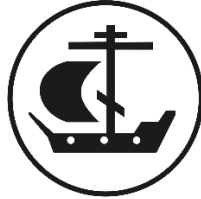


Санкт-Петербургская
православная духовная академия



**ХРИСТИАНСКОЕ
ЧТЕНИЕ
№2 (37), 2011**

Научно-богословский журнал

ISSN 1814-5574

Издательство СПбДА

Редакционная коллегия

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

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

Редакторы отделов

- богословия: *Александр Васильевич Маркидонов*, кандидат богословия, доцент Санкт-Петербургской православной духовной академии
- библистики: *протоиерей Димитрий Юревич*, кандидат богословия, проректор Санкт-Петербургской православной духовной академии по научно-богословской работе
- церковной истории: *Дмитрий Андреевич Карпук*, кандидат богословия, преподаватель и заведующий архивом Санкт-Петербургской православной духовной академии
- литургики: *священник Владимир Хулап*, 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*

2 (37), 2011

Editorial Board

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

Responsible Editor: *Archpriest Dimitry Yurevich*, Candidate of Theology, Vice Rector for Theological Researches at the Saint Petersburg Orthodox Theological Academy

Editors of Sections

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

СОДЕРЖАНИЕ

Латинская патрология

- Н.А. Хандога.* Тракта́т «О сотворении мира» свт. Викторина Пета́вийского . . 6
Святитель Викторин Пета́вийский. О сотворении мира 10

История древней Церкви

- О.А. Джарман.* Врачи-христиане в эпоху поздней Античности:
культурно-исторический портрет 15

История западных исповеданий

- Архимандрит Августин (Никитин).* Аугсбургское исповедание —
вероучительная книга лютеранства 54

История России

- И.В. Базиленко.* Православная Россия и шиитский Иран: по страницам
истории отношений (XVI – начало XX вв.) 139

Православное пастырское служение

- Протоиерей Олег Скоморох.* Правовые основы тюремной миссии Русской
Православной Церкви в конце XX – начале XXI вв. 186

CONTENTS

Latin Patrology

- N.A. Khandoga.* The Treatise “On the Creation of the World” by St. Victorinus of Poetovio 6
St. Victorinus of Poetovio. On the Creation of the World (De fabrica mundi) 10

The History of Ancient Church

- O.A. Jarman.* Christian Physicians of Late Antiquity: a Portrait in Cultural and Historical Perspectives 15

The History of Western Confessions

- Archimandrite Avgustin (Nikitin).* The Augsburg Confession as a Lutheran Doctrinal Book 54

The History of Russia

- I.V. Bazilenko.* Orthodox Russia and Shiite Iran: through the Historical Pages of Relations (16th – early 20th centuries) 139

Orthodox Pastoral Ministry

- Archpriest Oleg Skomorokh.* The Legal Foundations of the Prison Mission of the Russian Orthodox Church in late 20th – early 21st centuries. 186

- Annotations 200

Н.А. Хандога

ТРАКТАТ «О СОТВОРЕНИИ МИРА» СВТ. ВИКТОРИНА ПЕТАВИЙСКОГО

В статье содержатся сведения о трактате «О сотворении мира» (*De fabrica mundi*), автором которого является первый латинский экзегет — свт. Викторин Петавийский. Произведение было написано около 250 г. В связи с декретом папы Геласия (V в.) оно попало в список запрещенных книг, поэтому на него не ссылались восточные писатели. Статья предвещает публикацию впервые выполненного перевода данного трактата с латинского на русский язык.

Ключевые слова: Бытие, «Шестоднев», экзегеза, экзегетические принципы, хилиастические представления, «О сотворении мира», «Комментарий на Апокалипсис».

Вниманию читателей предлагается перевод с латинского языка трактата «О сотворении мира» (*De fabrica mundi*) свт. Викторина Петавийского (ок. 230–303/304), который был им написан около 250 г¹. Подобная дата (достаточно условная) связана с тем, что в экзегезе трактата «О сотворении мира» находят точки соприкосновения с «Комментарием на Апокалипсис» (*Commentarius in Apocalypsin*)². Например, по поводу двадцати четырех старцев в трактате «О сотворении мира» (*Fabr.* 10) раскрывается еще традиционная экзегеза, а в «Комментарии на Апокалипсис» (*Арос.* 4, 4) дается собственное толкование. Из этого делают вывод, что *De fabrica mundi*, вероятно, предшествовала *Commentarius in Apocalypsin*.

Долгое время считалось, что этот трактат всего лишь фрагмент какого-то из многочисленных комментариев святителя Викторина, возможно, на книгу Бытия³. В последнее время, однако, большинство исследователей пришли

Николай Анатольевич Хандога — кандидат богословия, преподаватель и помощник проректора по учебной работе Перервинской духовной семинарии.

¹С этой датой соглашаются: *Dulaey M. Victorin de Poetovio, premier exégète latin*. Т. 1. Paris, 1993. Р. 24–26; *Фокин А.Р. Латинская патрология*. Т. I. Период первый: Доникийская латинская патрология (150–325 гг.). М., 2005. С. 263. См. также: *Хандога Н.А. Святитель Викторин Петавийский: жизнь, труды, учение* // Труды Перервинской православной духовной семинарии. № 1. М., 2010. С. 13.

²Второе сохранившееся произведение свт. Викторина Петавийского, которое, по мнению ряда ученых (А. Harnack, J. Zeiller, M. Dulaey), было им написано после 260 г.

³См., например: *Wilson H.A. Victorinus* / Ed. S. Willam, W. Henry // *A Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines*. Т. IV. London, 1887. P. 1129.

к убеждению, что это самостоятельное произведение: «<...> Подробный анализ структуры текста показал, что он является, самостоятельным законченным трактатом, в котором отчетливо выделяются следующие части: 1) вступление, о цели написания трактата; 2) рассуждение о первых 7 днях творения; 3) число 7 как Божественный символ земных и небесных вещей; 4) параллель между 7 днями творения и домостроительством спасения согласно различным значениям числа 7; 5) заключение, 12 свидетелей дел Божиих», — пишет М. Дюлае⁴.

С другой стороны, трактат заканчивается комментарием на книгу Откровения, и слова о 12 свидетелях дел Божиих явно выбиваются из общего контекста. Также наводит на размышление отсутствие второго и третьего дня, и это связано вовсе не с отсутствием представлений свт. Викторина о том, как протекало в них творение. Наконец, начало трактата в равной степени может относиться и к полноценному комментарию на Бытие, и к «Шестодневу».

Для разрешения указанных сомнений профессором Мартином Дюлае (M. Dulaey) были высказаны два решающих соображения⁵, которые не дают возможности считать это произведение фрагментом толкования на Бытие — малое количество цитат из Бытия, а также концентрация автора на двух темах — четверица и седмица. В результате, учитывая описанные несовершенства трактата, можно предположить, что он является черновиком, который свт. Викторин намеревался дополнить и исправить и на его основе создать развернутый и последовательный текст. В силу неизвестных нам обстоятельств автору пришлось отказаться от своего замысла.

В трактате «О сотворении мира» свт. Викторин соединяет экзегетические принципы Александрийской школы, прежде всего — Оригена и его учеников⁶, с хилиастическими представлениями. Поэтому библейский рассказ о сотворении мира, лежащий в основе трактата, он анализирует с помощью символическо-аритмологической экзегезы.

Можно предположить, что именно хилиазм свт. Викторина повлиял на то, что в V в. список его трудов дважды упоминался среди апокрифов: в первый

⁴Dulaey M. Victorin de Poetovio, premier exégète latin. T. 1. Paris, 1993. P. 26–29. Это же разделение принято в статье: Фокин А.Р. Викторин Петавский // Православная энциклопедия. Т. VIII. М., 2004. С. 459.

⁵См.: Victorin de Petovio. Sur l'Apocalypse, suivi du Fragment Chronologique et de la Construction du Monde / Éd. M. Dulaey // SC. T. 423. Paris, 1997. P. 24–25.

⁶См.: Савреј В.Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М., 2006. С. 444–447; 551–563.

раз — в послании папы Геласия I, во второй — в «Декрете» Псевдо-Геласия⁷. С этим запретом связана и плохая рукописная традиция текста: он сохранился в единственной рукописи IX в. (Codex Lambeth. 414)⁸.

Впервые трактат издал J. Cave в 1688 г.⁹, а затем он был воспроизведен в *Patrologia Latina*¹⁰. Эта же рукопись послужила основой для научных изданий текста в *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*¹¹, а также в *Sources Chrétiennes*¹².

De fabrica mundi был разделен М. Дюлае (M. Dulaey), издателем этого текста в серии SC, на 10 тематических глав. В тексте трактата имеется 114 ссылок на Священное Писание, однако, следует иметь в виду, что при цитировании библейского текста свт. Викторин нередко дает его парафраз.

Перевод трактата выполнен с указанного издания в серии SC.

Список сокращений

CSEL — Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.

PL — Patrologia Cursus Completus, Series Latina. Ed. J.-P. Migne.

SC — Sources Chrétiennes.

SEHL — Scriptorum Ecclesiasticorum Historia Literaria.

Источники и литература

1. Decretum Gelasii / Ed. J.P. Migne // PL. Т. 59. Paris, 1862. Col. 163–166.
2. *De sancto Victorino episcopo Petavionensi et martyre*. Tractatus de fabrica mundi / Ed. J.P. Migne // PL. Т. 5. Paris, 1844. Col. 301–314.
3. *Dulaey M. Victorin de Poetovio, premier exégète latin*. Т. 1. Paris, 1993. 373 p.
4. *Victorin de Petovio. De la Construction du Monde* / Ed. M. Dulaey // SC. Т. 423. Paris, 1997. P. 137–149.

⁷См.: Decretum Gelasii / Ed. J.P. Migne // PL. Т. 59. Paris, 1862. Col. 163–166.

⁸Каролингский минускул. В новое время рукопись хранилась в библиотеке Ламбетского дворца в Лондоне.

⁹*Victorinus Petaviensis*. Tractatus de fabrica mundi / Ed. J. Cave // SEHL. Т. 1. Basileae, 1741. P. 148–149.

¹⁰*De sancto Victorino episcopo Petavionensi et martyre*. Tractatus de fabrica mundi / Ed. J. P. Migne // PL. Т. 5. Paris, 1844. Col. 301–314.

¹¹*Victorinus Petaviensis*. De fabrica mundi / Ed. J. Haussleiter // CSEL. Т. 49. Vindobonae, 1916. P. 3–9.

¹²*Victorin de Petovio. De la Construction du Monde* / Ed. M. Dulaey // SC. Т. 423. Paris, 1997. P. 137–149.

5. *Victorin de Petovio*. Sur l'Apocalypse, suivi du Fragment Chronologique et de la Construction du Monde / Ed. M. Dulaey // SC. T. 423. Paris, 1997. P. 24–25.
6. *Victorinus Petaviensis*. De fabrica mundi / Ed. J. Haussleiter // CSEL. T. 49. Vindobonae, 1916. Col. 3–9.
7. *Victorinus Petaviensis*. Tractatus de fabrica mundi / Ed. J. Cave // SEHL. T. 1. Basileae, 1741. P. 148–149.
8. *Wilson H.A.* Victorinus / Ed. S. Willam, W. Henry // A Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines. T. IV. London, 1887. P. 1129.
9. *Савреј В.Я.* Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М., 2006. 1008 с.
10. *Фокин А.Р.* Викторин Петавский // Православная энциклопедия. Т. VIII. М., 2004. С. 458–461.
11. *Фокин А.Р.* Латинская патрология. Т. I. Период первый: Доникийская латинская патрология (150–325 гг.). М., 2005. 362 с.
12. *Хандога Н.А.* Святитель Викторин Петавийский: жизнь, труды, учение // Труды Перервинской православной духовной семинарии. М., 2010. № 1. С. 6–27.

