е. отрекся от того, что до сих пор было нормой и смыслом его жизни, принес в жертву то, что до сих пор было его гордостью. <...> Это было покорное преклонение перед судом Божиим над всеми достижениями и гордостью человека, оглашенном на кресте Христовом. Именно таким обращение Павла отразилось в его богословии» (*Бультман Р. Теология апостола Павла // Бультман Р. Избранное: вера и понимание. М., 2004. С. 59*).

так, что Бог и человек являются познающими и познаваемыми, когда Божественное бытие открывается в человеческом, а человеческое восполняется Божественным. Связь эта устанавливается верой, — связь бытийственная, которая проявляется во множестве разнообразных даров и, в частности, даров знания, слова и мудрости, посредством которых человек снова и снова приобщается к Богу, а Бог освящает человека.

Эта глубокая связь вырывается наружу в благовестии, в котором Бог и человек говорят вместе. Слово благовестия — носитель Премудрости. Премудрость самооткрывает Себя в слове, самораскрывается перед человеком, и это откровение становится истинным  $\gamma\upsilon\omega\sigma\iota\varsigma$ (ом) для верующих (ср. 1 Кор 15:1) «*Напоминаю ( $\gamma\upsilon\omega\rho\iota\zeta\omega$  — даю знать) вам, братия, Евангелие, которое я благовествовал вам*»). Слово настолько переполнено премудростью Божественной, что человеческая премудрость — риторика и философия — может стать даже помехой для ее обнаружения. Поэтому далее апостол старается освободить понятие «благовестие» от всех признаков человеческой мудрости — обнажает его до такого же состояния, которое прилагает затем к себе: «*И был я у вас в немощи и в страхе и в великом трепете*» (1 Кор 2:3). Но эта внешняя оставленность слова дает возможность беспрепятственно открыться силе Божией, о которой говорит апостол в 1 Кор 1:18: «*Ибо слово о Кресте для погибающих юродство есть, а для нас, спасаемых, — сила Божия*».

Обратимся снова к контексту послания. После того как слово проповеди полностью было обнажено от одежд внешней мудрости, апостол начинает говорить о его содержании. Для апостола внешняя безыскусность слова не является ущербом, но она обнажает ту силу, которое слово несет в себе, — силу, заключенную в благовестии о Христе распятом. Отрывок 1 Кор с 2:6 по 3:2 начинается как антитеза предыдущей речи апостола о мирских мудрецах: «*Мудрость же мы проповедуем между совершенными ( $\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\omicron\iota\varsigma$ ), но мудрость не века сего и не властей века сего преходящих*». Оказывается, что благовестие также имеет свою мудрость. Эта мудрость делает из людей истинных небесных мудрецов, в противоположность мудрецам по плоти (1 Кор 1:26). Это мудрецы Духа, смотрящие вместе с Ним в глубины Божии и восторгающиеся их тайнами.

$\Gamma\upsilon\omega\sigma\iota\varsigma$  апостола Павла не является  $\gamma\upsilon\omega\sigma\iota\varsigma$ (ом) одного только слова. Слово — лишь один из способов соучастия в том, с чем дает соприкоснуться Дух Святой. Слово указывает на мудрость, которую узнают в Духе и в Духе переживают, и чтобы говорить о мудрости, нужно уметь быть в ней. Если не так, то слово окажется пустым, бессмысленным. Апостол говорит,

что проповедует мудрость между совершенными (τέλειος) — целыми, взрослыми. Это начало для последующего рассуждения о Духе Святом, подающем божественную целостность, исцеление, святость, которое необходимо, чтобы услышать и Божественное слово мудрости. С другой стороны, это и отсылка к нецелостности коринфян, являющейся свидетельством их внутренней неполноты. Спасение, совершенство, Божественная мудрость, Дух и знание ставятся апостолом Павлом в определенную взаимозависимость. Общее в этих понятиях — приобщенность к Богу. Поэтому Божественную мудрость не может познать (ἐγνώκει) никто из властей века сего. Не потому, что она непознаваемая, а потому что она иная разуму этого мира. Этот мир ее просто не видит — для него ее не существует.

Вместо γνῶσις(а), который не может познать Бога своими силами, апостол Павел предлагает Божественное откровение, знание, основой которого является не человеческий разум и человеческая мудрость, а Дух Божий, проникающий все — Божественные глубины и Божественные тайны, Который знает все и это знание передает верным<sup>8</sup>. «Дух все пронизывает (ἐραυνᾷ), и глубины Божии»; ἐραυνᾷ — буквально исследует, испытывает, старается дознаться. То есть, Дух для апостола Павла и является истинным «гностиком — исследователем», так как Он действительно знает Божественные тайны и передает их верующим. В Духе живет Γνῶσις Церкви. Дух является живой мыслью Церкви, ее словом, которое обращено и к Богу, и к человеку. Но познание Духа не интеллектуальное — это познание-сопричастность, в котором раскрываются Божественные глубины. Человек через Дух оказывается в этих глубинах, и поэтому он может знать их<sup>9</sup>.

Далее апостол делает важное сравнение: как только дух человеческий знает (οἶδεν) то, что в человеке, так только Дух Божий знает (ἐγνώκει) то, что в Боге (1 Кор 2:11). Здесь семантическое различие глаголов придает тексту интереснейший смысл, особенно на фоне следующего стиха: «*Но мы приня-*

---

<sup>8</sup>Интересное определение Божественного откровения дает кардинал В. Каспер в своей книге: «Бог Иисуса Христа»: «Откровение — не нечто, просто присутствующее в мире, что человек может, медитируя или размышляя, самостоятельно вывести из мира. Напротив, оно подразумевает невыводимое, свободное открытие Себя Богом, посредством Которого человек и мир освещаются светом истины» (Каспер В. Бог Иисуса Христа. М., 2005. С. 162).

<sup>9</sup>«Понимающее проникновение в глубины Божества для человеческого духа невозможно своими силами, а есть дело одного только Духа Божьего (1 Кор 2:11). Поэтому и само богословие является духовным процессом, происходящем в Святом Духе. Ведь если бы мы были в состоянии понять Божью тайну нашими конечными познавательными силами, мы ослабили бы Божественность Бога; познавая Его, мы не узнали бы Его; желая постичь Его, мы согрешили бы против Него» (Каспер В. Бог Иисуса Христа. М., 2005. С. 294).

ли не духа мира сего, а Духа от Бога, дабы знать (εἰδῶμεν) дарованное нам от Бога» (1 Кор 2:12). Итак, истинный ὑψῶσις принадлежит только Духу, так как только Дух исследует Божественные глубины, а человек имеет лишь οἶδα как результат его опыта общения с Духом.

Если ὑψῶσις принадлежит лишь Духу, то наше участие в жизни Божией посредством веры и любви создает тот опыт, который выражается в виде οἶδα — знания-опыта. Οἶδα — результат соучастия в Божественном ведении. Это — то ведение, которое приобретаетсЯ благодаря знанию, которое открывает человеку Дух Святой. Другими словами, если в ὑψῶσις(е) человек лишь соучаствует — так как ὑψῶσις находится в области Божественного, — то οἶδα — это очищенная способность человека отражать Божественную мудрость.

Итак, коринфянам нечем гордиться. Не человеческий разум, но Бог дает познание человеку. «Так и Божьего никто не знает (ἔγνωκεν), кроме Духа Божия» (1 Кор 2:11). Знание Бога Духом Святым сравнивается апостолом Павлом со знанием духом человеческим того, что в человеке. Но глаголы, употребленные здесь, различны: дух человеческий лишь видит, наблюдает (οἶδεν), Дух Божий знает по существу (ἔγνωκεν). Вторая деталь: Бог недоступен ни для кого — никто не может знать, что в Нем, кроме Того, Который от Него, то есть кроме Духа. Но так как верующие имеют в себе Духа от Бога, то и они знают то, что знает Дух.

Возникает следующий алогизм: верующий знает то, что знать не может. Иметь Духа и иметь знание — эти выражения становятся синонимичными: Дух присутствует в человеке как действующий, но действующий по-разному. И в этом Его действии уже являет себя Божественное Откровение, свидетельствующее о приобщении человека к Богу. Кто Духа не имеет, кто еще душевен, а не духовен (см. 1 Кор 2:14), тот и не может приобщиться к знанию, как тот, кто не поднялся над землей, не сможет увидеть ее необъятность. Знание сосредоточено в сфере Духа, и с Духом оно передается верующему. Дух Божий становится живой силой горнего знания, в котором открывается Христос, Премудрость Божия. «Но мы приняли (ἐλάβομεν) не духа мира сего, а Духа от Бога, дабы знать дарованное нам от Бога» (1 Кор 2:12). Приняли, взяли не знание, а Духа, чтобы знать (εἰδῶμεν). «Знать» здесь — οἶδα, а «дарованное» есть ὑψῶσις и все те дары, которые открываются человеку посредством Христа, Сына Божия, для того чтобы человек был возвращен и приобщен Богу.

Для коринфян источником ὑψῶσις(а), его мудростью, является собственный человеческий разум. Вслед за Сенекой они могли бы сказать: «А

что лучшее в человеке? Разум, который его выделяет среди животных и приближает к богам. Значит, совершенный разум есть благо, присущее именно человеку...»<sup>10</sup>. Для апостола Павла это не так: «кто думает, что он знает (ἐγνώκειν)<sup>11</sup> что-нибудь, — говорит апостол, — тот ничего еще не знает (ἐγνώ) так, как должно знать (γυνῶναι). Но кто любит Бога, тому дано знание от Него» (1 Кор 8:1–3). Более точный перевод второй части третьего стиха: «Но кто любит Бога, тот познан Им». Εἰ δέ τις ἀγαπᾷ τὸν θεόν, οὗτος ἔγνωσται (глагол. ind. perf. pass. 3 sing.) ὑπ’ αὐτοῦ. Для апостола источник γυνῶσις(а) — это Бог. Здесь два основных значения:

1. γυνῶσις — это Божественное знание, непосредственно связанное с Богом;

2. γυνῶσις дает возможность человеку выйти за пределы границ, положенных ему. γυνῶσις апостола Павла — это уже не платоновское воспоминание далекого мира идей, но Божественное слово, которым говорит сам человек.

В восьмой главе апостол Павел начинает речь об идоложертвенных яствах: «*О идоложертвенных [яствах] мы знаем (οἴδαμεν), потому что мы все имеем знание (γυνῶσιν)*<sup>12</sup>; но знание (γυνῶσις) надмевает, а любовь назидает» (1 Кор 8:1). В этой главе с особой силой апостол Павел различает знание и любовь, показывая, что, по сравнению с любовью, знание — ничто, но показывает это лишь для того, чтобы затем прийти к главному своему заключению: любовь и есть истинное знание. Знание само по себе мертво, если оно не связано с любовью, в то же время, любовь, которая собой объедает все, является вместилищем и истинной мудрости. Так как истинная мудрость необходимо должна созидать (οἰκοδομεῖω), чего не может сделать знание, лишённое любви, а значит, надмевающееся собой, и в своей слепоте не видящее ничего вокруг, кроме себя, значит истинная мудрость принадлежит любви. Имеет познание от Бога не тот, кто кичится неким познанием, которое он имеет, может быть даже и от Бога (в таком превозношении таятся начало и той гордости, которая овладела дьяволом), а тот, кто любит Бога. Христос приносит любовь Божью к людям вместо осуждения их. Эта любовь является во всей своей славе и во всей своей трагичности на Кресте. Тайна искупления соединяется на Кресте с тайной любви Божией. Насле-

<sup>10</sup> *Сенека*. Письма к Лукрецию. LXXVI // Хрестоматия по философии. Р-на-Д, 2002. С. 71.

<sup>11</sup> В <sup>BYZ</sup> употреблен глагол εἶδέναι.

<sup>12</sup> «...потому что мы все имеем знание» (8:1) — апостол Павел здесь цитирует слова самих коринфян, и это еще более оттеняет разницу между γυνῶσις коринфян и εἶδέναι апостола Павла.

дую эту любовь, христиане становятся соучастниками Божественной жизни и Божественного знания, которые содержатся в этой любви.

