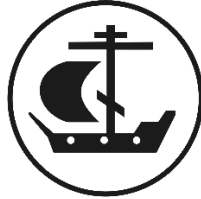


Санкт-Петербургская  
православная духовная академия



# ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

№ 3, 2013

*Научно-богословский журнал*

**Богословие и философия**

ISSN 1814-5574

Издательство СПбДА

## Редакционная коллегия

Главный редактор: *епископ Петергофский 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
- церковной истории: *Дмитрий Андреевич Карпук*, кандидат богословия, преподаватель и заведующий архивом Санкт-Петербургской православной духовной академии
- литургики: *протоиерей Владимир Хулан*, доктор теологии, кандидат богословия, проректор Санкт-Петербургской православной духовной академии по учебной работе
- патрологии: *Павел Кириллович Доброцветов*, кандидат философских наук, кандидат богословия, преподаватель Московской православной духовной академии
- философии: *Игорь Борисович Гаврилов*, кандидат философских наук, доцент Санкт-Петербургского государственного инженерно-экономического университета и Санкт-Петербургской православной духовной академии

# CHRISTIAN READING

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

**3, 2013**

## **Theology and Philosophy**

### **Editorial Board**

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

Responsible Editor: *Archpriest Dimitry Yurevich*, Candidate of Theology, Vice-Rector for Theological Research of Saint Petersburg Orthodox Theological Academy

#### **Editors of Sections**

- Theology: *Alexandr Vasilyevich Markidonov*, Candidate of Theology, Associate Professor at Saint Petersburg Orthodox Theological Academy
- Biblical Studies: *Archpriest Dimitry Yurevich*, Candidate of Theology, Vice-Rector for Theological Research of Saint Petersburg Orthodox Theological Academy
- Church History: *Dmitry Andreevich Karpuk*, Candidate of Theology, Teacher and Archivist at Saint Petersburg Orthodox Theological Academy
- Liturgical Studies: *Archpriest Vladimir Khulap*, Doctor of Theology, Vice-Rector for Educational Affairs of Saint Petersburg Orthodox Theological Academy
- Patristic Studies: *Pavel Kirillovich Dobrotsvetov*, Candidate of Philosophy, Candidate of Theology, Teacher at Moscow Orthodox Theological Academy
- Philosophy: *Igor Borisovich Gavrilov*, Candidate of Philosophy, Associate Professor at Saint Petersburg State University of Engineering and Economics as well as at Saint Petersburg Orthodox Theological Academy

# СОДЕРЖАНИЕ

## **Догматическое богословие**

*Протоиерей Вадим Кикин.* Библейская и святоотеческая оценка учения о «наследовании» греха ..... 6

## **Основное богословие**

*Священник Димитрий Лушиников.* Нравственность и религия (к вопросу об объективных началах нравственности) ..... 36

## **История западных исповеданий**

*Архимандрит Августин (Никитин).* Шмалькальден в истории Реформации . 58

*Протоиерей Георгий Ореханов.* Рецепция решений I Ватиканского собора в России ..... 86

## **Богословие культуры**

*Протоиерей Олег Агапов.* Ф.М. Достоевский как актуальный религиозный мыслитель (некоторые аспекты влияния творчества Ф.М. Достоевского на богословие прот. Александра Шмемана) ..... 101

## **Религиоведение**

*Д.Г. Голубев.* Религиозные представления о Творце мира в первобытной культуре народов Дальнего Востока: нивхов и нанайцев ..... 116

*Священник Игорь Иванов.* Вильгельм Шмидт и создание журнала «Антропос» ..... 127

## **Христианская культурология**

*Л.Н. Болтовская.* К интерпретации образа Фауста в контексте западно-европейской и русской культуры ..... 150

*О.А. Джарман.* Некоторые аспекты культа правителя в эллинистическом культурном обществе ..... 165

# CONTENTS

## **Dogmatic Theology**

*Archpriest Vadim Kikin.* Biblical and Patristic Assessment of the Teaching of  
“Inheritance” of Sin ..... 6

## **Fundamental Theology**

*Priest Dmitry Lushnikov.* Morality and Religion (Toward the Question of the  
Objective Basis of Morality) ..... 36

## **The History of Western Confessions**

*Archimandrite Augustine (Nikitin).* Schmalkalden in the History of the  
Reformation ..... 58  
*Archpriest George Orekhanov.* Reception of the Decisions of Vatican I  
in Russia ..... 86

## **Theology of Culture**

*Archpriest Oleg Agapov.* Fyodor Dostoevsky as an Influential Religious Thinker  
(Some Aspects of the Impact of the Work of Fyodor Dostoevsky on the  
Theology of Protopresbyter Alexander Schmemmann) ..... 101

## **Religious Studies**

*D.G. Golubev.* Religious Concepts about the Creator in the Primitive Cultures  
of the Nivkh and Nanai Peoples of the Far East ..... 116  
*Priest Igor Ivanov.* Wilhelm Schmidt and the Founding of the Journal  
Anthropos ..... 127

## **Christian Culturology**

*L.N. Boltovskaya.* Toward an Interpretation of the Character of Faust in the  
Context of Western European and Russian Culture ..... 150  
*O.A. Jarman.* Some Aspects of the Ruler Cult in the Hellenistic Culture  
Societies ..... 165  
Annotations ..... 235

Протоиерей Вадим Кикин

## БИБЛЕЙСКАЯ И СВЯТООТЕЧЕСКАЯ ОЦЕНКА УЧЕНИЯ О «НАСЛЕДОВАНИИ» ГРЕХА

В статье рассматриваются аспекты учения о «наследовании» греха, важные в связи с современной дискуссией о вине потомков за преступления предков. Автор последовательно анализирует библейский и святоотеческий материал, выделяя августиновское направление (о виновности потомков за предков) и православное (о персональной ответственности). Анализ юридических норм позволяет выделить критерии вменения, принципы ответственности и дифференцировать термины. Делается вывод о невозможности трансляции правовой ответственности по учению Церкви, которая учит лишь о наследовании природы, поврежденной грехом, и о свободной воле, как необходимом условии вменения.

**Ключевые слова:** вина, потомки Адама, Августин, наследование, личная ответственность, передача первородного греха.

Понимание сущности греха в качестве фундаментального христианского концепта невозможно без рассмотрения такого важного его аспекта, как возможность его трансляции, то есть перехода виновности или ответственности другому лицу.

Существует ложное представление о христианском вероучении, согласно которому, якобы, на всех людях лежит вина за грех Адама<sup>1</sup>. Представляется, что это — искажение православного учения о первородном грехе и, как писал митр. Антоний (Храповицкий, †1936 г.), оно «дает повод врагам христианства к грубым, но трудноопровержимым издевательствам. Так, Толстой говорит: ваша вера учит, что все грехи за меня сделал Адам, и я почему-то должен за него расплачиваться, но зато все добродетели за меня исполнил Христос, и мне остается только расписаться в той и другой получке»<sup>2</sup>. Постановка вопросов и недоумения остаются прежними и сейчас.

*Протоиерей Вадим Кикин* — аспирант Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. равноап. Кирилла и Мефодия (eulog\_klim@rambler.ru).

<sup>1</sup>«Грех Адама... вменяется и всем его потомкам — есть грех не Адама только, но и всего вообще человеческого рода» (Гусев Д.В. Антропологические воззрения блаж. Августина в связи с учением пелагианства // Православный собеседник. Казань, 1876. № 2. С. 301); «Все потомство Адама, весь род человеческий является ответственным и нравственно виновным за грех своего прародителя» (Там же. С. 303).

<sup>2</sup>Антоний (Храповицкий), митр. Догмат искупления // Богословский вестник, 1917. № 8/9. Т. 2. С. 157.

В работах ряда современных богословов, таких как И.С. Романидис<sup>3</sup>, Д. Уивер<sup>4</sup>, П.В. Добросельский<sup>5</sup> и других, разрабатывается концепция о повреждении природы человека в грехопадении в соответствии с учением ап. Павла и патристической традицией Востока в противовес учению о наследовании вины. Интерпретация смерти потомков как наказание Бога за грех Адама есть явное искажение идей апостола, для которого воскресение Христа — это разрушение власти смерти и тления, и Христос воскрес скорее из мертвых, чем из виновных.

Для православных христиан апологетически важен вопрос: несут ли потомки правовую ответственность перед Богом за своих предков? Ограничены ли последствия поступков самим совершителем, или последствия деяний могут охватить последующий род, народ или всё человечество? Верна ли Св. Преданию августиновская концепция о естественной передаче греха путем наследования по плоти (*peccatum ex traduce*)?

Генезис вопроса можно проследить исторически, начиная со страниц Ветхого Завета. Рассмотрение проблемы возможно с учетом существовавших тогда традиционных ближневосточных юридических норм. Зачастую было упрощено понимание причин страдания потомков, которое понималось как прямой перенос на них «греха» (точнее, различных бедствий — наказания за преступления предков и т.д.). Такая интерпретация, с нашей точки зрения, противоречит Св. Писанию и Св. Преданию, которые свидетельствуют о правовой ответственности только самого совершителя.

При рассмотрении вопроса о трансляции греха необходимо определиться с тем, что есть *грех*. В православном понимании можно выделить четыре вида греха<sup>6</sup>: личный, родовой, коллективный и первородный. При обсуждении этой темы у некоторых авторов существует смещение понятий, их вульгаризация и

---

<sup>3</sup>*Romanides J.S. The Ancestral Sin / Transl. by G.S. Gabriel. Ridgewood: Zephyr Publishing, 2008. 190 p.*

<sup>4</sup>*Weaver D. From Paul to Augustine: Romans 5:12 in Early Christian Exegesis // St. Vladimir's Theological Quarterly. 1983. № 27. P. 187–206. Weaver D. The Exegesis of Romans 5:12 Among the Greek Fathers and Its Implications for the Doctrine of Original Sin: The 5th–12th Centuries. Part III // St. Vladimir's Theological Quarterly. 1985. № 29. P. 231–257.*

<sup>5</sup>*Добросельский П.В. О полемических аспектах происхождения, грехопадения и цели земной жизни человека. М.: Благовест, 2009. 816 с.*

<sup>6</sup>*Иванов М.С. Грех // Православная энциклопедия / Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2006. Т. 12. Личный грех, как падение или согрешение — *παράπτωμα* (С. 330); *παράβασις* — проступок (С. 332); родовой грех (С. 336), коллективный грех (С. 336) и первородный — *προλατορικὴ ἁμαρτία*, или *προλατορικὴ ἀμαρτία*, или *реже προγονικὴ ἁμαρτία* (С. 345, 336–337).*

обобщение термина «грех». Слияние юридических и богословских определений приводит и к смешению их интерпретаций.

Различие терминов не всегда соблюдается при переводе на русский язык. Юридически вменяемый грех — *παρακοή* или *παράπτωμα*, а фактическая греховность и повреждение природы — *ἁμαρτία*. Существовавшее различие позволяло грекоязычным отцам избегать терминологических трудностей, возникших в латинском мире, например, в связи с богословием свт. Амвросия, блаж. Августина и наследников их мысли. Восточные отцы учили о наследуемости греховности (*ἁμαρτία*) и ненаследовании греха (*παράβασις*, *παράπτωμα*, *παρακοή*). Они учили, что *ἁμαρτία* для нас служит причиной личного повторения нами греха Адама — *παράπτωμα* или *παράβασις*. Эта терминология позволяла сохранять богословский баланс в определении всеобщей греховности и личного греха, справедливости Божией и вменяемости греха.

При исследовании греха как вины, если мы определяем передаваемое от предка к потомку как «вина», то должны уточнять, в каком смысле. В юридическом смысле наследование вины невозможно, потому что вина — внутреннее чувство субъекта, его внутренние переживания (эмоции). Вина — это отрицательно окрашенное *чувство*, переживаемое конкретным лицом, например, Адамом, объектом которого является поступок субъекта, в данном случае — нарушение заповеди о невкушении плода. Виновность также непередаваема, так как лицо подлежит уголовной ответственности только за те общественно опасные действия, бездействие, и наступившие общественно опасные последствия, в отношении которых установлена *его* вина<sup>7</sup>. Добавим, что «основанием уголовной ответственности являются *совершения деяний*, содержащих все признаки состава преступления»<sup>8</sup>, т.е. в силу личного выбора, а не по причине родственных связей.

Ответственность может наступать лишь при наличии двух условий: во-первых, свободы воли индивида (чего не было у потомков Адама в момент его преступления); во-вторых, возможности выбора варианта поведения<sup>9</sup> (не было такой возможности у еще не родившихся потомков). Ответственность несет лишь дееспособное лицо, т.е. то, которое отдает отчет своим действиям, спо-

---

<sup>7</sup> Уголовный кодекс Российской Федерации от 13 июня 1996 г. N 63-ФЗ // Российская газета. URL: <http://www.rg.ru/2007/11/12/ukrf-dok.html> (дата обращения 01.03.12). Общая часть. Раздел 1. Гл. 1. Ст. 5. Принцип вины. Ч. 1.

<sup>8</sup> Там же. Общая часть. Раздел 1. Гл. 1. Ст. 8.

<sup>9</sup> Матузов Н.И., Малько А.В. Теория государства и права: учебник. М., 2004. С. 445.

собное руководить ими. Уточним, что «дееспособность человека всегда и везде зависит от возраста, так как понимание смысла совершаемых действий и способность владеть собой и трезво принимать то или иное решение приходит лишь с годами»<sup>10</sup>. Потомки Адама не могут подлежать уголовной ответственности, так как на момент грехопадения потомки не пришли в соответствующий возраст, да и вообще в бытие<sup>11</sup>. Согласно одному из принципов юридической ответственности (принцип справедливости), лицо несет ответственность лишь за свое собственное поведение, а не за других, в том числе, и не за предков.

Чтобы ответить на вопрос о наследовании вины с точки зрения богословия, надо отметить, что святые отцы и церковные писатели не были особо внимательны к детализации и к строгому богословскому определению понятий вины, виновности и ответственности. Среди богословских источников непросто найти четкие их формулировки.

Исходя из близости данной темы к сфере права, можно для сравнения рассмотреть возможность наследования вины (или виновности) в светском праве. Исследуемая проблема, таким образом, будет определяема рельефнее.

Православная Церковь учит о наследовании греха, но греха первородного, а не личного. Недопонимание этой разницы порождает восприятие некоторыми Бога как несправедливого. Разъяснение этого недоразумения есть частный аспект теодицеи и нашего исследования. Вменяет ли Бог потомку грех, совершенный предком? Здесь мы несколько сужаем наше исследование и не затрагиваем вопрос о справедливости страданий потомков из-за предков, например, в виде наследования смертности, так как не стоит вопрос о вменении нам этого факта. Работа посвящена вопросу вменения потомкам греха, переходящего от предков (важный аспект учения, например, царебожников), но нам неизвестны свидетельства вменения потомкам перешедшей им смертности. Справедливость, как категория, понятна на Суде, но потомки Адама не судимы за смертность.

Является ли справедливым бремя смертности? Адам «наказан» справедливо, но он был способен к бессмертию, он был «наказан» смертью, что педагогически справедливо, но его потомки уже не были способны к этому и нет «на-

---

<sup>10</sup>Новицкий И.Б. Римское право. 7-е изд. М., 2005. С. 61.

<sup>11</sup>Уголовный кодекс Российской Федерации. Гл. 4. Лица, подлежащие уголовной ответственности. Ст. 19. Общие условия уголов. ответственности. «Уголовной ответственности подлежит только *вменяемое* физическое лицо, достигшее возраста, установленного настоящим Кодексом.» Ст. 21. Невменяемость. Ч. 1. «Не подлежит уголовной ответственности лицо, которое во время совершения опасного деяния находилось в состоянии невменяемости, то есть не могло осознавать фактический характер и общественную опасность своих действий (бездействия)».

казания» смертью (отдельно стоит вопрос о педагогике смерти вообще). Справедливость или несправедливость возможна там, где принимаются решения, выносятся вердикт, и происходит изменение ситуации. Если человек уже родился в Сибири, то вопрос о справедливости его пребывания там не ставится, а если его выслали в Сибирь, то здесь есть место размышлению о справедливости.

Поэтому мы оставляем в стороне вопрос о справедливости смертности. Смертность для нас является онтологическим фактом человеческой природы в ее нынешнем состоянии.

\* \* \*

Против веры в перенос на потомков наказания за грех предков выступали пророки Иезекииль (18 гл.) и Иеремия (31:30 и 32:19). Свидетельствует об этом и Моисей (Втор 24:16; цитируется в 4 Цар 14:6). Тема продолжена в Новом Завете<sup>12</sup> и развивается в святоотеческом богословии. Большинство святых отцов и писателей Церкви так или иначе затрагивали этот вопрос в своих работах<sup>13</sup>. Наследование греха рассматривалось или упоминалось на Соборах<sup>14</sup>.

Наиболее известная трактовка темы наследования греха и его последствий была предложена блаж. Августином, еп. Иппонийским (†430 г.), в связи с его антипелагианской полемикой. Взгляд блаж. Августина был распространен не только на латинском Западе. Представление о наследуемости личного греха было известно и на греческом Востоке, но, по свидетельствам, исследовано оно недостаточно<sup>15</sup>.

---

<sup>12</sup> «Ученики спросили у Него: Равви! Кто согрешил, он или родители его, что родился слепым? Иисус отвечал: не согрешил ни он, ни родители его, но [это для того], чтобы на нем явились дела Божии» (Ин 9:2–3).

<sup>13</sup> *Иустин Философ, мч.* О крещении младенцев. Вопрос LVII // Прибавления к изданию творений святых отцов в русском переводе: Ч. 16. М.: В типографии В. Готье, 1857. С. 108; *Ирины Лионской, свцмч.* Творения. Против ересей. М., 1996. С. 174, 325–326, 479; *Ориген.* О крещении младенцев // Прибавления к изданию творений святых отцов в русском переводе. Ч. 16. М., 1857. С. 108; *Григорий Богослов, свт.* Собрание творений в 2 тт. Т. 2. Минск: Харвест; М., 2000. С. 659–697; *Исаак Сирий, прп.* Слова подвижнические. М., 1998. С. 339; *Иоанн Кассиан Римлянин, прп.* Писания. Репр. изд. Сергиев Посад, 1993. С. 401–420. Вых. дан. ориг.: М., 1892; *Августин Иппонский, блаж.* О Граде Божием. Минск, М., 2000. С. 627–628; 1261–1266; *Августин Иппонский, блаж.* Творения. М., 1997. С. 198–199.

<sup>14</sup> Карфагенский 252 г.; Карфагенский 412 г.; Иерусалимский и Лиддский 415 г.; Карфагенский 416 г. и 418 г.; Эфесский 431; Арелатский 475 г.; Оранжевый в 529 г.; II Арльский собор 529 г.

<sup>15</sup> *Давыденков О., прот.* Учение Юлиана Галикарнасского и традиция Древней Церкви // Ежегодная богословская конференция ПСТБИ. Материалы / Гл. ред. прот. В. Воробьев. М., 2001. С. 8.

С первых страниц Библии мы читаем о грехе и его вменении. Бог указал на грядущие негативные последствия греха для Адама и Евы (Быт 2:17)<sup>16</sup>, но эти последствия могут быть оценены как естественные (возвращение людей к тлению и смертности согласно их природе), а не как вменение или перенесение наказания на потомков в юридическом смысле.

Смерть не является объективным наказанием Адама (как бы извне). Православная Церковь учит, что сам по себе человек смертен и тленен без поддерживающей его бессмертие благодати Божией<sup>17</sup>. Свщмч. Ириней Лионский (†202 г.) пишет, что «тех, которые по собственной воле отделяются от Бога, Он удаляет от Себя; а удаление от Бога есть смерть»<sup>18</sup>. Церковь учит о том, что смерть является естественной для человека, отвергнувшего благодать и теперь непричастного Источнику жизни. Вот как об этом свидетельствует свт. Григорий Палама (†1359 г.): «Бог не говорил Адаму: «Возвращайся туда, откуда ты взят» [как императив]; но Он сказал ему: «[сам по себе] земля ты есть и в землю ты возвратишься»... Он не сказал: «В день, в который ты вкусишь от него (древа), умри»; но: «в день, в который ты вкусишь от него, ты, естественно умрешь». Также и после Он не сказал: «Возвращайся теперь в землю», но Он сказал «ты возвратишься [т.е. сам себя возвратишь] в землю», таким образом, предупреждая, истинно предупреждая (хотя и не препятствуя) о том, что случится»<sup>19</sup> естественно в силу отделения от причастности Бессмертному. Дьявол — первый, умерший в этом смысле. Затем к смерти обратил себя Адам. Его потомки, рожденные в состоянии разлучения с Богом, наследуют природу, естественно вернувшуюся к своему началу, — безжизненному (смертному) веществу. Дети Адама и Евы, появившиеся вне рая, и после грехопадения могут получить естественно лишь природу, уже поврежденную грехом, обратившуюся к тлению. Другой, неповрежденной грехом, природе взяться неоткуда.

Итак, смерть — не результат объективного наказания Богом потомков Адама и Евы за их грех. Иначе бы Бог стал источником смерти, но знаем из

---

<sup>16</sup> «От древа познания добра и зла, не ешь от него; ибо в тот день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь».

<sup>17</sup> *Афанасий Великий, свт.* О воплощении // *Афанасий Великий, свт.* Избранные творения. М., 2006. С. 104–105.

<sup>18</sup> *Ириней Лионский, свщмч.* Творения. Против ересей. С. 505.

<sup>19</sup> *Григорий Палама, свт.* Деятельные, богословские, созерцательные и практические главы. PG 151. 1157–1160; Цит. по: *Каломирос А.* Река огненная // Православная энциклопедия «Азбука веры». URL: [http://azbyka.ru/vera\\_i\\_neverie/o\\_boge/Kalomiros\\_Reka\\_1g1-all.shtml](http://azbyka.ru/vera_i_neverie/o_boge/Kalomiros_Reka_1g1-all.shtml) (дата обращения 01.03.2012).

Св. Писания (Прем 1:13, 14), что «Бог не сотворил смерти и не радуется гибели живущих, ибо Он создал всё для бытия». Лишенный благодати, человек остается наедине сам с собой и сам возвращается к тому, что он представляет из себя без Бога, к праху<sup>20</sup>. Общим для св. отцов было восприятие, что главная беда грехопадения не столько вина, сколько утрата жизни, то есть смерть. Таково отношение к смерти (как к естественному результату отторжения от Бога) у отцов от св. Иустина Философа<sup>21</sup> до современных богословов.

Человек остался без Бога, сам стал причиной своей смерти, и, как пишет авва Дорофей, «был предан собственному своему самолюбию и собственной воле, чтобы они сокрушили кости его, чтобы он научился следовать не самому себе, но заповедям Божиим, чтобы самое злострадание преслушания научило его покою послушания, как сказано у пророка: “Накажет тебя нечестие твое” (Иер 2:19)»<sup>22</sup>, т.е. сам человек наказывает себя, а не Бог накладывает на него или потомков некие «внешние кары».

Таким образом, Св. Писание в комментариях св. отцов свидетельствует о том, что Адам, в силу свободного выбора, отверг Бога, перестал быть причастным Бессмертному и Его благодати, которая до грехопадения содействовала бессмертию человека. Как следствие — человек естественно устремился к тлению и смерти.

Одним из ключевых мест для понимания учения о наследовании греха является фрагмент Послания к Римлянам св. ап. Павла (5:12): «Посему, как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех людей, *потому что* в нем все согрешили». Слова *потому что* в Синодальном переводе выделены курсивом, как это обычно делается со словами, добавленными к подлиннику для ясности понимания, но нам представляется, что при таком звучании текст может уводить от традиционного православного понимания греха.

---

<sup>20</sup> «Ибо прах ты и возвратишься в прах» (Быт 3:19). «Все идет в одно место: все произошло из праха и все возвратится в прах» (Еккл 3:20). «И возвратится прах в землю, чем он и был» (Еккл 12:7), «Первый человек — из земли, перстный» (1 Кор 15:47). Бог «дал Адаму тело смертное» (3 Езд 3:5). Почти в тех же словах учит свт. Василий Великий: «Насколько он [Адам] удалился от жизни, настолько приблизился к смерти. Бог есть жизнь, лишение этой жизни есть смерть. Так что Адам, добровольно отдалившись от Бога, сам стал причиной собственной смерти» (*Василий Великий, свт.* PG 31. 345. Цит по: *Каломирос А.* Река огненная. Там же).

<sup>21</sup> *Иустин Философ, мч.* Творения. М., 1995. С. 144–145.

<sup>22</sup> *Дорофей Авва, прп.* Душеполезные поучения. М., 1994. С. 25.

Оригинальный текст гласит: διὰ τοῦτο ὡσπερ δι' ἐνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσηλθεν καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διήλθεν, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον<sup>23</sup>. Еп. Кассиан (Безобразов) предлагает, например, следующий перевод: «Поэтому, как чрез одного человека грех вошел в мир, и чрез грех вошла смерть, и тем самым во всех людей перешла смерть, потому что все согрешили»<sup>24</sup>. Слова *в нем* в данном переводе отсутствуют.

Обсуждаемое место — ἐφ' ᾧ, и от его правильного перевода зависит понимание всего фрагмента. Ἐφί перед гласными имеет форму ἐφ', и ἐφ' перед густым придыханием. Буквально это может переводиться: *через это; через то, что выше упомянуто; посредством этого; сообразно с этим; вследствие этого; так как и потому что* (как союз причины).

Первый вариант, если ᾧ является указательным местоимением мужского рода, то переводить можно как «тот, который упомянут выше», но так как слов мужского рода во фрагменте два, то по смыслу это может относиться, либо к Адаму (ὁ ἄνθρωπος), либо к смерти (ὁ θάνατος). Таким образом, возможен перевод «*Адамом* все согрешили» или «*смертью* все согрешили» (*по причине смерти* все согрешили). Второй вариант, если ᾧ — местоимение среднего рода, то переводить надо *так как* или *потому что*, и именно с этим переводом согласны большинство филологов<sup>25</sup>, т.к. филологические соображения говорят против перевода *в нем*. Следовательно, перевод ἐφ' ᾧ словосочетанием *в нем*, используемое в Синодальном тексте, представляется не лучшим, еще менее корректен перевод *потому что в нем*, когда разные варианты приведены вместе как последовательный текст.

Итак, второй вариант понимания ἐφ' ᾧ — *так как* или *потому что* («*по тому*» или «*на основании того, что упомянуто выше*»). В основных европейских переводах предложено именно *так как* или *потому что*. Такое прочтение

<sup>23</sup>Novum Testamentum Graece et Latine. Nestle-Aland. Ed. 27. Rev. Deutsche Bibelgesellschaft. [Stuttgart, 1994.] P. 417.

<sup>24</sup>Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа. Перевод с греческого подлинника под редакцией еп. Кассиана (Безобразова). М., 2001. С. 310.

<sup>25</sup>Такое обобщение делает А.П. Лопухин. Толковая Библия, или Комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета // Под ред. проф. А.П. Лопухина и преемников. Т. 3: Новый Завет. Стокгольм, 1990. С. 441–443.

греческого текста существует у большинства ученых вне зависимости от их конфессиональной принадлежности<sup>26</sup>.

Перевод «мы согрешили из-за смерти», проникшей в нас (из-за неё, благодаря ей), тоже возможен, и это дает интересный ракурс понимания мысли ап. Павла. Неудачным нам представляется лишь перевод «мы согрешили в Адаме», потому что такое прочтение ведет к нетрадиционному для православного богословия пониманию греха.

В Вульгате этот фрагмент переведен как «propterea sicut per unum hominem in hunc mundum peccatum intravit et per peccatum mors et ita in omnes homines mors pertransiit in quo omnes peccaverunt» (Rom 5:12). In quo — в чём, в ком, в котором (quod — что, т.е. in quo — в чём, в ком), то есть в Адаме все согрешили. В Вульгате нет соотнесения со смертью, так как mors женского рода, и здесь нет значения *потому что*. Не лучший перевод привел к характерному для Запада пониманию: «В нем (в Адаме) все согрешили», чем были созданы после блаж. Иеронима предпосылки для неверного учения блаж. Августина о наследуемости личного греха и о первородной вине, следовательно, о существовании греха независимого от свободы воли. Такое понимание греха блаж. Августином стало доминирующим на Западе ввиду огромного авторитета этого отца Церкви.

Греческие отцы, читавшие этот текст на родном языке, не сделали той ошибки, которую допустил блаж. Августин, не владевший греческим языком и читавший Св. Писание на латыни. Явное различие между греческой и августиновской традициями «первородного греха» общепризнано учеными<sup>27</sup>. В современной версии латинской Библии in quo ввиду предыдущего неудачного перевода заменено на eo quod: «Et ita in omnes homines mors pertransiit eo quod omnes peccaverunt» (Rom 5:12)<sup>28</sup>. Eo quod может переводиться как *поэтому* (придаточное следствия) или *потому что* (придаточное причины).

Дальнейшее следование по тексту послания должно подсказывать правильное понимание. «Ибо и до закона грех был в мире; но грех не вменяется [т.е. нет вины], когда нет закона. Однако же смерть царствовала от Адама до Моисея [смерть и тление уже в природе человека были]» (Рим 5:13–14). Смерть

---

<sup>26</sup> Мейендорф И., прот. Византийское богословие. Исторические направления и вероучение. М., 2001. С. 253.

<sup>27</sup> Kelly J.N.D. Early Christian Doctrines. London, 1958. P. 348–352.

<sup>28</sup> Nova Vulgata // Официальный сайт Ватикана. [http://www.vatican.va/archive/bible/nova\\_vulgata/documents/nova-vulgata\\_nt\\_epist-romanos\\_lt.html#5](http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_nt_epist-romanos_lt.html#5) (дата обращения 01.03.12).

(точнее, смертность) служила источником греха личного и, как следствие, люди уже получали смерть заслуженную, как разлучение души и тела. Если правы сторонники вменения нам греха Адама, то для них указано, что грех не вменяется и перевод «согрешили в Адаме» бессмыслен.

Родившиеся младенцы, не совершившие никакого греха, уже несут в себе греховное расстройство первозданной природы, смертность, как унаследованное отлучение от Бога и порабощение диаволу. Грех Адама и Евы — это их личный грех свободного выбора, который увел их и потомков от Бога, тем самым, предоставив их смерти, как естественному последствию их выбора<sup>29</sup>. Однако, Св. Писание говорит об индивидуальной, а не коллективной ответственности, поэтому неверно говорить, что «мы согрешили в Адаме». *Нас* просто не существовало в момент прародительского греха. Пятый Вселенский Собор осудил веру в предсуществование душ (личностей) прежде физического рождения. Иначе говоря, лицо не предсуществует, т.е. меня не было в Адаме.

Собор предостерегает нас от крайностей понимания концепции содержания нас в некоем композитном «Адаме». У иудеев существует понимание Адама не только как исторического лица, но и как Адама Кадмона (или аРишона — «первоначального или первого человека»)<sup>30</sup>. Ими предлагается сценарий антропоморфной космогонии, где «Адам» (сначала — андрогин) — некое совокупное творение, рассыпанное потом на 600 тыс. душ или на некоторое космическое «множество». «Адам» понимается как прототип и целокупность человечества, абсолютное явление человеческой сущности, как собирательный образ рода.

---

<sup>29</sup> Лурье В.М. История византийской философии. Формативный период. СПб., 2006. С. 195. Свт. Кирилл Александрийский: «Он (Адам), пав в сие (смерть), произвел детей, и все мы, как произошедшие из-за тленного, являемся тленными» [а не виновными]. Или в другом месте: «Адам был побежден, — пишет св. Кирилл Александрийский, — и, презрев божественное повеление, был осужден на тление и смерть. Но <...> какое отношение к нам имеют эти его преступления?... Множество людей стало греховными не потому, что они разделяли вину Адама — их ведь тогда еще не было — а потому, что они были причастны к его природе, подпавшей закону греха. Значит, как в Адаме природа человека заболела тлением... так во Христе она вновь обрела здравие». Об этом же Weaver D. From Paul to Augustine: Romans 5:12 in Early Christian Exegesis // St. Vladimir's Theological Quarterly. 1983. № 27. P. 187–206.

<sup>30</sup> Адам // Электронная еврейская энциклопедия. URL: <http://www.eleven.co.il/article/10077> (дата обращения 01.03.12).

В русском богословии влияние этой идеи можно обнаружить у В. Соловьева, прот. С. Булгакова<sup>31</sup>, прот. П. Флоренского<sup>32</sup> (о большей целостности Адама и последующей раздробленности), еп. Василия (Родзянко). Еп. Василий учил, что множество душ составляли душу Адама, поэтому падение всечеловека равно падению всех последующих людей. Становятся понятны предпосылки для развития учения о коллективной ответственности или родовом вменении, и о том, что потомки Адама — его осколки<sup>33</sup>. Про рассыпание или раскалывание «Адама» на души не говорится ни в Св. Писании, ни у отцов. Есть учение о рождении (как о способе передать природу).

Святоотеческое понимание «человечества в Адаме» соотносится с единой для всех природой, унаследованной через рождение, а не с лицом, полученным через «рассыпание». От Адама, как от корня, наследуется лишь природа, поэтому возможно наследование лишь в связи с природой, но никак не с ипостасью. Ответственность соотносится с лицом, а не с природой, т.е. содержание «в Адаме» надо соотносить с природой, а не с лицом и ответственностью.

Блаж. Августин пишет, что потомки Адама «были в нем только по плоти» и о том, что «в нем все согрешили только по плоти, от него сотворенной, а не по душе»<sup>34</sup>. Как контраргумент иногда приводится (Евр 7:4–10), о том, что Левий был «в чреслах Авраама», но согласно блаж. Августину: «Левий был в Аврааме не по душе, а только по плоти»<sup>35</sup>.

Так же учит свт. Григорий Богослов: «Тело берется от плотей [предка], душа же примешивается неведомым образом, привходя извне в перстный состав [а не от расколотого Адама] ...как тело, первоначально растворенное в нас из персти, сделалось впоследствии потоком человеческих тел [а не душ или личностей] и от первозданного корня не прекращается, в одном человеке заключая других»<sup>36</sup>.

---

<sup>31</sup> *Леонов В., свящ.* Бог во плоти: Святоотеческое учение о человеческой природе Господа нашего Иисуса Христа. М., 2005. С. 64.

<sup>32</sup> *Флоренский П., прот.* Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи. М., 2003. С. 156–157.

<sup>33</sup> *Василий (Родзянко), еп.* Теория распада Вселенной и вера отцов. Каппадокийское богословие — ключ к апологетике нашего времени. Апологетика XXI века. М., 1996. С. 52, 59–60.

<sup>34</sup> *Августин Иппонский, блаж.* Творения. С. 180; и аналогично: *Августин Иппонский, блаж.* О Граде Божием. С. 628.

<sup>35</sup> *Августин Иппонский, блаж.* Творения. С. 194.

<sup>36</sup> *Григорий Богослов, свт.* Собрание творений в 2 тт. Т. 2. С. 41–42.

Идея личного предсуществования всего человечества в Адаме очевидно чужда христианской вере. Допустимо лишь наследование природы от прародителей<sup>37</sup>, поэтому не относящееся к природе не может быть унаследовано. Грех относится к согрешившему лицу, а не к природе человека, поэтому не может наследоваться потомками. Прп. Марк Подвижник пишет: «Мы наследовали по преемству не преступление [и соответственно вину], но смерть [которая в природе человека]: ибо нельзя было нам, происшедшим от мертвых, быть живыми»<sup>38</sup>. Рассуждения святого посвящены категориям «жив», «мертв», а не «виновен».

Прп. Максим Исповедник учит: «Когда в прежние времена произволение естественного разума в Адаме подверглось тлению, то вместе с ним истлело и естество, отказавшееся от благодати нетления. Тогда возник грех, первый и достойный порицания [личный Адамов], то есть отпадение произволения от блага ко злу; через первый грех [как акт нарушения заповеди] возник и второй [наследуемый нами] — не могущее вызвать порицания изменение естества из нетления в тление». Как через грех «естество всех людей изменилось из нетления в тление [а не в вину], так и через одного человека Иисуса Христа... произошло для всех людей восстановление естества из тления в нетление»<sup>39</sup> [а не просто амнистия]. Таким образом, причастность к смерти и тлению, а не вине, есть подлинная беда потомков Адама, по мысли отцов.

Как пишет прп. Анастасий Синаит: «Мы были наказаны не потому, что ослушались того Божественного повеления вместе с Адамом [*в Адаме*], но потому, что Адам стал смертным, и он перенес грех своим потомкам [не как вину или нарушение, а] в том смысле, что мы стали смертными, так как были рождены от смертного»<sup>40</sup>.

Завершая эту часть, приведем слова прп. Иустина (Поповича), который поясняет различия православного учения об изначальной греховной поврежденности человеческой природы и латинского учения о первородной вине. «В Адамовом грехе надо различать... нарушение как таковое (*παράβασις*), ошибку как таковую (*παράλτωμα*), непослушание как таковое (*παρακοή*); и, с другой сто-

---

<sup>37</sup>Иного участия, кроме причастности природе представить невозможно, так как потомков Адама тогда не существовало как личностей. Толковая Библия, или Комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета // Под ред. проф. А.П. Лопухина и преемников. Т. 3.: Новый Завет. С. 443.

<sup>38</sup>Марк Подвижник, прп. Нравственно-подвижнические слова. ТСЛ, 1911. С. 111.

<sup>39</sup>Максим Исповедник, прп. Творения в 2 кн. Кн. 2. М., 1994. С. 129–130.

<sup>40</sup>Цит по: Каломирос А. Река огненная. Там же.

роны — состояние уже совершенного греха (ἁμαρτία). Потомки Адама, в строгом смысле слова, не принимали личного, непосредственного, сознательного и вольного участия в Адамовом преступлении (т.е. в παράβασις, παράπτωμα, παράκοή). Но поскольку они берут свой исток от павшего Адама, от греховной природы, они наследуют греховное природное состояние, в котором живет грех (ἁμαρτία), как деятельное начало, которое понуждает личность каждого из нас совершить грех подобно Адаму»<sup>41</sup>.

Рассмотренное нами указывает на некорректный перевод Вульгаты, приведший на Западе к пониманию первородного греха в духе Августина, и на неточный Синодальный перевод, уводящий к западному пониманию греха и унаследованной вины. Представляется, что перевод *так как* или *потому что* отражает более традиционное православное понимание. Человек рождается с поврежденной природой, смертный, но невинный. Поэтому и литургически есть прошение об упокоении младенца, но нет прошения об оставлении его грехов.

Обобщая свидетельство святых отцов, можно сказать, что Адам «передал (traduxerit) грех», в том смысле, что его дети стали смертными, так как имели смертный источник в природе праотца. «Кто родится чистым от нечистого? Ни один» (Иов 14:4). Т.е. все люди рождаются нечистыми от тления, т.е. смертными, но невинными. Адам стал не столько преступником, сколько, в силу его личного выбора, стал сам трупоносцем<sup>42</sup> и таковыми сделал потомков, для которых смерть является наследуемым состоянием природы, а не наследуемым наказанием. «Чтобы один наказывался по вине другого, это представляется не совсем справедливым», — как указывает свт. Иоанн Златоуст (†407 г.)<sup>43</sup>.

Существует достаточно свидетельств о том, что потомки наследуют лишь природу, поврежденную грехом. Свт. Кирилл Александрийский (†444 г.) учит, что наша природа заболела «грехом из-за непослушания одного, то есть Адама [онтологический ракурс]; и многие оказались грешниками не потому, что они совершили преступление вместе с Адамом (ибо их тогда не было) [т.е. не в юридическом смысле], но потому, что им свойственно его естество, подпавшее закону греха: из-за непослушания; человеческая природа стала, по причине повреждения в Адаме, тленной [при этом потомки Адама в правовом смысле

---

<sup>41</sup> *Иустин (Попович), прп.* Собрание творений в 3 т. Т. 2. Догматика Православной Церкви. М., 2006. С. 242.

<sup>42</sup> *Иларион (Алфеев), митр.* Жизнь и учение св. Григория Богослова. М., 1998. С. 317.

<sup>43</sup> *Иоанн Златоуст, свт.* Избранные творения. Беседы на послание к Римлянам. М., 1994. С. 594.

остались невинны], и таким образом в нее вошли страсти»<sup>44</sup>. Указано главное последствие и беда грехопадения — Адам отвернулся от Бога, и, в связи с этим, стал смертен как отпавший от Того, Кто есть жизнь (Ин 14:6), и увлек в это состояние остальных. Потомки не отступали вместе с Адамом, то есть они грешники в другом, не юридическом, а онтологическом (природном) смысле, о чем и пишет свт. Кирилл. Он учит о повреждении единой для предков и потомков природы. В этом смысле люди стали грешными как обладатели природы, подверженной порочным страстям.

Блаж. Феодорит Кирский (†457 г.) утверждает, что к наследию Адама относится только смертность, но не вина за его грех: «Все, происшедшие от него [Адама], получили в удел смертную природу; а такая природа имеет много потребностей... Эти потребности часто порождают безмерность страстей, а безмерность порождает грех. Поэтому Божественный Апостол говорит, что, поскольку Адам согрешил и стал через грех смертен, смерть и грех вошли в его племя. Смерть вошла во всех людей, «потому что все согрешили» (Рим 5:12). Действительно, ведь не из-за греха прародителя каждый из нас претерпевает закон смерти, а из-за собственного греха»<sup>45</sup> Так же объяснял это и свт. Григорий Палама<sup>46</sup>.

Богословы, определяющие потомков Адама как «грешных», подразумевали под этим понятием «смертных», что и порождало неправильное понимание сущности передаваемого Адамом потомкам. Потомки по справедливости не несут за Адама юридической ответственности, так как стали грешниками не сами по себе, не в силу личного и юридически ответственного выбора; поэтому замещение слов «стали смертными» на «стали грешниками» имеет в виду, что смерть — расплата за грех, и тем самым дается моральная оценка тления природы<sup>47</sup>. Тление природы имеет моральные последствия, но не в момент и не по факту наследования, а по последующим действиям этого тления в потомке.

---

<sup>44</sup>Цит по: *Кирилл Александрийский, свт.* Толкование на Посл. Римл. PG 74:788–789; *Добросельский П.В.* О полемических аспектах происхождения, грехопадения и цели земной жизни человека. М., 2009. С. 417.

<sup>45</sup>*Феодорит Кирский, блаж.* Толкование на Послание к Римлянам. PG 82:100. Цит по: *Лурье В.М.* История византийской философии. Формативный период. СПб., 2006. С. 195–196.

<sup>46</sup>«Наша природа [а не лицо] несет в себе знаки виновности» (*Григорий Палама, свт.* Беседы (омилии) в 3 ч. Ч. 3. М., 1993. С. 25); Сатана смог «захватить в рабство наше естество» [лишь природу, а не всего человека] (Там же. С. 76).

<sup>47</sup>*Евфимий Зигабен.* Толкование на Посл. Рим 5:19. Цит по: *Каломирос А.* Река огненная. Там же.

В русском православном богословии можно видеть аналогичное понимание личной ответственности за содеянные грехи.

Так, в работах профессора Казанской духовной академии Д.В. Гусева (1845–1894 гг.), исследовавшего работы блаж. Августина, имеется ряд замечаний об интересующей нас концепции наследования греха. Когда Иппонский святитель писал против манихеев, он учил, что грех — это личный выбор, акт свободной воли и вменяться может лишь совершителю, а когда он обличал пелагиан, то доказывал, что грех передается по преемству плоти без личного выбора, так как воля безнадежно поражена грехом. Августин был не всегда последователен. Можно определить даже жестче: его учение «противоречит правосудию и благодати Божией, в силу которых Бог, вменяя людям их собственные грехи, никоим образом не может вменять им, и никогда не вменяет, чужих грехов, каков именно и есть грех Адама по отношению к потомкам»<sup>48</sup>.

Профессор Санкт-Петербургской духовной академии Н.Н. Глубоковский (1863–1937 гг.) пишет, что учение Августина о наказании потомков за вину Адама и вменении неличных грехов есть противоречие богословию ап. Павла и иудейской теологии вообще. Он отмечает прямое противоречие этой концепции Св. Писанию и Св. Преданию, а также то, что ап. Павел учил не о наследственной вине, а о причине смерти в личных прегрешениях<sup>49</sup>. Вывод Н.Н. Глубоковского следующий: у смертности и тления нет юридических оснований для правовой вменяемости, но есть онтологические — возвращение в тление. Апостол допускает «натуральную брэнность человеческой природы» в силу ее происхождения от земли, а не в силу юридического вменения. Поэтому люди «не согрешили подобно Адаму и юридически не ответственны»<sup>50</sup> за его преступление перед Богом.

Богословы XX века также ясно свидетельствуют против учения о наследуемой вине. Вот как об этом пишет прот. И. Мейендорф (1926–1992 гг.): «Мятеж Адама и Евы против Бога может мыслиться лишь их личным грехом; значит в такой антропологии нет места для концепции наследуемой вины»<sup>51</sup>.

---

<sup>48</sup> *Гусев Д.В.* Антропологические воззрения блаж. Августина в связи с учением пелагианства // Православный собеседник. Казань, 1876. № 2. С. 307.

<sup>49</sup> *Глубоковский Н.Н.* Учение св. ап. Павла о грехе, искуплении и оправдании // Христианское чтение. 1898. № 4. С. 476–477.

<sup>50</sup> *Там же.* С. 480, 484.

<sup>51</sup> *Мейендорф И., прот.* Византийское богословие. Исторические направления и вероучение. М.: Когелет, 2001. С. 252.

Надо заметить, что идея с перенесением вины на другого есть частный случай самооправдания и не может найти одобрения. Адам в свое время пытался перенести виновность на Еву, но св. Церковь оценивает это уже как повреждение ума (т.е. безумие) Адама под действием греха.

Итак, потомки Адама не наследуют вины или виновности предков, но подвергаются поражению смертностью и страстностью.

Православная Церковь воспринимает ответственность всегда как персональную. «Ответственность за первородный и родовой грех лежит на их совершителях и не распространяется на потомков»<sup>52</sup>. Грех прародителей есть их личный грех, который был предметом их покаяния. Все люди страдают от сделанного праотцами, но в том смысле, что наследуют последствия греха прародителей, те изменения, произошедшие в природе человека после падения, прежде всего смертность (тленность, страстность и т.д.). Сам грешник услышит по отношению к себе, а не к другому: «Ныне проклят ты [лично, а не твои потомки]» (Быт 4:11).

Рассматривая вопрос о личной ответственности, мы должны избежать крайностей понимания существования человека как обособленного и замкнутого в себе. Человечество должно рассматриваться как единый род Адама. Взаимное переплетение отношений и связей указывает, что изолированное существование индивидуумов — иллюзия.

Единство человеческое и общность бытия прочувствованы мыслителями всех времен. Все люди находятся во взаимном влиянии и, соответственно, во взаимной ответственности, т.к. мы не чужие друг другу, но эта ответственность не связана с объективной ответственностью извне, она должна внутренне (субъективно) переживаться как узы любви.

Природное единство человечества нашло отражение в богословии ап. Павла, когда он, например, пишет о христианах как о членах одного Тела (1 Кор 12:12–27). Все «мы члены друг другу» (Еф 4:25). Его фраза о ношении бремени друг друга (Гал 6:2) должна пониматься как бремя любви и соучастия. Свщмч. Киприан Карфагенский выразился так: «Я сострадаю и печалюсь вместе с братьями нашими, которые, споткнувшись или пав под нажимом гонений, забирая с собой частицу нашего сердца, принесли нам печаль своими ранами»<sup>53</sup>.

---

<sup>52</sup> *Иванов М.С.* Грех. С. 336.

<sup>53</sup> Цит по: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. Т. 7: Первое и Второе послание к Коринфянам. Тверь, 2006. С. 180.

Подлинное единство человеческое может быть осмыслено в экклезиологических терминах. Свт. Иоанн Златоуст пишет о чуде Церкви: «Составивший нас Един, и то, во что Он составил нас — едино»<sup>54</sup>, или об этом же наш современник митр. Иоанн (Зизиулас) указывает, что в Церкви «нет такого «одного», который одновременно не «многие»<sup>55</sup>, и наоборот, эти многие образуют Одного, Христа, Церковь.

В полноте единство человеческое, о котором молился Христос в первосвященнической молитве, актуализируется лишь в Церкви, где раскрывается ценность и целостность уникальной личности. Реализуется это только в открытом общении с другими, а не в самоизоляции, так как без общения «человек, предоставленный самому себе, не может быть личностью»<sup>56</sup>. Идеалом общения в этом смысле является Пресвятая Троица: множество Лиц, единосушие природы и единство любви.

Понимание соборности католической Церкви приближает нас к преодолению как индивидуализма и греховного разделения между людьми, так и коллективизма (конгломерации). Церковь позволяет преодолеть крайности и тупики этих подходов.

Мы должны органично синтезировать два понимания. Первый подход предлагался Пелагием (анакоретом-индивидуалистом), который идет от персональной ответственности, и по-своему прав. Он, по сути, сторонник нравственной теории. Здесь возможно развитие темы неповторимости и уникальности личности, тема «одного», но это путь, не лишенный риска атомизации в понимании человечества.

Второй подход соотнесем с именем Августина и юридической теорией. Его тема — «многие». Для богословия это — направление, давшее осмысление единства рода Адама и католичности (соборности) Церкви как Ковчега спасения «многих» в едином Теле. На этом пути при крайних высказываниях нет гарантий от слияния в «Кадмоны» и общинный коллективизм.

Оба пути высвечивают аспекты, без которых исследуемое нами будет выглядеть обедненным. Необходимо иметь в виду комплексный подход в духе и букве Писания и отцов, чтобы все грани и уровни понимания были представлены.

---

<sup>54</sup>Цит по: Там же. С. 174.

<sup>55</sup>*Иоанн (Зизиулас), митр.* Бытие как общение. Очерки о личности и Церкви / Пред. прот. И. Мейендорфа, пер. с англ. Д.М. Гззяна. М., 2006. С. 135, 145.

<sup>56</sup>Там же. С. 12, 105.

\* \* \*

Вернемся к нашему исследованию. Не существует переноса Богом ответственности на потомков только в силу плотского родства. Причина страдания потомков может быть иной, нежели юридическая ответственность, т.к. отсутствие таковой еще не делает их жизнь беспечальной. Существует, например, возможность восприятия примера греховного поведения от предка, и, как следствие, — повторение его грехов как практическая реализация наклонностей предка, за что человек несет уже справедливую личную ответственность перед Богом. Это видно из следующего. «Бог ревнитель, наказывающий детей за вину отцов (точнее, ἀμαρτίας πατέρων, грехи отцов)<sup>57</sup> до третьего и четвертого [рода], ненавидящих Меня, и творящий милость до тысячи родов любящим Меня и соблюдающим заповеди Мои» (Исх 20:5–6). Как отмечают исследователи, прямое юридическое понимание здесь невозможно, иначе Бог несправедлив. Господь, действительно, «наказывает детей за вину отцов, не безвинных детей за преступления предков, что несогласно с Втор 24:16; Иер 31:30; Иез 18:32, а тех детей, собственная преступность которых коренится в виновности их отцов»<sup>58</sup>, т.е. кто повторяет грехи предков и присоединяет к ним свои. Поэтому Св. Писание уточняет, что не вообще детей, а до третьего или четвертого рода (время влияния предка). Притом лишь «ненавидящих Меня», тех, которые, как и их предки, ненавидели Бога.

Пагубное влияние, распространяемое на три-четыре поколения, определяется Церковью как родовой грех. Понятие «родовой грех» обозначает, во-первых, моральное зло, совершенное предком определенного рода; во-вторых, последствия этого зла, сказавшиеся на потомках<sup>59</sup> в виде повреждения природы (усугубление влечения, например, к алкоголю, усиление похотливости, ослабление умственных способностей, угнетение воли и т.д., т.е. деморализация чувств и душевных привязанностей, духовная деградация, или, кратко, усиление удобопреклонности ко греху), а так как изолированное существование человеческих индивидуумов представляется христианам иллюзией, то очевидно взаимовлияние людей друг на друга. Представители одного рода во многом друг другу солидарны особым образом (в нашем случае — по греху).

---

<sup>57</sup> В евр. тексте: הַרְחַק יְיָ, т.е. «неправедная деятельность», «грех отцов». — *Прим. отв. ред.*

<sup>58</sup> Толковая Библия, или Комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета // Под ред. проф. А.П. Лопухина и преемников. Т. 1: Ветхий Завет. С. 337.

<sup>59</sup> *Иванов М.С.* Грех. С. 336.

Патерий, еп. Бреши, комментатор трудов и нотариус папы Григория I Великого, цитирует «Нравственные поучения на кн. Иова 15:51: «Верно говорится: до третьего и четвертого рода. Потому что сыновья могут видеть образ жизни родителей, которому они подражают, и [поэтому] мщение распространяется на тех»<sup>60</sup>. «О личной ответственности людей речь может идти лишь в той мере, в какой они подражают Адаму; наследуют же они от него при рождении единственно тление [φθορά] и смерть, которые в свою очередь приводят их ко греху»<sup>61</sup> личному и юридически ответственному.

В Св. Писании есть целый ряд аналогичных мест, почти дословно повторяющих друг друга<sup>62</sup>. Предок может оказывать негативное педагогическое влияние на три–четыре рода (редко кто живет дольше), отравляя жизнь внуков и правнуков примером своей греховной жизни, поэтому три–четыре поколения поражены этой бедой не в силу внешней карательной и мстительной санкции Бога, а по причинам более земным и естественным: преемство характера, привычек и склонностей и, как следствие, совершение тех же, что и у предка, грехов, за которые потомок уже справедливо подлежит гневу Божию до соответствующего рода. Впрочем, очевидно это не только из Божественного Откровения, но и просто из человеческого опыта, ибо «какова мать, такова и дочь» (Иез 16:44).

Необходимо уточнить, что унаследованная детерминация ко греху не является непреодолимой, иначе трудно воспринимать человека как нравственно ответственное существо. Склонность ко греху — всего лишь склонность, а не обреченность, и тем, кто соблюдает заповеди, дается благословение Господне

---

<sup>60</sup>Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Книги Исход, Левит, Числа, Второзаконие / Ред. тома Дж.Т. Линхард, Дж. Ромбс. Тверь, 2010. С. 137–138.

<sup>61</sup>Мейендорф И., *прот.* Жизнь и труды свт. Григория Паламы: Введение в изучение. 2-е изд., испр. и доп. СПб., 1997. С. 174–175.

<sup>62</sup>«Бог человеколюбивый... сохраняющий милость в тысячи [родов], прощающий вину и преступления и грех, но не оставляющий без наказания, наказывающий вину (ἀνομίας, точнее — беззаконие) отцов в детях и в детях детей до третьего и четвертого рода» (Исх 34:6–7); аналогичные места: «Господь долготерпелив и многомилостив, прощающий беззакония (ἀνομίας) и преступления (ἁδικίας) (в LXX добавлено еще «и грехи», ἁμαρτίας), и не оставляющий без наказания, но наказывающий беззаконие отцов в детях до третьего и четвертого рода» (Числ 14:18); «Бог ревнитель, за вину отцов наказывающий детей до третьего и четвертого рода, ненавидящих Меня, и творящий милость до тысячи [родов] любящим Меня и соблюдающим заповеди Мои». (Втор 5:9–10); «Бог верный, Который хранит завет [Свой] и милость к любящим Его и сохраняющим заповеди Его до тысячи родов» (Втор 7:9).

до тысячи родов (Втор 5:9–10; 7:9), ибо многомилостив Господь и «не мерою дает Бог Духа» (Ин 3:34).

Сторонники наследования вины приводят пример греха, совершенный Хамом по отношению к Ною (Быт 9:22). Было бы упрощением думать, что за грех Хама понес ответственность или наказание Ханаан. Более внимательное исследование Откровения показывает, что и в данном месте имеет место личная вина и персональная ответственность.

Как толковали это место отцы и учителя Церкви? Начиная с Оригена (†254 г.), который последовал иудейской традиции, комментаторы указывают, что Ханаан первый увидел обнажившегося Ноя и рассказал своему отцу Хаму<sup>63</sup>. Мы видим такое же толкование и у прп. Ефрема Сирина (†373 г.), о том, что Ханаан первый посмеялся над Ноем, а Хам лишь рассказал остальным (сам, может быть, Ноя не видел), поэтому наказан Ханаан «не против справедливости, потому что проклят не за другого»<sup>64</sup>.

Слова, произнесенные о Ханаане — это «вдохновенное пророчество [а не проклятие] Ноя, который, исходя из фактов, обнаруживших склонности и поведение его детей, предрекает [а не обрекает, лишь предвидит, но не предопределяет] будущую судьбу каждого из них, вместе с их потомством»<sup>65</sup>.

Рассматривая вопрос перенесения ответственности, необходимо отметить возможность коллективного вменения. Например, страдание детей грешных родителей, которое можно рассматривать и как аспект теодицеи. Св. Церковь не учит об удовлетворении правде Божией через страдание невинных, на которых перенесена вина. Видеть в гибели детей удовлетворение гнева Божия есть серьезное искажение представлений о Боге, Который есть Любовь, Милосердие. Ведь Он есть Тот, Кто «не радуется гибели живущих» (Прем 1:13). Такое представление об утолении гнева Божия входит в противоречие с Втор 24:16: «Отцы не должны быть наказываемы смертью за детей, и дети не должны быть наказываемы смертью за отцов; каждый должен быть наказываем смертью за свое преступление». Это указание для справедливости человеческого суда, чтобы упрощенное понимание причин страданий потомков после согрешивших предков, не привело к неверному представлению о Боге, как о якобы перенося-

---

<sup>63</sup>Толковая Библия, или Комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета // Под ред. проф. А.П. Лопухина и преемников. Т. 1: Ветхий Завет. С. 65.

<sup>64</sup>*Ефрем Сирин, прп.* Творения в 6 тт. Т. 6. М., 1993. С. 271–272.

<sup>65</sup>Толковая Библия, или Комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета // Под ред. проф. А.П. Лопухина и преемников. Т. 1: Ветхий Завет. С. 65.

щем кару на невинного потомка. Несправедливое представление о Боге могло послужить образцом для подражания в суде человеческом.

Написано в Откровении (Иер 31:30), что «каждый будет умирать за свое собственное беззаконие; кто будет есть кислый виноград, у того на зубах и оскомина будет». Подчеркнем «за свое», а не за чужое беззаконие. Прп. Ефрем Сирин объяснял употребление этой пословицы как нежелание иудеев видеть свои собственные грехи и как попытку представить себя как невинную жертву за грехи отцов, поэтому «Бог вещает им: это неправда, потому что терпите вы наказание за собственные грехи»<sup>66</sup>. Из выше приведенного видим, что это учение является частным случаем самооправдания. Это не поиск справедливости, а нежелание отвечать за свои поступки.

Итак, дети страдают от грехов предков, но это не означает внешнего переноса Богом ответственности на потомков. Приведем небиблейский пример. Дети, страдающие от лучевой болезни из-за того, что их родители не справились с «мирным атомом», вовсе не наказаны Богом за грехи родительские, но на них действуют естественные физические законы. В случае с грехом родителей также естественно действуют определенные законы в рамках рода, а не объективное (внешнее) наказание.

Следующим ярким местом Св. Писания, где свидетельствуется о личной, а не перенесенной ответственности является Иез 18 гл. «Вот, все души — Мои: как душа отца, так и душа сына — Мои [т.е. для Бога равно дороги и отец, и сын. Не следует наказывать одного вместо другого]: душа согрешающая, та умрет... Кто делает... мерзости, тот непременно умрет, кровь его будет на нем... [кто] исполняет Мои повеления... — то сей не умрет за беззаконие отца своего; он будет жив... “Почему же сын не несет вины отца своего?” Потому что сын поступает законно и праведно... Душа согрешающая, она умрет; сын не понесет вины отца, и отец не понесет вины сына, правда праведного при нем и остается» (Иез 18:4, 13, 17, 19–20).

Сказанное пророком Иезекиилем резко противоречило народным представлениям о грехе, поэтому он повторяет одну и ту же мысль разными словами. Таково свидетельство и других пророков против распространенного в ветхозаветное время убеждения, что за грех Бог непременно образом накажет, и карающее правосудие неким образом должно быть удовлетворено. Эта вера проходит через весь Ветхий Завет. Фактическая сторона вопроса находила «юридическое» толкование в виде трансляции вины и наказания. «И хотя край-

---

<sup>66</sup> *Ефрем Сирин, прп.* Творения в 6 тт. Т. 6. М., 1993. С. 26.

ности и злоупотребления этим верованием вызывали пророческое осуждение и опровержение, однако оно держалось в народе иудейском вплоть до времен новозаветных»<sup>67</sup>.

Видим, что такая вера оценена как крайность и злоупотребление, и такое представление о причинах страданий было ошибочным<sup>68</sup>. Может быть, наконец, наступило то время, о котором возвещал пророк Иеремия, когда не будет несправедливой (клеветнической) по отношению к Богу пословицы о кислом винограде (Иер 31:29–30)? Христиане исповедуют Бога, «Которого очи отверсты на все пути сынов человеческих, чтобы воздавать каждому по путям его и по плодам дел его» (Иер 32:19). Отметим: каждому по делам *его*.

Когда говорим о наказании Богом грешников, то должны помнить, что мы пользуемся лишь антропоморфизмами, и о Боге это понимаемо не буквально. Бог не гневается и не ненавидит, не мстит человеку и не наказывает человека, даже согрешившего, поэтому «имена и названия страстей, таких как гнев, ярость и суд, несоответственны и весьма немощны, когда используются по отношению к Богу»<sup>69</sup>.

Рассмотрим другой пример, будто существует трансляция ответственности не на непосредственных потомков, а на группу людей. Приводится пример, что якобы за грехи Ахава наказание в виде засухи легло на народ, но ведь народ, за редким исключением, отступил от Бога, и «сыны Израилевы [а не только Ахав] оставили завет Твой» (3 Цар 19:10, 18). Лишь семь тысяч не преклонились перед Ваалом. Августин, толкуя это место, объясняет, что народ наказан не за грехи Ахава, а за собственные<sup>70</sup>. Аналогичным местом является случай с Соломоном, что за его грехи разделением царства якобы наказан народ, но в Св. Писании сказано (3 Цар 11:11): «Отторгну от тебя [а не от народа] царство и дам рабу твоему». Наказание несет сам Соломон за свой грех, а то, что пострадал народ, так это за то, что «они оставили Меня и стали поклоняться Астарте... и не пошли путями Моими» (3 Цар 11:33). Народ пострадал за собственные грехи, а не за грехи Соломона<sup>71</sup>.

---

<sup>67</sup>Толковая Библия, или Комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета // Под ред. проф. А.П. Лопухина и преемников. Т. 1: Ветхий Завет. С. 337.

<sup>68</sup>Иванов М.С. Грех. С. 332.

<sup>69</sup>Иларион (Алфеев), митр. Духовный мир преподобного Исаака Сирина. СПб., 2002. С. 61.

<sup>70</sup>Цит. по: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Книги Исход, Левит, Числа, Второзаконие. С. 195.

<sup>71</sup>Данный вопрос представляется более сложным в силу особого теократического устройства еврейского общества в монархический период. Личность царя была собирательным образом св-

Можно переформулировать вопрос. Страдают ли предки за грехи потомков? Нет. В случае с Илией и его двумя сыновьями (1 Цар 1 гл.) описывается страдание предка, но страдает ли отец за детей? Нет. Он сам согрешил, и был наказан за свои грехи, а не за чужие. Он не обуздывал сыновей и наказан за небрежение<sup>72</sup>. Как учит св. Исаак Сирин († ок. 700 г.), случилось это «поскольку не было у него ревности наказать их за преступления перед Господом, и отец любил их более, нежели повеления Господни»<sup>73</sup>.

Итак, вывод относительно Ветхого Завета: каждый отвечает за то, что делал лично он. Потомок может страдать от преступлений предка, но не в качестве юридической ответственности или погашения Божественного гнева.

В Новом Завете одним из самых ярких мест на данную тему является Мф 27:25 «весь народ сказал: кровь Его на нас и на детях наших». Святые отцы не считали это место однозначным свидетельством ответственности детей за грехи предков. «Человеколюбивый Господь, хотя они и неистовствовали так безумно против себя и детей, не подтвердил согласиём этого приговора по отношению к детям, но и по отношению к ним самим; но и даже из них самих принял покаявшихся и удостоил бесчисленных благ. И Павел был из числа их, и многие тысячи, уверовавших в Иерусалиме [были из детей этих иудеев]»<sup>74</sup>.

При толковании Мф 27:25 блаж. Феофилакт Болгарский († 1107 г.) полагает, что евреи приняли на себя и на своих чад «возмездие за убийство и кровь Его... это возмездие и постигло их вскоре, когда римляне истребляли их и детей их. Впрочем, и доныне евреи, как чада убивших Господа, носят на себе кровь Его, ибо за неверие [вот их персональный выбор и личный грех] в Господа пресле-

---

рейского народа, поэтому у евреев бытовало представление о взаимной ответственности царя и народа, что предполагало зависимость общества от поступков его лидера. Иллюстрацией может быть случай, когда Давид, желая насладиться своим могуществом, организовал перепись населения (2 Цар 24), из-за чего пострадал, в качестве наказания от Бога, не только он, но и народ. Подробнее см.: *Трубецкой С.Н.* Мессианический идеал евреев в его отношении к учению о Логосе // Вопросы философии и психологии. 1898. Кн. III (43). № 5–6. С. 470–471. — *Прим. отв. ред.*

<sup>72</sup> «Нерадение о любви к Богу» (*Ефрем Сирин, прп.* Творения в 6 тт. Т. 2. М., 1993. С. 425); «Не имел той ревности по Боге, какую приобрели святые, но угодливость детям предпочел чаению лучшего» (*Там же.* С. 426); «Согласился лучше оскорбить Бога, нежели прервать сострадательность свою к законопреступным детям» (*Там же.* С. 429).

<sup>73</sup> *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. М., 1998. С. 339.

<sup>74</sup> *Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на святого Матфея Евангелиста: Кн. 2. М.: Издательский отдел Московского Патриархата, 1993. С. 855.

дуются от всех»<sup>75</sup>. Феофилакт делает важное уточнение — за личное неверие в Иисуса как Христа, т.е. за свой выбор преследуется от всех каждое следующее поколение, осуществляющее такой выбор. Опять же, «преследуются от всех» — еще не значит что от Господа. Это — человеческий фактор, объяснимый, может быть, земными причинами, а не обязательно карой небесной. Эта позиция по-человечески понятна, если принять, что смерть Праведника должна быть отмщена, но этот образ мысли отличен от евангельского. Как Бог мог их наказывать, если Христос не имел на них гнева, не желал мести, но молился о них: «Отче! прости им, ибо не знают, что делают» (Лк 23:34).

Толкование этого места предлагает и блаж. Иероним Стридонский (†420 г). «До настоящих дней продолжается это заклятие над иудеями, и кровь Господа не снимается с них. Поэтому и говорится через пророка Исайю, которого он пересказывает так: «Если вымоете вы передо Мною руки, Я не послушаю вас, ибо руки ваши полны крови» (Ис 1:15)<sup>76</sup>. В Синодальном тексте это место переведено так: «И когда вы стираете руки ваши, Я закрываю от вас очи Мои [потому что вы еще в грехе и нечисты]; и когда вы умножаете моления ваши, Я не слышу: [потому что сейчас] ваши руки полны крови. Омойтесь, очиститесь; удалите злые деяния ваши от очей Моих; перестаньте делать зло [вот тогда Я услышу вас и]; ...Если будут грехи ваши, как багряное, — как снег убелю [т.е. очищу от греха]... Если захотите и послушаетесь, то будете вкушать блага земли; если же отречетесь и будете упорствовать, то меч пожрет вас: ибо уста Господни говорят» (Ис 1:15–16, 18–20).

Предложенное блаж. Иеронимом толкование, на наш взгляд, неочевидно согласуется со Св. Преданием. Его объяснение звучит так, как будто нет прощения иудеям. Блаж. Иероним так цитирует Св. Писание, что как будто Бог отныне не будет их слушать вовсе. Но там стоит условие — «если захотите и послушаетесь, то будете вкушать блага земли» (Ис 1:19). Таким образом, путь к Богу не закрыт ни этим иудеям, ни их детям. Да, евреи<sup>77</sup> предали Христа, отвергли Мессию и отдали Его на мучение и смерть, но нет ясных свидетельств, что такое преступление не может проститься. Предавали Христа и Иуда, и Петр, но мы знаем, что такое не только может быть прощено, но и более того, Петра

---

<sup>75</sup>Феофилакт Болгарский, блаж. Благовестник или толкование блаженного Феофилакта, архиеп. Болгарского на святое Евангелие в четырех книгах. Кн. 1. Евангелие от Матфея. М., 2001. С. 299.

<sup>76</sup>Иероним Стридонский, блаж. Четыре книги толкований на Евангелие от Матфея. М., 1998. С. 257.

<sup>77</sup>Точнее, часть еврейского народа, отвергшая Иисуса как Мессию. — Прим. отв. ред.

почитаем как первоверховного апостола. Почему путь обратно к Богу для предателя иудея Петра открыт, а для остальных иудеев — закрыт?

Такое толкование входит в противоречие с другими свидетельствами Св. Писания. Всякий грех простится человеку (Мф 12:31) при условии покаяния и обращения. В изложении Иеронима получается, что Бог никогда не простит иудеев. Полагаем, что блаж. Иероним в данной интерпретации противоречит духу Евангелия.

Не только блаж. Иероним изъяснял это место Св. Писания. Например, свт. Киприан Карфагенский (†258 г.) толковал этот фрагмент из пророка Исаяи. С его точки зрения «иудеи могут получить прощение своих преступлений под тем одним условием, если кровь Христа, убитого ими, отмоют крещением Его и, перешедши в Церковь Его, будут повиноваться заповедям Его»<sup>78</sup>.

К согласию отцов об этой фразе Писания добавим слова свт. Василия Великого (†379 г.). По мысли великого каппадокийца, «здесь [в Ис 1:14–20] особенно показывается свобода человеческой природы... пророк говорит: если вы оставите служение убивающему письмени, если измываетесь, сделавшись чистыми, наконец на деле покажите предписанный вам образ жизни... то будете изобилывать тем и другим, насладитесь обетованным утешением, не сделаетесь пищей карающего и истребляющего меча»<sup>79</sup>.