Святитель Викторин Петавийский

О СОТВОРЕНИИ МИРА (DE FABRICA MUNDI)

Долгое время считалось, что трактат «О сотворении мира» (De fabrica mundi) всего лишь фрагмент одного из многочисленных комментариев свт. Викторина Петавийского (ок. 230–303/304), возможно, на книгу Бытия. В последнее время исследователи пришли к убеждению, что это самостоятельное произведение. Впервые публикуется русский перевод с латинского языка этого трактата, выполненный Н.А. Хандогой.

Ключевые слова: Бог, Моисей, седмица, четверица, пост, человеческий род, ангелы, Христос, суббота, Адам.

1. Когда я, оставшись наедине со своими мыслями, размышляю о сотворении этого мира, в котором мы заключены, я всегда поражаюсь быстротой его устройства, как об этом говорится в книге, написанной Моисеем о сотворении, и которая имеет название Бытие. Все великолепие этого мироздания Бог произвел за шесть дней из ничего в украшение величества Своего, седьмой же освятил благословением (см. Быт 2:2–3). Следовательно, поскольку седмичным числом дней управляется все земное и небесное, потому в качестве введения я буду размышлять об этой неделе, которая царица всех недель, и, насколько смогу, я попытаюсь объяснить день силы (см. Пс 109:3) в его завершении.

2. *В начале сотворил Бог свет* (Быт 1:1; см. 1:3) и разделил его на двенадцатиричное число часов дня и ночи для того, безусловно, чтобы день человеческих трудов покрывался покоем ночи, и, наоборот, чтобы день побеждал ночь. И, вследствие такой очередности, труд возвращался к покою ночи, и покой обратно умерялся трудами дня. На четвертый день *Бог создал два светила на небе: большое и меньшее, чтобы одно руководило днем, а другое — ночью* (Быт 1:16) — солнце и луну, *и поместил на небе все другие звезды, чтобы они освещали землю* (Быт 1:17) и разделяли времена, годы, месяцы и часы (см. Быт 1:14) их стояниями.

Перевод с латинского Н.А. Хандоги, кандидата богословия, преподавателя и помощника проректора по учебной работе Перервинской духовной семинарии.

3. Здесь раскрывается истинный смысл, — почему четвертый день назван четверицей [тетрадой], почему мы постимся до девятого часа или до вечера, или продолжаем пост до следующего дня. Итак, этот мир состоит из четырех элементов: огня, воды, неба, земли, и эти четыре элемента образуют четверицу [тетраду]. Также солнце и луна в течение года создают четыре промежутка времени: весну, лето, осень, зиму, и эти периоды тоже образуют тетраду. И чтобы развивать далее эту тему, я скажу, что четыре животных перед престолом Божиим (см. Апок 4:6): четыре Евангелия, четыре реки, текущие в райском саду (см. Быт 2:10), четыре поколения народов: от Адама до Ноя, от Ноя до Авраама, от Авраама до Моисея, от Моисея до Христа Господа Сына Божего. И четыре животных: человек, телец, лев, орел (см. Апок 4:7); и четыре реки: Фисон, Геон, Тигр и Евфрат (см. Быт 2:11–14). Человек Христос Иисус, являющийся творцом той четверицы, которую мы выше упомянули, был схвачен нечестивыми. Поэтому, по причине Его взятия под стражу в четвертый день недели — в среду — из-за возвышенного величия Его деяний и для временного оздоровления человеческого организма, чтобы стяжать плоды веселия и внутреннюю умиротворенность, мы совершаем пост.

4. В пятый день земля и вода отдали свои плоды (см. Быт 1:20–23). В шестой день было создано все то, чего еще недоставало. Вследствие этого Бог воздвиг человека из земли (см. Быт 2:7) как господина всех вещей, которые Бог создал на земле и в воде (см. Быт 1:28). Однако прежде [человека] Бог сотворил ангелов и архангелов, полагая духовное прежде земного. Ведь свет появился раньше неба и земли. Этот шестой день называется пятница [параскеве], или приготовление царства. Ведь Адама Он сотворил по образу и подобию Своему (см. Быт 1:26). Он сотворил ангелов, как и человека, после завершения Своих дел, чтобы они не могли претендовать на то, что были Его помощниками в Его деяниях во время сотворения мира.

5. *В седьмой день Бог почил от всех дел своих и благословил и освятил их* (Быт 2:2–3). Этот день мы имеем обыкновение почитать превыше других, потому что в День Господень мы с благодарением приобщаемся к Хлебу. И пятница становится постом, чтобы не показалось, что мы соблюдаем субботу с иудеями, ибо *Господин субботы* Христос (Мф 12:8) через пророков сказал, что *ненавидит субботы душа Его* (Ис 1:13–14), поскольку Он разрешил субботу телом Своим. Однако прежде Он повелел Моисею, чтобы время обрезания не превышало восьмого дня (см. Лев 12:3), который часто выпадает на субботу, как мы читаем об этом в Евангелии (см. Ин 7:22). Моисей, провидя жестокосердие

этого народа, воздвиг руки и распял самого себя в битве, начатой иноплеменниками в субботу (см. Ис 17:8–13), чтобы они были взяты в плен и суровостью закона были образованы для учения, которого они избегали.

6. И потому Давид в шестом псалме просит Господа *за восьмой день*, чтобы Он *не в ярости своей обличил его и не в гневе осудил его* (Пс 6:1–2). Это действительно восьмой день сего будущего суда, который будет вынесен за пределы порядка устройства той недели. Также Иисус Навин, преемник Моисея, нарушил субботу. Ибо в субботний день повелел сынам Израиля обходить стены Иерихона со звуком труб и объявлять иноплеменникам войну (см. Ис 6:3,15). Маттафия, вождь Иудейский, также нарушил покой субботы, ибо умертвил в субботу военачальника Антиоха, царя Сирского и подверг иноплеменников преследованию в тот же день (см. 1 Мак 2:25, 41, 47). И у Матфея (см. Мф 12:3–5) мы читаем подобный текст. Также Исаия и некоторые его товарищи (см. Ис 1:13; Ос 2:13) преступили субботу, чтобы была соблюдена истинная и праведная суббота седьмого тысячелетия. Поэтому каждым из этих семи дней Господь по отдельности обозначает тысячу лет. Ибо так написано: *В очах Твоих, Господи, тысяча лет, как день единый* (Пс 89:4; 2 Петр 3:8). Следовательно, в очах Бога по отдельности находится каждое тысячелетие, ибо *семь* я насчитываю *очей Господа* (Зах 4:10). И, как я упомянул, по этой причине эта истинная суббота есть седьмое тысячелетие, в котором Христос будет править с избранными (см. Апок 20:6).

7. Семь также небес, которые соответствуют семи дням. Ибо истинно сказано: *Словом Господним небеса утвердились и Духом уст Его все воинство [букв. сила] их* (Пс 32:6). Эти небеса — семь духов. Имена этих духов, которые почил на Христе Божиим, написаны у пророка Исаии: *И почиет на Нем дух мудрости и разума, дух совета и крепости, дух знания и благочестия, и исполнит Его Дух страха Божия* (Ис 11:2–3). Вследствие этого самое высокое — небо мудрости, второе — разума, третье — совета, четвертое — крепости, пятое — знания, шестое — благочестия, седьмое — страха Божия. Оттуда гремят громы, распространяются молнии, образуя шары огня, являются раскаленные глыбы, сияют созвездия, мерцают удивительные лучи света, иногда даже солнце и луна приближаются, совершая попеременно встречу, порождая внезапно огромный свет, сияния которого вызывают остроту зрения. Но, напротив, устроитель всего творения — это Слово. Ибо так говорит Отец: *Излилось из сердца моего слово благое* (Пс 44:2). Евангелист Иоанн так говорит: *В начале было Слово, Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все через Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что на-*

чало быть (Ин 1:1–3). Итак, первый был создан как творение, Второй же — как человек из рода человеческого, как говорит апостол (см. 1 Кор 15:45–47)¹. Следовательно, это Слово называется мудростью, когда Оно создало свет; разумом — когда Оно создало небо; советом — когда Оно создало землю и море; крепостью — когда Оно создало солнце и луну и другие светила; ведением — когда Оно производит плоды земли и моря; благочестием — когда Оно образовало человека; когда Оно благословляет человека и освящает его, то получает имя Страха Божия.

8. Вот семь рогов агнца (см. Апок 5:6), семь глаз Божиих (см. Зах 4:10), семь глаз серебряных (см. Зах 3:9), семь духов (см. Апок 4:5), семь факелов, горящих перед престолом Божиим (см. Апок 4:5), семь золотых подсвечников (см. Апок 1:13,20), семь овец (см. Быт 21:28–29), семь женщин у Исаи (см. Ис 4:1), семь церквей у Павла, семь диаконов (см. Деян 6:3), семь ангелов (см. Апок 8:1; 15:1), семь труб (см. Апок 8:6), семь печатей книги (см. Апок 5:1), семь недель, заканчивающихся Пятидесятницей (см. Лев 23:15–16), семь седмин и шестьдесят три седмины у Даниила (см. Дан 9:24–27), по семь всякого чистого (т.е. животных) в ковчеге у Ноя (см. Быт 7:2), семь Каиновых кар (см. Быт 4:15; 4:24), семь лет для возвращения долгов (см. Втор 15:1), светильник с семью лампадами (см. Зах 4:2), семь столпов мудрости в доме Соломона (см. Притч 9:1).

9. Таким образом, как ты видишь, здесь упоминается о невыразимой славе и провидении Божиим. Я попытаюсь их показать, однако так, как мне это позволит мое малое понимание. Для того, чтобы восстановить этого [т.е. падшего] Адама через седмицу, а также прийти на помощь Своему творению, Бог совершает рождество Сына Своего Господа нашего Иисуса Христа.

Итак, тот, кто научен в законе Божиим и исполнен Святым Духом, да не презрит сердцем то, что ангел Гавриил благовествовал (см. Лк 1:28) Деве Марии в тот же день, когда змей обманул Еву; Святый Дух исполнил Деву Марию в тот

¹В издании Ж.П. Минья стоит: «Ergo primus factus creaturae est, secundus hominis humani generis, ut ait apostolus». Под «primus» и «secundus» свт. Викторин Петавийский подразумевает, по всей видимости, ветхого и нового Адамов. На эту мысль наводят, во-первых, краткие примечания к изданию Минья: к фразе «primus factus creaturae» издатель добавляет, что это «Forte Creatura», т.е. «возможно творение», а к фразе «secundus hominis», — что это «Forte Homo Dominus», т.е. «возможно Человек–Господь»; во-вторых, новозаветная цитата, приведенная в этом месте самим автором: «Так и написано: первый человек Адам стал душою живущею; а последний Адам есть дух животворящий. <...> Первый человек — из земли, перстный; второй человек — Господь с неба» (1 Кор 15:45, 47).