Высказывание 1 Кор 8:3 можно связать с высказыванием 1 Кор 2:16: «Ибо кто познал ум Господень, чтобы [мог] судить его? А мы имеем ум Христов». То есть, верующий, находясь внутри Божественного знания, получает его в качестве своего. Из этого можно построить следующую цепочку: верующий познан Богом — верующий получает Дух от Бога — верующий имеет ум Христов — верующий имеет  $\gamma\upsilon\omega\sigma\iota\varsigma$  — верующий способен  $\acute{\epsilon}\delta\epsilon\acute{\iota}\nu$ . Смысл этих фраз, таким образом, будет заключаться в том, что верующий оказывается в недостигаемой области Божественного, которое достигло человека через Христа.

Итак, подведем итог. Мудрость человеческая не может познать мудрость Божию и соединиться с ней, так как у них разные источники: у первой — греховный человеческий разум, у второй — разум Божественный. Но в ответ на любовь, обращенную к Богу, Сам Бог «познает» человека — то есть, приходит к нему в Своей мудрости и делает его соучастником этой мудрости. Здесь подчеркивается и абсолютное действие Бога, Который Сам все дает человеку по Своей воле, и таинственное внутреннее присутствие человека в Боге и Бога в человеке.

Следует заметить, что в данном выражении: «познаны Богом», — много ветхозаветного: ср.: «Адам познал ( $\acute{\epsilon}\gamma\upsilon\omega$ ,  $\mathfrak{A}\mathfrak{T}$ ) Еву, жену свою; и она зачала, и родила Каина» (Быт 4:1). Познание ( $\gamma\upsilon\omega\sigma\kappa\omega$ ) здесь, в Быт 4:1, не интеллектуальная способность, а внутренняя онтологическая связь, когда и познающий и познанный становятся чем-то таким единым, когда между ними уже не оказывается границ, и они свободно вмещают друг друга. Это единство осуществляется в общении, активном движении навстречу друг другу познающего и познаваемого. Единство, которое достигается посредством  $\gamma\upsilon\omega\sigma\kappa\omega$ , есть единство нового, высшего, уровня, которое выражается в данном случае в рождении ребенка, а в отношении Бога и человека — в рождении человека в Боге.

Любовь не только обладает теми же характеристиками, что и мирское знание, но и превосходит его. Она также устанавливает особую связь со своим объектом, и эта связь приводит к мудрости. Но если любовь созидает ( $\omicron\iota\kappa\omicron\delta\omicron\mu\acute{\epsilon}\omega$ ), восполняя то, чего не достает, и возводя и субъект, и объект к совершенству, то от знания ( $\gamma\upsilon\omega\sigma\iota\varsigma$ ) самого по себе может погибнуть ( $\acute{\alpha}\pi\omicron\lambda\lambda\upsilon\mu\iota$ ) тот, кто ее не имеет (1 Кор 8:11). Нельзя сказать, что знание и любовь приходят к разным истинам, и поэтому любовь созидает, а знание разрушает. Знание, не имеющее любви, существует только в себе и для се-

бя, это знание — без любви — как высохшая земля, — оно бесплодно, оно никогда из интеллектуальной абстракции не превратится в реальность, если же и превратится, то превращение это будет ужасным. Такому знанию недалеко не только до глупости, но и до безумия. Но любовь, которую верующий получает от Духа — это то живое знание, которое вбирает в себя все и всех, потому что в этой любви являет себя человеку Божественная жизнь.

Итак, γνῶσις предстает перед читателями послания в некоем двуедином облике: с одной стороны, он противостоит любви и является характеристикой внешней плотской мудрости, а с другой стороны, γνῶσις, заключенный в любви, является «оружием» Духа Божия, отблеском Премудрости Божией. Но в последнем случае апостол избегает употреблять термин γνῶσις, он говорит о любви (ἀγαπᾶω), дарах Святого Духа, знании (εἶδω), благовести, а если употребляет в этом последнем смысле термин γνῶσις, то скорее сообразуясь с адресатом. Апостол Павел предостерегает коринфян от чрезмерной надежды на γνῶσις, противопоставляя ему любовь и благовестие. Но благовестие и любовь не агностичны, как мы уже показали выше — коринфянам нечего бояться за свое знание. Благовестие и любовь просто более надежные «хранители» знания, чем γνῶσις сам по себе.

Четко разграничить термины σοφία и γνῶσις в 1 Кор сложно. В 14 главе γνῶσις стоит в ряду близких ему по смыслу даров — откровения, пророчества, учения. В отличие от дара языков, который апостол Павел относит к действию духа (πνεῦμα), дары знания, откровения, пророчества, мудрости отнесены им к действию ума (νοῦς): «Стану молиться духом, стану молиться и умом; буду петь духом, буду петь и умом» (1 Кор 14:15). По 1 Кор 14:19 ясно, что дары откровения, пророчества, мудрости, учения служат передаче знания (γινώσκω) к назиданию, строительству, возрастанию (οἰκοδομή) Церкви. Таким образом, в этих дарах реализуется γνῶσις Духа, взращивающий Церковь во Христе. На основании анализа термина γνῶσις в послании апостола Павла к Коринфянам, можно сделать заключение, что, в отличие от σοφία, γνῶσις является боготкровенным актом, в котором Дух Святой подает человеку Божественное знание, но не как интеллектуальный багаж, а бытийственно — вводя в область Божественного бытия; σοφία же является способностью применить это знание, искусством жить на основании его, распоряжаться им.

Теперь перейдем к 13 главе послания — к гимну любви апостола Павла, который несет основное содержание «гносеологии» 1 Кор. Содержание этой главы заключается в следующем: духовные дары, о которых апостол Павел говорил выше, без любви ничто. Любовь — это самый главный дар,

который ставит человека прямо пред лицом Божиим. К этому дару и надо стремиться верующему в первую очередь. Очень интересным 2-й стих: καὶ ἐὰν ἔχω προφητείαν καὶ εἰδῶ τὰ μυστήρια πάντα καὶ πᾶσαν τὴν γνῶσιν καὶ ἐὰν ἔχω πᾶσαν τὴν πίστιν ὥστε ὄρη μεθιστάναι, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, οὐθέν εἰμι («Если имею [дар] пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что [могу] и горы переставлять, а не имею любви, - то я ничто»). В этом стихе употребляется и глагол εἰδῶ и существительное γνῶσις. Взаимоотношение между ними таково: καὶ ἐὰν ἔχω προφητείαν καὶ εἰδῶ τὰ μυστήρια πάντα καὶ πᾶσαν τὴν γνῶσιν буквальный перевод: «и если имею пророчество и знаю (εἰδῶ) все тайны и все знание (γνῶσιν)». Знаю знание (εἰδῶ τὴν γνῶσιν) — то есть, имею участие в знании, которое принадлежит Богу. В буквальном переводе как будто получается тавтология, но мы имеем дело с игрой понятий. Речь идет об участии в тайнах и знаниях, которые происходят от Бога и Ему принадлежат<sup>13</sup>. Далее, в 9 стихе, снова употребляется глагол γινώσκω: ἐκ μέρους γὰρ γινώσκομεν καὶ ἐκ μέρους προφητεύομεν («ибо мы отчасти знаем, и отчасти пророчествуем»). Апостол говорит о несовершенстве человеческого знания. Даже если оно получено от Бога, оно получено в определенную меру: настолько, насколько открывает его Бог, и настолько, насколько человек может его вместить. Несмотря на то что Христос стал между этим миром и миром Божественным, и человек был возвращен Богу, Царство Божие, осуществляющее себя на земле, осталось тайной для человека, тайной, о которой человек может говорить, угадывать ее, но знать ее такой, какая она есть — не в силах. Апостол Павел иллюстрирует эту мысль словами о тусклом отражении в зеркале: «Теперь мы видим как бы сквозь [тусклое] стекло, гадательно» (1 Кор 13:12). 1 Кор 13:8 — γνῶσις упразднится (καταργέω), вследствие того, что он вызван к жизни некой неполнотой, недостаточностью (1 Кор 13:9: ἐκ μέρους γὰρ γινώσκομεν — «ибо мы отчасти знаем»). А тогда, когда придет совершенное, не будет места никакой неполноте.

Обратимся к греч. тексту 1Кор 13:12. Вλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ

---

<sup>13</sup>Раскрытие и познание Божественных тайн (μυστήριον) было отдельной темой позднеиудейских апокалипсисов. Под тайнами подразумевались «сокровенные реальности, изначально приготовленные на небе для того, чтобы открыть их в конце времен, реальности, которые уже сейчас заметны апокалиптическому ясновидцу в таинственных образах, прозрениях и т. п.» (Каспер В. Бог Иисуса Христа. М., 2005. С. 168). Таким образом, μυστήριον по отношению ко γνῶσις(у) может представлять частный случай, отдельный элемент γνῶσις(а), как более широкого знания, но в то же время, μυστήριον может являться более существенным, основополагающим по содержанию, чем γνῶσις.

ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην («Теперь мы видим как бы сквозь [тусклое] стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан»). Интерес вызывают глаголы: ἐπιγνώσομαι (глагол. ind. fut. 1 sing. от ἐπιγνώσκω), ἐπεγνώσθην (глагол. ind. aor. pass. 1 sing. от ἐπιγνώσκω), — и их взаимоотношение с глаголом γινώσκω (глагол. ind. pr. act. 1 sing. от γινώσκω). Глаголы ἐπιγνώσομαι и ἐπεγνώσθην, в отличие от глагола γινώσκω, означают полноту познания, превосходя ограниченное знание нашего века. Ту полноту, в которой знание упразднится. Эту полноту познания подчеркивает не только метафора с зеркалом в начале 12 стиха, но и формы глаголов ἐπιγνώσκω — в первом случае медиальный залог, во втором пассивный: познаю подобно тому, как сам познан. То есть, полнота человеческого познания сравнивается с полнотой познания человека Богом.

Снова возникает взаимозависимость между познанием человека Богом и познанием Бога человеком. И снова определяющим оказывается познание Богом человека, которое является метафорой, указывающей на восприятие человека Богом. В таком познании отражается не ограниченность Бога, но Его полнота, так как это Его познание человека есть ни что иное, как надделение человека Божественным. В Божественном познании человек получает некую завершенность в отношении как своего естества, так и промысла Божия о себе, так как оказывается воссоединенным с Богом, с Его Премудростью.

«Достигайте любви» (1 Кор 14:1)! Все послание апостола Павла к коринфянам, в противовес умствованиям адресатов, их устремлениям к мудрости, которые приводят лишь к разделению в Церкви, представляет собой истинный γνῶσις, заключенный в форму благовестия, имеющий основание в Премудрости Божией и подкрепленный силой Святого Духа. Ср. 1 Кор 12:3 и 1 Кор 15:1, где апостол Павел употребляет глагол γνωρίζω: Γνωρίζω δὲ ὑμῖν, ἀδελφοί, τὸ εὐαγγέλιον ὃ εὐηγγελισάμην ὑμῖν, ὃ καὶ παρελάβετε, ἐν ᾧ καὶ ἐστήκατε «Даю знать вам, братия, Евангелие, которое я благовествовал вам, которое вы и приняли, в котором и утвердились» (1 Кор 15:1); διὸ γνωρίζω ὑμῖν «потому даю знать вам» (1 Кор 12:3); затем сильное выражение в 14 главе: «Если кто почитает себя пророком или духовным, тот да разумеет, что я пишу вам, ибо это заповеди Господни. А кто не разумеет, пусть не разумеет». (Εἴ τις δοκεῖ προφήτης εἶναι ἢ πνευματικός, ἐπιγινώσκέτω ἃ γράφω ὑμῖν ὅτι κυρίου ἐστὶν ἐντολή εἰ δέ τις ἀγνοεῖ, ἀγνοεῖται) (1 Кор 14:37–38). Более точный перевод этого стиха: «А кто не знает, тот и не познан», то есть, того и Бог не знает. А кого не знает Бог, тот не имеет удела в Божественной мудро-

сти, а значит и в Божественной жизни. Он извлечен из сферы Божественного во тьму незнания.