Евфимий Зигабен, обобщая толкования св. отцов на Мф 27:25, приводит слова, очень близкие к тексту свт. Иоанна Златоуста: «Они навлекают проклятие не только на себя, но и на детей своих. Но Христос принимает раскаявшихся из них, и детей их; и не только освобождает их от такого проклятия, но и удостоивает бесчисленных благ. Из числа их был и Павел, и бесчисленное множество уверовавших потом в Иерусалиме»<sup>80</sup>. Итак, проклятие, которое наложили на себя иудеи, а не Бог, снимается через раскаяние и обращение (μετάνοια). Нет никакого неснимаемого наследуемого проклятия, но есть свободная воля и персональная ответственность. По словам А.П. Лопухина: «Понятно, что дети иудеев были ответственны за кровь Праведника лишь настолько, насколько

---

<sup>78</sup> Киприан Карфагенский, свщмч. Творения. М., 1999. С.103.

<sup>79</sup> Василий Великий, свт. Творения в 6 т. Т. 2. М., 1993. С. 59–60.

<sup>80</sup> Евфимий Зигабен. Толкование Евангелия от Матфея, составленное по древним святоотеческим толкованиям Византийским, XII-ого века, ученым монахом Евфимием Зигабеном // Библиотека Я. Кротова. URL: [http://krotov.info/libr\\_min/08\\_z/zig/aben\\_028.htm](http://krotov.info/libr_min/08_z/zig/aben_028.htm); прим. 1244 (дата обращения 01.03.12).

принимали участие в злобе своих предков»<sup>81</sup>, т.о. сами евреи, в силу личного выбора, повторяют грехи предков и тем самым участвуют в злобе последних.

Православная Церковь учит, что свободная воля — необходимое условие для совершения нравственного поступка, добродетели, или вменения совершенного греха. Грех коррелирован со свободной волей<sup>82</sup>, и поэтому можно определять, что «грех... есть продукт свободно избранного решения, основанный на акте свободной воли (формальный принцип греха)»<sup>83</sup>.

Митрополит Иларион (Алфеев) писал, что на вопрос о происхождении греха и зла «святоотеческая традиция отвечает: возможность зла коренилась в свободе»<sup>84</sup>, а не в безвольном наследовании человеческой природы. Итак, свободная воля — суть необходимое условие для совершения нравственного поступка вообще. Выбор и решение, как акт свободной воли с последующей реализацией этого решения, есть необходимое условие вменения и ответственности.

\* \* \*

Подведем итоги. Св. Писание, толкуемое отцами и учителями Церкви, учит о личной, а не наследуемой виновности. Потомки могут страдать от последствий грехов своих предков, но не несут правовой ответственности перед Богом за их грехи. Нравственно вменяемое существо, человек, всегда отвечает только за свои поступки, расплачиваясь последствиями своих деяний. «Каждый из нас за себя даст отчет Богу» (Рим 14:12). Можно сделать вывод, что учение о трансляции виновности не является библейским и святоотеческим.

### Источники и литература

1. *Kelly J.N.D.* Early Christian Doctrines. London, 1958. P. 348–352.
2. *Novum Testamentum Graece et Latine.* Nestle-Aland. Ed. 27. Rev. Deutsche Bibelgesellschaft. [Stuttgart, 1994.] 810 p.
3. *Romanides J.S.* The Ancestral Sin / Transl. by G.S. Gabriel. Ridgewood, NJ: Zephyr Publishing, 2008. 190 p.

---

<sup>81</sup>Толковая Библия, или Комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета // Под ред. проф. А. П. Лопухина и преемников. Т. 3: Новый Завет. С. 452–453.

<sup>82</sup>*Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. М., 1998. С. 50. «Возможность греха заключалась не в его природе, а, скорее, в его свободной воле»; аналогично: *Мефодий Патарский, свщмч.* Творения. М., 1996. С. 190–191.

<sup>83</sup>*Введенский Д.И.* Учение Ветхого Завета о грехе. Сергиев Посад, 1900. С. 110–111.

<sup>84</sup>*Иларион (Алфеев), митр.* Жизнь и учение св. Григория Богослова. С. 316.

4. *Weaver D.* From Paul to Augustine: Romans 5:12 in Early Christian Exegesis // *St. Vladimir's Theological Quarterly*. 1983. № 27. P. 187–206.
5. *Weaver D.* The Exegesis of Romans 5:12 Among the Greek Fathers and Its Implications for the Doctrine of Original Sin: The 5th–12th Centuries. Part III // *St. Vladimir's Theological Quarterly*. 1985. № 29. P. 133–159, 231–257.
6. *Августин Иппонский, блаж.* О граде Божиим. Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000. 1294 с.
7. *Августин Иппонский, блаж.* Творения. М.: Паломник, 1997. 814 с. Вых. дан. ориг.: Киев, 1915.
8. *Анастасий Синаит, прп.* Избранные творения. М.: Паломник; Сибирская благовозвонница, 2003. 478 с.
9. *Антоний (Храповицкий), митр.* Догмат искупления // *Богословский вестник*. 1917. Т. 2. № 8/9. С. 155–167.
10. *Афанасий Великий, свт.* О воплощении // *Афанасий Великий, свт.* Избранные творения. М.: Храм свв. бессерб. и чудотв. Космы и Дамиана на Маросейке, 2006. 175 с.
11. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. Т. 7: Первое и Второе послание к Коринфянам. Тверь: Гермeneвтика, 2006. 512 с.
12. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Книги Исход, Левит, Числа, Второзаконие. Тверь: Гермeneвтика, 2010. 589 с.
13. *Василий (Родзянко), еп.* Теория распада Вселенной и вера отцов. Каппадокийское богословие — ключ к апологетике нашего времени. Апологетика XXI века. М.: Паломник, 1996. 237 с.
14. *Василий Великий, свт.* Творения в 6 тт. Т. 2. М.: Паломник, 1993. 358 с.
15. *Введенский Д.И.* Учение Ветхого Завета о грехе. Сергиев Посад: Троице-Сергиева Лавра, 1900. 222 с.
16. *Глубоковский Н.Н.* Учение св. ап. Павла о грехе, искуплении и оправдании // *Христианское чтение*, 1898. № 4. С. 471–516.
17. *Григорий Палама, свт.* Беседы (омилии) в 3 ч. Ч. 3. М.: Паломник, 1993. 259 с.

18. *Григорий Богослов, свят.* Собрание творений в 2 тт. Т. 2. Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000. 686 с.
19. *Гусев Д.В.* Антропологические воззрения блаж. Августина в связи с учением пелагианства // Православный собеседник. Казань, 1876. № 2.
20. *Давыденков О., прот.* Учение Юлиана Галикарнасского и традиция древней Церкви // Ежегодная богословская конференция ПСТБИ. Материалы. М.: ПСТБИ, 2001. С. 7–12.
21. *Добросельский П.В.* О полемических аспектах происхождения, грехопадения и цели земной жизни человека. М.: Благовест, 2009. 816 с.
22. *Дорофей Авва, прп.* Душеполезные поучения. М.: Свято-Успенский Псково-Печерский монастырь, 1994. 268 с.
23. *Евфимий Зигабен.* Толкование Евангелия от Матфея, составленное по древним святоотеческим толкованиям Византийским, XII-ого века, ученым монахом Евфимием Зигабеном // Библиотека Я. Кротова. URL: [http://krotov.info/libr\\_min/08\\_z/zig/aben\\_028.htm](http://krotov.info/libr_min/08_z/zig/aben_028.htm) (дата обращения 01.03.12).
24. *Ефрем Сирин, прп.* Творения в 6 тт. Т. 2. М.: Издательский отдел Московского Патриархата, 1993. 430 с.
25. *Ефрем Сирин, прп.* Творения в 6 тт. Т. 6. М.: Издательский отдел Московского Патриархата, 1993. 481 с.
26. *Иванов М.С.* Грех // Православная энциклопедия / Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2006. Т. 12. С. 330–345.
27. *Иероним Стридонский, блаж.* Четыре книги толкований на Евангелие от Матфея. М.: Учебно-информационный экуменический центр ап. Павла, 1998. 269 с.
28. *Иларион (Алфеев), митр.* Духовный мир преподобного Исаака Сирина. СПб.: Алетейя, 2002. 288 с.
29. *Иларион (Алфеев), митр.* Жизнь и учение св. Григория Богослова. М.: Крутицкое Патриаршее подворье, 1998. 507 с.
30. *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. М.: Лодья, 1998. 344 (272) с.

31. *Иоанн (Зизиулас), митр.* Бытие как общение. Очерки о личности и Церкви. Пред. прот. И. Мейендорфа, пер. с англ. Д.М. Гзгзяна. М.: Свято-Филаретовский Православный ин-т., 2006. 279 с.
32. *Иоанн Златоуст, свт.* Избранные творения. Толкование на святого Матфея Евангелиста в 2 кн. Кн. 2. М.: Издательский отдел Московского Патриархата, 1993. 901с.
33. *Иоанн Златоуст, свт.* Избранные творения. Беседы на послание к Римлянам. М.: Издательский отдел Московского Патриархата, 1994. 859 с.
34. *Иоанн Кассиан Римлянин, прп.* Писания. Репр. изд. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. VI, 633 с. Вых. дан. ориг.: М.: Типо-литография И. Ефимова, 1892.
35. *Иринеи Лионский, свщ.мч.* Творения. Против ересей. М.: Паломник, 1996. 622 с.
36. *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. М.: Правило веры, 1998.
37. *Иустин (Попович), прп.* Собрание творений в 3 т. Т. 2. Догматика Православной Церкви. М.: Паломник, 2006. 602 с.
38. *Иустин Философ, мч.* О крещении младенцев // Прибавления к изданию творений святых отцев в русском переводе: Ч. 16. М.: В типографии В. Готье, 1857.
39. *Иустин Философ, мч.* Творения. М.: Паломник, 1995. 485 с.
40. *Каломирос А.* Река огненная // Православная энциклопедия «Азбука веры». URL: [http://azbyka.ru/vera\\_i\\_neverie/o\\_boge/Kalomiros\\_Reka\\_1g1-all.shtml](http://azbyka.ru/vera_i_neverie/o_boge/Kalomiros_Reka_1g1-all.shtml) (дата обращения 01.03.12).
41. *Киприан Карфагенский, свщ.мч.* Творения. М.: Паломник, 1999. 718 с.
42. *Леонов В., свящ.* Бог во плоти: Святоотеческое учение о человеческой природе Господа нашего Иисуса Христа. М.: Драккар, 2005. 215 с.
43. *Лурье В.М.* История византийской философии. Формативный период. СПб.: Аxiома, 2006. 553 с.
44. *Максим Исповедник, прп.* Творения в 2 кн. Кн. 2. М.: Мартис, 1994. 347 с.
45. *Марк Подвижник, прп.* Нравственно-подвижнические слова. ТСЛ, 1911.
46. *Матузов Н.И., Мальков А.В.* Теория государства и права: учебник. М.: Юристъ, 2004. 512 с.

47. *Мейендорф И., прот.* Византийское богословие. Исторические направления и вероучение. М.: Когелет, 2001. 431 с.
48. *Мейендорф И., прот.* Жизнь и труды свт. Григория Паламы: Введение в изучение. 2-е изд., испр. и доп. СПб.: Византинороссика, 1997. 479 с.
49. *Мефодий, свщмч.* Творения св. Григория Чудотворца и св. Мефодия, еп. и мученика. М.: Паломник, 1996. 389 с.
50. *Новицкий И.Б.* Римское право. 7-е изд. М.: Ассоциация «Гуманитарное знание», 2005. 310 с.
51. Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа. Перевод с греческого подлинника под редакцией еп. Кассиана (Безобразова). М.: РБО, 2001. 513 с.
52. *Ориген.* О крещении младенцев // Прибавления к изданию творений святых отцев в русском переводе: Ч. 16. М.: В типографии В. Готье, 1857.
53. Толковая Библия, или Комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета // Под ред. проф. А.П. Лопухина и преемников. Т. 1: Ветхий Завет. Репр. изд. Стокгольм: Ин-т пер. Библии, 1987. 669 с. На тит. л.: Петербург, 1904–1913.
54. Толковая Библия, или Комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета // Под ред. проф. А. П. Лопухина и преемников. Т. 3: Новый Завет. Репр. изд. Стокгольм: Ин-т пер. Библии, 1990. 609 с. На тит. л.: Петербург, 1904–1913.
55. Уголовный кодекс Российской Федерации от 13 июня 1996 г. № 63-ФЗ // Российская газета. URL: <http://www.rg.ru/2007/11/12/ukrf-dok.html> (дата обращения: 01.03.2012).
56. *Феофилакт Болгарский, блаж.* Благовестник, или толкование блаженного Феофилакта, архиеп. Болгарского на святое Евангелие в четырех книгах. Кн. 1. Евангелие от Матфея. М.: Лепта, 2001. 318 с.
57. *Флоренский П., прот.* Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи. М.: АСТ, 2003. 640 с.

*Священник Димитрий Лушников*

## НРАВСТВЕННОСТЬ И РЕЛИГИЯ (К ВОПРОСУ ОБ ОБЪЕКТИВНЫХ НАЧАЛАХ НРАВСТВЕННОСТИ)

Цель данной статьи, с одной стороны, — критически рассмотреть и показать несостоятельность осуществленных в рамках рационалистическо-атеистического мировоззрения попыток обоснования автономности нравственных норм, с другой — предположить и утвердить преимущество религиозных оснований нравственности, обеспечиваемых верой в Бога, неразрывно связанных и укорененных в Его действительном бытии.

**Ключевые слова:** нравственность, эвдемонизм, гедонизм, утилитаризм, эволюционизм, этика Канта, Дж. Бентам, Г. Спенсер, Дж. Милль.

Вопрос возможности определения и утверждения объективных начал нравственности, то есть обязательных и необходимых для всех принципов и норм поведения, отнюдь не является вопросом какого-то отвлеченного теоретизирования или, тем более, праздного любопытства. В последнее время, как на Западе, так и в России, приходится наблюдать значительное понижение нравственного уровня большинства людей, несмотря на выдающиеся успехи в области науки, промышленности и техники. То, что еще недавно казалось немислимым для практической жизни людей, сейчас не только является вполне допустимым, но и в некоторых западноевропейских странах становится нормами права, законодательно закрепленными устоями жизни (например, закон об однополых браках). И вместе с этим можно обнаружить, что за последние несколько столетий «человечество все свои умственные силы, весь огромный капитал всего знания и всю свою энергию страстно сосредоточило на изыскании новых начал, новых основ для философии, нравственности, эстетики, взамен обветшавших, подвергнутых сомнению и отринутых старых»<sup>1</sup>.

В жизни европейских народов произошел коренной переворот в определении устоев жизни. Христианская вера перестала быть началом господствующим и была сведена на степень частного мнения, зависимого от субъективного расположения и признания отдельных лиц. Устройство жизни у прежде христиан-

---

*Священник Димитрий Лушников* — кандидат богословия, преподаватель Санкт-Петербургской православной духовной академии (hram-sretenya@yandex.ru).

<sup>1</sup>*Астафьев П.Е.* Генезис нравственного идеала декадента // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 1 (16). С. 56.

ских народов перестало происходить на началах религиозной веры. Вместо этого жизнь было предложено построить на иных началах, нерелигиозных, началах опытного научного знания. Основанием жизни стала рассудительная предприимчивость и предусмотрительность, тщательное соображение средств и целей, опирающееся на точное знание. Но в нравственном отношении научное мирозерцание, не способное охватить всей полноты жизни человека, оказалось несостоятельным. «Без сомнений, знания имеют громадное значение для умственной культуры человека, но для надлежащего развития человека необходимо пополнить просвещение самостоятельными началами нравственности»<sup>2</sup>. Поверхностный материализм, неверие и атеизм в своем применении к жизни способны вызвать, главным образом, анархическое настроение умов и деморализацию духа. Секуляризм и атеистический гуманизм, ставшие неким духом нашего времени, сформировавшие у современного человека некий наследственный предрассудок в отношении истинности религии и ценностей ею утверждаемых, в практическом отношении оказались способными предложить лишь мораль эвдемонизма и утилитаризма. Стремление к удовольствию и извлечению личной пользы для своего бытия — вот критерий поведения преобладающей части современного общества. «Произошла и происходит тенденциозная замена начал христианской веры началами чисто натуралистического практицизма: свобода духа, о которой учит христианство, заменяется эгоизмом, индивидуализмом, под громким названием свободы личности... Любовь христианская заменяется так называемым альтруизмом, то есть естественной склонностью, симпатией, родовым влечением человека к человеку, — свойство столь же натуральное, как эгоизм»<sup>3</sup>. Вера во всемогущество человеческого разума, который сам для себя является критерием истины, идолопоклонство перед естественными науками, когда человек «с необыкновенной легкостью, — по словам прот. Сергия Булгакова, — в самый ранний период развития ума, в отроческий или юношеский возраст принимает догматику атеизма, усвая ей предикат научности, которая по сути есть вера в рационализм, в неверие»<sup>4</sup>, приводит к тому, что для многих совсем утрачивается смысл многих важных понятий, таких как истина, правда, совесть, честь и под. Важнее их считаются, соответственно, факты, успех, формирование хоро-

---

<sup>2</sup>Струве Г. Этическое движение новейших времен // Вера и разум. 1902. № 1. С. 6.

<sup>3</sup>Линицкий П.И. Христианская нравственность // Труды Киевской духовной академии. 1905. Июнь. С. 243.

<sup>4</sup>Булгаков С., прот. О противоречивости современного безрелигиозного мировоззрения (интеллигенция и религия). СПб., 1993. С. 9.

шего мнения о себе в общественной среде, то есть в целом узкий практицизм как стремление из всего извлечь материальную пользу. Полный индифферентизм к вопросам этики и религии стал составлять обычное явление, «всецелая забота о материальном благополучии, о благах своего бренного тела, с одной стороны, и скептицизм, не желающий приобрести известные знания и проникнуться истинами религии, с другой, вместе заставляют человека мириться с требованиями своей совести и не отвечать на запросы своей души»<sup>5</sup>. Именно религиозная пустота, безбожие или признание за истинные всевозможные суррогаты религии, является, на наш взгляд, первоосновой духовного кризиса современного общества, который в конечном итоге неизбежно приведет к бедствиям и социальным потрясениям.

Поэтому цель данной статьи, с одной стороны, — критически рассмотреть и показать несостоятельность осуществленных в рамках рационалистическо-атеистического мировоззрения попыток обоснования автономности нравственных норм, а с другой — предположить и утвердить преимущество религиозных оснований нравственности, обеспечиваемых верой в Бога, неразрывно связанных и укорененных в Его действительном бытии.

Не подлежит сомнению, что поведение человека напрямую зависит от его мировоззрения, которое есть совокупность ответов на все те важные вопросы, которые перед собой ставит человек в своей жизни. «Нравственное мировоззрение человека стоит в тесной зависимости от его умозрительных верований, его взглядов на сущность, причину и назначение мира и человека, то или иное миропонимание служит фундаментом, на котором строятся нравственные понятия и идеалы»<sup>6</sup>. И самым существенным в формировании мировоззрения человека является его отношение к идее Бога, идее сверхчувственного бытия. Фактически можно говорить о формировании двух несводимых и противоположных друг другу мировоззрений: религиозного, пытающегося сблизить человеческую жизнь с Абсолютным началом, и атеистического, стремящегося увековечить и абсолютизировать начало человеческое. При этом «религиозность несовместима с признанием абсолютного значения за земными, человеческими интересами, с утилитарным поклонением внешним жизненным благам... поэтому неизбежно столкновение между религией служения земным нуждам и религией служения

---

<sup>5</sup> Шилтов А. Этика и религия в среде нашей интеллигенции и учащейся молодежи // Вера и разум. 1891. Т. 2. Ч. 2. С. 384.

<sup>6</sup> Липский Н., *свящ.* Научно-механическое миропонимание и этика // Вера и разум. 1902. № 4. С. 149.

идеальным ценностям»<sup>7</sup>. Неслучайно С.Л. Франк говорит об атеистическом мировоззрении как о вере. Еще два столетия назад в России атеизм стал признаком хорошего тона для желающих стать частью гуманистической прогрессивной интеллигенции. Образованность и просвещенность стали синонимом и религиозного безразличия и отрицания традиционных устоев. «Атеизм в России не есть сознательное отрицание, — пишет прот. Сергей Булгаков, — он часто берется на веру на основе некритических, непроверенных, догматических в своей форме утверждениях, а именно, что наука компетентна окончательно разрешить вопросы религии. Религия заменяется верой в науку, прогресс и еще в отроческом возрасте загнипнотизированной всеобщим единодушием в этом вопросе»<sup>8</sup>. Происходит это все потому, что в натуре большинства людей есть странное свойство отрицать все без исключения, что не понятно для их разума, и в то же время отказываться от проверки отрицаемой истины.

Материализм же, как метафизическая платформа атеистического гуманизма прост и понятен без каких-либо усилий, тогда как принятие истин религиозных требует известных и умственных и психологических усилий от человека.

Но какие же модели этического поведения могут быть предложены в рамках атеистическо-материалистического мировоззрения? Возможно ли на попроще общего отрицания религии и положительной метафизики, то есть доходящей до положительных выводов касательно идей Бога и нравственного порядка мира, осуществить возвышенную цель этики — противоборство безнравственным проявлениям хаоса и беспорядка?

Материалистическое миропонимание как общую принадлежность научно-механического взгляда, позитивного<sup>9</sup> и других родственных им философских направлений можно обозначить одним общим именем натурализма. Суть этой позиции заключается в стремлении объяснить все явления физического, равно как и психического мира, на основании чисто механических принципов, силами физическими, на основании физиологических и химических законов, без участия какой-либо высшей силы, целесообразной причины.

Появление материализма в исторической жизни человечества восходит к Демокриту (460–360 гг. до Р.Х.), который ясно выразил важнейшие пункты ма-

<sup>7</sup> Франк С.Л. Этика нигилизма // Вехи. М., 1991. С. 162.

<sup>8</sup> Булгаков С., прот. Героизм и подвижничество // Вехи. М., 1991. С. 51.

<sup>9</sup> Позитивизм О. Конта единственным достоверным источником познания считает естественно-научное знание. Метафизика и религия отрицаются. Несостоятельность позитивизма О. Конта подробно описана в статье: Козлов А. Позитивизм Конта // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 1 (16). С. 41–70.

териалистического понимания мира. Позднее материализм возродился в школе Эпикура (341–270 гг. до Р.Х.), а Тит Лукреций Кар (99–55 гг. до Р.Х.) своей поэмой «De rerum natura» более других способствовал знакомству римлян с философией Эпикура, в том числе и с метафизическими представлениями последнего. Для вышеупомянутых философов сходным является то утверждение, что душа человека состоит из атомов, как и весь окружающий мир, но из более тонких.

В XVI в. философия Эпикура была возобновлена Гассенди во Франции, а Гоббсом в Англии. В XVIII в. наиболее знаменитыми проповедниками материализма стали Ламетри с его известным трудом «Человек-машина» (*L'homme machine*) и Генрих Гольбах, предложивший своего рода катехизис материалиста в своем труде «Система природы». Так, Ламетри считал, что человек есть сложная машина, состоящая из отдельных частей, пружин, которые приводят в движение одна другую, а душа человека есть не что иное, как принцип их движения или известная материальная часть мозга, которую можно считать главной пружиной всей машины. Если душа материальна и ей присуще мышление, то следовательно мышление есть свойство материи, такое же не понятное, как, например, притяжение.

Г. Гольбах также считал человека чисто физическим существом, а нравственное бытие особой стороной бытия физического, некоторым образом действия, вытекающего из физической организации. Душа не есть что-либо отличное от тела, она есть наше тело и в нравственном мире все совершается с безусловной необходимостью, как и в целом в жизни природы.

Из наиболее известных теоретиков материализма следует отметить Молешотта (XIX в.), который определял мысль и сознание как свойство материи, как движение материальных частиц. Сознание проявляется вследствие того, что простые элементы соединяются между собой и присущая от вечности материи психическая сила выявляется. Следует также упомянуть Бюхнера, ставшего наиболее популярным в России в конце XIX в. среди полуобразованных кругов интеллигентского общества. Его книга «Сила и материя» не требовала для понимания ни особенного напряжения ума, ни серьезной философской подготовки. Для Бюхнера мышление есть продукт движения материальных частиц мозга, то есть для него психическая сила отождествляется с физической, материальной<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup>Подробнее историю материализма см.: Ланге Ф.А. История материализма и критика его значения в настоящее время: История материализма до Канта. М., 2010.

В целом материалистическое мировоззрение, трактующее о материи как альфе и омеге всего мироздания, утверждая, что ничего кроме материальной действительности не существует, «понимает душу человеческую не как отдельную субстанцию и психические процессы не отличает от физических. Как физический, так и психический мир характеризуются законами движения атомов»<sup>11</sup>. А значит, механическая точка зрения обязывает рассматривать все человеческие действия как неизбежное следствие предшествующих условий, а такая позиция снимает с человека всякую ответственность за его действия. Сама по себе материалистическая теория не может быть признана состоятельной, так как между материальным и духовным мирами лежит глубокая пропасть, существует прямая противоположность между физическими и психическими явлениями. Самый серьезный аргумент против теории материализма заключается в том, что к душевным явлениям нельзя приложить предикат пространственной протяженности, который служит самым характерным признаком материи. «Материальное немислимо без категории пространства, мысль о вещи и мысль о пространстве, которое оно занимает, имманентны друг другу»<sup>12</sup>. С другой стороны, нелепо сказать, что мысль кругла, продолговата, невозможно толковать о толщине горя и высоте страха и т.д. Однако, несмотря на то, что элементы психической жизни — мысли и ощущения — не могут быть локализованы, нельзя сказать, что их нет. Всякая материальная энергия характеризуется изменением в пространстве. Предположение о том, что материальная энергия преобразуется в психическую, недоказуемо. Материализм не в состоянии объяснить происхождение простейших состояний сознания, а утверждение, что душа есть временный модус вещественной мировой энергии, есть очевидный и неоспоримый абсурд. И все, что может быть предложено в рамках материалистической платформы понимания мира в области этики, может быть сведено к так называемым: эволюционизму, эвдемонизму и утилитаризму.

Г. Спенсер является наиболее значимым представителем эволюционистского взгляда на нравственность. Спенсер пытался поставить нравственное поведение человека в тесную связь со всей органической жизнью, понять человеческую нравственность как законченное звено громадного процесса совершенствования жизни, то есть «принцип развития, прилагавшийся ко внешней природе, Спенсер употребил для объяснения внутренней жизни человека и создал, таким образом, эволюционную психологию и науку о нравственности. В его систе-

---

<sup>11</sup> *Липский Н., свящ.* Научно-механическое миропонимание и этика... С. 167.

<sup>12</sup> *Сакович Е.* Материалистический монизм и этика // Вера и разум. 1910. № 10. С. 504.

ме эволюционизм нашел самое полное и вполне законченное выражение»<sup>13</sup>. Для своей «этики, которую Спенсер считал венцом своей философии»<sup>14</sup>, он предполагал возможным вывести из законов жизни и условий существования законы поведения, определив какие действия необходимо стремятся к созиданию счастья, а какие стремятся породить страдания. «Между физической и моральной жизнью для Спенсера нет никакого различия: и та и другая есть приспособление, с той лишь разницей, что в первом случае происходит приспособление к внешнему миру, во втором случае происходит приспособление к социальной среде... Нравственность, по Спенсеру, есть совершенное приспособление человека к социальной среде»<sup>15</sup>. Высшей моральной задачей для Спенсера, таким образом, является содействие процессу развития, который заключается в совершенном приспособлении внутренних отношений к внешним.

У Спенсера и других представителей эволюционного направления «есть некоторые догматы или аксиомы, предвзятые положения, которые они ставят в основу своих рассуждений, стремясь дать миропостроение, имеющее характер строго механический и эволюционный»<sup>16</sup>.

Дело в том, что положенный в основу эволюционизма принцип не может быть проведен с достаточной полнотой через всю совокупность мировых явлений. Даже если можно допустить переход от простого в сложное, развитие высшей ступени из низшей в пределах известного класса однородных явлений (хотя и это не доказано), то последовательность эволюции слишком резко обрывается на границах переходов от мира неорганического к органическому, от мира органического к духовному. Где физическая природа, там механизм и слепая причинность, а где жизнь человеческого духа, там разумная целесообразность и свобода, не рабство природы, а обладание ею. Если психика есть атрибут материи и подчинена закону физической необходимости, то необходимо устраняется само различие между добром и злом, должным и недолжным, о понятиях, которые есть продукт разумной и свободной деятельности человека. Самая слабая сторона эволюционизма — это его внутреннее противоречие, которое заключается в следующем: с одной стороны, нельзя человеку не чувствовать себя свободным, действующим как существо свободное, а с другой стороны, в угоду теоретическим построениям, эту требуемую свободу необходимым образом

---

<sup>13</sup> Селезнев М. Основы морали эволюционизма // Вера и разум. 1894. Т. 2. Ч. 1. С. 465.

<sup>14</sup> Челпанов Г.И. Введение в философию. М., 1912. С. 358.

<sup>15</sup> Там же. С. 365.

<sup>16</sup> Глаголев С. Запретные идеи // Богословский вестник. 1896. Т. 4. Декабрь. С. 358.

приходится отрицать. Кроме того, эволюционизм, выводящий все стремления человеческого духа из инстинктов самосохранения и продолжения рода, должен и стремление к истине, красоте и добру считать модификациями подобных инстинктов, но последние стремления требуют от человека жертвования собой ради удовлетворения их, то есть «уславливаемые положения стоят в противоречии с требованиями природы тех, кто уславливает эти положения»<sup>17</sup>. На эти противоречия, кстати, обратили внимание Гексли, а вслед за ним Ницше и другие представители эволюционизма. Если Гексли считал, что «путь нравственности не совпадает с путем естественного развития и влечет образ действий, противный тому, который обеспечивает успех в космической борьбе за существование»<sup>18</sup>, то Ницше предложил «изменить нравственность, вычеркнуть из человеческой жизни то, что в корне противоречит закону космического развития»<sup>19</sup>.

Итак, внутренние противоречия и недостатки системы эволюционной этики, а также последовательное проведение положений данной системы до конца свидетельствуют о том, что эволюционизм в области этики не способен дать никакой почвы, никакого объективного основания для постулирования нравственных принципов.

Эвдемонизм и утилитаризм<sup>20</sup>, хотя и отличаются терминологически, в целом, представляют собой схожие системы этики. Исходной точкой данных систем служит признание того, что единственной целью человеческих действий может быть только стремление к счастью. На вопрос, что есть высшее благо, гедонизм (эвдемонизм) в лице Аристиппа и Эпикура отвечает, что это есть наслаждение, а утилитаризм в лице Иеремии Бентама и Джеймса Милля, самых последовательных представителей английского эмпиризма и аналитической психологии, показывает, что «без всяких исключений поступок определяется мотивом достижения удовольствия и избежания страдания»<sup>21</sup>. И хотя эвдемонизм и утилитаризм часто используют как взаимозаменяемые понятия, различия между ними все же существуют. Проф. В.Д. Кудрявцев-Платонов видит его «лишь в том, что первый (эвдемонизм — *свящ. Д.Л.*) целью жизни поставляет удо-

<sup>17</sup> Там же. С. 353.

<sup>18</sup> Селезнев М. Основы морали эволюционизма... С. 509.

<sup>19</sup> Миртов Д.П. Нравственная автономия по Канту и Ницше // Христианское чтение. 1905. № 3. С. 469.

<sup>20</sup> Эвдемонизм от греч. εὐδαιμονία — блаженство, счастье. Гедонизм от греч. ἡδονή — удовольствие. Утилитаризм от лат. utilitas — польза.

<sup>21</sup> Паульсен Ф. Введение в философию. М., 1899. С. 435.

вольствие само по себе, а последний подвергает различие видов удовольствий тщательному анализу, различает их по количеству, продолжительности и учит человека делать точный расчет и выбор между ними с целью достигнуть наибольшего счастья наибольшего числа людей»<sup>22</sup>.

Впервые этическое направление, которое рассматривало чувственные удовольствия как мотив, как цель всякого нравственного поведения появляется в древней Греции, в Киренах. Основателем этого направления, которое получило название гедонизма, был Аристипп (435–370 гг. до Р.Х.). Для него добродетель — это способность наслаждаться. Интенсивная радость от отправления физиологических и психических потребностей для Аристиппа являлась целью жизни, поскольку стремление к удовольствию есть естественная потребность человека.

Другим видным представителем гедонизма в древней философии был Эпикур (341–270 гг. до Р.Х.). Он также исходил из предположения, что единственным безусловным благом, к которому стремятся все живые существа, есть удовольствие, поэтому все имеет ценность постольку, поскольку способствует достижению удовольствия. «Я не знаю, — говорит Эпикур: как мог бы я постигнуть благо, если бы отбросил от него удовольствие»<sup>23</sup>. При этом Эпикур духовное удовольствие ставил выше телесного и чувственного. Но в целом, и «Аристипп и Эпикур говорили: избегай того, что причиняет страдание, и стремись к тому, что дает наслаждение»<sup>24</sup>.

В новейшее время нравственные установки Аристиппа и Эпикура были с некоторыми уточнениями возобновлены в учениях утилитарной этики Бентама (1748–1832 гг. до Р.Х.) и Милля (1806–1873 гг. до Р.Х.). Бентам подобно вышеупомянутым древним мыслителям полагал, что удовольствие есть высшее благо, «природа, — говорит он, — поставила человека под владычество двух верховных властителей: удовольствия и страдания. Мы им обязаны всеми нашими идеями, к ним относим все наши суждения, все определения нашей жизни... Единственным предметом человеческих стремлений является удовольствие и устранение страдания»<sup>25</sup>. Но в отличие от эпикурейцев, Бентам предлагает жертвовать мимолетными наслаждениями для приобретения более проч-

---

<sup>22</sup> Кудрявцев-Платонов В.Д. Начальные основания философии. Сергиев Посад, 1915. С. 424.

<sup>23</sup> Цит. по: Городенский Н. Учения, отрицающие специфическую природу нравственной оценки // Вера и разум. 1902. № 3. С. 58.

<sup>24</sup> Городенский Н. Нравственное значение страданий с христианской точки зрения // Богословский вестник. 1896. Т. 4. Октябрь. С. 84.

<sup>25</sup> Цит. по: Челпанов Г.И. Введение в философию. М., 1912. С. 326.

ных благ и избежания страдания в будущем. «Гедонистическое начало переходит у Бентама в принцип пользы: который одобряет или не одобряет известные действия с точки зрения уменьшения или увеличения счастья».<sup>26</sup> Что же касается счастья для других, то здесь Бентам предлагает теорию совпадения личной и общественной пользы, когда выгода жертвующего стоит в пожертвовании меньшими интересами ради больших. Для того, чтобы существовала добродетель, то есть выгода, нужно, чтобы существовало равновесие между удовольствием жертвуемым и удовольствием получаемым. Но в целом по Бентаму человек по природе своей эгоист, но из правильного расчета он может сделаться доброжелательным, добродетельным в социальном аспекте. Преодоление эгоизма Бентам видит в совпадении личной пользы и пользы членов общества.

Ближайшим последователем Бентама был другой английский мыслитель Джеймс Милль, который впервые употребил термин утилитаризм. Милль утверждал, что действия хороши, если они способствуют счастью, дурны, если они производят противоположное счастью действие, счастье же заключается в удовольствии и отсутствии страдания. Но Милль учил также о необходимости различия удовольствий по качеству, то есть из двух равных удовольствий необходимо выбрать более ценное, отдавать предпочтение духовным наслаждениям над чувственными, «лучше быть недовольным человеком, — считал он, — чем довольной свиньей, недовольным Сократом, чем довольным дураком»<sup>27</sup>. Также Милль говорит о необходимости жертвовать благом личным ради блага общественного и что прогрессивное развитие общества постепенно приведет человека к утверждению отождествления личного блага с общественным.

При серьезном рассмотрении, то есть продумывании до конца данных концепций, можно определить, что гедонистические и утилитарные установки не могут быть положены как необходимые принципы нравственной жизни. Еще в древности Сократ задавался следующим вопросом, «чем отличается от неразумного животного человек неумеренный, который ищет одних удовольствий и не заботится о приобретении высшего блага?»<sup>28</sup> Полемизируя с Антифоном, он говорит: «Кажется, ты считаешь благом удовольствие и роскошь, а я думаю, что божество по своей природе ни в чем не нуждается и что тот, кто имеет меньше

---

<sup>26</sup> *Левитов П.* Мораль эвдемонизма перед судом общечеловеческого нравственного сознания // *Вера и разум.* 1903. № 8. С. 326.

<sup>27</sup> Там же. С. 355.

<sup>28</sup> *Ксенофонт.* Воспоминания о Сократе. Кн. 4. Гл. 5. Цит. по: *Зеленогорский Ф.* Циники (психологический, моральный и социальный этюд) // *Вера и разум.* 1891. Т. 1. Ч. 1. С. 100.

потребностей, приближается к Божественной природе, а так как природа Божественная совершенна, то и приближающийся к Божественной природе приближается к совершенству»<sup>29</sup>.

Другой известный мыслитель древности Сенека, полемизируя с эпикурейцами, утверждал, что чувственные удовольствия как цель человеческой жизни неприемлемы для человека, так как он есть существо духовное. «Чувственное удовольствие может быть благом разве что для неразумных животных, так как оно мимолетно, скоропреходяще и само в себе имеет конец, а истинная добродетель должна быть бессмертна и никогда не может погибнуть»<sup>30</sup>.

Следует также отметить, что стремление к удовольствию не может быть реализуемо как условие достижения счастья по следующим причинам. Во-первых, как бы человек ни стремился к наслаждениям, удовольствия всегда остаются неизмеримо меньшими по отношению к страданиям, поскольку внешняя реальность остается неподвластной человеку. Во-вторых, наслаждения по интенсивности и продолжительности имеют предел, а страдания могут длиться бесконечно долго (например, удовлетворение от приема пищи наступает в течение нескольких минут, и если попытаться продлить данное наслаждение, то это неминуемо приведет к страданию, связанному с переизбытком, а голод человек может испытывать бесконечно долго и доходить при этом до самых страшных пределов, например, людоедства). В-третьих, удовольствие по своей свежести зависит от самого действия, а не от рефлексии и оценки его по сравнению с тем, что ожидалось: «удовольствие только тогда удовольствие, когда возникает неожиданно и в своей непосредственности сосредотачивает наше внимание именно как на удовольствии. Когда же удовольствие намечено как цель, то по достижении его тотчас начинается суждение ума: насколько оно хорошо, а стоило ли оно таких хлопот к достижению; так или иначе интенсивность удовольствия понижается»<sup>31</sup>.

Принцип возможно большего счастья Бенета не позволяет установить общих правил поведения, так как «условия, влияющие на возникновение и силу удовольствия у каждого отдельного человека, в высшей степени разнообразны и по самому существу своему не могут быть уравнены настолько, чтобы

---

<sup>29</sup> Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. Кн. 1. Гл. 6. Цит. по: Зеленогорский Ф. Циники (психологический, моральный и социальный этюд) // Вера и разум. 1891. Т. 1. Ч. 1. С. 101.

<sup>30</sup> Фоминский В. Мораль языческого философа Сенеки и современное отношение к вопросам нравственности // Труды Киевской духовной академии. 1905. Май. С. 98.

<sup>31</sup> Левитов П. Мораль эвдемонизма перед судом общечеловеческого нравственного сознания // Вера и разум. 1903. № 8. С. 353.

получались у всех равные следствия»<sup>32</sup>. Степень и сила удовольствия зависят от способностей, которыми обладают люди: от особенностей восприятия реальностей, ясности и быстроты составления представлений; от привычек, которые неодинаково действуют на различные приятные чувства: одни усиливают, другие ослабляют. И кроме этого, сама наша степень удовольствия не может быть измерена точно, так как чувства относительны. В момент воспроизведения чувство ослабляется или усиливается наличными чувствами, которые пребывают в данный момент. «Это влияние настоящей минуты на воспоминание о прошедшем трогательно выражает Евангелие: «Женщина, когда рождает, терпит скорбь, потому что пришел час ее; но когда родит младенца, уже не помнит скорби от радости, потому что родился человек в мир» (Ин 16:21)»<sup>33</sup>.

Кроме того, серьезной проблемой эвдемонизма и утилитаризма является необходимость преодоления эгоизма как источника нравственной деятельности. Если человек будет смотреть на земные блага как на единственную цель своей жизни, то он неминуемо превращается в черствого эгоиста. «Самый сильный враг человека его собственный эгоизм, заставляющий каждого смотреть на себя, как на существо, которому обязаны все другие. Но если человеческая деятельность будет определяться только по эгоистическим мотивам, то никакое общественное благосостояние не будет достижимо и общественная жизнь станет невыносима»<sup>34</sup>. Если для человека нет никаких высоких идеалов жизни, то его не радует и не печалит ни счастье, ни горе ближнего. Другой человек для него лишь орудие для реализации своих личных целей, которые настолько же призрачны и неудовлетворительны, насколько изменяема и преходяща материя в ее видах. Как бы ни цеплялся человек в достижении материального, все равно удержать этого навсегда он не сможет.

Когда человек живет животной жизнью и предан чувственным благам, тогда перемещение себя в центр возможно лишь по отношению к немногим лицам (жене, детям, друзьям), и то лишь на мгновение, потому что «чувственные блага ограничены, и от деления их с другими они уменьшаются количественно, а вследствие повторения чувственного удовольствия притупляются»<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> *Попов И.В.* Критика нравственного учения Бентама // Богословский вестник. 1896. Т. 1. Февраль. С. 244–245.

<sup>33</sup> Там же. С. 252.

<sup>34</sup> *Галатов И., свящ.* Социалистические утопии XIX в. и христианские начала человеческой жизни // Вера и разум. 1902. № 1. С. 162.

<sup>35</sup> *Тихомиров П.В.* Чувство любви к ближним и его непоколебимые основы // Вера и разум. 1910. № 9. С. 345–346.

Согласно утилитаризму нравственность должна быть направлена на увеличение всеобщего благополучия. Но это потребует от индивидуума известных жертв и возникает необходимость столкновения между благополучием действующего субъекта и благополучием других людей, которое усиливается также и тем, что «благо личности имеет конкретный, непосредственный понятный смысл для действующего лица, между тем как всеобщее благо является понятием весьма абстрактным, неуловимым. Как же тут требовать, чтобы конкретная личность для туманной цели отказывалась от целей непосредственно понятных, имеющих в виду собственное благо»<sup>36</sup>. Поэтому долженствование жертвовать личным благом ради общественного, которого требует Милль, не имеет основания. А прогрессивное развитие общества не более, чем миф и иллюзия, потому что между своим «я» и другими существами эвдемонизм и утилитаризм утверждают безусловную противоположность: «Я — все для себя и должно быть всем для других, но другие сами по себе ничто и делаются чем-либо лишь как средство для меня; моя жизнь и благополучие есть абсолютная цель, жизнь и благополучие других допускается как необходимая среда для моего самоутверждения»<sup>37</sup>.

В заключение, необходимо отметить, что когда отрицается бытие Бога, то есть объективное начало бытия и объективный нравственный порядок, когда человек сам себя поставляет в центр бытия, то неминуемо происходит уклонение нравственных норм в сторону релятивизма, когда единственной мотивацией поведения человека становится самолюбие и своекорыстие, то есть самостоятельное определение для каждого критериев того, что есть добро и зло.

Когда речь идет о системах автономной морали, нельзя не упомянуть о самой серьезной попытке внерелигиозного обоснования нравственности, которая была предпринята Иммануилом Кантом. Для того, чтобы отчетливее понимать этику Канта, необходимо прежде сказать несколько слов о его учении о познании. В своей гносеологии «Кант отказывается от догматического рационализма, верившего, что для ума насквозь открыто все сущее»<sup>38</sup>. В своей критике познавательных способностей человеческого сознания, в анализе, основанном исключительно на законах человеческого мышления, Кант принял в основание

---

<sup>36</sup> Струве Г. Этическое движение новейших времен... С. 95.

<sup>37</sup> Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Полн. собр. соч. Т. 9. Брюссель, 1966. С. 108.

<sup>38</sup> Лопатин Л. Учение Канта о познании // Вопросы философии и психологии. 1905. Кн. 1 (76). С. 4.

своих исследований исключительно познающий субъект, который принципиально противопоставил объекту познания. Основой процесса познания для Канта являлись априорные формы познания, присущие субъекту и бытие так называемой «вещи в себе» (*das Ding an sich*). Кант обратил внимание на то, что в процессе познания мы не можем пройти не через себя, отсюда он задался вопросом: а как можно утверждать, что пространство и время, то есть те категории, в которых нам представляются предметы, существуют в реальности, а не в нашей голове только? И он пришел к выводу, что «пространство и время не суть бесконечно огромные вместилища вещей, данные раньше всего существующего, независимые от нашего ума и чувства, а только чистые созерцания, только неотделимые от нашего разума формы его воспринимающей действительности»<sup>39</sup>. Это стало определяющим в образовании трех уровней познания, которые выделил Кант. На первом уровне происходит формирование представления о предмете в результате воздействия «вещи в себе», то есть предмета как такового, на человеческое сознание и восприятие этого воздействия при помощи априорных форм познания на уровне внешних чувств: интуиций пространства, времени и причинности. На втором уровне познания, рассудочном, представления при помощи априорных форм познания, присущих рассудку (*Verstand*), или так называемых категорий (множественности, единичности, отрицания, ограничения, необходимости и т.д.), становятся понятиями. На третьем уровне, уровне разума (*Vernunft*), происходит рубрицирование наших понятий согласно трем априорным идеям: «я», «не я» (то есть идеи мира) и «идеи Бога». При этом, «идея Бога» носит чисто методологический характер, то есть является необходимой для систематизации нашего знания и говорить о существовании Бога с точки зрения чистого, то есть теоретического разума, не приходится. Гносеология Канта имеет в себе ярко выраженные противоречия. Если «вещь в себе» непознаваема, то как можно вообще утверждать, что она существует? Поэтому критики считали это ключевое понятие для гносеологии Канта чистым предположением, которое определило внутреннее противоречие самой системы Канта. И неслучайно Якоби, критикуя Канта, говорил: «С понятием “вещь в себе” мы можем войти в философию Канта, но не можем там с ним остаться».

Кант осознавал субъективно-идеалистический характер своей гносеологии и понимал, что она непригодна для практической жизни, поэтому в своем труде «Критика практического разума» он представил свое этическое учение. Исходным пунктом его нравственного учения стало утверждение автономно-

---

<sup>39</sup>Там же. С. 6.

сти нравственного закона. «Нравственный закон имеет априорное значение для практической жизни также как законы логики для разума, для всякого разумного существа, все равно каково бы ни было содержание его жизни»<sup>40</sup>. В сфере его деятельности нравственные законы играют ту же роль, как и чистые законы рас­судка в области умственной деятельности. Нравственным законам принадлежат всеобщность и необходимость, то есть они имеют значение для всех разумных существ и не допускают никаких исключений, этим Кант доказывает априорный характер нравственного закона, который называет «категорическим императивом». В своей нравственной деятельности, считает Кант, человек руководствуется постулатами, то есть истинами, носящими абсолютный характер, это: свобода воли, бытие Бога и бессмертие души. При этом, идея Бога для Канта, в его системе этики носит вторичный характер, так как не имеет значения для самого исполнения нравственного закона. Идея Бога необходима для реализации, то есть достижения цели нравственного закона, которая заключается в «высочайшем благе», предполагающем гармонию между добродетелью и счастьем. Если исполнение добродетели зависит от человека, то счастье обуславливается воздействием внешних причин, неподвластных человеку, и потому достижение счастья человеком не может быть регулируемо. Поэтому нравственное сознание человека со всей необходимостью требует бытия Существа всемогущего, всеведущего, всеблагого, которое только и может привести добродетель и счастье в надлежащее соответствие.

Положительным в этической системе Канта можно признать то, что «он снова обратил мысль в глубину самосознания, в глубину нашего «я», для того чтобы найти твердый опорный пункт для реализации наших нравственных стремлений»<sup>41</sup>. Но есть в нравственном учении Канта определенные недостатки. Во-первых, Кант справедливо говорит об априорности нравственного закона, его всеобщности и необходимости. Но сама эта присущность остается у Канта необъясненной, ведь ничто в этом мире стремлением к долженствованию не обладает. Возникает вопрос: откуда в нас этот нравственный закон? Кант на этот вопрос не отвечает. Во-вторых, нравственность только тогда можно определить как нравственность, если есть абсолютные критерии для определения ее содержания. Но у Канта нравственный закон относится не к бытию, а к долженствованию, поэтому из самой априорности определить, что есть добродетель, не

---

<sup>40</sup> Паульсен Ф. Иммануил Кант, его жизнь и учение. СПб., 1899. С. 30.

<sup>41</sup> Новгородцев П. Кант как моралист // Вопросы философии и психологии. 1905. Кн. 1 (76). С. 28.

представляется возможным. В-третьих, Кант в своих построениях утверждает, что от человека зависит исполнение добродетели, а счастье, как необходимое составляющее идеи «высочайшего блага», зависит от внешних обстоятельств, поэтому возможность гармонии между добродетелью и счастьем необходимо предполагает бытие Бога. Но на практике и достижение добродетели только от человека не зависит. Каждому известно то душевное состояние, которое с предельной ясностью было выражено апостолом Павлом: «Не понимаю, что делаю, потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю» (Рим 7:15). Для достижения добродетели человеку необходимо соучастие всеблагото Существа, при помощи которого человек становится способным преодолеть эту свою внутреннюю противоречивость. А значит, для осуществления нравственной деятельности Бог имеет первичное, а не вторичное значение, как у Канта. Не нравственная деятельность определяет бытие Бога, а бытие Бога обеспечивает возможность осуществления нравственного закона.

Совсем иной поворот приобретает дело утверждения нравственных норм, когда речь идет о религиозном мировоззрении, которое предполагает принятие двух главных религиозных истин: бытия Божия и бессмертия души. Когда мы говорим о религиозном обосновании нравственных норм, то совершенно ошибочно некоторые ограничивают решение этого вопроса лишь простым упоминанием о некоем внешнем авторитете, за счет которого, дескать, и сама нравственность теряет свое великое значение, так как допускается другой более тонкий эвдемонизм — загробный. Но с другой стороны, независимая от религиозных и метафизических представлений нравственность, также не является независимой для отдельного человека, поскольку «все одно будет для человека внешним навязывание идеалов, но только вымышленных, которые суть создания высокопарной фантазии, обманчивые и тщетные, так как ограничиваются одной лишь земной жизнью, физическим бытием»<sup>42</sup>. Никакое нравственное совершенствование, предполагающее самопожертвование, воздержание от удовольствий, стремление к самообладанию не будет иметь никакого смысла, если всемогущая сила материи уничтожит человека, вместе с его этическим совершенством. Смыслом жизни, ввиду ее скоротечности и кратковременности, тогда будет достижение разумного удовольствия, то есть такого, которое бы не вызвало реакцию со стороны природы человека, уголовного права и т.д. Но серьезный разговор о смысле жизни без признания бессмертия души оказывается недопустим с точки зрения логики. А.И. Введенский в своей статье «Условия допустимо-

---

<sup>42</sup>Струве Г. Этическое движение новейших времен... С. 113.

сти веры в смысл жизни» блестяще и убедительно это доказывает<sup>43</sup>. Понятие о смысле жизни, как утверждает Введенский, есть частный случай понятия о смысле любой вещи, который должен быть понимаем как пригодность любой вещи, в том числе и жизни, для достижения абсолютной цели. Но цель только тогда будет обязательной, если она ценна ради нее самой, а не является средством для достижения другой цели. Для жизни, как и для всякой вещи, необходимо соблюдается следующее правило: цель, осмысливающая данную вещь находится не в ней самой, а вне ее (как например, цель, осмысливающая всякое научное исследование, находится не в нем самом, не в исследовании ради исследования, а в тех истинах, которые этим исследованием открываются). Поэтому если жизнь, как и всякая вещь, заключает Введенский, имеет смысл, то есть служит для достижения какой-либо цели, то эта цель должна находиться не в ней, а вне ее. Итак, если мы не верим в бессмертие, то нельзя уже верить и в смысл жизни, т.к. логические требования, вытекающие из содержания понятия "смысл любой вещи" и из частного случая этого понятия, понятия "смысл жизни", вынуждают нас полагать цель, осмысливающую жизнь, вне жизни. Возникает вопрос, почему же, несмотря на простоту данного умозаключения, его логическую стройность, многие продолжают отрицать бессмертие души и говорить при этом о каком-то смысле своей жизни? Причина этого, по словам Введенского, «в умственном разврате, составляющем едва ли не наихудший вид разврата, который сформировался под влиянием господствующего материализма и полного упадка философии»<sup>44</sup>. Если человек в своей духовной жизни готов определять себя к серьезному решению вопроса о ее смысле, если он готов осознать себя разумным существом, способным решать вопросы о первоначальных основах бытия и познания, то рассматривая свою внутреннюю жизнь, он не может не обнаружить в себе самом возможность высшего бытия, которое выражается в «само-сознании и самообладании, в противоположность слепой и не владеющей собой природе»<sup>45</sup>. Человек осознает в себе внутреннее достоинство и нежелание подчиняться своей животной природе, материальному влечению, человеку «стыдно быть, как животное»<sup>46</sup>. Он ощущает в себе стремление не к простому существованию, а желание жить, как должно. «У человека является сознание необходи-

---

<sup>43</sup> *Введенский А.И.* Условия допустимости веры в смысл жизни // *Смысл жизни.* М., 1994. С. 93–122.

<sup>44</sup> Там же. С. 103.

<sup>45</sup> *Соловьев В.С.* Аскетическое начало нравственности // *Вопросы философии и психологии.* 1895. Кн. 26 (1). С. 75.

<sup>46</sup> Там же. С. 68.

мости и обязательности, как для самого себя, так и для всех других людей, — совершать действия добрые и воздерживаться от злых, и, таким образом, самая оценка действий и их отличие от всех других, называется мотивом долга, или нравственным чувством»<sup>47</sup>. Но в чем же положить это должное, так требуемое человеческим сознанием, в чем оно должно быть укоренено? Сведение понятий добра и зла к сознанию приятности и полезности, вредности и неприятности не дает морального момента, идеи нравственного добра и нравственного зла не могут быть обоснованы, так как об обязательности долженствований не может быть и речи. Искать приятного и избегать неприятного естественно, то есть необходимо, а не обязательно. «В понятии добра содержится, прежде всего, идея возвышения и силы, превосходства, совершенства действия, отражающая в себе совершенство действующей духовной особы»<sup>48</sup>. Но в человеке есть свобода воли как творческая способность, она позволяет начинать человеку новый причинно-следственный ряд, не происходящий из прежних условий и обстоятельств, дает возможность мыслить и действовать так или иначе, поэтому человек является свободным устройтеlem реальности, он не есть просто передаточный механизм между первоначальной причиной и конечным результатом. Свобода является условием реализации объективного добра в жизни человека. Человек сам определяет свое участие в мировом процессе, причем делает это по идее достойного или недостойного, добра или зла, по идее, которая сама становится определяющим основанием или мотивом человеческой деятельности. Но из чего же человеку определить содержание добра? Из окружающей природы нельзя, так как эмпирическая действительность обнаруживает безразличие к нравственности, в ней все детерминировано, то есть необходимо и не предполагает ни нормального, ни ненормального, ни доброго, ни злого. Нельзя также «вывести идеалы добра с признанием добра, с признанием их объективной ценности из изменчивой человеческой природы, из субъективного сознания»<sup>49</sup>. Единственным прочным основанием определения добра может быть бытие объективное, при этом только «идея абсолютной разумно-свободной личности, не как ошибочное порождение теоретического разума или идеал разума практического, а как объективное бытие, трансцендентно-имманентное в отношении к миру, является необходимым принципом в нравственной жизни человека —

---

<sup>47</sup> Снегирев В. Нравственное чувство // Вера и разум. 1903. Т. 1. С. 437.

<sup>48</sup> Там же. С. 451.

<sup>49</sup> Городенский Н. Отношение нравственности к религии // Богословский вестник. 1896. № 11. Т. 4. С. 203.

условием всестороннего развития его личности, и потому только это понятие имеет действительную этическую ценность»<sup>50</sup>.

Итак, только религиозная нравственность, признание объективных начал бытия дает необходимое удовлетворение аналитическому уму. При этом, религиозное основание нравственности заключается «не только в чувстве нашей зависимости от превосходящей нас силы, а в радостном ощущении, что эта сила не бессмысленный рок, а совершенное добро... добро вечно-сущее, безусловно и всецело осуществленное»<sup>51</sup>.

Религиозная вера всегда означала веру в реальность абсолютно ценного, «признавала начало, в котором слитны воедино и реальная сила бытия и идеальная правда духа. Религиозное умонастроение сводится к признанию сверхъестественного значения высших ценностей, и в этом отношении противопоставляется нерелигиозному мирозерцанию, для которого характерно признание относительности идеала и смысла человеческой жизни»<sup>52</sup>.

\* \* \*

В заключение хотелось бы отметить следующее. Нравственность — это та практическая деятельность человека, которая способна привести его к достижению цели и смысла своего бытия, к обретению того, что и будет благом для человека. И в чем мы определим назначение человека, таковы будут и нормы его поведения. Если понимать религию как действительное и живое общение с Богом, не сводимое лишь к особому психологическому переживанию со стороны человека, «когда он способен постигать божественное как внутренний принцип своей жизни, делающий его сыновно-свободным»<sup>53</sup>, если предполагать живое и деятельное участие Самого Бога, которое, прежде всего, заключается в даровании Богом человеку Своей благодати, которая, в свою очередь, есть сила и энергия бытия, а точнее и само бытие в подлинном смысле этого слова, то нравственность как реализация человеком своего подлинного призвания только тогда и становится возможной. Вера в Бога, в Его реальное бытие есть не только теоретическое утверждение объективности нравственных норм, но как действительное общение с Ним есть основание возможности осуществления

---

<sup>50</sup> *Четвериков И.* Учение о личном Боге с точки зрения этической ценности // Труды Киевской духовной академии. 1905. Май. С. 158.

<sup>51</sup> *Соловьев В.С.* Безусловное начало нравственности // Вопросы философии и психологии. 1895. Кн. 5. С. 660.

<sup>52</sup> *Франк С.Л.* Этика нигилизма // Вехи. М., 1991. С. 158.

<sup>53</sup> *Тареев М.М.* Религия и нравственность // Богословский вестник. 1904. Октябрь. С. 333.

утвержденных идеалов нравственности. Для христианина жизнь в Боге означает присутствие Его благодати, Его Божественной энергии, к которой человек приобщаясь, становится способным побеждать в себе зло и укореняться в добре. Этот процесс в христианской аскетике принято называть обожением, в философских же категориях он может быть определен как становление условного абсолютным, обретение подлинной свободы и неизменности в истине и добре, как устремленность и приобщенность к бесконечной мере Божественного совершенства.

### **Источники и литература**

1. *Астафьев П.Е.* Генезис нравственного идеала декадента // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 1 (16). С. 56–75.
2. *Булгаков С., прот.* Героизм и подвижничество // Вехи. М., 1991. С. 48–79.
3. *Булгаков С., прот.* О противоречивости современного безрелигиозного мировоззрения (интеллигенция и религия). СПб., 1993.
4. *Введенский А.И.* Условия допустимости веры в смысл жизни // Смысл жизни. М., 1994. С. 93–122.
5. *Галатов И., свящ.* Социалистические утопии XIX в. и христианские начала человеческой жизни // Вера и разум. 1902. № 1. С. 33–46; № 2. С. 95–106; № 3. С. 161–174.
6. *Глаголев С.* Запретные идеи // Богословский вестник. 1896. Декабрь. Т. 4. С. 356–389.
7. *Городенский Н.* Нравственное значение страданий с христианской точки зрения // Богословский вестник. 1896. Т. 4. Октябрь. С. 82–98.
8. *Городенский Н.* Учения, отрицающие специфическую природу нравственной оценки // Вера и разум. 1902. № 3. С. 56–148.
9. *Городенский Н.* Отношение нравственности к религии // Богословский вестник. 1896. № 11. Т. 4. С. 52–92.
10. *Зеленогорский Ф.* Циники (психологический, моральный и социальный этюд) // Вера и разум. 1891. Т. 1. Ч. 1. С. 97–121.
11. *Козлов А.* Позитивизм Конта // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 1 (16). С. 41–70.

12. *Кудрявцев-Платонов В.Д.* Начальные основания философии. Сергиев Посад, 1915.
13. *Ланге Ф.А.* История материализма и критика его значения в настоящее время: История материализма до Канта. М., 2010.
14. *Левитов П.* Мораль эвдемонизма перед судом общечеловеческого нравственного сознания // *Вера и разум.* 1903. № 8. С. 323–365.
15. *Линицкий П.И.* Христианская нравственность // *Труды Киевской духовной академии.* 1905. Июнь. С. 234–252.
16. *Липский Н., свящ.* Научно-механическое миропонимание и этика // *Вера и разум.* 1902. № 4. С. 149–175; № 5. С. 203–222.
17. *Лопатин Л.* Учение Канта о познании // *Вопросы философии и психологии.* 1905. Кн. 1 (76). С. 1–79.
18. *Миртов Д.П.* Нравственная автономия по Канту и Ницше // *Христианское чтение.* 1905. № 3. С. 813–837; № 4. С. 466–485; № 5. С. 587–608.
19. *Новгородцев П.* Кант как моралист // *Вопросы философии и психологии.* 1905. Кн. 1 (76). С. 19–36.
20. *Паульсен Ф.* Введение в философию. М., 1899.
21. *Паульсен Ф.* Иммануил Кант, его жизнь и учение. СПб., 1899.
22. *Попов И.В.* Критика нравственного учения Бентама // *Богословский вестник.* 1896. Т. 1. Февраль. С. 242–273.
23. *Сакович Е.* Материалистический монизм и этика // *Вера и разум.* 1910. № 10. С. 498–516.
24. *Селезнев М.* Основы морали эволюционизма // *Вера и разум.* 1894. Т. 2. Ч. 1. С. 463–504.
25. *Снегирев В.С.* Нравственное чувство // *Вера и разум.* 1903. Т. 1. С. 435–478.
26. *Соловьев В.С.* Аскетическое начало нравственности // *Вопросы философии и психологии.* 1895. Кн. 26 (1). С. 68–88.
27. *Соловьев В.С.* Безусловное начало нравственности // *Вопросы философии и психологии.* 1895. Кн. 5. С. 653–675.
28. *Соловьев В.С.* Оправдание добра // *Соловьев В.С.* Полн. собр. соч. Т. 9. Брюссель, 1966. С. 3–153.

29. *Струве Г.* Этическое движение новейших времен // Вера и разум. 1902. № 1. С. 1–16; № 2. С. 43–55; № 3. С. 93–113.
30. *Тареев М.М.* Религия и нравственность // Богословский вестник. 1904. Октябрь. С. 291–318; Декабрь. С. 602–626.
31. *Тихомиров П.В.* Чувство любви к ближним и его непоколебимые основы // Вера и разум. 1910. № 9. С. 335–349; № 10. С. 478–497; № 11. С. 624–645.
32. *Фоминский В.* Мораль языческого философа Сенеки и современное отношение к вопросам нравственности // Труды Киевской духовной академии. 1905. Май. С. 94–123.
33. *Франк С.Л.* Этика нигилизма // Вехи. М., 1991. С. 153–184.
34. *Челпанов Г.И.* Введение в философию. М., 1912.
35. *Четвериков И.* Учение о личном Боге с точки зрения этической ценности // Труды Киевской духовной академии. 1905. Май. С. 147–158.
36. *Шилтов А.* Этика и религия в среде нашей интеллигенции и учащейся молодежи // Вера и разум. 1891. Т. 2. Ч. 2. С. 379–390.

Архимандрит Августин (Никитин)

## ШМАЛЬКАЛЬДЕН В ИСТОРИИ РЕФОРМАЦИИ

Статья посвящена истории написания и анализу одной из основных вероучительных книг Евангелическо-Лютеранской Церкви — «Шмалькальденским статьям» (или «артикулам»; 1537 г.). Автор «Шмалькальденских статей» — основоположник Реформации Мартин Лютер. «Шмалькальденские статьи» занимают видное место в ряду таких лютеранских вероучительных книг, как Малый и Большой Катихизисы Мартина Лютера (1529 г.), Аугсбургское исповедание (1530 г.), Апология Аугсбургского исповедания (1532 г.; автор — Филипп Меланхтон) и Формула согласия (1580 г.).

**Ключевые слова:** Мартин Лютер, Филипп Меланхтон, Иоганн Слейдан, Карл V, Шпейерский сейм, Шмалькальденские статьи (артикулы), Шмалькальденский союз, Шмалькальденский сейм, Шмалькальденские войны, Аугсбургское исповедание, Апология Аугсбургского исповедания, Формула согласия, Тридентский собор, Виттенберг, Вормс, оправдание, грех, индульгенции, вера, добрые дела.

Расположенный на юго-западном склоне Тюрингского леса, Шмалькальден (Schmalkalden) впервые упоминается в летописях под 874 годом. В XIII в. Шмалькальден принадлежал графской династии Геннеберг; в 1291 г. перешел к Бранденбургу, в 1320 г. вновь к Геннебергу. В 1360 г. наполовину перешел во владение Гессена, а в 1583 г. город полностью перешел под власть Гессена<sup>1</sup>. Старинные двойные крепостные стены, замок Вильгельмсбург с архивом и библиотекой — всё это придает городку, стоящему на речке Шмалькальде, неповторимое очарование.

Однако в книге с описанием европейских городов, составленной одним из немецких авторов в середине XVIII века, Шмалькальдену отведено всего три строки. «Шмалькальден изрядный и многолюдный город ландграфа Гессен-Кассельского. Построен формою двоеглавого орла, на двух речках; в плодородных местах. Славен железными и стеклянными заводы, которых около города больше 40, а кузниц в городе до 500»<sup>2</sup>, — сообщал об этом городе Рудольф Рот, ректор Ульмского университета. Но в немецкой истории Шмалькальден занимает особое место, — он известен целым рядом событий, связанных с Ре-

---

Архимандрит Августин (Никитин) — кандидат богословия, доцент Санкт-Петербургской православной духовной академии (arch.avgustin@gmail.com).

<sup>1</sup>Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона. Т. 31-а. СПб., 1903. С. 723.

<sup>2</sup>Рот Р. Достопамятное в Европе, то есть описание всего, что для любопытного смотрения света. СПб., 1761. С. 229.

формацией. 31 декабря 1530 г. здесь заключен был Шмалькальденский союз, в 1537 г. здесь были подписаны Шмалькальденские статьи (артикулы)<sup>3</sup>.

Вскоре после того как Мартин Лютер обнарудовал в Виттенберге знаменитые «95 тезисов» (31 октября 1517 г.), положившие начало Реформации в немецких землях, император Карл V и представители Римской курии начали борьбу с новым религиозным движением. В 1521 г. на сейме (рейхстаге), созванном Карлом V в Вормсе, Мартину Лютеру было предложено отречься от своих взглядов, но Лютер и его сторонники не собирались отступать. На заседании сейма 18 апреля 1521 г. Лютер произнес речь<sup>4</sup>, в которой заявил, что не может отказаться от своих мнений, если его не убедят доводами разума или ссылками на Священное Писание. В конце речи Лютер произнес фразу, ставшую исторической: «Hier steh'ich, ich kann niht anders, Gott helfe mir. Amen» («На этом стою и не могу иначе, Бог да поможет мне. Аминь».) И хотя на Вормском сейме был издан эдикт, объявлявший Мартина Лютера вне закона, ни император, ни представители папской власти не могли в течение ряда лет предпринять действенные меры против Мартина Лютера и тех князей, которые его поддерживали.

Это было связано со сложной внешнеполитической ситуацией, в частности, с турецкой угрозой. Достаточно упомянуть о том, что в 1529 г. войска Оттоманской империи стояли у стен Вены. Именно в этом году сторонники Лютера осознали себя как особое религиозное движение, отделившееся от Римско-Католической Церкви. После того как Карл V предпринял попытку восстановить действие Вормского эдикта 1521 г., лютеране решительно отстаивали принцип религиозной свободы, который они сформулировали на сейме 1526 г. в Шпейере: «Cuius regio eius religio» («чья власть, того и вера»).

Во время второго Шпейерского сейма (1529 г.) был заключен тайный договор между двумя протестантскими князьями и несколькими городами для совместной защиты от нападений со стороны католиков. Ландграф Филипп Гессенский особенно усиленно настаивал на заключении союза немецких протестантов с швейцарскими цвинглианами, учение которых находило много последователей в юго-западной Германии, но существенное различие в понимании Евхаристии воспрепятствовало осуществлению этого плана<sup>5</sup>.

Карл V, император Священной Римской империи (до своего избрания — испанский король Карл I, 1516–1519), был ревностным католиком. Его попыт-

<sup>3</sup>Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона. Т. 31-а. СПб., 1903. С. 722.

<sup>4</sup>Текст речи см. в: Хрестоматия по всеобщей истории. Ч. I. Эпоха гуманизма и Реформации. Киев, 1914. С. 121–124.

<sup>5</sup>Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона. Т. 31-а. СПб., 1903. С. 722.

ка примирить лютеран с Римско-Католической Церковью на сейме, созванном в Аугсбурге (1530 г.), также оказалась неудачной. Богословские споры, возникшие в ходе работы сейма, лишь усугубили раскол, а вероучительный документ, представленный лютеранами на рассмотрение сейма, стал знаменем Реформации, получив название «Аугсбургское исповедание» (автор — соратник Лютера — Филипп Меланхтон). Критика этого трактата католическими богословами побудила Филиппа Меланхтона издать «Апологию (защиту) Аугсбургского исповедания» (1531 г.). Эти две книги, наряду с изданными ранее Большим и Малым Катихизисом Мартина Лютера (1529 г.), стали символическими книгами лютеранского вероучения.

### **Образование Шмалькальденского союза (1530 г.)**

Аугсбургский сейм не привел к примирению лютеран и католиков, но, тем не менее, Карл V хотел, чтобы протестанты не порывали с Римско-Католической Церковью и рассмотрели свои разногласия на церковном соборе, который намечалось первоначально провести в Риме. Одно из решений Аугсбургского сейма было составлено в ультимативной форме: до весны 1531 г. лютеранам давалось время подумать: хотят ли они добровольно воссоединиться с Римско-Католической Церковью, а император, со своей стороны, заявил, что если они этого решения не примут, то немедленно будут приняты меры к уничтожению протестантского движения.