день, когда Бог сотворил свет; Он обратился в плоть в тот день, когда Бог создал сушу и море; Он обратился в молоко в тот день, когда Бог сотворил светила; Он обратился в кровь в тот день, когда земля и вода принесли свои плоды; Он обратился в плоть в тот день, когда Бог воздвиг человека из земли; Христос родился в тот день, когда Бог образовал человека; Он пострадал в тот день, когда пал Адам, Он воскрес из мертвых в тот день, когда Бог сотворил свет.

Он также исполняет Свое человечество числом семь: рождение, младенчество, отрочество, юность, время полного расцвета сил, зрелость [совершенный возраст], смерть. Он показывает Свое человечество иудеям следующими способами: когда Он алчет (см. Мф 4:2), жаждет (см. Ин 4:7), когда Он принимает пищу [и питье] (см. Лк 7:34), когда Он идет (см. Мф 4:18) и удаляется (см. Ин 6:15; Мф 4:12), когда Он спит на изголовье [корабля] (см. Мк 4:38). Смотри же, как Он возвещает о Себе им как о Господе, когда во время сильной бури на море стопами ходит по воде (см. Ин 6:18–19; Мф 14:22–23), ветрам повелевает (см. Лк 8:25), болящих исцеляет (см. Мф 12:15), хромым ставит на ноги (см. Мф 15:31), слепых просвещает зрением (см. Мф 15:31), глухих учит слушанию, а немых красноречию (см. Мк 7:37).

10. Как я уже упоминал, день содержит в себе число 12, разделен на две части: двенадцать часов дня и двенадцать часов ночи. Ибо в течение этих часов подсчитываются месяцы и годы, периоды и эпохи. Поэтому, без сомнения, установлено ради этого числа, а именно часов — двенадцать ангелов дня и двенадцать ангелов ночи. Это, действительно, двадцать четыре свидетеля дней и ночей, которые восседают перед престолом Божиим с золотыми венцами на головах, которые в Апокалипсисе апостола и евангелиста Иоанна называются старцами (см. Апок 4:4), по той причине что они непохожи [букв. другие] на ангелов и людей.

О.А. Джарман

ВРАЧИ-ХРИСТИАНЕ В ЭПОХУ ПОЗДНЕЙ АНТИЧНОСТИ: КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ ПОРТРЕТ

Античный мир явился той средой, в которой впервые прозвучало христианское благовествование, дав миру многих известнейших христианских святых, совершивших подвиг мученичества. В их числе были врачи-профессионалы, первые представители римской интеллигенции, вошедшие в число приверженцев гонимой древней Церкви. Подход к наследию Античности в древней Церкви был неоднозначным, однако приходу в нее интеллигенции, в том числе и врачей, способствовала традиция, представленная святым Иустином Философом и Климентом Александрийским. Отношение к врачам в Римском мире было различным, как и их социальное положение, но все — от сенатора до простолюдина — жаждали видеть в нем сострадательного друга, а не корыстного ремесленника. Таков был и идеал врачей-философов, лучших представителей своей профессии. Приход в христианскую Церковь означал для врача конец кризиса миросозерцания и вызванного им кризиса профессии. Подробных биографий врачей той эпохи не осталось, хотя отдельные биографические факты разбросаны по крупицам в историях их мученичества и житиях. Исключение составляет биография св. Кесария Каппадокийского, входящая в посвященное ему «Надгробное слово», которое было написано его знаменитым братом, святителем Григорием Богословом.

Ключевые слова: культурология, античная культура, эллинистическая культура, эллинистическая интеллигенция, античная медицина, история медицины, ранняя Церковь, история Церкви, мученичество, врачи-христиане.

Введение

Античный мир явился той средой, в которой впервые прозвучало христианское благовествование, дав миру многих известнейших христианских святых, совершивших подвиг мученичества. В их числе были и *iatroi* (греч.) или *medici* (лат.), то есть врачи-профессионалы, первые представители римской интеллигенции, вошедшие в число приверженцев гонимой древней Церкви.

Семя евангельской проповеди, согласно притче Христа (Лк 8:4–15), падало в терние и при дороге, на каменистой и плодородной почве, но в разных местах давало разный плод. Этот плод — плод христианской святости, святости мучеников, как говорится в древнем богослужебном тексте, «плод красный спасительного Христова сеяния» — принесла древняя Церковь, состоявшая по

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

преимуществу из так называемых языко-христиан, то есть христиан эллинистической культуры. Но для того, чтобы так плодоносить, почва, воистину, должна была быть уготована...

Роль эллинизма и его взаимоотношений с христианской проповедью ранней Церкви никогда не может быть изучена до конца в силу ее неисчерпаемости. Выход Церкви из национальных рамок иудео-христианства произошел именно в эллинистическом культурно-историческом пространстве, бывшем в то время единым общечеловеческим пространством эпохи. По верному слову С.С. Аверинцева, «античная компонента христианской культуры есть <...> исторический факт, легитимированный временем»¹.

К сожалению, подробных биографий врачей той эпохи не осталось, хотя отдельные биографические факты разбросаны по крупницам в историях их мученичества и житиях. Исключение составляет биография св. Кесария Каппадокийского, входящая в посвященное ему «Надгробное слово», написанное его знаменитым братом, свт. Григорием Богословом.

Врачи — первые представители церковной интеллигенции

Поздняя Античность была решающим временем для судьбы юного христианства среди древней цивилизации Греции и Рима. С точки зрения внешнего наблюдателя, зародившись как немногочисленное движение в иудейской среде на окраине Империи в первой половине I в., оно, казалось, было обречено на маргинализацию и вымирание.

Однако этого не произошло, и вскоре, с началом проповеди среди эллинов св. апостола Павла, к христианской Церкви присоединяются представители эллинистической интеллигенции. Одним из первых среди них стал врач Лука — друг, спутник и секретарь св. ап. Павла, первый христианский историк, автор Евангелие от Луки и Деяний святых апостолов.

Имя св. ап. Луки, врача², юриста и литератора, этнического грека из античного мегаполиса, Антиохии Сирийской³, стоит, вне всякого сомнения, во главе плеяды античных врачей-христиан. Среди них были как те, чьи имена известны всем, в той или иной степени интересующимся христианской традицией, — это, конечно же, великомученик и целитель Пантелеимон и бессребреники Косма и Дамиан — так и те, чьи имена незаслуженно позабыты, но заботливо

¹ Аверинцев С.С. Таинство милости // *Исаак Сирий, прп.*. О божественных тайнах и о духовной жизни / Пер. с сирийского митр. Илариона (Алфеева). СПб., 2002. С. 247.

² См.: *Fitzmyer J.A.* Luke the Theologian. N.-Y., 1989. P. 1–22.

³ См.: *Brown R.E.* An Introduction to the New Testament. N.-Y., 1997. P. 271.

сохраняются только в наследниках древних мартирологов (то есть списках мучеников и святых той или иной церковной общины) — церковных календарях как Востока, так и Запада.

Приток врачей из греческой интеллигенции во II в. в христианскую Церковь стал достаточно интенсивным. Именно в век Антонинов гонимая доселе христианская Церковь получила кратковременную передышку и, воспользовавшись ею, заговорила перед императорами Рима голосами своих апологетов — образованных людей Римской империи. Римский христианин, юрист и ритор, Тертуллиан писал в «Апологетике», защищая право христиан исповедовать свою религию, следующее: «Мы существуем со вчерашнего дня и наполнили собою все ваши места: города, острова, крепости, муниципии, места собраний, самые лагеря, трибы, декурии, дворец, сенат, форум»⁴. Возможно, риторика уносит апологета немного в сторону от реального положения вещей, но уже при императоре Коммодe (180–192 гг.) начинается приток в Церковь людей с высоким общественным положением.

В это же время растет число врачей, принимающих христианство, что видно по числу мучеников среди врачей в последующие гонения⁵ — при императоре Марке Аврелии (конец II в.), а в III в. — при императорах Септимии Севере, Каракалле, Максимине, Декии, Валериане и Аврелиане. Отечественный историк Церкви М.Э. Поснов в своем труде «История Христианской Церкви» указывает, что число мучеников до середины III в. было невелико: «Юридически над каждым христианином висел Дамоклов меч, — пишет он. — <...> Фактически число мучеников не было значительным до половины III в. Ориген, хотя и в полемических видах против Цельса (III. 8), заявляет о мучениках: ὀλίγοι κατὰ καιροὺς καὶ σφόδρα ἐν ἀρίθμητοι — немногие по временам и легко исчислимы»⁶. Он разъясняет причины государственных гонений: «В трех отдельных случаях, христиане, казалось, являлись нарушителями римских законов: 1. как члены тайного общества, 2. как противники государственной религии (sacrilegium) и 3. как не почитатели культа цезарей (crimen laesae majestatis)»⁷.

Однако, основной приток интеллигенции в христианскую Церковь происходит перед гонением Диоклетиана в конце III в. и далее — в IV в., но уже

⁴ Тертуллиан. Апологетик, 40 // Тертуллиан. Апологетик. К Скапуле. Изд-во Олега Абышко, 2005. С. 107.

⁵ Дворкин А.Л. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. Нижний Новгород, 2005. С. 93.

⁶ Поснов М.Э. История христианской церкви. М., 2005. С. 52–55.

⁷ Там же. С. 52.

в Церковь, получившую от императора Константина статус разрешенной религии (*religio licita*). При этом статус врача в античном обществе непосредственно влияет на деятельность его как христианина. Среди врачей в античное время были не только ремесленники-медики, но и высокообразованные люди, владевшие, подобно ап. Луке, помимо врачебного искусства еще и риторикой, философией и юриспруденцией⁸. Это делало врача-христианина не только целителем, бессребреником, другом страждущих, но и проповедником, миссионером. Привлеченный в суд, он исповедовал Единого Бога и Иисуса Христа, что уже делало его противником государственной религии Рима (*sacrilegium*). Далее, он отказывался принести жертвы гению императора, то есть поклониться ему как богу, что было для римского права государственным преступлением против императорского величества (*crimen laesae majestatis*). Как известно, христиане преследовались в Римской империи преимущественно по этому закону. На суде над христианами религиозный процесс легко переходит в процесс политический, и христиане становились *hostes caesari* и *hostes rei publicae*, то есть преступниками политическими⁹. Именно последнее зачастую служило причиной их казни. Нелишне напомнить современному читателю, выросшему в гуманизированном (христианской верой!) обществе, что античное судебное делопроизводство как нечто само собой разумеющееся включало допрос под пыткой.

Показательным в этом отношении является пример врача Александра из Лиона, описанный в «Церковной истории» Евсевия Памфила. «При допросе [арестованных при гонениях христиан] присутствовал некий Александр, фригиец родом, врач. Он много лет жил в Галлии и почти всем был известен своей любовью к Богу и смелостью своей речи; не был он обделен и апостольским даром. Стоя у трибуны, он знаками поощрял исповедников <...> и чернь, раздраженная тем, что недавние отступники стали исповедниками, стала вопить, что это дело Александра. Легат подозвал его и стал допрашивать, кто он, и, обозлившись на его ответ “Христианин”, осудил на съедение зверям. На следующий день он вышел на арену вместе с Атталом. <...> В амфитеатре они испытали на себе все орудия, придуманные для пыток, и выдержали великое состязание; на-

⁸ *Nutton V. Ancient Medicine. L.–N.Y., 2004. P. 248.*

⁹ *Болотов В.В. Лекции по истории древней Церкви. Т. 2. СПб., 1910. Репринт: М., 1994. С. 1–43.*

конец, их закололи. Александр не издал ни слова, ни звука: сердце его было с Богом»¹⁰. Это произошло 2 июня 177 года¹¹.