Итак, св. апостол Павел в 1 Кор являет себя истинным соучастником Божественного  $\gamma\upsilon\omega\sigma\iota\varsigma$ (а), в согласии с которым должны измерять степень своей христианской жизни и коринфяне. Как апостол Иисуса Христа, апостол Павел является носителем Его премудрости и знания<sup>14</sup>, а его послание — свидетельство об этом знании, превосходящим любовь. Это знание не ограничивается только знанием Бога, Божественных Тайн искупления, глубоко осмысленным видением христианской жизни во всей ее полноте.  $\gamma\upsilon\omega\sigma\iota\varsigma$  обращает себя и на богословские, и на нравственные, и на литургические вопросы. Но не это главное.  $\gamma\upsilon\omega\sigma\iota\varsigma$  — это новая жизнь во Христе, — освященная Его мудростью, Его любовью, Его богочеловеческой жизнью. Это Божественная реальность, обращенная к человеческому сознанию, снисшедшая к нему, чтобы быть познанной и воплощенной в человеческой разуме и человеческой жизни. Нельзя сказать, что  $\gamma\upsilon\omega\sigma\iota\varsigma$  у апостола Павла совершенно не имеет интеллектуального характера, что он полностью принадлежит воле и выражает себя лишь в вере, молитве и сердечном чувстве любви к Богу и человеку, что это только мистическое переживание нового творения Божия. Наоборот, сама любовь у апостола Павла приобретает онтологическо-интеллектуальный элемент. В ней, как во дни творения Богом мира, открывается новая Божественная реальность, источник всех благ, в том числе — знания, мудрости, пророчества. Взятый сам по себе,  $\gamma\upsilon\omega\sigma\iota\varsigma$  с одной стороны, упирается в интеллектуальную сферу и представляет собой знание — видение, открываемое Духом Святым, с другой же стороны, — он принадлежит к сфере любви Божией, которая соединяет Бога и человека на глубине,  $\gamma\upsilon\omega\sigma\iota\varsigma$ (у) не подвластной, но являемой только любовью.

Для характеристики  $\gamma\upsilon\omega\sigma\iota\varsigma$ (а) важен личный опыт самого апостола Павла. «*Мне через откровение возведена тайна*» (Еф 3:4), — говорит он. Вся его жизнь стала осознанием этой тайны, ее воплощением, тайны, которая заключена во Христе распятом, искупившем грехи мира. Эта тайна стала для него всем, о ней он возвещал миру, поняв ее вселенское значение. «Различными метафорами, взятыми из судебной практики (оправдание), с невольничьего рынка (выкуп, искупление), из военного дела (примирение), из повседневной жизни (спасение-целостность, здоровье), из сельского хозяйства (сеяние, полив, прививка, жатва), из сферы коммерции и торговли (гарантия, оплата, строение), из сферы религии (обрезание, крещение, освя-

---

<sup>14</sup>Бог познал Своих и через Своих, посредством слова проповеди, Он провозглашает миру Свою Премудрость о Христе Распятом.

щение, помазание) и из множества событий гражданской жизни и мировой истории (творение, рождение, усыновление, брак, смерть) он попытался выразить новое измерение его собственного опыта»<sup>15</sup>. Он говорил о том, что произошло с ним, но то же происходило и со всеми, кто принимал его слова.  $\gamma\upsilon\omega\sigma\iota\varsigma$  — для апостола Павла — это его встреча со Христом, встреча, которая началась по дороге в Дамаск и не закончится никогда.

## **Источники и литература**

### *Источники*

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М., 2000.
2. Новый Завет на греческом языке с подстрочным переводом на русский язык. СПб., 2003.
3. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета на церковнославянском языке с параллельными местами. М., 2001.
4. *Сенека*. Письма к Лукрецию // Хрестоматия по философии. Р.-на-Д., 2002.

### *Литература*

1. *Браун Р.* Введение в Новый Завет. В 2-х тт. Т. 2. М., 2007.
2. *Бульман Р.* Теология апостола Павла // *Бульман Р.* Избранное: вера и понимание. М., 2004.
3. *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Апостол Павел как художник, поэт и бытописатель своего времени // Сайт СПбПДА. URL: <http://www.spbda.ru/node/8074> (дата обращения: 5.12.09).
4. *Иринеи Лионский, свт.* Против ересей // *Иринеи Лионский, свт.* Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб., 2008.
5. *Каспер В.* Бог Иисуса Христа. М., 2005.
6. *Кинер К.* Библейский культурно-исторический комментарий. Ч.2: Новый Завет. СПб., 2005.
7. Дар // Словарь Библейского богословия. Под ред. К. Леон-Дюфура. Брюссель, 1990. Стлб. 256–258.
8. *Тизелтон Э.Ч.* Семантика и толкование Нового Завета // Толкование Нового Завета: сборник эссе о принципах и методах. СПб., 2004.
9. *Феофан Затворник, св.* Толкования посланий апостола Павла: Первое послание к Коринфянам. М., 1893. Репр.: М., 1998.
10.  $\Gamma\lambda\omega\sigma\kappa\omega$ ,  $\gamma\upsilon\omega\sigma\iota\varsigma$ ,  $\epsilon\pi\gamma\lambda\omega\sigma\kappa\omega$ ,  $\epsilon\pi\iota\gamma\upsilon\upsilon\sigma\iota\varsigma$  // Theological Dictionary of the New Testament / Eds. Kittel G., Friedrich G. 7 Vols. 1988.
11. *Dunn J.D.G.* Jesus and the Spirit. Philadelphia, 1975.

---

<sup>15</sup>*Dunn J.D.G.* Jesus and the Spirit. Philadelphia, 1975. P. 308.

К.Ю. Новиков

## КАНОН «УМИЛЕННЫЙ» ИЛИ «ПОКАЯННЫЙ» ПРЕПОДОБНОГО ГРИГОРИЯ СИНАИТА ПО КАНОННИКУ ПРЕПОДОБНОГО КИРИЛЛА БЕЛОЗЕРСКОГО (ГРМ, ДР. ГР. 15, 1407 г.)

Статья посвящена публикации ранее не издававшегося канона «Умиленного» прп. Григория Синаита — важнейшего деятеля исихазма. Представлен славянский текст канона, его разночтения, а также опыт перевода на современный русский язык и комментарии. Даны вводные сведения об источнике, послужившем к публикации, о распространенности произведения, а также характеристика молитвенного творчества прп. Григория.

**Ключевые слова:** прп. Григорий Синаит, прп. Кирилл Белозерский, канон «Умиленный», рукопись, канонник, исихазм, аскетика, гимнография, богослужение, древнерусская литература.

Исследования исихазма весьма многочисленны. Современная наука, как светская, так и церковная проявляет значительный интерес к этому столь разностороннему и значительному явлению. Доказательство тому — появление в свет в 2004 году книги «Исихазм. Аннотированная библиография»<sup>1</sup>. В предисловии к этому коллективному труду С.С. Хоружий, в частности, пишет: «...в общем корпусе литературы исихазма следует различать два рода литературы: литературу обычную, входящую в книжную культуру и подлежащую обычным правилам научно-библиографического дискурса, и <...> «рабочую литературу аскезы», которая интегрирована в аскетическую практику и вместе с нею подчиняется законам аскетического дискурса. <...> «Рабочая литература» — очень специфическое явление, с особыми свойствами и законами бытования (к нему приближается изучавшаяся некоторыми учеными, например, Г.М. Прохоровым в России, категория «келейной литературы»). Надо учитывать, в частности, что в эту литературу, даже в эпоху Гутенберга, входили, в первую очередь, не книги, а рукописи; и эти рукописи, прежде, а отчасти и ныне, рассеянные по очагам Традиции (речь об исихазме — *К.Н.*), заметной частью остаются неизданными до сих пор»<sup>2</sup>.

*Константин Юрьевич Новиков* — бакалавр богословия, выпускник Санкт-Петербургской православной духовной академии.

<sup>1</sup>Исихазм: аннотированная библиография / Под. общ. и науч. ред. С.С. Хоружего. М.: Издат. Совет РПЦ, 2004. 912 С.

<sup>2</sup>*Хоружий С.С.* Предисловие к кн.: Исихазм: аннотированная библиография / Под. общ. и науч. ред. С.С. Хоружего. М.: Издат. Совет РПЦ, 2004. С. 31.

Именно с такой неопубликованной рукописью, относящейся к «рабочей литературе аскезы», и посчастливилось иметь дело автору статьи.

Речь идет о книге келейной библиотеки одной из самых значительных личностей в среде российских исихастов — прп. Кирилла Белозерского (1337–1427). Св. Кирилл относится к ближайшим ученикам прп. Сергия Радонежского, в объединяющие интересы которых, в том числе, по мнению проф. Г.М. Прохорова<sup>3</sup>, входила та самая «рабочая литература аскезы». Монастырь, основанный св. Кириллом, стал одним из книжных центров Древней Руси<sup>4</sup>, что немаловажно в контексте взаимосвязи исихастской аскезы и филологии<sup>5</sup>. Канонник прп. Кирилла Белозерского (канонник ГРМ, Др. Гр. 15, 1407 г.) является ярким свидетелем той трансляции и формирования Традиции, о которых пишет С.С. Хоружий<sup>6</sup>. Будучи одним из древнейших и уникальных по составу памятников древнерусской письменности, этот сборник давно привлекает интересы научных кругов, как светских, так и духовных. Довольно часто можно встретить ссылки на кодекс на страницах «Православной энциклопедии», в статьях, посвященных литургической тематике, и в работах, публикуемых в ТОДРЛ. Некоторые произведения из его состава были опубликованы, например, «Канон гвѣаемъ за княза и за вою его въ срѣтѣнїе ратныхъ. Глас б»<sup>7</sup> патриарха Константинопольского Филофея, однако рукопись по-прежнему большей частью не опубликована и по-прежнему заслуживает особого внимания и введения в научный оборот в полном своем составе, работа над чем проводится совместными усилиями ГРМ, ИРЛИ РАН и СПбПДА.

Наряду с древними богослужебными текстами кодекс содержит плоды литургического творчества византийских современников прп. Кирилла, например, патриархов Константинопольских Исидора I Вухира (1347–1350) и Филофея Коккина (1353–1354 и 1364–1376), а также одного из важней-

---

<sup>3</sup> Неоднократно им высказываемого, в частности, на лекциях по древнерусской литературе в СПбПДА.

<sup>4</sup> Книжные центры Древней Руси. Кирилло-Белозерский монастырь / Отв. ред. С.А. Семячко; РАН Институт русской литературы (Пушкинский дом). СПб.: Дмитрий Буланин, 2008. 497 с.

<sup>5</sup> Хоружий С.С. Предисловие С.С. Хоружего. М.: Издат. Совет РПЦ, 2004. С.33.

<sup>6</sup> Там же. С. 31.

<sup>7</sup> Прохоров Г.М. Гимны на ратные темы эпохи Куликовской битвы // Труды Отдела древнерусской литературы / Академия наук СССР. Институт русской литературы (Пушкинский дом). Отв. ред. Д.С. Лихачев. Т. 37. Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1983. С. 289.

ших деятелей Исихастского возрождения XIV века — прп. Григория Синаита (ок. 1275–1346)<sup>8</sup>.

Из вышеперечисленных имен поздневизантийского исихазма, с точки зрения литургической науки, пожалуй, наиболее известным является имя патриарха Константинопольского Филофея Коккина, в связи с авторством так называемого Чина Божественной Литургии<sup>9</sup> или в связи с сочиненными им богослужебными канонами и молитвами<sup>10</sup>.

С именем патриарха Константинопольского Исидора I Вухира знакомы те, кто интересовался историей акафистов. Именно ему принадлежит почин составления «Икосов, подобных Акафисту»<sup>11</sup>.

Наконец, имя прп. Григория Синаита как сочинителя богослужебных текстов известно тем, кто обращает внимание на надписания в Постной Троице (троичны на утрене), либо в келейной молитве практикует чтение дневных канонов по современному каноннику (канон Честному Кресту в пяток).

Однако вышеперечисленными гимнографическими произведениями не исчерпывается известное на сегодняшний день литургическое наследие св. Григория. Ему принадлежит ряд богослужебных канонов. Как отмечает современный литургист отечественной богословской школы свящ. Михаил Желтов, можно говорить о принадлежности преподобному следующих гимнов: канона Честному Кресту (напечатан в современном каноннике издательства Московской Патриархии); канона Умиленного (не издан); канона Святым отцам (не издан); трех канонов Пресвятой Богородице (не изданы)<sup>12</sup>.