Но сплоченность лютеран оказалась гораздо более сильной, чем предполагал Карл V, и они решили отражать силу силой. На Рождество 1530 г. влиятельные сторонники Лютера, с его одобрения, собрались в Шмалькальдене для обсуждения создавшегося положения. В результате 31 декабря 1530 г. был заключен Шмалькальденский союз для защиты протестантской веры против императора Карла V. Договор, сроком действия на 6 лет, был заключен между лютеранскими князьями (курфюрст Иоганн Фридрих Саксонский, ландграф Филипп Гессенский, князья Люнебурга и Мансфельда) и городами (Магдебург, Бремен, Страсбург, Ульм, Констанц). Позднее к союзу присоединились: Мекленбург, Гольштиния, Шлезвиг, Пруссия, восточная Фрисландия, Ангальт, Вюртемберг, Померания, маркграф Кюстринский, король Датский и города: Брауншвейг, Геттинген, Гослар, Аугсбург, Франкфурт, Ганновер, Любек, Кемптен, Наумбург, Гальберштадт и др<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup>Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона. Т. 31-а. СПб., 1903. С. 722.

В марте следующего, 1531 г., согласно условиям договора, был образован Шмалькальденский вооруженный оборонительный союз. Участники этого союза стремились заключить договор с Францией, Англией и даже с турками. По этому, очень важному для немецких протестантов вопросу — о союзе с иноземными врагами Габсбургов — среди членов Шмалькальденского союза возникали разногласия, лишавшие союз того значения, какое он мог бы иметь. Наконец, между верхненемецкими и северными протестантами существовали религиозные несогласия: верхненемецкие протестанты были склонны принять цвинглианское учение об Евхаристии, оспариваемое лютеранами<sup>7</sup>.

Карл V не решился принять против лютеран обещанные строгие меры. Вступать в борьбу с этим союзом, составлявшим единственную федеративную силу в империи, Карлу V казалось в то время опасным, так как он не мог рассчитывать на преданных ему католических князей. Как отмечал немецкий историк Людвиг Гейссер (Hauser), император «только потому воздержался от решительных мероприятий, что, с одной стороны, не мог в такой борьбе безусловно доверять своим союзникам, Франции, Риму и католическим князьям Германии, а с другой стороны, не мог обойтись без помощи протестантов против турок. Но его программа осталась без всякого изменения; протестанты так или иначе должны снова подчиниться единству Церкви. Когда же это будет достигнуто, Рим должен созвать церковный собор и постановить на нем необходимые реформы»<sup>8</sup>.

Считая междуусобную войну величайшим несчастьем, Мартин Лютер призывал князей по возможности сохранить мир и не поднимать оружия против императора. Протестантские князья послушались совета Лютера, и их миролюбие было увенчано успехом. В 1532 г. между немецкими протестантами и католиками был заключен Нюрнбергский мир; согласно этому договору решение вероисповедных вопросов было отложено до будущего церковного собора, а за лютеранскими князьями было признано право исповедания веры. «Начиная с лета 1531 г. Карла V не покидает мысль о перемирии, — пишет Л. Гейссер. — Открываются переговоры и приводят 25 июля 1532 г., после того как исчезла всякая надежда мирно покончить с турками, к Нюрнбергскому религиозному миру, в котором обеими сторонами сделаны были взаимные уступки, чтобы собрать все силы против турок»<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup>Там же. С. 722.

<sup>8</sup>Гейссер Л. История Реформации. М., 1882. С. 178.

<sup>9</sup>Там же. С. 123.

Таким образом, благодаря стечению благоприятных обстоятельств, протестанты получили возможность сплотить свои силы, и Карл V вынужден был формально признать существование Шмалькальденского союза. Но, согласно условиям Нюрнбергского договора, веротерпимость распространялась только на те княжества и имперские города, чьи представители подписали «Аугсбургское исповедание» на сейме 1530 г. Дальнейшее распространение лютеранского учения не позволялось, но император не имел возможности этому помешать, опасаясь противодействия Шмалькальденского союза. По словам русской исследовательницы Е. Лихачевой, «когда император, устрешенный Шмалькальденским союзом, обещал свободу действий приверженцам Аугсбургского исповедания, не распространяя, однако, этой свободы на тех, кто в данную минуту еще не принадлежал к нему, то князья потребовали, чтобы все желающие присоединиться к ним, пользовались всеми правами, им самим предоставленными, и только на этом условии соглашались примириться с императором и помочь ему в новой войне с турками»<sup>10</sup>.

Для ведения войны с турками, угрожавшим габсбургским землям, нужно было во что бы то ни стало примириться с протестантами. Поэтому Карл V вступил в переговоры с членами Шмалькальденского союза через пфальцкого и майнцского курфюрстов. Заручившись поддержкой Шмалькальденского союза, целые области северной и средней Германии перешли в протестантизм: Анхальт и Померания, Аугсбург, Франкфурт-на-Майне, Ганновер, Гамбург и др. приняли лютеранское вероучение<sup>11</sup>.

Крупным приобретением для Шмалькальденского союза было присоединение к нему Вюртемберга, который был возвращен герцогу Ульриху ландграфом Филиппом. Другим успехом шмалькальденцев было завоевание Брауншвейга у герцога Генриха, — рьяного противника протестантизма, нападавшего на протестантские города. Шмалькальденцы ввели в Брауншвейге протестантизм. Склонность к протестантизму архиепископа кельнского Германа фон-Вида обещала лютеранам торжество и на нижнем Рейне, в ближайшем соседстве с Нидерландами, принадлежавшими Карлу V<sup>12</sup>. В 1535 г. участники Шмалькальденского союза продлили срок действия своего договора на 10 лет, что укрепило позиции лютеран накануне сейма, созванного ими в Шмалькальдене в 1537 г.

---

<sup>10</sup> Лихачева Е. О. Европейские реформаторы. Гус. Лютер. Цвингли. Кальвин. СПб., 1872. С. 105.

<sup>11</sup> Бецольд Ф. История Реформации в Германии. Т. 2. СПб., 1900. С. 178.

<sup>12</sup> Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. Т. 31-а. СПб., 1903. С. 722–723.

### **«Шмалькальденские статьи» (1537 г.)**

После завершения Аугсбургского сейма (1530 г.) богословские споры католиков с лютеранами не только не прекратились, но, напротив, стали еще сильнее. Ни одна из сторон не хотела идти на уступки. Лютеранские богословы продолжали требовать созыва церковного собора, обещанного императором еще на Аугсбургском сейме. Желая прекратить междуусобную вражду немецких князей, Карл V решил поддержать это требование и добился того, что Павел III (1534–1549), сменивший на папском престоле своего предшественника - Климента VII (1523–1534), назначил открытие собора на 23 мая 1537 г. в итальянском городе Мантуя.

У лютеран появилась идея апеллировать на действия папы и Аугсбургского сейма к этому поместному собору и, как отмечал отечественный исследователь Н. Беляев, «эта мысль сочувственно встречена была почти всем Западом, кроме, разумеется, папы; но и тот, уступая требованиям общественного мнения, вынужден был дать обещание созвать собор в Мантуе»<sup>13</sup>. Среди лютеран началось обсуждение того, что они должны принять на этом соборе и в каком виде представить свое вероучение.

Один из самых влиятельных протестантских князей — Саксонский курфюрст Иоганн Фридрих, решил, что к созыву собора лютеране должны составить новую вероисповедную книгу. Но к этому времени у лютеран имелись уже «Аугсбургское исповедание» и «Апология Аугсбургского исповедания», написанные Филиппом Меланктоном (1497–1560), ближайшим соратником Мартина Лютера. Немецкий историк Фердинанд Филиппи так комментирует это решение: «Во-первых, "Исповедание" содержит много такого, что является общим и у лютеран и у католиков, спорные же пункты излагаются в нем большей частью кратко и случайно; во-вторых, "Исповедание" чуждо полемике, а лютеране хотели открыто выступить против врагов; в-третьих, Меланхтон уступчиво смягчал во многих пунктах резкую рознь с католиками, так что "Аугсбургское исповедание" можно справедливо назвать кротким; в-четвертых, курфюрст хотел привлечь к проектируемой работе и вновь принявшие лютеранство нации, чтобы через то они засвидетельствовали свои лютеранские убеждения, а самой работе придали большую цену»<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Беляев Н.Я. Лютеранские символические книги и их значение для лютеранского общества. Казань, 1875. С. 5.

<sup>14</sup> Цит. по: Терентьев Н.Д. Лютеранская вероисповедная система по символическим книгам лютеранства. Казань, 1910. С. 26.

Указом от 11 декабря 1536 г. курфюрст Саксонский Иоганн Фридрих поручил составление вероисповедного трактата Мартину Лютеру; другие протестантские богословы были приглашены рассмотреть работу после ее завершения. К концу декабря 1536 г. Мартин Лютер закончил свой труд; он был написан им в Виттенберге на немецком языке. После рассмотрения этого сочинения соратниками Лютера — Амсдорфом, Эйсlebenом и Спалатином, 3 января 1537 г. оно было отослано курфюрсту Иоганну. После ознакомления с вероисповедным документом Иоганн одобрил его содержание и обещал отстаивать изложенные в нем положения, невзирая на любые препятствия.

В сравнении с предыдущими вероисповедными книгами — «Аугсбургским исповеданием» и его «Апологией», составленными Филиппом Меланхтоном, работа Лютера была написана в более резком духе по отношению к Римско-Католической Церкви. Это направление совпадало с позицией курфюрста Иоганна, который показал себя непримиримым противником католиков. Он считал, например, что участие лютеран в работе предполагаемого собора (Мантуя) равносильно признанию главенства папы.

В феврале 1537 г. в Шмалькальдене был созван сейм; на нем предполагалось рассмотреть вероучительное сочинение Мартина Лютера, которое впоследствии получило название «Шмалькальденские статьи» («*Articuli smalcaldici*»)<sup>15</sup>. 7 февраля Мартин Лютер и курфюрст Иоганн Фридрих прибыли в Шмалькальден, а 10 февраля, на первом заседании сейма, канцлер Брюкк рекомендовал труд Лютера в качестве руководства для участия протестантов в работе будущего собора в Мантуе.

Сочинение Лютера было прочитано перед участниками сейма и одобрено ими. 24 февраля 1537 г. оно было торжественно подписано протестантскими богословами<sup>16</sup>. Филипп Меланхтон, который занимал умеренную позицию в отношении Римско-Католической Церкви, сделал такую надпись: «Я, Филипп Меланхтон, также одобряю представленные выше артикулы и считаю их правильными и христианскими. Относительно же папы я полагаю, что если бы он допускал Благовествование (евангелическое учение — *a.A.*), то и мы, по человеческому праву, уступили бы ему верховенство над епископами, ради мира и

---

<sup>15</sup> Терентьев Н.Д. Лютеранская вероисповедная система... С. 28. Это название упрочилось после 1553 г. В Шмалькальдене сохранилось здание ратуши (XV в.), в которой происходило обсуждение Шмалькальденских статей.

<sup>16</sup> Бенескриптов Е. О западных вероисповеданиях. Ч. 2. СПб., 1861. С. 82.

всеобщего единства тех христиан, которые находятся под его властью и могут быть под его властью впоследствии»<sup>17</sup>.

Мысль о необходимости примириться с высшей католической властью так твердо укрепилась в сознании Меланхтона, что он готов был признать даже примат папы. Поэтому на совещаниях в Шмалькальдене (1537 г.) он говорил, что с известными ограничениями можно уступить не только епископам их юрисдикцию, но и папе его примат. В таком же смысле он подписался и под Шмалькальденскими членами<sup>18</sup>.

Эта подпись вызвала неодобрение со стороны курфюрста Иоганна и ряда протестантских богословов, так как в ней видели ненужную уступку папской власти. Лютер по поводу этой подписи заметил, что вовсе не следует возвращаться в «вавилонское пленение», раз мы освобождены от него Богом<sup>19</sup>. Как отмечал английский историк Реформации Чарльз Бэрд (Ch. Beard), Шмалькальденские статьи «вышли из-под пера Лютера и лишь под протестом были подписаны Меланхтоном. Они датированы февралем 1537 г.; они стали вероисповеданием лютеранских государств, заключивших для взаимной защиты т.н. Шмалькальденский союз, и были написаны не только для собственного руководства и ободрения этих государств, но и к сведению папы, императора и будущего собора»<sup>20</sup>.

Объявив 2 июня 1536 г. о предстоящем в Мантуе соборе, Павел III несколько позже издал буллу, в которой утверждал, что его главной задачей является «искоренение пагубной лютеранской ереси»<sup>21</sup>, и это не особенно располагало немецких протестантов воспользоваться приглашением на собор. Поэтому еще на Шмалькальденском сейме было решено не посылать лютеранских представителей в Мантую; этим и объясняется то, что в тексте «Шмалькальденских статей» нет подписей князей и представителей от имперских городов. Свой отказ ехать на собор лютеране объясняли тем, что папа не может считаться

---

<sup>17</sup>Шмалькальденские артикулы // Книга согласия. Вероисповедание и учение Лютеранской Церкви. Duncanville, USA: Фонд «Лютеранское наследие», 1998. С. 399. См. также: Терентьев Н.Д. Лютеранская вероисповедная система... С. 28–29.

<sup>18</sup>См.: Маргаритов С. Лютеранское учение в его историческом развитии при жизни Мартина Лютера. Изд. 2. Кишинев, 1898. С. 131.

<sup>19</sup>Терентьев Н.Д. Лютеранская вероисповедная система... С. 29.

<sup>20</sup>Бэрд Ч. Реформация XVI века в ее отношении к новому мышлению и знанию. СПб., 1897. С. 272.

<sup>21</sup>Бецольд Ф. История Реформации в Германии. С. 176.

третьей судьей и что собор, созываемый с его благословения и ведомый под его руководством, не может быть объективным по отношению к протестантам.

Поскольку поводом к написанию Шмалькальденских статей послужили богословские споры с католиками, то отсюда и общий их полемический тон. Здесь главным образом рассматриваются спорные пункты вероучения, а общехристианские догматы лишь кратко упоминаются. Содержание Шмалькальденских статей разделяется на три части, которые предваряются предисловием, добавленным к основной части несколько позднее — в 1538 г.

В первой части Шмалькальденских статей (1–4 статьи) излагается учение о Св. Троице и Лице Иисуса Христа, — на основании древнецерковного Символа веры св. Афанасия. По словам самого Мартина Лютера, это учение — общее с католическим и потому может быть изложено кратко: «Относительно данных артикулов нет ни прений, ни споров, поскольку обе стороны исповедуют их. Следовательно, в их дальнейшем рассмотрении здесь нет никакой необходимости»<sup>22</sup>.

Вторая часть Шмалькальденских статей содержит те положения лютеранского вероучения, которые отличаются от католического. В ней тоже 4 статьи: об оправдании верой (а не делами), о мессе, о призывании святых, о монашеских орденах и монастырях, о папстве. По словам отечественного исследователя Н. Беляева, содержание Шмалькальденских статей «представляет собой изложение тех же пунктов лютеранского вероучения, какие указаны были Аугсбургскому сейму Меланктоном. Особенность же Лютерова произведения состоит в том, что оно приносит ожидаемому собору жалобу на козни римского двора и предупреждает его о решимости лютеран ни под каким условием не возвращаться к повиновению папам»<sup>23</sup>.

Другой отечественный исследователь — И. В. Борков, в начале XX в. сделал попытку объяснить, почему между лютеранскими и католическими богословами возник спор по целому ряду вероучительных вопросов, в том числе, и об оправдании (спасении) христианина. «Вопрос о деятельности человека и вообще христианского общества в целях достижения вечного спасения быстро стал разрешаться и принимать (в Римско-Католической Церкви. — *а.а.*) такие формы, которые были далеки от истинно-христианской точки зрения, но зато близки к чувственному пониманию, к формам обыкновенной жизни и житейских отношений, — пишет русский автор. — Добрые дела получили характер каких-

---

<sup>22</sup> Шмалькальденские артикулы // Книга согласия. С. 369.

<sup>23</sup> Беляев Н.Я. Лютеранские символические книги... С. 6.

то материальных ценностей, которыми можно располагать почти так же, как денежными знаками или движимым и недвижимым материальным имуществом. Отсюда — возникновение своеобразных особенностей в учении об оправдании и первородном грехе, каковые особенности, в свою очередь, дали начало массе других новообразований, в виде различных обрядов, церемоний, — учения об индульгенциях и чистилище»<sup>24</sup>.

Богословский вопрос «об оправдании верой» не завершился во второй части Шмалькальденских статей и снова был затронут в третьей части, которая носит догматический характер. В ней содержится 15 статей; одна из них посвящена взаимосвязи оправдания с добрыми делами. В других статьях рассматриваются вопросы о грехе, о законе, о покаянии, о Евангелии, о крещении, об Евхаристии, о разрешении от грехов, об исповеди, об отлучении от Церкви, о священнослужении, о брачной жизни священников, о Церкви, об оправдании, о монашеских обетах, о Предании («о человеческих традициях»).

Лютеранское учение о грехе сосредоточено в статье о первородном грехе, посвященном изображению падшей и греховной природы человека, Лютер назвал это «коренным грехом» (*Hauptsunde*). Он является источником всех злых деяний, идущих вразрез с Десятью Заповедями (Шмалькальденские статьи. Часть III. 1), силой, которая всегда активна: «Мы должны исповедать, как Павел говорит в Рим 5:11, что *грех произошел (и вошел в мир) от одного человека, Адама, непослушанием которого все люди стали грешниками*, (и) подверженными смерти и дьяволу. Это называется первородным или основным грехом. Плодами этого греха впоследствии стали дьявольские деяния, которые запрещены в Десяти заповедях»<sup>25</sup>.

Лютер указывает, что когда грешник бывает оправдан, его грехи не искореняются полностью, но скорее прощаются и не вменяются ему. Этот вопрос Лютер излагает сжато в Шмалькальденских статьях (Часть III, XIII, 1), рассматривая доктрину об оправдании. Он говорит: «Я не знаю, как изменить хоть на йоту то, чему я прежде и постоянно учил об этом, а именно — что верую, как говорит св. Петр (Деян 15:9), мы обретаем новое и чистое сердце, и Бог принимает нас совершенно праведными и святыми ради Христа, нашего Посредника. И хотя грех во плоти не был пока еще полностью устранен или умерщвлен, все же Он не накажет или не вспомнит его»<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> Борков И.В. Лютеранское учение по Шмалькальденским членам. Казань, 1915. С. 6.

<sup>25</sup> Шмалькальденские артикулы // Книга согласия. С. 380.

<sup>26</sup> Там же. С. 397.

Комментируя лютеровское учение о первородном грехе, отечественный богослов С.Д. Маргаритов пишет: «Желая сосредоточить внимание человека на открытом нам слове, на данных нам орудиях благодати, Лютер там, где ему нужно доказать неспособность человека к совершению добра, указывает только на порчу человеческой природы, но никак не на предопределение. Читая его комментарий на книгу Бытия, повсюду встречаешь только мысль о всецелом извращении человеческих способностей. При таком игнорировании вопроса о предопределении реформатор, касаясь факта грехопадения человека, уже умалчивает о степени участия Бога в этом падении; он, не выходя из пределов библейского рассказа, говорит только, что человек пал вследствие искушения сатаны, и этим самым виновниками падения, очевидно, признаёт только сатану и человека»<sup>27</sup>.

Следовательно, каждый христианин, будучи прощён, спасён и оправдан исключительно ради Христа и исключительно Божией благодатью, все же остаётся грешником, виновным перед Богом, постоянно нуждающимся в прощении, спасении и Божией благодати<sup>28</sup>. По словам современного лютеранского богослова, «отраженное Лютером в Шмалькальденских артикулах конфессиональное лютеранское учение о первородном грехе намеренно представлено в виде антитезы доктрине схоластов и всей римско-католической теологии того времени»<sup>29</sup>.

Доктрина об оправдании, названная *articulus stantis et cadentis ecclesiae*<sup>30</sup> играет центральную роль в лютеранской теологии. В Аугсбургском исповедании Меланхтон располагает все «артикулы веры» вокруг статьи IV «Об оправдании», а статья XX «О добрых делах» представляет собой наиболее обширную дискуссию в позитивной части вероисповедания. В Апологии Аугсбургского исповедания он характеризует учение об оправдании как *praecipuus locus*<sup>31</sup> христианского учения, которое, будучи правильно понимаемо, освещает и усиливает славу Христову, принося столь необходимое и обильнейшее утешение богобоязненным сердцам<sup>32</sup>.

---

<sup>27</sup> Маргаритов С.Д. Лютеранское учение в его историческом развитии при жизни Мартина Лютера. Изд. 2-е. Кишинев, 1898. С. 157.

<sup>28</sup> Произ Д.Р. Оправдание и Рим. Duncanville, USA: Фонд «Лютеранское наследие», 1999. С. 34.

<sup>29</sup> Там же. С. 35–36.

<sup>30</sup> «Артикул стояния и падения Церкви», т.е. учение, благодаря которому Церковь стоит (является Церковью) и без которого падает (не является Церковью).

<sup>31</sup> Лат. — «особое место».

<sup>32</sup> Произ Д.Р.. Оправдание и Рим. С. 14.

Меланхтон лишь следовал уже выраженному Лютером принципу, которому он должен был придавать особое значение до конца своей жизни. Наиболее важное и известное выражение этого принципа, данное Лютером, содержится в его Шмалькальденских статьях (П, I, 1–5) «о служении и деяниях Иисуса Христа, или же о нашем искуплении». Он говорит: «Первый и главный артикул заключается в следующем: Что Иисус Христос, наш Господь и Бог, умер за наши грехи и вновь воскрес для нашего оправдания (Рим 4:25). Что Он один является Агнцем Божиим, Который берет на Себя грехи мира (Ин 1:29), и Бог возложил на Него все наши беззакония (Ис 53:6). А также: Что все согрешили и получают оправдание незаслуженно [даром, без каких-либо собственных дел и заслуг], по Его благодати, через искупление, которое во Христе Иисусе, в Крови Его (Рим 3:23). Итак, поскольку необходимо верить в это, и иначе это невозможно обрести или заработать каким-либо трудом, законом или заслугой, ясно и определено, что одна лишь вера оправдывает нас, как Св. Павел говорит в Рим 3:28. «Ибо мы признаем, что человек оправдывается верою, независимо от дел закона»<sup>33</sup>.

Здесь слышатся отголоски борьбы «раннего» Лютера против индульгенций, которые на языке того времени назывались «добрыми делами». Именно этим можно объяснить лютеровский принцип: «только вера» (*sola fide*) оправдывает человека перед Богом. Однако Лютер так и не смог истолковать в этом смысле слова апостола Иакова: «Вера, если не имеет дел, мертва сама по себе» (Иак 2:17). И, в пылу полемики с католическими богословами, он объявил это послание «соломенным» (т.е. подложным). Однако в настоящее время ни один серьезный протестантский богослов не станет разделять это спорное мнение «основоположника».

Тем не менее, и сегодня лютеровское учение об оправдании — «это подлинный и всеобъемлющий теологический и организационный принцип лютеранства, — пишет современный лютеранский богослов Роберт Произ. — Артикул об оправдании, или артикул о Христе (*solus Christus*)<sup>34</sup>, или о вере во Христа, или о христианской праведности вскоре все лютеранские учителя назвали *articulus stantis et cadentis ecclesiae*. Эти учителя рассматривали данное определение не просто как клише, употребляемое в теологической полемике с рим-

<sup>33</sup> Шмалькальденские артикулы // Книга согласия. С. 369–370.

<sup>34</sup> Лат. — «весь Христос».

скими католиками, а как фундаментальный и целостный принцип их теологии, богослужебной практики и организации Церкви»<sup>35</sup>.

В 1538 г. немецкий текст Шмалькальденских статей был напечатан, причем к этому изданию Мартин Лютер добавил предисловие, а также сделал несколько не меняющих смысла поправок текста. В предисловии Лютер писал: «Поскольку папа Павел III в прошлом году повелел созвать церковный собор после праздника Троицы, в Мантуе, а затем перенес его из Мантуи, так что пока неизвестно, где он захочет или сможет собрать его, и (поскольку) нам следует либо ожидать, что мы будем приглашены на этот Собор, либо (опасаться), что мы будем осуждены неприглашенными, мне было поручено составить и собрать артикулы нашего учения (в которых бы оно могло быть представлено в ясной форме) на случай дискуссии о том, в чем и насколько мы могли бы уступить папистам, и на каких положениях (своего учения) мы намерены настаивать, пребывая в этом до конца»<sup>36</sup>.

Добавления были сделаны в статьях о мессе, призывании святых, покаянии, исповеди. В 1543 г. последовало новое издание Шмалькальденских статей, и снова — с незначительными изменениями.

В те годы еще не было единого мнения о допустимости вносить изменения в текст вероучительных книг после того, как они уже были одобрены на заседании сейма. Так, например, Филипп Меланхтон, спустя несколько лет после того как составленное им Аугсбургское исповедание было одобрено всеми лидерами немецкой Реформации и представлено Аугсбургскому сейму, нашел нужным сделать в тексте некоторые исправления. Но Лютер не одобрил это намерение Меланхтона на том основании, что Аугсбургское исповедание, будучи принято большинством лютеран, перестало быть личным наследием Меланхтона, а сделалось достоянием всей протестантской Церкви.

Но Лютер, в свою очередь, подверг двукратной переработке составленные им Шмалькальденские статьи, несмотря на то, что они еще в первоначальной своей редакции были одобрены и подписаны многими лютеранскими богословами.

На том же Шмалькальденском сейме были снова утверждены и подписаны Аугсбургское исповедание и его Апология, причем лютеранским богословам было поручено пересмотреть Аугсбургское исповедание еще раз, и, если

---

<sup>35</sup> *Произ Д.Р.* Оправдание и Рим. С. 17–18.

<sup>36</sup> Шмалькальденские артикулы // Книга согласия. С. 365.

что найдется в нем несогласного со Священным Писанием, исправить<sup>37</sup>. Впоследствии вопрос с вариантами Шмалькальденских статей был решен таким образом: в 1553 г. веймарские богословы издали Шмалькальденские статьи по первоначальному тексту, составленному в 1537 г., а не по претерпевшему изменения лютеровскому изданию 1538 г. Веймарское издание повторялось потом чаще других; именно оно вошло потом в Книгу (Формулу) Согласия (1580 г.).

На латинский язык Шмалькальденские статьи были переведены студентом Виттенбергского университета Петром Генераном и изданы в 1541 г. К этому изданию профессор Виттенбергского университета Амербах добавил предисловие. В 1580 г. Зельнеккером был сделан новый перевод Шмалькальденских статей на латинский язык, а затем им же улучшен при втором издании Книги Согласия (1584 г.).

Символическое значение за Шмалькальденскими статьями было признано, по-видимому, уже на самом Шмалькальденском сейме. Гессенские и саксонские богословы поставили Шмалькальденские статьи наравне с Аугсбургским исповеданием. Впоследствии Шмалькальденские статьи также пользовались большим авторитетом и были включены как во все вероучительные сборники, так и в Книгу Согласия.

Этот трактат, написанный Мартином Лютером, знаменует собой решительный разрыв протестантов с Римско-Католической Церковью. По словам немецкого ученого Эд. Кёллнера, «Шмалькальденские статьи показывают, в чем заключается несоединимая противоположность (двух Церквей. — *а.А.*) или, по крайней мере, — в чем лютеранская сторона не может сделать уступок. Лютер сказал здесь мужественное открытое слово всему папству от имени Евангелической Церкви, мужественное слово упрека без всяких покровов»<sup>38</sup>. Как отмечал другой немецкий исследователь — Ф. Филиппи, после издания Шмалькальденских статей «окончательно выяснилось лютеранское вероисповедание и его резкая рознь от католичества. Поэтому Шмалькальденские статьи завершили реформационное движение и окончательно определили разрыв с Римом»<sup>39</sup>.

А в завершающей ряд лютеранских символических книг — «Формуле согласия» (1580 г.) так говорится о Шмалькальденских статьях: «Мы исповедуем *Артикулы*, составленные, одобренные и принятые в *Шмалькальдене* в 1537 г., на большой ассамблее теологов — в том виде, как они были впервые оформлены

<sup>37</sup> *Беляев Н.Я.* Лютеранские символические книги... С. 17.

<sup>38</sup> Цит. по: *Герентьев Н.Д.* Лютеранская вероисповедная система... С. 33.

<sup>39</sup> Цит. по: Там же. С. 33.

и отпечатаны для представления от имени сословий, курфюрстов и князей на Соборе в Мантуе или в любом месте, где он мог бы быть созван, как объяснение вышеупомянутого Аугсбургского Исповедания, которому они, по милости Божьей, решили оставаться верными. В этих Артикулах повторяется учение Аугсбургского Исповедания, и некоторые статьи объясняются более подробно, с позиций Слова Божия, кроме того, по мере необходимости, указываются причины и основания того, почему мы оставили папские заблуждения и идолопоклонство и не можем иметь с ними общения, а также — почему мы не видим пути, по которому можно было бы прийти относительно этого к какому-либо согласию с папой римским»<sup>40</sup>.

### **Трактат «О власти и главенстве папы» (1537 г.)**

Отказавшись прибыть на собор в Мантую, участники Шмалькальденского сейма решили обосновать свое решение и поручили Филиппу Меланхтону составить документ по этому поводу. Из-за болезни Лютер не смог сделать это сам, и Меланхтон написал на латыни трактат «О власти и главенстве папы» («De potestate et primatu papae»).

Некоторые исследователи считали, что этот трактат был написан на немецком языке богословами — участниками Шмалькальденского сейма. Это мнение находит некоторое основание в заглавии на веймарском издании трактата 1553 г.: «О власти и главенстве папы, составленный сообща учеными в Шмалькальдене в 1537 г. и потом переведенный на латинский язык». Однако другие ученые считают, что участие прочих богословов в данном труде было только «совещательным и потому маловажным». Меланхтон в письме к Камеарию называет себя автором трактата<sup>41</sup>.

Трактат «О власти и главенстве папы» делится на две части. В первой части говорится о том, что папа — глава епископов только по человеческому, но отнюдь не по божественному праву; затем утверждается, что папа не имеет права вмешиваться в дела князей и государств, и, наконец, доказывается, что вообще не следует повиноваться папе. Во второй части трактата говорится, что права всех духовных лиц одинаковы; перечисляются эти права и, наконец, объясняется зависимость духовных лиц от Церкви.

---

<sup>40</sup>Формула согласия. Детальное изложение // Книга согласия. Вероисповедание и учение Лютеранской Церкви. Dupanville, USA: Фонд «Лютеранское наследие», 1998. С. 630.

<sup>41</sup>Цит. по: Терентьев Н.Д. Лютеранская вероисповедная система... С. 33, примеч. 1.

Перевод меланхтоновского трактата на немецкий язык был сделан сразу же после его написания по-латыни. В этом переводе трактат был одобрен всеми участниками Шмалькальденского сейма, и богословы скрепили его своими подписями. Шмалькальденские статьи вместе с антипапским трактатом ценны для лютеран именно как полемический труд. По словам Ф. Филиппи, «тогда как Аугсбургское исповедание и Апология состоят преимущественно из тезисов и важны для внутреннего упорядочения лютеранской Церкви и вероучения, Шмалькальденские статьи, напротив, состоят из антитезисов, отражающих нападения католиков, и нужны поэтому для внешней обороны Церкви»<sup>42</sup>. Резкий тон этого трактата, написанного «умеренным» Меланхтоном, объясняется непосредственным влиянием Лютера.

Формирование антипапской позиции Мартина Лютера восходит еще к эрфуртскому периоду его жизни (1501–1508). «Конечно Лютер всё еще признавал августиновское положение: *extra ecclesiam nulla salus* (вне Церкви нет спасения), но его немецкое чувство, немецкий рассудок и немецкая совесть не могли согласиться на то, чтобы признать чужую, так сказать, иностранную власть, имеющую право и призванную вмешиваться в самые внутренние и самые священные дела души»<sup>43</sup>, — отмечал в XIX в. немецкий писатель Генрих Рюкерт.

А для таких настроений были определенные поводы. К началу XVI в. в ряде европейских стран бытовала церковная практика, вызывавшая неприятие папской власти по политическим и материальным соображениям. «В этом смысле следует отметить ряд поборов и налогов, которыми папы облагали доходы местных Церквей, — писал отечественный исследователь А.Г. Вульфийус. — Так например, со всех мест, замещаемых папой, — а их было около половины общего числа, — папы требовали в случае нового назначения уплаты годового или полугодового дохода, т.н. "аннатов". Крайне тяжело отзывалось на населении и требование огромных сумм за "паллиум", т.е. особую повязку для архиепископов, без которой они не считались утвержденными в сане и должности. Естественно, что в Германии, где епископы были князьями, эти налоги перелagались на их подданных. В случае быстрой смены архиепископов этот налог в совокупности нескольких уплат на "паллиум" вырастал в огромную сумму»<sup>44</sup>.

<sup>42</sup>Цит. по: *Терентьев Н. Д.* Лютеранская вероисповедная система... С. 32.

<sup>43</sup>*Рюкерт Г.* Мартин Лютер // Новый Плутарх. Т. I. СПб., 1875. С. 23.

<sup>44</sup>*Вульфийус А.Г.* Проблемы духовного развития. Гуманизм, Реформация, католическая реформа. СПб., 1922. С. 57–58.

Виттенбергский период деятельности Мартина Лютера (1508–1518 гг.) знаменуется более резкими антипапскими выступлениями. Одно из них имело место во время Лейпцигского диспута (27 июня — 14 июля 1519 г.), когда главный оппонент Лютера — Иоганн Экк вызвал немецких богословов на спор по поводу вопросов, поднятых Лютером в его знаменитых «95-ти тезисах». Прибыв в Лейпциг лишь несколько дней спустя после начала диспута, Мартин Лютер принял в нем участие, подвергнув критике систему папской власти.

Еще резче Лютер отзывался о претензиях Рима на абсолютную папскую власть в «Послании к императору и христианскому дворянству немецкой нации об улучшении христианского состояния» (24 июля 1520 г.)<sup>45</sup>, а также в «Письме к Спалатину после отлучения от Церкви» (11 октября 1520 г.)<sup>46</sup> Борьба Мартина Лютера с Римом была одной из движущих сил Реформации, и это нашло свое отражение в немецкой поэзии. В стихотворении, посвященном д-ру Мартину Лютеру, Даниэль Георг Морхофф (1639–1691) писал:

Рим покорил весь мир, а папство Рим сгубило,  
Он силой действовал, оно коварством било,  
Но Лютер папство смял и пересилил Рим,  
Как лезвием меча, разя пером своим<sup>47</sup>.

Об отношении Мартина Лютера к папской власти говорится на страницах почти каждой книги, посвященной жизни немецкого реформатора. И.В. Борков освещает эту тему, отталкиваясь от догматического спора о вере и добрых делах. Придавая большое значение внешней обрядности, католический Запад способствовал чрезмерному росту папской власти. «Раз процесс оправдания и спасения человека принял столь человекообразные формы, раз в отношения между Богом и человеком был внесен характер какого-то канцеляризма, канцелярского делопроизводства, явилась нужда в особых чиновниках для урегулирования отношений между Богом и людьми, — пишет И. В. Борков. — Такими чиновниками и сделалась католическая иерархия. А так как для управления этим штатом чиновников, с одной стороны, а с другой — для сношений с Богом, требовался управитель и посредник (земной, — наряду с Небесным — Иисусом Христом), то таким положением вещей быстро и воспользовались римские епи-

---

<sup>45</sup>Хрестоматия по всеобщей истории. Ч. 1. Эпоха гуманизма и Реформации. Киев, 1914. С. 117–119.

<sup>46</sup>Там же. С. 119–120.

<sup>47</sup>Из немецкой поэзии. Век X – век XX. М., 1979. С. 279.

скопы (папы), которые постепенно присвоили себе неизмеримую власть и значение, якобы принадлежавшие им — по заповеди Христа — в отношении ко всей христианской Церкви. Так духовное царство Христа заменилось царством человеческим»<sup>48</sup>.

В своей работе, посвященной «Шмалькальденским статьям», И. В. Борков уделил внимание и трактату «О власти и главенстве папы»<sup>49</sup>. Оценивая вероучительные документы, принятые на Шмалькальденском сейме в 1537 г., русский исследователь пишет: «Было бы несправедливым думать, что лютеранское вероучение представляет из себя простое отрицание тех или иных пунктов католического катихизиса и, основываясь на этом предположении, представлять себе лютеранство как бесформенный, бессистемный агрегат (здесь — набор, перечень, — *а.А.*) одних отрицаний. Протестантские богословы исследовали характер католических заблуждений и злоупотреблений в самом их корне, в их основах»<sup>50</sup>.

Русские богословы придавали большое значение Реформации, которая явилась действенным стимулом для духовно-нравственного обновления Церкви Запада. Говоря о характере немецкой Реформации, один из русских славянофилов — Алексей Степанович Хомяков (1804–1860 гг.) указывал на ее положительный характер. «Народы германские, в которые римская образованность проникла не так глубоко, как в области, бывшие некогда римскими, сделали временный отпор начавшемуся разложению западного мира, — писал он. — Проснулась надежда основать убеждения человека на началах высших, чем рационализм и юридическая формальность; проснулась надежда найти спасение в том духовном мире, который Создателем положен в основу обновленному человечеству. Очистительным громом прогремели над европейским Западом торжественные звуки слова Божия, почти умолкнувшие в продолжение более чем столетия: порыв пламенной веры и деятельной любви оживили все нравственные силы. Свежее и бодрое протестантство, полное юных мечтаний и какой-то строгой поэзии, облагородило личность человека и влило новую кровь в истощенные жилы одряхлевшего латинства»<sup>51</sup>.

<sup>48</sup> Борков И.В. Лютеранское учение. С. 7.

<sup>49</sup> Там же. С. 32–36, 42, 74–76 и др.

<sup>50</sup> Там же. С. 4.

<sup>51</sup> Церковь, католичество, протестантство. Краткий очерк их истории по А.С. Хомякову. М., 1914. С. 64. См. также: Хомяков А.С. Сочинения. Т. 1. Изд. 2-е. М., 1871. С. 210.

Другой представитель славянофилов — И.В. Киреевский (1806–1856 гг.), в одном из своих трактатов проанализировал причины, приведшие Мартина Лютера к разрыву с Римом. Отметив, что к началу XVI века «злоупотребления Римской Церкви достигли таких громадных размеров, что народы пришли к ясному убеждению в необходимости церковного преобразования»<sup>52</sup>, русский философ приводит отрывок из письма Мартина Лютера Меланхтону: «Я изучаю теперь папские декреталии, — писал Лютер, — и нахожу в них столько противоречий и лжи, что не в силах поверить, чтобы сам Дух Святой внушал их и чтобы на них должна была основываться наша вера. После этого займусь изучением вселенских соборов и посмотрю, не на них ли вместе со Священным Писанием (и уже мимо декреталий папских) должно утверждаться учение Церкви?»<sup>53</sup>

Это был тот период времени, когда протестанты еще не осознавали себя отдельным церковным движением, и у них имелась возможность обратиться к истокам христианского вероучения, сохранявшегося в лоне Православия. Но, в силу географической удаленности от древних центров Православия, находившихся к тому же под османским игом, этого сближения в конечном счете не произошло. Лютер продолжил изучение традиций Древней Церкви, но, к сожалению, традиций, преломленных через призму западного позднего схоластического богословия. Результатом этих изучений явилось мнение, изложенное Лютером в письме к тому же Меланхтону: «Я изучал определения соборов; они также противоречат один другому, как декреталии папские; видно нам остается принять за основание веры одно Священное Писание»<sup>54</sup>.

Упомянув о вселенских соборах, Мартин Лютер, по-видимому, имел в виду в первую очередь те поместные соборы Римско-Католической Церкви, которые созывались после разделения Восточной и Западной Церквей (1054 г.), и, безо всякого на то основания, назывались вселенскими<sup>55</sup>. По этому поводу И.В. Киреевский замечает: «Если бы в это время Лютер вспомнил, что целая половина человечества, называющаяся христианами, признает вселенских соборов только 7, а не 16, и что эта половина христианского человечества чиста от тех злоупотреблений Западной Церкви, которые возмутили его душу праведным негодованием, — тогда, может быть вместо того, чтобы сочинять новое

---

<sup>52</sup> Киреевский И.В. Критика и эстетика. М., 1979. С. 312.

<sup>53</sup> Там же. С. 312.

<sup>54</sup> Там же. С. 313.

<sup>55</sup> Так например, из большого числа поместных соборов, созывавшихся в Латеранском дворце в Риме с 649 г., пять соборов, которые были созваны после 1054 г. (в 1123, 1139, 1179, 1215 и 1512-1517 гг.), именовались вселенскими.

исповедание по своим личным понятиям, он мог бы прямо обратиться к Церкви Вселенской, тем более, что остатки гуситства были одной из главнейших причин успехов Лютера, а гуситство, как известно, было проникнуто воспоминаниями и отголосками Церкви Православной. Но Лютер не захотел вспомнить о Православной Церкви, и вместо семи соборов сличал между собою все те, которые римляне называют вселенскими»<sup>56</sup>.

Подводя итог своим размышлениям о судьбах Запада и Востока, И.В. Киреевский пишет: «Так совершилась Реформация. Недоразумение — вольное или невольное, один Бог знает, — решило ее судьбу. Когда же в XVII веке протестанты посылали к восточным патриархам вопрос о вере, то было уже поздно. Мнения протестантов уже сложились и загорелись всем жаром новых убеждений и новых, еще не испытанных надежд»<sup>57</sup>.

Объективности ради можно привести слова современного католического богослова, который напоминает о том, что «папство, перед которым стояли реформаторы, было папством эпохи Возрождения. Оно было представлено папами, которые в большей степени чувствовали себя наследниками римских императоров, нежели апостола Петра, и которые соответственно этому и жили. С этим было связано поднятое со времени «Диктата папы»<sup>58</sup> Григория VII притязание на то, что по силе божественного права папа обладает светской и духовной властью, что он может смещать и назначать королей. Это представление, согласно которому Церковь есть «высшая монархия, высшее могущество всего мира», и было объектом страстной борьбы со стороны протестантов. Их протест адресовался папству в его тогдашней форме»<sup>59</sup>.

И если в тексте Шмалькальденских статей и в трактате «О власти и главенстве папы» встречаются резкие отзывы о римской мессе, о папской власти и т.п., то, по словам лютеранского богослова А. Фермана (пастор евангелическо-лютеранской церкви св. Петра в С. Петербурге в 1880-х гг.), «сии сильные выра-

<sup>56</sup> Киреевский И.В. Критика и эстетика. С. 313.

<sup>57</sup> Там же. С. 312–313. (Это сочинение И.В. Киреевского — «О необходимости и возможности новых начал для философии» — впервые было опубликовано в журнале «Русская беседа». 1856. Отд. II. С. 1–48).

<sup>58</sup> «Диктат папы», состоящий из 27 статей, датируется 1075 годом. Написан при активном участии кардинала Деусдита. «Диктат» имел целью подтвердить примат папы над светской властью (прим. авт.).

<sup>59</sup> Fries H. Katholische Anerkennung des «Augsburger Bekenntnisses». «Confessio Augustana. Hindernis oder Hilfe?» Regensburg, 1979. S. 251–252.

жения, характеризующие вполне понятное негодование на безнадежную законность Рима, иного кроме исторического значения не имеют»<sup>60</sup>.

Тот же лютеранский пастор приводит сведения о соборе, который папа Павел III намеревался созвать в Мантуе в 1538 г., «для истребления лютеровой язвы», как сказано было в пригласительной грамоте. По словам пастора А. Фермана, лютеране «решили не участвовать в нем ввиду того, что, судя уже по духу пригласительной грамоты, мира и соглашения от собора нечего было ждать. Впрочем, собор и без решения князей не состоялся, потому что ни императору, ни папе не до собора было»<sup>61</sup>.

«Лютер при данных обстоятельствах желал лишь одного — чтобы протестантам была обеспечена свобода вероисповедания, — пишет отечественная исследовательница Берта Порозовская. — Он был убежден, что папа никогда не даст согласия на тот «свободный христианский собор» в самой Германии, которого добивались протестанты и на котором единственным авторитетом должно было служить Св. Писание; от собора же, созданного на старых началах, он не ждал ничего хорошего. Поэтому, когда подобный собор наконец действительно был созван в Триденте (1545–1563 гг.), Лютер (а с ним и протестантские князья) отказался принять в нем участие и подчиниться его решениям. Как известно, опасения реформатора вполне оправдались: Тридентский собор, отменивший, правда, наиболее вопиющие злоупотребления, только содействовал усилению папства и послужил началом новой и более энергичной католической реакции. Результатом же самого отказа была война между императором и шмалькальденцами»<sup>62</sup>.

### **Шмалькальденские войны (1546-1547 гг.)**

Вскоре после окончания Шмалькальденского сейма Шмалькальденский союз создал свою военную организацию, завязал переговоры с Францией и Англией, заключил союз с Данией (1538 г.). Его фактическим руководителем в это время был ландграф Филипп Гессенский, но император Карл V не оставлял мысли восстановить в Германии католичество, покончить с протестантизмом и сепаратизмом лютеранских князей и со Шмалькальденским союзом. Благоприятная внешнеполитическая обстановка сложилась для Карла V к середине 1540-х гг.: заключение в 1544 г. мира с Францией, в 1545 г. — перемирие с Оттоманской

---

<sup>60</sup> Ферман А. Реформатор Мартин Лютер. СПб. 1883. С. 107.

<sup>61</sup> Там же. С. 107–108.

<sup>62</sup> Порозовская Б.Д. Мартин Лютер. Его жизнь и реформаторская деятельность. СПб., 2000. С. 160.

империей. Эти и другие обстоятельства позволили императору в июле 1546 г. начать военные действия против Шмалькальденского союза, но разнь в Шмалькальденском союзе не дала возможности протестантам использовать благоприятно сложившиеся для них обстоятельства. Несмотря на новые успехи протестантизма, в 1540-х гг. союз разлагался, в то время как император развязывал руки для решительной борьбы в Германии. Такое положение привело к Шмалькальденской войне<sup>63</sup>.

Карл V получил подкрепление из Нидерландов, а также из Италии. 26 июня 1546 г. Карл V заключил союз с папой Павлом III, который предоставил в распоряжение императора значительные денежные и военные средства. В то же время был заключен договор с Вильгельмом Баварским и Морицем Саксонским<sup>64</sup>. Имея значительный перевес, император почти без боя подчинил протестантские города на юге Германии. Протестантские города вынуждены были сдаваться императору: сдались Ульм, Аугсбург, Страсбург, Франкфурт и др.<sup>65</sup> 24 апреля 1547 г. в битве при Мюльберге (в Саксонии) войска протестантов потерпели полное поражение. Саксонский курфюрст Иоганн Фридрих попал в плен; перешедший на сторону протестантов архиепископ Кёльнский Герман фон Вид был низложен и отказался от сана. Вскоре сдался и Виттенберг.

19 мая последовала т.н. Виттенбергская капитуляция; Шмалькальденский союз распался. В Аугсбурге начались переговоры с побежденной стороной по религиозным вопросам; ведь по оценке отечественного историка К. Арсеньева, «Шмалькальденская война (1546–1547 гг.) была столько же войною имперских князей против центральной власти императора, сколько войною протестантов против католиков»<sup>66</sup>. В 1548 г. Карл V вынудил лютеран принять т.н. Аугсбургский религиозный интерим (временное соглашение), согласно которому в протестантских немецких землях восстанавливалось несколько реформированное католичество, но Карл V недолго мог использовать в своих интересах поражение лютеран; «хотя Шмалькальденская война закончилась полной победой императора, но это была победа иностранного государя, это было завоевание Германии иностранным войском»<sup>67</sup>, — подчеркивал русский историк Н.И. Кареев.

<sup>63</sup>Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона. Т. 31-а. СПб., 1903. С. 723.

<sup>64</sup>Там же. С. 721.

<sup>65</sup>Там же. С. 721.

<sup>66</sup>Арсеньев К.И. Предисловие // Лихачева Е.О. Европейские реформаторы. СПб., 1872. С. XI.

<sup>67</sup>Кареев Н.И. История Западной Европы в новое время. Т. 2. Ч. 1. Изд. 2-е. СПб., 1898. С. 137.

В марте 1552 г. война вспыхнула с новой силой; она завершилась полной победой протестантских князей, закрепленной Пассауским договором 1552 г. Сейм, созванный в Аугсбурге в 1555 г., прекратил религиозную борьбу и закрепил все главные приобретения лютеранских князей за реформационный период. 25 сентября 1555 г. был торжественно провозглашен Аугсбургский религиозный мир<sup>68</sup>, который допустил совместное существование в немецких княжествах Евангелическо-Лютеранской и Римско-Католической Церквей на законном основании.

### **Шмалькальденский союз и Россия**

Одним из видных деятелей Шмалькальденского союза был Иоганн Слейдан (1506–1556 гг.), немецкий историк и политический деятель. Ряд лет он прожил во Франции, где, находясь на службе у французского правительства, выступал в качестве посредника между королем Франциском I и немецкими протестантскими князьями. Впоследствии, в качестве посла Шмалькальденского союза, Слейдан побывал в Англии и на Тридентском соборе, созванном папой Павлом III в 1545 г.

Наряду с дипломатической и церковной деятельностью, И. Слейдан успешно проявил себя как «первый ученый автор монументальной истории Реформации», вышедшей в 1556 г. под названием «Комментарии о состоянии религии и государства при императоре Карле V» («*Commentarii de statu religionis et republice Carolo quinto Caesare*». Argentoratum). В своей книге И. Слейдан выступает как последователь Мартина Лютера, ревностный сторонник Реформации. Книга И. Слейдана представляла для своего времени выдающееся явление. Она выдержала не менее 80 изданий и примерно до середины XIX в. считалась самым авторитетным трудом по истории Реформации<sup>69</sup>.

Менее чем через 30 лет после своего опубликования труд Слейдана стал известен и в России благодаря польскому писателю и историку Марцину Бельскому (ок. 1495–1575 гг.). Перу М. Бельского принадлежит труд под названием «Хроника всего света», впервые изданный в 1551 г., после чего, через короткий промежуток времени, последовали другие издания. В издании 1564 г. «Хроника всего света» делится на 10 частей, причем 3-я книга содержит обзор истории Реформации, а 9-я книга — сведения о княжестве Московском. (Эти разделы

---

<sup>68</sup>Текст договора см. в: Хрестоматия по всеобщей истории. Ч. 1. Киев, 1914. С. 131–133.

<sup>69</sup>Вайнштейн О.Л. Западноевропейская средневековая историография. М. Л., 1964. С. 345–346, 350–353.

были впервые введены польским историком в издание 1564 г.). Сам М. Бельский указывал, что раздел о Реформации он заимствовал из труда Слейдана, а раздел о Руси — из книги немецкого писателя и дипломата Герберштейна.

В 1584 г. «Хроника всего света» (издание 1564 г.) была переведена в Москве, и таким образом сведения о Реформации стали доступны для русских читателей. Полный текст русского перевода «Хроники всего света» 1584 г. известен в трех списках. Самый ранний из них хранится в Государственном историческом музее<sup>70</sup>, — это рукопись середины XVII в. Манускрипт находился первоначально в собственной библиотеке патриарха Никона, а затем был передан им в Воскресенский Новоиерусалимский монастырь. К патриаршей кафедре ведут нити и от двух других списков — Российской национальной библиотеки (РНБ, Санкт-Петербург; 1670 г.) и Библиотеки Академии наук (БАН, Санкт-Петербург; 1698 г., двухтомная рукопись)<sup>71</sup>.

Первый том рукописи БАН 1698 г. включает перевод первых двух книг «Хроники»; первая книга посвящена истории дохристианского времени, вторая книга охватывает историю христианского времени. Интересующая нас книга входит в состав второго тома рассматриваемой рукописи: она носит название «О роздвоении веры римской для Мартыновой веры Лютера в Немецкой земли, Французской, в Аглинской, в Угорской и в Ыталийанской, краткими словесы написал Ян Шлейдан. Деялося лета от Рождества Христова 1517»<sup>72</sup>.

Современная исследовательница Н.А. Казакова, изучившая содержание этой рукописи, отмечает, что третья книга русского перевода «Хроники всего света» дает картину развития Реформации, начиная от выступления Лютера в 1517 г. против продажи индульгенций и кончая событиями середины 50-х гг. XVI века. Здесь рассказывается о диспутах между Лютером и представителями папы, о проклятии папой Лютера в 1520 г., об имперском сейме в Вормсе в 1521 г., на котором Лютер не отрекся от своего учения о последующем эдикте императора Карла V, запрещающем учение Лютера и ставящем его вне закона; о покровительстве, оказанном Лютеру курфюрстом Саксонским Фридрихом, укрывшим смелого проповедника в одном из своих замков.

Далее сообщается об успешном распространении лютеранства в Германии, несмотря на препоны, которые чинили ему католические силы. «Учение и

<sup>70</sup>ГИМ. Синодальное собрание. № 113.

<sup>71</sup>РНБ. Ф. IV. 162, 1670 г.; БАН. Архангельское собрание. № 135. 1698 г.

<sup>72</sup>Цит. по: Казакова Н.А. Западная Европа в русской письменности XV–XVI веков. Л., 1980. С. 242.

письмо Мартына Лютера силу великую взяло во всех странах Немецкой земли», — такая запись читается среди известий, относящихся к 1525 г. В рукописи рассказывается об Аугсбургском сейме 1530 г., на котором немецкие князья, примкнувшие к лютеранству, потребовали для своего вероисповедания равенства, на что император ответил отказом; повествуется о последующей длительной борьбе между императором и католическими князьями с одной стороны, и протестантскими — с другой. Все повествование проникнуто симпатией к Лютеру, подчеркиваются его личные качества и заслуги. Изложение сочинения Слейдана, попавшее в Россию через посредство «Хроники всего света» Марциана Бельского, сохранило вероисповедную окраску своего оригинала<sup>73</sup>.

В русских летописях упоминания о Лютере начинаются с 1558 г. «Несомненно, известия о Реформации находились также в посольских книгах сношений с империей за 20-е – 60-е гг. XVI века, — пишет Н.А. Казакова, — но в этих книгах есть лакуна с 1519 по 1573 гг.»<sup>74</sup> Краткие сведения о Реформации содержались еще в первом издании «Хроники всего света» (1551 г.); отсюда они вошли в т.н. «Хронограф западно-русской редакции» (начало 1550-х гг.), а оттуда — в Никоновскую летопись, составленную в 1555–1566 гг. О Реформации здесь сообщается кратко: «Лета от Рождества Христова 1546. Мартин Лутор умре. По нем была великая распря между курферсты и цесарем Карлом и папезем Павлом о церковных уставех и о прочих»<sup>75</sup>. Это известие о Реформации следует считать едва ли не самым ранним из сохранившихся в русской письменности.

Что же касается первопечатных лютеранских книг, то в Россию они попадали с выходцами из немецких земель, нашедшими здесь свою вторую родину. Впоследствии некоторые из сохранившихся экземпляров поступали в отечественные книгохранилища. Так, например, в собрании библиотеки Санкт-Петербургского государственного Университета хранятся литературные памятники, имеющие прямое отношение к истории Реформации. Это, например, «Жития отцов» Г. Майора с предисловием Мартина Лютера (№ 344), а также жизнеописание Мартина Лютера (Виттенберг, 1549, на лат. яз.), принадлежащее перу Филиппа Меланхтона. Что касается сочинений самого Меланхтона, то в университетском собрании имеется несколько изданий его трудов. Самое раннее из них — это поступившее из собрания Страхова в 1896 г. «Loci communes regum theologicarum» (Базель, 1521, № 355). Еще две работы Ф. Меланхтона —

---

<sup>73</sup> Там же. С. 242–244.

<sup>74</sup> Казакова Н.А. Западная Европа в русской письменности XV–XVI веков. С. 239.

<sup>75</sup> Полное собрание русских летописей. Т. XX. Ч. II. СПб., 1914. С. 227.

«De locus communibus ratio» и «Sermo de corrigendis studiis» содержатся в средневековом печатном сборнике «De ratione studii» (Базель, 1541, № 189). В другой книге — «Platina V. Von der Bapts und Keiser leben» (Страсбург, 1546, № 404) также помещено сочинение Ф. Меланхтона под названием: «Oration oder Predig in der leich doctor Martin Luthers gehalten, anno 1546». И весьма символично, что перечень редких книг университетского собрания открывает исторический документ, относящийся к начальному периоду Реформации — «Протест курфюрстов, князей, а также графов, владетельных господ, городов и сословий Аугсбургского исповедания» (№ 1).

Иногда символические вероучительные лютеранские книги выявлялись самым неожиданным образом. Так, при раскрытии переплетов старинных фолиантов, проведенном в университетском книгохранилище в 1960-х гг., были сделаны интересные находки в пергаменном переплете большого тома — собрания сочинений Аристотеля (лионское издание 1590 г.). Из переплета аристотелевского тома были извлечены листы «Малого катихизиса» Мартина Лютера, снабженные превосходными иллюстрациями. Основоположник немецкой Реформации принадлежал к числу наиболее часто издававшихся авторов XVI столетия; количество изданий его «Малого катихизиса» практически неисчислимо, но сохранились они, именно в силу популярности и широкого употребления в лютеранской среде, весьма плохо.

В издании, обнаруженном в переплетах, помимо гравюр, поясняющих каждое положение христианской молитвы и заповедей, имеются ноты к сочиненным Мартином Лютером духовным песнопениям. До недавних пор в собрании Санкт-Петербургского Университета не было ни одного издания Катихизиса Мартина Лютера XVI в.; в других отечественных и зарубежных библиотеках они также встречаются довольно редко и представляют ценный источник для изучения истории немецкой Реформации<sup>76</sup>.

...В 1868 г. близ Вормсского кафедрального собора был открыт памятник Реформации<sup>77</sup>. Знаменитые слова Мартина Лютера: «На этом стою и не могу иначе», начертанные на пьедестале вормсского памятника, как бы кратко представляют кредо Реформации. Одна из особенностей вормсского монумента — это место, которое отведено в его композиции городам Германии. Кроме трех фигур, символизирующих Шпейер, Аугсбург и Магдебург, на стене, окружаю-

<sup>76</sup> Горфункель А.Х., Николаев Н.И. Неотчуждаемая ценность. Л., 1984. С. 95.

<sup>77</sup> Описание памятника Реформации в Вормсе см. в: Лихачева Е.О. Европейские реформаторы. С. 231–242. Автор описания — К.И. Арсеньев.

шей памятник, изображены гербы 24-х городов, игравших более или менее видную роль в истории Реформации. И герб Шмалькальдена занимает среди них достойное место.

### Источники и литература

1. *Арсеньев К.И.* Предисловие // *Лихачева Е.О.* Европейские реформаторы. СПб., 1872.
2. *Беляев Н.Я.* Лютеранские символические книги и их значение для лютеранского общества. Казань. 1875.
3. *Бенескриптов Е.* О западных вероисповеданиях. Ч. 2. СПб., 1861.
4. *Бецольд Ф.* История Реформации в Германии. Т. 2. СПб., 1900.
5. *Борков И.В.* Лютеранское учение по Шмалькальденским членам. Казань, 1915.
6. *Бэрд Ч.* Реформация XVI века в ее отношении к новому мышлению и знанию. СПб., 1897.
7. *Вайнштейн О.Л.* Западноевропейская средневековая историография. М. Л., 1964.
8. *Вульфийус А.Г.* Проблемы духовного развития. Гуманизм, Реформация, католическая реформа. СПб., 1922.
9. *Гейссер Л.* История Реформации. М., 1882.
10. *Горфункель А.Х., Николаев Н.И.* Неотчуждаемая ценность. Л., 1984.
11. Из немецкой поэзии. Век X – век XX. М., 1979.
12. *Казакова Н.А.* Западная Европа в русской письменности XV-XVI веков. Л., 1980.
13. *Кареев Н.И.* История Западной Европы в новое время. Т. II. Ч. 1. Изд. 2-е. СПб., 1898.
14. *Киреевский И.В.* Критика и эстетика. М., 1979.
15. Книга согласия. Вероисповедание и учение Лютеранской Церкви. Duncanville, USA: Фонд «Лютеранское наследие», 1998.
16. *Лихачева Е.О.* Европейские реформаторы. Гус. Лютер. Цвингли. Кальвин. СПб, 1872.

17. *Маргаритов С.Д.* Лютеранское учение в его историческом развитии при жизни Мартина Лютера. Изд. 2. Кишинев, 1898.
18. Полное собрание русских летописей. Т. XX. Ч. II. СПб., 1914.
19. *Порозовская Б.Д.* Мартин Лютер. Его жизнь и реформаторская деятельность. СПб., 2000.
20. *Произ Д.Р.* Оправдание и Рим. Duncanville, USA: Фонд «Лютеранское наследие», 1999.
21. *Рот Р.* Достопамятное в Европе, то есть описание всего, что для любопытного смотрения света. СПб., 1761.
22. *Рюккерт Г.* Мартин Лютер // Новый Плутарх. Т. 1. СПб., 1875.
23. *Терентьев Н.Д.* Лютеранская вероисповедная система по символическим книгам лютеранства. Казань, 1910.
24. *Ферман А.* Реформатор Мартин Лютер. СПб., 1883.
25. *Хомяков А.С.* Сочинения. Т. 1, изд. 2-е. М., 1871.
26. Хрестоматия по всеобщей истории. Ч. 1. Эпоха гуманизма и Реформации. Киев, 1914.
27. Церковь, католичество, протестантство. Краткий очерк их истории по А.С. Хомякову. М., 1914.
28. Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона. Т. 31-а. СПб., 1903.
29. *Fries H.* Katholische Anerkennung des «Augsburger Bekenntnisses». Confessio Augustana. Hindernis oder Hilfe? Regensburg, 1979.

*Протоиерей Георгий Ореханов*

## РЕЦЕПЦИЯ РЕШЕНИЙ I ВАТИКАНСКОГО СОБОРА В РОССИИ

Статья посвящена проблеме рецепции в России догмата о папской непогрешимости — центральной вероучительной формулы, принятой в 1870 г. в лоне Католической Церкви на заседаниях I Ватиканского собора. Используя работы русских богословов и философов конца XIX–первой половины XX в., автор статьи систематизирует их взгляды и указывает основные причины, по которым восприятие этого нового католического вероопределения было в Православии в целом отрицательным.

**Ключевые слова:** I Ватиканский собор, папская непогрешимость, рецепция в русском богословии и философии.

### Введение

В декабре 1864 г. в недрах Католической Церкви появился важнейший документ, призванный внести ясность в отношении правоверных католиков к появившимся новым политическим и интеллектуальным течениям. Речь идет о знаменитом «Силлабусе» («Syllabus Erroꝝum» — приложение к энциклике «Quanta Cura»), содержащем «Перечень заблуждений нашего времени» папы Пия IX (1846–1878) и включающем восемьдесят утверждений, которые католики должны отвергать.

«Силлабус» имел огромное значение в контексте европейской истории второй половины XIX века. В Англии, Франции, Германии, Австрии, Бельгии, Польше, Швейцарии (т.е. практически везде, кроме Испании и Италии) этот документ однозначно воспринимался как общее осуждение понтификом либерализма, что бы ни стояло за этим понятием. Характерно, что Наполеон III запретил обнародовать текст папской энциклики в пределах Франции.

---

*Протоиерей Георгий Ореханов* — доктор исторических наук, доктор церковной истории, доцент кафедры истории Русской Церкви Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (georgorechanov@mail.ru).

Публикация папской энциклики означала, что столь значимые понятия, как «свобода», «братство», «свобода совести», «терпимость», «справедливость», «равенство перед законом», «всеобщее избирательное право», «свобода научного исследования» папой либо прямо отвергались, либо требовали серьезного уточнения с точки зрения религиозного мировоззрения. Другими словами, создавалось впечатление, что сами основы гражданского строя исповедующих католицизм европейских государств подвергаются осуждению в своих фундаментальных основах. Очень характерно, что выход в свет «Силлабуса» воспринимался многими современниками, по замечанию известного русского публициста И.С. Аксакова, как акт отлучения от Церкви современной цивилизации<sup>1</sup>. Характерно также, что в названных странах часто мнение папы воспринималось именно как нравственное заблуждение. Известный французский историк проф. Ш. Сеньбос писал по поводу «Силлабуса»: «Он был радостно встречен всеми врагами Церкви, которые называли его объявлением войны со стороны папы всему современному обществу; он раздосадовал правительства, пытавшиеся помешать его опубликованию, и явно смутил либеральных католиков»<sup>2</sup>.

Таким образом, проблема стояла для католической Европы следующим образом: можно ли примирить либерализм и католическую доктрину? Английский исследователь О. Чедвик подчеркивал, что многие важные политические инциденты в Европе этого периода проходили именно под знаком этого вопроса: ирландский конфликт, проблема образования в Бельгии, «Kulturkampf» в Германии, социальные движения во Франции после 1871 г.<sup>3</sup>

Представляется, что именно на этом фоне следует рассматривать решения I Ватиканского собора, в рамках которого 18 июля 1870 г. был провозглашен догмат о папской непогрешимости. Учитывая сложную ситуацию в Европе и рост антиклерикальных настроений, особенно в Германии, в политических кругах соответствующей направленности этот догмат получил соответствующую окраску и однозначно был воспринят как своеобразный вызов всему европей-

---

<sup>1</sup>Аксаков И.С. Сочинения. Т. 4: Общественные вопросы по церковным делам. Свобода слова. Судебный вопрос. Общественное воспитание. Статьи из «Дня», «Москвы» и «Руси» и три статьи, вышедшие отдельно. М., 1886. С. 309.

<sup>2</sup>Цит. по: История XIX века. Под ред. профессоров Лависа и Рамбо. 2 изд-е, доп. и исправ. / Под ред. акад. Е.В. Тарле. Т. 6. М., 1938. С. 523–524

<sup>3</sup>Chadwick O. The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century. Cambridge, 1975. P. 111.

скому общественному мнению. На самом соборе против него выступили многие немецкие епископы, позже изменившие свою точку зрения. В этом смысле характерна реакция Бисмарка, который указывал в одном из циркуляров (14 мая 1872 г.): «Постановления Ватиканского собора превратили епископов в орудие папы, в безответственные органы государя, который в силу догмата о непогрешимости располагает гораздо большей полнотой абсолютной власти, чем какой-нибудь другой монарх в мире»<sup>4</sup>.

Как же воспринимались решения I Ватиканского собора в России? В рамках представленной статьи важно указать на главные «идейные маяки», те *принципиальные аргументы*, которые лежали в основе рецепции главных постановлений I Ватиканского собора в России, русском богословии и русской культуре в целом. Хронологические рамки статьи охватывают период около 100 лет — от конца 1860-х годов до первой половины XX века.

### Русская богословская наука

Русская богословская печать уже в конце 1860-х годов, когда началась непосредственная подготовка к предстоящему собору, проявила большой интерес к главному вопросу, который планировалось на нем обсуждать<sup>5</sup>. Для примера достаточно взять материалы «Христианского чтения» за конец 1869 г. и за весь 1870 г., когда продолжались деяния I Ватиканского собора: практически в каждом номере присутствуют публикации на интересующую нас тему. Каков их характер? В основном это публикация справочно-полюемических материалов, связанных с первой реакцией на проекты решений собора и сами решения (в частности, публикация выступлений в печати самых известных противников принятия догмата — кардинала Деллингера, епископов Штросмайера и Геффеле, немецких, английских, голландских протестантов и т. д.).

Кроме того, очень характерно, что даже тогда, когда та или иная статья не имела непосредственного отношения к вопросу о папской непогрешимости, в ней могли встречаться материалы, косвенно связанные с этой проблемой. Ана-

---

<sup>4</sup>Цит. по: История XIX века. Под ред. проф. Лависа и Рамбо. Т. 7. М., 1939. С. 346.

<sup>5</sup>Впоследствии вопрос о папской непогрешимости стал предметом серьезных научных монографий. Можно указать только фундаментальные работы: *Лебедев А.Л.* О главенстве папы или разности православных и папистов в учении о Церкви. СПб., 1887; *Беляев Н.Я.* Догмат папской непогрешимости. Историко-критический обзор. Вып. 1. Папский догмат в процессе образования и развития до XIV в. Казань, 1882; *Арсеньев И.* Ультрамонтанское движение в XIX в. до Ватиканского Собора 1869–70 гг. Харьков, 1895.

лиз материалов русской богословской периодической печати однозначно свидетельствует об огромном интересе к вопросу не только после того, как соответствующее решение на Соборе было вынесено, но и на подготовительной стадии, и в ходе предварительных слушаний.

В целом, можно утверждать, что русские богословы отнеслись к решениям собора (планируемым и реальным) крайне отрицательно. Для примера можно сослаться на одну из первых публикаций, в которой вопрос разбирался с оригинальной точки зрения, это статья прот. Тарасия Серединского в третьем номере «Христианского чтения» за 1870 г. Статья носила характерное название, претендовавшее, по мнению автора, на всеобъемлющую универсальность в охвате вопроса: «Непогрешимость римского папы в учении веры и нравственности христианской перед судом Священного Писания и Священного Предания, церковной истории, самих епископов римских, латинских богословов, западных соборов и здравого смысла»<sup>6</sup>. Автор статьи демонстрирует великолепное знакомство с источниками и историографией вопроса. С точки зрения богословской и церковно-исторической науки, учение о папской непогрешимости:

- 1) не имеет твердого основания в Св. Писании;
- 2) опровергается фактами из церковной истории первых веков христианства;
- 3) было оспариваемо многими латинскими богословами, некоторыми римскими папами и западными соборами в теории, и не оправдано римскими епископами на деле;
- 4) несостоятельно по неопределенности и многообразности отличительных признаков или условий непогрешимости<sup>7</sup>.

Однако по прошествии нескольких лет отношение к данной проблеме несколько изменилось. И вызвано это было, в первую очередь, опубликованием работ В.С. Соловьева, в которых вопрос о смысле решений I Ватиканского собора был поставлен на несколько иную основу. Принципиальное значение имел следующий аспект проблемы: должна ли Православная Церковь с момента

---

<sup>6</sup> *Серединский Т., прот.* Непогрешимость римского папы в учении веры и нравственности христианской перед судом Священного Писания и Священного Предания, церковной истории, самих епископов римских, латинских богословов, западных соборов и здравого смысла // Христианское чтение. 1870. № 3. С. 488.