Заслуживает особого внимания религиозно-культурный фон, на котором происходила «маририя» (μαρτυρία) — мученическое свидетельство врачей-христиан и мучеников вообще о Христе Распятом и Воскресшем, а также особенности мировоззрения античного врача.

Культурно-историческая ситуация

Первые врачи-христиане жили в I–IV в., то есть на закате эпохи эллинизма. В это время в среде интеллигенции греко-римского мира широко распространился скепсис в отношении традиционной языческой религии, она стала уступать место философским течениям: эпикурейству, стоицизму, неоплатонизму, критикующим и отвергающим народную религию. Поначалу эти воззрения распространялись лишь среди элиты общества, но постепенно и у народов *Paх Romana*, не затронутых учениями философов, стало назревать отрицание старой религии, не приносившей утешения. На смену древних религий приходит синкретизм с его причудливой мозаикой религиозных течений и культов — от трактатов гностиков и Гермеса Трисмегиста до мистериальных культов Кибелы, Митры, Исиды¹². Не последнее место занимал культ героев, — обожествлялись не только императоры, но и люди, например, Аполлоний Тианский (I в. до Р.Х.), которому император Каракалла, спустя более двух веков, воздвиг часовню¹³.

Разнообразие религиозных и философских воззрений было одним из проявлений кризиса политической жизни и особенно религиозно-нравственных ценностей прежде монолитного греко-римского общества, требовавшего какого-то социально-психологического их замещения. Начинаются поиски такого мировоззрения, которое соответствовало бы этическим запросам людей и отвечало бы на конкретный вопрос о достижимости добра в мире зла или хотя бы за его пределами¹⁴. В какой-то степени этому отвечала стоическая философия, чрезвычайно распространенная и популярная в массах, но она не могла заполнить сердце, тоскующее по личному общению с Богом.

¹⁰ *Евсевий Памфил*. Церковная история. Кн. 5, 49–51. М., 1993. С. 166.

¹¹ Мч. Александр Лионский, врач, почитается Западной Церковью.

¹² *Дворкин А.Л.* Очерки по истории... С. 27–29.

¹³ *Постернак А.В.* История древней Греции и древнего Рима. М., 2001. С. 151.

¹⁴ История древнего мира. Упадок древних обществ / Под ред. И.М. Дьяконова, В.Д. Нероновой, И.С. Свенцицкой. 3-е изд., испр. и доп. Кн. 3. М., 1989. С. 369.

В этот период расцветает так называемая личная религия, когда человек вступает в близкие, теплые и уникальные отношения с богом-покровителем. Среди этих божеств первое место занимали Асклепий, благой бог и врач¹⁵, и Изида, благая мать, избавительница от зол. Сотни и сотни людей, подобные Элию Аристиду или Апулею, искали общения с божеством, искали ответа, обращенного из божественных недр в их исстрадавшееся сердце.

«Религиозный человек — тот, кто ощущает, поверх случайных явлений, божественное Присутствие и кому необходимо постоянно чувствовать это Присутствие. Лишись он этого чувства, и все становится пустым, и мир превращается в пустыню, в которой он затерян», — пишет знаток античной религии А.-Ж. Фестюжьер¹⁶. «Беседовать наедине с Богом» (ὁμιλεῖσαι μόνῳ μόνον) было страстным, неугасающим желанием людей. «Представление о Боге могло меняться; но желание узреть Бога, коснуться Его, говорить с Ним от сердца к сердцу не менялось», — пишет тот же автор далее в своей знаменитой монографии¹⁷. Человек томился от одиночества, прекрасно описанного стоиком Эпиктетом. «Подобное одиночество должны были ощущать миллионы», — справедливо замечает исследователь, не склонный превозносить раннее христианство, Э.Р. Доддс, и продолжает: «Для людей в сложной жизненной ситуации членство в христианской общине могло быть единственным способом сохранения самоуважения и давало жизни хотя бы видимость осмысленности. В общине было человеческое тепло: кто-то интересовался ими и в этом мире, и в том»¹⁸.

Моральная атмосфера для принятия христианского учения была подготовлена. Многие религиозно одаренные люди, не находящие удовлетворения в окружающих их религиях и философских системах, а также испытывающие моральный дискомфорт, были чрезвычайно восприимчивы к новой и небывалой проповеди¹⁹. Прот. Георгий Флоровский писал о взыскующем античном мире, вошедшем под своды Церкви, о его великой тоске и великой гордыне²⁰. Эта тоска была и тоской по исцелению, σωτηρία, и тоской по чудесам (θαύματα, ἰάματα). В те времена в мире были «одна Империя, один мировой язык, одна

¹⁵Подробнее см.: Джарман О.А. Эллинистическая религия Асклепия в поздней греко-римской культуре в свете христианской духовной традиции // Христианское чтение. 2010. 3. С. 113–143. — *Прим. отв. ред.*

¹⁶Фестюжьер А.-Ж. Личная религия греков. СПб, 2000. С. 6.

¹⁷Там же. С. 219.

¹⁸Доддс Э.Р. Язычник и христианин в смутное время. СПб., 2003. С. 137–138.

¹⁹См.: Fergusson E. Backgrounds of Early Christianity. Michigan, 1990. P. 495.

²⁰См.: Флоровский Г., прот. Восточные отцы IV века. М., 1992. С. 7–8 (репринт).

культура, одно общее развитие в сторону монотеизма, и одна общая тоска по Спасителю»²¹.

Поначалу эллинистическая интеллигенция или осмеивала христиан, людей «незнатных и неблагородных» (1 Кор 1:26) (как Лукиан и Цельс), или пожимала плечами на проповедь в недоумении (как Плиний Младший), повторяя слова, сказанные апостолу Павлу, заговорившем о воскресении из мертвых в Ареопаге: «об этом послушаем тебя в другой раз» (Деян 17:32).

Однако спустя совсем немного времени для многих образованных людей совершилось обретение христианской веры. Это было результатом последовательной и серьезной работы мысли и сердца.

Отношение христиан к античной культуре

Чтобы утвердить себя в качестве универсальной системы мировоззрения, христианству предстояло, разрабатывая ее, бросить вызов античной философии.

Подход к наследию Античности в древней христианской Церкви был неоднозначным. Так, писатели-апологеты Татиан (II в.) и Тертуллиан (конец II – начало III вв.) утверждали о полной несовместимости христианства с греческой философией, которую называли источником всех бед и ересей. «Что общего между Афинами и Иерусалимом, между Академией и Церковью, между еретиками и христианами?» — восклицал Тертуллиан (О прескрипции [против] еретиков, 7)²².

Но возобладала точка зрения тех, кто считал, что без античной философии не обойтись. Уже христианские писатели первых веков говорили о том, что роль античных мудрецов в воспитании вне-библейских народов сопоставима с ролью пророков древнего Израиля. Эта мысль встречалась еще у ап. Павла: «Ибо когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон: они показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую» (Рим 2:14–15). Христианский апологет Иустин Философ (II в.) писал: «Мы научены, что Христос есть перворожденный Бога, и мы выше объявили, что Он есть Слово, коему причастен весь род человеческий. Те, которые жили согласно со Словом, суть христиане, хотя бы считались за без-

²¹ Шмелан А., *прот.* Исторический путь Православия. М., 2001. С. 40.

²² Тертуллиан. О прескрипции [против] еретиков, 7 // Тертуллиан. Избранные сочинения. М., 1994. С. 109.

божников: таковы между эллинами — Сократ и Гераклит и им подобные...»²³. Климент Александрийский (II в.) также говорил, что «философия <...> была де-товодителем (Гал 3:24) эллинизма ко Христу — тем же, чем и Закон был для евреев. Таким образом, философия была приуготовлением, проложившим человеку путь к совершенству во Христе»²⁴.

Это отношение к античной философии было общим для великих богословов древности: свт. Василий Великий, высмеивая похождения и преступления богов-олимпийцев, приводил примеры из Гомера, Гесиода, Солона, Феогнида, Пифагора, Платона, Сократа и других мудрецов древности для подражания юношам, обучающимся в языческих школах, говоря, что те или иные их поступки и слова схожи с христианскими заповедями²⁵.

Свт. Григорий Богослов возмущался указом императора Юлиана Отступника о запрещении преподавать детям христиан в школах «языческую мудрость», справедливо говоря, что это мудрость — для всех людей, а не только верящих в богов-олимпийцев. Такое отношение к античной мудрости позволило великим богословам IV в., отцам-каппадокийцам, заговорить о христианских тайнах на языке неоплатонизма — «отцы начали богословствовать философски»²⁶. По меткому выражению С.С. Аверинцева, «ранняя встреча христианства с навыками эллинистического искусства была поистине провиденциальной»²⁷.

Эта линия продолжалась из поколения в поколение среди богословов православного Востока, найдя вершину в богословском и философском творчестве прп. Максима Исповедника, осуществившего гармоничный синтез «Афин и Иерусалима» на основе христианства, а не язычества. Византийское Средневековье не изменило отношения к философскому наследию Античности. Оригинально эта мысль выражена в обращенных к Богу стихах ученого монаха, автора многих богослужебных текстов, употребляемых в Православной Церкви и по сей день, Иоанна Мавропода (XI в.):

²³ *Иустин Философ, мч.* Апология. М., 1892. С. 76–77.

²⁴ *Климент Александрийский.* Строматы, 1, 5. Цит. по: *Мейендорф И., протопресв.* Введение в святоотеческое богословие. Вильнюс–Москва, 1992. С. 83–84.

²⁵ *Василий Великий, свт.* Беседа 22. К юношам, о том, как пользоваться языческими сочинениями // *Василий Великий, свт.* Творения. М., 1993. С. 355.

²⁶ *Флоровский Г., прот.* Восточные отцы... С. 8.

²⁷ *Аверинцев С.С.* Ветхий Завет как пророчество о Новом: общая проблема — глазами переводчика // *Евангелие. Книга Иова. Псалмы* / Под ред. Н.П. Аверинцевой, К.Б. Сигова. Киев, 2004. С. 468.

«Коль ты решил бы из чужих кого-нибудь,
Христе, избавить от Твоей немилости,
Платона и Плутарха для меня избавь!
Они ведь оба словом и обычаем
Твоих законов неизменно держатся.
А коль неведом был Ты им как Бог-Творец,
Ты должен оказать им милосердие,
Раз Ты желаешь всех спасти от гибели»²⁸.

Состояние медицины в античном мире

Процессы, проходящие в меняющемся мировоззрении античного человека, отражались и на медицине Античности, которая существовала в трех формах. Самая ранняя — народная медицина, ставшая источником для храмовой и светской медицины. Храмовая медицина с ее мистериями, долженствовавшими приводить к исцелению человека божественной силой богов-целителей (в первую очередь Асклепия и его отца Аполлона), пользовалась большей популярностью в народе. Тем не менее, по словам крупного дореволюционного русского историка медицины С.Г. Ковнера, существуют «многочисленные веские доказательства несомненного существования с незапамятных времен светской, естественной медицины, которую ее могущественная соперница, медицина храмов, не в состоянии была ни затмить, ни уничтожить»²⁹. Оба вида врачевания сосуществовали параллельно, часто конкурируя, но и нередко сотрудничая.