---

<sup>8</sup>Ризо А. Григорий Синаит, прп. Жизнь. Источники / Ризо А., Желтов М., свящ., Бернацкий М.М. и др. Григорий Синаит, прп. // Православная энциклопедия. Т. 13. М.: Церковно-науч. центр "Православ. энцикл.", 2006. С. 52.

<sup>9</sup>Пентковский А.М. Из истории литургических преобразований в Русской Церкви в третьей четверти XIV столетия // Око церковное. Литургическая библиотека. Дата обновления: 18.11.2006. URL:<http://www.liturgica.ru/bibliot/14vek.html> (дата обращения: 30.01.2010).

<sup>10</sup>Прохоров Г.М. К истории литургической поэзии: гимны и молитвы патриарха Филофея Коккина // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 27: История жанров в русской литературе X–XVIII в.в. Академия наук СССР. Институт русской литературы (Пушкинский дом); Отв. ред. А.М. Панченко. Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1972. С. 120–150.

<sup>11</sup>Козлов М., прот. Акафист. Другие Акафисты как жанр церковных песнопений / Турилов А.А., Казачков Ю.А., Никифорова А.Ю. и др. Акафист // Православная энциклопедия. Т. 1. М.: Церковно-науч. центр "Православ. энцикл.", 2000. С. 378.

<sup>12</sup>Желтов М., свящ. Григорий Синаит. Литургические тексты, надписываемые именем Григория Синаита / Ризо А., Желтов М., свящ., Бернацкий М.М. и др. Григорий Синаит, прп. // Православная энциклопедия. Т. 13. М.: Церковно-науч. центр "Православ. энцикл.", 2006. С. 59.

В этой статье мы бы хотели обратиться к литургическому творчеству прп. Григория Синаита, в частности, к не имевшему издания произведению — канону «Умиленному» или «Покаянному», находящемуся и в нашем сборнике.

Относительно означенного кодекса летом 2009 года нами было проведено небольшое исследование на предмет истории распространения произведений, находящихся в этой рукописи. Материалом для этого изыскания послужили собрания славянских рукописей СТСЛ и МПДА, хранящиеся ныне в фондах РГБ и опубликованные методом фотосъемки на сайте СТСЛ<sup>13</sup>. Это исследование позволяет с большой долей вероятности предполагать<sup>14</sup>, что канон «Умиленный» прп. Григория не пользовался популярностью на Руси — нам не удалось найти в этих собраниях ни одной рукописи, где бы он имелся (в то время как служба Иисусу Сладчайшему встретила нам в этих собраниях 83 раза, канон Честному Кресту прп. Григория Синаита 14 раз, служба Спасителю Константинопольского патриарха Филофея 1 раз). Однако этот канон, как кажется, имел некую популярность на Афоне. По крайней мере, он достаточно часто встречается в собраниях рукописей Хиландарского монастыря: Ath. Chil. №87, Ath. Chil. №96, Ath. Chil. №171, Ath. Chil. №342<sup>15</sup>.

Молитвенное творчество прп. Григория находится в общем для православных гимнографов русле укорененности в Священном Писании. Об этом свойстве творчества наших песнописцев послание Патриархов Восточно-Кафолической Церкви о православной вере 1723 г. говорит так: «Когда мы поем утешительные песни, Триодь и Минеи <...> поем тоже, что в Писании, только другими словами»<sup>16</sup>. Об этом же пишет и прп. Иустин (Попович): «Православное богослужение есть святое Евангелие и святое Предание, вло-

---

<sup>13</sup>Славянские рукописи // Дом Живоначальной Троицы. Официальный сайт СТСЛ. URL: <http://www.stsl.ru/manuscripts/> (дата обращения: 30.01.2010).

<sup>14</sup>Конечно, для завершенной научной картины требуется более масштабное исследование, с возможно большим охватом славянских рукописей, датируемых от конца XIII. Однако, учитывая то, что исследовательский срез был проведен по одному из крупнейших рукописных собраний, он в значительной мере может отражать общую картину распространенности канона на Руси.

<sup>15</sup>*Желтов М., свящ.* Григорий Синаит. Литургические тексты, надписываемые именем Григория Синаита. С. 59.

<sup>16</sup>Цит. по: *Долоцкий В.И.* О важности богослужбных книг в догматическом отношении // Христианское чтение. 1851. Ч. 2. С. 45.

женное в слова молитв, воспетое в чудесных и животворящих стихирах, тропарях, кондаках, канонах, стихах, песнях, воздыханиях, воплях и слезах»<sup>17</sup>.

Следует отметить избирательность прп. Григория по отношению к текстам Священного Писания. Если патриарх Филофей — богослов с академическим мышлением, с наполнением своих канонов именно словом о Боге, догматикой, извлеченной из Священного Писания и претворенной в молитвенное творчество (например, готовящаяся нами к изданию служба Спасителю — канонник ГРМ, Др. Гр. 15, 1407 г., листы 208–218 об.), и при этом часто обращающийся к текущим проблемам этой земной жизни (например, уже упоминавшийся выше его канон), а патриарх Исидор I скорее церковный вития, не могущий насытиться похвалами, воспеваемыми в его акафистах святым, и глубоко сознающий сотериологическое значение единства земных и небесных членов Церкви, то прп. Григорий в своем умиленном каноне предстает именно как опытный практик-аскет, постоянно пользующийся таким универсальным (по отношению к различным страстям) средством духовной брани, как внимательное чтение Священного Писания. Его молитвенными воздыханиями (как и духовными наставлениями) руководят образы и мысли Библии, прежде всего, духовно-нравственного характера (см. Комментарии).

Канон передает особенное личное и покаянное чувство человека глубоко созерцательного характера, прекрасно знающего Божественное Откровение. Только в душе молитвенника могли возникнуть такие строки, и только человек, схожий характером духовной жизни со св. Григорием, мог заинтересоваться таким молитвенным произведением.

Вот именно эта характеристика гимна, как личного, самосозерцательного произведения, видимо и стала причиной его непопулярности при дальнейшем распространении, предполагаемом нами. Поясняя мысль, следует упомянуть, что вскоре после смерти прп. Кирилла, при игумене Трифоне (1430–1440), произошло изменение различных сторон жизни обители на Белозерье. Если при прп. Кирилле новоначальный монах воспитывался посредством личного общения со своим старцем, то при игумене Трифоне «в монастыре с большим количеством насельников традиционное послушническое образование под непосредственным руководством старца-наставника было роскошью, доступной немногим»<sup>18</sup>. Как и при св. Кирилле, значительную

---

<sup>17</sup> *Иустин (Попович), прп.* Православная Церковь и экуменизм. М.: Изд-во Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1997. С. 87.

<sup>18</sup> *Романчук Р.* Книжник Александр-Олешка Палкин и общежительно-педагогические реформы в Кирилло-Белозерском монастыре при игумене Трифоне (1430–1447 гг.): к вопро-

роль в духовном воспитании монаха продолжали иметь книги, однако изменился сам состав находящихся в педагогическом обороте книг: «Уменьшение количества переписываемой исихастской образовательной литературы компенсировалось появлением новых книг, которые не имели немедленного практического применения для духовного развития послушников»<sup>19</sup>. А молитвенные сборники, такие как наш канонник, относятся к такой педлитературе, имеющей самое прямое и непосредственное отношение к духовному становлению монаха. Из них воспринимается опыт самосозерцания и предстояния перед Богом, опыт молитвенного делания, претворяющийся в свой собственный опыт «внимания себе» и молитвы. Именно из-за изменения духовного уклада монастыря и был предан забвению канон «умиленный» прп. Григория.

Ниже мы приводим текст произведения по каноннику прп. Кирилла Белозерского (ГРМ Др. Гр. №15, 1407 г.) и опыт его современного русского перевода, за редакцию которого мы искренно благодарны проф. Г.М. Прохорову. Следует отметить, что греческих вариантов текста пока не найдено<sup>20</sup>. Разночтения славянского текста выверены по вышеперечисленным афонским рукописям, копии с которых были нам любезно предоставлены насельниками Хиландарского монастыря святой горы Афон и Хиландарской исследовательской библиотекой Государственного университета штата Огайо, США, за что мы им искренно признательны.

Набор славянского текста осуществлялся с сохранением всех славянских букв посредством шрифта *BukyVede* (Unicode 5.1, автор Sebastian Kempge). Титла раскрывались, а выносные буквы вносились в строку в соответствии с написанием подобных слов в данной рукописи. Кроме того, при раскрытии титл мы придерживались следующего порядка:

- конечной *ъ* не проставлялся,
- звук [я] передавался буквой *а*,
- звук [у] передавался буквой *оу*,
- звук [е] передавался буквой *е*.

Кириллическая нумерация передавалась арабскими цифрами. Имена собственные писались с прописной буквы. Пунктуация расставлялась по современным правилам. Текст членился на слова, предложения и абзацы со-

---

су о православной монашеской образованности // Книжные центры Древней Руси. Кирилло-Белозерский монастырь / Отв. ред. С. А. Семячко; РАН. Ин-т рус. лит. (Пушкинский дом). СПб.: Дмитрий Буланин, 2008. С. 75.

<sup>19</sup> Там же. С. 78.

<sup>20</sup> *Желтов М., свящ.* Григорий Синаит. Литургические тексты, надписываемые именем Григория Синаита. С. 59.

ответственно нашему пониманию. Из-за специфики текста прямая речь не бралась в кавычки<sup>21</sup>.

*Основной текст:*

ГРМ, Др./Гр. 15, Канонник. 1407 г., листы 271 об.–279.

*Разночтения:*

Ath. Chil. №87. Псалтирь. 1408 г., листы 206 об.–208 об. — С1.

Ath. Chil. №96. Псалтирь. XVII век<sup>22</sup>, листы 389 об.–392 об. — С2.

Ath. Chil. №171. Евхалогион. 1580 г., листы 419 об.–425 об. — С3.

Ath. Chil. №342. Канонник. 1364–1374 г.г., листы 40–44 — С4.

(л.271 об.) Канон Умиленъ къ Господу нашемуъ Исоусу ХристѸ, Григорина курс Синаита творение<sup>23</sup>. Глас 5<sup>24</sup>.

Пѣснь 1. Ирмос: Кѡнѣ и възѣдника въ море Чѣрмьное<sup>25</sup>...

Исповѣдаю Ти, Боже<sup>26</sup> всѣхъ Отче, моя согрѣшениа всѣ и беззакониа моя<sup>27</sup>, страсти еликаыа съгрѣшихъ, поработивса лѣстцѸ и миродръжцѸ, скандный.

Гръдыни и злокычѣнию, възѣмию, оухъщрению, тѣщеславию, свѣрепствѸ дѣлатель есмь, Господи, выскождмию же повинень. Душу мою, Владыко<sup>28</sup>, свободи ѿ възношенїа.

Забвениемъ и малодушиемъ, и неразумием // (л. 272 об.) свбогативса. Прѣвѣнцы иже възнатрѸ, Спасе, възѣмина моего. Прѣступивъ<sup>29</sup>, прѣслѣшахъ, ласкрѣдѣй, и скотъское похотѣние боже-

Канон умиленный ко Господу нашему Иисусу Христу, господина Григория Синайского творение, глас 5.

Песнь 1. Ирмос: Коня и всадника в море Багряное...

Исповедую Тебе, Боже, всех Отец, мои согрешения все и беззакония мои, страсти, сколькими согрешил, отдав себя в рабство лежецу и миродержцу, несчастный.

Гордыни и злой кичливости, безумия, хитрости, тщеславия, свирепства делатель я, Господи, в высокоумии же повинен. Душу мою, Владыка, освободи от возношения.

Забвением, и малодушием, и неразумием обогатился я. Это — внутренние первенцы, Спаситель, безумия моего. Преступив, ослушался я, чревоугодник, и скотская

<sup>21</sup>Расшифровка славянского текста канона дается в редакции автора статьи — *прим. ред.*

<sup>22</sup>Предоставленные нам копии, с точки зрения внешних палеографических данных, скорее позволяют предположить датировку XV веком.

стѣвныа славы нага ма сътвори.

Оувы мнѣ, ѿстѣпника и прѣстѣпника Божиа, доушетлѣннаго Каина и Ламеха проклѣтаго ꙗ Исава богомерзкаго сѣбразы прѣемникѹ бывш<sup>30</sup>, злыми всѣбконецѹ сѣбогачышюса. // (л. 273)

Пѣснь 3. Ирмос: Ѹтверждей<sup>31</sup> Землю<sup>32</sup>...