<sup>7</sup> Там же. С. 494

провозглашения догмата о папской непогрешимости воспринимать католицизм именно как ересь?

И здесь следует заметить, что в русских богословских журналах был представлен практически полный спектр мнений на этот счет. В этом смысле очень характерна редакционная заметка в журнале «Вера и разум», опубликованная в 1885 г., в которой указывается: «В самом ли деле мы, восточные христиане, подобно западным, впадаем в ту узкую односторонность, по которой исключительно свою лишь восточную Церковь считаем вселенской? Решительно нет. Мы очень хорошо знаем, что в этом отношении надобно различать два взгляда: взгляд допетровского времени и взгляд после Петра Великого. Если первый взгляд, основывавшийся на недостаточном знакомстве с римской Церковью, считал ее еретической, арианской, несторианской, саввелианской и даже жидовской, то кто же в наше время держится подобных воззрений»<sup>8</sup>.

Именно потому, что обсуждение вопроса о папской непогрешимости реально привело к необходимости рассматривать вопрос в более широком контексте, полемика по поводу выступлений в печати В.С. Соловьева стала столь актуальной в указанное время.

### **В.С. Соловьев и критика его взглядов на папство в работах Н.Я. Данилевского**

Хорошо известно, что восприятие В.С. Соловьевым католицизма неоднократно менялось и в целом было противоречивым и сложным. Следует указать, что до 1881 г. его взгляды на католицизм находились в русле известных концепций Ф.М. Достоевского. Однако после смерти писателя взгляды В.С. Соловьева начинают меняться. В рамках данной статьи нас будет интересовать именно период ярко выраженных симпатий В. С. Соловьева к католицизму, т.к. уже к концу 1880-х годов под влиянием парижских впечатлений и отрицательной реакции парижских иезуитов на его сочинения позиция философа претерпевает некоторую трансформацию. Незадолго до смерти, подводя своеобразный итог своих размышлений на тему церковного авторитета, В.С. Соловьев формулирует отношение к Риму следующим образом: папство — традиционный и законный центр христианского единства, но подчинение ему не должно носить «априорного» и безусловного характера — оно должно опираться на «веру Св. Духа»,

---

<sup>8</sup>Вера и разум. 1885. № 3. С. 180.

которая выше любых конфессиональных ограничений, любого «внешнего авторитета» и не закрывает глаза на «латинскую ограниченность», ошибки и недостатки католицизма<sup>9</sup>.

В первой половине 80-х годов XIX века в статьях, опубликованных в «Русси» и в «Известиях С.-Петербургского славянского благотворительного общества», а также в частной переписке, В.С. Соловьев, достаточно неожиданно для своих современников, выступил с энергичной апологией не только решений I Ватиканского собора, но и в целом позиции католической Церкви в истории т.н. «Великого раскола». Уже в 1882 г. в письме И.С. Аксакову В. Соловьев указывает, что, с его точки зрения, главная причина «домашнего недуга» Русской Православной Церкви (имеется в виду старообрядческий раскол) — «общее ослабление земного организма видимой Церкви», пропасть, которая вырыта не Божьими, а человеческими руками<sup>10</sup>. Далее в своих статьях 80-х годов философ намечает последовательную программу решения задачи ликвидации этой пропасти, т.е. преодоления раскола между Востоком (Православие) и Западом (Католицизм) с дальнейшим воссоединением с ними протестантизма. Очень характерно, что указывая на единство западных и восточных христиан в богочеловеческом союзе верующих со Христом и преемство апостольского служения, на единство веры и таинств, философ склонен рассматривать возникшие исторически противоречия как малозначительные эпизоды, которые не имеют принципиального значения по сравнению с фактом существования безусловного церковного авторитета, мощного вероучительно-административного центра (*centrum unitatis*), объединяющего всех христиан. С точки зрения В.С. Соловьева, восточное христианство явно недоценило значение этого центра, прельстившись искушениями т.н. «византизма». Очень важно также подчеркнуть, что Соловьев разделяет понятия «папство» как выражение в личности римского первосвященителя всей полноты познания богооткровенной истины, и «папизм» как совокупность исторических злоупотреблений в этом процессе<sup>11</sup>.

Эти мысли В.С. Соловьева получили свое логическое завершение в конце 80-х годов XIX века в контексте резкой критики Русской Церкви. Идеи В.С. Со-

---

<sup>9</sup>См. по этому поводу: *Мюллер Л.* Вл. Соловьев и католицизм // *Мюллер Л.* Понять Россию: историко-культурные исследования. М. 2000. С. 321.

<sup>10</sup>*Соловьев В.* О христианском единстве. М., 1994. С. 8.

<sup>11</sup>См. в особенности его статью: Папство и папизм. Смысл протестантизма // *Соловьев В.С.* О христианском единстве. М., 1994. С. 55.

ловьева становятся понятны только с точки зрения его крайне негативного отношения к современной ему церковной действительности в России. Именно поэтому нужно отчетливо осознавать, что те или иные формулировки философа, связанные с его идеей церковного объединения Востока и Запада, вызваны стремлением остановить смерть разлагающегося тела Церкви, оживить «мертвую Церковь» и «казенное Православие»<sup>12</sup>.

С этой точки зрения вопрос о том, является ли догмат о папской непогрешимости «частным верованием» Католической церкви, или он отражает некие принципиальные пункты расхождения Запада и Востока, и был поставлен в центр полемики с В.С. Соловьевым.

Хорошо известно, что в XIX веке взгляды В.С. Соловьева на церковное единство были подвергнуты решительной критике в русской печати. Именно поэтому в одном из писем сам философ назвал себя «единственным защитником католичества» в России<sup>13</sup>. Не останавливаясь на частностях этой критики, отметим точку зрения только одного оппонента философа. Имеется в виду другой известный русский мыслитель — Н.Я. Данилевский. Дело в том, что в этом споре с В.С. Соловьевым Н.Я. Данилевский проявил себя как очень авторитетный и глубокий полемист. Важно также, что в своей критике позиции В.С. Соловьева его оппонент ставит вопрос радикально и по существу: как Православная Церковь должна воспринимать Католическую Церковь после принятия последней решений I Ватиканского собора: «будет ли он [римский католицизм — *prot. G.O.*] считаться нами ересью, расколом, или нераздельною частью вселенской церкви, отделенной от нас лишь прискорбным недоразумением»?<sup>14</sup>

Н.Я. Данилевский подчеркивает, что, с его точки зрения, фактически провозглашение догмата о папской непогрешимости есть провозглашение восьмого, ранее неизвестного Церкви таинства, которое возникает на почве торжества западного рационализма. Реально же следует говорить о различии «между православным понятием о непогрешимости собора и между католическим поняти-

---

<sup>12</sup>См. подробнее: *Соловьев В.С.* Россия и Вселенская Церковь. М., 1911. С. 112, 125. См. также: *Лосев А.Ф.* Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С. 348.

<sup>13</sup>*Соловьев В.* О христианском единстве. М., 1994. С. 77.

<sup>14</sup>*Данилевский Н.Я.* Владимир Соловьев о православии и католицизме // Сайт «Библиотека русской религиозно-философской и художественной литературы «Вехи». URL: <http://www.vchi.net/danilevsky/soloviev.html> (дата обращения: 07.12.2010).

ем о непогрешимости папы»<sup>15</sup>, причем первое — «непогрешимость собора» — есть выражение непогрешимости самой Церкви и никогда не дается никакому собору а priori, а подтверждается, быть может, по прошествии довольно продолжительного промежутка времени, в акте рецепции: решение любого собора должно пройти «процедуру» *всецерковного признания*<sup>16</sup> которая фактически отвергается формулировками I Ватиканского собора: провозглашенные папой истины не требуют больше никакой церковной санкции. При этом Н.Я. Данилевский ссылается на хорошо известное «Окружное послание восточных патриархов» от 6 мая 1848 г., в котором подчеркивается, что в Православной Церкви ни патриарх, ни соборы не могли вводить каких-либо догматических новшеств без санкции «народа церковного», т.е. Церкви в ее полноте.

В конечном итоге Н.Я. Данилевский приходит к следующему выводу: «Римская Церковь не может уже теперь почитаться нераздельною частью вселенской Церкви; разделения Церквей, как невозможного, никогда не было, а было отпадение римской Церкви от вселенской, начавшееся с IX-го века и завершившееся Ватиканским собором...»<sup>17</sup>.

Н.Я. Данилевский отвечает также на принципиальный вопрос, каким образом должно в дальнейшем идти преодоление тех препятствий, которые, как было очевидно и для В.С. Соловьева, существовали и для Православия, и для Католицизма во взаимном общении: нужно «пока стараться устранять эти препятствия к общению, а не закрывать на них глаза и не представлять их себе в ложном свете, ибо в таком же ложном свете будем смотреть тогда и на ту истину, причастниками которой сделались по милости Божией»<sup>18</sup>.

Следует заметить, что в полемике 70-80-х годов XIX века нашли отражение практически все важнейшие аргументы и точки зрения, которые впоследствии были в обобщенном виде представлены в сочинениях русских религиозных философов. Кроме того, вопрос о папском примате стал крайне актуальным в контексте зарождавшегося экуменического движения, к которому, как известно, большинство русских философов и богословов, оказавшихся в эмиграции, отнеслось с большим вниманием и участием.

---

<sup>15</sup> Там же.

<sup>16</sup> Там же.

<sup>17</sup> Там же.

<sup>18</sup> Там же.

В данной статье целесообразно остановиться на сочинениях трех выдающихся авторов XX века, относившихся к католицизму либо с откровенной симпатией, либо с большим интересом — это Л.П. Карсавин, прот. С. Булгаков и Н.С. Арсеньев.

### Л.П. Карсавин

В своей небольшой по объему книге «Католичество»<sup>19</sup>, опубликованной в 1918 г., философ уделяет внимание, в частности, и вопросу папской непогрешимости. Подробно рассматривая в своей работе идею церковного единства и союза любви во Христе, которая, с точки зрения Л.П. Карсавина, нашла наиболее полное выражение именно в католицизме, философ указывает, что для последнего всегда был характерен поиск не только мистических, но и конкретных, «видимых» проявлений этого единства. Именно поэтому в католицизме возникает идея неповрежденного хранения Предания, которое осуществляется через конкретный *орган*, преемственно связанный с апостолами, и этот орган обладает «таинственной силой и властью учительства, властью толкования старых истин и обнаружения новых»<sup>20</sup>. Папство и является именно таким органом, фактически являясь «самим живущим апостольским духом Преданием»<sup>21</sup>. С самого начала существования римской кафедры для Католической Церкви уже фактически нет сомнений в непогрешимости кафедры св. Петра в вопросах веры. И уже в пятом веке в недрах католицизма возникает точка зрения, согласно которой мнение папы выше мнения даже Вселенского Собора. Л.П. Карсавин указывает в своей работе, что именно поэтому решение I Ватиканского собора было логическим выводом не только из традиции католичества, но и из самой католической идеи: «Раз существует видимо истинная Церковь, а в ней истинное учение и орган, хранящий его, необходимо, чтобы решения и мнения этого органа были непогрешимы»<sup>22</sup>.

По мнению Л.П. Карсавина, именно догмат о папской непогрешимости придает католицизму совершенно исключительную жизнеспособность и способность к дальнейшему развитию. Более того, философ само решение I Ватиканского собора на этот счет считал гениальным, а попытки его критиковать —

---

<sup>19</sup> Карсавин Л. П. Католичество. Пг., 1918.

<sup>20</sup> Карсавин Л. П. Католичество. Пг., 1918. С. 28–29.

<sup>21</sup> Там же. С. 29.

<sup>22</sup> Там же. С. 40.

отвлечениями в сторону «внешних и несущественных» сторон учения о непогрешимости папы в вопросах веры: «Догматом непогрешимости папства решается вековая проблема обоснования единой Вселенской Церкви на земле»<sup>23</sup>.

### С.Н. Булгаков

Принципиальный интерес к проблеме папской непогрешимости проявлял также прот. С.Н. Булгаков, один из основателей и первых руководителей Православного богословского института прп. Сергия в Париже. Важно при этом иметь в виду, что сам отец Сергий, уже будучи православным священнослужителем, в начале 20-х годов XX века испытал достаточно сильное увлечение католицизмом, которое нашло отражение в его дневнике указанного времени. Именно поэтому для нас важно, как один из самых выдающихся русских богословов XX века осмыслил для себя проблему папского примата.

Итоговая позиция прот. С. Булгакова была изложена в его фундаментальной статье в журнале «Путь» в 1929 г.<sup>24</sup>, а затем в обширной работе «Православие. Очерки учения Православной Церкви»<sup>25</sup>.

В статье 1929 г. отец Сергий систематизировал обширную литературу европейских критиков решений I Ватиканского собора, а также материалы русской периодической печати. Общее отношение к месту Ватиканского собора в истории Католической Церкви прот. С. Булгаков выразил следующим образом, подчеркнув: «Последний есть грань в истории католичества, предел, к которому оно стремилось, развивая систему папизма. <...> Лишь после этого собора папизм перестал быть только фактом, но сделался догматом, — вопрос был закрыт. <...> Это событие имеет величайшую важность для католичества. В нем выявилась и великая сила дисциплины и организации, присущих католическому миру, и великая его слабость, — духовная скованность»<sup>26</sup>.

Выводы о Сергия из статьи 1929 г. можно кратко обобщить следующим образом:

---

<sup>23</sup> Там же. С. 45.

<sup>24</sup> Булгаков С., прот. Очерки учения о Церкви. 4. О Ватиканском догмате // Путь. 1929. № 15 (февраль); Булгаков С., прот. Очерки учения о Церкви. 4. Ватиканский догмат // Путь. 1929. № 16 (май).

<sup>25</sup> Булгаков С., прот. Православие. Очерк учения Православной Церкви. М., 2001.

<sup>26</sup> Булгаков С., прот. Очерки учения о Церкви. 4. О Ватиканском догмате // Путь. 1929. № 15. С. 39–40.

а) сама процедура принятия решения о папской непогрешимости на соборе носила антиканонический характер и противоречила духу соборности, провозглашаемому Символом веры; фактически, как показывают документы собора, опубликованные уже позже, его главные решения были навязаны Церкви анти-соборным путем;

б) дух соборного движения в XV веке в Католической Церкви (имеются в виду в первую очередь Базельский и Константский соборы) однозначно свидетельствует, что подобная доктрина была до определенного момента в католицизме одним из возможных мнений, которые подлежали обсуждению и проблематизации;

в) важно отметить, что о. Сергей подчеркивает не только недопустимость для восточного (т.е. православного) церковного сознания мысли о непогрешимости папы, но и положение об абсолютной, не имеющей никаких ограничений, власти папы над всей Церковью<sup>27</sup>;

г) как исторически, так и догматически, главное решение I Ватиканского собора обладает неустранимыми дефектами, которые пытаются устранить хотя бы частично с помощью заведомо двусмысленных аргументов; самым главным из таких дефектов является как раз то обстоятельство, что догмат о папской непогрешимости, в отличие от ранних догматических определений, не является достоянием априорного опыта Церкви, наоборот, этому опыту противоречит, и поэтому никак не может быть провозглашен именно Вселенским собором;

д) ватиканский догмат стал последним и неизбежным выводом «церковного юридизма» и симптомом распада западного христианства, вызванного Реформацией; ватиканское определение является серьезным смещением баланса в идеальной форме «соединение христианской свободы и церковного послушания»<sup>28</sup>;

е) и, наконец, последнее, то, что можно считать аргументом «практического» характера: «До тех пор, пока стоит ватиканский догмат, для православного мира он есть непреодолимое препятствие к искреннему и подлинному движению к воссоединению с католичеством»<sup>29</sup>.

---

<sup>27</sup> Булгаков С., *прот.* Очерки учения о Церкви. 4. Ватиканский догмат // Путь. 1929. № 16 (май). С. 22.

<sup>28</sup> Там же. С. 41–42.

<sup>29</sup> Там же. С. 46.

В более поздней работе прот. С. Булгаков формулирует свою точку зрения совершенно определенно: истина в Церкви принадлежит не «индивидуальному папизму» и не «коллективному папизму» (имеется в виду собор епископов), а всей Церкви в ее полноте: «Церковь непогрешительна как Церковь в своей церковности»<sup>30</sup>, а апостольское преемство актуально только для «сакраментального служения, для жреческого», но не для учительства и догматического самосознания, ибо последнее есть достояние всей церковной полноты<sup>31</sup>.

### **Н.С. Арсеньев**

Наконец, большой интерес в исследовании проблемы русской рецепции «Ватиканского догмата» представляют работы известного богослова и философа эмиграции Н.С. Арсеньева. В статье «Православие. Католичество. Протестантизм»<sup>32</sup> он достаточно подробно останавливается на этой проблеме. Эта статья Н.С. Арсеньева впервые вышла в свет в 1930 г., т.е. всего через год после рассмотренных выше статей прот. С. Булгакова и перед началом Второй мировой войны. Важно указать, что во втором издании книги, опубликованном в 1947 г., автор подчеркивал, что после беспощадной, бесчеловечной и жесточайшей войны, приведшей фактически к разрушению европейской культуры, перед христианским миром с особой силой ставится задача единений во Христе. В этой ситуации, заявляет автор книги, его взор в первую очередь «устремлен к тому, что объединяет христиан, — в большей мере, чем к тому, что их разъединяет»<sup>33</sup>. Н.С. Арсеньев указывает, что догмат о папской непогрешимости, с его точки зрения, является высшим проявлением законнического понимания благодати и самой сущности церковной жизни, и поэтому «отчетливо и определенно разделяет Рим от православного вероучения»<sup>34</sup>. Главная проблема здесь, с точки зрения автора, заключается в том, что бремя свободы Христовой, бремя соборной ответственности за жизнь Церкви заменяется ответственностью одного лица, а именно — папы. Такой подход превращает Церковь в церковное государство. На место благодатной жизни во Христе встает юридизм, более точно, «некое мистическое приписывание папе всех свойств Церкви», «тенден-

---

<sup>30</sup>Булгаков С., прот. Православие. Очерк учения Православной Церкви. М., 2001. С. 87.

<sup>31</sup>Там же. С. 88.

<sup>32</sup>Арсеньев Н.С. Православие. Католичество. Протестантизм // Арсеньев Н.С. О жизни преизбыточествующей. Православие. Католичество. Протестантизм. М., 2009.

<sup>33</sup>Арсеньев Н.С. Православие. Католичество. Протестантизм. С. 271–272.

<sup>34</sup>Там же. С. 294.

ция к некоторому смешению папы со Христом»<sup>35</sup>. Н.С. Арсеньев подчеркивает, что хотя теория папской непогрешимости является действительно стройной, но она противоречит, с его точки зрения, самой сущности Церкви и является ярко выраженным стремлением «конкретизировать до крайних пределов истину церковную в лице живого папы»<sup>36</sup>.

### **Выводы**

1. Рассмотрение отдельных элементов полемики по поводу решений I Ватиканского собора имело огромное историческое и богословское значение не только для самой Католической Церкви, но и для Православия. Это решение было своеобразным вызовом не только православному богословию, но и всей русской культуре, осознающей себя укорененной в Православии, и в поисках ответа на этот вызов уже в XX веке русская богословская наука пришла к важнейшим формулировкам, в первую очередь, связанным с осмыслением столь сложной категории, как понятие «соборность».

2. В целом представители русской богословской науки, философы, деятели культуры отнеслись к решениям I Ватиканского собора негативно. Этот негатив был, в первую очередь, связан с тем, что догмат о папской непогрешимости игнорирует реалии двухтысячелетней истории христианства, христианской традиции, не соответствует принципам соборности в ее характерно восточном понимании, игнорировании того обстоятельства, что вероучительная непогрешимость в Церкви принадлежит не одному лицу (папе) и даже не одному коллективному органу (собор), но всей церковной полноте. Попытка возложить бремя свободной ответственности в вопросах веры и нравственности на плечи одного человека, даже столь авторитетного, как римский первосвященник, есть серьезная аберрация фундаментальных принципов церковного бытия.

3. Характерно, что даже те авторы, которые могли относиться к католицизму на определенных этапах своей жизни с симпатией, часто выступали с жесткой критикой решений I Ватиканского собора, подчеркивая, что эти решения отныне становятся главным препятствием в деле созидания христианского единства между Востоком и Западом.

4. Исключение составляет лишь позиция В.С. Соловьева и Л.П. Карсавина, которые указывали, что догмат о папской непогрешимости дает надежную

---

<sup>35</sup>Там же. С. 299.

<sup>36</sup>Там же. С. 303.

основу для церковного единства. Однако здесь обращает на себя внимание определенная «политизированность» доводов В.С. Соловьева, для которого отправной посылкой в поддержке ватиканского догмата стали не столько аргументы богословского и церковно-исторического характера, сколько констатация глубокой ущербности церковно-государственных отношений в России и бессилия официальной церковной власти оказать сколько-нибудь значимое воздействие на церковную жизнь.

### **Источники и литература**

1. *Аксаков И.С.* Сочинения. Т. 4: Общественные вопросы по церковным делам. Свобода слова. Судебный вопрос. Общественное воспитание. Статьи из «Дня», «Москвы» и «Руси» и три статьи, вышедшие отдельно. М., 1886.
2. *Арсеньев Н.С.* Православие. Католичество. Протестантизм // *Арсеньев Н.С.* О жизни преизбыточествующей. Православие. Католичество. Протестантизм. М., 2009.
3. *Булгаков С., прот.* Очерки учения о Церкви. 4. О Ватиканском догмате // *Путь.* 1929. № 15 (февраль).
4. *Булгаков С., прот.* Очерки учения о Церкви. 4. Ватиканский догмат // *Путь.* 1929. № 16 (май).
5. *Булгаков С., прот.* Православие. Очерк учения Православной Церкви. М., 2001.
6. Вера и разум. 1885. № 3.
7. *Данилевский Н.Я.* Владимир Соловьев о православии и католицизме // Библиотека русской религиозно-философской и художественной литературы «Вехи» // Сайт «Библиотека русской религиозно-философской и художественной литературы «Вехи». URL: <http://www.vehi.net/danilevsky/soloviev.html> (дата обращения: 07. 12. 2010).
8. История XIX века. Под ред. профессоров Лависа и Рамбо. Т. 6. М., 1938; Т. 7. М., 1939.
9. *Карсавин Л.П.* Католичество. Пг., 1918.
10. *Лосев А.Ф.* Владимир Соловьев и его время. М., 1990.

11. *Мюллер Л.* Владимир Соловьев и католицизм // *Мюллер Л.* Понять Россию: историко-культурные исследования. М. 2000.
12. *Соловьев В.С.* О христианском единстве. М., 1994.
13. *Соловьев В.С.* Россия и Вселенская Церковь. М., 1911.
14. *Серединский Т., прот.* Непогрешимость римского папы в учении веры и нравственности христианской перед судом Священного Писания и Священного Предания, церковной истории, самих епископов римских, латинских богословов, западных соборов и здравого смысла // *Христианское чтение.* 1870. № 3.
15. *Chadwick O.* The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century. Cambridge, 1975.

*Протоиерей Олег Агапов*

**Ф.М. ДОСТОЕВСКИЙ  
КАК АКТУАЛЬНЫЙ РЕЛИГИОЗНЫЙ МЫСЛИТЕЛЬ  
(НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ВЛИЯНИЯ ТВОРЧЕСТВА  
Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО НА БОГОСЛОВИЕ  
ПРОТ. АЛЕКСАНДРА ШМЕМАНА)**

Ф.М. Достоевский в своих произведениях затрагивает вечные проблемы человеческого бытия: взаимоотношений человека с человеком, человека с Богом, смысла и цели жизни. Творчество писателя оказалось продуктивным для целого ряда писателей, философов, богословов самых разных стран и народов. Огромным было влияние Ф.М. Достоевского и на русскую философскую и богословскую мысль XX в. В статье рассматриваются некоторые аспекты этого влияния.

**Ключевые слова:** Ф.М. Достоевский, протопресвитер Александр Шмеман, ответственность, свобода, творчество, жертвенность, служение, потребление, смысл жизни.

За прошедшие 132 года со дня смерти великого русского писателя время работало на него. И это почти не аллегория: XX век показал правоту многих интуиций Достоевского, его прозрений, чаяний и предупреждений. Глубина понимания человека и человечества, которую обнаруживает писатель в своих произведениях, такова, что можно говорить о пророческом даре, да он и сам воспринимает свое творчество как выражение, проговаривание правды о человеке в свете христианской Правды, в основании которой — Личность Христа. Достаточно широко известен «символ веры», к которому Федор Михайлович пришел в первый год после каторги: «Бог посылает мне иногда минуты, в которые я совершенно спокоен; в эти минуты я люблю и нахожу, что другими любим, и в такие-то минуты я сложил в себе символ веры, в котором всё для меня ясно и свято. Этот символ очень прост, вот он: верить, что нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа, и не только нет, но с ревнивою любовью говорю себе, что и не может быть. Мало того, если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и *действительно* было бы, что

---

*Протоиерей Олег Агапов* — кандидат филологических наук, проректор по учебной работе и заведующий кафедрой богословия Самарской духовной семинарии (ieroleg@yandex.ru).

истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной»<sup>1</sup>.

Влияние Федора Михайловича Достоевского на мировую культуру XX в. было очень велико, ему многим обязаны такие разные писатели и мыслители как Акутагава и Кнут Гамсун, Томас Манн и Стефан Цвейг. Тот же Ницше указывал на Достоевского как на своего учителя психологии; Вячеслав Иванов в своей работе «Достоевский и роман-трагедия» пишет о писателе: «Он <...> открыл, выявил, облек в форму осуществления — начинавшуюся и еще не осознанную сложность нашу, поставил будущему вопросы, которых до него никто не ставил, и нащептал ответы на еще не понятые вопросы»<sup>2</sup>.

Протопресвитер Александр Шмеман в ряде своих работ также упоминает о великом русском писателе, иногда критически — по отношению к государственным (монархическим, самодержавным с православной идеологией) идеалам писателя, часто — используя героев Достоевского для раскрытия какой-либо темы. Так, говоря о том, куда может завести человека желание свободы, полной, абсолютной (другой она и не может быть) свободы, при отсутствии веры в Бога, Шмеман указывает на одного из персонажей Достоевского — Кириллова из романа «Бесы»: «Как вы, конечно, помните, он (Кириллов. — *Прот. О.А.*) кончает самоубийством, чтобы доказать свою абсолютную свободу, ибо смерть и есть для человека самый последний и ненавистный авторитет. Ее неизбежность, ее объективность, ее независимость от меня — все это и есть тот последний авторитет, преодолев и уничтожив который человек делается свободным как Бог. Тут Достоевский гениально показывает завершение этой диалектики свободы и тем самым вскрывает ее ужас и бессмыслицу»<sup>3</sup>.

Старший современник о. Александра, Николай Бердяев (с чьим творчеством богослов был хорошо знаком, хотя и оценивал, зачастую, критически<sup>4</sup>) в своей работе «Миросозерцание Достоевского» (1923 г.) также (только на несколько десятилетий раньше) выделяет из всех персонажей Федора Михайловича именно Кириллова для анализа «основной темы Достоевского», которая, по мысли философа, заключается в том, что «на путях человекобожества

---

<sup>1</sup> *Достоевский Ф.М.* И.Д. Фонвизиной // *Достоевский Ф.М.* Собр. соч. в 15 т. Т. 15. Письма. 1834–1881. Л., 1989. С. 96.

<sup>2</sup> *Иванов В.И.* Достоевский и роман-трагедия // *Иванов В.И.* Собр. соч. в 6 т. Т. 4. Брюссель, 1987. С. 402.

<sup>3</sup> *Шмеман А., прот.* Авторитет и свобода в Церкви // *Шмеман А., прот.* Собрание статей. 1947–1983. М., 2009. С. 439.

<sup>4</sup> *Шмеман А., прот.* Дневники. 1973–1983. М., 2005. С. 18, 95, 458, 527.

погибает человеческая свобода и погибает человек»: «Свобода Кириллова, пожелавшего стать богом, кончается страшной, бесплодной гибелью. Быть может, наиболее важен тут Кириллов. Кириллов сознает своеволие как долг, как священную обязанность»<sup>5</sup>. Бердяев делает несколько иные акценты по сравнению со Шмеманом. Философ считает, что свобода без Бога невозможна, она «гибнет», а человек только мнит себя свободным: «...И самый чистый человек, отвергший Бога и возжелавший самому стать богом, обречен на гибель. Он уже теряет свою свободу. Он — одержимый, он во власти духов, природу которых он сам не знает»<sup>6</sup>. Согласны Бердяев со Шмеманом в том, что свобода без Бога оказывается смертью.

Одну из основных нравственных идей христианства — идею служения — Федор Михайлович доносит до читателя, предельно заостряя наше внимание на основной опасности, поджидающей всех на путях «траты себя ради других» — опасность мысли, и даже не мысли — «малейшего», возможно, неосознаваемого расчета — о своей возможной выгоде. Подробно изложенные рассуждения на данную тему мы находим в «Зимних заметках о летних впечатлениях»: «Добровольно положить свой живот за всех, пойти за всех на крест, на костер, можно только сделать при самом сильном развитии личности. Сильно развитая личность, вполне уверенная в своем праве быть личностью, уже не имеющая за себя никакого страха, ничего не может сделать другого из своей личности, то есть никакого более употребления, как отдать ее всю всем, чтоб и другие все были точно такими же самоправными и счастливыми личностями. Это закон природы; к этому тянет нормально человека. Но тут есть один волосок, один самый тоненький волосок, но который если попадет под машину, то все разом треснет и разрушится. Именно: беда иметь при этом случае хоть какой-нибудь самый малейший расчет в пользу собственной выгоды. Например; я приношу и жертвую всего себя для всех; ну, вот и надобно, чтоб я жертвовал себя совсем, окончательно, без мысли о выгоде, отнюдь не думая, что вот я пожертвую обществу всего себя и за это само общество отдаст мне всего себя. Надо жертвовать именно так, чтоб отдавать все и даже желать, чтоб тебе ничего не было выдано за это обратно, чтоб на тебя никто ни в чем не изубыточился»<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup>Бердяев Н.А. Миросозерцание Достоевского // Бердяев Н.А. Смысл творчества. М., 2007. С. 429.

<sup>6</sup>Там же.

<sup>7</sup>Достоевский Ф.М. Зимние заметки о летних впечатлениях // Достоевский Ф.М. Собр. соч. в 15 т. Т. 4. Л., 1989. С. 388–451. С. 428–429.

Подобные рассуждения о служении, о «радости самоотдачи» мы встречаем и в «Дневниках» прот. Александра. Так, например, восхищаясь Солженицыным, он пишет: «Рядом с тобой — человек, принявший все бремя служения, целиком отдавший себя, ничем не пользующийся для себя»<sup>8</sup>.

Эту тему Достоевский развивает в «Братьях Карамазовых» как тему ответственности всех за всех. Идея, близкая и прот. Александру Шмеману. Впервые об этом говорит старец Зосима, вспоминая последние дни жизни своего родного брата (умиравшего от скоротечной чахотки), который рисовал непонимающей его матери картину открывшегося ему вдруг перед смертью рая: «Мама, ... не плачь, жизнь есть рай, и все мы в раю, да не хотим знать того, а если бы захотели узнать завтра же и стал бы на всем свете рай; ...все должны один другому служить; ...всякий из нас пред всеми во всем виноват, а я более всех воистину всякий пред всеми за всех и за всё виноват»<sup>9</sup>. Помимо этого, брат старца Зосимы (Маркел) перед смертью («пограничная ситуация» экзистенциализма) остро и глубоко воспринимает красоту окружающего мира, которая для него (важная тема для Достоевского) — слава Божия: «Да, говорит, была такая Божия слава кругом меня: птички, деревья, луга, небеса, один я жил в позоре, один всё обесчестил, а красоты и славы не приметил вовсе»<sup>10</sup>.

Во время смерти брата Зосима (тогда Зиновий) — еще ребенок. Вспоминаются ему слова брата, свидетелем которых он был, когда его собственная жизнь подходит к определенному рубежу, когда (перед им же спровоцированной дуэлью, в бытность еще молодым офицером) ему пронзительно ясна стала, прежде всего, неистинность, фальшивость, даже гибельность собственного отношения к миру и людям: «Так и вонзился мне в ум в первый раз в жизни тогда этот вопрос. “Матушка, кровинушка ты моя, воистину всякий пред всеми за всех виноват, не знают только этого люди, а если б узнали — сейчас был бы рай!”»<sup>11</sup>

Композиционно в романе идет развитие данной темы. Федор Михайлович постепенно и незаметно подводит читателя к осознанию этой, видимо, одной из главных своих идей, неразрывно связанной и с идеей служения всех всем и с идеей подлинной свободы, которая есть «свобода духа», и с идеей творчества, связанного с прозрением славы Божией и красоты в окружающем мире.

---

<sup>8</sup> Шмеман А., прот. Дневники. С. 103.

<sup>9</sup> Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф.М. Собр. соч. в 4 т. Т. 1. Художественные произведения. Калининград, 2005. С. 185.

<sup>10</sup> Там же.

<sup>11</sup> Там же. С. 191.

В этих рассуждениях Достоевский актуален и всегда будет актуален, поскольку выявляет фундаментальную основу человеческого бытия: цельность служения, духовной свободы и творчества. Цельность, приобщающая человека к радости в любви к Богу, миру, другому человеку и себе. В главе «Из бесед и поучений старца Зосимы» «Братьев Карамазовых» мы находим поразительно современно звучащие характеристики «общества потребления», идеалы которого, заместившие собой идеалы духовные, не могут не привести к моральному разложению: «Провозгласил мир свободу, в последнее время особенно, и что же видим в этой свободе ихней: одно лишь рабство и самоубийство! Ибо мир говорит: «Имеешь потребности, а потому насыщай их, ибо имеешь права такие же, как и у знатнейших и богатейших людей. Не бойся насыщать их, но даже приумножай», — вот нынешнее учение мира. В этом и видят свободу. И что же выходит из сего права на приумножение потребностей? У богатых уединение и духовное самоубийство, а у бедных — зависть и убийство, ибо права-то дали, а средств насытить потребности еще не указали»<sup>12</sup>.

Современная апология глобализации без должного внимания к духовной стороне процесса единения также находит своего критика в лице героя романа Достоевского (и самого писателя): «Уверяют, что мир чем далее, тем более единится, слагается в братское общение, тем что сокращает расстояния, передает по воздуху мысли. Увы, не верьте таковому единению людей. Понимая свободу, как приумножение и скорое утоление потребностей, искажают природу свою, ибо зарождают в себе много бессмысленных и глупых желаний, привычек и нелепейших выдумок. Живут лишь для зависти друг к другу, для плотоугодия и чванства»<sup>13</sup>.

Находим мы и одно из объяснений пьянства и пророческое предвидение грядущих общественных потрясений: «...У тех, которые не богаты, то же самое видим, а у бедных неутоление потребностей, зависть пока заглушаются пьянством. Но вскоре вместо вина упьются и кровью, к тому их ведут. Спрашиваю я вас: Свободен ли такой человек?» Это риторический вопрос, который задает Федор Михайлович устами своего героя старца Зосимы. Риторический, поскольку дальше в поучениях старца мы находим ответ на него: «...Вместо свободы впали в рабство, а вместо служения братолюбие и человеческому единению впали напротив в отъединение и уединение... А потому в мире всё более и более угасает мысль о служении человечеству, о братстве и целостности людей и воисти-

---

<sup>12</sup>Там же. С. 201.

<sup>13</sup>Там же.

ну встречается мысль сия даже уже с насмешкой, ибо как отстать от привычек своих, куда пойдет сей невольник, если столь привык утолять бесчисленные потребности свои, которые сам же навывдумал? В уединении он, и какое ему дело до целого. И достигли того, что вещей накопили больше, а радости стало меньше»<sup>14</sup>.

Радость и подлинная свобода обретаются на других путях, путях послушания, поста и молитвы: «Другое дело путь иноческий. Над послушанием, постом и молитвой даже смеются, а между тем лишь в них заключается путь к настоящей, истинной уже свободе: отсекаю от себя потребности лишние и ненужные, самолюбивую и гордую волю мою смиряю и бичую послушанием, и достигаю тем, с помощью Божьей, свободы духа, а с нею и веселья духовного!»<sup>15</sup>

Н. Бердяев в работе «Мирозозерцание Достоевского» уделяет теме свободы в творчестве писателя целую главу, в которой утверждает, что эта тема — центральная для писателя — стоит «...в самом центре мирозозерцания Достоевского», «...сокровенный пафос его есть пафос свободы»<sup>16</sup>. Больше того, это — «...ключ к пониманию его мирозозерцания»<sup>17</sup>. Достоевский, по мнению философа, впервые смог исследовать «человека, пошедшего путем свободы» и сделать выводы, знаменующие собой принципиально новый этап понимания свободы. Бердяев пишет о «трагической диалектике» такого понимания, о «трагедии свободы»<sup>18</sup>. Он выделяет две свободы: «изначальную» и «конечную», «избрания добра и зла» и «в добре», «иррациональную» и «в разуме». «Истина делает человека свободным, но человек должен свободно принять Истину, он не может быть насильственно, по принуждению к ней приведен. Христос дает человеку последнюю свободу, но человек должен свободно принять Христа»<sup>19</sup>.

Бердяев указывает также на то, что свобода у Достоевского «принадлежит новому периоду в самом христианстве»<sup>20</sup>: «Это есть переход христианства из периода исключительно трансцендентного его понимания в период более имманентного его понимания. Человек выходит из-под внешней формы, внешнего закона и страдальческими путями добывает себе внутренний свет. Все переходит в последнюю глубину человеческого духа. Там должен раскрыться новый

---

<sup>14</sup>Там же.

<sup>15</sup>Там же. С. 202.

<sup>16</sup>Бердяев Н.А. Мирозозерцание Достоевского. С. 429.

<sup>17</sup>Там же.

<sup>18</sup>Там же. С. 421.

<sup>19</sup>Там же. С. 420–421.

<sup>20</sup>Там же. С. 422.

мир»<sup>21</sup>. Запомним эту мысль. Философ будет ее развивать всю жизнь в разных произведениях, но для данной статьи главное — преломление ее в творчестве протопресвитера Александра.

Именно Ф.М. Достоевский, как пишет Бердяев, гениально раскрывает судьбу человека, идущего путем свободы. Свобода становится рабством, больше того — губит человека, если он не приходит к Богу: «Если нет ничего выше самого человека, то нет и человека. Если нет у свободы содержания, предмета, нет связи человеческой свободы со свободой Божественной, то нет и свободы. <...> Образ человеческий держится природой высшей, чем он сам. Свобода человеческая достигает своего окончательного выражения в свободе высшей, свободе в Истине»<sup>22</sup>. Но приход к Богу должен быть свободным и это, прежде всего, — внутреннее становление и созревание. Ниже мы увидим, насколько эти мысли Ф.М. Достоевского (проговоренные после изучения его творчества Н. Бердяевым) созвучны Шмеману, который будет писать о «творческой свободе» во Христе как основе христианской жизни.

В связи с творчеством Ф.М. Достоевского написано очень много литературоведческих, философских, богословских исследований. От В. Белинского до прп. Иустина (Поповича). Но в этом море литературы есть свои мейнстримы. На первый взгляд — противоречащие друг другу методологические установки для понимания творчества писателя, на деле же — отражающие новый, невиданный прежде «психологический реализм» автора, с одной стороны — дающего «голос» всем своим персонажам, с другой — имеющего и свою точку зрения, которая определяема из текста. В отличие от подавляющего большинства других великих романистов XIX в., Достоевский не навязывает и не делает явной до однозначности свою точку зрения. Его метод вырастает из глубокого понимания сути христианского учения о человеке как образе Божиим. А образ — не только разумность, но и свобода, свобода выбора. Достоевский творит мир, в котором читатель волен сделать свой выбор, пойдя против авторского мнения. Но внимательного, вдумчивого читателя Достоевский приводит к выводам, близким не Ивану Карамазову, а старцу Зосиме и Дмитрию, хотя и «голос» Ивана звучит с такой силой, что нередко исследователи принимают его рассуждения за точку зрения автора.

Так, последним, завершающим аккордом темы «вины за всех и служения всем» звучат слова (за которыми — дело) Дмитрия Карамазова, когда он ре-

---

<sup>21</sup>Там же. С. 425.

<sup>22</sup>Там же. С. 426.

шает пострадать «за всех», ощутив вдруг (после пророческого, как он считает, сна) свое единство со всеми и свою *вину за всех*: «“Отчего бедно дите?” Это пророчество мне было в ту минуту! За “дите” и пойду. Потому что все за всех виноваты. За всех “дите”, потому что есть малые и большие дети. Все — “дите”. За всех и пойду, потому что надобно же кому-нибудь и за всех пойти»<sup>23</sup>. «Дите», о котором говорит Митя — это худой, посиневший от холода на руках нищей матери-погорелицы ребенок из сна, протягивающий к Мите руки. Именно этот сон привел Митю к прозрению.

«Здесь единство человечества, столь остро ощущаемое Достоевским, воплощается в единый образ — и не абстрактное понятие, и не многоголовая гидра встают за словом «человечество», но образ огромного «дитя», великого и все же малого дитяти, Божьего дитяти, воспитуемого и пестуемого Им на земле с любовью безграничной и вечной надеждой»<sup>24</sup>, — пишет известный современный исследователь творчества писателя Т.А. Касаткина.

«Служение», «творчество», «любовь» и «радость» — ключевые понятия в размышлениях прот. Александра Шмемана о подлинной свободе — свободе во Христе. Отправной точкой «богословия свободы», по мысли о. Александра, «является еkkлесиология»<sup>25</sup>.

Из-под тотального воздействия мира, изменившегося после грехопадения и заслонившего собой Бога, человек не мог выбрать сам. Только немногие поэты и пророки прозревали Творца за творением. Пока не пришел Христос. «Господь есть Дух; а где Дух Господень, там свобода» (2 Кор 3:17). Христос освободил человека от рабства греху, дал возможность вырасти в меру сынов Божиих по благодати, но этой возможностью, этой свободой еще нужно воспользоваться. Церковь — собрание усыновленных Богом, верных Богу, свободных в Боге людей. Так должно быть: верных и свободных сынов, но... действительность не только Запада христианского мира, но и Востока оказалась ближе к образу Церкви, описанному в «Поэме о великом инквизиторе», которую рассказал Иван Карамазов Алеше в романе «Братья Карамазовы» Ф.М. Достоевского. В монологе перед явившимся в Севилье XV в. Господом великий инквизитор, за-

---

<sup>23</sup> Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. С. 323.

<sup>24</sup> Касаткина Т.А. О творящей природе слова: Онтологичность слова в творчестве Ф.М. Достоевского как основа «реализма в высшем смысле» // Сайт «Апрельские юношеские чтения. Произведения Ф.М. Достоевского в восприятии читателей XXI в.». URL: <http://fm-dostoevskiy.narod.ru/txt/tkasatkina.htm> (дата обращения: 05.07.2012).

<sup>25</sup> Шмеман А., прот. Свобода в Церкви // Шмеман А., прот. Собрание статей. 1947–1983. М., 2009. С. 431.

ключивший Его в тюрьму, в частности, говорит: «Вместо того, чтобы овладеть людскою свободой, ты умножил ее и обременил ее мучениями душевное царство человека во веки. Ты возжелал свободной любви человека, чтобы свободно пошел он за тобою... Вместо твердого древнего закона — свободным сердцем должен был человек решать впредь сам, что добро и что зло, имея лишь в руководстве твой образ пред собою, — но неужели ты не подумал, что он отвергнет же наконец и оспорит даже и твой образ и твою правду, если его угнетут таким страшным бременем, как свобода выбора? <...> Есть три силы, единственные три силы на земле, могущие навеки победить и пленить совесть этих слабосильных бунтовщиков, для их счастья, — эти силы: чудо, тайна и авторитет. Ты отверг и то, и другое, и третье и сам подал пример тому»<sup>26</sup>.

Проблеме свободы протопресвитер Александр Шмеман специально посвящает две статьи (прозвучавшие первоначально как доклады): «Свобода в Церкви» (1966 г.) и «Авторитет и свобода в Церкви» (1967 г.)<sup>27</sup>. Эти статьи (как и отдельные размышления на тему свободы в дневниках, проповедях и книгах) пишутся как бы на фоне данного, одного из самых ярких в русской (да и мировой) литературе, диалога двух братьев Карамазовых<sup>28</sup>. Богослов «дает ответ» Ивану и, отчасти Ф.М. Достоевскому; отчасти, поскольку Федор Михайлович изображает прежде всего «самосознание героя», создавая слово героя так, «...что оно до конца может развить свою внутреннюю логику и самостоятельность как чужое слово, как слово самого героя»<sup>29</sup>. Ответ состоит в утверждении изначальной ложности противопоставления свободы и авторитета. По мысли Шмемана, это противопоставление родилось на Западе, стало одной из основных «духовных проблем Запада», но, к сожалению, с некоторого времени — господствующим мнением и на православном Востоке.

В этих своих выводах прот. Александр во многом продолжает размышления известного славянофила — А.С. Хомякова, который еще в середине XIX в. (статья 1853 г. «Несколько слов православного христианина о западных вероис-

---

<sup>26</sup> *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы. С. 164.

<sup>27</sup> *Шмеман А., прот.* Авторитет и свобода в Церкви. С. 438.

<sup>28</sup> Подробный анализ данных статей см.: *Аганов О., прот.* Тема свободы в творчестве протопресвитера Александра Шмемана // Вестник Самарской гуманитарной академии. 2010. №1(7). Выпуск «Философия. Филология». С. 61–70.

<sup>29</sup> *Бахтин М.М.* Проблемы поэтики Достоевского. М., 1979. С. 76.

поведаниях. По поводу брошюры г. Лоранси»<sup>30</sup>) отмечал, что католицизм и протестантизм по-разному отпали от «свободного Единства Церкви»: католицизм пришел к деспотизму, а протестантизм — к рационально понимаемой свободе<sup>31</sup>.

Один из учителей богослова — прот. Сергей Булгаков — в статье «Очерк о Ф.М. Достоевском», пытаясь реконструировать религиозные воззрения писателя (статья 1906 г., и это важно, т.к. страна пережила революцию 1905 г. и серьезный политический (и духовный!) кризис) пишет о серьезных недостатках церковной организации, «современного христианства» в России: «...Во все времена истории наибольшим религиозным соблазном для человечества является идолопоклонство и неразрывно связанное с ним многобожие. Бог — один, идолов же может быть множество, <...> и поскольку идолы овладевают частью человеческого сердца, они отделяют ее от истинного Бога. Подобное частичное идолопоклонство, многобожие существует и в современном христианстве, поскольку оно ограничивается областью храмового благочестия, представляя все остальные сферы жизни мирским стихиям, т.е. ложным богам или идолам...»<sup>32</sup> «Мирские стихии» — это культура, государственность, общественная жизнь. Булгаков называет такое состояние дел «недопустимой уступкой политеизму» и противопоставляет ему точку зрения Ф.М. Достоевского, исповедующего «вселенское и универсальное христианство», действующее везде и могущее исправить все, более того, философ пишет о том, что это — основное, еще не реализованное назначение христианства: быть действительной и действующей основой для всей культуры, государства, общества. Все должно стать Церковью<sup>33</sup>.

О. Александр, во многом продолжая рассуждения Булгакова по поводу «современного язычества», критикует и «храмовое благочестие», которое, ставя во главу угла форму, перерождается, зачастую, в языческое ее почитание, без жизни, без свободы, любви, без понимания Христа и христианства. Явно в «тоне» мыслей философа рассуждает о. Александр, когда пишет о «гностиче-

---

<sup>30</sup>Хомяков А.С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу брошюры г. Лоранси // Сайт «Классика». URL: [http://azlib.ru/h/homjakow\\_a\\_s/text\\_0090.shtml](http://azlib.ru/h/homjakow_a_s/text_0090.shtml) (дата обращения: 03.01.2010).

<sup>31</sup>Более подробное изложение развития данных мыслей А.С. Хомякова у прот. А. Шмемана см.: Агапов О., прот. Тема свободы в творчестве протопресвитера Александра Шмемана. С. 61–70.

<sup>32</sup>Булгаков С., прот. Очерк о Ф.М. Достоевском // Булгаков С., прот. Дела и дни. Статьи 1903–1944. Мемуары и дневниковая проза. М., 2008. С. 53–54.

<sup>33</sup>Это тот идеал общественного устройства, о котором (уже без упоминания о Ф.М. Достоевском) прот. С. Булгаков будет писать на протяжении всей жизни.

ском уклоне самой веры», неразрывно связанном с «бабьим благочестием» и о дуализме, который «укоренен» в этих явлениях и который заменил «в церковном подходе к миру изначальный эсхатологизм»<sup>34</sup>.

И в другом месте «Дневников»: «Ошибка в манихейской абсолютизации одной формы, в превращении ее в идола и тем самым в отрицании ее отнесенности к другому»<sup>35</sup>. Форма не имеет самостоятельной ценности без содержания, а содержание христианства — Христос, жизнь с Ним, по Его заповедям, по Его Слову, без этого формальное «благочестие» — фальшиво, это — идол, ложный авторитет, который не помогает прийти к Богу, а заслоняет собой Его.

В итоговой работе «Евхаристия — таинство Царства», которую богослов писал последние несколько лет вплоть до своей смерти, о. Александр развивает данную тему. Церковь осмысляется им как «Жизнь Христова», собрание, являющее эту Жизнь-Любовь всему творению: «Назначение Церкви — в мире падшем являть как его спасение мир, возрожденный Христом. Сущность падшего мира в том, что в нем воцарилось разделение, отделение всех от всех, которого не преодолевает «природная» любовь некоторых к некоторым и которое торжествует и исполняется в последнем «отделении» — в смерти... Сущность же Церкви — явление и присутствие в мире любви как жизни и жизни как любви. Исполняясь сама в любви, она об этой любви свидетельствует в мире и ее несет в мир и ею «врачает тварь», подчинившуюся закону разделения и смерти»<sup>36</sup>.

Свои рассуждения о свободе, как я уже говорил выше, прот. Александр выстраивает на фоне диалога Алеши и Ивана Карамазовых, на фоне рассказанной Иваном «Поэмы о великом инквизиторе». Чудо, тайну и авторитет — вот что, по мысли инквизитора, должен был дать Христос людям вместо свободы. Вот что должно, поработив, дать им счастье. Но... счастье нельзя навязать. Нельзя заставить быть счастливым, заставить испытать радость от жизни, заставить поверить в Бога, употребив власть и влияние (видимо в этом, прямом, значении употребляют слово «авторитет» — от лат. «auctoritas» — власть, влияние — и Достоевский и Шмеман). Не случайно герои Достоевского, так или иначе обращающиеся к Богу, приходят к Нему не в результате деятельности церковной организации: не епископы, священники и не штатные миссионеры являют им лицо христианина и христианства. Возьмем хрестоматийный пример — Родион

---

<sup>34</sup> Шмеман А., прот. Дневники. С. 109.

<sup>35</sup> Там же. С. 58.

<sup>36</sup> Шмеман А., прот. Евхаристия // Литургическое богословие отца Александра Шмемана. СПб., 2006. С. 317.

Раскольников, пришедший ко Христу благодаря Соне Мармеладовой, пожертвовавшей всем ради ближних, в том числе — и девической честью, но именно она, «желтобилетница», у Достоевского является выразительницей деятельной христианской любви. Князь Мышкин — «идеальный христианин» по замыслу писателя — живет и действует в романе, совершенно не участвуя в жизни Церкви, ничего не говоря о Церкви, как будто ее не зная, но именно он, душевнобольной, оказывается один способен на христианское отношение к ближнему. Только духовный руководитель младшего Карамазова, старец Зосима, является исключением в этом ряду, но он и есть исключение, *старец*...<sup>37</sup>

О. Сергей Булгаков в уже цитированной работе «Очерк о Ф.М. Достоевском» (1906 г.) пишет, опираясь на творчество и размышления писателя, и об «...идеале свободы, вне которого нет нормального общества, а возможен только муравейник и скотный двор или же всеобщая тюрьма»<sup>38</sup>.

В своем описании «генезиса» понимания понятия «свобода» в европейской культуре, прот. Александр Шмеман упоминает, в частности, Достоевского, Ницше, Сартра, Камю, Бердяева среди тех, кто пытался как-то свободу осмыслить и выразить свое к ней отношение. С точки зрения автора статьи, именно Федор Михайлович Достоевский заложил основы наиболее адекватного с христианской точки зрения понимания свободы как свободы, прежде всего, — духа, свободы — служения и радости от этого служения, свободы — не за счет других, а вместе с другими, которые перестают быть *другими*.

Одной из важных тем европейской культуры XX в. является тема диалога. Трудно переоценить важность творчества Федора Михайловича Достоевского для нашего понимания диалога. В произведениях писателя мы не находим систематического, философски продуманного описания диалога, но в подавляющем большинстве произведений мы видим то «многоголосие», «полифонизм» (по известному выражению М.М. Бахтина), которое только и позволяет приблизиться к пониманию трагической незавершенности человека, восполняющейся только живым Словом и словом участия другого человека: «Множественность самостоятельных и неслиянных голосов и сознаний, подлинная полифония полноценных голосов действительно является основной особенностью романов Достоевского. Не множество характеров и судеб в едином объективном мире в свете единого авторского сознания развертывается в его произве-

---

<sup>37</sup> Агапов О., прот. Тема свободы в творчестве протопресвитера Александра Шмемана. С. 61–70.

<sup>38</sup> Булгаков С., прот. Очерк о Ф.М. Достоевском. С. 59.

дениях, но именно множественность равноправных сознаний с их мирами сочетается здесь...»<sup>39</sup>. Именно в исследованиях творчества Федора Михайловича проговаривается многими мыслителями и художниками то важное для понимания диалога, что делает осмысление диалога одной из основных философско-богословских проблем XX–XXI вв.<sup>40</sup>

В своей статье «О цели жизни», говоря об основной «теме культуры», т.е. о смысле, цели жизни, прот. Александр Шмеман характеризует «нашу эпоху» (т.е. эпоху конца XX в., но, по мнению автора статьи, эти рассуждения не потеряли своей актуальности и в начале XXI в. — *Прот. О.А.*) как «эпоху новой религиозной войны», так как в ней сталкиваются не безверие с верой, а «разные религиозные идеалы, разные понимания смысла человеческой жизни». По мнению богослова, человечество достаточно научено за свою историю тому, что идеи не могут быть побеждены физически, силой оружия, а только — идеей же: «Превосходство идеи над силой есть, собственно, потрясающее «открытие» нового времени. Поэтому если сталкиваются на последней глубине разные теории о смысле и цели человеческой жизни, подлинный и свободный спор между ними все равно окажется единственным полем сражения, и победит в этом сражении тот ответ, который сумеет обнять собой всю бесконечную глубину человеческого искания, человеческой жажды»<sup>41</sup>. Т.е. для победы христианства, которое, безусловно, считает, что ответ о смысле и цели человеческой жизни содержится в его учении, христианству необходимо «обнять собой всю бесконечную глубину человеческого искания». В эти «глубины», нет, не заглядывал, — постоянно смотрел Федор Михайлович. «Подлинный и свободный спор», о котором пишет Шмеман, начинался в произведениях Достоевского и послужил закваской для развития теории диалога в понимании В. Иванова, М. Бубера и М. Бахтина самого широкого и «глубокого» диалога<sup>42</sup>.

Многие проблемы и вопросы и помимо понимания свободы, с которыми столкнулись христианское богословие и Церковь в XX и XXI вв., были проговорены великим русским писателем: ответственность всех за всех, тупиковость, более того — самоубийственность пути потребления, разлагающее влияние идеалов потребления и на богатых и на бедных, свобода «вызревания» духовного

---

<sup>39</sup> *Бахтин М.М.* Проблемы поэтики Достоевского. С. 6–7.

<sup>40</sup> См., например: *Агапов О.А.* Диалог как основа культуры (на материале произведений М. Бубера, М. Бахтина, Н. Бердяева и протопресвитера Александра Шмемана) // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. М., 2011. №1. С. 57–65.

<sup>41</sup> *Шмеман А., прот.* О цели жизни // Собрание статей. 1947–1983. С. 70–71.

<sup>42</sup> См.: *Агапов О.А.* Диалог как основа культуры... С. 57–65.

человека, радость бытия как критерий приобщенности к Истине. Достоевский первым в русской культуре проговаривает те мысли, которые явились «закваской» для творчества целого ряда богословов и религиозных философов. Темы свободы, диалога и творчества стали фундаментальными и продуктивными, в частности, — и для богословия протопресвитера Александра Шмемана.

### **Источники и литература**

1. *Бахтин М.М.* Проблемы поэтики Достоевского. М., 1979.
2. *Бердяев Н.А.* Миросозерцание Достоевского // *Смысл творчества.* М., 2007.
3. *Булгаков С., прот.* Очерк о Ф.М. Достоевском // *Булгаков С., прот.* Дела и дни. Статьи 1903–1944. Мемуары и дневниковая проза. М., 2008.
4. *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы // *Достоевский Ф.М.* Собр. соч. в 4 т. Т. 1. Художественные произведения. Калининград, 2005.
5. *Достоевский Ф.М.* Зимние заметки о летних впечатлениях // *Достоевский Ф.М.* Собр. соч. в 15 т. Т. 4. Л., 1989.
6. *Достоевский Ф.М.* И.Д. Фонвизиной // *Достоевский Ф.М.* Собр. соч. В 15 т. Т. 15. Письма. 1834–1881. Л., 1989.
7. *Иванов В.И.* Достоевский и роман-трагедия // *Иванов В.И.* Собр. соч. в 6 т. Т. 4. Брюссель, 1987.
8. *Касаткина Т.А.* О творящей природе слова: Онтологичность слова в творчестве Ф.М. Достоевского как основа «реализма в высшем смысле» // Сайт «Апрельские юношеские чтения. Произведения Ф.М. Достоевского в восприятии читателей XXI в.». URL: <http://fm-dostoevskiy.narod.ru/txt/tkasatkina.htm> (дата обращения: 05.07.2012).
9. *Агапов О.А.* Диалог как основа культуры (на материале произведений М. Бубера, М. Бахтина, Н. Бердяева и протопресвитера Александра Шмемана) // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. М., 2011. №1. С. 57–65.
10. *Агапов О., прот.* Тема свободы в творчестве протопресвитера Александра Шмемана // Вестник Самарской гуманитарной академии. 2010. №1(7). Выпуск «Философия. Филология». С. 61–70.

11. *Хомяков А.С.* Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу брошюры г. Лоранси // Сайт «Классика». URL: [http://azlib.ru/h/homjakow\\_a\\_s/text\\_0090.shtml](http://azlib.ru/h/homjakow_a_s/text_0090.shtml) (дата обращения: 03.01.2010).
12. *Шмеман А., прот.* Авторитет и свобода в Церкви // *Шмеман А., прот.* Собрание статей. 1947–1983. М., 2009.
13. *Шмеман А., прот.* Свобода в Церкви // *Шмеман А., прот.* Собрание статей. 1947–1983. М., 2009.
14. *Шмеман А., прот.* Дневники. 1973–1983. М., 2005.
15. *Шмеман А., прот.* Евхаристия // Литургическое богословие отца Александра Шмемана. СПб., 2006.
16. *Шмеман А., прот.* О цели жизни // *Шмеман А., прот.* Собрание статей. 1947–1983. М., 2009.

*Д.Г. Голубев*

## РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ТВОРЦЕ МИРА В ПЕРВОБЫТНОЙ КУЛЬТУРЕ НАРОДОВ ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА: НИВХОВ И НАНАЙЦЕВ

В статье показывается, как примитивные в цивилизационном смысле племена и народы могут содержать в своей духовной культуре высокие представления о едином Творце мира, творении первых людей и развитое этическое учение об отношениях друг с другом. Исследование этнографического материала малых народов Дальнего Востока приводит автора к подтверждению концепции о первобытном монотеизме.

**Ключевые слова:** Высшее Существо, нивхи, нанайцы, прамонотеизм, автохтонные культы, «Отец Неба», анимизм, «Демииург», сикачи-альянский цикл, петроглифы Нижнего Амура, «личины», Высший Дух.

Культура малых коренных народов Сибири и Дальнего Востока всегда вызывала и вызывает неподдельный интерес у многих исследователей: таких как этнографов, культурологов, философов, религиоведов. В советский период большое внимание уделялось материальной стороне: описанию быта, традиций, устного фольклора, археологических артефактов. К сожалению, очень скудно освещалась духовная сторона культуры таких народов, и если ей уделялось внимание, то она трактовалась в пользу марксистско-ленинской идеологии. Не стало исключением и изучение таких этносов как нивхи и нанайцы.

Задача автора статьи не только показать духовный мир нивхов и нанайцев, но и указать на его Первоисточник. Это позволит по-новому интерпретировать данные культуры не только как протомонотеистические, но даже и как протохристианские.

Созвучной проблематикой на Западе в первой половине XX в. занимался католический ученый Вильгельм Шмидт (Schmidt Wilhelm, 1868–1954).

Он выдвинул теорию об изначальном монотеизме в религии первобытных неписьменных народов. Свои аргументы он изложил в многотомном труде «Der Ursprung der Gottesidee». Несмотря на то, что данная теория имела место быть в XX в., она актуальна и по сей день. Это связано с тем, что в современном

---

*Дионисий Георгиевич Голубев* — выпускник Санкт-Петербургской православной духовной академии, преподаватель Хабаровской духовной семинарии (gdg180@mail.ru).

религиоведении до сих пор существует тенденция говорить об эволюционном пути развития религии.

В. Шмидт считал, что у истоков первобытной религии в сознании примитивных народов существовало представление о Высшем Существо, трансцендентном от всего земного<sup>1</sup>. Оно имело различные представления и формулировки в мировоззрении неписьменных народов. Его называли «Отец» или «Отец неба», к Нему обращались как к Высшему Духу, Творцу и Демиургу Вселенной. Он не имел определенного культа, так как не мыслился в виде конкретного образа и не изображался вещественным способом. Молитвы и просьбы излагались только в крайних случаях, когда другие божки и духи природы не могли помочь. Его имя и деяния считались сакральной тайной и передавались только изустно один раз в год в обрядах мужских инициаций.

В. Шмидт отмечал, что практически во всех первобытных культурах, где присутствует образ Высшего Существа, развиты высокие этические нормы и правила, присущие уже развитым в цивилизационном отношении народам.

Несмотря на высокое духовное развитие, такие племена не были развиты в плане материальной культуры и «технического прогресса». Наоборот, аборигены как бы нарочито отстранялись от такого эволюционного пути и пребывали замкнутыми в своей культуре. Некоторые народности сохранили такой *modus vivendi* до наших дней (например, африканские племена бушменов).

Говоря о данных представителях, В. Шмидт не придерживался мнения о том, что современная культура «древних» народов это стагнация, но рассматривал подобное состояние как показатель наиболее ранней ступени развития человечества<sup>2</sup>. Такая консервация духовного опыта указывает на то, что данный народ сохранил в наиболее чистом виде то религиозное знание, которое получил либо от своих предков, либо путем Откровения с наименьшими наслоениями чуждых культур.

Указание на существование первобытного монотеизма можно проследить также в религиозной этнографии малых народов Дальнего Востока, таких как нивхи (гиляки) и нанайцы (гольды), проживающих на территории Приамурья. Эти народы считаются самыми древними, населяющими данную территорию с эпохи неолита. В отличие от других аборигенных племен они вели примитивное хозяйство и пастушеско-кочевой образ жизни, поэтому были наименее подвержены влиянию автохтонных культов. Приведем более детальную аргументацию.

---

<sup>1</sup>*Schmidt W. Der Ursprung der Gottesidee // Anthropos. 1921. № 16. S. 1006.*

<sup>2</sup>*Schmidt W. Der Ursprung der Gottesidee. Bd. 4. Münster, 1933. S. 12.*

Так, например, исследователь палеоазиатских народов Л.Я. Штернберг (1861–1927), изучая нивхский этнос, писал: «Есть у гиляков (нивхов) смутное представление, скорее ощущение, о Верховном Едином Божестве, Отце всех людей и всего существующего»<sup>3</sup>.

По мнению Л.Я. Штернберга, нивх верил в личного Бога — Курна, который являлся Демиургом, Хозяином Вселенной и неба. К нему обращались с краткими молитвами. Согласно мифологии, Курн объезжал Вселенную в оленьей упряжке, создавал Землю, горы, реки, леса. Он устроитель всего мироздания, создатель этических норм и правил поведения. Он заботится о благополучии всего существующего<sup>4</sup>.

Относительно нанайцев современный исследователь малых народов этнограф С.Н. Скоринов считает, что главный небесный бог нанайцев — Эндури. Ему подчиняются все духи и хозяины тайги. Он «Отец Неба»<sup>5</sup>. Такое именование, несомненно, указывает на Творца Вселенной.

Идея Высшего Существа была тесно связана с социальной организацией всей жизни этих племен. Л.Я. Штернберг приходит к выводу, что «нравственные принципы общежития, помощь ближним, уважение к жизни и имуществу другого пользуются у местных племен Божественной санкцией»<sup>6</sup>. Этические принципы всегда отображают внутреннее состояние любого человека, которое регулируется совестью. А совесть, как известно, — внутренний нравственный закон, вложенный Творцом в сердце каждого человека<sup>7</sup>. И если этот внутренний регулятор указывает на такие высокие этические правила, как милосердие к ближнему, забота о старших и больных, чистота супружеских отношений и многое другое, то не свидетельство ли это того, что у данного этноса имеются представления и о Законодателе всех выше перечисленных правил?

Современный богослов архимандрит Платон (Игумнов), перефразируя слова апостола Павла, свидетельствует, что естественный нравственный закон дан Богом и является общим достоянием всех людей. Это закон разума, ори-

---

<sup>3</sup> Штернберг Л.Я. Первобытная религия в сфере этнографии. Л., 1936. С. 20.

<sup>4</sup> История и культура нивхов. Историко-этнографические очерки. С. 112.

<sup>5</sup> Скоринов С.Н. Мифологическая культура тунгусо-манчжурских нивхов Нижнего Амура и Сахалина. С. 111.

<sup>6</sup> Штернберг Л.Я. Первобытная религия в сфере этнографии. С. 20.

<sup>7</sup> Феофан (Говоров), свт. Начертания христианского вероучения. М., 1996. С. 266.

ентирующий каждого человека в выборе добра. Знание добра имеет не просто теоретический характер, но и внутренне обязывающую силу<sup>8</sup>.

*Нравственные принципы, вложенные Творцом в человека, должны иметь источник, который бы их питал и поддерживал на протяжении всей человеческой экзистенции.* Мораль не в состоянии существовать без религии, точно так же, как дерево без корней. Именно в религии мораль черпает силу исполнять добро, именно религия предоставляет человеку смысл своего бытия, высшие нравственные ценности. Известный русский философ Владимир Соловьев (1853–1900) утверждал: «можно с одинаковым правом говорить, что нравственность основывается на религии»<sup>9</sup>. Этот же постулат подтверждает и Н.О. Лосский (1870–1965): «Абсолютные ценности воплощены в «полноте бытия», в Боге (воспринимаемом через мистический религиозный опыт). Обязательным условием усмотрения и узнавания абсолютных ценностей становится любовь»<sup>10</sup>. Но любовь не эгоистичная, а жертвенная.

Альтруизм как высшее проявление такой любви ясно усматривается в социально-иерархической структуре общества данных народов. Возможно, такая любовь могла служить прототипом для любви евангельской, что позволяет выдвинуть гипотезу о данных народах как о протохристианских.

Наряду с добром в религиозной культуре народов Приамурья существовало представление и о зле. Исследуя духовную жизнь нивхов, Л.Я. Штернберг приходит к заключению, что у них имеется «ясное представление о грехе, о душе человека, которая вылетает при смерти с последним вздохом. А по смерти за пламенем костра есть другой свет, другая земля»<sup>11</sup>. Таким образом, нивх был уверен в своем загробном существовании в мире добра и красоты.

Размышляя об истоках духовной жизни неписьменных цивилизаций, мы рассматриваем мир «дикаря» в плоскости личного восприятия. Не стоит, однако, упускать из вида, что несмотря на то, что «дикарь» обращался к личному Богу, своему Творцу, все же его божки и духи, стихии природы были ближе и понятнее, так как они окружали его повседневный быт. К ним он обращался в первую очередь в болезни или на охоте, в беде или радости. В связи с этим возникает проблема духовного дуализма. И в среде определенного круга ученых-

---

<sup>8</sup> Платон (Игуменов), архим. Введение в православное богословие. Сергиев-Посад, 1998. С. 13.

<sup>9</sup> Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия. М., 1916. С. 75.

<sup>10</sup> Лосский Н.О. История русской философии. М.: Академический проект, 2007. С. 192.

<sup>11</sup> Штернберг Л.Я. Первобытная религия в сфере этнографии. С. 20.

исследователей первобытной культуры возникает вопрос об анимизме как первооснове религиозного мировоззрения. Насколько это утверждение обосновано?

В данном контексте правильнее признать, что анимизм — в некотором смысле составляющее любой религиозной системы. В том числе не чужды анимизма и высшие религии. Одушевление стихий, природы зависит лишь от того, каким образом проводит человек эту анимистическую линию, что для него причина, а что следствие. Вопрос еще и в том, как пришел человек к одушевлению стихий: из состояния первобытной безрелигиозности, из пантеистического одушевления целостной природы или же из первоначального представления о Высшем Духе-Творце, слугами которого являются эти стихии.

Немецкий этнограф Вильгельм Шмидт в связи с этим приводит интересную аналогию: «В природе бывает так, что одна очень высокая гора, вследствие природных явлений разрушается на несколько мелких горных вершин. Однако нигде не зафиксировано, чтобы маленькие горные вершины, стоящие рядом друг с другом, образовали впоследствии бы единую монолитную высокую гору. Так и в духовом развитии, эволюция может идти только от высшего к низшему и никак иначе»<sup>12</sup>.

Эту позицию поддерживал румынский религиовед Мирча Элиаде (Eliade Mircea, 1907–1986). Изучая автохтонные культы, он пришел к выводу о том, что Высшие Существа различных народов были Демиургами и играли главенствующую роль в сознании «дикаря». Однако с течением времени «Высшие Существа небесной структуры постепенно исчезают из культов: они «отдаляются» от человека, уходят в небо. <...> Эти боги, создав космос, дав человеку жизнь, чувствуют, можно сказать, нечто вроде «усталости», как если бы великий промысел сотворения исчерпал их ресурсы. <...> Мало-помалу их место занимают другие божественные персонажи: мифические предки, богини-матери, животворные боги и т.п.»<sup>13</sup>.