В храмовой медицине центральными были асклепейоны (Ἀσκληπιεῖα) — лечебницы при храмах, посвященных богу медицины Асклепию в Эпидавре, на о. Кос, в фессалийской Трикке и в других местах. Врачевание здесь сочетало эмпирические и магические приемы. Светских врачевателей приглашали в качестве консультантов при трудных для диагностики случаях, здесь же, на территории асклепейонов, светским врачам воздвигали памятники.

Важным моментом пребывания больного в асклепейоне, в атмосфере которого витало ожидание чуда, был сон. После жертвоприношения пациенты ложились спать — для этого были устроены особые спальни, отдельные для мужчин и женщин; считалось, что во сне их навещал бог; сон был либо «теоремати-

²⁸Цит. по: *Аверинцев С.С.* Византийская литература IX–XII вв. // История всемирной литературы: В 9 тт. Т. 2. М., 1983. С. 354.

²⁹*Ковнер С.Г.* История медицины: Медицина Востока, медицина в древней Греции. Киев, 1878. С. 145–146.

ческий», непосредственно понятный, либо «аллегорический», нуждающийся в истолковании; по исполнению требования сна больной выздоравливал — таково было правило, исключения не записывались³⁰. Хотя среди средств лечения были лекарственное врачевание, водолечение, гимнастические упражнения, но наиболее важным являлся священный ритуал ἐγκοίμησις — кульминация храмового врачевания, — проводившийся в длинной крытой галерее ἄβατον, куда никто не мог войти без специального разрешения. Состояние искусственного сна достигалось применением наркотиков или методами психологического воздействия. Ритуал лечения сопровождался театральными представлениями, явлениями бога или его священной змеи и даже проведением хирургических операций, что еще в большей степени усиливало впечатление от пребывания в асклепейоне. Ритуал ἐγκοίμησις приобрел широкую популярность, приносил колоссальные доходы асклепейонам. Расцвет храмовой медицины наблюдался в ранние периоды Античности, затем храмовая медицина во многом уступила место светской медицине.

С возникновением во II в. по Р.Х. панэллинского движения, возглавленного императором Адрианом, ставившего своей целью оградить античный мир от надвигающейся угрозы варваризации, поднялась волна архаизма, связанная с возрождением забытой греческой религии. Многие асклепейоны переживали период расцвета, вновь привлекая сотни больных. По-прежнему продолжалось сотрудничество со светскими врачевателями. Так, выдающийся врач древности Гален (129–204) работал в начале своей карьеры в Пергамском асклепейоне³¹. Но с утверждением христианства роль их стала ослабевать. При асклепейонах, возможно, шло обучение врачей-жрецов.

Обучение светскому врачеванию проводилось в частных практических школах. В Римской империи наряду с частными появились государственные врачебные школы, как учебные заведения.

Однако термин «школа» (или латинское «секта») использовался в отношении различных течений в нерелигиозной медицине того времени, базой которой были как достижения великий анатомов и физиологов, александрийских врачей, Герофила и Эразистрата, так и различные философские течения. К концу I в. до н. э. большим влиянием в Римской империи пользовались врачи-догматики, которые делали упор на изучении анатомии, а в теории опирались на фи-

³⁰См.: Зелинский Ф.Ф. Религия эллинизма. Томск, 1996. С. 120.

³¹См.: Сорокина Т.С. История медицины: Учебник для студентов вузов. 3-е изд., перераб. и доп. М., 2004. С. 173–175.

лософские системы Платона, Аристотеля, стоиков и Эпикура. Вторая школа — эмпирики, — напротив, совершенно игнорировала философские аргументы как неплодотворные в медицинской практике. Их часто называли «медицинскими скептиками». Третья школа, объединившая врачей периода позднего эллинизма и Римской империи, — методики, — отрицала все прочие медицинские направления. Основным объектом для них был индивидуальный подход к пациенту и наблюдение за течением болезни у конкретного больного. Ярчайшими представителями этой школы являются Асклепиад Вифинский и Соран Эфесский, спорить с которым боялся даже презиравший методиков придворный врач Гален. В качестве философов медицины методики пользовались влиянием среди греческих врачей империи. Четвертая школа — пневматики — считала причиной болезней нарушение равновесия пневмы — особой жизненной силы в человеческом организме. Уже ко времени Траяна эти «школы» медицины почти смешались, объединив греческую, эллинистическую и римскую медицинские традиции³².

Слово «секта» (или «школа») не передает полностью смысла греческого слова *αἵρεσις* в силу того, что поневоле понуждает к строгому определению. Точнее было бы его перевести как «клуб людей со сходными мнениями». Следует подчеркнуть, что эти «школы» были лишь результатом общего неформального влияния одного из врачей, занимавшихся преподаванием, на своих коллег и студентов³³. Этим же словом (*αἵρεσις*) обозначались и философские школы.

Вспомним, кстати, и мнение апостола Павла о «разномыслиях» (*αἵρέσεις*), которым следует иметь место среди верных, «дабы открылись искусные» (1 Кор 11:19). Апостол как раз передает то, современное для него, словопотребление слова *αἵρεσις*, не имевшее той негативной окраски, которая связана с ним сегодня.

Социальное положение врачей

Римские завоевания привели к импорту рабов разных по уровню своей образованности. Вначале это были люди из соседних областей, такие же нецивилизованные, как и сами римляне. Позже, когда завоевания стали более обширными, рабы, привозимые в Рим, были более образованы. Они научили своих господ приемам врачебного искусства, а также занимались лечением римской семьи. Среди них не всегда были настоящие врачи, часто только лекари, низший медицинский

³²См.: Культура древнего Рима: в 2 т. / Под ред. Е.С. Голубцовой. М., 1985. С. 271.

³³См.: *Scarborough J. Roman Medicine*. N. Y., 1976. P. 191.

персонал, так как свои знания они получили не путем систематического обучения, а наблюдая и помогая старшему рабу, который занимался этим до него. Тем не менее, они стали совершенно необходимыми для своих господ, поэтому каждый римский гражданин, состояние которого позволяло ему содержать большое количество рабов, считал своим долгом обзавестись подобного рода *рабом-врачом* (*servus medicus*). Возможно, однако, что его медицинское искусство было более высоким, чем у местных римских лекарей, если этот раб по происхождению был из одной из стран, где медицина, как наука, уже установилась (например, из Греции), и он обучался медицине там. В больших поместьях — латифундиях, где было множество рабов, над рабами-врачами начальствовал, возможно, человек, которого упоминают надписи, как *superpositum medicorum*. Можно также предположить, что некоторых рабов обучали медицине для прибыли, так как цена раба-врача была значительно выше, чем обычного. Однако их статус был определен рабским положением: они были полной собственностью купившего их *pater familiae*, главы римской семьи.

С течением времени к рабам-врачам добавились *врачи-рабы*, то есть врачи-пленники, обращенные в рабство во время завоеваний.

В период Римской империи (с 31 г. до Р.Х. до 476 г. по Р.Х.) произошло подчинение Риму всей ойкумены — «населенной земли», в которую входили как глубоко эллинизированные области, еще ранее завоеванные Александром Македонским (с середины III в. до Р.Х.), так и области, подвергшиеся эллинизации незначительно или совершенно неэллинизированные, такие как Трансальпийская Галлия и Британия.

Со времени Македонских войн в Рим прибыло множество греков как рабов, так и не рабов. Позже в Рим были привезены рабы, проданные после того, как будущий римский император Тит (79–81) окончил Иудейскую войну в 70 г. по Р.Х., а также после подавления римским императором Адрианом (76–138) большого мятежа в Иудее в 134 г. Губернаторы, полководцы и богатые римляне при посещении Востока заводили личных врачей, которые становились посредниками между завоеванным и завоевателем. При этом оказалось, что интеллектуальная элита эллинистического мира, — культурными центрами которого являлись такие знаменитые города, как Александрия и Пергам со своими библиотеками и школами, а также Афины, Смирна, Эфес, Никомидия, Антиохия, — значительно превосходила элиту римскую общим образованием, своими успехами в гуманитарных науках и уровнем научных, в том числе медицинских, до-

стижений. Образованные римляне были восхищены культурой покоренных народов, и в первую очередь это относилось к грекоязычной культуре.

Однако немаловажной чертой было то, что «покоренный» на языке римлян фактически означал «обращенный в рабство». Сотни тысяч рабов с греческого Востока наполнили виллы и дома знатных римлян. Римские учителя, врачи, музыканты художники, танцоры почти без исключения были греками. Все эти категории рабов находились в относительно привилегированном положении по сравнению с сельскими рабами, которые подвергались жестокой эксплуатации. Можно сказать, что греки монополизировали «интеллигентные» профессии. Слой рабской интеллигенции в Риме, особенно в последние годы существования республики, был особенно многочисленным, а вклад, внесенный греками-рабами в создание римской культуры, весьма ощутимым³⁴. По словам Квинта Горация Флакка, римского поэта (65–8 гг.), «покоренная Греция покорила варвара-победителя», а в другом месте — «завоеванная Греция взяла дикаря-победителя в плен и ввела искусство в Лациум»³⁵.

К середине I в. до н. э. иметь у себя грека-врача стало само по себе особым знаком обеспеченности и престижа, правилом хорошего тона. Несмотря на то, что в римском доме врачи-греки обычно относились к классу рабов или вольноотпущенников, безусловно, роль этих людей была более значительна, чем роль рабов-врачей. Свободная практика такого специалиста представлялась рабовладельцу весьма доходной, поэтому рабов-специалистов за определенную плату стали отпускать на свободные заработки. Некоторые из них получили свободу от своих господ в благодарность за удачное лечение или из-за своей близости к хозяину; после этого они, в качестве «свободных врачей» (*medici liberti*), пользовались уже некоторой самостоятельностью, которая делала для них возможной врачебную практику и доставляла им средства для проживания.

Врач-отпущенник был обязан бесплатно лечить своего бывшего владельца, его семью, рабов и друзей и отдавать ему часть доходов. Юридически врачи-отпущенники оставались зависимыми от рабовладельцев, и римское общество долгое время относилось к ним с некоторым презрением; известно подобное отношение к этим людям знаменитого римского врача, по происхождению грека, Галена (129 – ок. 200). Они не могли давать никаких гарантий: врач обучался

³⁴Сорокина Т.С. История медицины. С. 158–159.

³⁵Знаменитое латинское изречение «*Graecia capta ferum victorem cepit et artes intulit agresti Latio*». *Epist.* II, I, 156–157. Рус. перевод цит. по: *Квинт Гораций Флакк*. Оды. Эподы. Сатиры. Послания. М., 1970.

своему искусству, где придется, и лечил своих больных, как хотел. Число таких врачей из вольноотпущенников скоро значительно возросло, но процесс завоевания врачами-рабами свободного положения шел постепенно.

Император Гай Юлий Цезарь Октавиан Август (63 г. – 14 г.) возвел своего придворного врача Антония Музу, принадлежавшего к классу вольноотпущенников, в звание всадника и освободил его от уплаты налогов; эта льгота, дарованная Антонию Музе за оказанные им услуги — излечение Августа холодными ваннами, была распространена затем на всех врачей. Сотни надписей, найденных в разных местах империи, свидетельствуют о врачах-вольноотпущенниках, но некоторые из них приобрели славу благодаря своим несметным богатствам, а не профессиональным навыкам.