Прѣвоа недѣговдѣвъ сатаны грѣдынею, рабѣ кычѣния есмь и досажѣния. Грѣдына родивь, сквернѹ<sup>33</sup> и злосмрадие, клеветѣ, оувы, ѿрыгаю. Нѣ ѿ сихѣ, Слове, ма избави.

Страсти ма гнѣветныа, Спасе, свободы, гнѣва и горести, вепль<sup>34</sup> и гренѣна, и сѣстрожльчѣна горкаго, грѣдыни и кычѣния. Злопомнѣнѣна ма изымѣни, злобнаго и сѣданнаго. // (л. 273 об.)

Стѣднѣна и ненавѣстнѣна, сѣданнѣна, Прѣблагый, страстей<sup>35</sup> моихѣ похотѣнѣна Тебѣ исповѣдах. Всякымъ самолюбиемъ, Блаже, лихонимствѣмъ, оувы

похоть обнажила меня от божественной славы.

Увы мне, отступнику и преступнику Божию, душетленного Каина и Ламеха проклятого, и Исава богомерзкого примерам преемником ставшему, злыми [делами] бесконечно обогатившемуся.

Песнь 3. Ирмос: Утвердивший Землю...

Заболев сатаны первой гордыней, раб я кичения и досажѣния. Гордыню родив, скверну и злой смрад, клевету, увy, отрыгаю. Но от них, Слово, меня избавь.

Страсти ярости, Спаситель, освободи меня, гнева и горести, вопля и разъярения, и раздражения горького, гордыни и кичливости. Злопамятства меня лиши, злобного и несчастного.

Стыдные и ненавѣстные, несчастные, страстей моих похотехи, я Тебе, Прѣблагой, исповедал. Всяким самолюбием, Благой, свое-

<sup>23</sup> С1: Григоріа кур Синаита творение — нет; С2, С4: твореніе Синаита Григоріа вместо Григоріа кур Синаита творение; С3: Григоріа Синаита вместо Григоріа кур Синаита творение.

<sup>24</sup> С3: Глае 8 вместо Глае 5. Текст ирмосов соответствует 5 гласу — прим. отв. ред.

<sup>25</sup> С2: доб.: сѣкроушае браны високою мышцею, Христос истрѣслъ есть, Израилѣ же спасе, пѣснь повѣдоуноу поющаа; С3: Конѣ и сѣадника вместо Конѣ и вѣздника въ море Чермыное; С4: доб.: сокроушаѣ брани мышцеѣ высокоѣ, Христос истрѣслъ есть, Израилѣ же спасе поведѣна...

<sup>26</sup> С2: Господи вместо Боже.

<sup>27</sup> С2: нет.

<sup>28</sup> С1, С3: нет.

<sup>29</sup> С2: Прѣстоупих вместо прѣстѣпивъ.

<sup>30</sup> С2: сѣбразы прѣемникѹ бывш— нет.

мнѣ, и сребролюбиемъ ѿбогатихъса, исповѣдаю Ти са, спаси ма.

Съгрѣшихъ, Благая, прощение ми подаждь. Блѣднана во дѣла съдѣлахъ, невздръжаниа рабъ бывъ, дрѣгъ сребролюбиа, сластолюбиа // (л. 274) подзрѣчникъ. Владычице<sup>36</sup> ѿ сихъ ма избави.

Песнь 4. Ирмос. Божественное<sup>37</sup> ...

Страсти плоти моеа, Человечколюбче, исповѣдаю и прошу: прощение ми подаждь, страстей избавль. Тебѣ слава да възпослю и хвалю.

Душу мою прелюбодѣйствнаго стѣда и гроба злыхъ блѣднаго прдръжаниа, ѿ Боже мой, изыми, и сквернуоу съвѣсти ѿчисти.

Сластолюбиа имство несѣзданное и грѣха // (л. 274 об.) новѣшенна пропасть, несытнаго нрава похотѣние и несытнаго оутробы моеа сыщение<sup>38</sup> Исусе мой растергни.

Грѣтаннаа стръзмина възсепорочнаа<sup>39</sup>, смръть жизни, печалина ѿвразо-

корыстием, увы мне, и сребролюбиемъ обогатился — исповедаюсь Тебе, спаси меня.

Согрѣшил я, Благая, прощение мне подай. Блудные ведь дела соделал, невоздержания рабом будучи, другомъ сребролюбиа, сластолюбиа подчиненнымъ. Владычица, от нихъ меня избавь!

Песнь 4. Ирмос:

Божественное...

Страсти плоти моея, Человечколюбец, исповедаю и прошу: прощение мне подай, от страстей избавив. Тебе славу да воспощлю и хвалю.

Душу мою прелюбодейского стыда и гроба злыхъ от блудного буйства, о Боже мой, меня изыми и скверну совести очисти.

Сластолюбиа привычку необузданную, и вкусноядения пропасть, ненасытного нрава похоть и ненасытимой утробы моея насыщение, Исусе мой, расторгни.

Гортанную стремнину (*вариант*: Гортанные стремена), Всене-

<sup>31</sup> С1: Оутвърженіе вместо Оутвърдей Землю.

<sup>32</sup> С2: доб.: ниначесомже повѣленіемъ Си, и распространивъ неодолимоу теготоу на не движимомъ каменѣ заповѣди Ти, Христе, Церковь Свою оутвърды Единыи Блаже; С3: доб.: ниначесомже. С4: доб.: ниначесомже повѣленіемъ Си, и распространивъ неодолимоу теготоу на не движимомъ каменѣ заповѣди Ти, Христе, Церковь Свою оутвърды Единыи Блаже, Милостиве.

<sup>33</sup> С2: и досадоу вместо скверноу.

<sup>34</sup> С2: доб.: ме.

<sup>35</sup> С3: ѿ страстей вместо страстей.

<sup>36</sup> С2: Владыко вместо Владычице.

мь лютьѣши, чрѣвообъядение твора-  
щаа, врьѣдь иже ѿ сихъ ми прости.

порочная, смерч жизни, печальные,  
образом злейшие, чревообъядение  
творящие, вред от них мне прости.

Песнь 5. Ирмос: Ѡдѣвайса свѣтомъ  
ако<sup>40</sup>...

Невѣриемь, Господи, оувы, ѡбъ-  
нать бывъ ѡкаанный, и хулоу и ликавъ-  
ствѡм // (л. 275) и злокозньствѡм же  
и питливѣствѡм<sup>41</sup>. Вопиа Ти: изми ма-  
нинѣ.

Двоедушню дръ-  
гь, оувы есмь и рѣгатель, ѡклеветоуа и  
ѡсаждаа ближнаго възегда, и оуничи-  
ждение ѿнѣд присно възлюбихъ<sup>42</sup>.

Оувы мнѣ блѣдному, ѡвы мно-  
гѡсловному, лъживомѣ, лицемѣр-  
ному же, ласкательномѣ и подхивному,  
смѣхливомѣ же. Спасе мой, кто не възпа-  
четъ // (л. 275 об.) мене<sup>43</sup>.

Стѣдословень высѡковыинь ѡмь  
и слово стажахъ, ѡвителна, клатвопре-  
стаплива, иже многимъ ѡгаждаѣща, и  
къ еже видѣти се божиа съдѣлѣа.

Песнь 5. Ирмос: Одевающий-  
ся светом как...

Неверием, Господи, увы, объ-  
ят был я, несчастный, и хулой, и лу-  
кавством, и злокозньством же и лю-  
бопытством. Вопию Тебе: спаси ме-  
ня теперь!

Двоедушню друг я, увы, и ру-  
гатель: клевета и осуждая ближне-  
го всегда, а всегдашнее уничижение  
совершенно любил.

Увы, мне блудному, увы,  
многословному, лживому, лице-  
мерному же, ласкательному и  
подобострастному, смешливо-  
му же. Спаситель мой, кто не  
восплачет обо мне!

Стыда достойный высо-  
комерный ум и слово стяжал,  
красующующеся, клятвопреступ-  
ное, которые многим угождают.  
Чтобы виделись они Божьими,  
соделай их!

<sup>37</sup> С2: доб.: Ти разоумѣ съмотреніе дывесе Аввакоумь, Христе, трепетно възпѣаше Ти: на спасеніе людем Си спаси, Благые, Свое пришь еси; С3: доб.: Ти разоумевь; С4: доб.: Ти разоумѣвъ съмотреніе дываса Аввакоумь, Христе, трепетно възпѣаше: на спасеніе людем Си спаси, Христы Свож пришь еси.

<sup>38</sup> С2: и всенесиеніе оутровы вместо и внесытныа оутровы моєа сыщение.

<sup>39</sup> С1: всенепорочнаа вместо възепорочнаа; С2, С3: всенепорочнаа вместо възепорочнаа.

Песнь 6. Ирмос: Взымающеся<sup>44</sup>...

Ума моего кичение горделивство, милосерде Спасе, и величание низложи, и любовпрение и любовавление и возношение<sup>45</sup>.

Славолюбнаго<sup>46</sup> нрава и авления избави ма, Христе<sup>47</sup>, душевнаго похваления // (л. 276) измвни, и мръзостны ѡзлобляющих ма съвѣсти.

Лъстиваго имства<sup>48</sup> и стоднаго нрава, оудобь падаемаго, завистливаго же естества сѣца ма, како Благы Человеколюбець, свободи.

Въ главинѣ низвержень быхъ сластей и въ ровь зѣмный, въ кожѣ облѣченъ быхъ, Всепетая, плзтнжа. Нж сѡблѣвци ма молитвами Си.

Песнь 7. Ирмос: Прѣвносимый<sup>49</sup>...

<sup>40</sup>С1: Ѡдѣваесе вместо Ѡдѣйса свѣтомъ ако; С2: доб.: рызою, к Тове оутръною и тебѣ выпно: доушоу мою омраченною просвѣти Христе, како милосердь; С3: ако — нет. С4: доб.: рызож, к Тебѣ оутрънож и Тебѣ выпнж: доушж мож просвѣти омраченжа, Христе, како милосердь.

<sup>41</sup>С2: пѣанствѣсѣм вместо питливѣствѣсѣм.

<sup>42</sup>С2: възлюбленныхъ вместо възлюбихъ.

<sup>43</sup>С2: первый тропарь шестой песни.

<sup>44</sup>С2: доб.: воурею душетлѣнноу, Владдыко Христе, похотное море и ис тлѣ възвѣды жизнь мою, Многомилостиве; С3: доб.: воурею. С4: дов.: воуреж душетлѣнноу, Владдыкѡ Христе, страстное море оукротити и ис тлѣ възведи ма како Милосердь.

<sup>45</sup>С2: первый тропарь пятой песни.

<sup>46</sup>С2: Слаетолюбнаго вместо Славолюбнаго.

<sup>47</sup>С2: Господи вместо Христе.

<sup>48</sup>С4: доб.: ма.

Песнь 6. Ирмос: Волнующееся...

Ума моего кичение, горделивство, милосердный Спас, и величание низложи, и любовь поспорить, и любовь покрасоваться и возношение.

Славолюбивога нрава и красования избавь меня, Христос, от похвалы душевной изведи, да мерзостными их, озлобляющих меня, осознаю.

От льстивого характера и постыдного нрава, склонного к падению, завистливого же естества свойственного мне, как Благой и Человеколюбець, освободи.

В глубину низвержен я был страстей и в ров мысленный, в кожу облечен я был, Всепетая, плотскую. Но совлеки ее с меня молитвами Своими.

Песнь 7. Ирмос: Превозноси-

//(л. 276 об.)

Течениа оумв въз-  
любихъ и вѣжднага помаваниа, сгнемь  
съжагаемь плоти, приемьла многа по-  
хотѣниа. Боже ѡцѣсти ма.

Исповѣдаю Ти, Боже, дѣла моя,  
дѣланиа мага Владыкы, иже сдѣлахъ  
вынѣ. Боже мой милостивъ ми бѣди.

Грѣхы сдѣлахъ, въ беззакони-  
ихъ пожихъ, богатѣа яростию, придо-  
вивъ неправдѣ. Боже ѡцѣсти ма.