Основываясь на этих позициях, можно уверенно предполагать, что первобытный монотеизм был начальным звеном в духовной культуре первобытных народов, в том числе и у нивхов.

Неверным также считается утверждение ряда историков-этнографов, что представления о Высшем Существе появилось вследствие миссионерского влияния христианских проповедников. Тот же Л.Я. Штернберг свидетельствует:

---

<sup>12</sup>*Schmidt W. Die Urkulturen. Bd. 1. München, 1951. S. 103.*

<sup>13</sup>*Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994. С. 54.*

«Должно пройти много поколений, чтобы гиляк порвал свои связи с божествами и обратился в христианство»<sup>14</sup>. Другой исследователь нивхского этноса И.М. Таксами в своем труде «Основные проблемы этнографии нивхов» делает заключение, что, помимо отсутствия у нивхов культа предков, «влияние на духовную культуру нивхов извне не было. Нивхи свято оберегали свои традиции и верования»<sup>15</sup>. Стоит отметить, что нивхи были неписьменным этносом. Это также указывает в пользу их самобытности.

Изучая фольклорное наследие этого народа, И.М. Таксами приходит к выводу, что в мифологии нивхов присутствует много размышлений о смысле жизни, о победе добра над злом, о человечности и нравственности. Нивхи уважительно относились к чужим верованиям и традициям<sup>16</sup>. Следовательно, их внутренний мир был наполнен богатым духовным содержанием, в котором присутствовал «Logos spermatikos».

Таким образом, религиозный опыт нивха не был лишен Божественного света. По свидетельству Карла Ранера (Rahner Karl, 1904–1984), «вплоть до момента, когда Евангелие действенным образом войдет в историческую ситуацию конкретного человека, нехристианская (и даже немоисеева) религия содержит не только элементы естественного познания Бога, хотя и смешанные, безусловно, с заблуждениями, проистекающими из первородного греха и его следствий, но также и сверхъестественные аспекты благодати, дарованные человеку Богом ради Христа»<sup>17</sup>.

Следы первобытного монотеизма можно увидеть и в культуре нанайцев. В национальном селе нанайцев Сикачи-Алян Хабаровского края находится древнейший памятник этнографии — петроглифы Нижнего Амура. Их объяснение до сих пор остается загадкой для многих исследователей. На берегу реки Амур на поверхности огромных каменных валунов вырезаны изображения антропоморфных масок, некоторых представителей животного мира и людей.

Исследователь сикачи-альянского феномена А.П. Окладников (1908–1981) так интерпретирует каменные изображения: «Личины» Приамурья носят реалистический и анимистический характер. В основе этого искусства лежит мировоззрение лесных охотников-нанайцев, где доминантой является Высший

---

<sup>14</sup>Штернберг Л.Я. Первобытная религия в сфере этнографии. Л., 1936. С. 21.

<sup>15</sup>Таксами И.М. Основные проблемы этнографии нивхов. Л., 1975. С. 128.

<sup>16</sup>Там же. С. 232.

<sup>17</sup>Rahner K. Cristianesimo e religioni non cristiane // Saggi di antropologia soprannaturale. Roma, 1969. P. 545.

Дух»<sup>18</sup>. «Орнаментом наскальных изображений служат плавные кривые линии и развернутые спирали. В личинах прослеживается некое единство, а также схожесть с масками Новой Гвинеи. Личины — это изображения духов, или же изображение Единого Духа в разных Его вариациях. Амурская спираль, которая идет рисунком по личине, символизирует блеск Божественного солнца. По своим формам личины очень схожи на черепа»<sup>19</sup>.

О почитании черепов умерших сородичей А.П. Окладников высказывает-ся следующим образом, что в культуре аборигенных народов к черепам было культовое отношение. Они использовались в обрядах инициаций, где открывались тайны религиозного и сакрального характера. «Натуральные человеческие черепа являлись непременным атрибутом церемоний тайных мужских значений, где проводились религиозные обряды. Череп — вместилище парциальной души»<sup>20</sup>. Черепа и маски в культуре первобытных народов часто были взаимозаменяемы.

«Маски олицетворяли единого всемогущего Духа, который их защитит. Взаимосвязь между петроглифами и инициациями можно проследить также и в культуре народов древней Австралии»<sup>21</sup>. Там маски использовались для религиозных церемоний и праздников. Маски всегда указывали на присутствие потустороннего и, одновременно, сакрального мира в среде людей. Известный исследователь австралийских племен В.Р. Кабо отмечает следующий факт: «Места, где находились петроглифы, были священными, здесь происходили обряды инициаций»<sup>22</sup>.

Как известно, инициации всегда сопровождалась религиозными ритуалами и сакральными преданиями о Творце мира, творении первых людей, грехопадении, великом потопе и другими сюжетами, параллель которым можно привести из книги Бытия. А.П. Окладников подтверждает это положение: «Космогонические мифы передаются только из уст в уста на церемонии инициаций»<sup>23</sup>. Так происходило и среди малых народов Дальнего Востока.

О наличии библейских представлений среди нанайцев высказывается другой этнограф малых народов Дальнего Востока П.П. Шимкевич. «Понятия о загробной жизни у гольдов (нанайцев) развито. В мифологии гольдов имеется ин-

---

<sup>18</sup> Окладников А.П. Петроглифы Нижнего Амура. С. 81.

<sup>19</sup> Там же. С. 93.

<sup>20</sup> Окладникова Е.А. Загадочные личины Азии и Америки. С. 30.

<sup>21</sup> Окладников А.П. Петроглифы Нижнего Амура. С. 108.

<sup>22</sup> Кабо В.Р. Происхождение и ранняя история аборигенов Австралии. М., 1969. С. 295.

<sup>23</sup> Окладников А.П. Петроглифы Нижнего Амура. С. 110.

формация о самых первых людях на земле, об их долголетию, и об уничтожении почти всего человечества»<sup>24</sup>. Так, например, дошаманский вариант повествует о сотворении мира следующим образом: «вначале была только вода и два брата (или птицы в древнем варианте). Младший брат достал со дна немного земли и положил ее на поверхность воды. Затем сел и уснул. Старший брат стал вытаскивать из-под него землю и растянул ее настолько, что она стала огромной. Потом братья принялись за работу. Младший стал лепить из глины и камня людей и полезных человеку животных, а старший вредных для человека зверей. Окончив, младший брат ушел на небо, а старший ушел под землю»<sup>25</sup>. Эта космогоническая модель переплетается с библейской идеей творения из земли и существованием мирового океана.

Взаимосвязанная картина, в которой представлены изображения личин-черепов, символизирующие одновременно духов и Духа, можно интерпретировать как связь сакрального с профанным. В качестве сакрального выступает Высшее Существо, Творец мира, а профанное — это Его творение: люди, животные, растительный мир. Таким способом первобытный человек пытался запечатлеть свою принадлежность не только миру видимому, но и духовному. Дуалистичность такой экзистенции выражается наглядно в масках, где один глаз изображается закрытым, а другой открытым. О библейской принадлежности сикачи-алянского цикла свидетельствует и А.П. Окладников. Он считает, что «Писаница Приамурья — это окаменевшие, но все еще живые герои первых дней Вселенной»<sup>26</sup>.

Дополнительным атрибутом, указывающим на причастность этого места к высшему миру Творца, является изображение Космического Лося, священного животного мира Курна, Демиурга Вселенной. Космический Лось является как бы посредником между людьми и духовным миром<sup>27</sup>.

Суммируя положения исследователей народов Дальнего Востока, мы приходим к выводу, что религиозная культура нивхов и нанайцев содержала определенные знания о Первопричине всего существующего — Творце мира:

---

<sup>24</sup> Шимкевич П.П. Материалы для изучения шаманства у гольдов. Т. 1. Вып. 2. Хабаровск, 1896. С. 9.

<sup>25</sup> Скоринов С.Н. Мифологическая культура тунгусо-маньчжурских нивхов Нижнего Амура и Сахалина. М.-Хабаровск, 2004. С. 23.

<sup>26</sup> Окладников А.П. Петроглифы Нижнего Амура. С. 110.

<sup>27</sup> Окладников А.П. Лики древнего Амура. Петроглифы Сакачи-Аляня. Новосибирск, 1968. С. 28.

1. В мифологии данных народов имеется представление о Едином Верховном Боже.
2. Это Божество является Творцом людей и всего существующего в этом мире.
3. Верховное Божество является законодателем этических правил, по которым живет народ.
4. Социальная жизнь внутри племени строится на альтруизме как высшем проявлении нравственного добра.
5. Имеется развитое представление о загробном мире и существовании души.
6. В религиозной традиции этих племен отсутствует культ предков.
7. В фольклорном наследии постоянно прослеживается идея победы добра над злом.
8. Наскальные изображения сикачи-алянского феномена указывают на присутствие Единого Высшего Духа при совершении на этом месте религиозных инициаций.
9. Этот Дух являлся Патроном племени, Высшим Существом, Демиургом.
10. В космогонической модели мира этих народов имеются параллели с историей творения мира по библейской книге Бытия.

По мнению французского ученого-томиста Этьена Жильсона (Gilson Etienne, 1884–1978), «чувственные вещи суть следствия божественной причины; значит, мы можем опираться на них в поисках косвенного знания о Боге как об их первопричине»<sup>28</sup>. Следовательно, первобытные племена, рассматривая предметы видимого мира, могли и через естественное Откровение прийти к выводу о Едином Архитекторе и Законодателе всего макрокосма.

Это приводит нас к убеждению не только о протомонотеистичности религиозной культуры таких первобытных этносов, как нивхи и нанайцы, но и к

---

<sup>28</sup> Жильсон Э. Томизм: введение в философию св. Фомы Аквинского. Ч. 1. Гл. 3 // Библиотека Я. Кротова. URL: <http://www.krotov.info/history/12/3/gilson1.html#g> (дата обращения: 30.01.2012).

тому, что существуют и иные первобытные народности, имеющие представления о Едином Высшем Божестве, которые еще ждут своего исследователя.

Теория прамотеизма показывает современному религиоведению вектор, по которому следует двигаться в изучении истории религии и ее первоначальных форм, а также служит научной апологией христианству, так как указывает на источник религиозных идей — Божественное Откровение.

### **Источники и литература**

1. *Жильсон Э.* Томизм: введение в философию св. Фомы Аквинского. Ч. 1. Гл. 3 // Библиотека Я. Кротова. URL: <http://www.krotov.info/history/12/3/gilson1.html#g> (дата обращения: 30.01.2012).
2. *Кабо В.Р.* Происхождение и ранняя история аборигенов Австралии. М., 1969.
3. *Лосский Н.О.* История русской философии. М.: Академический Проект, 2007.
4. *Окладников А.П.* Петроглифы Нижнего Амура. Л.: Наука, 1971.
5. *Окладников А.П.* Лики древнего Амура. Петроглифы Сакачи-Аляня. Новосибирск, 1968.
6. *Окладникова Е.А.* Загадочные личины Азии и Америки. Новосибирск: Наука, 1979.
7. *Платон (Игумнов), архим.* Введение в православное богословие. Сергиев-Посад, 1998.
8. *Соловьев В.С.* Оправдание добра. Нравственная философия. М., 1916.
9. *Скоринов С.Н.* Мифологическая культура тунгусо-манчжурских нивхов Нижнего Амура и Сахалина. М.-Хабаровск, 2004.
10. *Таксами И.М.* Основные проблемы этнографии нивхов. Л., 1975.
11. *Феофан (Говоров), свт.* Начертания христианского вероучения. М., 1996.
12. *Шимкевич П.П.* Материалы для изучения шаманства у гольдов. Т. 1. Вып. 2. Хабаровск, 1896.
13. *Штернберг Л.Я.* Первобытная религия в сфере этнографии. Исследования, статьи, лекции. Л., 1936.
14. *Элиаде М.* Священное и мирское. М., 1994.

15. История и культура нивхов. Историко-этнографические очерки. СПб.: Наука, 2008.
16. *Rahner K.* Cristianesimo e religioni non cristiane // *Saggi di antropologia soprannaturale.* Roma, 1969.
17. *Schmidt W.* Der Ursprung der Gottesidee // *Anthropos.* 1921. № 16.
18. *Schmidt W.* Der Ursprung der Gottesidee. Bd. 4. Münster, 1933.
19. *Schmidt W.* Die Urkulturen. Bd. 1. München, 1951.

*Священник Игорь Иванов*

## ВИЛЬГЕЛЬМ ШМИДТ И СОЗДАНИЕ ЖУРНАЛА «АНТРОПОС»

В статье рассматривается жизнь и деятельность религиоведа и католического священника Вильгельма Шмидта применительно к его исследованиям, связанным с изданием журнала «Антропос». Дается краткая история создания журнала, приводится список публикаций В. Шмидта в журнале «Антропос» с 1906 по 1953 годы. Кроме того, кратко излагается суть религиоведческих и антропологических идей В. Шмидта.

**Ключевые слова:** Вильгельм Шмидт, Э. Лэнг, папа Пий XI, прамоотеизм, журнал «Антропос», Общество Слова Божия, Венская этнологическая школа, этнография, антропология, теория «культурных кругов», религиоведение.

### Введение

Имя выдающегося западного лингвиста, этнолога, культуролога, религиоведа и католического священника Вильгельма Шмидта не очень хорошо известно в России, хотя за рубежом ему посвящены десятки статей и несколько монографий. Основанный им научный журнал «Антропос» издается до сих пор, а созданный им Институт Антропос (Institut Anthropos) ведет научную работу и выпускает научные монографии в различных сериях, таких как: *Collectanea Instituti Anthropos*, *Studia Instituti Anthropos* и *Anthropology and Mission*. Также В. Шмидт участвовал в создании Понтификального музея миссионерства и этнологии в Латеранском дворце (Pontificio Museo Missionario-Ethnologico).

Был он и основателем Венской этнологической школы, которая продолжила развитие его идей в лице таких исследователей, как М. Гусинде, П. Шибеста и М. Вановверберг. А среди младшего поколения Венской школы, по мнению М. Элиаде, наиболее проявили себя такие ученые как: Й. Хэкель, Х. фон

---

*Священник Игорь Иванов* — кандидат философских наук, доцент Санкт-Петербургского государственного инженерно-экономического университета и Санкт-Петербургской православной духовной академии (igivan74@mail.ru).

Фюрер-Хаймендорф, А. Славик и К. Йеттмар<sup>1</sup>. Кроме того, единомышленниками В. Шмидта были П. Арндт, Й. Хеннингер, Г. Хёльткер, В. Копперс, Р. Гейне-Гельдерн, Р. Рахманн, Л. Лузбетак, К. Ривиниус, Д. Ричардсон, Д. Уайтмен, Э. Брандеви, Ф. Демарчи и пр.

### 1. Краткая биография В. Шмидта

Вильгельм Шмидт (полное имя — Heinrich Wilhelm Arnold Schmidt) родился 16 февраля 1868 г. в г. Хёрде, а точнее в рабочем поселке Альтер Кларенберг — Alter Clarenberg<sup>2</sup>, (ныне Дортмунд-Хёрде (Dortmund-Hörde) — Вестфалия, Германия). Его отец Генрих Шмидт (Heinrich Schmidt, 1819–1870 гг.), родом из Липпшпринге (Lippspringe), был слесарем и работал на фабрике. Его матерью была Анна-Мария, урожденная Мёрс (Anna-Maria Mörs, 1842 г.р.). Через 2 года после рождения сына Генрих Шмидт скончался, а Анна-Мария спустя некоторое время вышла замуж за машиниста из Эрлингхаузена — Генриха Штёвера (Heinrich Stöwer)<sup>3</sup>.

В 1883 г. 15-летний Вильгельм поступил в миссионерскую школу Св. Михаила в монастырской деревне под названием Стейл (Steyl) в предместьях голландского города Тегелен (Tegelen). Эта семинария принадлежала католическому миссионерскому Обществу Слова Божия (Societas Verbi Divini, S.V.D.), основанному в 1875 г. священником Арнольдом Янсеном (Arnold Janssen, 1837–1909)<sup>4</sup>. В апреле 1891 г. В. Шмидт был рукоположен в сан диакона, а 22

---

<sup>1</sup> *Eliade M. The Quest: History and Meaning in Religion. Chicago, 1969. P. 25.*

<sup>2</sup> В Хёрде была католическая община (в большинстве своем состоящая из фабричных рабочих), численностью 11.000 человек, при церкви во имя св. Клары, где настоятелем служил Генрих Виггер (Heinrich Wigger), позднее ставший викарием диоцеза Падернборн (Paderborn). Именно он определил судьбу одаренного юноши В. Шмидта, отправив его после окончания неполной средней школы (Wolksschule) сперва в Rektoratsschule в Верле (Werl) — училище для будущих священников из диоцеза Падернборн, а затем и в семинарию в Стейле (*Bornemann F.P. Wilhelm Schmidt, S.V.D., 1868–1954 // Analecta Societatis Verbi Divini. № 59. Rome, 1982. S. 13).*

<sup>3</sup> См.: *Thiel J.F. Schmidt, Heinrich Wilhelm Arnold // Neue Deutsche Biographie. 2007. 23. S. 220; Tiemann U. Pater Wilhelm Schmidt S.V.D. // Rechtsvergleicher — Verkannt, vergessen, verdrängt. Ed. V. Grossfeld, O. Niedostadek. Münster, 2000. S. 171. Правда, у М. Гусинде есть указание, что В. Шмидт «родился в семье учителя, от которого он, как и его брат, унаследовал яркий музыкальный талант» (*Gusinde M. Wilhelm Schmidt, S.V.D., 1868–1954 // American Anthropologist. 1954. № 56. P. 868).* Но это замечание расходится с общепринятым мнением о роде занятий отца В. Шмидта.*

<sup>4</sup> В настоящее время к S.V.D. относятся 383 обители в более чем 60 странах, 6075 монахов (3800 из них священники). Генеральным настоятелем является священник Антонио Перниа. В 1877 г. А. Янссен в миссионерском доме (открыт 8 сентября 1875 г.) начал занятия со священниками и мирянами по подготовке проповедников Евангелия среди населения, и уже в марте 1879 г.

мая 1892 г. — в священника, епископом Бёрмансом фон Рёрмонд (Voermans von Roermond)<sup>5</sup>. С 1893 по 1895 гг. он учился на Философском факультете Берлинского университета и изучал семитские языки в Восточном институте<sup>6</sup>. А в 1895 г., поскольку В. Шмидт принадлежал к ордену бенедиктинцев и состоял в S.V.D. (с 1890 г.), он был назначен преподавателем этнологии и семитских языков в миссионерской семинарии Св. Габриэля (St. Gabriel) в Мёдлинге (Mödling, Австрия), которая также была основана А. Янсеном в 1889 г.<sup>7</sup>.

Помимо собственных курсов, на В. Шмидта временно возлагалось чтение лекций по таким предметам, как Катехизис, Апологетика, Пастырское богословие, и даже Педагогика. Долгое время он был регентом хора при храме во имя св. архангела Гавриила. После кончины Шмидта в его музыкальных сочинениях были обнаружено 63 заупокойные мессы и другие композиции на религиозные темы<sup>8</sup>.

Именно в Мёдлинге Шмидт начал издавать свой журнал «Антропос» в 1906 г. и, помимо прочего, основал небольшой Музей этнографии для студентов-миссионеров<sup>9</sup>. В Мёдлинге В. Шмидт прослужил до 1938 г.

С 1921 по 1938 гг. Шмидт также занимал должность профессора Венского университета. За эти годы он написал более 30 работ. Ключевая работа этого времени — «Происхождение и развитие религии: теории и факты. Учебник по

---

первые миссионеры отправились в Китай. В 1884 г. был принят устав вербистов, согласно которому общество стало монашеской конгрегацией. 25 января 1901 г. оно было утверждено Св. Престолом. К этому времени миссии вербистов были уже во многих странах, в т. ч. в Аргентине, США, Новой Гвинее, Того. 19 октября 1975 г. священник А. Янссен был провозглашен блаженным, а 5 октября 2003 г. канонизирован (память 15 января). Он основал также женские монашеские конгрегации Служительниц Св. Духа (8 декабря 1889 г.; на 2003 г. — 405 домов и 3678 монахинь) и Служительниц Св. Духа непрерывного поклонения (8 декабря 1896 г.; на 2003 г. — 20 домов и 391 монахиня). (См.: Вербисты // Православная энциклопедия. М., 2006. Т. 7. С. 705). В. Шмидт на своей аудиенции у папы Пия XI 25 апреля 1923 г., отвечая на вопрос папы о количестве вербистов в Миссии, приводит такие цифры: монахов — 2200, а монахинь — 1700 (Bornemann F.P. Wilhelm Schmidt, S.V.D... S. 173).

<sup>5</sup>Bornemann F.P. Wilhelm Schmidt, S.V.D... S. 15–16.

<sup>6</sup>Koppers W. Professor Pater Wilhelm Schmidt S.V.D., Eine Würdigung seines Lebenswerkes // *Anthropos*. 1956. № 51. S. 61.

<sup>7</sup>Henninger J., Ciattini A. Schmidt Wilhelm // *The Encyclopedia of Religion* / Ed. by L. Jones. 2-nd edition. In 12 volumes. N. Y., 2005. P. 8167–8171; Hultkrantz A. In memoriam: P. W. Schmidt 1868–1954 // *Ethnos: Journal of Anthropology*. 1954. Vol. 19, Issue 1–4. P. 180.

<sup>8</sup>Bornemann F.P. Wilhelm Schmidt, S.V.D... S. 22.

<sup>9</sup>Glade W. Die Theologische Hochschule St. Gabriel // *Maria Enzersdorfer Kulturblätter*. 2008. № 3. S. 3.

сравнительному религиоведению» (Ursprung und Werden der Religion: Theorien und Tatsachen. Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte. Münster, 1930). В сжатом виде в этом пособии обобщаются основополагающие идеи В. Шмидта, изложенные им в изданных к тому времени томах его глобального труда «Происхождение идеи Бога» (Der Ursprung der Gottesidee). Этот учебник был сразу же переведен на английский язык и издан в 1931 и 1935 гг. в Лондоне: The Origin and Growth of Religion. Также в Оксфорде была издана его работа «Высшие боги в Северной Америке» (The High Gods in North America. Oxford, 1933). В своем труде «Раса и народ» (Rasse und Volk. Salzburg, 1935) В. Шмидт открыто выступал против расизма нацистских антропологов, доказывая единство человеческой природы. Также он полемизировал с живущим в Вене Зигмундом Фрейдом — упоминание об этом есть в книгах П. Витца (Vitz P.C. Sigmund Freud's Christian Unconscious. N. Y.: The Guilford Press, 1988) и Э. Джонса (Jones E. The Life and Work of Sigmund Freud. Vol. 3. N. Y., 1953).

О популярности и актуальности трудов В. Шмидта в середине 1930-х гг. свидетельствует такой факт. В 1935 г. Сэмюэль Маринус Цвемер (Samuel Marinus Zwemer), американский заслуженный профессор истории религии и христианской миссии теологической семинарии в Принстоне, прочитал курс лекций по теме «Происхождение религии: эволюция или Откровение» в Колумбийской теологической семинарии (штат Джорджия). В том же году этот курс был издан с посвящением В. Шмидту, где говорится следующее: «Посвящается о. В. Шмидту, S.V.D., профессору Венского университета, выдающемуся ученому и антропологу, основателю и издателю «Антропоса», автору многих книг о происхождении и развитии религии, чье великое произведение «Происхождение идеи Бога» навсегда останется памятником эрудиции и творческой мысли»<sup>10</sup>. В своих лекциях Цвемер раскрывает идеи не только Э. Лэнга и В. Шмидта, но и многих других современных ему религиоведов, высказывавшихся по поводу происхождения и развития религии. Характерно, что в 1945 г. вышло уже третье издание книги Цвемера.

Для большей фундаментальности исследовательской деятельности, связанной с журналом «Антропос», в 1931 г. в Мёдлинге В. Шмидт создал Институт Антропос при Обществе Слова Божия — он был директором этого института до 1950 г. Нужно отметить, что после аншлюса Австрии и нацистской Германии в марте 1938 г. В. Шмидт, избежав ареста в июле того же г., переводит Институт Антропос в Фруадвиль / Позьё (Froideville / Posieux) вблизи от Фрайбурга в

---

<sup>10</sup>Zwemer S.M. The Origin of Religion: Evolution or Revelation. N. Y., 1945.

Швейцарии, а затем уже после войны в 1962 г. институт был переведен в Санкт-Августин, недалеко от Бонна. В том же 1962 г. туда же переехало и руководство Societas Verbi Divini. В 1938 г. В. Шмидт становится профессором (1939–1951 гг.) Фрайбургского университета<sup>11</sup>, оставаясь при этом приват-доцентом Венского университета.

В. Шмидт был организатором многих конференций, особенно для миссионеров, где обсуждались вопросы религии и этики нехристианских народов. Также он часто отвечал за проведение конгрессов и встреч этнологов и лингвистов. Его усилиями был создан Музей этнологии в Вене. Будучи убежденным сторонником тщательного и систематического изучения национальных культур, Шмидт организовал несколько экспедиций к пигмеям и пигмоидным народам, коренным жителям Тиерра дел Фуэго, африканским бушменам, аборигенам Бразилии, Индии, Тибета, Новой Гвинеи и других мест. В лингвистике ему принадлежит открытие «аустрического языкового массива», охватывающего две трети обитаемой поверхности Земли. В 1952 г. он издал великолепное исследование о языках Тасмании — *Die Tasmanischen Sprachen. Quellen, Gruppierungen, Grammatik, Wörterbücher*. (Comite International de Linguistes. Publications de la Commission d'Enquete Linguistique, V.) Utrecht-Anvers, 1952. 522 pp.

В. Шмидт был хорошо известен в высших кругах. Так он был в хороших отношениях с кайзером Карлом Габсбургом и римским папой Пием XI. По поручению папы в период с 1924 по 1927 гг. он создал Ватиканскую миссионерскую выставку, которая впоследствии стала Понтификальным музеем миссионерства и этнологии в Латеранском дворце (Pontificio Museo Missionario-Ethnologico). Он был первым директором музея (1927–1939 гг.) и затем оставался его почетным директором (*ad honorem*) вплоть до своей смерти. Он был избран почетным доктором университетов в Бонне, Будапеште, Милане, Зальцбурге и Вене, а также почетным членом многих Академий. Вильгельм Шмидт умер 10 февраля 1954 г. во Фрайбурге (Швейцария)<sup>12</sup>.

## 2. Взгляды В. Шмидта на антропологию

Различные миссионерские вопросы и проблемы (особенно в Новой Гвинее) побудили Шмидта обратиться к исследованию лингвистики, этнологии и сравнительного религиоведения. И в 1899 г. В. Шмидт занялся научными изыс-

---

<sup>11</sup>Henninger J., Ciattini A. Schmidt Wilhelm... P. 8167.

<sup>12</sup>Guisinde M. Schmidt Wilhelm // New Catholic Encyclopedia. Ed. by B.L. Marthaler. 2-nd edition. In 14 volumes. N. Y., 2003. P. 744.

каниями — это были сугубо лингвистические работы о языках Меланезии, Юго-Восточной Азии, в том числе группы Мон-Кхмер в тогдашнем Индокитае. Он выделил группу «аустрических» языков (по другой терминологии — австрозийских или австронезийских) и создал специальный алфавит для записи письменных языков. Этими работами, которые признаны классическими, он заслужил большой авторитет в кругах востоковедов, что поспособствовало тому, что он был избран член-корреспондентом Венской Академии Наук.

Итак, начав свои лингвистические исследования с изучения родных языков Новой Гвинеи, В. Шмидт расширил область своих исследований на всю Океанию. Он показал соотношение между австронезийскими (известными ранее как малайско-полинезийские) языками и группой языков юго-восточной части Азии и назвал эти языки «австрозийскими». Его исследование «Народы Мон-Кхмера: связь между людьми центральной Азии и австронезии» (*Die Mon-Khmer-Völker: Ein Bindeglied zwischen Völkern Zentralasiens und Australiens*, 1906.) имело в этом аспекте особую важность. Согласно Шмидту в эту группу вошли 1) индонезийские; 2) полинезийские; 3) меланезийские; 4) микронезийские языки. Вся группа покрывает обширную территорию — от Мадагаскара (на западе) до острова Пасхи (на востоке) и от Гавайских островов (на севере) до Новой Зеландии (на юге).

Постепенно область исследований В. Шмидта сдвигалась к этнологии (или культурной антропологии). В 1910 г. он опубликовал книгу о пигмеях «Место пигмеев в историческом развитии человека» (*Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen.*), а в 1924 г. была опубликована написанная вместе с Вильгельмом Копперсом книга «Народы и культуры» (*Völker und Kulturen*). Эта работа представляет собой попытку целостного представления культурной истории мира, основанной на системе «культурных кругов» (*Kulturkreise*). Его интерес к этому направлению проистекал из работ антрополога Фридриха Ратцеля и этнологов Лео Фробениуса и Фрица Грэннера.

Согласно представлениям Шмидта, старейшая культура человечества (которую он называл пракультурой — *Urkultur*) — это культура охотников-собирателей, остатки которой находятся как среди пигмеев и пигмоидов, так и в арктической области Америки и юго-восточной Австралии. Из этой пракультуры возникли, независимо друг от друга, три «главных культуры»: 1) культура, основанная на выращивании растений, связанная с матриархатом и сбором растений женщинами; 2) «высокая охотничья культура», контролируемая муж-

чинами и связанная с тотемизмом; и 3) патриархальная пастушеская культура, основанная на кочевом хозяйстве.

Каждый из трех первоначальных «культурных кругов», выделенных Шмидтом, возник, по его мнению, только в конкретной географической области и затем распространился в силу миграции. Вследствие смешивания первичных культур возникают вторичные и третичные культуры, которые в свою очередь дают возникновение новым культурам. Вышеуказанные изменения в экономическом базисе культуры также влияют как на общество, так и на религию. В своей работе «Лингвистические семьи и лингвистические круги мира» (*Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde*. 1926.) Шмидт стремился построить этнолого-лингвистический синтез. Кроме того, им были подвергнуты анализу взгляды венского историка архаических культур Освальда Менгина в работе «Всемирная история каменного века» (*Weltgeschichte der Steinzeit*. 1931). Позднее, Шмидт пытался разработать культурно-исторический метод Грэбнера в своем учебнике о методе культурно-исторической этнологии (*Handbuch der Methode der kulturhistorischen Ethnologie*. 1937.). В то же время он пытался систематически выстроить свои собственные идеи. Шмидт хотел заменить своей исторически обоснованной системой эволюционистскую концепцию, которая оказывала влияние на умы своей близостью к естественным наукам. Критики Шмидта, однако, отмечали, что его новый подход был слишком жестким и схематичным. Хотя культурные формы, которые он выделил, не могут рассматриваться как исторические реалии, они, тем не менее, были ценны как инструменты классификации. При этом его новаторская работа представляла такую стадию исследования, которая не может быть опущена как несущественная. Несмотря на различную критику отдельных моментов теории Шмидта его современниками, общепринятое научное мнение было согласно с его пониманием того факта, что даже неписьменные культуры имеют собственное историческое развитие<sup>13</sup>. Как отмечает М. Элиаде, В. Шмидт бросил вызов именно «неисторическим подходам Тайлора, Фрэзера и Дюркгейма, и прочему множеству антропологов»<sup>14</sup>.

В своеобразную «расу» низкорослых, кудрявых и смуглых пигмеев В. Шмидт включил следующие этнические группы: народность Ба-Мбути, южноафриканских бушменов, андаманских островитян, семангов из Малайзии и народ Аета-Агта с Филиппин. Несмотря на их незамысловатые технологии, они,

---

<sup>13</sup>*Henninger J., Ciattini A. Schmidt Wilhelm...* P. 8168.

<sup>14</sup>*Eliade M. The Quest...* P. 24.

согласно Шмидту, превосходят прочие народы в социальном, этическом и религиозном отношении, характеризуясь моногамией, равенством полов, супружеской верностью, отсутствием детоубийства, военных действий, каннибализма, членовредительства и рабства, а также развитой альтруистической этикой и монотеизмом. У них отсутствует наследственная передача власти, поскольку живут они в небольших семейных кланах.

Здесь стоит отметить, что в связи с подобными исследованиями Венская этнологическая школа разработала концепцию «3 М»: *моногенезис* — происхождение человечества от одной пра-семьи; *монотеизм* — первичные монотеистические верования или пра-монотеизм; и *моногамия*.

Таким образом, «древнейшие культуры», и прежде всего «экзогамно-моногамная», представленная ныне пигмеями, тасманийцами, юго-восточными австралийцами (хотя и не в чистом виде), отличались, в числе других особенностей, также наличием представления о Едином Боге, верховном существе, создателе мира и людей. Его образ был лишен мифологических черт и составлял предмет религиозного почитания. Другие, более грубые формы верования — магия, анимизм, фетишизм и пр. — еще отсутствовали. С точки зрения теории «культурных кругов» более поздние культуры, наслаивавшиеся на эту первоначальную культуру, принесли с собой элементы более низменных и грубых представлений, затемнивших исконный нравственно-чистый образ Бога. Это были тотемизм, а также солярная и лунарная мифология.

Во всех своих работах В. Шмидт главные усилия сосредоточивал на том, чтобы высвободить из-под этих, по его мнению, поздних, вторичных мифологических примесей образ верховного небесного Бога-творца. В качестве конкретных примеров последнего выступают андаманский Пулуга, семангский Кареи, бушменский Цагн (Kage), тасманийский Тиггана-Маррабуна, бог племени курнаи Мунган-Нгауа, божества других австралийских племен: Байаме, Дарамулун, Бунджил и др.

Следует отметить, что вклад Вильгельма Шмидта в этнологию и исследование примитивных народов и религий может быть полностью оценен только с учетом того, что, благодаря его работам, в этнологии изменились представления, появившиеся в конце XIX века, когда сторонники эволюционной теории изображали человека и цивилизацию как продукт этапов линейного развития. Развивая теории Ф. Ратцела и Ф. Грэбнера, Шмидт сформулировал «культурно-исторический метод», согласно которому этнология рассматривалась как поддисциплина культурной истории, где примитивные народы, их существование,

развитие и сферы деятельности изучались как полноценные человеческие сообщества. Большим подспорьем для адекватного изучения первобытных народов стали публикации миссионерских материалов в журнале «Антропос» (Anthropos), который В. Шмидт основал в 1906 г. — в нем печатались статьи по этнологии и лингвистике, полемизирующие на конкретном материале «полевых исследований» с эволюционистской гипотезой Тайлора.

В. Шмидт начал заниматься вопросом происхождения религии одновременно с лингвистическими исследованиями около 1900 г. Главной целью Шмидта стало объяснение развития религии после ознакомления с трудами Эндрю Лэнга, который 1898 г. в своей книге «Становление религии» (The Making of Religion) выступил против влиятельной тогда теории Тайлора, учившей о том, что анимизм был источником всех религий. Лэнг указывает на явное присутствие веры в Высшее Бытие среди австралийских аборигенов и других примитивных народов.

Вот как объясняет тогдашнюю ситуацию в антропологии Д. Ричардсон:

«Эволюционная модель Тайлора безусловно подразумевала по меньшей мере четыре пункта. Во-первых, не оставалось более ничего таинственного в отношении религии — естественное происхождение религии и ее последующее развитие просто не были до сих пор научно объяснены. Во-вторых, поскольку монотеизм отмечал конечную стадию в развитии религии, она теперь оказалась в самом конце тупика. В-третьих, дальнейшее развитие человеческого общества уже диктовало следующий шаг для тех людей, которые хотели оставаться на вершине эволюционной волны — забыть о религии со всеми ее вымершими духами, богами или богом.

Если и есть необходимость во что-то верить, разве не больший смысл имеет верить в эволюционный процесс, как таковой. То, что способно сначала «создать» духов, божеств и даже самого бога, а затем вывести их из моды, наверняка должно быть более великим, чем они!

Но в чем же заключался четвертый вывод, предполагаемый теорией Тайлора? Это был тот самый пункт, который позволял проверить ценность тайлоровских тезисов практическими исследованиями. Если Тайлор прав, первобытные общества не должны были обладать монотеистическим предрасположением, поскольку расслоение на классы и следующая за ним идея монархии еще не подтолкнули людей к представлению о монотеизме.

Привлеченные впечатляющей стройностью теории Тайлора, десятки известных ученых оказали ему существенную поддержку. Наиболее подробное

свидетельство о том, что произошло дальше, можно, пожалуй, найти в работах австрийского католического священника Вильгельма Шмидта, который был одновременно профессором Венского университета и редактором научного журнала «Антропос». В своей книге «Происхождение и развитие религии» Шмидт писал: «Теория Тайлора с ее подавляющим весом фактов, с ее гладкой и непрерывной последовательностью этапов развития, точным и бесстрастным стилем изложения, не оставляла места возражениям... в течение следующих трех десятилетий она оставалась «классической теорией»... почти не утрачивая своего престижа. Даже «теория призраков» Г. Спенсера, которая явилась непосредственно вслед за ней, не смогла поколебать этого положения... Заметным доказательством широты, с которой воздействовала на мир теория Тайлора, является тот факт, что она была принята рядом видных исследователей в области этнографии и религии почти без изменений... Шмидт перечисляет список из 39 европейских и американских ученых, подтвердивших верность теории Тайлора, указывая на различные книги и статьи, в которых можно найти эти подтверждения.

В этом списке стоит и шотландец Эндрю Лэнг, которого Шмидт называет «избранным воспитанником Тайлора». В начале своей карьеры Лэнг горячо отстаивал тайлоровскую теорию в борьбе с соперничающей с ней «теорией Природы-Мифа» Макса Мюллера. И в результате «Мюллер... вынужден был отступить». И даже в периоды расцвета эволюционных теорий, подобных тайлоровской, время от времени отдельные голоса пытались обратить внимание на разрозненные сообщения о том, что и весьма примитивные племена обладают представлением о существовании Создателя. Но ученые обращали на это мало внимания или не обращали никакого. Шмидт так объясняет их позицию: «Доктрина Эволюционного развития покорила умы всей Европы... Создатели всех теорий, имеющих отношение к сфере фетишей, призраков, анимизма, тотемизма и чудес, даже если они и не соглашались друг с другом, сходились в одном — образ Бога Небесного должен быть исключен из ранних стадий зарождения религии, как слишком возвышенная и непостижимая [для ума дикаря] идея..., если, конечно, не относить ее насчет христианского влияния. Столь велика была сила этого общего направления мышления, и столь окончательной была дискредитация убеждения в древности монотеизма, явившаяся результатом этого движения, что вряд ли кто мог бы набраться смелости, чтобы пойти против него и указать на довольно частые примеры возвышенного представления о Небесном

Боге у заведомо примитивных народов, у которых не наблюдалось ни малейших следов христианского влияния»<sup>15</sup>.

И далее Д. Ричардсон заключает: «Если бы Вильгельм Шмидт не отдал всего себя своему делу, разоблачение ненаучной основы теории Тайлора могло бы задержаться на многие годы. Пожалуй, можно было бы отчасти винить либеральных ученых, которые сначала не замечали критики Эндрю Лэнгом тайлоровской теории или выступали против этой критики. Они так быстро приняли теорию Тайлора не только из-за ее стройности, но и потому, что она соответствовала их собственным предварительным представлениям об эволюции и предполагаемом превосходстве европейского человека. Возражения Лэнга и Шмидта они принимали с неохотой и молчанием, так как эти возражения не подтверждали их предпосылок»<sup>16</sup>.

\* \* \*

Опираясь на собственные исследования, Шмидт с 1908 по 1910 гг. в журнале «Антропос» опубликовал во французском переводе серию своих статей под общим заглавием «Происхождение идеи Бога. Историко-критическое и позитивное исследование» (*L'origine de l'idée de Dieu. Etude historico-critique et positive*). В этих статьях Шмидт поднимает вопрос о существующих теориях происхождения религии и тщательно исследует материал, который был у него в распоряжении относительно юго-восточной Австралии.

Немецкий оригинал этого исследования будет опубликован в переработанной версии в 1912 г. в качестве 1 тома труда «Происхождение идеи Бога» (*Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie. Bd. 1. Münster 1912. 510 s.*). Этот том будет существенно дополнен (на 322 страницы!) в переиздании 1926 г. (*Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie. Bd.1. Münster, 1926. 832 s.*)<sup>17</sup>. Следующие тома со 2 по 6 (1929–1935 гг.) будут посвящены религиям «первобытных народностей» (серия *Die Religionen der Urvölker*), а в томах с 7 по 12 (1940–1955 гг.) будут рассматриваться религиозные воззрения кочевых народов (серия *Die Religionen der Hirtenvölker*).

---

<sup>15</sup>*Richardson D.* Eternity in Their Hearts: Startling Evidence of Belief in the One True God in Hundreds of Cultures Throughout the World. 2006. P. 170–173.

<sup>16</sup>*Ibid.*, P. 187.

<sup>17</sup>*Bornemann F.* Verzeichnis der Schriften von P. W. Schmidt S.V.D. (1868–1954) // *Anthropos*. 1954. Bd. 49. H. 3/4. S. 400, 412.

Здесь можно отметить, что уже в 1914 г. появилось изложение идей В. Шмидта в работе французского религиоведа А. Лемонье «Первобытное Откровение и современные научные данные согласно трудам о. В. Шмидта, директора «Антропоса» (*Lemonnyer A. La Révélation Primitive et les données actuelles de la science d'après l'ouvrage allemande du R.P.G. Schmidt, directeur de l'Anthropos. Paris, 1914*).

К сожалению, это энциклопедическое сочинение В. Шмидта не только не переиздавалось, но и не переводилось на другие языки. И оно ожидает еще своего исследователя. М. Элиаде с иронией отмечает, что это «сочинение насчитывает 11.000 страниц, и неудивительно, что мало кто из религиоведов осилил его целиком. И, несмотря на различные мнения по поводу теории Шмидта, он был, несомненно, одним из величайших лингвистов и этнологов XX века»<sup>18</sup>.

### 3. Основание и история журнала «Антропос»

Сперва В. Шмидт хотел назвать свой журнал на латыни *Omnes Gentes* или *Orbis Terrarum — Gentes et Linguae* («Все народы» или «Мир — народы и языки»). После ряда дискуссий и размышлений он пришел к такому тяжеловесному варианту: *Anthropos — Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachkunde* («Международный журнал этнологии и лингвистики»). На это решение повлияли двое его знакомых: владелец издательства *Kösel* Пауль Хубер (Paul Huber) и Карл Мут (Karl Muth) — основатель известного журнала *Hochland*. Их поддержал Августин Фишер-Колбри (Augustinus Fischer-Colbrie) — венгерский прелат и добрый друг семинарии в Мёдлинге. Название «Антропос» пришлось весьма кстати, поскольку оно отразило программу журнала — изучение народов и культур, а также человека в культуре<sup>19</sup>. Существенную материальную помощь в издании журнала в первые его году оказали барон Георг фон Хертлинг (Georg von Hertling) — президент компании *Gorges-Gesellschaft* с 1876 по 1919 гг. и венская компания *Leo-Gesellschaft*<sup>20</sup>.

Первый номер журнала вышел в феврале 1906 г. и насчитывал 164 страницы. В нем были статьи на испанском, итальянском, французском, английском и немецком языках. Материалы касались миссионерской работы в Бразилии, Китае, Камбодже, Африке и в других странах. Выпуск венчала программная статья

---

<sup>18</sup> *Eliade M. The Quest...* P. 23–24.

<sup>19</sup> *Quack A. 100 years of Anthropos // Anthropos. 2006. № 101. P. 6*

<sup>20</sup> *Rivinius K.J. Die Anfänge des "Anthropos". Briefe von P. Wilhelm Schmidt an Georg Freiherrn von Hertling aus den Jahren 1904 bis 1908 und andere Dokumente. Sankt Augustin: Steyler Verlag. (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin, 32). 1981. S. 123.*

Шмидта “Die moderne Ethnologie” («Современная этнология»). Во втором номере было уже 238 страниц, в третьем — 278, а в четвертом — 352. В общем каждый выпуск стал насчитывать 512 страниц, а двойной номер — 1032<sup>21</sup>.

Показателен тот факт, что журнал был встречен с одобрением со всех сторон. Прежде всего, как и ожидалось, его поддержали немецкие монашеские ордена и конгрегации, которые прямо или косвенно были вовлечены в миссионерскую работу. Хвалебные отзывы пришли и от профессиональных антропологов. Даже от такого известного антиклерикала французского антрополога Арнольда ван Геннепа (Arnold van Gennep) журнал получил высокую оценку. Он отметил, что «Антропос» может служить примером для многих этнографических журналов и пожелал и дальше развивать его положительные стороны<sup>22</sup>. Более того, год спустя, он также положительно отозвался и о последующих номерах: «Les fascicules suivants de l’*Anthropos* ont tenu ce que promettait le premier ... Il est certain, en tout cas, que les quatres fascicules parus placent dès à présent cette revue parmi les publications ethnographiques du premier rang» («Следующие выпуски «Антропоса» подтвердили то, что было заявлено в первом... Во всяком случае, вполне очевидно, что эти 4 тома ставят журнал в ряд первоклассных этнографических изданий»)<sup>23</sup>.

Упомянем еще ряд положительных отзывов: их дали Paul Staudinger в *Zeitschrift für Ethnologie*, Johannes Ranke в *Archiv für Anthropologie*, Charlotte Burne в *Folk-Lore*, Ferdinand Bork в *Orientalische Litteratur-Zeitung*. И конечно, не были сюрпризом похвалы «глубокоуважаемому проф. о. В. Шмидту» от венских коллег в *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*<sup>24</sup>.

Несомненно, что для самого Шмидта и его коллег по S.V.D. журнал стал реальной поддержкой миссионерского дела — местом, где можно было обсудить культурологические вопросы, возникающие в мультикультурном общении, найти необходимые и малодоступные этнографические сведения, расширить свои антропологические знания. Об этом писал еще в 1906 г. один из идеологов журнала Александр ле Руа (Alexandre le Roy) в своей статье «Научная роль миссионерства» (*Le rôle scientifique des Missionnaires // Anthropos*, № 1, pp. 3–10). И действительно, судя по публикациям, журнал всегда считал, что его почетной

<sup>21</sup> *Bornemann F. P. Wilhelm Schmidt, S.V.D...* S. 53.

<sup>22</sup> *Gennep A. van. Review of “Anthropos” // Revue des Traditions Populaires. 1906. № 21. P. 317.*

<sup>23</sup> *Gennep A. van. Review of “Anthropos” // Revue des Traditions Populaires. 1907. № 22. P. 186.*

<sup>24</sup> *Quack A. 100 years... P. 3.*

обязанностью является публикация результатов антропологических наблюдений и исследований миссионеров.

Здесь важно отметить, что особое внимание миссионерскому делу уделял папа Пий XI (1857–1939 гг., римский папа с 1922 по 1939 гг.), заботившийся о том, чтобы миссионерством занимались не только специальные конгрегации, но и приходские священники. В 1922–1925 гг. В. Шмидт часто встречался с понтификом по вопросам журнала «Антропос». Он неоднократно преподносил папе в дар номера журнала с золотым обрезом и отмечал, что папа живо интересуется его содержанием. Во время одной из аудиенций Шмидт сказал папе, что «только в этом журнале можно увидеть собрание миссионеров всех орденов и всех народов («die Missionare aller Nationen und aller Orden haben sich hier zusammengetan»). На что папа ответил, что это очень важная и необходимая работа, но важно привлекать и современные научные разработки. Ведь протестанты уже начали развивать в этом большую деятельность («Die Protestanten entfalten darin bereits eine grosse Tätigkeit»). В. Шмидт отвечал, что, действительно, в «Антропосе» нет протестантских публикаций. В ответ папа подчеркнул, что нужно публиковать не только католических авторов. На что В. Шмидт воскликнул: «О верно, Ваше Святейшество! Ведь в разных сообществах можно найти разные степени примерной работы, качество которой может проявиться при равном сотрудничестве в журнале «Антропос» («O gewiss, Heiliger Vater! Es gibt ja gewisse Gradunterschiede in der Vorbildung bei den einzelnen Gesellschaften, und das offenbart sich auch gleich in der Qualität der Mitarbeit beim Anthropos»)<sup>25</sup>. Добавим, что папа Пий XI финансово поддержал не только издание журнала, но и содержание Библиотеки Антропос («Anthropos-Bibliothek») и Лингвистической библиотеки («Bibliotheca Linguistica»), пополнением которых активно занимался В. Шмидт<sup>26</sup>.

Журнал всегда старался охватить своим вниманием все территории нашей планеты и рассматривать все сферы антропологии. На его страницах не только печатались уникальные этнографические документы, но и велись оживленные дискуссии по самым разным вопросам теории и методологии. Как отмечает А. Квэк, «журнал стал своего рода хранилищем антропологических материалов для многих научных библиотек и институтов — за 100 лет он превратился в на-

---

<sup>25</sup> *Bornemann F. P. Wilhelm Schmidt, S.V.D...* S. 169–170.

<sup>26</sup> *Ibidem.* S. 174.

стоящую энциклопедию антропологии. И сейчас он входит в «десятку» самых значимых международных научных журналов<sup>27</sup>.

Приведем список главных редакторов журнала «Антропос» за 100 лет его существования: В. Шмидт (в 1906–1922 гг., 1937–1949 гг.); В. Копперс (Wilhelm Koppers, в 1923–1931 гг.), бывший много лет профессором этнологии в Венском университете; Георг Хольткер (Georg Holtker, в 1932–1935 гг.), преемник В. Шмидта в руководстве кафедрой этнологии Фрайбургского университета; Фриц Борнеман (Fritz Bornemann, в 1950–1954 гг.), непосредственный прижизненный преемник В. Шмидта на посту главного редактора журнала; Рудольф Рахман (Rudolf Rahmann, в 1936, 1955–1959 гг.), взявший в свои руки издание журнала в трудные годы после кончины В. Шмидта; Арнольд Бургман (Arnold Burgmann, в 1960–1968 гг.) и Гюнтер Тиман (Günter Tiemann, в 1969 г.); Йозеф Франц Тиль (Josef Franz Thiel, в 1970–1977, 1983 гг.), директор Этнографического музея (Haus Völker und Kulturen) в Санкт-Августин и позднее директор Антропологического музея (Museum der Weltkulturen) во Франкфурте; Йозеф Хеннингер (Joseph Henninger, в 1978–1979 гг.), с давних пор ближайший помощник В. Шмидта; Луис Лузбетак (Louis Luzbetak, в 1980–1982 гг.); Антон Квэк (Anton Quack, в 1984–1993 гг.); Отмар Гэхтер (Othmar Gächter, с 1994 г. и по настоящее время).

За свою столетнюю историю журнал «Антропос» опубликовал 3850 статей, 11000 рецензий, помимо прочих заметок и докладов. Все это составило 84000 страниц. На сегодняшний день журнал выходит 2 раза в год — первый выпуск за январь-февраль, а второй — за август-сентябрь. Объем каждого номера — 700 страниц. Например, в 2012 г. вышел № 107 в 2 томах. Журнал распространяется в 60 странах мира, заслужив закономерное уважение в научных кругах<sup>28</sup>. У журнала есть свой сайт: <http://www.anthropos.eu>.

#### 4. Публикации В. Шмидта в журнале «Антропос»

Спустя 10 лет после кончины ученого было изданы его избранные труды: «Пути культур: собрание сочинений» (Wege der Kulturen: Gesammelte Aufsätze. Studia Instituti Anthropos. Vol. 20. Sankt Augustin, West Germany, 1964. 304 s.). Позднее наиболее ценные фрагменты из его труда *Der Ursprung der Gottesidee*

---

<sup>27</sup>Quack A. 100 years... P. 5.

<sup>28</sup>Ibidem. P. 5.

(1–6 тт.) были приведены в английском переводе Э. Брандеви в книге о В. Шмидте — Wilhelm Schmidt and the Origin of the Idea of God (1983)<sup>29</sup>.

Памятуя о том, что В. Шмидту принадлежит более 650 научных публикаций<sup>30</sup>, приведем лишь библиографический список его работ, опубликованных в журнале «Антропос» за период с 1906 по 1953 гг.

## **Anthropos**

### **№ 1. 1906.**

Fray Bernardino de Sahagun O. Fr. M. “Un breve compendio de los ritos ydolaticos que los yndios desta nueva España usavan en el tiempo de su infidelidad.” Nach dem im vatikanischen Geheimarchiv aufbewahrten Original zum ersten Mal herausgegeben. S. 302–317.

Die moderne Ethnologie. L’Ethnologie moderne. S. 134–163, 318–387, 592–643, 950–997.

### **№ 2. 1907.**

Die Sprachlaute und ihre Darstellung in einem allgemeinen linguistischen Alphabet. Les sons du langage et leur représentation dans un alphabet linguistique général. S. 282–329, 508–587, 822–897, 1058–1105.

Die geheime Jünglingsweihe der Karesau-Insulaner (Deutsch-Neuguinea). S. 1029–1056.

### **№ 3. 1908.**

L’origine de l’idée de Dieu. Etude historico-critique et positive. (I–V) S. 125–162, 336–368, 559–611, 801–836, 1081–1120.

### **№ 4. 1909.**

L’origine de l’idée de Dieu. Etude historico-critique et positive. (VI–VIII) S. 207–250, 505–524, 1075–1091.

Anzünden von Buschfeuern als “Regenzauber” in Britisch-Zentralafrika. S. 253–254.

Abgrenzung und Begriffsbestimmung der Ethnologie. S. 254–255, 527–528.

Führende Individuen bei den Naturvölkern. S. 528–529.

On the Sociological Development of the Tribes of Australia with Regard to “Anthropos,” III (1908), pp. 804 ff. S. 1096–1099 (совместно с Э. Лэнгом).

---

<sup>29</sup>Ibid., P. 6.

<sup>30</sup>Bornemann F. P. Wilhelm Schmidt, S.V.D... S. 10.

**№ 5. 1910.**

L'origine de l'idée de Dieu. Etude historico-critique et positive. (IX)  
S. 231–246.

La religion des Andamanais. S. 254.

Das Verhältnis von "höheren" zu "niederen" Rassen. S. 564–565.

**№ 6. 1911.**

Is Ethnological Information Coming from Missionaries Sufficiently Reliable?  
S. 430–431.

Die kulturhistorische Methode in der Ethnologie. S. 1010–1036.

L'origine de l'idée de Dieu. S. 1041.

**№ 7. 1912.**

Die Gliederung der australischen Sprachen. (I–III) S. 230–251, 463–497,  
1014–1048.

Die kultur-historische Methode in der Ethnologie. S. 253–254.

Die Anwendung der kulturhistorischen Methode auf Amerika. S. 505–506.

Einiges über afrikanische Tonsprachen. Im Anschluß an P.H. Nekes, P.S.M.,  
Lehrbuch der Jaundesprache. S. 783–791.

Ein interessantes Beispiel von Einwirkung des Milieus. S. 795–796.

M.A. van Gennep [Widerlegung]. S. 796–797.

La Semaine d'Ethnologie religieuse. Cours d'introduction à la Science  
comparée des Religions, tenu à Louvain du 27 août au 4 septembre 1912.  
S. 1049–1055.

Sur la mythologie australienne des rhombes (bull-roarer). S. 1059–1060.

Kulturhistorischer Zusammenhang oder Elementargedanke. S. 1060–1062.

**№ 8. 1913.**

"The Conception of the Causal Relation in Sociological Science" von Gerald  
Camden Wheeler. S. 252–254.

Die Gliederung der australischen Sprachen. (IV) S. 526–554.

Zu W.H.R. Rivers's "The Disappearance of Useful Arts". S. 558–559.

Über die Verbreitung des Ruders mit Krückengriff. S. 559–562.

"A la recherche d'une définition de la magie". S. 883–885; cf. 1144–1147.

Quellen der Religionsgeschichte. (I) S. 1142–1144.

Religion et magie. S. 1144–1147.

Ruderformen in Afrika. S. 1144.

**№ 9. 1914.**

Erklärung. S. 282–286.

Das Problem des Totemismus. Eine Diskussion über die Natur des Totemismus und die Methode seiner Erforschung. 1. Einführung. S. 287–289.

Une soi-disant critique des „Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker“ du P.W. Schmidt. S. 330–331.

Quellen der Religionsgeschichte. (II) S. 331–333.

Rechteckschild der Umaua-Indianer (Südamerika). S. 661–662.

Die Gliederung der australischen Sprachen. (V) S. 980–1018.

Über das Vorkommen von Pygmäenstämmen in Neuguinea und dem übrigen Melanesien. S. 1020–1021.

Megalithische Denkmäler im Westjordanland. S. 1021–1022.

Das religiöse Innenleben des Individuums. S. 1023–1025.

**№ 10–11. 1915–1916.**

Ein Fall kausaler Priorität rationeller Zweckhandlungen vor irrationellen Zauberpraktiken. S. 274–277.

Totemismus, viehzüchterischer Nomadismus und Mutterrecht. (Das Problem des Totemismus: 12.) S. 593–610.

Die anthropologische und ethnologische Stellung der Tasmanier. S. 652–654.

**№ 12–13. 1917–1918.**

Die Gliederung der australischen Sprachen. (VI–VII) S. 437–493, 747–817.

A. Conrady's Entdeckung der Verwandtschaft der indochinesischen (tibeto-birmanischen) mit den austrischen (austroasiatischen und austronesischen) Sprachen. S. 702–706.

The Knowledge of Primitive Man. S. 710–711.

Une population arawak antérieure au Pérou et en Bolivie aux Aymara et au Ketsvua. S. 1117–1118.

Über die Anwendung der kulturhistorischen Methode auf Amerika. S. 1120–1127.

**№ 14–15. 1919–1920.**

La Semaine d'Ethnologie religieuse. Cours d'introduction à la Science comparée des Religions. S. 492–495.

Die kulturhistorische Methode und die nordamerikanische Ethnologie. S. 546–563.

Extension de l'usage pratique de l'“Alphabet-Anthropos”. S. 564–565.

La généalogie des instruments de musique et les cycles de civilisation. S. 565–570.

Documents pour servir à l'histoire de l'ethnologie des derniers temps. S. 573–575.

Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte in der Schule. S. 1120–1129.

“Mutterrecht und Kopfjagd im westlichen Hinterindien.” S. 1138–1146.

**№ 16–17. 1921–1922.**

Die Abwendung vom Evolutionismus und die Hinwendung zum Historizismus in der Amerikanistik. S. 487–519.

Die religiösen Verhältnisse der Andamanesen-Pygmäen. S. 978–1005.

Der Ursprung der Gottesidee. Eine weiterführende Übersicht. S. 1006–1051.

**№ 20. 1925.**

Prof. Dr. Th. Koch-Grünberg †. S. 316–320.

John R. Swanton's Stellungnahme zu der Frage vom primitiven Monotheismus. S. 333–334.

Die Forschungsexpedition von P.P. Schebesta, S.V.D., in 1924/1925 bei den Semang-Pygmäen und den Senoi-Pygmoiden auf der Halbinsel Malakka (British Malaya). A. Einführung. S. 718–739.

**№ 21. 1926.**

La formation du monothéisme. S. 269–272.

Gründung eines Museums für Missiologie und Ethnologie im Lateran zu Rom. Fondation d'un Musée de Missiologie et d'Ethnologie au Latran à Rome. S. 996–999.

**№ 23. 1928.**

Historische Tatsächlichkeiten des Zustandekommens meines “Der Ursprung der Gottesidee”. S. 471–474.

Les traditions des habitants des Iles Cook. S. 1053–1055.

Forschungsreise des “Anthropos”-Redakteurs P.Paul Schebesta, S.V.D., zu den Pygmäen am Belgisch-Kongo. S. 1055.

**№ 25. 1930.**

Der Monotheismus der Primitiven. S. 703–709.

Vernichtung von Manuskripten. S. 1085–1088.

**№ 26. 1931.**

Methodologisches und Inhaltliches zum Zweigeschlechterwesen. S. 55–98.

Erklärung (совместно с В. Коппером). S. 323–324.

**№ 27. 1932.**

Die Errichtung des “Anthropos-Institutes”. S. 275–277.

**№ 30. 1935.**

Fritz Graebner †. S. 203–214.

**№ 31. 1936.**

Die Stellung der Pygmäen in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit. S. 934–935.

**№ 32. 1937.**

Dr. Viktor Lebzelter †. S. 271–275.

**№ 34. 1939.**

In Memoriam Papst Pius XI. S. 1–3.

P. Adrien-G. Morice, O.M.I. †. S. 376–379.

**№ 35–36. 1940–1941.**

P. Damian Kreichgauer, S.V.D. †. S. 346–351.

Feuererzeugung bei den Tasmaniern und den Semang. S. 376–379.

Das Verhältnis der melanesischen zu den polynesischen Sprachen. S. 379–380.

Untersuchungen zur Methode der Ethnologie I. S. 898–965.

Der heilige Mittelpfahl des Hauses. S. 966–969.

**№ 37 –40. 1942–1945.**

Weitere Mitteilungen über den heiligen Mittelpfahl des Hauses. S. 309–311.

Die Sprachen der Pygmäen. S. 902–903.

**№ 45. 1950.**

John Montgomery Cooper, 1881–1949. S. 342–349.

**№ 46. 1951.**

In der Wissenschaft nur Wissenschaft. S. 611–614

**№ 47. 1952.**

Die Weltzeitalter des Popol Vuh als Schichtung der Maya-Kultur. S. 561–586.

Eine neue Erklärung des Problems der Exogamie. S. 659–664.

Entstehung der Verwandtschaftssysteme und Heiratsregelungen. S. 767–783.

**№ 48. 1953.**

N. Pallisen: Die alte Religion des mongolischen Volkes während der Herrschaft der Tschingisiden. S. 621–624

Sexualismus, Mythologie und Religion in Nord-Australien. S. 898–924.

**Краткая библиография работ о В. Шмидте**

1. *Bornemann F.* Verzeichnis der Schriften von P. W. Schmidt, S.V.D. (1868–1954) // *Anthropos*, № 49, 1954. S. 385–432.
2. *Bornemann F.P.* Wilhelm Schmidt, S.V.D., 1868–1954 // *Analecta Societatis Verbi Divini*, № 59. Rome, 1982.
3. *Brandewie E.* Wilhelm Schmidt: A closer look // *Anthropos*, № 77, 1982. S. 151–162.
4. *Brandewie E.* Wilhelm Schmidt and the Origin of the Idea of God. Lanham, Md., 1983.
5. *Brandewie E.* When Giants Walked the Earth: The Life and Times of Wilhelm Schmidt S.V.D. *Studia Instituti Anthropos* 44. Fribourg: University Press, 1990. 357 p.
6. *Brandewie E.* The Exile of Wilhelm Schmidt, S.V.D., from Austria. Causes and consequences // *Theologen im Exil — Theologie des Exils. Text and Studies in the History of Theology*, vol. 3. Cambridge, 2002.
7. *Burgmann A.* P.W. Schmidt als Linguist // *Anthropos* 49 (1954). S. 627–658.
8. *Gusinde M.* Wilhelm Schmidt, S.V.D., 1868–1954 // *American Anthropologist*. № 56, 1954. P. 868–870.
9. *De Laubier P.* Sociologie de la religion: E. Durkheim, M. Weber, W. Schmidt // *Revue thomiste*, 1993, vol. 93, № 1. P. 66–85.
10. *De Laubier P.* Wilhelm Schmidt, pionnier de la sociologie des religions // *Revue suisse de sociologie*. Zurich, vol. 20, 1994, № 1. P. 257–262.
11. *Demarchi F.* Wilhelm Schmidt, un etnologo sempre attuale. *Publicazioni dell'Istituto di scienze religiose in Trento* 14. Bologna, Italy, 1989.
12. *Dietrich S.* Mission, Local culture and the 'Catholic Ethnology' of Pater Schmidt // *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, vol. 23, part 2. 1992. P. 111–125.

13. *Henninger J.P.* Wilhelm Schmidt, S.V.D. (1868–1954): Eine biographische Skizze // *Anthropos*, № 51, 1956. S. 19–60.
14. *Henninger J.P.* Wilhelm Schmidt, S.V.D. (1868–1954) // *Verbum SVD* (Sankt Augustin, West Germany), № 20, 1979. S. 345–362.
15. *Koppers W.* Professor Pater Wilhelm Schmidt // *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, № 88, 1954. S. 87–96
16. *Koppers W.* Professor Pater Wilhelm Schmidt S.V.D., Eine Würdigung seines Lebenswerkes. *Anthropos*, № 51, 1956. S. 61–80.
17. *Pajak S.* Urreligion und Uroffenbarung bei P.W.Schmidt. *Pontificia Universitas Urbaniana*. Rome, 1977.
18. *Rahmann R.* The Anthropos Institute: Fifty Years of Dedication to Anthropology // *Anthropos*, № 77, 1982. P. 657–662.
19. *Rivinius K.J.* Schmidt, Wilhelm SVD // *Biographischbibliographisches Kirchenlexikon*, band 17. 2000. S. 1231–1246.
20. *Rivinius K.J.* Im Dienst der Mission und der Wissenschaft. Zur Entstehungsgeschichte der Zeitschrift *Anthropos*. Fribourg: Academic Press Fribourg Switzerland. (*Studia Instituti Anthropos*, № 51. 2005)
21. *Waldenfels H.* Wilhelm Schmidt (1868–1954) // *Klassiker der Religionswissenschaft: Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*. Munich, 1997.
22. *Zimon H.* Wilhelm Schmidt's Theory of Primitive Monotheism and Its Critique within the Vienna School of Ethnology // *Anthropos*, № 81, 1986. S. 243–260.

### Литература

1. *Bornemann F.P.* Wilhelm Schmidt, S.V.D., 1868–1954 // *Analecta Societatis Verbi Divini*. № 59. Rome, 1982.
2. *Glade W.* Die Theologische Hochschule St. Gabriel // *Maria Enzersdorfer Kulturblätter*. 2008. № 3.
3. *Guisinde M.* Schmidt Wilhelm // *New Catholic Encyclopedia*. Ed. by B.L. Marthaler. 2-nd edition. In 14 volumes. N. Y., 2003. P. 744.
4. *Eliade M.* *The Quest: History and Meaning in Religion*. Chicago, 1969. 182 p.
5. *Henninger J., Ciattini A.* Schmidt Wilhelm // *The Encyclopedia of Religion*. Ed. by L. Jones, 2-nd edition. In 12 volumes. N. Y., 2005. P. 8167–8171.

6. *Quack A.* 100 years of Anthropos // *Anthropos*. 2006. № 101. P. 3–7.
7. *Richardson D.* Eternity in Their Hearts: Startling Evidence of Belief in the One True God in Hundreds of Cultures Throughout the World. 2006.
8. *Rivinius K.J.* Die Anfänge des “Anthropos”. Briefe von P. Wilhelm Schmidt an Georg Freiherrn von Hertling aus den Jahren 1904 bis 1908 und andere Dokumente. Sankt Augustin: Steyler Verlag. (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin, 32). 1981.

*Л.Н. Болтовская*

## К ИНТЕРПРЕТАЦИИ ОБРАЗА ФАУСТА В КОНТЕКСТЕ ЗАПАДНО-ЕВРОПЕЙСКОЙ И РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ

В статье рассматривается образ Фауста, каким он представлен в поэтической трагедии И.В. Гете и в «Сцене из Фауста» А.С. Пушкина. В сопоставительном анализе делается попытка увидеть в пушкинском тексте не только непосредственное художественное изложение, но и духовную трактовку того произведения, которое стало итогом всей жизни И.В. Гете и оказало мощное воздействие на европейскую литературу.

**Ключевые слова:** культура, И.В. Гете, А.С. Пушкин, Фауст, человек Нового времени, образ-символ, «фаустовская душа», дух познания, романтическая тоска, трагедия.

Пушкинская «Сцена из Фауста» — это встреча великого русского поэта с самым грандиозным явлением немецкой культуры Нового времени. Такие встречи А.С. Пушкина с поэтическими шедеврами европейской классики всегда являли миру еще один, его собственный, шедевр. При этом уже известный художественный образ выходил из-под пера А.С. Пушкина как бы вновь переплавленным огненной вспышкой творческого вдохновения, неизбежно подвергаясь глубокой духовной трактовке. И надо всегда помнить, что здесь встречаются две культуры, два различных типа сознания, здесь встречаются Россия и Европа. Тем интереснее вглядываться в такие тексты А.С. Пушкина, в которых происходит столь знаменательная встреча.

Итак, «Сцена из Фауста», написанная в 1825 г., опубликованная в 1828 г. и озаглавленная «Новая сцена между Фаустом и Мефистофелем». Но прежде надо сказать о том, что несет это имя — Фауст. В европейской литературе есть образы-символы, которые живут как бы самостоятельно, вне породившего их литературного контекста. С ними связан устойчивый смысл, некая вечная идея, которую они выражают. В Дон-Кихоте, например, воплощена высота человеческого альтруизма. Дон-Жуаном называют покорителя женских сердец. Человека, охваченного мучительной рефлексией, сравнивают с Гамлетом. К таким именам-символам примыкает и Фауст, выражающий тип сознания человека Нового времени. Романтический философ Ф. Шеллинг, современник Гёте, полагал,

---

*Людмила Николаевна Болтовская* — кандидат филологических наук, доцент РГПУ им. А.И. Герцена (lnboltovskaja@rambler.ru).

что в «Фаусте» явлена «сущность нашего века»<sup>1</sup>. Неоромантик О. Шпенглер, увидевший в европейской культуре XX века ее закатный период, был уверен, что душа современного человека — это «фаустовская душа»<sup>2</sup>.

Трагедия Гёте — эпохальное произведение. Поэт находился во власти своего замысла почти шестьдесят лет, он завершил работу над «Фаустом» перед самой смертью, прожив 83 года, 50 из которых приходятся на XVIII век, именуемый эпохой Просвещения. Гёте впервые услышал эту историю, впечатлившую его на всю жизнь, в десятилетнем возрасте. Это была немецкая народная легенда об устрашающей судьбе чернокнижника, заключившего договор с духом зла, продав ему душу свою, чтобы тот помогал ему в магических опытах.