На границе III и II вв. до Р.Х. *свободные греческие врачи* сделали, по видимому, первую попытку поселиться в Риме. Плиний в несколько анекдотической форме рассказывает, что в 219 г. некий Архагат (что в переводе обозначает «хорошее начало») прибыл в Рим и с восторгом был принят народом; это был первый греческий врач, начавший заниматься в Риме частной практикой. Ему были даны права римского гражданства и собственная приемная, купленная на общественные деньги. В благодарность за его врачебную деятельность римляне прозвали его «целителем ран». Вскоре, однако, настроение римлян изменилось; жестокие прижигания и операции, которые он производил, так подействовали на римлян, что они прозвали его «живодером» и отказались не только от его услуг, но и от услуг врачей вообще. Медицинское искусство подпало общему презрению, вместе со всеми врачами. Архагат вернулся в Лаконию, «оставив медицине заслуженную дурную репутацию» (согласно Плинию она сохранилась до его времен (I в. до Р.Х.))³⁶. Римляне рассматривали медицину, как область, отданную на откуп рабам и вольноотпущенникам. Поскольку медицина пришла в Рим из эллинистического мира, по самому своему характеру она не могла привлечь людей, не испытывавших тяги к построению философских систем. Римский народный менталитет ставил на первое место не философию, а практическую пользу, поэтому рассуждения греческих врачей казались простому земледельцу-римлянину в лучшем случае бессмыслицей, а в худшем — одурачиванием честных тружеников для того, чтобы нажиться.

Греческая медицина считалась выражением изнеженности и роскоши. В одно и то же время в Риме по отношению к врачу присутствовал целый спектр эмоций — от абсолютного недоверия простого человека до живого интереса

³⁶Nutton V. Ancient Medicine. Routledge. L.–N. Y., 2004. P. 250.

аристократии к методам контрацепции, которые предлагала эллинистическая медицина³⁷. Это было связано с неизбежным расхождением вкусов аристократической, образованной верхушки римского общества и простых римлян, которые весьма подозрительно относились к врачам, работавшим за плату, чувствуя, что погоня за богатством отрицательно влияла на постановку диагноза, а также препятствовала адекватному лечению³⁸. Да и в глазах знатного римлянина труд за деньги унижал человека. Занятие науками и искусствами воспринимались в среде богатых образованных римлян как *otium*, интересное проведение досуга, некое хобби, которому свободный человек мог и обязан был посвящать время, чтобы не прослыть невежей. Это же относилось и к медицине, считалось, что знать ее — вполне прилично и похвально.

Множество римских авторов периода Республики и Империи оставили обширные медицинские сочинения, предполагая, что у них найдутся читатели. Оратор Апулей Сатурнин на суде по обвинению в колдовстве привел целый ряд медицинских аргументов, цитируя Платона, Аристотеля и Феофраста об эпилепсии, чтобы показать, что его обвинители, в отличие от образованного человека — судьи, были обычной деревенщиной, неспособной отличить медицину от магии. Луций Анней Сенека, воспитатель императора Нерона, обнаруживает в своих трудах такое знание медицины, что историки XIX в. были уверены в том, что Сенека, несомненно, был опытным практикующим врачом³⁹. Греческий моралист Плутарх Херонейский вывел в своих «Застольных беседах» персонажей, обсуждающих медицинские темы — от анатомии до описания заболеваний. Пятьдесят лет спустя Авл Геллий, римский любитель древностей и писатель, вспоминая споры афинской молодежи времен оратора и влиятельного государственного деятеля Герода Аттика, считал ужасным невежеством для образованного человека не знать различия между артериями и венами. Было бы ошибкой полагать, что это различие не было известно сенаторам, бывшим консулам и родственникам императора, посещавшим публичные демонстрации или присутствовавшим на «показательных» беседах у постели больного, которые проводил Гален, а позже просившим у него копии лекций.

Но работать врачом благородному римлянину не подобает! Та обычная зависимость, в какой находится больной от врача, и личный контакт, в котором

³⁷См.: *Scarborough J. Roman Medicine*. P. 109.

³⁸*Плиний Старший*. Естественная история. XXVI. 7.12–13; XXIX. 7.14. Цит. по: *Pliny the Elder. The Natural History*. Eds. John Bostock, H.T. Riley. L., 1855–1857. С. 276–279.

³⁹См.: *Nutton V. Ancient Medicine*. P. 252.

естественно должны были находиться врач и его пациент, отталкивал римлян от медицинской практики.

По мере превращения Рима из областного города, каким он был вначале, в мировую столицу, потребность во врачебной помощи становилась все более и более ощутимой, и с начала I в. до н. э. свободные врачи греческого происхождения начинают поселяться в Риме. Вероятно, быстрый рост населения был одной из причин того, что рабам в Риме разрешалось заниматься медициной, в отличие от Греции.

Эта возможность была ими использована, и если еще в начале I в. почти все римские врачи носили греческие фамилии, то в последнем десятилетии этого века среди врачей встречается уже много римлян. Так, по данным P. Prioreschi, процент врачей имевших римское гражданство составлял в I в. 20%, во II — 50%, в III — 75%, а выходцы из греческого мира составляли в I в. 90%, во II — 75%, в III — 66%⁴⁰.

Раз начавшись, процесс эллинизации римской культуры, в немалой степени благодаря греческим врачам, стал необратимым. Ко времени Империи сельскохозяйственная медицина постепенно приспособилась к новым условиям и внешним влияниям. К этому присоединилось и то обстоятельство, что римляне, хотя и очень медленно, но меняли свой первоначальный взгляд на врачебную профессию. Старое римское воззрение, согласно которому всякая профессия, связанная с оплатой, недостойна римского гражданина, и заниматься ею могут только рабы и иностранцы, долго удерживаться не могло.

Со временем начинает утверждаться представление, что некоторые профессии, в особенности требующие специальных знаний, так называемые свободные искусства — *artes liberales*, ничего позорного в себе не заключают; им противопоставлялись ремесла в качестве искусств несвободных — *artes illiberales*. К либеральным профессиям причислили и профессию врача, понимая под ним лишь такого врача, деятельность которого требует известной подготовки, и противопоставляя ему всякого рода знахарей, заклинателей и просто мошенников.

Социальный статус врача был различен. Хотя основная масса римлян не признавала греческих врачей, тем не менее они в значительном количестве практиковали в домах римских аристократов периода поздней Республики и Импе-

⁴⁰См.: Prioreschi P. A History of Medicine. Vol. III. Roman medicine. Omaha, 1998. P. 586.

рии. Личные врачи императора и его окружения — характерная черта такого статуса врача в ранней Римской империи⁴¹.

Время от времени врачи выступали и как *важные политические фигуры*, которые могли достигнуть значительных высот власти. Грек Критон, врач, сопровождавший императора Траяна (98–117) в его военных компаниях против Дакии, за успешное проведение этой кампании пользовался, как пишет историк II–III вв. Кассий Дион, большим почетом⁴².

Интересен пример Л. Геллия Максима, друга Каракаллы (211–217). Он был архиатром и сыном врача из Эфеса и совершил неудачную попытку захватить принципат, будучи легатом Четвертого (Скифского) Легиона, располагавшегося в Сирии. Он был казнен в 219 г.⁴³ Кстати, Геллий был одним из группы в Эфесе и Антиохии, имевшей политический вес. Эта группа покровительствовала искусствам и имела негласную поддержку Пергама и его знаменитого Музея. Врачи, входившие в эту группу, не только преследовали политические цели, но и были главами семей, гордившихся своими философскими и научными познаниями, и их влияние в Антиохии длилось достаточно долго. В IV в. один из врачей Дор (Dorus) сделал попытку прорваться к власти в Риме. Первоначально он был врачом скутариев (scutarii)⁴⁴ и, через ряд последовательных повышений, дослужился до начальника ночной римской стражи, которая охраняла общественные здания и монументы. Он был в фаворе у Магнентия, императора Западной Римской империи в 350–353 гг., и принял участие в одной из интриг, взволновавших город⁴⁵.

Читатели знакомы с житием Григория и интригами, приведшими к его смещению с Константинопольской кафедры.

Военные врачи

Много врачей требовала римская армия, проводившая обширные завоевательные походы. Начиная с первого диктатора Люция Корнелия Суллы (138–78), правление римских императоров носило ярко выраженный военный характер и опиралось на армию. Общее число воинов во времена Августа коле-

⁴¹См.: *Vogt J. Wege zur Menschlichkeit in der antiken Sklaverei // Slavery in Classical Antiquity.* Ed. M.I. Finley. Cambridge, 1964. P. 33–52.

⁴²См.: *Jackoby F. Die Fragmente der griechischen Historiker.* Berlin, 1929. II. S. 931–932.

⁴³См.: *Scarborough J. Roman Medicine.* P. 112.

⁴⁴Скутари — основной род войск, пехотинцы, образующие щитовой строй, аналог римских легионеров.

⁴⁵*Scarborough J. Roman Medicine.* P. 112

балось от 250 до 300 тыс. человек. Военные врачи имелись во всех подразделениях (легионах, когортах, алариях — конница у римлян) и во всех родах войск: в каждой когорте было четыре врача-хирурга; во флоте на каждом военном корабле было по одному врачу. Примерно со II в. стали устраивать военные госпитали для раненых и больных — валетудинарии, в штате которых, естественно, были врачи⁴⁶.

Возможно, в этот период было установлено государственное жалование и наиболее удачливые врачи могли его получать, а законы поздней Империи сохранили эту традицию⁴⁷.

Врачи на государственной службе

В городах и отдельных провинциях стали учреждаться оплачиваемые должности врачей — архиатров (греч. ἀρχιάτρως — верховный врач). При дворе императора служили *archiatri palatini*, первым императорским архиатром в Риме считается Ксенофон (I в. по Р.Х.) — личный врач императора Клавдия, которого этот правитель представлял как уроженца о. Кос и потомка легендарного Эскулапа (Асклепия). Врачи на государственной службе в провинциях назывались *archiatri provinciales*, в городах — *archiatri populares*. Этих врачей выбирал городской совет, состоящий из не-врачей, потенциальных пациентов, они находились под контролем центрального правительства и городских властей, которые строго следили за их выборами и назначением. Процедура выборов напоминала строгий экзамен, после него врач получал звание *Medicus a Republica probatus* («врач, утвержденный государством»). Существовала серия постановлений, определяющих критерии, на основе которых городские советы осуществляли свой выбор. Среди них были «высокая нравственность и навык в своем искусстве». Также члены совета предостерегались от того, чтобы делать выбор «из страха или предпочтения». Архиатры работали при объединениях ремесленников, в банях, театрах, цирках и так далее. Они имели постоянное жалование, но могли заниматься и частной практикой. Выдающийся врач древнего мира Гален, грек по происхождению, в молодые годы в течение ряда лет работал врачом в школе гладиаторов в Пергаме.

Прием кандидата на пост городского врача давало потенциальным пациентам возможность приглядеться к своему будущему врачу, а почетные декреты, которые часто издавались, могли расцениваться как признание заслуг. Но

⁴⁶Ibidem. P. 67.

⁴⁷Nutton V. *Ancient Medicine*. Routledge. L.–N. Y., 2004. P. 254.