Льстиваго прѣдложениа //(л.  
277) и криваго хотѣниа и правныа лю-  
тости, ѡвычѣйнаго ласканиа неправаго  
научениа<sup>50</sup>, Богородице, избави ма.

Песнь 8. Ирмос. Тебе Всѣдѣте-  
лю<sup>51</sup>...

Парениа и течениа, Спасе мой,  
и помрачение и ѡслѣпление мысли мо-  
еа, Слове, прѣложение же и прѣвращение,  
съсложение и плѣнение ѿими ѿ оума мо-  
его.

Ѿведениа и прилогы оума моего  
и своеугодие и ѡправдание ѿжени, Сло-  
ве, възпрѣкы //(л.277 об.)глаголение  
всѣко и преслушание и любовпрѣние,  
молю Ти са.

Имства лѣкавое и стрѣпетное<sup>52</sup>,  
Спасе мой, произволение стажахъ, безоум-

мый...

Блуждание ума возлюбил я  
и очами движения, огнем сжигае-  
мый плоти, принимая многие похо-  
ти. Боже очисти меня.

Исповедаю Тебе, Боже, дела  
мои, деяния мои, Владыка, какие я  
делал постоянно. Боже мой, мило-  
стив ко мне будь!

Грехи я соделал, в беззакони-  
ях пожил, богатея яростью, добыл  
неправду. Боже очисти меня!

Льстивого пред-  
ложения и неправильного желания,  
и лютости нрава, обычного ласка-  
тельства неправого научения, Бого-  
родица, избавь меня.

Песнь 8. Ирмос: Тебя, всего  
Творца...

Парения и блуждания, Спаси-  
тель мой, и помрачение и ослепле-  
ние мысли моей, Слово, перемену и  
совращение, сосложение и пленение  
— отыми из ума моего.

Отведения и прилоги ума мо-  
его, и своеугодие, и оправдание от-  
гони, Слово, прекословие всякое  
и ослушание, и любовь поспорить,  
молю Тебя.

Характер лукавый и строп-  
тивую, Спас мой, волю я стяжал,

<sup>49</sup>С2: доб.: отцѣмь Господь пламень оугаси, дѣти же прохлады, Исусе, единогласно поющѣихъ: Боже благословенъ еси; С3: доб.: ѡтцѣмь Господь; С4: доб.: отцѣмь Господь пламень оубо оугаси, дѣти же прохлады единогласно поющѣихъ: благословенъ Богъ ѿецъ.

<sup>50</sup>С1, С3: наука вместо научениа.

ний, житие скотьско и умъ бѣсовидѣнь,  
бесловесиа дѣла и безакониа словеса.

Владычице, мно-  
гими оубавъ са житиа пленицами и  
неисправленъ есмь и поврзженъ. Тѣмже,  
Деве, свѣтомъ молитвъ твоихъ раздрѣ-  
ши страстей моихъ // (л.278) свазаниа  
да Та воспѣваѣ.

Песнь 9. Ирмос. Ісаїа ликуй<sup>53</sup>...

Безакониа възѣ мота  
и блуженїа, Владыкѣ Христе, стѣднаа  
стрѣнствїа<sup>54</sup> осквернениа мысли, Че-  
ловеколюбче, и нечистаа възса душе ис-  
повѣдаѣ Ти, яко Щедрь, Ты ми мило-  
стивъ боуди.

Азыкъ яко змыинь, лютѣйший  
имамъ съпасе. Гада душетаѣнна-  
го же испльненъ дѣлаи лѣкавыми. Зло  
несдръжимое и лѣстивїе // (л.278 об.) ѿ  
мечъ врагъ - ордѣжїе оубождѣострое.  
Нѣ ѿ сего Слове избави ма.

Азыкъ многорѣчивъ, уста гла-  
голива нѣшѣ лѣкаваа, възлюбихъ  
языкомъ многѣ глаголати. Нинѣ все  
неправеднѣ непцевахъ, язычнїи<sup>55</sup>,  
Слове, и стѣднїи. Нѣ прими ма Тебѣ  
нинѣ исповѣдающася.

Всесвѣтага, прими ма ското-  
виднаго и яростїваго. Похотѣваниа ду-

безумнїи, жизнь скотскую и ум бе-  
совиднїи, бесловесиа дела и безза-  
конїа слова.

Владычица, многими связал я  
себя житейскими узами и неисправ-  
лен, и поврежден. Потому, Дева,  
светом молитв Твоих развяжи стра-  
стей моих пути, да Тебя воспеваю.

Песнь 9. Ирмос: Исаия, ли-  
куй...

Безаконїа все мои и заблуж-  
денїа, Владыка Христос, постыд-  
ные шутки и осквернениа мысли,  
Человеколюбец, и нечистое всё ду-  
ши исповедаю Тебе: так как Ще-  
дрый, Ты ко мне милостив будь!

Язык словно змеиный, злей-  
ший, имею я, Спаситель, яда душета-  
ленного же наполненный лукавыми  
делами. [Он] — зло неударжимое и  
лѣстивый меч, враг, оружие обоу-  
доострое. Но от него, Слово, избавь  
меня.

Язык многоречивый, уста но-  
шу, говоря-  
щие лукавое, возлюбил языком мно-  
го говорить. Теперь всеу неправед-  
но оправдывался, болтливый, Сло-  
во, и постыднїи. Всё же прими ме-  
ня, Тебе теперъ исповедующегося.

Всесвѣтая, прими меня, ското-  
виднаго и склоннаго к ярости.

<sup>51</sup> С2: доб.: въ печи отроци всемирнїи ликъ сътавлѣше, поахоу вса дѣла; С4: доб.: въ печи отроци  
въсемирнїи ликъ сътавлѣше, поахоу възѣ дѣла Господа...

<sup>52</sup> С2: стратное вместо стрѣлетное.

шевнѧ и плѡтнѧ // (л.279) оутѡли,  
Владычице, и злаго избави ма, Бла-  
гѧа, нинѣ ѡбывѧа и мѣчениѧ молит-  
вами Си.

Похоти душевные и плотские усми-  
ри, Владычица, и злого избавь ме-  
ня, Благая, теперь обычая и муче-  
ния, молитвами Своими.

## Комментарии

На основании опыта предыдущих исследований<sup>56</sup>, говорящего о глубокой связи содержания Священного Писания, святоотеческих творений и гимнографии, автором была проведена работа по выявлению смысловых соответствий между публикуемым каноном, аскетическими творениями прп. Григория и Священным Писанием. Необходимо сделать оговорку, что это небольшое изыскание носило первоначальный характер и имело своей целью составить представление о молитвенном творчестве прп. Григория.

### Песнь 1

#### Тропарь 1:

страсти елихъна съгрѣшихъ — Иак 1:15.

«Потеря благодати проистекает из-за действия страстей, а всецелое лишение ее — *из-за допущения грехов*. Многострастная и грехолюбивая душа, разобщенная с благодатью и лишенная ее, вдовует и становится теперь и в будущем веке жилищем страстей, чтобы не сказать [сильнее], — вертепом демонов»<sup>57</sup>.

поработивса лѣстцѣ и миродръжцѣ. «Но случается, что и сами бесы являются к ним, удручают их страхом и, подчинив игу сатаны, принудительно движут их на греховные действия, чтобы *до конца иметь их пленниками и рабами*, предназначенными для мучения»<sup>58</sup>.

<sup>53</sup> С2: доб.: Дева бо имѣ въ чрѣве и породи Сына Еммануила, Бога же и Человека, Вьстоисъ Имя Емоу. Его же вѣличающе, Те, Дево, величаем; С4: доб.: Девѧа всѡ имѣ въ чрѣве и породи Сына Еммануила, Бога же и Человека, Вьстоисъ Имя Емоу. Его же вѣличающе, съ Рождѣшѧа Та оублажаемъ.

<sup>54</sup> С1, С2, С3, С4: скрѣпствѧа вместо стрѣпствѧа.

<sup>55</sup> С1: ѧзыгьскыи вместо ѧзычный.

<sup>56</sup> Новиков К.Ю. Лазарева суббота — малая Пасха: богослужение субботы седмицы Ваий / Дипломная работа на соискание степени бакалавра богословия. М.: Перервинская ДС. 2007. 110 с. [Машинопись].

<sup>57</sup> Григорий Синаит, прп. Творения / Пер. с греч., прим., послесл. еп. Вениамина (Милова). М.: Новоспасский монастырь, 1999. С.10.

<sup>58</sup> Там же. С. 131.

*Тропарь 2:*

дѣлатель есмь — Мф 20:1–16.

выскажмию же повинень — Мк 7:21–23. «Кто правильно живет и безупречно обращается с другими, удаляясь человекоугодничества и высокоумия, [против того] хотя бы весь полк демонов воздвиг бесчисленные испытания, не повредил бы ему, как говорят отцы»<sup>59</sup>.

Душу мою, Владыко, свободи — Ин 8:34.

*Тропарь 3:*

скотское похотѣние божествына славы нага ма сътвори — Быт 25:31–36, Евр 12:15–16.

«...Мы, по непослушании [Богу] уподобившиеся скотам, отпали от свойственных нам богодарованных благ, превратившись из разумных [существ] в скотские и из божественных в зверские»<sup>60</sup>.

«Наша разумная и мыслящая душа, созданная по образу Божию, *забывши Бога, стала скотской*, бесчувственной и почти безумной от наслаждения вещественными делами»<sup>61</sup>.

*Тропарь 4:*

свразы прѣемникѣ бывшѣ — 1 Кор 10:6, 11, 13.

злыми всѣконечно свбогащшюса — Быт 4, 25 гл. Кроме прямых ссылок тропаля на 4 и 25 главы книги Бытия, здесь звучит самоукорение святого Григория через употребление слова с оттенком радости — свбогащшюса.

«Без духовного чувства невозможно осознательно ощутить Божественной сладости. Как притупивший [телесные] чувства делает их невосприимчивыми к чувственным явлениям и не видит, не слышит, не обоняет, будучи расслабленным или, лучше, полумертвым, так и *умертвивший природные душевные силы страстями* делает их нечувствительными к воздействию на них [свыше] и [неспособными] к участию в тайнах Духа. Духовно не видящий, не слышащий и не ощущающий — мертв. В нем не живет Христос, и сам он движется к действиям не Христовым»<sup>62</sup>.

---

<sup>59</sup>Там же. С. 129.

<sup>60</sup>Там же. С. 8.

<sup>61</sup>Там же. С. 64.

<sup>62</sup>Там же. С. 44.

Песнь 3

Тропарь 1:

клеветѹ, оувѹ, ѿрыгаю — «...те, которые всегда поработены наслаждению и славолюбию <...> клеветуют на доброе [в нем] как на злое и действительное порождение прелести, не принимают и не веруют в то, что от Духа, и по маловерию не способны ни усмотреть, ни познать Бога»<sup>63</sup>.

Тропарь 2:

Злопомѣниа ма изымѣни... — понятие греха «злопомнения» предполагает память сотворенного человеку зла с намерением отмщения. Автор канона снова противопоставляет заповеданное в Новом Завете и неисполнение им этого. Ср: Ис 53:7, 1 Пет 2:21–24 и Рим 12:16–21.

Тропарь 3:

Всакымъ самолюбиемъ...и сревролюбиемъ... — 2 Тим 3:1–2. «Изыскивающий [смысл] содержания заповедей помимо их [выполнения] и чрез чтение или изучение жадно стремящийся его найти подобен воображающему тень взамен истины»<sup>64</sup>.

свогатиѡса — игра смыслов: обогащение грехом обогащения, в то время как апостол заповедует приобретать другое богатство — Слово Божие. В славянском тексте Нового Завета эта мысль апостола звучит так: «Слово Христово да вселяется въ васъ богатнѡ...» (Кол 3:16).

Тропарь 4:

невздръжаниа рабъ бывъ — «От невоздержания и любви к вещественному потоки страстей, наводнив землю сердца и нанося на нее гниль и грязь помыслов, производят в уме замешательство, в мыслях — омрачение, в теле — отягощение, а душу и сердце делают нерадивыми, потемненными и оцепенелыми и лишают их свойственного им по природе настроения и чувства»<sup>65</sup>.