Как же в этом сюжете воплощается дух Нового времени, ведь Гёте воспользовался старинной средневековой легендой? Здесь важен мотив, который становится центральным в замысле трагедии. Ф. Шеллинг выразил его так: «Точкой отправления является... ненасытная алчность познания без разумной цели и меры»<sup>3</sup>. В этом высказывании дана обобщающая характеристика XVII и XVIII веков, развернувших европейское человечество на путь научно-технического прогресса, сформировавших современную экспериментальную науку и дискурсивный рациональный тип мышления. С тех пор научная мысль стала служанкой утилитарного производства, в протестантских странах Западной Европы произошел промышленный переворот, и европейская цивилизация устремилась к истребительному покорению природы при помощи гигантских индустриальных проектов. Какова же цель этой деятельности? «Ненасытная алчность познания» для обладания властью над всем мирозданием.

Кто такой Фауст в драме Гёте? Ученый и маг — центральная фигура эпохи. Еще в начале XVII века Ф. Бэкон, родоначальник современной экспериментальной науки, сформулировал новые задачи европейского естествознания, объединив знание и силу. «Два человеческих стремления — к знанию и могуществу — поистине совпадают в одном и том же...»<sup>4</sup>, — таково его убеждение. Алхимическими опытами увлекался и Ньютон: магическая практика соединяется с научной мыслью, человек готовится преобразовывать природу наподобие Бога. А чем занимается Фауст? Подобно М. Лютеру переводит Библию, выра-

---

<sup>1</sup> Шеллинг Ф.В.Й. *Философия искусства*. М., 1966. С. 148.

<sup>2</sup> Шпенглер О. *Закат Европы*. Новосибирск, 1993. Т. 1. С. 259.

<sup>3</sup> Шеллинг Ф.В.Й. *Философия искусства*. С. 243.

<sup>4</sup> Бэкон Ф. *Соч.* в 2 тт. М., 1971. Т. 1. С. 83.

щивает в колбе гомункулуса и вызывает магическими заклинаниями духов Земли, дабы повелевать ими.

Для символического укрупнения этой знаковой фигуры Гёте обращается к библейским масштабам: предваряет действие трагедии «Прологом на небесах», позаимствованным из «Книги Иова». В библейском первоисточнике вести сражение с дьяволом должен праведник Иов, у Гёте для этой цели избирается ученый-маг Фауст. Несомненно воздействие библейского сюжета на творческий замысел И.В. Гете: драматическое действие сконцентрировано на идее духовного искушения человека, которое осуществляет демон зла Мефистофель. Но существенно меняются причины и цели испытания человека. В ветхозаветном тексте испытывалась вера Иова, глубина и бескорытность его любви к Богу. Вопрос ставился так: «... разве даром богобоязнен Иов?.. Но прости руку Твою и коснись всего, что у него, — благословит ли он Тебя?» (Иов 1:9, 11). Настигнутый самыми отчаянными, лютыми бедствиями, Иов выстоял только потому, что не переставал так же отчаянно взывать к Богу, желая только одного — быть услышанным. И Бог ответил ему, Иов был спасен.

Что должен сделать Фауст? Гёте переводит духовную проблематику в план философского осмысления, предлагая вполне гуманистическую идею: Мефистофель возводит хулу на человека («Творенье не годится никуда»)<sup>5</sup>, а Фауст должен, опираясь на свой ум и волю, доказать, что жизнь человека отличается от существования скота или насекомого. Что же берется критерием человеческого избранничества? Ветхозаветный Иов, как и другой праведник — Ной, «ходил пред Богом». Христианство видело совершенство человека в богоподобии, измеряло человеческое достоинство чистотой сердца и способностью хранить в себе образ Божий. Но чем же отличается Фауст, чем он выделяется среди других людей? Сильным умом и неутомимым стремлением к познанию.

Это новое по сравнению с христианским Средневековьем видение человека определилось со времен возрожденческого гуманистического переворота, ориентирующего европейского человека на гордое самостояние. Основанием новоевропейского ренессансного активизма является уверенность человека в самом себе, в безграничности своих творческих способностей. Вся жизнь Фауста направлена к испытанию меры человеческой мощи. Когда-то античные герои, обладая сверхчеловеческой физической силой, соперничали с богами, их породившими. Герой Нового времени абсолютизирует силу своего ума, распоряжаясь божественным даром как принадлежащей ему собственностью. От ду-

---

<sup>5</sup> Гете И.В. Фауст. М., 1969. С. 76.

ховной сосредоточенности христианского Средневековья европейская цивилизация переходит к кипучей активности внешнего действия<sup>6</sup>.

Центральной по смыслу сценой в драме Гёте является та, где Фауст в поисках смысла жизни пытается обратиться к Откровению и, подобно Лютеру, переводит Евангелие от Иоанна. Камнем преткновения для него становится первая строка:

«В начале было Слово». С первых строк  
Загадка. Так ли понял я намек?  
Ведь я так высоко не ставлю слова,  
Чтоб думать, что оно всему основа<sup>7</sup>.

Недоумевающий Фауст начинает подбирать варианты замены Слова: «В начале Мысль была». Вот перевод». Подумав, он переставляет фразу: «Была в начале Сила». Вот в чем суть». Но удовлетворение ему приносит лишь окончательный вариант: «В начале было Дело» — стих гласит». Итак, Слово подменяется делом. В этом суть протестантской этики, сделавшей труд главным средством спасения души, в этом суть буржуазного принципа жизни: своими силами, с помощью научно-технического прогресса строить на Земле механический рай. Таким образом, недоверие Фауста к Слову и отречение от Него символизирует мировоззренческий переворот и ту драму сознания, которую переживает западноевропейская культура, потерявшая связь со Словом, ищущая жизни вне этой связи.

Гёте не разделял просвещенческого оптимизма и, ведомый поэтической интуицией, обнажил бессмысленность упований современного рационального знания на всеведенье. Он увидел не просто границы естественного разума, но и величайшую опасность, буквально метафизическую пропасть, к которой подходит человечество на избранном им пути. Гёте знакомит нас с Фаустом в тот момент, когда он, уже прожив отпущенную ему жизнь и истратив все силы в научных изысканиях, вдруг осознает недостижимость намеченной цели. Ему открывается тщетность мысленных усилий человека в познании таинственной целостности бытия, ведомого только Творцу его. Осознание напрасно истраченной жизни настолько опустошительно, что для Фауста обесценивается самое бытие. Падение кумира обнажило не только ложность цели, но и его собственную внутреннюю опустошенность.

---

<sup>6</sup>См.: *Гвардини Р.* Конец нового времени // Вопросы философии. 1990. № 4.

<sup>7</sup>*Гете И.В.* Фауст. С. 73.

И вот тогда появляется Мефистофель и предлагает заполнить томящее зияние пустоты в обмен на душу. Почему же Фауст не страшится дьявола, не скрывающего своей природы?

Итак, я то, что ваша мысль связала  
С понятием разрушенья, зла, вреда.  
Вот прирожденное мое начало,  
Моя среда<sup>8</sup>...

Почему герой драмы так легко вступает в игру, предложенную нечистой силой, так быстро подписывает зловещий договор? Вот ответ Фауста Мефистофелю:

Но я к загробной жизни равнодушен.  
В тот час, как будет этот свет разрушен,  
С тем светом я не заведу родства.  
Я сын земли. Отрады и кручины  
Испытываю я на ней единой.  
В тот горький час, как я ее покину,  
Мне все равно, хоть не расти трава.  
И до иного света мне нет дела<sup>9</sup>.

Здесь надо еще раз обратиться к тем историческим обстоятельствам, которые породили «фаустовское сознание». В Германии ренессансная эпоха выразила себя в Реформации.

Протестантский религиозный переворот, называемый «буржуазной революцией № 1», был направлен, прежде всего, на разрушение иерархического строя сознания, который веками существовал в феномене католической церковности. Реформация была демократическим переворотом в церкви, а демократическая реорганизация, основанная на принципе тотального равенства, стремится к уничтожению какого бы то ни было авторитета, верховного начала. В соответствии с этим требованием в лютеранской Германии (а потом и во всей протестантской Европе) разрушается церковная иерархия, разламывается сословная пирамида с ее принципом подчинения низшего высшему, и общество переходит ко всеобщему гражданскому равенству. Все эти демократические преобразования приводят к последовательной секуляризации жизни и сознания просвещенческой Европы, а значит и к понижению духовного статуса человека.

---

<sup>8</sup>Гете И.В. Фауст. С. 76.

<sup>9</sup>Там же. С. 86.

Высокое духовное призвание «человека литургического»<sup>10</sup> — видеть цель жизни только в Боге, в восхождении к Нему — подвергается рациональному пересмотру. Гражданин переводится в существо сугубо социальное: его задачи и стремления замыкаются в горизонтальной плоскости быта и внутри собственной психической реальности. В культурном сознании либерального новоевропейского общества гаснет идея рая, устремляющая к совершенству, нет больше леденящей бездны ада, а лишь однообразный горизонт всеобщего равенства — равенства всего и всех. И человек затерялся, затерялся в натурализме неистинной для него богоподобия жизни. Недаром глумится Мефистофель над творением, озаренным божественной искрой:

Он эту искру разумом зовет  
И с этой искрой скот скотом живет.  
Прошу простить, но по своим приемам  
Он кажется каким-то насекомым<sup>11</sup>.

Фауст живет в профанном, сниженном мире, у которого нет мистического измерения, потеряна граница между священным и мирским, духовным светом и демонической тьмой, миром горним и дольным, а пространство и время сузились до «здесь и сейчас». «Люди перестали верить не в Бога или богов, а в гибель, и притом вечную гибель... и потому — и в спасение. «Серьезность» религии была, прежде всего, в «серьезности» выбора между гибелью и спасением... Убрали дьявола, потом ад, потом грех — и вот ничего не осталось, кроме этого ширпотреба: либо очевидность жульничества, либо расплывчатого гуманизма»<sup>12</sup>.

У самоуверенного Фауста притупляется чувство духовной опасности, он не видит той пропасти, что готова поглотить его, и когда перед ним появляется Мефистофель и открыто предлагает свое посредничество, Фауст принимает его услуги.

Научный тип сознания, сформированный новым временем, ограничивается пределами материализма, не имеющего духовного измерения, ангельского «верха» и демонического «низа». «Фаустовское сознание» превратило дьявола в условную сказочную фигуру и таким образом полностью открыло себя смертоносному воздействию духа зла. Фауст, в легкомыслии своем, тоже не видит

---

<sup>10</sup>Выражение философа свящ. П. Флоренского. См.: *Флоренский П., свящ.* Философия культа. М., 2004.

<sup>11</sup>*Гете И.В.* Фауст. С. 42.

<sup>12</sup>*Шмелан А., прот.* Дневники (1973–1983). М., 2005. С. 152.

ничего опасного, а тем более губительного в общении с нечистой силой. Мефистофель всячески поддерживает эту иллюзию: он принимает облик обычного городского обывателя, в котором ничто не напоминает слугителя ада. Мефистофель умен, он могущественный фокусник и психолог, остроумный философ, шутки которого доходят до цинизма, что, впрочем, нравится Фаусту.

Святые подвижники, которым было ведомо иное пространство, свидетельствовали о невыносимости зловония бесов и о «духовной тошноте», которую они вызывают. Фауст же духовно слеп, поэтому и неразлучен с Мефистофелем. Дьявол исполняет все желания Фауста, но куда он его ведет?

Следуя за бесом, Фауст совершит многочисленные преступления: он соблазнит юную Маргариту, насмерть усыпит мефистофельевым зельем её мать, убьет брата Маргариты, а та, сгубив своего ребенка, погибнет на эшафоте. Фауст же в это время будет плясать с ведьмами на их шабаше (эта сцена с точки зрения поэтического мастерства отличается особой виртуозностью, как будто И.В. Гете создавал образы из «темного хаоса своей душевной жизни»<sup>13</sup>.

Прожив долгую жизнь и находясь на краю могилы, Фауст так выразит свое жизненное кредо:

Я этот свет достаточно постиг.  
Глупец, кто сочинит потусторонний,  
Уверует, что там его двойник,  
И пустится за призраком в погоню.  
Стой на своих ногах, будь даровит,  
Брось вечность утверждать за облаками!  
Нам здешний мир так много говорит!  
Что надо знать, то можно взять руками<sup>14</sup>.

И.В. Гете как будто заглядывает в наше время, угадывая перспективу развития европейской цивилизации, стремящейся к безостановочному прогрессу, к этому все ускоряющемуся движению, не имеющему никакой иной цели, кроме самого движения. Не утоленный ни одним мгновением Фауст ни на чем не останавливается, ни к чему душою не прилепляется, никого не любит, он становится орудием демонической силы, связанной с «понятьем разрушенья, зла, вреда». Так Гёте передает историю гибели гордой души современного человека.

---

<sup>13</sup>См.: Жирмунский В.М. Гете в русской литературе. Л., 1982. С. 461.

<sup>14</sup>Гете И.В. Фауст. С. 451.

\* \* \*

А теперь обратимся к творческому отклику А.С. Пушкина, к его «Сцене из Фауста». Ведь здесь интересно, прежде всего, непосредственное впечатление, которое, видимо, было глубоким и выразилось в особом сконцентрированном драматизме мысли и формы. Что же оказалось в центре внимания А.С. Пушкина, что всего сильнее поразило? Душа Фауста. Поэт всматривается в душу, проданную дьяволу, попавшую в его сети, плененную, и видит там ад. Сцена стремительная, совсем короткая: она, как вспыхнувшая молния, выхватывает из мрака фигуру Фауста, которого бес загнал на самый край земли. Дальше бежать некуда. Краткая ремарка гласит: «Берег моря», — и никого вокруг, кроме неотлучного спутника из преисподней. Ситуация обнаженная, жуткая, предельная.

И вот та первая фраза, открывающая сцену, — фраза, с которой Фауст обращается к Мефистофелю: «Мне скучно, бес»<sup>15</sup>. Это стон души, гулким эхом отдающийся во всех концах европейского континента: скука становится центральной литературной темой XIX века, тем камертоном, по которому настраивается общественное сознание. Неизбывная тоска преследует самого известного из романтических поэтов Европы Д. Байрона: страницы его дневников испещрены жалобами на однообразие дней, а его герои готовы ежеминутно рисковать жизнью только для того, чтобы избавиться от скуки. Наполеон, кумир романтиков, устраивает кровавые военные оргии, находясь в неустанном действии, поглощая пространства и народы: его гонит тот же беспокойный дух, что и Фауста. Мрачный сплин душит последнего французского романтика Ш. Бодлера, автора поэтического сборника «Цветы зла». Скука одолевает и немецкого писателя Э. Гофмана, который в бессонные ночи сочиняет демонические «Ночные рассказы».

А что такое скука? Это симптом духовного заболевания, своеобразной эпидемии, поразившей европейскую цивилизацию. У Новалиса, немецкого поэта и философа, современника Гёте, есть наикратчайшее образное определение: «Скука — это Голод»<sup>16</sup>. Голод светоносной человеческой души, лишенной духовного света, изнывающей во тьме. Уныние, смертная тоска — это и есть душевный ад, порожденный бессмысленностью жизни, в которой больше нет Бога, а значит света и любви.

Что же отвечает Мефистофель, князь тьмы, своей тоскующей жертве?

---

<sup>15</sup> Пушкин А.С. Собр. соч. в 6-ти томах. М., 1982. Т. 3. С. 337.

<sup>16</sup> Новалис. Генрих фон Офтердинген. Фрагменты. Ученики в Саисе. СПб., 1995. С. 155.

Что делать, Фауст?  
Таков вам положён предел,  
Его ж никто не преступает.  
Вся тварь разумная скучает...  
И всяк зеваает да живет  
И всех вас гроб, зевая, ждет.  
Зевай и ты<sup>17</sup>.

В Мефистофеле воплощен как бы сам дух просвещенческой атеистической эпохи, тип сознания новоевропейского человека, его холодный, ироничный, безбожный ум, демонстрирующий «союз ума и фурий». Когда распадается единство ума, души и духа, и обособившийся ум замыкается в своем гордом самостоянии, алчно стремясь к могуществу знания, он извращается. Вот как пишет свт. Николай Сербский: «Знание — свет, говорят ученые гордецы, не имеющие ни радости, ни милости. Смотри-ка: пустыня Сахара — самое солнечное место, но более всего она напоминает раскаленный труп»<sup>18</sup>. Рассудочный ум, обоже- ствивший себя, иссушил душу, лишил ее живительных сил. Фауст — «ученый гордец», он думает даже, что перехитрит самого беса; но Фауст не знает «ни радости, ни милости», он разрушенный, несчастный человек, и, как его злобный наставник, не способен любить, но, в отличие от Мефистофеля, Фауст тоскует, потому что он человек, а душа человеческая создана для любви.

Пушкинский Фауст испробовал все те удовольствия, которые можно получить от жизни, и этот опыт принес ему глубочайшее разочарование:

Я проклял знаний ложный свет,  
А слава... луч ее случайный  
Неуловим. Мирская честь  
Бесмысленна, как сон<sup>19</sup>...

Душа человеческая жаждет света истинного и не может удовлетвориться никакими ложными и зыбкими его отблесками. Томящаяся душа Фауста стремится к высшей полноте смысла и не находит ее в пустоте преходящих ощущений. И лишь одно воспоминание оживляет его чувства — воспоминание о счастье с Гретхен.

---

<sup>17</sup> Пушкин А.С. Собр. соч. в 6-ти томах. Т. 3. С. 337.

<sup>18</sup> Николай Сербский, свт. Мысли о добре и зле. М., 2001. С. 319.

<sup>19</sup> Пушкин А.С. Собр. соч. в 6-ти томах. Т. 3. С. 338.

Из даров Божьих человеку нет выше и чудеснее дара любви. Исключительность любви состоит в том, что любящему сердцу открывается образ Божий в любимом человеке, высвечивается идеальная и совершенная душа в ее прекрасном облике. «Отсюда же проблески неземного блаженства, то веяние нездешней радости, которыми сопровождается любовь, даже несовершенная»<sup>20</sup>. По словам В.С. Соловьева, через любовь совершается великое дело «восстановления образа Божия в материальном мире... воплощение истинной, идеальной человечности»<sup>21</sup>.

Но для того, чтобы эта священная искра, зажегшаяся в сердце, не угасла, требуются сознательные усилия человеческого духа, ибо истинная, зрячая любовь есть восхождение в Царство Небесное. На этих путях человека подстерегает опаснейшее искушение, происходящее из трагической двусмысленности, свойственной падшей человеческой природе. В любви есть и природное начало как «выражение человеческой принадлежности к животному миру, радикальной раздробленности человеческой природы и жизни, потери целостности»<sup>22</sup>.

По мысли В.С. Соловьева «внешнее физиологическое соединение не имеет определенного отношения к любви. Оно бывает без любви, и любовь бывает без него. Если эта реализация ставится как цель сама по себе прежде идеального дела любви, она губит любовь»<sup>23</sup>. В историческом опыте человечества отношения между мужчиной и женщиной уже в языческие времена освящались узами брака как религиозного обряда. В праязыке европейских народов, в древнейших слоях его слово «соитие» обладало сакральным смыслом. Христианский брак, освящаемый таинством венчания, уподобляется малой Церкви.

Вернемся к «Сцене из Фауста».

Как жаждет человеческая душа света любви! Спасаясь от мрака и одиночества, Фауст грезит о любви, вспоминая свое счастье с Гретхен: «О сон чудесный! О пламя чистое любви!... Я счастлив был...» Но бес, овладев человеком, прежде всего, развращает его душу, угашая свет ее нечистотой помыслов. Он глумится над всяким идеальным порывом и стремится низвести его в телесный ряд, дабы человек глядел на мир «очами похоти». Мефистофель тут же рассеивает сладкие грезы Фауста, безжалостно напоминая ему, как было все на самом деле: «чудесный сон» заканчивается осквернением чистоты, «пламя чистое люб-

---

<sup>20</sup> Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве. Статьи. СПб., 1994. С. 342.

<sup>21</sup> Там же. С. 323.

<sup>22</sup> Шмеман А., прот. Водю и духом. О таинстве крещения. М., 1993. С. 176.

<sup>23</sup> Соловьев В.С. Чтения... С. 325.

ви» превращается в «тусклый огонь желанья». Когда Фауст, попав в сети дьявола, обольщает доверившуюся ему юную Маргариту, то он, оскверняя её чистоту, оскверняет и собственную душу, разрушая её целомудрие.

Сила зла направляет «свой упор именно против целомудрия, чтобы, развратив и исказив мир, нарушить его мир и гармонию»<sup>24</sup>. Свщмч. Мефодий Патарский, рассуждая о несравненной красоте человеческой души, говорит, что «духи злобы строят козни, стараясь осквернить этот богоподобный и вожденный вид ея... и желают прелюбодействовать со всякою душою, обрученную Господу... очернить (ее) отвне огнем растления»<sup>25</sup>.

А.С. Пушкин очень тонко и почти мистически ощущал тайну целомудрия, воплощенную в образе чистой девы, не раз возникающей в его творческом воображении. И с какой же поразительной убедительностью поэт говорит здесь о противоестественности разврата для духоносного человеческого существа; зрелище гнусности и низости собственного падения невыносимо для души Фауста:

Что ж грудь моя теперь полна  
Тоской и скукой ненавистой?..  
На жертву прихоти моей  
Гляжу, упившись наслажденьем,  
С неодолимым отвращеньем!<sup>26</sup>

Опыт встречи со злом «ощущается как *падение*, как отказ от чего-то ценного и совершенного, как измена самой его сущности — как падение, имеющее крайне противоестественный характер...»<sup>27</sup> Разврат равносителен духовному убийству, телесный эрос мистически связан со смертью. Невинная дева принесена как «агнец» в жертву его «прихоти», и в сознании Фауста возникают параллельные символические образы его злого дела: сначала бессмысленного убийства, а затем грязного разврата:

Так безрасчетный дуралей,  
Вотще решаешь на злое дело,  
Зарезав нищего в лесу,  
Бранит ободранное тело; —  
Так на продажную красу,

---

<sup>24</sup> Булгаков С.Н. Свет невечерний. М. 1994. С. 271.

<sup>25</sup> Мефодий Патарский, свщмч. Пир десяти дев. М., 1996. С. 63–64.

<sup>26</sup> Пушкин А.С. Собр. соч. в 6-ти томах. Т. 3. С. 239.

<sup>27</sup> Шмелан А., прот. Водю и духом. С. 25.

Насытятся ею торопливо,  
Разврат косится боязливо<sup>28</sup>...

В том, как видит А.С. Пушкин человека, душу его, ощущается «духовная генетика», заданная всем строем русской религиозной культуры, обогащенной глубоким молитвенным опытом, и потому особенно внимательной к внутренним, духовным движениям мысли и сердца. «В этой генетике была интуиция совести как чувства богосыновства человека, которое ему прирожденно и составляет, пусть помимо воли, соотносить себя наличного с собою идеальным, то есть с замыслом Бога, — и в результате испытывать «отвращение»... интуиция совести, как присутствия — и «содрогания» — неба в «сердцах людей»<sup>29</sup>.

Преп. Максим Исповедник, говоря о таинственной сути человека, уподобляет его Церкви, где алтарь есть душа, божественный жертвенник — ум, а храм — тело. Оскверняя храм, Фауст святотатственно посягает и на алтарь его: уничтожив невинность своей души, он уже не сможет видеть Божье творение в его девственной красоте, он станет смотреть на мир, лишенный благоуханного цветения, «с неодолимым отвращеньем».

Дьявол, лишенный внутреннего единства, весь дробящийся в осколочной множественности, ненавидит бытийственную целостность и, будучи «разделителем», стремится превратить красоту в безобразие, растлевая образ Божий в человеке. Продолжая неуклонное падение, Фауст станет смотреть на мир и людей глазами нечистого и злобного духа, глазами Мефистофеля.

В трагедии Гёте дьявол так отзываясь о Божьем творении:

Я дух, всегда привыкший отрицать,  
И с основаньем: ничего не надо,  
Нет в мире вещи, стоящей пощады<sup>30</sup>.

В пушкинском тексте Фауст видит приближающийся к берегу корабль и велит Мефистофелю его уничтожить: «Все утопить». Эта обобщающая фраза Фауста равносильна сатанинскому «ничего не надо», «творенье не годится никуда». Последние слова Фауста — нигилистический жест отчаявшегося человека, увидевшего вокруг себя мерзость холодного мира, из которого изъято смыслообразующее чудо любви. Невыносимость бесплодной жизни переходит в тоталь-

---

<sup>28</sup> Пушкин А.С. Собр. соч. в 6-ти томах. Т. 3. С. 340.

<sup>29</sup> Непомнящий В. Пушкин. Русская картина мира. М. 1999. С. 478.

<sup>30</sup> Гете И.В. Фауст. С. 76.

ную агрессию против самой жизни: «Все (!) утопить» — таков итог жизненного пути Фауста в интерпретации А.С. Пушкина.

Надо сказать, что И.В. Гете был непоследователен: задумав показать путь Фауста «от неба, через мир, в ад», он в итоге, вопреки смыслу христианской легенды, изменяет ее конец. «Его чернокнижник не погибает, но и не кается. Наоборот, за это-то его дело, за его чернокнижие, за его колдовство, за его шагание через человеческие жизни он объявляется «человеком стремления», дьявол обманут и посрамлен, а Фауст возносится ангелами и святыми к самому престолу Пресвятой Девы»<sup>31</sup>.

У А.С. Пушкина же есть стихотворный набросок «Фауст в аду» (1825 г.). Скучающий Фауст, дабы развлечься, спускается вслед за Мефистофелем в ад, откуда его уже не выпускают. Мефистофель так представляет Фауста тамошним бесам, играющим в карты:

— Привел я гостя. — Ах, Создатель!..  
— Вот доктор Фауст, наш приятель —  
Живой! — Он жив, да наш давно —  
Сегодня ль, завтра ль — все равно<sup>32</sup>.

Существует свидетельство о том, что Гёте знал об этой «Новой сцене между Фаустом и Мефистофелем». Рассказывают, — пишет П. Анненков, — что он послал Пушкину поклон через одного русского путешественника и препроводил с ним в подарок собственное свое перо, которое, как мы слышали, многие видели в кабинете Пушкина, в богатом футляре, имевшем надпись: «подарок Гёте»<sup>33</sup>. Для нас, видимо, навсегда останется тайной побудительная причина столь символического подарка. Кто знает, может быть, творческий гений А.С. Пушкина выговорил то, чего не выразило перо Гёте?

### Источники и литература

1. *Аверинцев С.С.* Гёте и Пушкин // Новый мир. 1999. № 6.
2. *Аникст А.* Гете и Фауст. От замысла к свершению. М., 1983.
3. *Анненков П.В.* Материалы к биографии А.С. Пушкина. М., 1984.

---

<sup>31</sup> *Соловьев С.М., свящ.* Гёте и христианство // Богословский вестник. 1917. Апрель–май. С. 484.

<sup>32</sup> *Пушкин А.С.* Собр. соч. В 6-ти томах. Т. 3. С. 469 .

<sup>33</sup> *Анненков П.В.* Материалы для биографии А.С. Пушкина. М., 1984. С. 177.

4. Булгаков С.Н. Свет невечерний. М., 1994.
5. Бэкон Ф. Соч. в 2 т. М., 1971.
6. Гайденок П.П. Эволюция понятия науки (XVII–XVIII вв.). М., 1987.
7. Гвардини Р. Конец нового времени // Вопросы философии. 1990. № 4
8. Гете И.В. Фауст (пер. Б. Пастернака). М., 1969.
9. Гулыга А. Фауст // Путями Фауста: этюды германиста. М., 1987.
10. Данилевский Р.Ю. Пушкин и Гёте. Сравнительное исследование. СПб., 1999.
11. Жирмунский В.М. Гёте в русской литературе. Л., 1982.
12. Жирмунский В.М. История легенды о Фаусте // Легенда о докторе Фаусте. Л., 1978.
13. Мейер А. Размышления при чтении «Фауста» // Философские сочинения. Paris, 1982.
14. Мефодий Патарский, свщ.мч. Пир десяти дев. М., 1996.
15. Непомнящий В.С. Поэзия и судьба. Статьи и заметки о Пушкине. М., 1987.
16. Непомнящий В.С. Пушкин. Русская картина мира. М., 1999.
17. Николай Сербский, свт. Мысли о добре и зле. М., 2001.
18. Новалис. Генрих фон Офтердинген. Фрагменты. Ученики в Саисе. СПб., 1995.
19. Новикова М. Пушкинский космос. Языческая и христианская традиции в творчестве Пушкина. М., 1995.
20. Православное учение о человеке. Избранные статьи. М.–Клин. 2004.
21. Пушкин А.С. Сцена из Фауста // Собр. соч. в 6-ти тт. М.–Л. 1969. Т. 3.
22. Пушкин в русской философской критике. М., 1990.
23. Пушкин и современная культура. М., 1996.
24. Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве. Статьи. СПб., 1994.
25. Соловьев С.М., свщ. Гете и христианство // Богословский вестник. 1917. Апрель–май. С. 478–522.
26. Федоров Ф.П. «Фауст» Гете. Рига. 1976.

27. *Флоренский П., свящ.* Философия культа. М., 2004.
28. *Франк С.Л.* Этюды о Пушкине. Париж, 1987.
29. *Шеллинг Ф.В.Й.* Философия искусства. М., 1966.
30. *Шмеман А., прот.* Водю и духом. О таинстве крещения. М., 1993.
31. *Шмеман А., прот.* Дневники (1973–1983). М., 2005.
32. *Шпенглер О.* Закат Европы. Т. 1. Новосибирск, 1993.
33. *Эккерман И.П.* Разговоры с Гёте в последние годы его жизни. Перевод Н. Ман. М., 1981.

О.А. Джарман

## НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ КУЛЬТА ПРАВИТЕЛЯ В ЭЛЛИНИСТИЧЕСКОМ КУЛЬТУРНОМ ОБЩЕСТВЕ

Жажда Александра Великого, влекшая его к покорению мира, не была всего лишь жаждой военной власти. Его цель была выше и грандиознее: образовать «ойкумену», общий мир. Его последователи, при всем их величии, власти и долголетию, не обладали ни харизмой Александра, ни его убежденностью в «божественном сыновстве» для объединения всех народов мира. После смерти Александра наступила полоса бесконечных войн диадохов и сменивших их преемников. Налицо была разница между эпическим временем Александра, практически живым мифом, и печальной реальностью. Переход от полисного сознания к восприятию себя жителем «ойкумены» поселил в сердцах людей того периода чувство одиночества и разобщенности, исчезала надежда на традиционные культы и богов. Людям была свойственна жажда спасения, «сотери», освобождения от тягот и злослучений человеческой жизни, и эту жажду сопровождала жажда того, кого они называли «сотером», «эвергетом», «эпифаном» — жажда явления бога среди них. Словно осколки Александра, появлялись многочисленные «спасители», «благодетели», «явленные боги», своим огромным количеством уже свидетельствуя как о неполноте иерофании в них, как и об ожидании такой иерофании. Неверно было бы видеть в этом культе только государственный официоз, насаждаемый сверху и не находящий искреннего отклика в сердцах верующих.

**Ключевые слова:** эллинизм, божественное сыновство, культ правителя, Александр Македонский, Птолемеи, Селевкиды, греческая религия, эллинистическая религия, Малая Азия, эллинистический Египет, диадохи, синнаотический бог, эллинистический иудаизм, культурология, история религии, античность, межзаветная эпоха.

И пошлет Бог от восхода солнца царя, который освободит всю землю от бедствий войны; он убьет одних и исполнит клятву свою другим. Но во всем этом он не по своим замыслам будет поступать, но будет повиноваться священным велениям великого Бога.

*Сивиллины книги. 3. 652–656<sup>1</sup>.*

Ольга Александровна Джарман — кандидат медицинских наук, старший преподаватель истории медицины кафедры гуманитарных дисциплин и биоэтики Санкт-Петербургского государственного педиатрического медицинского университета (olwen2005@gmail.com).

<sup>1</sup>Цит. по: Klauck H.-J. The Religious Context of Early Christianity. A Guide to Greco-Roman Religions. Studies of the New Testament and Its World. Ed. by Barclay J., Marcus J., Riches J. Edinburgh: T&T Clark, 2000. P. 282.

— Кому ты оставляешь царство?  
— Лучшему.  
*Александр Македонский*<sup>2</sup>.

Термин «эллинистический» относится обычно к периоду от 331 г. до Р.Х., когда Александр Македонский покорил персидское царство Дария, до 31 г. до Р.Х. — победе войск Октавиана при Акциуме над войсками Антония и Клеопатры<sup>3</sup>.

В этой связи представляется весьма важным рассмотреть истоки феномена культа эллинистического правителя в Малой Азии (а также и его последующее развитие в культе римского императора в малоазийских провинциях Рима<sup>4</sup>). Греция (римская провинция Ахайя) из-за тесной исторической, религиозной и культурной связи с Малой Азией также рассматривается в данной статье. При обсуждении феномена Александра Великого, как и культа династии Птолемеев, в силу необходимости, затрагиваются особенности этого типа религиозности в эллинистическом Египте.

Следует отметить тот факт, что именно в Малой Азии, в Палестине, прозвучала проповедь пророков, именно здесь был провозглашен идеал царя-Мессии. Кроме того, мессианские надежды избранного народа связывались с чужеземными царями — самый известный пример — персидский царь Кир,<sup>5</sup> второй, менее известный, но не менее значительный, связан с эллинистической династией Птолемеев, напомнивших после пленным иудеям образ Кира<sup>6</sup>.

---

<sup>2</sup>Предсмертное слово Александра. Диодор Сицилийский. Кн. XVII, СХVII. В книге: *Квинт Курций Руф*. История Александра Македонского. С приложением сочинений Диодора, Юстина, Плутарха об Александре. Перевод М.Е. Сергеенко. Отв. редактор А.А. Вигасин. М.: Изд-во МГУ, 1993.

<sup>3</sup>*Tripolitis A. Religions of Hellenistic-Roman Age*. Grand Rapids, Michigan; Cambridge, U.K., 2002. P. 1.

<sup>4</sup>Это будет рассмотрено в последующих статьях.

<sup>5</sup>«Так говорит Господь помазаннику Своему Киру: я держу тебя за правую руку, чтобы покорить тебе народы, и сниму поясы с чресел царей, чтобы отворялись для тебя двери, и ворота не затворялись; Я пойду пред тобою и горы уравнию, медные двери сокрушу и запоры железные сломаю; и отдам тебе хранимые во тьме сокровища и сокрытые богатства, дабы ты познал, что Я Господь, называющий тебя по имени, Бог Израилев. Ради Иакова, раба Моего, и Израиля, избранного Моего, Я назвал тебя по имени, почтил тебя, хотя ты не знал Меня. Я Господь, и нет иного; нет Бога кроме Меня; Я препоясал тебя, хотя ты не знал Меня, дабы узнали от восхода солнца и от запада, что нет кроме Меня; Я Господь и нет иного» (Ис 45:1–6).

<sup>6</sup>Н.-Ж. Клауск, современный исследователь данного вопроса, приводит ссылку на следующие тексты Иосифа Флавия и 2-й книги Маккавейской (*Klauck H.-J. The Religious Context... P. 282*):

Достоин внимания и то, что один из иконографических типов Христа, доминировавших в византийском искусстве — «Пантократор», является так называемый «царским» типом. Это именно изображение Христа как правителя, царя, императора. Святые, в том числе и мученики, отказавшиеся в свое время приносить жертву языческому правителю, изображены предстоящими Христу в позах, соответствующих византийскому придворному церемониалу. Таким образом, культ правителя как таковой, более сложный феномен, касающийся глубоких архетипических представлений людей, и по-разному трансформирующийся в различных культурных условиях.

---

«Ибо Александр не из-за недостатка в жителях поселил некоторых из наших соотечественников в построенном им с такой основательностью городе; лишь после того, как Александр совершенно убедился в их благонамеренности и преданности, он пожаловал нашим предкам сей дар. Ибо к народу нашему он относился с уважением, что подтверждает, говоря о нас, и Гекатей: ведь за послушание и верность, которые доказали Александру евреи, он отдал им во владение область самаритянскую, не облагая её налогом. Подобно Александру к александрийским евреям относился и Птолемей Лаг. Ведь он доверил им египетские сторожевые посты, заранее зная, что они верой и правдой будут исполнять свой долг, и когда захотел утвердить свою власть в Кирене и в остальных ливийских городах, он отправил туда на проживание часть еврейского населения. После него Птолемей, прозванный Филадельфом, не только возвращал всех попавших к нему в плен евреев, но и зачастую наделял их деньгами. И что самое главное, он пожелал узнать наши обычаи и познакомиться с книгами Священного Писания. Именно поэтому он попросил прислать ему тех людей, которые смогут сделать для него перевод Закона, а позаботиться о том, чтобы этот труд был исполнен с надлежащей тщательностью, он поручил не кому-нибудь, но повелел взять на себя эту обязанность Деметрию Фалерскому, Андрею и Аристею — тому самому Деметрию, славившемуся в своё время учёностью, и двум другим, собственным телохранителям. В самом деле, он не пожелал бы изучить законы и древнюю нашу мудрость, если бы не испытывал чувства восхищения перед людьми, которые живут по ним, или с презрением относился бы к ним. Почти все последовавшие за ним македонские цари, преемники Александра, отличались необыкновенным к нам расположением. Ведь и третий по счёту Птолемей, называемый Эвергетом, после того как покорил Сирию, в ознаменование победы не египетским богам принёс благодарственные жертвы, но прибыл в Иерусалим и совершил богатые жертвоприношения Богу по нашему обычаю и посвятил в храм дары, достойные его победы. Птолемей Филометор и его жена Клеопатра судьбу собственного царства всецело доверили евреям, и военачальниками над всем войском были евреи Ония и Досифей, над именами которых Апион подшучивает, хотя следовало бы восхищаться их деяниями и не злословить, а испытывать чувство благодарности за спасение Александрии, которой он притязает быть гражданином. Ведь когда они [александрийцы] вели войну с царицей Клеопатрой и над ними нависала опасность неминуемой гибели, эти военачальники заключили мир и положили конец междоусобице». *Иосиф Флавий*. О древности иудейского народа. Против Апиона. Кн. 2. Гл. 4(42)–5(50). Греч. текст см.: *Josephus. The Life. Against Apion. L., 1926. P. 308–313.*

«В сто восемьдесят восьмом году живущие в Иерусалиме и в Иудее, и старейшины и Иуда - Аристовулу, учителю царя Птолемея, происходящему из рода помазанных священников, и преобладающим в Египте Иудеям — радоваться и здравствовать» (2 Макк 1:10).

### Лисандр: самый ранний случай воздавания божественных почестей человеку

В греческом мире божественные почести часто воздавались жителями городов их основателям, считавшимся покровителями и защитниками<sup>7</sup>. Внутренние кризисы приводили к тому, что божественные почести воздавались освободителям или «спасителям» (сотерам) даже при жизни<sup>8</sup>. Впервые греки-ионийцы оказали божественные почести Лисандру (*Плутарх*. Лисандр. 18.3 и далее), разбившему афинян в 405 г. до Р.Х. при Эгоспотаме<sup>9</sup>. Ионийцы даже изменили традиционный праздник в честь своей богини-покровительницы Геры — «Гереи» (Ἡραία) на «праздник Лисандра» — «Лисандрии» (Λυσάνδρεια). Это произошло в 404 г. до Р.Х.<sup>10</sup> «...ему первому среди греков города стали воздвигать алтари и приносить жертвы как богу, и он был первым, в честь кого стали петь пэаны. Начало одного из них таково:

Сына спартанских равнин, Эллады прекрасной вождя, Мы песней  
прославим своей — Ио, Пэан!»<sup>11</sup>

Итак, честолюбивому спартанскому полководцу времен Пелопоннесской войны, Лисандру<sup>12</sup>, несмотря на его жестокость и неразборчивость в выборе политических средств, были возданы божественные почести — впервые за всю историю Эллады, воздвигнуты алтари, принесены жертвы и священные песнопения. До этого воздвигали алтари, приносили жертвы и пели пэаны только олимпийским божествам.

Установление этого культа связано со следующими политическими событиями. В конце Пелопоннесской войны, Лисандр, военачальник спартанцев, одержал несколько важных побед над Афинами и ликвидировал Афинский морской союз. Он также атаковал о. Самос, изгнал оттуда коалицию, поддерживающую Афины, и вернул представителей правившей олигархии, которые были отправлены в изгнание. Эти люди и установили его культ как выражение личной

---

<sup>7</sup>Ср. «патрон» — святой-покровитель в Римско-Католической Церкви.

<sup>8</sup>*Cuss D.F.C.J.* Imperial Cult and Honorary Terms in the New Testament. Fribourg, Switzerland: The University Press, 1974. P. 23.

<sup>9</sup>*Зелинский Ф.Ф.* Религия эллинизма. Томск, 1996. С. 103.

<sup>10</sup>*Habicht C.* Gottmenschentum und griechische Staedte (Zet. 14). 2nd ed. Munich, 1970. S. 3–6.

<sup>11</sup>*Плутарх.* Избранные жизнеописания в двух томах. Лисандр. Гл. 18, 4. М., 1994.

<sup>12</sup>Он был, в частности, дружен с персидским царем Киром. См.: *Ferguson E.* Backgrounds of Early Christianity. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003. P. 157.

благодарности: они были до этого беженцами, а теперь вернулись на родину как свободные в свои имена<sup>13</sup>.

Итак, среди отчаяния, охватившего людей в период Пелопоннесской войны, жители о. Самос получили неожиданное избавление, вопреки судьбе и не от богов-олимпийцев, а от военачальника, который стал для них равным, и даже выше олимпийцев. Помощь и спасение — основные действия, которые ожидаются от божества. Человек, который совершает их, сам является манифестацией божественного<sup>14</sup>. То есть, по М. Элиаде, в нем для окружающих осуществляется иерофания<sup>15</sup>.

Этот неожиданный поворот в судьбах большого числа людей может объяснить и установление культа, и его ограниченность только одним островом, где он отправлялся только в определенное время года. Иными словами, Лисандру молились только во время Лисандрий.

Лисандр не был единственным человеком, которому воздавали подобные почести до Александра Македонского. Собственно, в современной литературе предшественниками культа правителя считаются Лисандр, Аминта III, Филипп II<sup>16</sup>.

Кризис религии олимпийцев, заключавшийся в требовании человеческой душой близкого общения с божеством, находил себе выход в обожествлении военачальников, спасителей от раздоров и войн, устанавливающих мир. Знаменательно, что им пелись пэаны — гимны, изначально посвященные богу-целителю Пеану, отождествляемому с Аполлоном или его сыном Асклепием<sup>17</sup>.

Происхождение культа правителя в Греции, тем не менее, считается исследователями одной из самых загадочных и спорных проблем греческой религии<sup>18</sup>.

Божественная сила проявлялась в философах, поэтах, ясновидцах, врачах и чудотворцах (Эмпедокл — яркий тому пример, 485–425 г. до Р.Х.). Он писал о себе: «Я путешествую, подобно бессмертному богу, более не из числа

<sup>13</sup>*Habicht C.* Gottmenschentum und griechische Staedte. P. 3.

<sup>14</sup>*Klauck H.-J.* The Religious Context... P. 254.

<sup>15</sup>Иерофания — в самом широком смысле этого термина есть *нечто*, являющее нам священное. См.: *Элиаде М.* Трактат по истории религий. СПб.: Алетейя, 2000. С. 21.)

<sup>16</sup>*Chanotis A.* The Divinity of Hellenistic Rulers // *Companion to the Hellenistic World*. Ed A.A. Erskine. Oxford, 2003. P. 444

<sup>17</sup>*Kerenyi K.* Asclepius. Archetypal Image of the Physician's existence. Bollingen Series LXV, 3. New York: Pantheon Books, 1959. P. 58, 81.

<sup>18</sup>*Nilsson M.P.* Geschichte der griechischen Religion. In 2 vols. Vol. 2. Munich, 1974. P. 135

смертных, и всякий воздает мне почести, как мне и подобает»<sup>19</sup>. Однако почести, которые ему воздавались, не включали в себя жертвоприношения, статуи, состязания атлетов, т.е. иными словами, не были теми почестями, которые воздавались олимпийским богам.

Греки представляли богов-олимпийцев как людей, действующих по тем же мотивам, что и люди — гнев, зависти, ревности. Эта тема получила своеобразное развитие в труде, получившем название «Священный список» или «Священная запись» (ἱερά ἀναγγραφή) античного писателя Эвгемера из Мессены (340–260 г. до Р.Х.), который, описал свое вымышленное путешествие на остров Панхею в Индийском океане. Там он якобы обнаружил золотую колонну с надписями, свидетельствующими о том, что Уран, Крон и Зевс были знаменитыми царями далекого прошлого, за свои дела почитавшиеся как боги. Обычно это считается критикой традиционной греческой религии, но возможно и другое объяснение. Эвгемер был придворным философом царя Кассандра с 311 по 298 гг. до Р.Х., и его труд был посвящен тому, что царь может претендовать на божественность, если его деяния того заслуживают<sup>20</sup>.

С другой стороны, пропасть между богами и людьми не была непреодолимой. После смерти некоторые из людей могли быть провозглашены героями (т.е. полубогами), более того «даймонами» (δαίμον) и в конечном итоге, богами. Греческая религия знает несколько богов — Асклепия, Геракла, Диониса — которые достигли Олимпа посмертно.

Помимо богов, существовало множество привилегированных умерших людей — героев, которые могли оказывать помощь на войне (Тезей) или исцелять (Трофоний, Амфиарай), за что получали поклонение от благодарных или (и) испуганных смертных<sup>21</sup>. Герой — это человек, совершивший выдающиеся поступки в земной жизни, и, как верили, обладающий определенной силой и властью даже после смерти. Центром культа была могила героя, или просто его останки. Плутарх рассказывает о том, как афиняне получили помощь от Тезея, легендарного основателя афинской демократии, и перенесения его останков с последующим торжественным погребением в Афинах<sup>22</sup>. Человек, основавший

---

<sup>19</sup> *Klauck H.-J.* The Religious Context... P. 261.

<sup>20</sup> *Ibidem.*

<sup>21</sup> *Chanotis A.* The Divinity of Hellenistic... P. 432. (Так, после встречи с Трофонием Лейбадейским человек лишился дара речи на несколько дней; см.: *Sigerist H.E.* A History of Medicine. Vol. 2. Oxford University Press, 1961. P. 47–49.)

<sup>22</sup> *Плутарх.* Тезей. 35.5–36.3 // *Плутарх.* Сравнительные жизнеописания в двух томах, М.: Издательство «Наука», 1994.

колонию, практически всегда после смерти провозглашался героем. Законодатели, выдающиеся атлеты<sup>23</sup> и тиранокласты (тираноубийцы) тоже могли быть провозглашены героями. Кроме того, погибшие в войне могли почитаться как герои, так сказать, «коллективно»<sup>24</sup>. Культ героев имел черты как культа олимпийских богов, так и культа мертвых: жертвоприношения совершались на могиле. Животное, обычно черной масти, закалывалось на могиле героя, и кровь его стекала внутрь ее по особому желобу. Остатки жертвы сжигались — в отличие от обычного жертвоприношения, в котором жертва предназначалась для совместной трапезы.

Культ правителей, во внешних формах, более схож с культом богов-олимпийцев, чем с культом героев. Кроме того, культ героев всегда был посмертным.

Помимо культа героев, существовал культ эвергетов — «благодетелей», которых также называли «спасителями» («сотерами»). В отличие от героя, эвергет получал почести при жизни (хотя герой тоже мог называться «эвергетом» и «сотером»). Аристотель пишет в «Риторике»:

«Принадлежность почета составляют жертвоприношения, прославления в стихах и прозе, почетные дары, участки священной земли, первые места, похороны, статуи, содержание за счет государства; у варваров признаками почтения служит падение ниц, уступка места, дары, считающиеся у данного народа почетными»<sup>25</sup>.

Он указывает, что жертвы приносятся не благодетелям, а за них. Проскинесис (поклонение с падением ниц) и экстасис (экстатические возгласы)<sup>26</sup>, как и воздвижение статуи на могиле происходило после смерти эвергета.

Следует различать культ правителя и культ эвергета. Вполне вероятно, что варварские обычаи проскинесы перед живым правителем не были чужды и самим грекам<sup>27</sup>.

Культ героев и эвергетов частично объясняет обожествление правителя. Однако следует подчеркнуть, что обожествление людей (в частности, правите-

<sup>23</sup> *Chanotis A.* The Divinity of Hellenistic... P. 432.

<sup>24</sup> *Klauck H.-J.* The Religious Context... P. 262.

<sup>25</sup> *Аристотель.* Риторика // Античные риторика. Пер. Н. Платоновой. М., 1978. С. 42.

<sup>26</sup> Это слово можно перевести, как «держаться от кого-то на расстоянии из-за почтения»; см.: *Liddel-Scott.* Greek Lexicon.

<sup>27</sup> *Charlesworth M.P.* Some Observation on Ruler-Cult, Especially in Rome // *Harvard Theological Review.* 1935. № 28. P. 5–44.

лей) началось в переходный этап — последнюю треть последнего тысячелетия до Р.Х., в промежутке примерно от 400 г. до Р.Х. до 300 г. до Р.Х. Это был период серьезных социальных потрясений. Города-государства (греческие полисы) более не ощущались их жителями как самодостаточные единицы, как единое целое. Люди искали помощи извне, помощь и избавление приходили из-за пределов полиса, от тех людей — как правило, военачальников, — которые не были членами полиса, но стояли над полисом. До этого над полисом стояли только боги. Богов и военачальников роднило то, что и те, и другие были облечены властью<sup>28</sup>.

Культ божественного правителя часто рассматривают как деградацию греческого народа и греческой религии, но правильнее в этом видеть искреннее выражение благодарности, трепета и поклонения перед новой силой, начавшей оказывать влияние на жизнь простого человека. Эта сила давало то, о чем обычно просили у богов — защиту от нападения врагов, экономическое процветание, пищу и личную защищенность<sup>29</sup>.

### **Александр Великий**

Все, совсем как Александру, удается мне. Когда отыскать хочу кого-то, сразу он найдется сам. Если надо мне за море, я и по морю пройду.

*Менандр*<sup>30</sup>.

Имя Александра означает конец одной мировой эпохи и начало другой.

*U. Wilcken*<sup>31</sup>.

Культ Александра<sup>32</sup> Македонского или Великого<sup>33</sup> (Ἀλέξανδρος ὁ Μέγας) стоит особняком среди культа правителей, как бывших до него, так и последующих эллинистических царей — как по своим особенностям, так и по уникальной исторической ситуации, созданной самим Александром — столь ярка была

---

<sup>28</sup> *Klauck H.-J.* The Religious Context... P. 266.

<sup>29</sup> *Mikalson J.D.* Greek Religion. Continuity and Change in the Hellenistic Period // The Cambridge Companion to the Hellenistic World. Ed. G.R. Bugh. Cambridge University Press, 2006. P. 215.

<sup>30</sup> См.: *Плутарх.* Избранные жизнеописания. Т. 2. Александр. Гл. 17. М., 1994.

<sup>31</sup> *Wilcken U.* Griechische Geschichte in Rahmen der Altertums Geschichte. Berlin, 1958. P. 245.

<sup>32</sup> Иначе — Александр III Великий.

<sup>33</sup> В западной историографии принято имя «Александр Великий», в отечественной — «Александр Македонский»

его личность. Поэтому современные историки предпочитают рассматривать его культ отдельно от культа диадохов и их наследников<sup>34</sup>.

Александр (356–323 г. до Р.Х.),<sup>35</sup> начавший свои победоносные завоевания, будучи двадцати лет, покоривший непобедимую Персию, дошедший до Инда, оказал огромное влияние на умы современников и последующих поколений. Он стал легендой еще при жизни, а его ранняя и загадочная смерть ускорила мифологизацию его образа.

Плутарх составил жизнеописание Александра на рубеже I и II в. по Р.Х. (около 100 г. по Р.Х.). Это свидетельствует о том, какой значимой оставалась фигура Александра Великого спустя несколько столетий после его смерти.<sup>36</sup>

Плутарх, в частности, приводит легенды, связанные с рождением и детством Александра:

Происхождение Александра не вызывает никаких споров: со стороны отца он вел свой род от Геракла через Карана, а со стороны матери — от Эака через Неоптолема. Сообщают, что Филипп был посвящен в Самофракийские таинства одновременно с Олимпиадой, когда он сам был еще отроком, а она девочкой, потерявшей своих родителей. Филипп влюбился в нее и сочетался с ней браком, добившись согласия ее брата Арибба. Накануне той ночи, когда невесту с женихом закрыли в брачном покое, Олимпиаде привиделось, что раздался удар грома и молния ударила ей в чрево, и от этого удара вспыхнул сильный огонь; языки пламени побежали во всех направлениях и затем угасли. Спустя некоторое время после свадьбы Филиппу приснилось, что он запечатал чрево жены: на печати, как ему показалось, был вырезан лев. Все предсказатели истолковывали этот сон в том смысле, что Филиппу следует строже охранять свои супружеские права, но Аристандр из Тельмесса сказал, что Олимпиада беременна, ибо ничего пустого не запечатывают, и что бере-

<sup>34</sup> *Chanotis A. The Divinity of Hellenistic Rulers. P. 439.*

<sup>35</sup> Александр родился в г. Пелла, столице Македонии, точная дата не установлена, но предположительно — 20 или 26 июля 356 г. до Р.Х.; умер в Вавилоне 10/11 июня 323 г. до Р.Х. (*Green P. Alexander of Macedon, 356–323 B.C.: a Historical Biography. University of California Press, 1970. P. XXXIII*)

<sup>36</sup> *Klauck H.-J. The Religious Context... P. 268.*

менна она сыном, который будет обладать отважным, львиным характером<sup>37</sup>.

Видение змеи рядом с Олимпиадой, своей женой, вызвало в душе царя Филиппа противоречивые чувства:

Однажды увидели также змея, который лежал, вытянувшись вдоль тела спящей Олимпиады; говорят, что это больше, чем что-либо другое, охладило влечение и любовь Филиппа к жене, и он стал реже проводить с нею ночи — то ли потому, что боялся, как бы женщина его не околдовала или же не опоила, то ли считая, что она связана с высшим существом, и потому избегая близости с ней<sup>38</sup>.

Он подозревал жену в волшебстве и перестал посещать ее, боясь быть отравленным, однако послал гонцов в Дельфы просить разъяснения. Ему было велено оракулом принести жертву Аммону, египетскому богу, которого греки отождествляли с Зевсом.

Есть и другая история, о том, что Филипп видел, как бог в виде змеи совокуплялся с его женой, и потерял один глаз, так как смотрел из-за полузакрытой двери. Олимпиада же рассказала Александру о тайне его рождения<sup>39</sup>. Подобная история существует о египетском фараоне и жреце Нектанебе<sup>40</sup>, бежавшем в Македонию и принявшем вид бога Аммона при зачатии Александра<sup>41</sup>.

Змея являлась символом божества (например, иерофанией Асклепия) у греков, но еще более это относилось к египетским божествам — бог часто являлся в образе змеи<sup>42</sup>.

Собственно, будущий фараон зачинался богом Ра — однако не так, как в случае с Олимпиадой и Филиппом, а приняв образ мужа царицы. Так, бог под видом Тутмоса I входит к царице Яхмос, для того, чтобы зачать будущее дитя-фараона, девочку Хатшепсут, как изображено на росписи портика рождения

---

<sup>37</sup> *Плутарх*. Александр. Гл. 2.

<sup>38</sup> Там же. Гл. 2.

<sup>39</sup> Там же. Гл. 3.

<sup>40</sup> *Кинжалов Р.В.* Легенда о Нектанебе в повести «Жизнь и деяния Александра Македонского» // *Древний мир: сборник статей в честь академика В.В. Струве*. М., 1962. С. 537–544. См. также: *Струве В.В.* У истоков романа об Александре. «Восточные записки», Т. 1, Л., 1927. С. 131–146.

<sup>41</sup> *Klauck H.-J.* The Religious Context... P. 269.

<sup>42</sup> *Hornung E.* Conception of God in Ancient Egypt. One or Many. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1996. P. 78.

храма в Дейр эль-Бахри<sup>43</sup>. Изображение крайне целомудренное и романтическое, и весьма отличается от греческой легенды.

При рождении Александра сгорел храм Артемиды в Эфесе, и жрецы в ужасе прорицали, что родился великий завоеватель Азии<sup>44</sup>. Кроме того, говорили, что Артемиды сама помогала принимать роды, поэтому и оставила свой храм без надзора.

Филипп получает весть о рождении сына вместе с вестью о двух победах<sup>45</sup>, и это побуждает предсказателей проречь, что мальчик станет непобедимым воином.

Александр принимает послов в отсутствие Филиппа и ведет с ними разумную не по годам беседу, так что приводит их в изумление:

Когда в отсутствие Филиппа в Македонию прибыли послы персидского царя, Александр, не растерявшись, радушно их принял; он настолько покорило послов своей приветливостью и тем, что не задал ни одного детского или малозначительного вопроса, а расспрашивал о протяженности дорог, о способах путешествия в глубь Персии, о самом царе — каков он в борьбе с врагами, а также о том, каковы силы и могущество персов, что они немало удивлялись и пришли к выводу, что прославленные способности Филиппа меркнут перед величием замыслов и стремлений этого мальчика<sup>46</sup>.

В повествовании Плутарха имеются очевидные параллели с повествованием о детстве Иисуса у Луки (чудесное зачатие, знамения при рождении, беседа с мудрецами в храме — см. Лк 1-2 гл). Действительно, в современной библеистике является общепринятым мнение, что традиция рассказов об Иисусе использует уже существовавшие литературные формы из устоявшегося античного «репертуара», к которому, несомненно, обращался и Лука, и позже Плутарх<sup>47</sup>. Лука, принадлежащий к античной культуре по языку и образованию, обрисовывает в своем Евангелии образ Иисуса с помощью этой литературной формы, и,

<sup>43</sup> Feucht E. Childhood // The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt. Ed. D.B. Redford. In 3 Vols. Vol. 1. Oxford University Press, 2001. P. 261–264.

<sup>44</sup> Плутарх. Александр. Гл. 3.

<sup>45</sup> Филипп одержал победу в Потидее, а его полководец Пармений разбил пеонийцев и иллирийцев.

<sup>46</sup> Плутарх. Александр. Гл. 5.

<sup>47</sup> Браун Р. Введение в Новый Завет. Т. 1. М., 2007. С. 138.

тем самым, больше, чем другие евангелисты, подчеркивает исполнение в Иисусе чаяний людей именно из греко-римской, неиудейской среды<sup>48</sup>.

Античные формы повествования о детстве Александра приобретают характер богословского языка, на котором ученик и спутник апостола Павла будет позже говорить «с эллинами по-эллиниски» и путем этой смелой инкультурации приобретать эллинов.

### Обожествление Александра при жизни

Я сделал всех вас своими родичами!

*Александр Македонский*<sup>49</sup>.

Историки до сих пор не пришли к единому мнению, был ли Александр, при всей его харизматичности, обожествлен при жизни, и стремился ли он к этому обожествлению сам.

Традиционный взгляд на этот вопрос сводится к следующему<sup>50</sup>: восточные влияния<sup>51</sup> сыграли не последнюю роль в том, что Александр был провозглашен богом. Необходимо отметить и роль народного энтузиазма от побед самого Александра Македонского. Но, однако, Александр сам проявил инициативу и потребовал божественных почестей, требуя верить в то, что он — воплощенный Дионис<sup>52</sup>.

В классическом труде W.W. Tarn, посвященному Александру Македонскому, указывается на отрывок из «Политики» знаменитого греческого философа Аристотеля (384–322 г. до Р.Х.), наставника юного Александра с тринадцати лет<sup>53</sup>. Отрывок гласит:

Если кто-либо один или несколько человек, больше одного, но все-таки не настолько больше, чтобы они могли заполнить собой государство, отличались бы таким избытком добродетели, что добродетель всех остальных и их политические способности не могли бы

---

<sup>48</sup> *Klauck H.-J.* The Religious Context... P. 270.

<sup>49</sup> Фраза Александра в ответ на упрек греков в том, что он сделал своими родичами варваров-персов. См.: *Элиаде М.* История веры и религиозных идей. Т. 2. От Гаутамы Будды до триумфа христианства. М., 2008. С. 232.

<sup>50</sup> *Ferguson E.* Backgrounds of Early Christianity... P. 157.

<sup>51</sup> Не следует забывать, что тот же Лисандр был дружен с персидским царем Киром (*Ferguson E.* Backgrounds of Early Christianity. P. 157).

<sup>52</sup> *Taylor L.R.* The Divinity of the Roman Emperor. Middletown, 1931. P. 21–28.

<sup>53</sup> *Tarn W.W.* Alexander the Great. Cambridge, 1948 (reissued 1979). P. 1.

идти в сравнение с добродетелью и политическими способностями указанного одного или нескольких человек, то таких людей не следует и считать составной частью государства: ведь с ними поступают вопреки справедливости, если предоставят им те же права, что и остальным, раз они в такой степени неравны с этими последними своей добродетелью и политическими способностями. Такой человек был бы все равно что божество среди людей<sup>54</sup>.

W.W. Tarn считает, что Александр был вдохновлен своим учителем, и применил это выражение к себе<sup>55</sup>.

Другой исследователь этой проблемы, J. Balsdon, считал фразу Аристотеля из «Политики» «слишком шатким основанием для подобных выводов»<sup>56</sup>. Он указывал, что подобным же образом хвалит Приам погибшего Гектора:

«Нет и тебя, мой Гектор, тебя, между смертными бога!  
Так, не смертного мужа казался он сыном, но бога!»<sup>57</sup>

Это выражение у Аристотеля, как считает J. Balsdon, — не более чем метафора, отсылающая к знакомому каждому греку эпосу Гомера.

Еще один современный исследователь, E. Meyer,<sup>58</sup> считает, что Александр был вдохновлен идеей божественного правителя, с которой познакомился в Египте. Он считал, что, провозгласив себя божеством, он положит конец распрям и междоусобицам между греческими полисами. Александр, по этой гипотезе, рассматривал себя как божественного правителя, которому воздавали культовые почести во всей огромной созданной им империи люди всех религий.

Исследователь, историк и богослов Н.-J. Klauck в своей недавней монографии (опубликованной в 2000 году), посвященной религиозному фону, на котором зародилось христианство, подробно рассматривает этот вопрос, анализируя биографию Александра Македонского по Плутарху, и касаясь трех наиболее спорных исторических пунктов: 1) посещение Александром оракула Амона в оазисе Сива, 2) проскинеза среди греков в отношении Александра, 3) требования Александра признания его богом полисами Греции<sup>59</sup>.

<sup>54</sup> *Аристотель*. Сочинения. Т. 4. Политика. М., 1983. С. 376–644.

<sup>55</sup> Tarn W.W. Alexander the Great. P. 58.

<sup>56</sup> Balsdon J.P. V.D. Die «Goettlichkeit» Alexanders // *Historia*. 1950. Vol. 1. P. 363–388.

<sup>57</sup> Гомер. «Илиада», 24 песнь // *Гомер*. Илиада. Одиссея. М., 1967. С. 310.

<sup>58</sup> Meyer E. Alexander der Grosse und die absolute Monarchie // *Romischer Kaiserkult*. Ed. A. Wlosok. Darmstadt, 1978. P. 203–217.

<sup>59</sup> Klauck H.-J. The Religious Context... P. 267.

В случае с Александром мы видим новые черты почитания правителя. Инициатива исходит не от подданных, в порыве благодарности приносящих ему божественные почести, а от самого правителя. Уже не отдельный полис, а вся страна приносит жертву благодетелю-эвергету<sup>60</sup>.

Жизнеописание Александра, написанное Плутархом,<sup>61</sup> интересно тем, что сам Плутарх не был восторженным поклонником культа правителя<sup>62</sup>.

### 1) Оракул Амона в оазисе Сива

Если верить античному роману «История Александра Великого»<sup>63</sup>, мифологизированной биографии, написанной под псевдоэпиграфом Каллисфена во II в по Р.Х. или немногим ранее, Александр был венчан на царство в Мемфисе в храме бога Птаха, тем самым взойдя на трон фараонов. Нет сомнений, что он считался египтянами настоящим царем Египта (он получил все царские имена, которые носили до этого египетские фараоны). Он оказывал большое почитание египетским богам<sup>64</sup>.

Александр (ему к тому времени исполнилось 24 года) был принят египтянами, как освободитель от ненавистного персидского ига<sup>65</sup>, в это время в египетском этносе происходило возрождение национальной идеи, которое связывалось и с именем нового правителя Египта, Александра. Как освободитель и правитель Египта, уже 200 лет томившегося под властью ненавистных египтянам персов, он уже был провозглашен фараоном. В 332 г. до Р.Х., 14 ноября<sup>66</sup> в древней столице Египта, Мемфисе, Александр был провозглашен «фараоном» и увенчан двойной короной Верхнего и Нижнего Египта. Он принял этот титул, без сомнения, с радостью, ибо это означало, что для египтян он не предводитель шайки грабителей или храмовых мародеров, а законный правитель. Фараон

---

<sup>60</sup>Там же. Р. 274.

<sup>61</sup>*Плутарх*. Избранные жизнеописания. Т. 2. Александр. М., 1994.

<sup>62</sup>*Scott K. Plutarch and the Ruler Cult // Transactions of the American Philological Association (TAPhA)*. 1929. 60. P. 117–135; *Bowersock G.W. Greek Intellectuals and the Imperial Cult // Le culte des souverains dans L'empire romain (EnAC 19)*. Ed. W. den Boer. Geneva, 1973. P. 177–212.

<sup>63</sup>Поздняя греческая проза. История Александра Великого. Пер. А.Егунова. М.: Худ. лит., 1960. С. 397–416.

<sup>64</sup>*Shaw I. The Oxford History of Ancient Egypt*. Oxford University. P. 388–389.

<sup>65</sup>Характерны имена, которые египтяне давали своим детям при оккупации — «да погибнут все его враги». (*Feucht E. Childhood...* P. 262.) Можно себе представить этот хор матерей, не то зовущих детей вечером домой, не то молящихся Амону-Ра, погружающемуся за горизонт для победы над слепым змеем Апопом.

<sup>66</sup>*Fildes A., Fletcher J. Alexander the Great: Son of Gods*. Getty Publications, 2004. P. 54.

же был сам божеством и имел совершенно особенный статус — он считался сыном божественного отца, а именно бога Амона-Ра<sup>67</sup>, «иероглифом» бога<sup>68</sup> и богом Гором, спасителем убитого Осириса и, собственно, всех людей. Такое мировоззрение, как считается, сильно повлияло на Александра — в дополнении к собственно греческой традиции обожествления людей (Лисандра и других личностей греками)<sup>69</sup>.

Необходимо сказать, что Египет всегда считался у греков страной, где люди знают и чтут богов, поэтому религиозный молодой человек, Александр (он выказывал не только интерес, но и подчеркнутое почтение к богам разных народов, регулярно приносил жертвы<sup>70</sup> и совершал богослужения<sup>71</sup>). Он не мог не впечатлиться представлением о фараоне как о божественном царе — спасителе своего народа.

Александр приносил жертвы и продолжил строительство храмовых комплексов в Луксоре и Карнаке. На одной из стен храма в Карнаке Александр изображен в традиционной иконографии как фараон, поклоняющийся Амону. На другом изображении голову Александра венчают рога овна<sup>72</sup> — символ иконографии Амона. В картуше, где имя Александра написано иероглифически, его титулы звучат так: «Гор, правитель сильный, покоряющий чужие страны, возлюбленный бога Амона и избранный бога Ра («Meryamun Setepenra») Александр»<sup>73</sup>. В храме Хнума в Элефантине изображен подросток Александр IV, с той же иконографией, как и его великий отец<sup>74</sup>.

Исторически достоверно доказано, что Александр посетил храм Амуна (т.н. у греков Аммона Ливийского) в 331 г. до Р.Х. Выбор именно этого ора-

<sup>67</sup> *Ferguson E.* Backgrounds of Early Christianity. P. 157.

<sup>68</sup> *Gundlach R.* Der Pharao — eine Hieroglyphe Gottes: Zur «Goettichkeit» der aegyptischen Koenigs» // *Menschwerdung Gottes — Vergoettlichung des Menschen.* Ed. D. Zeller. Friburg and Goettingen, 1988. P. 13–35.

<sup>69</sup> *Klauck H.-J.* The Religious Context... P. 260.

<sup>70</sup> Александр делал возлияния героям перед своим походом на персов, согласно Плутарху См.: *Плутарх.* Александр. Гл. 15, 4.

<sup>71</sup> *Ferguson E.* Backgrounds of Early Christianity. P. 157.

<sup>72</sup> Арабы называют Александра «Искандер Зулькарнайн» — al-Iskander dū-l-Karnaynī — r-Rūmīy : Александр «двурогий», это связывают с особой формой его головного убора с рогами на монетах.

<sup>73</sup> *Fildes A., Fletcher J.* Alexander the Great... P. 54.

<sup>74</sup> Александр IV был убит вместе со своей матерью Роксаной в борьбе диадохов за власть после смерти Александра. Там же. P. 55.

кула объясняется тем, что он был единственным египетским оракулом, широко известным в греческом мире, и пользовался чрезвычайным уважением<sup>75</sup>.

Александр был «охвачен желанием»<sup>76</sup> отправиться к оракулу Аполлона в оазисе Сива в самом сердце Киренской пустыни. Когда он прибыл, жрец приветствовал его как «сына Аммона» и пообещал ему власть над миром. Все это было традиционным приветствием, с которым жрец обращался к фараонам<sup>77</sup>. Но для Александра и сопровождающих его греков такие речи были отнюдь не привычны и произвели на них глубочайшее впечатление. Плутарх передает эти события следующим образом:

Некоторые сообщают, что жрец, желая дружески приветствовать Александра, обратился к нему по-гречески: «О пайдион!» («О, дитя!»), но из-за своего варварского произношения выговорил «с» вместо «н», так что получилось «О пайдиос!» («О, сын Зевса!»)<sup>78</sup>. *Александру пришлось по душе эта оговорка, а отсюда ведет начало рассказ о том, что бог назвал его сыном Зевса*<sup>79</sup>.

Искал ли Александр, посещая оракул Аммона в оазисе Сива, подтверждения своего богосыновства, искал ли своего «настоящего отца» — вспоминая рассказ Олимпиады<sup>80</sup>? Скорее всего, Александр хотел узнать свое будущее из надежного источника, считает Н.-Ж. Клаук. Только после этого он принимает другой статус, более понятный его греческим соплеменникам<sup>81</sup>. Для них было важно, что одним из титулов фараона, которым теперь стал Александр, был титул «сын Аммона-Ра», божества, которого греки ассоциировали с Зевсом<sup>82</sup>. Исследователи часто считают это видом пропаганды Александром своей божественности<sup>83</sup>. Однако только к пропаганде это событие свести нельзя.