было много других врачей, которые не проходили собеседование подобного рода или никогда не становились соискателями на эту должность. Врачи, бывшие на государственном обеспечении, имели большие возможности, однако нужды широкой публики удовлетворялись в основном частной практикой, так что население имело основания не доверяться первому встречному. Легко объяснимо поэтому и стремление иметь домашнего врача из своих рабов или отпущенников.

Римские аристократы вполне понимали разницу между тем, что могла представить в их распоряжение эллинистическая медицина и что — врач-*medicus*, как называли римляне *врача, практиковавшего среди простонародья*. Врачи, в основном греческого происхождения, знакомые с медицинскими эллинистическими теориями, обслуживали более влиятельную публику. Основную же часть населения городов обслуживали *medici*, имевшие практический навык в своем деле и бывшие на положении ремесленников. Таким образом, в Риме создалось своеобразное положение, при котором лишь известное число обеспеченных могло пользоваться настоящей врачебной помощью, тогда как масса населения этой помощи была лишена. Остатки обычного права относительно врачей в городах Римской империи говорят о том, что классовое разделение среди них отмечалось еще в ранней Империи; по-видимому, выплата жалованья врачам осуществлялась согласно их социальному статусу⁴⁸.

Социальное положение практикующего медика было, по-видимому, не очень высоким: судя по эпитафиям, многие умирали в бедности.

Итак, среди римских врачей периода Империи были мужчины и женщины, свободные и рабского происхождения. Самые смелые врачи не боялись сложного и полного опасностей мира большой политики и армии. Славу приносили вещи иные, чем профессия врача. Врач-политик, врач-философ, *servus medicus* и домашний врач-раб сосуществовали в одну и ту же эпоху, и никому не приходило в голову, что их функции могут хоть как-то пересекаться.

Все эти люди не формировали некую группу с четкими границами и четким статусом, репутацией и мировоззрением. Одной из главных причин этой размытости границ, несомненно, было отсутствие какого бы то ни было юридического критерия, определяющего, кого можно было называть врачом. Некоторые античные авторы, говоря о «врачебной» или «медицинской» профессии, пытались изложить общие принципы поведения. Римский государственный деятель и военачальник Луций Корнелий Сулла попытался было возложить на

⁴⁸Scarborough J. Roman Medicine. P. 111.

врачей ответственность в случаях нерадения или невежества и издал закон, по которому врач за дурное лечение подвергался изгнанию и даже смерти. Но этот закон остался без применения. Также оставались без внимания и другие требования, чему не последней причиной было полное отсутствие большинства из тех институций, которые в наше время поддерживают высокое представление о профессии врача. Только в отношении двух пунктов — налогообложения и государственного жалования — можно найти следы определенной системы проверки, которая позволяла отличить «настоящего» врача от «ненастоящего».

Наличие врачей, получивших систематическое образование — одна из характеристик зрелой цивилизации. Отсутствие в истории Рима систематического врачебного образования также затрудняло четкое различие между лекарем и врачом. Единственным критерием мог служить опыт. Обучающий наставлял учеников либо у постели больного, либо читая лекции в своем заведении. Можно дать определение лекаря как человека, который имеет некоторые практические познания в медицине (например, как удалять зубы или вправлять переломы), но у которого, (в отличие от врача, имеющего теоретическое образование), отсутствует базовое образование. Медицина входила в круг среднего образования, а риторика и софистика — высшего; при этом медицина не была обязательной дисциплиной, хотя ее изучение было частью хорошего образования⁴⁹. Вместе с геометрией, астрономией, математикой, теорией музыки она составляла *ἐγκύκλιος παιδεία* — общее образование⁵⁰.

Знающий врач очень ценился в Риме. Он должен был разбираться в анатомии и физиологии, а также знать фармакологию. По мнению Галена, знание анатомии для врача необходимо, но, чтобы знать анатомию, нужно препарировать высших животных, таких как обезьяны, (вскрытия людей были запрещены). Однако анатомирование животных было весьма редким явлением в Риме того времени. Эмпирики считали анатомирование излишним, и, по их мнению, достаточно было сведений, почерпнутых из руководств. На анатомировании животных настаивали лишь немногие приверженцы догматического направления или врачи вроде Галена. Для этих целей обычно использовали кроликов и свиней, а также особый вид обезьян (бесхвостых макак)⁵¹.

Врачи эллинистической культуры происходили из всего широчайшего спектра классов общества, от рабов до друзей римских императоров, и мы мо-

⁴⁹ Иларион (Алфеев), митр. Жизнь и учение св. Григория Богослова. СПб., 2001. С. 18.

⁵⁰ Там же.

⁵¹ Scarborough J. Roman Medicine. P. 116.

жем лишь гадать о том, получило ли большинство этих людей образование подобное тому, которое получил Гален, который похвалялся своим философским образованием так же часто, как и медицинским⁵².

В Римской республике стали проявляться элементы государственной регламентации медицинского дела, которые закреплялись и утверждались в период Империи. Греческая медицина получила признание в столице Римской республики при Цезаре и Августе, которые поддерживали распространение эллинистической медицины в Риме.

Важной вехой в этом отношении явился эдикт Юлия Цезаря, который в 46 г. до Р.Х. давал всем свободным иностранным врачам — выходцам из Греции, Малой Азии, Египта и других провинций государства, занимавшимся врачебной практикой в Риме, право римского гражданства, а вместе с тем возможность заниматься своей профессией совершенно свободно, подобно всякому свободному римлянину. Также и римляне, желавшие посвятить себя врачебной профессии, получили большую возможность учиться врачебному искусству. Римский историк и писатель Светоний Гай Транквилл сообщает, что Юлий Цезарь даровал римское гражданство всем, кто занимался медициной или учил свободным искусствам (*liberalium artium doctores*) в Риме, чтобы побудить их жить в городе и чтобы другие возжелали это сделать⁵³. С этого эдикта начинается история римской медицины в собственном смысле слова.

Римский император Веспасиан (69–79) в 74 г., а позже Адриан (117–138) подтвердили предыдущее освобождение врачей от налогообложения и военной службы, наряду с риторам, философами, грамматиками; эта обязанность входила в часть налога на отцовское наследство. Эти привилегии были введены для того, чтобы гарантировать в крупных городах достаточную медицинскую помощь.

Судя по эдикту римского императора Домициана (81–96), он считал, что профессия врача подверглась унижению из-за того, что в нее принято много рабов и что врачи слишком жадны до денег, которые им платят за то, чтобы они обучали рабов медицине. Поэтому он запретил им принимать рабов в ученики, то есть учить их на врачей за плату. В сохранившихся установлениях императора Луция Аврелия Коммода (161–192) есть отрывок из письма Антонина Пия, в котором перечисляются привилегии врачей. Александр Север (222–235) уста-

⁵²Ibidem. P. 121.

⁵³Гай Светоний Транквилл. Божественный Юлий, 42 // Гай Светоний Транквилл. Жизнь двенадцати цезарей. М., 1993. С. 19.

новил жалованье «риторам, грамматикам, врачам, гаруспикам, математикам, механикам и архитекторам» и государственные субсидии малоимущим студентам⁵⁴.

Первый римский христианский император Константин (Великий) (306–337) издал декрет о том, чтобы учителя и врачи не облагались налогами и другими повинностями. «Ремесленники, живущие в городах, освобождаются от всех повинностей, так как для изучения ремесла требуется досуг, тем более что они желают и сами усовершенствоваться и обучать своих сыновей. Перечень таков: архитекторы, врачи, ветеринары, живописцы, скульпторы... [далее перечисляются еще 33 профессии ремесленников]»⁵⁵. Важно отметить, что врачи и ветеринары в этом ряду стоят в числе первых.

Юлиан Отступник (361–363) отменил многие льготы, но оставил их врачам и подтвердил льготы, данные им предшествующими императорами⁵⁶. Закон о врачах от 12 мая 362 г. — последний законодательный акт, который он издал, прежде чем уехать из Константинополя на роковую для него войну с персами, — признавал значение медицины: «То, что медицинское знание спасительно для рода человеческого, явно известно по опыту. Поэтому правы сыны философов, провозглашая, что знание это имеет небесное происхождение. Ибо с его помощью преодолеваются как слабость нашей природы, так и беды, нападающие на нас. Поэтому в согласии с разумом и справедливостью, мы постановляем, в соответствии с актами предшествующих императоров и нашим благоволением, чтобы вы [врачи] в будущем могли жить, будучи свободными от бремени, подобно сенаторам»⁵⁷.

В 158 г. было создано такое элитное учреждение, как Коллегия врачей в Риме, избрание в которую врачи проводили в своей среде. Такое создание группы врачей, пользующихся особыми привилегиями, оставляло за бортом других, которые обладали таким же уровнем мастерства. Это особенно вероятно, если принять во внимание то, что целью Антонина Пия было увеличить число лиц, которые были обязаны принимать участие в «литургиях». Возможно, у не вошедших в эти списки оставались некоторые привилегии — по кодексам законов можно проследить постоянную, на протяжении последующих четырех веков,

⁵⁴ *Nutton V. Ancient Medicine. P. 255.*

⁵⁵ *Ibidem. P. 252.*

⁵⁶ *Prioreschi P. A History of Medicine. Vol. III. Roman medicine. P. 581.*

⁵⁷ *Julian, the Emperor. Letters, 31 // The Works of the Emperor Julian / Transl. W.C. Wright. Vol. III. L., 1923. P. 106–109.*

борьбу этих ущемленных врачей — борьбу за то, чтобы удержать то малое, что им оставалось. А в это время их более удачливые собратья получали все новые и новые льготы, уважение и власть. Та редкая похвала, которой врач удостоивался в не медицинской литературе, помогает понять особенность социального положения римского врача. Величайший римский политический деятель, оратор и философ Цицерон горюет о смерти своего врача Асклапона (свободного человека) и своего раба Алексиона не столько потому, что они были хорошими врачами, сколько потому, что он лишился их человеческого участия и приятного общения. Похвальное слово медицине Цицерона имеет весьма существенные оговорки по ходу речи, хотя он и называет медицину «свободным и благородным искусством». В самом деле, это искусство благородно, но только по сравнению с работой сборщиков податей, плотников, поваров и танцоров — она ниже риторики, политики, агрономии и подобает «только соответствующему социальному классу». К этому классу, разумеется, Цицерон себя не относил⁵⁸.

Сенека говорит о том, какими качествами должен обладать врач, рассказывая о своей дружбе со своим врачом. «Так как они становятся нашими друзьями, будучи и врачом и учителем, то мы обязаны им, не только из-за их искусства, которое они продают за деньги, но за их доброту и дружелюбие по отношению к нам». Сенека учится у своего врача, и учится не только их ремеслу, но и добродетели, которую являет собой истинный врач. Врач, который просто «делает свое дело» всего лишь прибывает по вызову пациента, щупает пульс и дает советы о том, что делать, а чего избегать. Сенека пишет о таком враче: «Я не должен ему ничего более».