«Существуют, как говорят отцы, два смирения:

а) считать себя низшим всех и б) приписывать свои добрые дела Богу. Первое — начало, второе же — конец [смирения]. Ищущим его следует сознавать и иметь в уме три таких [предмета размышления]: 1) что они грешнее всех людей, 2) отвратительнее всего творения, как противоречащие своей природе, и 3) несчастнее бесов, как демонские рабы»<sup>66</sup>.

---

<sup>63</sup>Там же. С. 66.

<sup>64</sup>Там же. С. 14.

<sup>65</sup>Там же. С. 49.

<sup>66</sup>Там же. С. 55.

## Песнь 4

### Тропарь 1:

Страсти плоти — Гал 5:16–25.

### Тропарь 2:

прелюбодѣйствѣннаго стѣда и гроба злыхъ — Рим 1:29, 32. Стоит отметить, что блуд, как измена и неправильная любовь, бывает и другого, сравнительно с обывательским представлением, порядка: «Ибо вот, удаляющие себя от Тебя гибнут; Ты истребляешь всякого *отступающего* (любодѣющаго — слав.; *πορνεύοντα* — греч.), от Тебя» (Пс 72:27). Такое понимание тропаря вполне соответствует словам преподобного: «Память о Боге, или умная молитва, выше всех родов деятельности. Она, как и любовь Божия, является главой добродетелей. Но бесстыдно и нагло желающий войти к Богу и чисто исповедать Его и усиливающийся приобрести Его в себе, если будет попущено [свыше], *легко умерщвляется теми — разумею демонов*, — так как самонадеянно и дерзко ищущий несогласного с личным состоянием влечется тщеславно к достижению [искомого] преждевременно»<sup>67</sup>.

### Тропарь 3:

несытнаго нрава похотѣние — по сути, речь идет о гедонизме. «После насыщения есть — это *дверь чревобесия, чрез которую входит блуд*. Ты же, тщательно осознавши сказанное, не преступая границ, избери по своей силе лучшее, потому что совершенным, по апостолу, свойственно то, чтобы и насыщаться, и голодать, и во всем быть сильным»<sup>68</sup>.

### Тропарь 4:

чрѣвоубыядение — 1 Кор 6:13. «Что скажу о чреве — царе страстей? Если можешь его умертвить или сделать полумертвым, не давай ему послабления. Подчинило оно меня, возлюбленный, и я, как раб и данник его, служу ему, сотруднику демонов и вместителю страстей. Чрез него происходит наше падение и чрез него наше восстание, когда оно повинется хорошей дисциплине...»<sup>69</sup>.

## Песнь 5

### Тропарь 1:

Невъзрѣимъ — Рим 4:20–22.

---

<sup>67</sup>Там же. С. 124.

<sup>68</sup>Там же. С. 123.

<sup>69</sup>Там же. С. 120.

свѣтъ вывъ <...> хвалою... — Рим 1:16–32. «Страсти, принадлежащие к мысленной области, [следующие]: *неверие, хула, хитрость, коварство...*»<sup>70</sup>.

*Тропарь 2:*

рѣгатель — Рим 7:14–25.

ѡнѣд присно възлюбихъ — Иак 4:8–12; Мк 9:12 и Ин 15:20.

*Тропарь 3:*

лицемѣрному — 2 Петр 2:18.

смѣхливому же... — Еф 5:4.

кто не възпауетъ мене! — «Сжаливающийся над людьми Господь, часто обращая внимание на то, как мы дерзки в [само]возвышениях, не попускает нам быть испытываемыми, чтобы каждый, познав свое самомнение, возвратился [к истинному подвижничеству] сам и прежде чем стал позором и смехом для демонов *и плачем для людей...*»<sup>71</sup>.

*Тропарь 4:*

Ѱгаждаща — Мф 6:24. «Неверующий во всех отношениях осудится при кончине. Впрочем, он, по слову Господа, уже осужден (см.: Мк 16:16), так как поработенный удовольствиям и *ищуший славы от людей, а не от Бога может ли веровать?* (см.: Ин 5,44). Таковой хотя на словах и кажется верным, но, не замечая того, сам обманывает себя и услышит [некогда] слова: «Так как не принял Меня в свое сердце, но отверг Меня за хребет свой, то и Я отвращусь от тебя». Итак, верному надлежит иметь светлую надежду и веровать Божией истине, свидетельствуемой во всех Писаниях, исповедуя свою немощь, чтобы [иначе] не навлечь на себя удвоенное неумолимое осуждение»<sup>72</sup>.

## Песнь 6

*Тропарь 1:*

милосерде Спасе — Евр 8:12.

любопрѣние — Рим 9:20, 1 Кор 3:3, 1 Кор 11:16, 1 Тим 1:4. «Страсти ума: самомнение, высокомерие, самовосхваление, *любовь к спору...*»<sup>73</sup>.

*Тропарь 2:*

---

<sup>70</sup>Там же. С. 32.

<sup>71</sup>Там же. С. 124.

<sup>72</sup>Там же. С. 47.

<sup>73</sup>Там же. С. 32.

гавлениа избави ма Христѣ, доушевнаго похвалениа — 2 Кор 12:5. Преподобный имел много учеников, поэтому можно с уверенностью предположить, что речь идет о тщеславии, поводом к которому является духовное наставничество. Ср.: *«Проповедующие от собственных мыслей прежде очищения введены духом самомнения в заблуждение <...> Слова вышеназванных [гордецов] неприятны и несветоносны, потому что они произносят их, занимствуя не из живого источника Духа, но из своего сердца как некоторого тинного болота, питающего змей, пиявок и лягушек плотских страстей, надменности и невоздержания. Вода их знания зловонна, мутна и тепловата, и пьющие ее, испытывая головокружение, омерзение и тошноту, отвращаются от нее»<sup>74</sup>.*

*Тропарь 3:*

завистливаго же естъства — Иак 3:14. «И благодать, достаивающую некоторых своего обнаружения после их многих трудов, мы принимаем [очевидно] как обман. Если слышим об ее действии от иных, то по зависти полагаем, что это прелесть. *Так до смерти мы остаемся мертвыми — живущими и действующими не во Христе»<sup>75</sup>.*

*Тропарь 4:*

Въ глѣбинѣ низвержень въхъ сладстей и въ ровь оумный — *«Глубоким болотом считай скоропреходящее удовольствие [или] грязь блуда и бремя материальных приобретений. Отягощаясь ими, страстный ум бывает погружаем чрез свои помыслы в пропасть отчаяния»<sup>76</sup>.*

въ кожѣ облѣченъ въхъ, въсепѣтаа, плѣтнѣа — Гал 5:19–21. Автор канона понимает, что все эти «дела плоти» не являются неотъемлемыми свойствами его личности. «Дела плоти» нужно снять с себя как грязную одежду...

## Песнь 7

*Тропарь 1:*

огнь съжигаемъ плоти — Рим 1:27, 1 Кор 7:9. *«Огонь, тьма, червь, тартар существуют [уже на земле] в разнородном сладострастии, всепоглощающей тьме невежества, в неутолимой жажде чувственного наслаждения, в трепете и смраде зловонного греха. Эти залогов и преддверия ад-*

---

<sup>74</sup>Там же. С. 71.

<sup>75</sup>Там же. С. 85.

<sup>76</sup>Там же. С. 26.

ских мук еще здесь действуют в грешных душах и возникают в них вследствие [страстного] навыка»<sup>77</sup>.

*Тропарь 2:*

дѣла моя (...) иже сдѣлахъ вынѣ — Ин 8:29, 2 Тим 3:7, 1 Кор 15:58, Деян 7:51. «Собрание всех заповедей, соединяемых и упорядочиваемых Духом (см.: Еф 4:16), [иногда] называют совершенным или еще не усовершенствовавшимся человеком — в зависимости от его [нравственной] зрелости. При этом заповеди образуют как бы тело, добродетели же, как выкристаллизовавшиеся внутренние качества, — кости, а благодать — живую душу, движущую тело и производящую дела по заповедям. *Беспечность же и ревность к возрастанию во Христе показывают, младенец ли кто или совершеннолетний теперь и в будущем [веке]*»<sup>78</sup>.

*Тропарь 3:*

Боже шцѣсти ма — Тит 2:14.

*Тропарь 4:*

криваго хотѣнія и нравна лютоги — «[Плоть] сотворена нетленной, без той влажности, из-за которой возникли плотское желание и зверская ярость. Вслед за преслушанием, когда [человек] подпал тлению и плотской грубости бессловесных животных, тогда по необходимости в нем зародились раздражительность и плотская страсть. И, всякий раз как плоть господствует в человеке, так он *по ярости и плотскому влечению* противодействует желаниям души»<sup>79</sup>.

свычайнаго ласканиа неправаго наѣчениа — Дан 11:32.

## Песнь 8

*Тропарь 1:*

сслѣпление — Ин 12:40. «Страсти же рассудка таковы: блуждание, легкомыслие, раболепство, *омрачение, ослепление*, отступления, прилоги, согласие, склонения, превращения, отвержения и подобные им»<sup>80</sup>.

*Тропарь 2:*

въпрѣкыглаголанне вѣско и преслушание и любовпрѣние — Евр 7:7. «*Непослушание — уста ада, противоречие — острый, как меч, его язык, само-*

---

<sup>77</sup> Там же. С. 18.

<sup>78</sup> Там же. С. 13.

<sup>79</sup> Там же. С. 34.

<sup>80</sup> Там же. С. 32.

угождение — его отточенные зубы, самооправдание — его гортань, отсылающее к аду сомнение — дыхание его всеядного чрева»<sup>81</sup>.

*Тропарь 3:*

житие скотьско и ѿмь бѣсовидѣнь — Тит 1:15. «Богословы говорят, что тело создано нетленным, каковым и воскреснет, хотя теперь оно и тленно. Равным образом и душа сотворена бесстрастной. Но оба — тело и душа — растлились и сорастворились по естественному закону объединения и влияния друг на друга, причем [душа] предала себя страстям и особенно демонам, [тело же] *уподобилось бессловесным скотам* свойствами своего состояния и подчинением тлению»<sup>82</sup>.

*Тропарь 4:*

страстеі моихъ свазаниа — 1 Тим 3:7, 1 Тим 6:9, 2 Пет 2:20. «Если же кто с сомнением мечтает достигнуть высокого, приобретши сатанинское, а не истинное желание, то такового, как своего служителя, [сатана] беспрепятственно *опутывает своими сетями*»<sup>83</sup>.

Песнь 9

*Тропарь 1:*

сскврзнення мысли — Мф 15:18, 2 Кор 7:1. «Будучи, как говорят, по природе ленивыми и изнеженными, [эти бесы] радуются изнеживающему действию неразумных удовольствий и возбуждают всегда в душе *волны помыслов, нечистых мечтаний, треволнений и бурь*»<sup>84</sup>.

*Тропарь 2:*

Ѳада — Иак 3:8.

Зло несдръжимое — Иак 3:8.

свожджсстрое — Прит 5:3–4. «Всегда изощряя против них свой язык, как бритву и обоюдоострый меч»<sup>85</sup>.

*Тропарь 3:*

неправеднѣ непщевахъ — Лк 6:46. «К царским чертогам на небе нет иного кратчайшего пути малою лестницею добродетелей, кроме [пути] уничтожения пяти противоположных послушанию страстей, именно: преслуша-

---

<sup>81</sup> Там же. С. 61.

<sup>82</sup> Там же. С. 35.

<sup>83</sup> Там же. С. 127.

<sup>84</sup> Там же. С. 64.

<sup>85</sup> Там же. С. 49.

ния, противоречия, самоугождения, *самооправдания* и губительного самомнения»<sup>86</sup>.

*Тропарь 4:*

скотовиднаго и яростїваго — Тит 3:3. «Действуя в одном направлении, силы души и тела образовали одного *скота*, бессмысленного и неразумного, с *яростью* и плотским влечением»<sup>87</sup>.

## Источники и литература

### Источники

1. Библия. Священное Писание Ветхого и Нового Завета. М.: Изд. Московской Патриархии, 1992. 1385 с.
2. Біблія, сирѣчь Книги Священнаго Писанїа Ветхаго и Новаго Завета. С параллельными мѣстами. СПб., 1900. 1658 с.
3. ГРМ. Др./Гр. 15. Канонник. 1407 г.
4. Ath. Chil. №87. Псалтирь. 1408 г.
5. Ath. Chil. №96. Псалтирь. XVII в.
6. Ath. Chil. №171. Евхологион. 1580 г.
7. Ath. Chil. №342. Канонник. 1364–1374 гг.