---

<sup>75</sup> *Klauck H.-J. The Religious Context... P. 272.*

<sup>76</sup> Этим словосочетанием часто передают совершением Александром поступков словно в каком порыве свыше.

<sup>77</sup> *Ferguson E. Backgrounds of Early Christianity. P. 157.*

<sup>78</sup> Греческая игра слов: «paidion» — «дитя» и «paidios» — «сын Зевса» (греч.).

<sup>79</sup> *Плутарх. Александр. Гл. 27.*

<sup>80</sup> Олимпиада же рассказала Александру о тайне его рождения См.: *Плутарх. Александр. Гл. 3.* Ср. также: *Сам же Александр в письме к матери говорит, что он получит некие тайные предсказания, о которых по возвращении расскажет ей одной.* См.: *Плутарх. Александр. Гл. 27.*

<sup>81</sup> *Klauck H.-J. The Religious Context... P. 272.*

<sup>82</sup> *Ferguson E. Backgrounds of Early Christianity. P. 157.*

<sup>83</sup> *Green P. Alexander of Macedon. P. 445.*

## 2) Проскинеза

Персы встречали Александра поклонами или, по-гречески, проскинезой (προσκύνησις — падение ниц перед царем по персидскому придворному обычаю). Этот акт почтения был совершенно естественным явлением в Персии, но для греческого менталитета поклон одного свободного человека перед другим был чем-то постыдным — греки совершали проскинезу только перед божеством (например, статуей бога). Персы поклонялись царю, но не как богу (в отличие от Египта). Поклонение несло социально-политический, а не религиозный характер<sup>84</sup>. Македонцы же в свою очередь, никогда не соотносили проскинезу с приветствием любого смертного<sup>85</sup>.

L.R. Taylor, знаток античности начала XX в., знаменитая своими работами в области культа правителя, указывает, что в персидской религии существовало понятие фраваша (fravashi) — духа-хранителя человека<sup>86</sup> (в том числе, конечно же, и царя) который существовал до рождения человека, сопровождал его во время земной жизни и не умирал со смертью своего «подопечного». Именно фраваша поклонялись персы, совершая простираие ниц перед своим царем<sup>87</sup>.

В результате среди македонского и персидского окружения Александра произошел *острый конфликт культур*.

Известный историк эллинизма Дройзен И.Г. передает ряд событий, связанных с установлением культа правителя в греческой среде, окружавшей Александра. Греки считали культ правителя чем-то варварским, недостойным свободного человека, и порой молчаливо игнорировали попытки друзей Александра вводить это новшество.

Так, повествует Дройзен, в свите царя был некий олинфянин Каллисфен, ученик и племянник Аристотеля, пришел, как говорил, не для того, чтобы прославиться, но для того, чтобы прославить Александра. Он написал исторический труд, сохранившийся в отрывках. При походе вдоль берега Памфилии он гово-

<sup>84</sup> *Klauck H.-J. The Religious Context... P. 271.*

<sup>85</sup> Там же. P. 273.

<sup>86</sup> Слово «фраваша» — неясной этимологии. Возможно, оно использовалось для обозначения души умершего героя, обладающего «врити», мужеством, или связана с фундаментальной зороастрийской концепцией «выбора» или «исповедания веры» — «фра-врити». Фраваша — благие духи-защитники. Это верование еще до-зороастрийское. В зороастризме фраваша, небесные воины, сражаются на стороне Агура-Мазды. Позже понятие «фраваша» было распространено на души умерших. *Gnoli G. Fravashis // Gale Encyclopedia of Religions. Vol. 5. P. 3190.*

<sup>87</sup> *Taylor L.R. The "Proskynesis" and the Hellenistic Ruler Cult // The Journal of Hellenic Studies. 1927. Vol. 47. Part 1. P. 56.*

рит, что волны моря улеглись как бы для того, чтобы принести проскинезис — поклонение своему царю. Перед битвой в Гавгамеле он говорил, что Александр воздел руки к небу и воскликнул, что если он — сын Зевса, то да помогут ему боги и решат дело в пользу эллинов<sup>88</sup>.

Восточное поклонение начали вводить Гефестион и другие друзья царя. Царь взял золотую чашу и обратился к гостям, по предварительной договоренности, с тостом. Каждый затем выпивал чашу, вставал, кланялся перед алтарем царю в ноги и получал поцелуй от царя. Плутарх подчеркивает, что поклонение было самому Александру. Каллисфен отказывается, и Плутарх хвалит его за это<sup>89</sup>.

Однако, как считают современные исследователи, алтарь был воздвигнут не Александру, а Ἀγαθός Δαίμων, божеству-покровителю пиров<sup>90</sup>. Это соответствовало почитанию персидского fravashi<sup>91</sup>.

Когда очередь дошла до Каллисфена, (который до этого неоднократно вступал в конфликт с царем, в частности, сказав в похвальном слове македонянам, что раздоры греков создали могущество Филиппа и Александра: во время смут иногда и жалкая личность может достигнуть почетного положения) то царь обратился с тостом к нему, а сам продолжал разговаривать с сидевшим рядом с ним Гефестионом. Каллисфен подошел к царю, намереваясь поцеловать его без поклонения, и Александр встал, делая вид, что не замечает этого, но кто-то из товарищей сказал: «Не целуй его, о царь, он единственный не молился за твою особу» (т.е. все имело вид молитвы за царя, а не поклонения — О.Дж.). Александр не поцеловал его. Каллисфен вернулся на свое место и сказал: «Итак, я ухожу одним поцелуем беднее». Потом, однако, он совершал проскинезу<sup>92</sup>.

Возможно, Александр хотел унифицировать персидский придворный ритуал, так как простирание ниц перед царем было глубоко укоренено в сознании его персидских подданных (вспомним, что на упрек — «Ты сделал персов своими родичами!» Александр отвечал: «Я сделал *всех вас* своими родичами!»<sup>93</sup>). Но он недооценил свое греческое окружение.

---

<sup>88</sup> Дройзен И.Г. История эллинизма. Т. 1. М., 2002. С. 364–365.

<sup>89</sup> Плутарх. Александр. Гл. 54. 2.

<sup>90</sup> Klauck H.-J. The Religious Context... P. 271.

<sup>91</sup> Taylor L.R. The “Proskynesis”... P. 59–60.

<sup>92</sup> Дройзен И.Г. История эллинизма. Т. 1. М., 2002. С. 366.

<sup>93</sup> Элиаде М. История веры... С. 232.

Тем не менее, среди греков, спутников Александра, снова утверждалось мнение, что для покоренных народов Александр – более чем простой смертный<sup>94</sup>.

### **3) Обожествление в последние годы жизни**

Говорят также, что Александр слушал в Египте Псаммона; из всего сказанного философом ему больше всего понравилась мысль о том, что всеми людьми управляет бог. Ибо руководящее начало в каждом человеке — божественного происхождения. Сам Александр по этому поводу судил еще более мудро и говорил, что бог — это общий отец всех людей, но что он особо приближает к себе лучших из них<sup>95</sup>.

Считается, что в 324 г. до Р.Х. Александр разослал в греческие города свое требование признать его богом. Также он потребовал прислать из греческих городов к нему так называемых *theōroi*, то есть послов от города в святилище какого-либо божества по случаю праздника или для получения оракула<sup>96</sup>.

Обычно это расценивают как ловкий политический ход. В то время в Греции существовало огромное количество изгнанников из своих родных городов, мечтавших вернуться на родину, и Александр хотел принудить города принять изгнанников назад. Однако он не имел права вмешиваться во внутренние дела греческих полисов. Теоретически он был всего лишь полководец союзных армий городов, добровольно в этот союз вступивших. Но, будучи божеством, он уже не был связан какими бы то ни было договорами.

Другое мнение заключается в том, что здесь на первое место выступала любовь Александра к драматическим, шокирующим поступкам. Возможно, дело было именно в титуле — то есть, в решении вопроса о титулатуре Александра. Почтить кого-то именем бога для греков не было чем-то таким уж из ряда вон выходящим — боги были высшие по рангу, но не такими уж иными по природе. Обратим внимание, что он не требовал храма — культ ему был не нужен (однако в некоторых местах совершался)<sup>97</sup>.

Действительно, почитание Александра уже наверняка существовало в греческих городах Малой Азии. Не следует думать, что это было посмертное

<sup>94</sup> *Ferguson E.* Backgrounds of Early Christianity. P. 158

<sup>95</sup> *Плутарх.* Александр. Гл. 27.

<sup>96</sup> *Ferguson E.* Backgrounds of Early Christianity. P. 157.

<sup>97</sup> *Ibidem.*

почитание как героя. Эти культы появились, когда Александр был еще жив, еще более точно во время кампании в Малой Азии в 334–333 гг. до Р.Х., во время которой он избавил греков от ненавистного персидского ига. Почести, которые он получил в знак благодарности за свои дела, не выходили за рамки культа благодетелей (эвергетов, см выше). Некоторые из этих культов существовали очень долго, уже в римский период<sup>98</sup>. Есть свидетельство тому, что храм Александра со жрецом и отправляемым культом существовал в Эфесе даже в 102–116 гг. по Р.Х.<sup>99</sup> Эритрейцы, освобожденные Александром от персов, совершали его культ даже в римскую эпоху<sup>100</sup>.

Иное дело — греческие полисы. Исторически достоверно, что в 324 г. до Р.Х. имела место дискуссия между Афинами и Спартой, о том, должен ли быть Александр провозглашен богом. Следствием этой дискуссии явилось греческое посольство, прибывшее в Вавилон к Александру, с желанием предложить ему божественные почести<sup>101</sup>.

Некоторые ученые<sup>102</sup> считают, что когда на Олимпийских играх в 324 г. до Р.Х. был провозглашен указ о возвращении политических изгнанников, Александр использовал этот момент для того, чтобы потребовать свое обожествление, для того, чтобы оппозиция была бессильна перед ним в такой торжественный момент. У нас нет источников, подтверждающих его требование на Играх, поэтому даже сам этот эпизод ставится под вопрос<sup>103</sup>. Существует серьезная гипотеза, связывающая требование божественных почестей Александра с трагедией, его постигшей: смертью его лучшего друга Гефестиона (Ἡρακλείων).

### Смерть и героизация Гефестиона

Гефестион был словно alter ego Александра. Диодор Сицилийский передает слова Александра о друге: «Он ведь тоже Александр»<sup>104</sup>. Видимо, для

---

<sup>98</sup> *Klauck H.-J.* The Religious Context... P. 273.

<sup>99</sup> *Habicht C.* Gottmenschentum und griechische Städte. S. 18–22.

<sup>100</sup> *Mikalson J.D.* Greek Religion. P. 214.

<sup>101</sup> *Klauck H.-J.* The Religious Context... P. 273.

<sup>102</sup> *Meyer E.* Alexander... P. 203–217.

<sup>103</sup> *Balsdon J.P. V.D.* Die «Goettlichkeit» Alexanders // *Historia*. 1950. Vol. 1. P. 363–388.

<sup>104</sup> Когда кто-то из друзей сказал, что Кратер любит царя ничуть не меньше, чем Гефестион, Александр воскликнул: «Кратер любит царя, а Гефестион Александра». Когда мать Дария при первой встрече с Александром, по незнанию поклонившаяся в землю Гефестиону как царю, смутилась от своей ошибки, Александр сказал ей: «Не беспокойся, мать! Он ведь тоже Александр». Когда Олимпиада, не любившая Гефестиона из ревности, резко упрекала его в письмах и стала грозить ему, он написал ей укоризненное письмо и закончил его такими словами: «Перестань кле-

окружения и для самих друзей Александр и Гефестион были подобны двум Диоскурам, при этом один из них, Александр, имел божественное происхождение, а Гефестион земное, что также согласовывалось с мифическим прототипом.

Когда Гефестион умер от лихорадки в Экбатанах, горе и отчаяние Александра не знало границ<sup>105</sup>. От оракула в Аммоне посланцы Александра принесли ответ, что Гефестион должен быть почтен как герой<sup>106</sup> и ему должны быть принесены жертвы.

Немецкий ученый С. Habicht отмечает, что безо всякой связи с политическими изгнанниками, Александр потребовал греческие города провозгласить его друга Гефестиона героем, с титулом *λάρεδρος*, т.е. «делящий с ним (Александром) трон, но ниже его по достоинству»<sup>107</sup>. Тем самым Александр намекал, что в паре друзей он выше (Александр, как сын Зевса, был из двух друзей-Диоскуров выше — *О.Дж.*) и поэтому ему должны быть оказаны высшие почести — и догадливые греки незамедлительно поняли намек. После некоторого колебания, города последовали столь прикровенно выраженному желанию Александра.

Помимо явной параллели с Диоскурами, когда бессмертный брат переживает и оплакивает смертного, здесь есть моменты, перекликающиеся с историей Гильгамеша и его лучшего друга Энкиду. Нельзя исключить, что Александр познакомился в Вавилоне с этим древним шумеро-вавилонским эпосом. Если же расценивать эту ситуацию как типологическую, то она весьма сходна — один из побратимов гибнет, другой безутешно его оплакивает (Гильгамеш не позволял долго хоронить Энкиду, пытаясь своим плачем пробудить его к жизни), и, наконец, понимает, что та же участь суждена ему самому. В своих исканиях победы над смертью Гильгамеш не обретает и его охватывает отчаяние<sup>108</sup>.

Иначе поступает Александр, сын Зевса-Аммона, египетский Гор-спаситель: он желает победить и смерть, отсюда и героизация Гефестиона, «нового Энкиду», и заявление о своем вызове смерти — провозглашение

---

ветать на меня, не неистовствуй и не грози. Меня это, впрочем, мало беспокоит. Ты знаешь, что Александр сильнее всех» (*Диодор Сицилийский*. Кн. XVII. Гл. СХIV).

<sup>105</sup> *Плутарх*. Александр. Гл. 72.2.

<sup>106</sup> Культ Гефестиона был введен в качестве культа героя, а не бога — это считается теперь доказанным после обнаруженного рельефа в Пелле. Он посвящен Гефестиону вскоре после его смерти (конец IV в. до Р.Х.). В тексте он называется «героем» — см.: *Chaniotis. The Divinity of Hellenistic Rulers*. P. 444.

<sup>107</sup> *Habicht C. Gottmenschen und griechische Städte*. S. 28–36.

<sup>108</sup> *Элиаде М. История веры...* С. 101–103

божественности. Великий воин желает вступить в поединок с «последним врагом».

Возвращаясь к теме Диоскуров, вспомним, что божественный брат делится бессмертием с братом смертным, и тем спасает его от смерти. В этом контексте примечателен возглас Александра, в котором слышится упрек непонимающим его миссию македонским солдатам: «Я сделал *всех вас* своими родичами!»

Однако С. Habicht внес исправления во второе издание своей монографии. Он указал, что *λάρεδρος* означает просто «помощник» или «покровитель» и не может нести такое значение, как было указано выше<sup>109</sup>. Он пишет, что «остается открытым вопрос, каким образом Александр потребовал себе почестей от греческих городов»<sup>110</sup>. Habicht настаивает, что это требование имело место, но мотивация была не просто политическая. Осознание Александром того, что он выполнил сверхчеловеческую задачу и стал главой огромного царства, благодарственные почести как благодетелю-эвергету, которые он неоднократно получал, наряду с героизацией Гепфестиона и приветствие от жреца Аммона — все это повлияло на самовосприятие Александра.

Мы не знаем, как развивалась бы ситуация дальше, не умри Александр через год и всякие спекуляции на этот счет не имеют большого смысла.

Божественность и культ Александра Великого, а именно, точная дата его введения, (ок. 332 г. до Р.Х., 327 г. до Р.Х. или позже), роль оракула Амона в оазисе Сива, инициатива полисов в установлении культа, собственное понимание Александром своей божественности и родства с Зевсом — все это до сих пор предмет споров, причем высказываются мнения прямо противоположные. Например, слова Александра о крови, а не ихоре, вытекающим из его жил при ранении, некоторые исследователи считают словами самого Александра, некоторые — одному из его друзей, иногда — как ирония — или самоирония, иногда — как лесть<sup>111</sup>.

Следует различать божественные почести, полученные Александром:

1. претензии Александра на божественные почести как некий статус;
2. те почести, которые он получил, как основатель Александрии: в греческом мире традиционным было почитать основателя города как героя;

---

<sup>109</sup> Habicht С. Gottmenschen und griechische Städte. S. 246–250.

<sup>110</sup> Ibidem. S. 250.

<sup>111</sup> Chaniotis А. The Divinity of Hellenistic Rulers. P. 444.

3. божественные почести в рамках собственного культа, которые он добровольно принимал в тех или иных городах<sup>112</sup>.

Надо заметить, что перед варварами Александр вел себя, как полностью божественный, перед своими, греками — скромнее<sup>113</sup>.

«Вообще Александр держал себя по отношению к варварам очень гордо — так, словно был совершенно убежден, что он происходит от богов и сын бога; с греками же он вел себя сдержаннее и менее настойчиво требовал, чтобы его признавали богом. Правда, в письме к афинянам по поводу Самоса он пишет: «Я бы не отдал вам этот свободный и прославленный город, но уж владейте им, раз вы получили его от того, кто был тогда вашим властелином и назывался моим отцом». При этом он имел в виду Филиппа. Позднее, однако, раненный стрелой и испытывая жестокие страдания, Александр сказал: «Это, друзья, течет кровь, а не Влага<sup>114</sup>, какая струится у жителей неба счастливых!»<sup>115</sup>.

Плутарх до составления «Жизнеописания» уже писал об Александре в двух своих речах «О судьбе и доблести Александра». Он произнес эти вдохновенные речи, будучи сам еще молодым и видя в великом полководце образец философа «в действии»<sup>116</sup>. Когда он работал над «Жизнеописанием», то оставил эту тему, как указывал Тагн, связывая это «с разочарованием человека средних лет, хорошо знающего жизнь»<sup>117</sup>. Философия в действии, «наша философия» стала позже символом христианской жизни у Каппадокийцев, особенно у Григория Богослова. Он распространяет ее не только на мужчин, но и на женщин, в частности, на свою сестру Горгонию<sup>118</sup>. Еще раньше Тертуллиан говорит об

<sup>112</sup> *Ferguson E.* Backgrounds of Early Christianity. P. 157.

<sup>113</sup> В евангельском повествовании мы видим простоту Христову перед учениками и Его силу перед внешними — однако «тайна Мессии» остается только достоянием учеников.

<sup>114</sup> Буквально: иxor (ἰχώρ), жидкость, текущая вместо крови в жилах олимпийских богов (ср. Илиада 5. 340)

<sup>115</sup> *Плутарх.* О судьбе и доблести Александра. Гл. 28.

<sup>116</sup> *Green P.* Alexander of Macedon... P. 445.

<sup>117</sup> *Ibidem.*

<sup>118</sup> *Иларион (Алфеев)*, митр. Жизнь и учение св. Григория Богослова. СПб.: Алетейя, 2001. С. 437.

ополчении Христовом, в которое может вступить и слабый, и увечный, и ребенок, и женщина<sup>119</sup>.

Плутарх указывает на сомнения в божественности Александра, возникавшие у людей из-за его тяжелой военной жизни, но в этом, по Плутарху, глубоко религиозному человеку, и проявляется божественность великого полководца:

Станным покажется то, что я скажу, но я скажу правду: Судьба почти подорвала доверие к происхождению Александра от Аммона. Действительно, кто, рожденный богом, вынес такие опасные, многотрудные и тягостные испытания, кто, кроме Геракла, Зевсова сына? Но Геракла какой-то наглый царь понуждал охотиться на львов, преследовать вепрей, отпугивать птиц, чтобы не оставить ему времени для более важных дел — в своих странствиях наказывать Антеев, усмирять запятнанных убийствами Бусирисов; Александру же сама Доблесть поручила царственное и божественное испытание, целью которого было не золото, навьюченное на десять тысяч верблюдов, не мидийская роскошь, пиршества и женщины, не халибонское вино и не гирканские рыбы, а решение великой задачи — дать всем людям единый государственный строй, подчинить их единому начальствованию, приучить к единому жизненному укладу. Эта страсть была у Александра прирожденной и возрастала вместе с ним<sup>120</sup>.

Плутарх перечисляет раны Александра, несмотря на которые он стремился к исполнению ощущаемой им божественной миссии:

При Гранике его шлем был разрублен мечом, проникшим до волос... под Иссом — мечом в бедро... под Газой он был ранен дротиком в плечо, под Маракандой — стрелой в голень так, что расколотая кость выступила из раны; в Гиркании — камнем в затылок, после чего ухудшилось зрение и в течение нескольких дней он оставался под угрозой слепоты; в области ассаканов — индийским копьем в лодыжку... В области маллов стрела длиною в два локтя, пробив панцирь, ранила его в грудь; там же... ему нанесли удар булавой по шее<sup>121</sup>.

---

<sup>119</sup>Тертуллиан Квинт Септимий Флорент. Избранные сочинения. К мученикам. М., 1994. С. 273–275.

<sup>120</sup>Плутарх. О судьбе и доблести Александра. II. Гл. 11.

<sup>121</sup>Там же. II. Гл. 9.

Плутарх хвалит Александра за его «немощи», в которых проявляется его сила, и которые являются свидетельствами его высокого предназначения. Описывая внешность Александра, Плутарх говорит о приятном запахе euodia, термин, который применялся при теофаниях богов:<sup>122</sup>

Кожа Александра очень приятно пахла, а изо рта и от всего тела исходило благоухание, которое передавалось его одежде<sup>123</sup>.

Плутарх передает и истории чудотворения, связанные с именем Александра:

Недалеко от города Ксанфа, в Ликии, есть источник, который, говорят, как раз в это время без всякой видимой причины пришел в волнение, разлился и вынес из глубины медную таблицу со следами древних писмен. Там было начертано, что персидскому государству придет конец и что оно будет разрушено греками. Вдохновленный этим предсказанием, Александр поспешил освободить от персов приморские области вплоть до Финикии и Киликии. Быстрое продвижение македонян через Памфилию дало многим историкам живописный материал для вымыслов и преувеличений. Как они рассказывают, море, по божественному изволению, отступило перед Александром, хотя обычно оно стремительно катило свои волны на берег, лишь изредка оставляя обнаженными небольшие утесы у подножья крутой, изрезанной ущельями горной цепи<sup>124</sup>.

Отношение к божественности Александра было неоднозначное. До нас дошла через Диогена Лаэртского знаменитая фраза Диогена-киника из Синопы: — «Если вы провозгласили Александра Дионисом, тогда назначьте меня Сераписом!». Однако этот случай, как считал один из крупнейших исследователей культа античных правителей в XX веке A.D. Nock, не может иметь под собой исторических оснований, так как Диоген-философ не был современником Александра, завоевавшего ойкумену, равно как и Серапис, чей культ был введен только Птолемеем, был неизвестен грекам в то время<sup>125</sup>. Итальянский исследователь R. Pettazoni оригинально решил загадку. Богом Синопы был впоследствии действительно Серапис. Но вопрос, тем не менее, до какой-то степени

<sup>122</sup> *Klauck H.-J.* The Religious Context... P. 269.

<sup>123</sup> *Плутарх.* О судьбе и доблести Александра. Гл. 4.2.

<sup>124</sup> Там же. Гл. 17.

<sup>125</sup> *Nock A.D.* Notes on Ruler-Cult, I-IV // The Journal of Hellenic Studies. 1928. Vol. 48. Part 1. P. 21.

остаётся открытым. Что касается Диогена, то это история, характерно противопоставляющая истинного киника, который был богом как философ, мирской славе и силе Александра, и сочинена уже в Египте (так как здесь фигурирует Серапис, и, кроме того, в Египте при Птолемах процветал культ умершего Александра как бога) «к вящей славе Диогеновой»<sup>126</sup>.

Другая реакция была в знаменитой Спарте. Спартанцы, получив требование прославленного полководца, традиционно кратко ответили: «если Александр желает быть богом, то да будет он богом»<sup>127</sup>.

В Афинах произошел следующий казус: возглавляющий промакедонскую партию Демад внес предложение в народное собрание о том, что Александра следует почтить как бога<sup>128</sup>, а молодой Пифея ему ответил: противно законам Солона чтить других богов, кроме отечественных. Ему указали на его молодость, но он ответил, что Александр еще моложе<sup>129</sup>. Ликург-афинянин тоже выступил и сказал — какой это бог, покидая святилище которого, необходимо очищать себя. Однако именно предложение Демада, что Александр должен был почтен как Дионис, было принято народным собранием Афин<sup>130</sup>.

Действительно, дионисические черты Александра для его окружения были несомненны. Имя Диониса для прошедшего Малую Азию и Индию, как казалось, было самым подходящим. Как повествует сказание о Дионисе, он первым, словно предтеча Александра, прошел по Азии и дошел до Индии, основав там город под названием Ниса, и пересек Инд, хотя он считал среди своих покровителей многих героев и богов (Ахилла, Артемиду, Гермеса, Зевса, но особенно подражал Гераклу и Дионису). Кроме того, культ Диониса (как и Геракла) был широко распространен в Македонии. Желание увидеть город и гору Мерос, связанную с историей вынашивания Зевсом Диониса-плода в своем бедре, «овладело Александром». Сопровождавшие Александра воины, уже вкусившие от плодов роскоши после завоевания Персии, шли через Карманию, согласно Плутарху<sup>131</sup> и Арриану<sup>132</sup>, семь дней праздную торжество Вакха, с венками, флейтами и буйством вакханок. Действительно, обстоятельства предполагали избрать

---

<sup>126</sup> Там же. Р. 26.

<sup>127</sup> Дройзен И.Г. История эллинизма. С. 497.

<sup>128</sup> Возможно, как «сына Зевса» (*Nock A.D. Notes on Ruler-Cult. P. 22.*)

<sup>129</sup> Дройзен И.Г. История эллинизма. С. 497–498.

<sup>130</sup> А.Д. Носк не согласен с тем, что признание Александра богом в Афинах действительно произошло (р. 23), считая это только политической символикой.

<sup>131</sup> Плутарх. О судьбе и доблести Александра. С. 67.

<sup>132</sup> Арриан. Поход Александра. V. 2.7. М.-Л., 1962.

уже не скромного и аскетичного воина Геракла<sup>133</sup>, а безудержного и ликующего Диониса. Надо отметить, что это ликование было после страшного перехода через пустыню Гедрозия, где погибло множество воинов Александра, однако флот, благодаря флотоводцу Неарху, и другая часть армии, оказались чудесно спасены, чего Александр уже и не чаял<sup>134</sup>. Люди Александра и сам он праздновали избавление от смерти, которую они только что видели лицом к лицу<sup>135</sup>. Ниса и гора Мерос (в массиве Гиндукуш) также были обретены. Это произвело огромное впечатление на греческое религиозное чувство. Кроме того, недавний переход через пустыню напомнил им историю о страдании от жажды Диониса в африканской пустыне. Итак, они стали живыми участниками величайшей мистерии Диониса, перешедшей из легенд в жизнь каждого из выживших спутников Александра. Они шли с Дионисом и были спасены.

Если культура античная, по слову Ф.Ф. Зелинского, если «Ветхий Завет Европы», то этот смертоносно-живительный переход Гедрозии с Александром-Дионисом во главе — не «Исход» ли ее? Безусловно, для христиан ключевое значение имеет исход Моисея и израильского народа, но события краткой, подобно молнии, жизни Александра из никому неизвестной Македонии, покорившего ойкумену и принесшего мир, заставляют задуматься более глубоко над словами отечественного филолога и историка, «Зевеса в аттическом плаще».

Итак, Александр прошел путем, обратным тому, которым шел Дионис: тот шел с востока через Бактрию на запад, Александр же был Дионис возвращающийся с запада на восток. Это усиливало религиозный энтузиазм — Дионис шел в родные места, в город Ниса, где он был рожден, и который основал!

«Нам трудно понять сакральность такого веселья, — пишет историк религий Мирча Элиаде в своем трехтомном труде, — однако оно было предвкушением загробного блаженства, обещанного инициатам дионисийских мистерий»<sup>136</sup>.

В этой связи надо вспомнить, что «явление» Диониса, бога, рожденного от земной матери и Зевса, происходило, по представлениям греков, периодически. Юный, обновляющий все своею силою бог, приносящий ликование и надежду бессмертия, как верили, являлся на земле с периодичностью в определенное ко-

<sup>133</sup>До этого Александр искал в себе сходство с Ахиллом и рассматривал поход в Азию, как вторую Троянскую войну — *Ferguson E. Backgrounds of Early Christianity. P. 6.*

<sup>134</sup>*Дройзен И.Г. История эллинизма. С. 498.*

<sup>135</sup>В пустыне Александр и четверо его друзей чудесным образом добыли для изнемогающей от жажды армии воду, копая песок мечами.

<sup>136</sup>*Элиаде М. История веры... С. 320.*

личество лет. Эти чередования эпифаний<sup>137</sup> и исчезновений (αφανισμοί) лежат в основе такого религиозного явления, как веры в палингенез — когда старый бог возвращается в облики нового, что «новый бог» — есть периодически являющийся старый. Эпифания божественного младенца, отрока, юноши Диониса возвещает новую молодость вселенной, космический палингенез<sup>138</sup>.

Нельзя обойти и влияние египетской традиции. Примечательно, что Александр задержался в Египте дольше, чем в какой либо из покоренных им стран (впрочем, «покоренный» в отношении Египта — не совсем верное слово) — около двух лет, и покинул его в мае 331 г. до Р.Х. для того, чтобы уже никогда в него не вернуться. Александр изучал традиции египтян в Мемфисе<sup>139</sup>, с ним вместе были Гепестион, Кратер и Птолемей<sup>140</sup>. Очевидно, религия египтян открыла ему большие глубины в его религиозных исканиях, чем религия греков. Как человек, одаренный разносторонне, и в том числе — одаренный религиозно, Александр искал смысл своей жизни, место приложения той силы, той выдающейся харизмы, которую он в себе ощущал, и которая была очевидна даже для его врагов.

Созерцательность никогда не была чертой египтян, как утверждает знаменитый немецкий египтолог S. Morenz. Они были людьми действия и боролись со смертью. Это парадоксальное сочетание отразилось во всех областях деятельности египтян. «Самая яркая черта в характере египтянина — это, что он не мог забыть о смерти, даже когда призывал своих товарищей наслаждаться жизнью»<sup>141</sup>.

Египтяне, в первую очередь, были «людьми действия», и не были склонны к философствованию. Однако мемфисские мудрецы могли мыслить и мыслили космогонию, сотворение мира, в высоких абстрактных категориях. Это стало известно в конце XIX века, после находки и расшифровки (в 1901–1902 гг.) так называемого «камня Шабак», относящийся ко времени правления фараона 25 династии Нового Царства по имени Шабак Неферкара (греч. Сабакон). По его повелению трактат был переписан со свитка на базальт. Надпись на камне ча-

---

<sup>137</sup> Греч. ἐπιφάνω — 1) являть что-либо, показывать; 2) сиять (Arndt W., Danker F.W., Bauer W.A. Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. 3rd ed. Chicago: University of Chicago Press, 2000. P. 385).

<sup>138</sup> Элиаде М. История веры... С. 321.

<sup>139</sup> Александр IV был убит вместе со своей матерью Роксаной в борьбе диадохов за власть после смерти Александра. См.: Fildes A., Fletcher J. Alexander the Great... P. 55.

<sup>140</sup> Последний стал впоследствии фараоном сам.

<sup>141</sup> Morenz S. Egyptian Religion. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1973. P. 196.

стично стерта, так как он служил жерновом в арабской деревне. Однако при расшифровке надписи, которая является копией более раннего египетского богословского трактата, в мире египтологов поднялась настоящая буря. Оказывается, еще задолго до того, как у греков появилась концепция «логоса», египтяне были убеждены, что мир сотворен словом бога<sup>142</sup>. Очевидно, слова греков о том, что они многому научились у египтян, не были лишены основания<sup>143</sup>.

В так называемом «Мемфисском трактате» речь идет о творческом слове, о том, которое было помыслено в сердце и поведано языком бога<sup>144</sup>. Здесь, уже в начале египетской истории, мы сталкиваемся с наивысшим проявлением египетского метафизического мышления и находим доктрину, приближающуюся не только к греческой, но и к христианской монотеистической теологии Логоса<sup>145</sup>.

Форма богов, как указывает E. Hornung, «скрыта и таинственна», это подчеркивают не только священные тексты египтян, но и художественные священные изображения. Изображения египетских богов — это не «портрет» в собственном смысле этого слова — ни один египтянин не представлял себе, например, Амуна, как мужчину с бараньей головой, а Хатхор — как женщину с головой коровы. Такие изображения по сути своей подобны иероглифам, и являются проявлением «метаязыка»<sup>146</sup>, так как обычный язык людей не в состоянии описать запредельное божество. «Зооморфный тотемизм», выражение, которым было принято характеризовать египетскую религию на заре египтологии под воздействием уже давно оставленной религиоведами теории М. Мюллера, совершенно не относится к религии Египта<sup>147</sup>. Амон с рогами овна, победитель и бог сильный был символом того, что бог побеждает зло, устанавливает на земле «маат» — справедливость, ключевой термин египетского мышления<sup>148</sup>.

Гор (Хор, Horus) — ключевой персонаж так называемого «осирического мифа», истории несправедливо убитого и возведенного к жизни Осириса, бога

<sup>142</sup>Encyclopedia of Religion. 2nd ed. Egyptian religion. Vol. 4. 2005. P. 2720.

<sup>143</sup>«Греки, по его словам, научились у египтян религиозным процессиям и торжественным праздничным собраниям» (II. 58), а также «культу почитаемых ими двенадцати богов» (II. 43, 50 и др.) (*Плутарх. О злокозненности Геродота // Лурье С.Я. Геродот. М., 1947. С. 167–168*).

<sup>144</sup>Morenz S. Egyptian Religion... P. 164.

<sup>145</sup>Элиаде М. История веры... С. 115.

<sup>146</sup>Frankfort H. Ancient Egyptian Religion: An Interpretation. Courier Dover Publications. N.Y., 2000. P. 12.

<sup>147</sup>Hornung E. Conception of God in Ancient Egypt. One or Many. P. 102, 107.

<sup>148</sup>Morenz S. Egyptian Religion. P. 19.

из Девятерицы Гелиопольской космогонии, уже рассматривавшейся выше. Этот миф чрезвычайно гуманистичен<sup>149</sup> и привлекает к себе до сих пор, как привлек когда-то древних греков, и в их числе Плутарха, написавшего свой трактат: «Об Исиде и Осирисе».

Нам неизвестен до конца весь контекст осирического мифа, так как, во-первых, египетское религиозное мышление очень динамично и недогматично (достаточно сказать, что тексты пирамид не копировались по одному образцу, а писались заново всякий раз, что свидетельствует о мощном творческом религиозном порыве этих людей)<sup>150</sup>. Однако известно, что Исида спасала Гора, укушенного скорпионом, а также помогла ему избежать яда, внесенного в его тело Сетом при их битве<sup>151</sup>. Итак, Гор победил в поединке Сета, причем оба противника были жестоко изувечены, но око Гора (иными словами, глаз Ра-Атума, Творца), было возвращено Гору, и он был коронован на царство. Тогда Гор совершил свое великое деяние: он спустился в царство мертвых, и «приводит его душу в движение»;<sup>152</sup>

«Осирис! Смотри! Осирис! Слушай! Вставай! Живи снова!» «Осирис, ты ушел, но ты вернулся; ты спал, но тебя разбудили; ты умер, но ты живешь снова!»<sup>153</sup> С помощью своего Ока (то есть живительной силы бога творца) Гор оживил своего отца Осириса, который стал правителем мира блаженных мертвых, Гор же стал царствовать на земле. Образом царствования Гора было царствование фараона, «сына Ра».

Соотношение Ра и Осириса, названное Е. Ногnung «мистическим союзом», звучало как «Ра почивает в Осирисе, Осирис почивает в Ра». Это совершается после того, как в таинственном подземном странствии ночью Ра побеждает всех врагов и в шестой час воскрешает Осириса и мертвых, ассоциируясь с деянием Гора (согласно книге Амдуат)<sup>154</sup>.

### **Боги и фараон**

Царская власть в Египте возникает преимущественно по религиозным соображениям. Царь (фараон — «пер-аа», букв. «великий дом») — был посред-

---

<sup>149</sup> Egyptian Religion. Encyclopedia of Religion. 2nd ed. Vol. 4. 2005. P. 2720.

<sup>150</sup> Там же. P. 2720.

<sup>151</sup> Nunn J.F. Ancient Egyptian Medicine. University of Oklahoma Press, 2002. P. 98.

<sup>152</sup> Элиаде М. От каменного века до элевсинских мистерий. С. 124.

<sup>153</sup> Там же. С. 125.

<sup>154</sup> The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt. Ed. D.B. Redford. In 3 Vols. Vol. 3. Oxford University Press, 2001. P. 142.

ником богов. «Раннее государство было целиком направлено на идею спасения<sup>155</sup> ... являясь, по представлениям древних, ритуальным богом, царь в себе, в своей плоти, спасал своих верных подданных<sup>156</sup>. Те, кто были верны царю, воплощенному ритуальному божеству, вместе с ним шли в вечность. Царь являлся спасителем своих людей. В природе царя древние видели соединение двух начал — чисто человеческого, подобного всем остальным людям, и божественного, и надеялись, что царь как бы перебрасывает мост из этого мира в мир вечности, и именовали царя богом — нечер, по-египетски чистый»<sup>157</sup>.

В молитве фараон падает ниц со словами: «Я целую землю, я обнимаю Геба». Существуют изображения, где фараон простерт ниц перед изображением бога<sup>158</sup>. Например, одна из статуй в Луксоре изображает фараона Хоремхеба, простирающегося перед Атумом<sup>159</sup>. Фараоны не считали себя богами, но кланялись богам в смирении, хотя после смерти и стремились к соединению с божеством<sup>160</sup>. После смерти фараон становится единым с Осирисом: «Как Осирис живет, так и Унас<sup>161</sup> живет; как Осирис не умирает, так и Унас не умирает»<sup>162</sup>. «О, Унас, ты ушел не мертвым, ты ушел живым!»<sup>163</sup>.

Осирис вершит суд над умершими. Те, кто не творили маат, обречены на отсутствие «выхода в день». Осуждения на суде не происходит, если усопший становится Осирисом<sup>164</sup> — то есть был при жизни Гором и творил маат.

### **Ощущение своего призвания Александром**

Итак, стать фараоном для Александра — означало стать сыном божественного отца, хранителя справедливости, заступника людей, победителя смерти. Возможно, в Египте для Александра произошло слияние образов Диониса и Осириса<sup>165</sup>. Египет, издревле влиявший на греческую мысль, культуру и науку, повлиял на одного из самых ярких ее сыновей — формируя у него то

<sup>155</sup>От смерти, т.е. нацелено на возможность воскрешения в непоколебимый и живой мир богов.

<sup>156</sup>Именно поэтому строительство пирамид не было подневольным делом, хотя и организованным.

<sup>157</sup>Зубов А.Б. Лекции по истории религий, прочитанные в Екатеринбурге. М., 2009. С. 63.

<sup>158</sup>Morenz S. Egyptian Religion. P. 40–41.

<sup>159</sup>The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt... P. 143.

<sup>160</sup>Morenz S. Egyptian Religion. P. 237.

<sup>161</sup>Один из фараонов.

<sup>162</sup>Элиаде М. От каменного века до элевсинских мистерий. С. 123.

<sup>163</sup>Бадж У. Путешествие души в царстве мертвых. Египетская Книга Мертвых. М., 1995. С. 111.

<sup>164</sup>Morenz S. Egyptian Religion. P. 210.

<sup>165</sup>Nock A.D. Notes on Ruler-Cult... P. 28.

глубокое и личное отношение к богу, которое через несколько столетий станет целью многих религиозно одаренных людей и которое знаменитый знаток античности Фестьюжер наименовал «личной религией греков», вынеся эти слова в заголовок своей книги.

Современные ученые-историки в большинстве поддерживают представление об Александре как о человеке, которым двигало не только желание расширения подвластных территорий или стремление к воинской славе — он стремился к созданию единого царства, в котором будут в мире жить все народы земли, греки и варвары, приобщившиеся к греческому языку и культуре<sup>166</sup>.

Хотя Р. Green в своей крайне критичной книге стремиться развенчать традиционный образ Александра как вдохновленного романтика, одержимого идеей объединения народов мира, но его вывод о том, что Александр постоянно ощущал в себе высшее призвание, достоин внимания, как исходящий из уст исследователя, считающего знаменитого македонца самовлюбленным деспотом, тираном и самодуром<sup>167</sup>. Александр считал себя Дионисом, пришедшим от божественного отца для исполнения его воли — принести ὁμόνοια, гармонию и единодушие всем народам, стать примирителем мира<sup>168</sup>. Он был для своего окружения и для себя — Дионис во плоти<sup>169</sup>.

На пиру в Описе Александр пожелал, чтобы за столом восседали люди всех национальностей, произнося совместные молитвы о единстве империи. Tarn с убежденностью отстаивал тезис о том, что Александр, мечтая о всемирном царстве, верил в общечеловеческое братство — и был первым, кто верил в это<sup>170</sup>.

Культ Александра — сложный феномен. Хотя он опирается на некую традицию, почитание Александра отличалось и от того почитания, что воздавали его предшественникам, и поздним эллинистическим царям<sup>171</sup>.

«Трудно представить себе успех христианства в иной культурной среде, чем та, которая была создана деятельностью Александра», — считает историк ранней церкви Ferguson<sup>172</sup>. Горизонты каждого человека расширились от своего

---

<sup>166</sup> *Tripolitis A. Religions of Hellenistic-Roman...* P. 9.

<sup>167</sup> *Green P. Alexander of Macedon...* P. 445.

<sup>168</sup> *Элиаде М. История веры...* С. 232.

<sup>169</sup> *Cuss D.F.C.J. Imperial Cult and Honorary Terms in the New Testament. The University Press, Fribourg Switzerland. 1974. P. 25.*

<sup>170</sup> *Tarn W.W. Alexander the Great. P. 398.*

<sup>171</sup> *Chanotis A. The Rivinity of Hellenistic Rulers. P. 434–435.*

<sup>172</sup> *Ferguson E. Backgrounds of Early Christianity. P. 9.*

полиса до целой ойкумены — обитаемого мира, и эта ойкумена говорила на одном языке, на греческом диалекте койне. Разрушались образцы традиционного поведения — это давало возможность проявиться индивидуальности. Избранное стало значимее унаследованного. Это время появления личной религии и личного философского выбора<sup>173</sup>.

### **Эллинистические правители**

«Он же сказал им: цари господствуют над народами, и владеющие ими благодетелями называются, а вы не так: но кто из вас больше, будь как меньший, и начальствующий — как служащий. Ибо кто больше: возлежащий или служащий? не возлежащий ли? А Я посреди вас, как служащий. Но вы пребыли со Мною в напастях Моих, и Я завещаваю вам, как завещал Мне Отец Мой, Царство, да ядите и пиете за трапезою Моею в Царстве Моем, и сядете на престолах судить двенадцать колен Израилевых» (Лк 22:25–30).

«О Возлюбленный, принеси нам прежде всего мир, ибо ты — господь (κύριος)»<sup>174</sup>.

В Евангелии от Луки приводятся слова Иисуса Христа: «Он же сказал им: цари господствуют над народами, и владеющие ими благодетелями (εὐεργέται) называются» (Лк 22:25). Евангелист использует в своем повествовании и другие термины, относящиеся к культу правителя, знакомому его эллинистическим читателям. Среди этих терминов — σωτήρ, κύριος («Господь»), εὐαγγέλιον<sup>175</sup>. Все они использовались в терминологии культа эллинистического правителя (и в дальнейшем перешли в культ императора).

Культ эллинистических правителей родился вместе с эллинистическими государствами. После смерти Александра Великого в 323 г. до Р.Х. начался раздел его империи, ознаменованный кровопролитными войнами диадохов —

<sup>173</sup> Там же. Р. 9.

<sup>174</sup> Из гимна Деметрию Полиоркету. См.: *Klauck H.-J. The Religious Context...* Р. 257.

<sup>175</sup> Термин εὐαγγέλιον, используемый в Евангелиях от Матфея (4 раза), от Марка (8 раз), в кн. Деяний (2 раза), в Посланиях св. ап. Павла (60 раз), в 1 Послании Петра (1 раз) и в Откровении (1 раз), в новозаветный период относился к важнейшим событиям биографии правителя Римской империи — римского императора. См: *Klauck H.-J. The Religious Context...* Р. 328

его полководцев и друзей. В результате передела мира образовались династии, называемые эллинистическими. К ним относятся, в частности, династия Птолемеев (Лагидов) в Египте, династия Селевкидов в Сирии, Антигонидов в Малой Азии и Греции, Атталидов в Пергаме. В них «туземный» элемент подвергся эллинизации в той или иной степени. Цари эллинистического времени обожествлялись как посмертно, так и при жизни. Появился культ эллинистического правителя, существовавший до вхождения этих государств в круг Римской империи, *orbis Romana*.

Следует отметить, что культ эллинистических правителей значительно отличался от культа Александра, и современные исследователи не считают культ великого Македонца «предшественником» культа его диадохов и их потомков<sup>176</sup>. Тем не менее, после смерти Александра<sup>177</sup> его почитание как божества усилилось — диадохи размещают его портрет на монетах, отправляют его культ как бога, борются за обладание его телом, как святыней.

Понятие «царя» — βασιλεύς — было совершенно иным, чем понятие о главе монархии в современном смысле слова как правителе определенной территории. Царство было синонимом сферы власти. Сейчас мы говорим «царство Селевкидов», античные люди сказали бы: «поданные такого-то царя». Титул царя был претензией на то, что он — законный правитель. Значение понятия «царь» весьма варьировалось<sup>178</sup>. Эллинистические монархи всегда находились в гуще сложных, многогранных отношений. Это в первую очередь касалось Малой Азии и Сирии, где, помимо множества городов и храмов, существовало множество этнических групп. Восточные влияния также меняли греческую ментальность<sup>179</sup>. После 200 г. до Р.Х. греческая культура вступает в период упадка, и на первый план выходят местные культуры Малой Азии, Сирии, Палестины и Египта<sup>180</sup>.

---

<sup>176</sup> *Chanotis A. The Divinity of Hellenistic Rulers. P. 434–435.*

<sup>177</sup> Александр, как известно, умер в Вавилоне в 323 г. до Р.Х., и бог Серапис, которому молились друзья Александра, дав уклончивый ответ, нимало не помог великому полководцу. Вопрос о том, что за бог был вавилонский «Серапис», не ясен. Исследователи, чьим мнениям следует в своей статье А.Д. Nock, считают, что это было вавилонское божество со сходным для греческого уха по произношению именем (в «Серапис» ударение на первый слог). Возможно, именем божества было Сар апси, и функции его совпадали в некоторой степени с функциями Мардука. Культ Сераписа был введен только в эпоху Птолемеев, в его разработке принимал участие знаменитый египтянин, жрец и историк Манефон.

<sup>178</sup> *Ferguson E. Backgrounds of Early Christianity. P. 154–157.*

<sup>179</sup> *Cuss D.F.C.J. Imperial Cult and Honorary Terms... P. 24.*

<sup>180</sup> *Ferguson E. Backgrounds of Early Christianity. P. 1.*

Чтобы облегчить претензии царя на престол, достаточно было небольшого «подлога» в родословной, главным образом, для того, чтобы обеспечить божественное происхождение. Кроме того, никогда и никому не помешало бы чудо, как сопровождающее, например, рождение царя, так и обретение им своей столицы. Во всех эллинистических царствах, за исключением Македонии, культ правителя развивался, вовлекая в себя все эти разнообразные элементы<sup>181</sup>.

«Бог — тот, кто силен, а король — тот, кто божественен» — говорится в английском детском стишке. Это абсолютно точно отражает восприятие античным народным сознанием понятие божества и царства, на котором покоился культ правителя<sup>182</sup>. Боги отличались от царей лишь большим, так сказать, объемом имеющейся у них власти, и, коль скоро цари имели ту же власть, только в меньшем, сравнительно с богами количестве, преклонение перед царями было вполне резонным преклонением перед божественной властью.

Рассмотрим несколько примеров эллинистических правителей и отправляемого им культа, а также типы развития данного культа<sup>183</sup>.

### **Первый тип. Культ правителя создается полисом: Антигон Монофтальм и Деметрий Полиоркет**

#### **Антигон Монофтальм**

Антигон I, также известный как «Монофтальм» (Одноглазый), был одним из македонских военачальников Александра Великого, после смерти которого Антигон захватил власть над частью Малой Азии<sup>184</sup>. В 314 г. до Р.Х. Антигон Первый провозгласил все греческие полиса «свободными», а в 306–307 гг. до Р.Х. его сын Деметрий Полиоркет освободил Афины от войск Кассандра.

В 311 г. до Р.Х. граждане города Скеписис недалеко от легендарной Трои, решили принести ему следующие почести:

«Решение народа (δῆμος): поскольку Антигон был причиной толикого блага для города и для всех греков...да будет он почтен соответственно делам его <...> для него будет отведена часть святилища, воздвигнут алтарь, и воздвигнут прекрасный образ для поклонения. Жертвы, атлетические состязания, украшение венками и прочие торжественные церемонии в его честь должны будут совершаться ежегодно, как они уже и совершаются. он будет увенчан золотым венком <...> так же и его сыновья, Деметрий и Филипп будут увенчаны. <...> По-

<sup>181</sup> Ibidem. P. 159–160.

<sup>182</sup> Ibidem. P. 160.

<sup>183</sup> Chaniotis A. The Divinity of Hellenistic Rulers. P. 436–439.

<sup>184</sup> Klauck H.-J. The Religious Context... P. 255.

мимо этого, город принесет жертвы благодарения за добрую весть (εὐαγγελία), пришедшую от Антигона и все жители должны носить праздничные венки»<sup>185</sup>.

«Добрая весть» (εὐαγγελία), пришедшая от Антигона, заключалась в том, что он заключил мир с другими полководцами Александра, и по его инициативе, участники этого договора гарантировали греческим полисам в Малой Азии свободу и автономию<sup>186</sup>. Однако этот договор действовал недолго.

Надо отметить, что Антигон не был гражданином полиса, он стоял над полисом. Обычным гражданам таких почестей никогда не воздавалось<sup>187</sup>.

### Деметрий Полиоркет

Сын Антигона, упомянутый в декрете выше, был полководцем Деметрием Полиоркетом (покорителем городов). Он имел личную харизму и привлекал сердца людей. После того как он освободил Афины от тирании и оккупации македонян, в 307 г. до Р.Х., жители города оказали ему невероятные почести. Во время его второго визита, в 304 г. до Р.Х., то место, на которое он ступил, сходя со своей колесницы, было объявлено «святилищем сошедшего бога» и там был воздвигнут алтарь<sup>188</sup>. Позже неизвестный поэт сложил культовый гимн, который упоминает Афиной в произведении «Пир мудрецов» (вероятно, это середина гимна — начало и конец отсутствуют)<sup>189</sup>.

Как боги всеблагие и всеильные  
Городу мирволят!  
Издалека Деметрия с Деметрою  
К нам приводит случай:  
Она справляет Девы Кору в городе  
таинства святые.  
А он сияя красотой, улыбочивый,  
Словно бог нисходит...  
Величественно выступает он, кольцом  
Тесно встали други,  
Как звезды в небе, верные соратники —  
Сам он словно солнце!

---

<sup>185</sup> Там же. Р. 255.

<sup>186</sup> *Habicht C. Gottmenschentum...* Р. 42.

<sup>187</sup> *Klauck H.-J. The Religious Context...* Р. 256

<sup>188</sup> *Плутарх. Избранные жизнеописания.* Т. 2. Деметрий. 10.4.

<sup>189</sup> *Klauck H.-J. The Religious Context...* Р. 257.

О, здравствуй отпрыск Посейдона мощного,  
Здравствуй, сын Киприды!  
Иные боги далеко находятся,  
К ним мольбы напрасны,  
И нет их здесь, не внемлет ни один из них,  
Ты — стоишь перед нами  
Не каменный, не деревянный, но живой.  
Молимся тебе мы:  
О, милосерднейший, дай поскорее нам мир,  
Всемогущ ты ныне!  
Не Фивы, нет, теперь Элладу целую  
Сфинга одолела:  
На этолийских скалах возлегла она,  
Словно встарь, ужасна,  
И жизни наши похищает, алчная —  
Нет в нас сил сражаться!  
Вор этолийский крал, что далеко лежит,  
Ныне — что поближе!  
Карай его своею властью — или же,  
Сам найди Эдипа,  
Чтобы Сфингу эту он со скал высоких сверг  
Или опозорил<sup>190</sup>.

Подстрочник оригинала дает Н.-Ж. Клауск (приводим наиболее важные отрывки):

«Величайший из богов вошел в град наш,  
явил нам великую милость.  
Счастливая судьба принесла нам  
и Деметру, и Деметрия.  
Се, приходит она праздновать возвышенные мистерии Коры,  
в то время как он, спокойный, как и подобает богам,  
приблизился, прекрасный и смеющийся.  
О, какое возвышенное зрелище: все друзья стоят кругом,

<sup>190</sup>*Афиней*. Пир мудрецов. Кн.6, стих 253 // *Афиней*. Пир мудрецов. В 15 кн. Кн. I–VIII. Пер. Н.Т. Голинкевича. Комм. М.Г. Витковской, А.А. Григорьевой, Е.С. Иванюк, О.Л. Левинской, Б.М. Никольского, И.В. Рыбаковой. Отв. ред. М.Л. Гаспаров. М., 2003. С. 319–320.

а он — посреди их,  
словно друзья суть звезды, а он — солнце»<sup>191</sup>.

Две первые строки говорят о *παρουσία*, входе богов в город Афины (употреблен глагол *παρεῖσιν*, как в строках 7 и 6). Пришествие смертного царя ассоциируется с пришествием божества<sup>192</sup>. Внешнее сходство имен и времени года дает ассоциацию с богиней Деметрой и грядущим празднованием Элевсинских мистерий, связанных с Корой, или Персефоной, дочерью Деметры. Это совпадение дает повод видеть в этом событии *καίρός*, особо благоприятное в отношении божественной милости время<sup>193</sup>.

Спокойствие, красота и смех характеризуют явление людям доброжелательных греческих богов<sup>194</sup>, таких, например, как уже неоднократно упоминавшийся в связи с Александром Дионис. Текст несет множество аллюзий, указывающих на этого бога<sup>195</sup>.

Возможно, Деметрий как солнце, окруженное звездами — более чем поэтическая метафора, и указывает на то, что человеческая судьба определяется звездами.

Посейдон и Афродита, как родители Деметрия, подразумевают его победоносные морские сражения и любовные победы, которые были у всех на устах<sup>196</sup>. Замечателен крайний скептицизм — существуют ли боги, включая Зевса? Если они существуют, то слышат ли они нас? Этот пункт напоминает эпикурейский взгляд на богов. Примечательна и критика статуй богов — не лучше ли обращаться к человеку из плоти и крови, тем более, когда от него исходит столь надежная и быстрая помощь?

В переводе Ф.Ф. Зелинского, знаменитого российского филолога и историка, центральный отрывок этого гимна звучит так:

Будь счастлив, Посейдона с Афродитой сын,  
Доблестный Деметрий!  
Ведь все другие боги далеки от нас,

---

<sup>191</sup> *Klauck H.-J. The Religious Context... P. 257.*

<sup>192</sup> *Chaniotis A. The Divinity of Hellenistic Rulers. P. 431.*

<sup>193</sup> *Klauck H.-J. The Religious Context... P. 257–258.*

<sup>194</sup> *Chaniotis A. The Divinity of Hellenistic Rulers. P. 431.*

<sup>195</sup> *Klauck H.-J. The Religious Context... P. 248.*

<sup>196</sup> *Ibidem. P. 258.*

Иль они без слуха,  
Иль их нет, или дела нету им до нас;  
А тебя мы видим:  
Не древо ты, не камень — настоящий бог;  
Молимся тебе мы<sup>197</sup>.

В конце песни приведена зашифрованная в мифологических образах ситуация: Афины были слишком слабы, чтобы защитить себя от этолийцев, которые, подобно Сфинксу, притесняли афинян, но как Эдип освободил Фивы от Сфинкса, так и афиняне теперь освобождены.

И Антигона, и Деметрия называли «сотерами» («спасителями»), для их культа был учрежден жрец, возведен алтарь (что предполагало наличие священного участка земли — *τέμενος*), установлены ежегодные празднества с шествием и агонем (состязанием атлетов и поэтов). Эта составляющая культа присутствует во всех остальных типах культа правителя<sup>198</sup>. Деметрий был провозглашен богом, а его военачальники, Адеймант, Оксифем, Боурих получили статус и культ героя в 302–301 гг. до Р.Х.<sup>199</sup>.

В исследованиях XIX — начала XX вв. этот гимн считался примером упадка греческой религиозности<sup>200</sup>. Так, историк древнегреческой религии М.Р. Nilsson называет этот феномен «глубокой религиозной деградацией и худшей из оргий в честь простого смертного»<sup>201</sup>.

Верно, что еще во времена Деметрия поднимались голоса критиков такой лести (см. Плутарх), да и сам Деметрий относился к этому иронично. История подтвердила его правоту — когда ситуация изменилась, афиняне отвернулись от Деметрия в 288–287 гг. до Р.Х., уничтожив все культовые почести. Однако, как пишет Клаук, современный исследователь раннего христианства, «невозможно объяснить этот феномен «лестью»<sup>202</sup>.

Этот текст подчеркивает также близкое и видимое присутствие «Деметрия-бога». Именно видение явленной божественной славы, «эпифания»,

<sup>197</sup>Зелинский Ф.Ф. Религия эллинизма. Томск, 1996. С. 109–110.

<sup>198</sup>Празднество носило также название *πανήγυρις*. См.: Chaniotis A. The Divinity of Hellenistic Rulers. P. 436.

<sup>199</sup>Mikalson J.D. Greek Religion. P. 215.

<sup>200</sup>Klauck H.-J. The Religious Context... P. 259.

<sup>201</sup>Nilsson M.P. Geschichte der griechischen Religion. Vol. 2. P. 15.

<sup>202</sup>Klauck H.-J. The Religious Context... P. 259.

являлось одной из основных черт греческой религии<sup>203</sup>. Но не думали ли люди, совершавшие такие культовые действия, что они покинуты богами?

Видимое противоречие между отрицанием богов и призыванием их в одном и том же гимне — также характерная черта религиозного менталитета греков, полного «несообразностей» на взгляд современного исследователя. На это указывает современный специалист в области культа эллинистического правителя А. Chaniotis, приводя надгробную надпись из Перинфа:

«Нет причины сказать: «Здравствуй, прохожий!» Жизнь — это то, что видишь ты здесь; скоро умолкнет поющая цикада, цветет роза, но скоро увядает; <...> когда смертный жив, то говорит он, когда же мертв, холоден он. Уносится душа прочь, и я растворен»<sup>204</sup>. «Удивительно, — подчеркивает А. Chaniotis, — что эта надпись сделана на могиле человека, который был членом культовой ассоциации в честь Диониса и, без сомнения, был посвящен в мистерии, полного эсхатологической надежды культа, веру в которые он разделял»<sup>205</sup>.

Chaniotis считает, что причин искать несообразностей в гимне нет — гораздо важнее решить вопрос, отчего автор преуменьшил значение традиционных богов и подчеркнул реальное присутствие Деметрия<sup>206</sup>.

Итак, божественным Деметрия делает его власть, владея которой он может, с одной стороны, защитить афинян, а с другой — отомстить их врагам. В этом смысле гимн полностью отражает греческую идею божественности.

*О Возлюбленный, принеси нам прежде всего мир,  
ибо ты — господь (κύριος)»<sup>207</sup>.*

Самая главная характеристика божественности для грека — не бессмертие, а то, что боги милостиво склоняют свой слух к мольбам людей и помогают им в нуждах<sup>208</sup>.

Греки, почитая Лисандра, Деметрия или Антигона не считали, что число богов увеличилось, в строгом смысле слова — происходило явление, эпифания

---

<sup>203</sup> Chaniotis A. The Divinity of Hellenistic Rulers. P. 431.

<sup>204</sup> Ibidem. P. 432.

<sup>205</sup> Другие «несообразности» рассмотрены в труде Versnel H.S. Inconsistencies in Greek and Roman Religion. Brill Academic Publishers, 1990.

<sup>206</sup> Chaniotis A. The Divinity of Hellenistic Rulers. P. 431.

<sup>207</sup> Klauck H.-J. The Religious Context... P. 257.

<sup>208</sup> Chaniotis A. The Divinity of Hellenistic Rulers. P. 431.

божественной силы. В этот период мы не встречаем таких выражений как «сделать богом» (θεῖον ποιεῖν) или «обожение» (ἀποθέωσις)<sup>209</sup>.

### **Второй тип. Обожествление покойного царя. Птолемен**

Этот тип ярче всего представлен в эллинистическом Египте при династии Птолемеев. Происходило обожествление покойных царя или царицы.

Птолемей I Лаг (формально первый фараон XXXI династии) перенес тело своего друга и полководца в Александрию, и основал в Александрии государственный культ Александра Великого, около 286/4 г. до Р.Х.<sup>210</sup> Титул «Сотер» («Спаситель») дали Птолемею благодарные жители острова Родос за спасение их от бедствий войны<sup>211</sup>. Развитие культа правителя (из династии Птолемеев) началось около 290 г. до Р.Х.<sup>212</sup>

После смерти Птолемея I (в 283 г. до Р.Х.) его сын и наследник Птолемей II провозгласил его богом, а после смерти вдовы Птолемея I, Береники I, в 279 г. до Р.Х., Птолемей II воздал божественные почести и ей. Покойные супруги получили титул «боги-спасители», θεοί σωτήρες. В их честь был устроен праздник под названием Πτολεμαίεια<sup>213</sup> («Птолемейи»)<sup>214</sup>.

В июле 270 г. до Р.Х. умерла Арсиноя, супруга и сестра Птолемея II, что побудило его учредить ее культ по всех храмах египетских богов его царства<sup>215</sup>. Птолемей также увязал культ сестры-жены и свой с государственным всеегипетским культом Александра Македонского, чье тело покоилось в храме Александрии. Титул буквально был таков: «боги-Филадельфы», или θεοί φιλάδελφοι<sup>216</sup>,

<sup>209</sup> *Klauck H.-J. The Religious Context...* P. 265.

<sup>210</sup> Не следует путать государственный культ Александра Великого, установленного повсеместно в Египте, с его же культом в самой Александрии, как героя-основателя города. См.: *Cuss D.F.C.J. Imperial Cult and Honorary Terms...* P. 25–26.

<sup>211</sup> *Nock A.D. Notes on Ruler-Cult...* P. 21–43.

<sup>212</sup> *Klauck H.-J. The Religious Context...* P. 278.

<sup>213</sup> *Cuss D.F.C.J. Imperial Cult and Honorary Terms...* P. 26.

<sup>214</sup> Текст Канопского декрета о празднике, начиная с 16-й строки: «В соответствии с декретом, опубликованным ранее, в стране отмечались праздники в честь богов-благодетелей во всех храмах в 5-й, 9-й и 25-й дни каждого месяца. Пусть теперь во всех храмах Двух Земель отмечается праздник в честь Царя Верхнего и Нижнего Египта Птолемея, да будет он жить вечно, возлюбленный Пта, и царицы Береники, которые являются нашими богами-благодетелями в день первого появления царицы Сотис (звезда Сириус), и называться он будет «Праздник начала года»

<sup>215</sup> *Cuss* считает, что культ Птолемея II и Арсинои был прижизненным. См.: *Cuss D.F.C.J. Imperial Cult and Honorary Terms...* P. 25.)

<sup>216</sup> «Боги брат-и-сестра» («sibling deities») у *Klauck H.-J. The Religious Context...* P. 278 и «brother-and-sister gods» у *Chaniotis A. The Divinity of Hellenistic Rulers.* P. 436.) Собственно, φιλάδελφος

и входил в титулатуру жреца-эпонима<sup>217</sup>, отправлявшего культ Александра Великого.

Придворный александрийский поэт Феокрит писал: «Один лишь Птолемей — никто до него... основал благоуханные храмы своим матери и отцу. Там он и поместил их, сияющих золотом и блеском слоновой кости, как помощников роду человеческому. В каждый месяц сжигал он на обгаренных кровью алтарях жирные бедра быков, вместе с благородной супругой своей; никогда до сего не держала в объятиях своего обрученного в брачном покое жена, благороднее сей жены. Ибо она любит того, кто брат и супруг для нее»<sup>218</sup>.

Примеру Птолемея II последовали его преемники<sup>219</sup>. В дальнейшем в культе Птолемеев происходило обожествление и правящего царя, как, например, Птолемея V Эпифана.

Культом Александра стал эпонимным культом, будучи сплетен с культом династии Птолемеев, чем подчеркивалась преемственность монархии и божественность монархов. Так, на Розеттском камне, датируемым временем Птолемея V Эпифана, мы читаем: «Во время жречества Аэта, сына Аэта, жреца Александра, и богов-спасителей (Сотеров), и богов-Филадельфов, и богов-Эвергетов, и богов-Филопаторов, и бога Эпифана и Эвергета (то есть самого Птолемея V)...»<sup>220</sup>

Птолемеям также совершался культ, как синнаотическим<sup>221</sup> или сохранимым богам в храмах традиционных божеств Египта. Их титулатура (Сотер, Эвергет, Филадельф, Филопатор, Филометор, Эпифан, Эвхарист) звучала привычно и для греков, и для египтян, находящихся в подобных священных именах знакомые религиозные символы. Известно, что Птолемеев в вопросах культа консультировали египетские жрецы (ярким результатом продуманной и организованной работы такой богословской «комиссии» с членством Манефона, жреца и историка из города Себеннита<sup>222</sup> является введение нового культа Сераписа

---

означает «возлюбленный своей сестры», и не имеет отношения к «братской любви». Феокрит, придворный поэт, сравнивал их брак с божественным браком Зевса и Геры (См.: *Klauck H.-J. The Religious Context...* P. 278.)

<sup>217</sup> Имя и срок служения жреца-эпонима использовались при летоисчислении.

<sup>218</sup> Цит. по: *Klauck H.-J. The Religious Context...* P. 278. Арсиноя, скорее всего, была обожествлена посмертно, но талантливый придворный уже чувствовал тенденцию «линии партии».

<sup>219</sup> *Chaniotis A. The Divinity of Hellenistic Rulers.* P. 436.

<sup>220</sup> Там же. P. 437.

<sup>221</sup> *Thompson D.J. The Ptolemies and Egypt // Companion to the Hellenistic world.* Ed. A.A. Erskine. Oxford, 2003. P. 107.

<sup>222</sup> *Thompson D.J. The Ptolemies...* P. 107.

как египетского Осириса-Аписа<sup>223</sup> или эллинистического божества с чертами Зевса, Гадеса, Дионисия, Гелиоса, Асклепия)<sup>224</sup>.

Кульτ Птолемеев, который совершали и коренные египтяне, принципиальным образом отличался от всего того, что было до этого в греко-говорящем мире. Здесь произошло сложное взаимодействие и слияние традиционной египетской религии и собственной царской идеологии Птолемеев<sup>225</sup>. В египетском культе сочетались греческие черты и поклонение правителям-богам по греческим обычаям, и древний кульτ фараонов, в особых храмах, с коренными египетскими жрецами. Cuss считает, что кульτ правителя в Египте только на первый взгляд имел некую двойственность, связанную с разными этническими группами верующих (греков и египтян), на самом же деле это был единый кульτ<sup>226</sup>. В общем, местное население приняло кульτ правителя, предложенный Птолемеями<sup>227</sup>.

### **Третий тип. Прижизненный кульτ правителя**

Установление культа здравствующего монарха во всем царстве лучше всего документировано в сирийском государстве Селевкидов<sup>228</sup>.

В раннем эллинистическом периоде кульτ Селевкидов существенно не отличался от других культов правителей. Кульτ здравствующих царей и цариц устанавливали по инициативе городов, а со времен Антиоха I обожествление умерших царей было общепринято. Первым царем династии Селевкидов, установившим свой кульτ во время своего царствования, был Антиох III Великий (241–187 гг. до Р.Х.). В письмах к правителям провинций с требованием учредить должность главного жреца для отправления культа его здравствующей жены Лаодике упоминается уже существующий кульτ самого Антиоха и его предков. Должность главного жреца (ἀρχιερεύς) была введена в 209 г. до Р.Х.<sup>229</sup> В

<sup>223</sup>Hart G. The Routledge Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses. 2nd ed. London, N.Y.: Routledge, 2005. P. 139–140.

<sup>224</sup>Зелинский Ф.Ф. Религия эллинизма. С. 56–57.

<sup>225</sup>Chanotis A. The Divinity of Hellenistic Rulers. P. 435.

<sup>226</sup>Cuss D.F.C.J. Imperial Cult and Honorary Terms... 1974. P. 25.

<sup>227</sup>Koenen L. The Ptolemaic King as a Religious Figure // Images and Ideologies: Self-Definition in the Hellenistic World. Eds. Bulloch A., Gruen E., Long A. and Stewart A. Berkeley, 1993. P. 25–115.

<sup>228</sup>Chanotis A. The Divinity of Hellenistic Rulers. P. 435.

<sup>229</sup>Ibidem. P. 435.

царстве Селевкидов культ правителя был распространен, видимо, только среди греческого населения (в отличие от Египта)<sup>230</sup>.

Когда Атталиды захватили большую часть Малой Азии (188–187 гг. до Р.Х.), то они сохранили и должность главного жреца для отправления собственного культа.

В царстве Антигонидов, где греческие традиции были сильны, ситуация была иной. Культ монарха был распространен, но только как установленный самим полисом. Даже Антигон Гонат, который, как считалось, отказался от своего культа в городах, находившихся под его властью, все-таки получал в Афинах «богоравные почести»<sup>231</sup>.

На периферии греческого мира, где преобладал негреческий, туземный элемент, культ правителя часто основывался на тщательно разработанной религиозной идеологии. Так, в Коммагене, где Антигон I провел культовые реформы, произошло сочетание иранского религиозного элемента и царского культа<sup>232</sup>.

Форма и содержание культа правителя, его роль в эллинистическом мире — по сути своей, феномены греческой культуры. Они продолжают греческую религиозную традицию и связаны с политико-экономическими взаимоотношениями, возникавшими между полисом и эллинистическим правителем.

Существует и схема развития культа эллинистического правителя на примере культа Птолемеев, предложенная E. Ferguson<sup>233</sup>.

Четыре фазы, которые прошел культ правителя в Египте, хорошо иллюстрируют это поклонение. Первая — божественные почести, приносимые из благодарности. Это было просто разновидностью почтения и признанием высшего статуса правителя. Для поддержания и укрепления своего культа Птолемей ввел культ Александра Великого<sup>234</sup>.

---

<sup>230</sup> *Lanciers E.* Die Opfer in hellenistischen Herrscherskult und ihre Rezeption bei den einheimischen Bevölkerung der hellenistischen Reiche // *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East. Proceedings of the International Conference Organized by the Katholieke Universiteit Leuven.* Ed. J. Quaegebeur. Leuven, 1991. P. 203–223.

<sup>231</sup> *Habicht C.* Divine Honours for King Antigonos Gonatas in Athens // *Scripta Classica Israelica.* 1996. № 15. P. 131–134.

<sup>232</sup> *Chanotis A.* The Divinity of Hellenistic Rulers. P. 435.

<sup>233</sup> *Ferguson E.* Backgrounds of Early Christianity. P. 160.

<sup>234</sup> *Chanotis A.* The Divinity of Hellenistic Rulers. P. 435.

Следующая фаза — обожествление первого поколения правителей их потомками. Это было официальным причислением к богам (деификацией), которую проводили правители (и Птолеми, и Селевкиды). Надписи и монеты периода эллинизма постоянно имеют надписи θεός («бог») и σωτήρ («спаситель»)<sup>235</sup>. Александр был первым в греческом мире, кто начал чеканить на монетах свое изображение. До этого на них чеканились лишь изображения богов и почитаемые предметы<sup>236</sup>.

Культ основателя династии был сложен и многогранен, в него включались преемники и члены семьи. Устанавливалось новое жречество, в основном носящее декоративный характер. Культ был основой для выражения верноподданнических чувств.

Третья фаза была специфической для Египта. Богослужение правителям искони проводилось в храмах местных богов. Птолемей Филадельф и его жена-сестра Арсиноя были обожествлены в Александрии. Употребление в языке придворных льстецов божественных эпитетов и божественные почести, т.е. храмы со жрецами, стали рутинным явлением. Однако все это имело четко определенный, официальный характер.

Четвертая фаза — возведение святилищ и храмов правителю как боже-ству по инициативе частных лиц.

В г. Геликарнасе некто Хайремон основал святилище Сераписа, Исиды и Арсинои Филадельфы. На Кипре в различных городах известно более двадцати домашних алтарей Арсинои. Ее культ продолжался целое столетие после ее смерти. Домашние алтари в честь Арсинои были найдены даже в таких удаленных от Египта городах, как Эретрия и Милет, возможно, их хозяева заключали торговые контракты с Египтом<sup>237</sup>.

Клауск считает, что полноценный династический культ правителя («истинный культ правителя»), центром которого была семья правителя, сформировался только в государствах Птолемеев (Лагидов) и Селевкидов. Он насаждался сверху с целью дать священное основание царской власти. В Египте это произошло быстро, в Сирии — значительно в больший срок, и был обусловлен соперничеством Селевкидов с Лагидами. В остальных областях (династии Атталидов, Антигонидов) существовал местный культ правителя как «благодетеля», «со-

<sup>235</sup> Cuss D.F.C.J. Imperial Cult and Honorary Terms... P. 25.

<sup>236</sup> Первым, кто начал чеканить монету в Египте, был фараон Нектанебо I, дед легендарного Нектанебо II, «отца Александра Великого».

<sup>237</sup> Chaniotis A. The Divinity of Hellenistic Rulers. P. 442.

тера» и т.д. В нем почести предлагались правителю со стороны определенных городов, испытывших его благодеяния<sup>238</sup>. Это был так называемый (в отличие от династического) «городской» культ, который, тем не менее, являлся частью общерелигиозного контекста, в который входили все типы культа правителя. Именно так их и следует воспринимать<sup>239</sup>.

### **Легендарность — важная составная часть культа**

После Александра титулы царей стали носить Птолемеи и Селевкиды. К ним относились как к богам, но никому и в голову не приходило, что они могут совершать сверхъестественные деяния. Истории о чудотворении рассказывались о философах, но не о царях. Для царя было важным иметь правильно сочиненную историю о своем рождении и предках — героях или богах, но нужды в том, чтобы приписывать чудотворную силу самому царю, не было<sup>240</sup>. Исключением можно считать Арсиною II Филадельфу, покровительницу моряков, к которой обращались за помощью и после ее смерти<sup>241</sup>.

Особый случай представляет Арсиноя II, посмертно ассимилировавшаяся в культах с Исидой и Афродитой, и ставшей наиболее популярной богиней в Египте и на Кипре. Два наиболее ранних свидетельства культа Арсинои — частные посвящения. Флотоводец Птолемея Калликрат посвятил Арсиное-Афродите храм на мысе Зефирион, рядом с Канопой. Это подчеркивает почитание Арсинои как покровительницы моряков<sup>242</sup>, что может быть объяснимо тем, что она ассоциировалась с Афродитой Эвплией или из-за морской направленности политики Арсинои<sup>243</sup>.

---

<sup>238</sup> *Klauck H.-J.* The Religious Context... P. 279.

<sup>239</sup> *Walbank F.M.* Koenige als Goetter: Ueberlegungen zum Herrscherkult von Alexander bis Augustus // *Chiron*. 1987. Vol. 17. P. 380.

<sup>240</sup> *Ferguson E.* Backgrounds of Early Christianity. P. 159.

<sup>241</sup> *Chanotis A.* The Divinity of Hellenistic Rulers. P. 432.

<sup>242</sup> При раскопках в Тмуите найдено изображение женщины в доспехах, увенчанной рострумом корабля, с мачтой-флагштоком в руке. Предполагается, что это изображение Береники II, относящееся к 200 г. до Р.Х. См.: *Whitehouse H.* Mosaics and Paintings in Graeco-Roman Egypt // *Companion to Ancient Egypt*. In 2 vols. Ed. A.B. Lloyd. Vol. 2. Wiley-Blackwell, 2010. P. 1018.

<sup>243</sup> *Chanotis A.* The Divinity of Hellenistic Rulers. P. 442.

Так, о диадохе Селевке I (как и об Александре Великом, походы которого он разделял, в том числе сражение с Пором и тяжелый переход Гедрозии) была сложена легенда, повествующая о его божественном зачатии. Легенда гласила, что его отцом был Аполлон, явившийся во сне его матери, Лаодике, и оставивший ей перстень с изображением якоря. Проснувшись, Лаодика нашла перстень с изображением якоря на своей постели, а у ее сына (и у всех его сыновей) было родимое пятно в форме якоря. Как сообщает римский историк III века по Р.Х. Юстин<sup>244</sup>.

Птолеми возводили свой род к Аминте II, македонскому царю, который, в свою очередь, восходил к Гераклу через Гилла, предводителя Гераклидов, чья мать, Деянира, была дочерью Оэнея и Алтеи. Оэней — скорее всего, имя-эпитет бога виноделия, в дальнейшем изначальное значение забылось, и Оэней был героизирован. С другой стороны, Птолеми возводили свой род не только к Гераклу, но к «Гераклу и Дионису», как заявлял Птолемей III, а уже при Птолемеи IV было добавлено разъяснение, что отцом Деяниры был Дионис. Птолемей XII уже имел титул «Новый Дионис», что подразумевало то, что он — бог воплощенный<sup>245</sup>.

Заслуживает внимания основание Антиохом II Теосом (286–246 гг. до Р.Х.) города Лаодикии на реке Лик, названного им в честь своей жены Лаодики<sup>246</sup>. Антиох последовал знаменю в виде орла, слетевшего с неба и схватившего жертвенное мясо, когда он со жрецами молил богов об указании места для строительства нового города. Орел удалился в сторону горы Сильпий, Селевк последовал за ним, и увидел, что орел уронил мясо на горе. Это было расценено как чудо, и город был основан у подножия горы на крови вепря, которого убил своим копьем Селевк при погоне за орлом. При этом при закладке города была принесена и человеческая жертва: убита дева Агава. Ее статуя была из бронзы была воздвигнута для «благой удачи» (τύχη) города<sup>247</sup>.

<sup>244</sup> Юстин. Эпитома сочинения Помпея Трога «История Филиппа». Квинт Курций Руф. История Александра Македонского. С приложением сочинений Диодора, Юстина, Плутарха об Александре. Перевод М.Е. Сергеевко. Отв. редактор А.А. Вигасин. М.: Изд-во МГУ, 1993.

<sup>245</sup> Nock A.D. Notes on Ruler-Cult... P. 225–226.

<sup>246</sup> Иоанн Малала там же говорит, что никто не называет города в честь мертвеца — это было бы глупо.

<sup>247</sup> Johannes Malalas. The Chronicle. 8.18 (203). Transl. by E.Jeffreys, M.Jeffreys and M.Scott. Melbourne, 1986. P. 108.

**Таблица 1. Эпитеты некоторых эллинистических правителей<sup>248</sup>**

Эпитет	Значение	Примеры правителей
Сотер (σωτήρ)	спаситель (титул многих божеств)	Антигон Монофталм, Деметрий Полиоркет, Птолемей I, Антиох I, Антиох Гонат, Аттал I, Ахей, Филипп V, Эвмен I, Селевк III, Птолемей IX, Клеопатра; Юлий Цезарь, Октавиан Август
Теос (θεός)	бог	Антиох II (посмертно)
Эпифан (ἐπιφανής) или Эпифанестат (ἐπιφανέστατος)	Являющий силу (божества) (титул многих божеств)	Антиох IV, Птолемей V
Каллиник (καλλίνικος)	одерживающий прекрасные победы (титул Геракла)	Селевк II, Митридат I
Эвергет (εὐεργέτης)	благодетель	Династия Птолемеев (Птолемей III), Аттал III и др.
Филадельф (φιλάделφος): в титуле θεοί Φελάδελφοί	божественные брат и сестра	Династия Птолемеев. Птолемей II и его сестра-жена Арсиноя
Филопатор (φιλοπάτωρ)	отцелюбивый (бог)	Династия Птолемеев (Птолемей IV)
Филометор (φιλομήτωρ)	матерелюбивый (бог)	Династия Птолемеев (Птолемей VI), Аттал III
Эвхарист (εὐχάριστος)	благодарный (бог)	Династия Птолемеев

### Форма и содержание культа эллинистического правителя

Культ правителя с самого начала строился по модели культа божества. В его центре был ритуал жертвоприношения (θυσία), обязательная часть любого греческого праздника (πανήγυρις, реже — ἑορτή). Дополнительным элементом была процессия (πομπή) и атлетическое или музыкальное соревнование (ἀγών). Праздник в честь царей и цариц назывался по имени лица, в честь которого он проводился (Атталии, Эвмени, Александрии, Птолемейи и т.п.) Если культ устанавливался при здравствующем правителе, то ритуалы совершались в его день рождения, а также в день рождения царицы. Здесь видна яркая параллель с культом богов-олимпийцев, чьим главным праздником был также день рождения божества<sup>249</sup>.

<sup>248</sup>Chanotis A. The Divinity of Hellenistic Rulers. P. 433, 437.

<sup>249</sup>Ibidem. P. 438.

В точности так же, как и при богослужении богам, жертвоприношение совершалось не ежегодно, а ежемесячно, в тот же самый день. Если культ вводился после смерти правителя, то праздник совершался либо в годовщину его смерти, либо в день его рождения<sup>250</sup>.

Отмечались как празднества и другие события — восшествие на престол, годовщина победы и т.п. Например, в правление Птолемея III (246–221 гг. до Р.Х.). 25-е число каждого месяца было «царским днем», так как восшествие на трон грека-фараона совершилось 25 числа месяца Дия в 246 г. до Р.Х.<sup>251</sup>

Жертвоприношение совершалось на алтаре, который возводился на участке священной земли (τέμενος), носящей имя правителя (например, Φιλεταίρειον в Ясосе — в честь Филетера, в честь которого проводился и праздник — Филетерии в городе Κύμη, в благодарность за военную помощь)<sup>252</sup>.

Около 246–244 гг. до Р.Х. в Илионе были установлены «жертвоприношения благовестия» (εὐαγγελία) в честь Селевка II<sup>253</sup>.

Помимо ежемесячных и ежегодных жертвоприношений могли совершаться «экстраординарные» жертвоприношения — в честь таких событий, например, как победа над врагами или благодеяние городу. Иногда празднования в честь правителя присоединялись к уже существующему в честь богов празднику.

Праздник начинался с шествия, в котором приглашались принять участие все жители города. Они должны были надеть свои лучшие одежды и венки из цветов и листьев. Администрация города, пышно одетая, составляла особое шествие. Наиболее грандиозная процессия была организована Птолемеем II в честь его покойного отца. Описание ее у Калликсена Родосского — одно из наиболее полных описаний античных торжеств<sup>254</sup>.

Подчеркивая родство царской семьи с богами, птолемеевы процессии демонстрировали тем самым царскую и военную мощь. В этих целях прямо на улицах Александрии разыгрывалось театральное представление, а жители-участники процессии, вышедшие на улицы, вовлекались в него, подобно тому, как это сейчас происходит во флешмобах. Интересно заметить, что несколько улиц Александрии носили имя обоженной Арсиной<sup>255</sup>.

<sup>250</sup> Habicht C. *Gottmenschentum...* P. 17.

<sup>251</sup> Chaniotis A. *The Divinity of Hellenistic Rulers.* P. 438.

<sup>252</sup> Errington R.M. *A History of the Hellenistic World: 323-30 BC.* Blackwell Publishing, UK, 2008. P. 250.

<sup>253</sup> Chaniotis A. *The Divinity of Hellenistic Rulers.* P. 438.

<sup>254</sup> Rice E.E. *The Grand Procession of Ptolemy Philadelphus.* Oxford, 1983. P. 37–38.

<sup>255</sup> Nock A.D. *Notes on Ruler-Cult...* P. 33.

Вступление правителя в город называлось *παρουσία*. Для встречи правителя выходила особая делегация, вернее, процессия горожан. До нас дошел текст, описывающий встречу Аттала III, правящего в Пергаме с 138 по 133 гг. до Р.Х., в городе Ἐλαία к югу от Пергама.

Горожане, чтобы показать свою благодарность «за все то благо, что получили они из рук его, в знак благодарности за его благодеяния» приняли «постановление совета и собрания: царя надлежит венчать золотым венцом победы... следует воздвигнуть ему священную статую в воинском одеянии, и поставить ее в храме Асклепия Сотера, для того, чтобы он был сохранивателем (συνναός) богу. Золотая статуя, изображающая царя верхом, да будет воздвигнута... позади алтаря Зевса Сотера, так, чтобы она стояла на самом видном месте; <...> ежедневно <...> жрец царя <...> да приносит ладан в жертву за царя на алтаре Зевса Спасителя. День же восьмой месяца, в который он вошел в Пергам, да будет священным на все времена, и да устраивает жрец Асклепия великолепное шествие в этот день ежегодно, от дверей городского собрания до притвора храма Асклепия и царя. <...> Следует сделать и надписи на священной статуе: «Собрание людей [почитает] царя Аттала Филометра Эвергета, сына божественного царя<sup>256</sup> Эвмена Сотера, ибо он искусен и смел на войне, ибо он победил врагов наших»... Когда он входит в город, все жрецы двенадцати богов и бога Эвмена должны надеть венки, и жрецам и жрицам надлежит открывать двери храмов богов и молиться, вознося жертву ладана на алтарь, о том, чтобы боги теперь и на все времена подали царю Атталу Филометру Эвергету здравие, благоденствие и победы. <...> Жрецы и жрицы <...> должны выйти ему навстречу вместе со стратегами, архонтами, победителями священных атлетических соревнований, носящими свои венки победителей, а также начальники гимнасиев с эфебами, учителя мальчиков с учениками своими, горожане, все женщины и девы. Все жители города должны быть одеты в белые одежды и носить венки, <...> и постановление это да останется действительным на все времена, и да будет включено в свод священных законов»<sup>257</sup>.

На праздниках пели религиозные гимны. Сохранилась надпись из Эритра (Ερυθραί), в которой цитируется гимн в честь царя Селевка, «сына Аполлона». Атлетические и музыкальные состязания также имели место на таких праздни-

---

<sup>256</sup>Так говорилось только об усопшем царе.

<sup>257</sup>*Klauck H.-J. The Religious Context... P. 276–277.*

ствах — и порой они «переживали» самого виновника торжества, проводились уже после смерти царя, но, тем не менее, нося имя в его честь<sup>258</sup>.

Так, ежегодный атлетический агон в Лаодикии на реке Лик (Λύκος), названный «Антиохейи» в честь основателя города, Антиоха II (286–246 гг. до Р.Х.), праздновался даже во II в. до Р.Х. В Пергаме культ почившего правителя существовал в течение долгого времени после его смерти, и даже после конца самой династии<sup>259</sup>.

Существенная разница между культом правителя и культом богов-олимпийцев заключается в том, что храмы, как таковые (ναοί / ναός), посвященные правителям, строились очень редко. Об архитектуре и внутреннем убранстве таких храмов известно крайне мало — только несколько обнаруженных при археологических раскопках святилищ, предположительно, являются храмами, посвященными эллинистическим царям<sup>260</sup>.

Возведение статуи составляло важнейшую часть «богоровных почестей», однако внешне сложно определить разницу между собственно культовыми статуями, перед которыми проводился ритуал, и обычными статуями в честь царя<sup>261</sup>.

Культовая статуя называлась ἄγαλμα, а некультовая — εἰκὼν или ἀνδριάς. Декрет г. Скепсиса относительно Антигона Монофталма гласит: «Да будет отведен ему священный участок земли, возведен алтарь и установлена ἄγαλμα, настолько прекрасная, насколько это возможно»<sup>262</sup>.

### **Синнаотические боги**

Важной чертой культа эллинистического правителя была интеграция его в уже существующий культ «старинного» бога<sup>263</sup>. В таком случае царь или царица становились синнаотическими богами. Культ эллинистических царей часто совершался как культ «синнаотических» или «сохрамовых» божеств — их священные статуи ставились в храмах другого божества, которому, собственно, и был посвящен храм<sup>264</sup>.

<sup>258</sup> Далее по *Chanotis A. The Divinity of Hellenistic Rulers*. P. 438.

<sup>259</sup> *Virgilio B. Gli Attalidi di Pergamo. Fama, eredita, memoria*. Pisa, 1993. P. 25.

<sup>260</sup> *Chanotis A. The Divinity of Hellenistic Rulers*. P. 439.

<sup>261</sup> Диоскуры в Новом Риме – статуи, которым не придавалось во времена Константина уже ритуального значения.

<sup>262</sup> *Chanotis A. The Divinity of Hellenistic Rulers*. P. 439.

<sup>263</sup> *Klauck H.-J. The Religious Context...* P. 277.

<sup>264</sup> О синнаотических богах материал излагается по *Nock A.D. Synnaos Theos // Harvard Studies in Classical Philology*. 1930. № 41. P. 1–62.

Существовало два типа размещения культового изображения: ἄγαλμα правителя помещалась в уже существующем храме, и размещение его в новом, специально построенном «соединенном» храме. В большинстве случаев эти изображения не почитались в культе. Они предназначались для того, чтобы воздать честь правителю, или в качестве вотивных приношений основному боже-ству храма. Это обычно указывалось и в надписях. Так, изображение Деметрия вместе с изображением Антигона были вытканы на пеплосе вместе с изобра-жениями Зевса и Афины. Кстати, Деметрий Полиоркет сам, физически, жил в храме Аполлона на Делосе, какое-то время — в Парфеноне в 304–303 гг. до Р.Х. и был синнаотическим богом в прямом смысле. В то же время, он не был культовым партнером Афины — они имели независимые культы. Нет и намеков на иерогамию между ним и Афиной.

Однако первое явное свидетельство о синнаотичности правителя – царица из династии Птолемеев, Арсиноя II. Сначала она разделяла культ бога Менде-са в Дельте. «В 15-й год [Птолемея II] в месяце Пахон в день... совершилось посвящение царицы и ее введение во храм». Далее даны детали помазания, че-тырехдневного промежутка после того, как она вышла как сияющий дух («ах»), и праздник для оживления ее святой души. Совершались все церемонии, кото-рые совершаются для богини, которая получает жизнь во второй раз, ее изоб-ражение в виде овна должно быть поставлено во всех храмах, и ее изображение должно было быть поставлено с изображениями божественного овна». Другой фрагмент этого документа говорит, что она достигла небес и соединила свои члены с членами Ра, и повествует о «церемонии отверзения уст». Это, несо-мненно, относится к ее смерти, включавшей египетский погребальный ритуал. Она стала синнаотической богиней посмертно, так как умерла 9 июля, однако некоторые исследователи предполагают, что ее считали божеством до этого<sup>265</sup>. Арсиное II была учреждена коллегия жрецов *κατηφόρος*. Вероятно, синнаоти-ческие статуи Арсинои II в храме Нейт в Саисе («было позволено поставить изображение царицы, госпожи обеих земель, Исиды Арсинои Филадельфы) и в храме Мут в Фивах 267/6 гг. до Р.Х., Птаха в Мемфисе и Монса в Гермофисе, являются посмертными.

Боги-сотеры были синнаотическими во многих храмах Египта — в Amenrasonther в Фивах (182 г. до Р.Х. и далее), храме Исиды в Филах (меж-ду 126 и 117 гг. до Р.Х.), в храме Chnubo Nebieb в Элефантине (116–115 гг. до Р.Х.). Известны множество царских статуй в египетских храмах Bubastis, Фи-

---

<sup>265</sup> Nock A.D. Synnaos Theos... P. 5. Датировка представляет сложность из-за расхождения между македонскими и египетскими месяцами.

ладельфа, Арсиной, неизвестной царицы в храме Хона в Карнаке, и на 22 году правления Филадельфа в храме местных богов в Факусе (Phakusa). Несомненно, эти события были не исключением, а правилом, но не всегда «канонизация» происходила в начале правления.

Собрание жрецов, принявшее решение, что почести богам-эвергетам, Птолемею III Эвергету и Беренике II, должно быть увеличено, им следует посвятить новую группу жрецов; новый панегирик должен был праздноваться ежегодно. Дочь Птолемея и Береники II, Береника младшая умерла в то время, когда заседало собрание жрецов. Ее решено было «поместить в храме Осириса в Канопе, соделать бессмертной, как Исиду и Мневиса, устроить ей ежегодный праздник, и золотую агалму ее поставить в «в святом месте» (ἐν τοῦ ἁγίου) в каждом храме первого и второго порядка, она будет изнашиваться на почетном месте во всех процессиях, и у нее будет свой собственный праздник в одно время с праздником Кикиллия (Κικηλλία)». Примеры вне Египта также существовали. Так, статуя Аттала III была поставлена в Пергаме, в храме Асклепия, «чтобы он был сохранием богу» (ἵνα ἡ συνναός τοῦ θεοῦ)<sup>266</sup>.

Антиох I из Коммагены воздвиг себе святилище на Немрут-Даг и написал: «Я избрал это место для посвящения как священное седалище для всех богов совместно, чтобы здесь было не только герои — предки мои, которых зришь ты, установленных при моем попечении, но также и божественное пребывание явленных божеств, освященное на святой вершине, и место это да будет свидетелем моего благочестия. Везде, где видишь ты, установил я эти богоподобные изображения (ἄγαλματα) Зевса, Оромазда и Аполлона, Митры, Гелиоса, Гермеса и Артагнеса, Геракла, Ареса и моя всепитающей страны Коммагены. Больше того, и того же камня я поставил копию своего собственного образа сопредстольную с богами, которые слышат молитвы, и воздал старинные почести великим богам и новой Тюхе, тем самым представил образ бессмертного ума, который часто был виден как мой явленный милостивый помощник, помогающий мне в моих царственных свершениях»<sup>267</sup>. Обряды проводились в день рождения царя и в день восшествия его на престол. Предкам возжигался фимиам, жертвы богам и царю, всем присутствующим еда и вино, сопровождалось музыкой.

<sup>266</sup>Nock A.D. Synnaos Theos... P. 27.

<sup>267</sup>Ibidem. P. 26.

**Таблица 2. Местонахождение некоторых храмов синнаотических богов — эллинистических правителей:**

Имя правителя	Местоположение храма
Аттал I	Эгина, Sikyon
Антиох III	Теос
Аполоний	Теос
Аттал III	Пергам
Ариарат V	Афины
Митридат VI	Делос

### Культ эллинистического правителя в подчиненных областях

В городах под прямым или непрямым контролем монарха существование жреца здравствующего правителя или его предков маркировали степень зависимости города. В Ксантосе, например, жрец Птолемея IV Филопатора, Береники и Птолемея V был одним из эпонимных жрецов города. В городах Нагидос и Арсиноя культ Птолемея II и Арсинои II играли ключевую роль. В городах, подобным образом зависящих от правителей, важным инструментом власти был гарнизон, стоящий в городе. Военачальник и его подчиненные становились носителями династической идеологии, главным образом, совершая культовые действия в честь царя или членов его семьи<sup>268</sup>.

Лучше всего роль в продвижении культа видна в г. Итанос на Крите — остров, так сказать, находился на периферии династических культов. Один из гарнизонов Птолемеев (до Птолемея III) был там расквартирован. Во время правления Птолемея III итанийцы посвятили τέμενος царю Птолемею III и царице Беренике II, и установили ежегодные жертвы. В соответствующем документе Птолемей III восхваляется как защитник города и его законов. Установленный культ поддерживался под неусыпным оком военачальников, φρούραρχοι. Ко-

<sup>268</sup> Среди причин здесь имеется также и диетическая. Нельзя резать животное, не принеся его в жертву. В Риме жертвы в легионах приносились в III в. по Р.Х. за давно живших лиц императорского дома — императору Клавдию и покойной теще императора Адриана, Матидии, что обеспечивало солдат достаточным количеством мяса. См.: *Gradel I. Emperor Worship and Roman Religion*. Oxford, N.Y.: Oxford University Press, 2002. P. 374.

мандир гарнизона, римлянин (sic!), сделал посвятельную надпись Птолемию IV Филопатору и царице Арсиное<sup>269</sup>.

Вероятно, династический культ на Кипре тоже был установлен с помощью введенных войск и поддерживался ими. В Эфесе военачальник и его солдаты совершили посвятельную надпись, Птолемию II, Арсиное II, и «богам-спасителям» (то есть Птолемию I и Беренике) после того, как совершили им жертвоприношение. Такими действиями — неважно, совершались ли они по прямому указанию царя или нет, — воины давали понять всем жителям оккупированной территории, что царю присуща божественность, и присутствие царя в городе становилось осязаемым<sup>270</sup>.

### **Частный культ эллинистических правителей**

Хотя царский культ продвигали преимущественно города и сами цари, он не носил только официальный характер. Частное богослужение мертвым или здравствующим монархам явно предписывалось некоторыми декретами. В г. Теос, например, жителей, не имевших статуса гражданина, просили принимать участие в празднике в честь Антиоха III и Лаодики и приносить жертвоприношения в своих домах, а также приносить жертвенные первины фруктов к статуе царя. Вода из источника, посвященного Лаодике, использовалась для жертв, очищений и свадебных ритуалов<sup>271</sup>.

Известны несколько случаев частных посвящений эллинистическим царям и царицам от частных лиц. Обычно эти лица — военные или чиновники, выразившие таким образом свои верность и преданность царю, благодарность или надежду на защиту<sup>272</sup>.

Выражением верности и благодарности также объясняется поклонение монархам в культовых ассоциациях Диониса, например, в Пергаме и Афинах<sup>273</sup>.

В одной из египетских деревень в Дельте Нила ассоциация земледельцев совершала культ эвергета Париса, венчая его статуи в праздничные дни (ἐπώνυμοι ἡμέραι), на которых приносились жертвы в честь царей.

На границе между частным и общественным культом мы обнаруживаем культ правителя, отправляемый в гимнасии — часто гимнасии получали благо-

<sup>269</sup> Chaniotis A. The Divinity of Hellenistic Rulers. P. 441.

<sup>270</sup> Chaniotis A., Dursley P. Army and Power in the Ancient World. Stuttgart, 2002. P. 156.

<sup>271</sup> Ma J. Antiochos III and Cities of Western Asia Minor. Oxford, 1999. P. 329–335.

<sup>272</sup> Chaniotis A. The Divinity of Hellenistic Rulers. P. 442.

<sup>273</sup> Radt W. Zwei augusteische Dionysos-Altaerchen aus Pergamon // Festschrift fuer Jale Inan. Eds. Basgelen N., Lugal M. Istanbul, 1989. P. 25–27.

деяния от правителей. Юноши не только получали образование, но и впитывали мировоззрение общества, окружавшего их — и культ правителя играл здесь ключевую роль.

Культ правителя устанавливал тесные взаимоотношения между благодетелем и облагодетельствованным (человеком, группой лиц, полисом). Несомненно, это оказывало влияние на взаимоотношения между полисом и эвергетами не-царского статуса. Ведь уже на заре эллинистического периода друзья Деметрия Полиоркета получали божественные почести в Афинах<sup>274</sup>.

Обнаружен новый интересный документ из Лаодикии на реке Лик, в котором указывается на божественные почести Ахайю, члену семьи Селевкидов, и его чиновникам, Банабелу и Лахаресу. Их почтили жители поселений Неон Тейхон и Киддиу Кома, установив их культ за их помощь во время войны с галлами. Ежегодная жертва быка была установлена Ахайю Сотеру в поселении Баба Кома, жертвоприношение трех овнов Лахаресу и Банабелу Эвергетам в святилище Аполлона в Киддиу Кома<sup>275</sup>.

Много времени спустя после того, как династия Атталидов прекратила свое существование, пергамцы повторили воздаяние божественных почестей эвергету Диодору Паспару по атталидскому образцу, а именно, как воздавались они царю Атталу III. Почести включали возведение культовых статуй, отделение священного участка земли (τέμενος) и возведение храма, введение праздника, учреждение должности жреца, создание эпонимного племени и похвалу Диодору, как основателю или κτίστες<sup>276</sup>.

**Таблица 3. Некоторые эллинистические правители и ассоциируемые с их культом божества.**

Эллинистический правитель	Ассоциируемое божество
Селевк I	Зевс
Антиох I	Аполлон
Арсиноя II	Исида, Деметра и Афродита

---

<sup>274</sup> Chaniotis A. The Divinity of Hellenistic Rulers. P. 443.

<sup>275</sup> Там же. P. 442.

<sup>276</sup> Virgilio B. La città ellenistica e i suoi "benefattori": Pergamo e Diodoro Pasparò. Atheneum. 1995. № 82. P. 299–314.

## **Диодор из Пергама — между героем и эвергетом**

В Пергаме существовал пример «переходной формы» культа героя и эвергета. При раскопках в Пергаме в конце XX в. было обнаружено немало археологических свидетельств такого своеобразного культа<sup>277</sup>. Богатый и влиятельный гражданин Пергама, Диодор Паспарос, получил огромное количество почестей за период после 70 г. до Р.Х. Причиной этому послужили его успешные дипломатические переговоры с Римом, в результате которых Пергам был освобожден от ряда тягостных налогов. Диодор также пожертвовал из личных средств на существенную перестройку городского гимназиума. Собрание граждан приняло решение основать святилище под названием «Диодорейон» в честь Диодора еще при его жизни. Это святилище не имело, разумеется, его могилы, что отличает его культ от традиционного культа героя. Оно представляло собой здание, состоящее из культового помещения и помещения-аудиторию, рассчитанное примерно на 120 мест. На передней стене культового помещения в нише была расположена статуя Диодора, вероятно, над ней была расположена votивная надпись. Культовое помещение и «притвор» (или «вестибюль»), расположенный перед ним, служил для вкушения жертвенных трапез, а в аудитории происходили соревнования музыкантов и певцов, которые воспевали Диодора и его деяния. Об этом, как и о том, что статую украшали венками, а праздники проводились с процессиями и сопровождалась состязаниями атлетов, повествуют надписи, сохранившиеся в Диодорейоне. Со смертью Диодора культ не прекратился — комплекс реконструировался около 17 г. по Р.Х., а культовые действия совершались даже в III в. по Р.Х.<sup>278</sup>

## **Новый Дионис**

Титул «Новый Дионис» был очень популярен среди правителей на рубеже нашей эры.<sup>279</sup> Сам термин «новый, юный, молодой» (*νέος*), как и сходные термины (*καίνος*, *ἕτερος*, *ἄλλος*, *δεύτερος*, *ὀπλότερος*) использовались в эллинистической культуре примерно так, как сейчас мы сказали бы о талантливом ребенке-

---

<sup>277</sup> *Radt W.* Pergamon: Geschichte und Bauten, Funde und Erforschung einer antiken Metropole. Cologne: DuMont, 1988. P. 279–285.

<sup>278</sup> *Klauck H.-J.* The Religious Context.... P. 265.

<sup>279</sup> *Элиаде М.* История веры... С. 321.

пианисте: «маленький Моцарт»<sup>280</sup>. Все они подразумевали новое явление бога в том или ином человеке, именно — правителе<sup>281</sup>.

Эпифания божественного младенца Диониса возвещает новую молодость вселенной, ойкумены Александра. Это символ «космического палингенеза» — представления о том, что новый бог есть являющийся старый, вера в неизбежное возвращение Золотого Века<sup>282</sup>. Максимум это напряжение достигло в эпоху Августа<sup>283</sup>.

### Иудеи и культ эллинистического правителя

Значительное число иудеев жило на территории эллинистических государств, в которых правили династии Птолемеев и Селевкидов, а также в других местностях Малой Азии и Греции, где существовал культ правителя. Во Второй Маккавейской Книге описывается известный случай гонений на иудеев Антиоха IV Эпифана, во время которого пострадали Маккавейские мученики, в дальнейшем ставшие примером и образом для шедших на подвиг мучирии христиан. Автор книги ясно подчеркивает преступления царя в том, что он нарушил пределы, положенные смертным, и заслужил за это свою страшную смерть:

«И тот, который только что мнил по гордости, более нежели человеческой, повелевать волнам моря и думал на весах взвесить высоты гор, повержен был на землю и несен был на носилках, показуя всем явную силу Божию, так что из тела нечестивца во множестве выползали черви и еще у живого выпадали части тела от болезней и страданий; смрад же зловония от него невыносим был в целом войске. И того, который незадолго перед тем мечтал касаться звезд небесных, никто не мог носить по причине невыносимого зловония. Теперь-то, будучи сокрушен, начал он оставлять свое великое высокомерие и приходил в познание, когда по наказанию Божию страдания его усиливались с каждой минутой. Сам не в силах сносить своего зловония, он так говорил: праведно покоряться Богу, и смертному не должно думать высокомерно быть равным Богу» (2 Макк 9:8-12).

---

<sup>280</sup> Nock A.D. Notes on Ruler-Cult... P. 30–38.

<sup>281</sup> В византийской терминологии слово «новомученик» (νεομάρτυρ) означало младшего из мучеников-тёзок (Nock A.D. Notes on Ruler-Cult... P. 30–38.)

<sup>282</sup> Элиаде М. История веры... С. 321. Антоний и Клеопатра были Антоний-Дионис-Осирис и Клеопатра-Исида-Афродита См.: Nock A.D. Notes on Ruler-Cult... P. 33. Клеопатра выбрала именно такой образ своей смерти из-за религиозной идеи.

<sup>283</sup> Культ императора в эллинистическом мире будет рассмотрен в последующих статьях.

Эта полемика с культом правителя проходит в ключе общей полемики с политеизмом.

В книге Иудифи, написанной в эллинистическую эпоху, под видом ассирийской оккупации отображена картина эпохи Селевкидов. В ней Олоферн относит к Навуходоносору выражения, которые употреблялись к эллинистическим правителям: «Кто же Бог, как не Навуходоносор?» (Иф 6:2), «царь Навуходоносор, господин (κύριος) всей земли» (Иф 6:4).

Подобно этому, и в книге Даниила описываются реалии эллинистического культа при Селевкидах (под видом культа, учрежденного царем Навуходоносором)<sup>284</sup>. Знаменитый образ «трех отроков в пламени халдейском» пришел в византийскую гимнографию, став мотивом 7-ой и 8-ой песен канона, из ранней Церкви, считавшей их образами мартирии, как и Даниила<sup>285</sup>.

«Царь Навуходоносор сделал золотой истукан, вышиною в шестьдесят локтей, шириною в шесть локтей, поставил его на поле Деире, в области Вавилонской. И послал царь Навуходоносор собрать сатрапов, наместников, воевод, верховных судей, казнохранителей, законоведцев, блюстителей суда и всех областных правителей, чтобы они пришли на торжественное открытие истукана, которого поставил царь Навуходоносор. И собрались сатрапы, наместники, военачальники, верховные судьи, казнохранители, законоведцы, блюстители суда и все областные правители на открытие истукана, которого Навуходоносор царь поставил, и стали перед истуканом, которого воздвиг Навуходоносор. Тогда глашатай громко воскликнул: объявляется вам, народы, племена и языки: в то время, как услышите звук трубы, свирели, цитры, цевницы, гуслей и симфонии и всяких музыкальных орудий, падите и поклонитесь золотому истукану, которого поставил царь Навуходоносор. А кто не падет и не поклонится, тотчас брошен будет в печь, раскаленную огнем. Посему, когда все народы услышали звук трубы, свирели, цитры, цевницы, гуслей и всякого рода музыкальных орудий, то пали все народы, племена и языки, и поклонились золотому истукану, которого поставил Навуходоносор царь» (Дан 3:1–7).

Далее описывается подвиг и чудесное избавление трех отроков, о котором читается в паремиях в Великую Субботу.

<sup>284</sup> Один из распространенных подходов к пониманию происхождения и содержания книги Даниила, не совпадающий с традиционным церковным восприятием этого библейского произведения. — *Прим. отв. ред.*

<sup>285</sup> Шмеман А., прот. Исторический путь Православия. Книговек, 2010. С. 48. «Даниил во рву львином тоже — не “портрет” Даниила (пусть и самый условный), а знак того, что Даниил спасен, и мы спасены, как Даниил».

В библейском тексте не указано, что царь воздвиг собственную статую, однако, учитывая то, какую роль играли изображения царя в культе «старинных» богов, эта ситуация приобретает характер типично эллинистической.

В книге Премудрости Соломона идет жесткая полемика с эллинистическим культом, в частности, с тем, что цари рождены от того или иного бога. Автор книги, говоря от имени царя Соломона, славнейшего из царей иудейской древности, подчеркивает, что никто из царей земных не имел божественного рождения. В дальнейшем это подчеркнет евангелист Лука в повествовании о рождении на земле Мессии, Царя Иудейского — младенца волхвы найдут «в пеленах» (Лк 2:12)<sup>286</sup>.

«И я человек смертный, подобный всем, потомок первозданного земно-родного. И я в утробе матерней образовался в плоть в десятимесячное время, сгустившись в крови от семени мужа и услаждения, соединенного со сном, и я, родившись, начал дышать общим воздухом и ниспал на ту же землю, первый голос обнаружил плачем одинаково со всеми, вскормлен в пеленах и заботах; ибо ни один царь не имел иного начала рождения: один для всех вход в жизнь и одинаковый исход. Посему я молился, и дарован мне разум; я взывал, и сошел на меня дух премудрости. Я предпочел ее скипетрам и престолом и богатство почитал за ничто в сравнении с нею» (Прем 7:1-6).

За нею следует критика культовых изображений: «Кого в лицо люди не могли почитать по отдаленности жительства, того отдаленное лицо они изображали: делали видимый образ почитаемого царя, дабы этим усердием польстить отсутствующему, как бы присутствующему. К усилению же почитания и от незнающих поощряло тщание художника, ибо он, желая, может быть, угодить властителю, постарался искусством сделать подобие покрасивее; а народ, увлеченный красотой отделки, незадолго пред тем почитаемого, как человека, признал теперь божеством. И это было соблазном для людей, потому что они, покоряясь или несчастью, или тиранству, несообщимое Имя прилагали к камням и деревьям» (Прем 14: 17–21).

Небиблейская, но очень читаемая в межзаветную эпоху книга «Псалмы Соломона» говорит о Помпее:<sup>287</sup>

«Так не помедли, Боже, воздать им на головы их, дабы обречь высокомерие дракона на поругание! И не помедлил Бог, явив мне надменность его пронзенной на горах Египетских, хуже самого последнего униженной на земле и на

---

<sup>286</sup> Kuegler J. Die Windeln Jesu als Zeichen. Biblische Notizen. 1995. №77, P. 23.

<sup>287</sup> Klauck H.-J. The Religious Context... P. 281.

море, тело его — носимым на волнах в полном нечестии, и не было никого, кто бы похоронил: ибо унизил его Господь и обрек на поругание. И не помыслил он, что человек, и о последнем не помыслил. Сказал: Господином земли и моря сделаюсь! — и не знал, что Бог велик, могуч в крепости Своей великой. Он — Царь на небесах, судящий царей и владык, пробуждающий меня к славе и усыпляющий надменных к погибели вечной в бесчестии, ибо не узнали Его» (Пс 2:28–35).

Итак, культ правителя был богословски неприемлем для иудеев после пленных поколений, как и для пророка Исаяи (ср. Ис 44:9–20).

В «Третьей Сивиллиной книге», ядро которой формировалось в иудейских кругах в Египте Птолемеев, также содержится критическое отношение к культу правителей (Syb 3.545–549): «Эллада, отчего ты поверила смертным правителям, которые не имеют власти избежать собственной смерти? Почему принесла жертвенные дары смертным человекам? Почему совершила жертвоприношения идолам? Кто внушил тебе заблуждение творить такие вещи, оставив лице великого бога?». Далее содержится «эвгемерическое» объяснение почитание богов, как умерших великих людей (Syb 3.551 и далее), сходное с полемикой в 14-й главе книги Премудрости<sup>288</sup>.

Однако нельзя и преувеличивать роль культа правителя как источника постоянного гонения для послепленной религии иудеев, указывает современный исследователь Н.-Ж. Клауск, подчеркивая малое число свидетельств о конфликтах в источниках того времени<sup>289</sup>. Культ правителя вовсе не порождал постоянные противостояния между иудеями и властями во всей эллинистической истории Израиля. Он подчеркивает, что особенность конфликта с Антиохом — попытка насильственной эллинизации иудеев, а не культ правителя как таковой<sup>290</sup>.

В той же самой Сивиллиной Книге есть удивительные строки, относящиеся к некоему царю из династии Птолемеев. Царь этот изображается с мессианскими чертами.

«Тогда пошлет Бог царя от восхода солнца, который освободит всю землю от тягостей войны; он поразит одних и исполнит клятву свою другим. Но во всем этом он будет следовать не своим помыслам, а тому, что решено в советах великого Бога» (Syb 3.652–656).

<sup>288</sup> Ibidem. P. 281.

<sup>289</sup> Вспомним, что и гонения на раннюю Церковь не были постоянными.

<sup>290</sup> Klauck H.-J. The Religious Context... P. 280.

Историки относят этот отрывок к Птолемею VI Филометру (180–145 гг. до Р.Х.), носившего египетский титул «царя от восхода солнца». В Библии имеются свидетельства того, что у иудеев маккавейской эпохи были хорошие отношения с этим правителем:

«В сто восемьдесят восьмом году живущие в Иерусалиме и в Иудее, и старейшины и Иуда — Аристовулу, учителю царя Птолемея, происходящему из рода помазанных священников, и пребывающим в Египте Иудеям — радоваться и здравствовать». (2 Макк 1:10)<sup>291</sup>. Как и «помазанник (мессия!) Кир» (Ис 45:1) у Девтероисаи во время Вавилонского плена, египетский царь виделся орудием Божиим, которым Бог «поборал бы за Израиля»<sup>292</sup>.

Таким образом, иудейское отношение к эллинистическому культу правителя не было однозначным<sup>293</sup>.

### Выводы

Жажда Александра Великого, влекшая его к покорению мира, не была всего лишь чистой жаждой военной власти. Его цель была выше и грандиознее: образовать *οἰκουμένη*, общий мир, единство, связующим компонентом которого был греческий язык, но которое было так же приспособлено и к новым культурам. Его последователи, при всем их величии, власти и долголетию, не обладали ни харизмой Александра, ни его убежденностью в «божественном сыновстве» для объединения всех народов мира.

Греческое и восточное соединилось в единой культурном смысле империи Александра. На смену провинциальности пришел универсализм, на смену коллективности — индивидуализм. Даже иудейская и римская культуры не устояли перед эллинизацией.

С другой стороны, эра эллинизма — это эра неуверенности и тревоги. Знаковым является слово, сказанное Александром перед смертью — он, не видя продолжателей своей идеи и своего вдохновения, не называет имени преемника, даже не упоминая своего (еще нерожденного) ребенка. Александр ограничивается тем, что завещает царство «лучшему». Кто этот «лучший»? Не было ли в предсмертных мыслях «сына божьего» разочарования, смешанного с надеждой — ожидания «лучшего, чем он, Александр?»

---

<sup>291</sup> Иосиф Флавий. О древности иудейского народа. Против Апиона. 2, 49.

<sup>292</sup> Ср. Исх 14:14 («Господь будет поборать за вас, а вы будьте спокойны»)

<sup>293</sup> См. также: монография *Rajak T., Pearce S., Aitken J., Dines J. Jewish Perspectives on Hellenistic Rulers. Hellenistic Culture and Society. Vol. 50. 2008.*

Как бы то ни было, оставшиеся в живых соратники Александра однозначно не были «лучшими». После смерти Александра наступила полоса бесконечных войн диадохов и сменивших их преемников. Налицо была разница между эпическим временем Александра, практически живым мифом, и печальной реальностью. Переход от полисного сознания к восприятию себя жителем «ойкумены» поселил в сердцах людей того периода чувство одиночества и разобщенности. Войны, эпидемии, социальные нестроения способствовали этому. Вместе с этим исчезала надежда на традиционные культы и богов. Людям была свойственна жажда спасения, «сотерии», освобождения от тягот и злоключений человеческой жизни, и эту жажду сопровождала жажда того, кого они называли «сотером», «эвергетом», «эпифаном» — явления бога среди них. Словно осколки Александра, появлялись многочисленные «спасители», «благодетели», «явленные боги», своим огромным количеством уже свидетельствуя как о неполноте иерофании в них, как и об ожидании такой иерофании. Такой религиозной полноты, которая, как казалось, вот-вот раскроется в царств Александра, объединяющего в себе все народы, эллинистическому времени уже не дано было ощутить — оставалось заполнять бездну тоски по явлению бога среди людей, нагромождая божественные титулы на правителей.

Благодеяние было основным, что ожидалось от человека, имеющего власть, в то смутное время. Тот, кто был благодетель, то и был божественным, что отразилось в распространенном титуле «Эвергет» и нашло место на страницах «эллинистического» Евангелия от Луки. Интересно, что по одной из версий современной библеистики, Лука использует в своем богословии концепцию «Иисуса как Благодетеля», различая, тем не менее, Его от «Высшего Благодетеля» — Его Отца<sup>294</sup>.

Безусловно, культ правителя не мог до конца утолить эту жажду явления бога среди людей, находившую свои тайные утешения в мистериях и философии, сближающейся с религией. Хотя правители назывались спасителями, но личными спасителями они не были, и не побеждали смерть, даруя счастливое посмертие — его люди с высокой религиозной одаренностью искали в мистериях.

Однако неверно видеть в этом культе только государственный официоз, насаждаемый сверху и не находящий искреннего отклика в сердцах верующих.

---

<sup>294</sup>*Danker F.W. Benefactor: Epigraphic Study of a Graeco-Roman and New Testament Semantic Field. Clayton Pub. House, 1982. P. 251.*

Надежда на явление воистину иерофаничного правителя, жившая все эти смутные века на просторах Александровой ойкумены, забрезжила с появлением римской императорской власти. Ни Юлий Цезарь, ни Октавиан, как и предшествующие им эллинистические цари и царьки Малой Азии, и даже великий Александр, не были исполнением мечты о царе-посреднике между Богом и людьми. В сердце людей обитал архетип царя-Божественного посредника, символом которого являлся и египетский фараон Древнего Царства, и царь малого народа Палестины, благородный Давид, на потомков которого в надежде взирали пророки Израиля. Иудеи эпохи Второго Храма порой ожидали Мессию, как выходца из другого народа (например, Кир — Ис 45:1), но всегда — как могущественного царя, благоволящего иудеям.

Вместе с этим в межзаветную эпоху в народах эллинистической культуры нарастает жажда обновления, нового явления «древнего бога», словно надежда на некое возобновление утраченного завета Ноя. Надежды обновления так же связываются с правителями, которые получают титулы «новый» рядом с эпитетом бога, особенно яркое сочетание «новый Дионис», бог-младенец, бог, возрождающий к новой жизни и проводящий через смерть, которую сам познал и победил.

Мечта людей эллинистической культуры исполнилась только во Христе-Царе, Царе-Помазаннике, но исполнилась совершенно не тем способом, каким желали люди видеть ее исполнение. На эту свободу Бога пребывать и действовать среди людей тем образом, каким Он Сам желает пребывать и действовать, указывают отступления евангелиста Матфея. После перечисления предков Христа, с подчеркиванием трижды числа «четырнадцать» — числа Давида-царя — Евангелист, прерывая рассказ и кажущуюся гладкость земной истории прихода сына Давидова, в которой Авраам родил Исаака, а Матфан — Иакова (Мф 1:17), делает паузу. Он словно говорит: вот человеческие планы и человеческое рождение, но Рождество на самом деле было так. И далее идет рассказ о Марии.

Но рассказ этот, распространившейся с проповедью апостолов по всей ойкумене, написан на языке Александра Великого, и это не может быть простой случайностью.

## **Источники и литература**

### *Источники*

1. *Johannes Malalas*. The Chronicle. 8.18 (203). Transl. by E. Jeffreys, M. Jeffreys and M. Scott. Melbourne, 1986. 371 p.
2. *Josephus*. The Life. Against Apion / The Loeb Classical Library. L., 1926. 425 p.
3. Античные риторика / Собр. текстов, ст., коммент. и общ. ред. А.А. Тахо-Годи. М., 1978.
4. *Аристотель*. Сочинения: В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983.
5. *Арриан*. Поход Александра / Пер. М.Е. Сергеевко. Вступ. ст. О.О. Крюгера. М.-Л.: Изд-во АН, 1962.
6. *Афиней*. Пир мудрецов. В 15 кн. / Пер. Н.Т. Голинкевича. Комм. М.Г. Витковской, А.А. Григорьевой, Е.С. Иванюк, О.Л. Левинской, Б.М. Никольского, И.В. Рыбаковой. Отв. ред. М.Л. Гаспаров. М., 2003.
7. *Гомер*. Илиада. Одиссея. М., 1967.
8. *Диодор Сицилийский*. Книги XVIII–XX (о диадохах) // *Талах В.Н.* Все, что ни пожелает царь Деметрий / Ред. В.Н. Талах, С.А. Куприенко. Киев, 2012.
9. *Иосиф Флавий*. О древности иудейского народа: Против Апиона / Пер. Я.И. Израэльсона и Г.Г. Генкеля. 1895. XXXVI, 134 с. Переизд.: М., 1990.
10. История Александра Великого. Пер. А. Егунова // Поздняя греческая проза. М.: Худ. лит., 1960.
11. *Квинт Курций Руф*. История Александра Македонского. С приложением сочинений Диодора, Юстина, Плутарха об Александре. Перевод М.Е. Сергеевко. Отв. редактор А.А. Вигасин. М.: Изд-во МГУ, 1993.
12. *Плутарх*. Избранные жизнеописания. В 2-х т. М.: Издательство «Наука», 1994.
13. *Плутарх*. О злокозненности Геродота // *Лурье С.Я.* Геродот. М., 1947. С. 161–202.
14. *Плутарх*. Сочинения / Перевод с древнегреческого. Составление С. Аверинцева. Вступительная статья А. Лосева. Комментарии А. Столярова. М., 1983.

15. *Тертуллиан Квинт Септимий Флорент*. К мученикам / Избранные сочинения. М., 1994.
16. *Юстин*. Эпитома сочинения Помпея Трога «История Филиппа» / *Квинт Курций Руф*. История Александра Македонского. С приложением сочинений Диодора, Юстина, Плутарха об Александре / Перевод М.Е. Сергеевко. Отв. редактор А.А. Вигасин. М.: Изд-во МГУ, 1993.

*Литература*

1. *Arndt W., Danker F.W., Bauer W.* A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. 3rd ed. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
2. *Balsdon J.P. V.D.* Die "Goettlichkeit" Alexanders // *Historia*. 1950. Vol. 1. P. 363–388.
3. *Bosworth A.B.* Alexander the Great // *Cambridge Ancient History*. Vol. VI: The Fourth century B.C. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. P. 791–875.
4. *Bowersock G.W.* Greek Intellectuals and the Imperial Cult // *Le culte des souverains dans L'empire romain (EnAC 19)*. Ed. den Boer W. Geneva, 1973.
5. *Chaniotis A.* The Divinity of Hellenistic Rulers // *Companion to the Hellenistic World*. Ed. A.A. Erskine. Oxford, 2003.
6. *Chaniotis A., Dursley P.* Army and Power in the Ancient World. Stuttgart, 2002.
7. *Charlesworth M.P.* Some Observation on Ruler-Cult, Especially in Rome // *Harvard Theological Review*. 1935. № 28. P. 30–38.
8. *Clark G.* Christianity and Roman Society. Cambridge University Press, 2004.
9. *Companion to the Hellenistic World*. Ed. A. Erskine. Wiley-Blackwell, 2005.
10. *Cuss D.F.C.J.* Imperial Cult and Honorary Terms in the New Testament. Fribourg, Switzerland: The University Press, 1974.
11. *Danker F.W.* Benefactor: Epigraphic Study of a Graeco-Roman and New Testament Semantic Field. Clayton Pub. House, 1982.
12. *Errington R.M.* A History of the Hellenistic World: 323-30 BC. Blackwell Publishing, UK, 2008.

13. *Ferguson E.* Backgrounds of Early Christianity. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003.
14. *Feucht E.* Childhood // The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt. Ed D.B. Redford. In 3 Vols. Vol. 1. Oxford University Press, 2001. P. 261–264.
15. *Fildes A., Fletcher J.* Alexander the Great: Son of Gods. Getty Publications, 2004.
16. *Frankfort H.* Ancient Egyptian Religion: An Interpretation. Courier Dover Publications, 2000.
17. *Gnoli G.* Fravashis // Gale Encyclopedia of Religion. Eds. L. Jones, T Gale. 2nd ed. Vol.5. P. 3190.
18. *Gradel I.* Emperor Worship and Roman Religion. Oxford, N.Y.: Oxford University Press, 2002.
19. *Green P.* Alexander of Macedon, 356–323 B.C.: a Historical Biography. University of California Press, 1970.
20. *Gundlach R.* Der Pharao — eine Hieroglyphe Gottes: Zur “Goettichkeit” der aegyptischen Koenigs” // Menschwerdung Gottes — Vergoettlichung des Menschen. Ed. D. Zeller. Friburg and Goettingen, 1988. P. 13–35.
21. *Habicht C.* Divine Honours for King Antigonus Gonatas in Athens // Scripta Classica Israelica. 1996. № 15. P. 131–134.
22. *Habicht C.* Gottmenschentum und griechische Staedte. 2nd ed. Munich, 1970.
23. *Hart G.* The Routledge Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses. 2nd ed. London, N.Y. : Routledge, 2005.
24. *Hornung E.* Conception of God in Ancient Egypt. One or Many. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1996.
25. *Klauck H.-J.* The Religious Context of Early Christianity. A Guide to Greco-Roman Religions. Studies of the New Testament and Its World. Ed. by Barclay J., Marcus J., Riches J. Edinburgh: T&T Clark, 2000.
26. *Koenen L.* The Ptolemaic King as a Religious Figure // Images and Ideologies: Self-Definition in the Hellenistic World. Eds. Bulloch A., Gruen E., Long A., Stewart A. Berkeley, 1993. P. 25–115.
27. *Kuegler J.* Die Windeln Jesu als Zeichen // Biblische Notizen. 1995. № 77. P. 20–28.

28. *Lanciers E.* Die Opfer in hellenistischhen Herrscherskult und ihre Rezeption bei den einheimischen Bevoelkerung der hellenistischen Reiche // *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East. Proceedings of the International Conference Organized by the Katolieke Universiteit Leuven.* Ed. J. Quaegebeur. Leven, 1991. P. 203–223.
29. *Ma J.* Antiochos III and Cities of Western Asia Minor. Oxford, 1999.
30. *Meyer E.* Alexander der Grosse und die absolute Monarchie // *Romischer Kaiserkult.* Ed. A. Wlosok. Darmstadt, 1978. P. 203–217. *Mikalson J.D.*. Greek Religion. Continuity and Change in the Hellenistic Period // *The Cambridge Companion to the Hellenistic World.* Ed. G.R. Bugh. Cambridge University Press, 2006.
31. *Morenz S.* Egyptian Religion. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1973.
32. *Nilsson M.P.* Geschichte der griechischen Religion. In 2 vols. Munich, 1974.
33. *Nock A.D.* Notes on Ruler-Cult, I–IV // *The Journal of Hellenic Studies.* 1928. Vol. 48. Part 1. P. 21–43.
34. *Nock A.D.* Synnaos Theos // *Harvard Studies in Classical Philology.* 1930. № 41. P. 1–62.
35. *Nunn J.F.* Ancient Egyptian Medicine. University of Okhlahoma Press, 2002.
36. *Ogden D.A.* Companion to Greek Religion. Blackwell, 2007.
37. *Price S.R.F.* Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor. Cambridge University Press, 1986.
38. *Radt W.* Pergamon: Geschichte und Bauten, Funde und Erforschung einer antiken Metropole (DuMont Dokumente). Cologne: DuMont, 1988. 401 p.
39. *Radt W.* Zwei augusteische Dionysos-Altarchen aus Pergamon // *Festschrift fuer Jale Inan.* Eds. Basgelen N., Lugal M. Istanbul, 1989. P. 25–27.
40. *Rajak T., Pearce S., Aitken J., Dines J.* Jewish Perspectives on Hellenistic Rulers. *Hellenistic Culture and Society.* Vol. 50. 2008.
41. *Rice E.E.* The Grand Procession of Ptolemy Philadelphus. Oxford, 1983.
42. *Scott K.* Plutarch and the Ruler Cult // *Transactions of the American Philological Association (TAPhA).* 1929. 60. P. 117–135.
43. *Shaw I.* The Oxford History of Ancient Egypt. Oxford University, 2002.

44. *Tarn W.W.* Alexander the Great. Cambridge, 1948. Reissued: 1979.
45. *Taylor L.R.* The “Proskynesis” and the Hellenistic Ruler Cult // *The Journal of Hellenic Studies*. 1927. Vol. 47. Part 1. P. 53–62.
46. *Taylor L.R.* The Divinity of the Roman Emperor. Middletown, 1931.
47. *Cambridge Companion to the Hellenistic World*. Ed G.R. Bugh. Cambridge University Press, 2007.
48. *Whitehouse H.* Mosaics and Paintings in Graeco-Roman Egypt // *Companion to Ancient Egypt*. In 2 vol. Ed. A.B. Lloyd. Vol. 2. Wiley-Blackwell, 2010. P. 1018.
49. *Thompson D.J.* The Ptolemies and Egypt // *Companion to the Hellenistic World*. Ed. A.A. Erskine. Oxford, 2003. P. 107.
50. *Tripolitis A.* Religions of Hellenistic-Roman Age. Grand Rapids, Michigan, Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2002.
51. *Versnel H.S.* Inconsistencies in Greek and Roman Religion. Brill Academic Publishers, 1990.
52. *Virgilio B.* Gli Attalidi di Pergamo. Fama, eredita, memoria. Pisa, 1993.
53. *Virgilio B.* La città ellenistica e I suoi “benefattori”: Pergamo e Diodoro Pasparo // *Atheneum*. 1995. № 82. P. 299–314.
54. *Walbank F.M.* Koenige als Goetter: Ueberlegungen zum Herrscherkult von Alexander bis Augustus // *Chiron*. 1987. Vol. 17. P. 365–382.
55. *Wilcken U.* Griechische Geschichte in Rahmen der Altertums Geschichte. Berlin, 1958.
56. *Браун Р.* Введение в Новый Завет. В 2-х т. М., 2007.
57. *Буркерт В.* Греческая религия: Архаика и классика. СПб.: Алетейя, 2004.
58. *Дройзен И.Г.* История эллинизма. В 3-х т. М., 2002.
59. *Зелинский Ф.Ф.* Религия эллинизма. Томск: Водолей, 1996.
60. *Зубов А.Б.* Лекции по истории религий, прочитанные в Екатеринбурге. М.: Никая, 2009.
61. *Иларион (Алфеев), митр.* Жизнь и учение св. Григория Богослова. СПб., 2001.

62. *Кинжалов Р.В.* Легенда о Нектанебе в повести «Жизнь и деяния Александра Македонского» // *Древний мир: сборник статей в честь академика В.В. Струве.* М., 1962. С. 537–544.
63. *Нильссон М.* Греческая народная религия. СПб.: Алетейя, 1998.
64. *Струве В.В.* У истоков романа об Александре // *Восточные записки.* Т. I. Л., 1927. С. 131–146.
65. *Шмеман А.,* прот. Исторический путь Православия. Париж, 1989.
66. *Элиаде М.* История веры и религиозных идей. В 3-х т. М., 2008.
67. *Элиаде М.* Трактат по истории религий. В 2-х т. СПб.: Алетейя, 2000.

## ANNOTATIONS

### ***Archpriest Vadim Kikin. Biblical and Patristic Assessment of the Teaching of “Inheritance” of Sin***

The article discusses the aspects of the doctrine of “inheritance” of sin, which are important in connection with the discussion about the guilt of descendants for the misdeeds of their ancestors. The author chronologically analyzes biblical and patristic material, highlighting the Augustinian line of thinking (guilt of descendants for the misdeeds of their ancestors) and the Orthodox (personal responsibility). The analysis of legal norms allows us to identify the criteria of imputation, the principles of responsibility and to differentiate terms. He concludes about the impossibility of translation of legal responsibility according to the teaching of the Church, which teaches only about the inheritance of nature damaged by sin and about free will as a necessary stipulation for imputation.

*Archpriest Vadim Kikin* is a postgraduate Student of Sts. Cyril and Methodius Theological Institute of Post-Graduate Studies (eulog\_klim@rambler.ru).

### ***Priest Dmitry Lushnikov. Morality and Religion (Toward the Question of the Objective Basis of Morality)***

The purpose of this article, on the one hand, is to critically examine and show the failure of attempts to justify the autonomy of moral norms, implemented under the rationalistic atheistic worldview, and on the other hand, to assume and adopt the advantage of religious moral grounds provided by faith in God, linked and rooted inextricably in His actual being.

*Priest Dmitry Lushnikov* is a Candidate of Theology, Lecturer of St. Petersburg Orthodox Theological Academy (hram-sretenya@yandex.ru).

### ***Archimandrite Augustine (Nikitin). Schmalkalden in the History of the Reformation***

The Review focuses on the history of writing and analysis of one of the major doctrinal books of the Evangelical Lutheran Church - “Smalcald Articles” (1537). Martin Luther, the author of “Smalcald articles” is the founder of the Reformation. Smalcald articles figure prominently among the Lutheran doctrinal books such as Small and Large Catechism of Martin Luther (1529), the Augsburg Confession (1530), The Apology of the Augsburg Confession (1532) (written by Philipp Melanchthon) and the Formula of Concord (1580).

*Archimandrite Augustine (Nikitin)* is a Candidate of Theology, Associate Professor of St. Petersburg Orthodox Theological Academy (arch.avgustin@gmail.com).

***Archpriest George Orekhanov. Reception of the Decisions of Vatican I in Russia***

This article addresses the question of how the doctrine of papal infallibility — the central doctrinal statement accepted in 1870 at the First Vatican Council of the Roman Catholic Church – was received in Russia. The author provides a systematic review of the views of Russian theologians and philosophers of the late 19th – early 20th century and identifies the main reasons behind the mostly negative perception of this new Catholic doctrinal statement in Orthodoxy.

*Archpriest George Orekhanov* is a Doctor of History, Doctor of Church History, Associate Professor of Russian Church History at St. Tikhon's Orthodox Humanitarian University (georgorehanov@mail.ru).

***Archpriest Oleg Agapov. Fyodor Dostoevsky as an Influential Religious Thinker (Some Aspects of the Impact of the Work of Fyodor Dostoevsky on the Theology of Protopresbyter Alexander Schmemmann)***

In his work, Fyodor Dostoevsky touches on eternal questions of human being: the relationship of man with his fellow man and with God and the purpose and meaning of life. His writings had a profound influence on a whole series of authors, philosophers and theologians of a variety of origins and nationalities. Among others, Dostoevsky's influence is obvious on Russian philosophical and theological thought of the 20th Century. This paper addresses some aspects of that influence.

*Archpriest Oleg Agapov* is a Candidate of Philological Sciences, Vice Rector for Educational Affairs, Chairman of the Theology Department of Samara Orthodox Theological Seminary (ieroleg@yandex.ru).

***D.G. Golubev. Religious Concepts about the Creator in the Primitive Cultures of the Nivkh and Nanai Peoples of the Far East***

In this paper, the author demonstrates that primitive (in the sense of civilization) tribes and peoples can nonetheless profess in their spiritual culture exalted concepts of a single Creator of the world and the creation of man as well as well-developed ethical norms for interpersonal relationships. The author's study of ethnographic materials about the peoples of the Far East confirms the existence of the concept of primitive monotheism.

*Dionysius Georgievich Golubev* graduate of St Petersburg Orthodox Theological Academy, Lecturer at Khabarovsk Theological Seminary (gdg180@mail.ru).

***Priest Igor Ivanov. Wilhelm Schmidt and the Founding of the Journal Anthropos***

This article discusses the life and work of the religion scholar and Catholic priest Wilhelm Schmidt, especially his research connected with the founding of the journal *Anthropos*. The author provides a brief history of the founding of this journal and offers a list of Schmidt's publications in *Anthropos* between 1906 and 1953. In addition, the author briefly outlines the essence of Schmidt's ideas in religious studies and anthropology.

*Priest Igor Ivanov* is a Candidate of Philosophy, Associate Professor at St. Petersburg State University of Engineering and Economics and St. Petersburg Orthodox Theological Academy (igivan74@mail.ru).

***L.N. Boltovskaya. Toward an Interpretation of the Character of Faust in the Context of Western European and Russian Culture***

The article discusses the character of Faust as he appears in the poetic tragedy of Johann von Goethe and in Alexander Pushkin's "Scene from Faust". A side-by-side analysis attempts to see in Pushkin's text not only the result of immediate artistic impression but also a spiritual interpretation of the tragedy, which became the life's work of von Goethe and had a profound influence on all of European literature.

*Lyudmila Nikolayevna Boltovskaya* is a Candidate of Philological Sciences, Associate Professor at Herzen State Pedagogical University of Russia (lnboltovskaja@rambler.ru).

***O.A. Jarman. Some Aspects of the Ruler Cult in the Hellenistic Culture Societies***

It was not only a craving for military power that led Alexander the Great to his desire to conquer the world. He had a higher and more grandiose goal: to create an oecumene, a common world. His followers, despite all of their greatness, power and longevity, possessed neither Alexander's charisma nor his conviction of divine sonship necessary to unite the peoples of the world. Following Alexander's death, a period of unending wars between the various Diadochi and their successors begins. An obvious discrepancy emerged between the epic time of Alexander — practically a living myth — and the tragic reality. The transition from a polis-oriented to an oecumene-oriented mentality resulted in a feeling of loneliness and isolation, with

the disappearance of faith in the traditional cults and gods. People had a natural craving for salvation, soteria, for liberation from the difficulties and mishaps of human life, and this craving was accompanied by a craving for a person whom they termed soter, euergetes, or epiphanes: the manifestation of a god in their midst. Various saviors, benefactors and appearances of god would surface, revealing thereby not only the incomplete nature of their hierophany, but also the desire for such hierophanies. It would be incorrect to identify in this cult only a state official etiquette imposed from above and without a sincere reaction in the hearts of the faithful.

*Olga Aleksandrovna Jarman* is a Candidate of Medical Science, Senior Lecturer of Medical History at the Department of Humanitarian Studies and Bioethics of St Petersburg State University of Pediatric Medicine (olwen2005@gmail.com).

## 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*

Для оформления заявки на публикацию статьи необходимо зарегистрироваться в личном кабинете на официальном сайте журнала по адресу: <http://www.spbpda.info>. После регистрации у автора будет возможность осуществлять через личный кабинет все действия, связанные с процессом публикации: подавать статью в редакцию путем заполнения соответствующих форм он-лайн и загрузки электронного файла; получать информацию о результатах рецензирования статьи и замечаниях рецензента; следить за состоянием статьи, проходящей этапы рецензирования, корректуры, редактуры и верстки. Также через личный кабинет осуществляется постоянная связь с редакцией.

Перед подачей статьи необходимо ознакомиться с требованиями к рукописям, представляемым в журнал, которые можно загрузить с адреса: <http://spbpda.ru/extra/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.

Санкт-Петербургская  
православная духовная академия

# ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

№ 3, 2013

*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 года

Включен в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ), договор  
№ 476-08/2013 от 07.08.2013 г.

Издание одобрено к распространению в церковных магазинах  
Синодальным информационным отделом Русской Православной Церкви.  
Свидетельство № 46 от 20 января 2011 года

*Издается с 1821 года*

Выходит один раз в два месяца

Адрес редакции:

191167 Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, 17. Издательство СПбПДА  
Тел.: +7 812 717 39 89

Эл. почта: editor@pro-spbda.ru

Секретарь: диакон Петр Филонов

Редакторы-корректоры: О.В. Пржигодзкая, свящ. Алексей Красавин,  
Максим Никулин, Антоний Ковалевич, Максим Тарасов, Антоний Афанасьев

Переводчик на англ. яз.: Максим Суворов

Верстка: диакон Петр Филонов

Верстка осуществлена в издательской системе  $\text{X}_{\text{D}}^{\text{L}}\text{T}_{\text{E}}\text{X}$

Дизайн обложки: Максим Домасев

Подписано в печать: 22 декабря 2013 г. Формат 70 x 100 / 16

Гарнитура: Nimbus Roman №9 и Linux Libertine

Тираж 300 экз. Объем журнала: 12.8 а.л.