### Литература

1. *Пентковский А.М.* Из истории литургических преобразований в Русской Церкви в третьей четверти XIV столетия // Око Церковное. Литургическая библиотека. Дата обновления: 18.11.2006. URL: <http://www.liturgica.ru/bibliot/14vek.html> (дата обращения: 30.01.2010).
2. *Григорий Синаит, прп.* Творения / Пер. с греч., прим., послесл. еп. Вениамина (Милова). М.: Новоспасский монастырь, 1999. 159 с.
3. *Долоцкий В.И.* О важности богослужбных книг в догматическом отношении // Христианское чтение. 1851. Ч. 2. С. 10–47.
4. Исихазм: аннотированная библиография / Под. общ. и науч. ред. С.С. Хоружего. М.: Издат. Совет РПЦ, 2004. 912 с.

---

<sup>86</sup>Там же. С. 61.

<sup>87</sup>Там же. С. 35.

5. *Иустин (Попович), прп.* Православная Церковь и экуменизм. М.: Изд-во Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1997. 250 с.
6. *Новиков К.Ю.* Лазарева суббота — малая Пасха: богослужение субботы седмицы Вайй / Дипломная работа на соискание степени бакалавра богословия. М.: Перервинская ДС. 2007. 110 с. [Машинопись].
7. *Прохоров Г.М.* Гимны на ратные темы эпохи Куликовской битвы // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 37. / Академия наук СССР. Институт русской литературы (Пушкинский дом); Отв. ред. Д.С. Лихачев. Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1983. С. 286–305.
8. *Прохоров Г.М.* К истории литургической поэзии: гимны и молитвы патриарха Филофея Коккина // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 27: История жанров в русской литературе X–XVII в.в. / Академия наук СССР. Институт русской литературы (Пушкинский дом); Отв. ред. А.М. Панченко. Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1972. С. 120–150.
9. *Риго А., Желтов М., свящ., Бернацкий М.М. и др.* Григорий Синаит // Православная энциклопедия. Т. 13. М.: Церковно-науч. центр "Православ. энцикл.", 2006. С. 50–68.
10. *Романчук Р.* Книжник Александр-Олешка Палкин и общежительно-педагогические реформы в Кирилло-Белозерском монастыре при игумене Трифоне (1430–1447-е гг.): к вопросу о православной монашеской образованности // Книжные центры Древней Руси. Кирилло-Белозерский монастырь / Отв. ред. С. А. Семячко; РАН. Ин-т рус. лит. (Пушкинский дом). СПб.: Дмитрий Буланин, 2008. С. 72–93.
11. *Турилов А.А., Казачков Ю.А., Никифорова А.Ю. и др.* Акафист // Православная Энциклопедия. Т.1. М.: Церковно-науч. центр "Православ. энцикл.", 2000. С. 371–381.

### Список условных сокращений

ГРМ — Государственный Русский музей.

доб.: — добавлено.

ИРЛИ РАН — Институт русской литературы (Пушкинский дом) Российской Академии наук.

МПДА — Московская православная духовная академия.

РАН — Российская академия наук.

РГБ — Российская государственная библиотека.

РПЦ — Русская Православная Церковь.

СПбПДА — Санкт-Петербургская православная духовная академия.

СТСЛ — Свято-Троицкая Сергиева Лавра

## ANNOTATIONS

### ***M.G. Matsegora. Tractate “On the Holy Spirit” by Saint Ambrose of Milan***

The article contains information about the composition of St. Ambrose of Milan “On the Holy Spirit” (“De Spiritu Sancto”), written at the request of Emperor Gratian in 381 A.D. Through the prism of triadological doctrines tractate describes the doctrine of the Third Person of the Holy Trinity. The article introduces the first publication of the translation of the first book into Russian.

*Maxim Gennadievich Matsegora* is a Graduate of the Saint Petersburg Orthodox Theological Seminary.

### ***Saint Ambrose of Milan. To Augustus Gratian Three Books On the Holy Spirit. Book 1***

The tractate “On the Holy Spirit” is the only of three main dogmatic compositions by St. Ambrose of Milan (“On Faith”, “On the Holy Spirit”, “On the Mystery of the Lord Embodiment”) that is still not known to the Russian reader. The theme of Pneumatology disclosed in this essay is an urgent and in need of additional study area of dogmatic theology. The contents of the tractate also addresses the historical realities of the Church life in the late of IV century. It is the first publication if the work’s first book translated into Russian from Latin by M.G. Matsegora.

### ***Archimandrite Avgustin (Nikitin). Russia and the Sorbonne***

This article contains information of Russian ambassadors, diplomats, prominent statesmen and public figures about the University of Paris Sorbonne as a center of theological and secular sciences. The work pays attention to the question of union between the Orthodox and Roman Catholic Churches, which was raised during the visit of Emperor Peter I to France by theologians of the Sorbonne. The article considers the attempt to implement the project of the Churches union and also the reasons for its rejection by Peter I and Feofan Prokopovich as well as in the later period of Russian history.

*Archimandrite Avgustin (Nikitin)* is a Candidate of Theology, Associate Professor at the Saint Petersburg Orthodox Theological Academy.

### ***Priest Vyacheslav Sanin. The Problem of Cognition of God in Medieval Philosophy: Moses Maimonides and Thomas Aquinas***

This article discusses the questions of medieval epistemology, in particular cognition of God and the related aspects of the relationship between faith and reason in the example of rationalism of Moses Maimonides and Thomas Aquinas.

*Priest Vyacheslav Sanin* is a Head of Ancient and Modern Languages Department of the Saint Petersburg Orthodox Theological Academy.

### ***Deacon Konstantin Golubev, S.V. Lukin. Ordoliberalism Theory and the Roman Catholic Social Teaching: Some Parallels***

The Roman Catholic social doctrine as well as the ordoliberalism concept as immutable values inherent in their base, raise human dignity, individual freedom and social justice. Scientific preparation of “economic miracle” that made possible to transfer Germany after 1945 in the state of economic prosperity and build there a modern social market economy is also usually connected with the ordoliberalism. The concept of social market economy evolved in an ideological struggle with the socialist and ultraliberal concepts under the strong influence of Roman Catholic social teaching.

*Deacon Konstantin Golubev* is a Doctor of Economics, Candidate of Theology, Professor of the Byelorussian State Economic University (Minsk), Graduate of the Saint Petersburg Orthodox Theological Academy.

*Sergey Vladimirovich Lukin* is a Doctor of Economics, Head of the Business Management Department of the Byelorussian State Economic University (Minsk).

### ***O.A. Dzharman. Hellenistic Religion of Asclepius in the Late Greco-Roman Culture in the Light of the Christian Spiritual Tradition***

The desire to heal is a cultural characteristic of the late Hellenistic and Roman period. The updating of religious feeling became the result of intense self-reflection of the ancient man, much different from the feelings inspired by religions of classical antiquity. Another cults gained strength along with the formal departure of the official worship of the gods of Olympus and Rome. One of them was the updated cult of Asclepius. Religious people feel of the Hellenistic age was expressed in the dream of good miracle worker, healer, savior, creating the cultural background for the adoption of the Gospel. Nevertheless, the prototype is not a full likeness of the image, and it is not true to identify Asclepius with Christ.

*Olga Alexandrovna Dzharman* is a Candidate of Medicine, Tuberculotherapist, a Member of the Saint Petersburg State Pediatric Medical Academy.

### ***I.V. Basilenko. History of Russia Through the Eyes of Moslem of the XIX Century***

The article concerns the problem of perception of Russia by Iranian Moslems as a neighbor and a major source of European influence in Persia, devoted to “Russian” section of World History “Rouzat as Safa” (“Garden of Purity”) in ten volumes in Persian, which was written during XV–XIX centuries by various Moslem historiographies. “Russian History” described by a Moslem is important for study the image of Russia, which the court historians cultivated among Iranians, and is a unique monument of historical psychology and mentality of the Moslem educated elite in the XIX century.

*Igor Vadimovich Bazilenko* is a Doctor of History, Candidate of Theology, Professor of Saint Petersburg State University and Saint Petersburg Orthodox Theological Academy,

Head of Ethnic Confessional Studies Department of Saint Petersburg State University of Service and Economy.

***Priest Michael Bernitsev. Meaning of the Term γνώσις in the First Epistle of Saint Paul to the Corinthians***

The paper provides an analysis of the use by St. Paul the term γνώσις in his First Epistle to the Corinthians. The characteristic features inherent in the knowledge of God of the Apostle Paul is considered, the meaning of his correspondence with the Corinthian Church about the importance of wisdom and knowledge is disclosed.

*Priest Michael Bernitsev* is a Candidate of Theology, Graduate of the Saint Petersburg Orthodox Theological Academy.

***K.Y. Novikov. “Softened” or “Repentant” Canon by Saint Gregory of Sinai in the Canon Book of Saint Cyril of White Lake***

The article is devoted to publishing previously unreleased “Softened” Canon by St. Gregory of Sinai who was the most important figure of hesychasm. The article contains also the Slavonic text of the canon, his readings, the experience of translation into modern Russian and comments. An introductory information about the source for the publication and about the prevalence of the work is also given.

*Konstantin Yurievich Novikov* is a Bachelor of Theology, Graduate of the Saint Petersburg Orthodox Theological Academy.

## ВНИМАНИЮ АВТОРОВ

Журнал публикует научно-исследовательские статьи, материалы научных сессий, конференций, информационные материалы, рецензии и обзоры литературы. Статья должна представлять собой самостоятельное исследование на узкую тему и отвечать критериям актуальности и новизны. Не допускается представление в качестве статьи авторефератов дипломных и кандидатских диссертаций или отдельных глав диссертаций.

### *Порядок подачи статьи в журнал*

Статья должна быть подготовлена и оформлена в соответствии с «Требованиями к рукописям, представляемым в журнал СПбДА «Христианское чтение», которые можно загрузить с адреса: <http://pro-spbda.ru/cr/demands.pdf>

Статья должна иметь следующую структуру:

- *имя автора* — [сан] имя [отчество] (полностью) фамилия;
- *сведения об авторе* — все ученые степени, основные занимаемые в данный момент должности;
- *название* статьи;
- *аннотация* — 3–4 предложения объемом примерно 500 знаков, где изложены цели, методы и результаты работы, подчеркнуты новые и важные аспекты исследования;
- *ключевые слова* — 10 слов, характеризующих статью, по которым она будет индексироваться в электронных базах данных;
- *текст* статьи;
- *библиография* — оформленный в соответствии с библиографическими требованиями список использованной автором литературы;
- *[список иллюстраций]* — приводимый, в случае необходимости, список присылаемых отдельно от текста статьи иллюстраций.

Статьи, не имеющие указанной структуры, автоматически отправляются обратно авторам на доработку.

Файлы текста статьи и иллюстраций отправляются по электронной почте на адрес [editor@pro-spbda.ru](mailto:editor@pro-spbda.ru). После получения материалов из редакции отсылается подтверждение.

Рассмотрение материалов занимает 2–4 недели, после чего автору отправляется решение редакционной коллегии.

Санкт-Петербургская  
православная духовная академия

# ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

№3 (34), 2010

*Научно-богословский журнал*

ISSN 1814-5574

Журнал зарегистрирован в Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзоре).

Свидетельство о регистрации  
ПИ №ФС77-39711 от 7 мая 2010 г.

*Издается с 1821 года*

Выходит один раз в два месяца

Адрес редакции:

191167 Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, 17.

Издательство СПбДА.

Тел.: +7 812 717 39 89.

Эл. почта: editor@pro-spbda.ru

Секретарь: Петр Филонов.

Редакторы-корректоры:

Андрей Смирнов, Максим Мацегора, Антоний Ковалевич.

Переводчик: Максим Никулин.

Верстка: Петр Филонов.

Верстка осуществлена в издательской системе  $\text{X}_{\text{D}}\text{T}_{\text{E}}\text{X}$ .

Дизайн обложки: Максим Домасев.

Подписано в печать: 19 июля 2010 г. Формат 70 x 100 / 16.

Гарнитура: Nimbus Roman №9 и Linux Libertine.

Тираж 500 экз.