Здесь Сенека различает человека, дающего совет, и человека, совершающего благодеяние. В глазах Сенеки есть два рода врачей: те, кто знает медицинские методы и приемы, и те, которые будучи человеческими, обладают обширными знаниями в философии и хорошо образованы. Последних Сенека желал бы включить в число своих друзей, а на первых просто не обращал никакого внимания, как не обращал он внимания на паромщиков. Идеальный врач Сенеки был также и учителем. «Прибавь сюда и то обстоятельство, что сообщение этих знаний, — писал он, — сближает между собою души людей. Как скоро это

⁵⁸См.: *Марк Туллий Цицерон*. Письмо к Аттику. XV, ia.i; Письмо к близким, XII, 20 // *Марк Туллий Цицерон*. Письма к Аттику, близким, брату Квинту, М. Бруту. Т. I–III / Пер. и комм. В.О. Горенштейна. М.–Л., 1949–1951.

(сближение) достигнуто, то как врачу, так и наставнику за труд уплачивается вознаграждение, а за душевное расположение — остаются в долгу»⁵⁹.

Христиане до Христа среди великих врачей древности

Как уже указывалось, христианство признавало заслуги избранных представителей науки и культуры греко-римского мира, в том числе и медицины. До настоящего времени живет в церковном употреблении введенное мч. Иустином Философом понятие «христиане до Христа». В притворах византийских храмов позже будут изображены античные мудрецы — те «древние, которые так близко подходили к нашим», как говорил о них свт. Григорий Богослов⁶⁰. Среди них не только Платон, Аристотель, Эпиктет, но и Гиппократ, врач из рода Асклепиадов с о. Кос.

С именем Гиппократа (V в.) связана одна из медицинских школ периода Античности, так называемая Косская школа. Эта врачебная школа наряду с другими создала фундамент для европейской медицины в последующие периоды. Достижения этой эпохи в области медицины отражены в «Гиппократовом сборнике», составленном в III в. до Р.Х. В частности, там говорится, что далеко не все болезни имеют непосредственно божественное происхождение: «Нет нужды думать, что эта болезнь (эпилепсия) превосходит божественностью прочие, но все они божественные и все человеческие. Природу же и силу каждая из них имеет сама по себе, и ни одна из них не отвергает лечения или помощи, но большая часть из них излечивается всем тем, откуда и происходит, ибо одно для одного есть пища, а для другого — погибель»⁶¹. Особенно интересны в контексте исследования сочинения, посвященные врачебной этике. Качества, требуемые от врача и изложенные в «Сборнике», по сути, являются качествами христианина: «Должно также ему (врачу) <...> быть благоразумным не только в том, чтобы молчать, но также и в остальной, правильно устроенной жизни. И это наиболее принесет ему помощь для приобретения славы. Пусть он также будет по своему нраву человеком прекрасным и добрым, и, как таковой, значительным и человеколюбивым. <...> Он должен быть справедливым при всех обстоятельствах, ибо во многих делах нужна бывает помощь справедливости, а

⁵⁹ Луций Анней Сенека. О благодеяниях (De beneficiis). Кн. IV. Гл. 16–17 // Римские стоики. Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. М., 1995. С. 136–137.

⁶⁰ Григорий Богослов, свт. Письмо к Филагрию // Григорий Богослов, свт. Собрание творений. Т.2. Минск–Москва, 2000. С. 629.

⁶¹ Гиппократ. Клятва. Закон о враче. Наставления / Пер. с древнегреч. В.И. Руднева. 1998. С. 512.

у врача с больными — немало отношений: ведь они поручают себя в распоряжение врачам, и врачи во всякое время имеют дело с женщинами, с девицами и с имуществом весьма большой цены, следовательно, в отношении всего этого врач должен быть воздержанным. Итак, вот этими-то доблестями души и тела он должен отличаться»⁶².

В знаменитой «Клятве», традиционно приписываемой Гиппократу, но являющейся квинтэссенцией мировоззрения античных врачей, отражена их позиция по таким актуальным и в современном мире проблемам как эвтаназия, аборт, медицинская тайна и другим: «Я не дам никому просимого у меня смертельного средства и не покажу пути для подобного замысла; точно так же не вручу никакой женщине абортивного пессария. Чисто и непорочно буду я проводить свою жизнь и свое искусство. <...> В какой бы дом я ни вошел, я войду туда для пользы больного, будучи далек от всего намеренного, несправедного и пагубного, особенно от любовных дел с женщинами и мужчинами, свободными и рабами. Что бы при лечении — а также и без лечения — я ни увидел или ни услышал касательно жизни людской из того, что не следует когда-либо разглашать, я умолчу о том, считая подобные вещи тайной»⁶³.

Призыв к бескорыстному врачеванию как идеалу также весьма близок к евангельской заповеди. В гиппократовой медицине рекомендовалась сдержанность или даже отказ от вознаграждения, если речь шла о малообеспеченных пациентах: «Если ты поведешь сначала дело о вознаграждении, — ведь и это имеет отношение ко всему нашему делу, — то, конечно, наведешь больного на мысль, что, если не будет сделано договора, ты оставишь его или будешь небрежно относиться к нему и не дашь ему в настоящий момент совета. Об установлении вознаграждения не следует заботиться, так как мы считаем, что обращать на это внимание вредно для больного, в особенности при остром заболевании: быстрота болезни, не дающая случая к промедлению, заставляет хорошего врача искать не выгоды, а скорее приобретения славы. Лучше упрекать спасенных, чем наперед обирать находящихся в опасности. <...> И я советую, чтобы ты не слишком негуманно вел себя, но чтобы обращал внимание на обилие средств (у больного) и на их умеренность, а иногда лечил бы и даром, считая благодарную память выше минутной славы. Если же случай представится оказать помощь чужестранцу или бедняку, то таким в особенности должно ее доставить, ибо где любовь к людям (филантропия), там и любовь к своему искусству (филотехния). Хоро-

⁶²Там же. С.96–97.

⁶³*Гиппократ. Клятва. Закон о враче. Наставления* / Пер. с греч. В.И. Руднева. 1998. С. 87.

шо руководить большими ради здоровья; заботиться о здоровых ради того, чтобы они не болели; заботиться о здоровых и ради благоприличного поведения!» (Наставления, 4)⁶⁴.

Ценности, которые изложены в «Сборнике», одинаково относятся как к христианским, так и к общечеловеческим. Лексикограф Эроциан, живший при Нероне (I в.), рекомендовал изучение Гиппократовых всем людям интеллигентных профессий, а не только будущим врачам, ставя его наравне с Гомером, Демокритом, Геродотом, Фукидидом⁶⁵. Медицину в античном мире изучали не только ради ремесла, но и для общего образования, при этом, несомненно, имело место влияние на читателя этических и нравственных норм, отраженных в сочинениях «Гиппократового сборника», ведь слова его оценивались современниками как «глас божий». Эти этические положения, порой удивляющие современных людей своим радикализмом, разделяли многие врачи Античности. В древней Греции существовала целая традиция безмездного врачевания: например, врачи Диодор с Самоса, Фидий из Афин, Никандр с Делоса, Полигнот с Кеоса, Менокрит с Карпафа, Дамиад из Гиффия помогали бедным жителям собственными средствами, отказывались от платы за свои услуги в период эпидемий. Были они известны и последующим поколениям врачей⁶⁶.

Кризис медицинской профессии в эпоху поздней Античности

В период кризиса в области духовной жизни древних народов, ставшего особенно заметным в III в. по Р.Х., врачам было трудно найти нравственное обоснование своей деятельности. Философские и этические учения греко-римского мира не сумели создать концепцию, которая внушала бы надежду людям. Даже стоицизм провозглашал лишь то, что награда добродетели — в самой добродетели. Великий неоплатоник Плотин относил медицину (как и земледелие) к искусствам, помогающим природе (Эннеады, V, 9,11)⁶⁷, но стоило ли помогать человеческой природе, заболевшей телесностью вообще? Сердце и опыт говорили да, безусловно, но разуму согласиться с этим было сложнее. В философии того времени прочно установилось положение, указанное еще Пла-

⁶⁴ Там же. С. 120–121.

⁶⁵ См.: Трохачев С.Ю. Потомок Асклепия (вступительная статья) // *Гиппократ. Этика и общая медицина* / Пер. с древнегреч. В.И. Руднева; под ред. С.Ю. Трохачева. СПб., 2001. С. 31.

⁶⁶ См.: Блаватская Т.В. Из истории греческой интеллигенции эллинистического времени. М., 1983. С. 142–153.

⁶⁷ Цит. по: Татаркевич В. Античная эстетика. М., 1977. С. 297.

тоном в «Кратиле»: σῶμα — σῆμα (тело — темница)⁶⁸. Гнушение телесностью, свойственное для неоплатоников, не давало возможности врачам поздней Античности для обоснования собственной профессии — если человек желал быть именно «врачом-философом», он не мог найти оправдания исцелению телесности — могилу и темницу не надо врачевать. У стойких люди, желавшие излечивать болезни, тоже не находили необходимой поддержки: «Поздние стойки первых двух веков нашей эры удивляют чувством чрезвычайной слабости человеческой личности, ее полного ничтожества, ее безвыходности, ее невероятной покорности судьбе»⁶⁹. Присутствовал, таким образом, своеобразный кризис профессии врача. Вместо высокого знания ἐπιστήμη, укорененного в философии, подтверждаемой всем образом жизни, оставалось лишь врачебное искусство, низводимое к мастерству горшечника — τέχνη ἰατρική, цель которого — заработок. Опуститься до давно язвительно описанных Аристофаном в «Облаках» «ученых, и врачей, и гадателей, франтов в кудрях, с перстеньками на крашенных пальцах, голосистых искусников в скучных хорах, описателей высей надзвездных <...> бездельников праздных»⁷⁰ желали не все. Идеал врача-философа, озвученный Галеном, то есть врача, сильного во всех трех областях философии — логике, физике и этике⁷¹, был идеалом многих юношей, начинавших, подобно Пантолеону из Вифинии, изучать врачебное искусство. Хотя медицина была сначала отдана в Римской империи рабам-грекам (servi medici), а затем вольноотпущенникам, то есть людям, заинтересованным в денежном доходе, среди врачебной интеллигенции было много людей, которые желали излечивать не ради гонораров. Что касалось храмовых жрецов-врачевателей, то их низкая нравственность в свое время подвела романтика и реставратора язычества Юлиана Отступника. Насмешки вроде «вышел, наконец, он от больных, мол, ноги Эску-

⁶⁸ Платон вкладывает в уста Сократа такие слова: «Многие считают, что тело подобно могильной плите (σῆμα), скрывающей погребенную под ней в этой жизни душу. В то же время эта плита представляет собою также и знак (σῶμα), ибо с ее помощью душа обозначает то, что ей нужно выразить, и потому тело правильно носит также название «сома» (σῶμα). И все же мне кажется, что скорее всего это имя установил кто-то из орфиков вот в каком смысле: душа терпит наказание — за что бы там она его ни терпела, — а плоть служит ей оплотом, чтобы она смогла уцелеть, находясь в теле, как в застенке. Так вот, тело есть так называемая плоть для души, пока та не расплатится сполна, и тут уж ни прибавить, ни убавить ни буквы» (Платон. Кратил. 400с / Пер. Т. Васильевой // Платон. Собр. соч.: В 4-х тт. Т. 1. М., 1994. С. 634). Идея о теле как могиле души является орфико-пефагорейской. — Прим. отв. ред.

⁶⁹ Лосев А. Ф. Эллинистически-римская эстетика. М., 2002. С. 291.

⁷⁰ Аристофан. Облака / Пер. А. Пиотровского. М., 1970.

⁷¹ Jackson R. Doctors and Diseases in the Roman Empire. Oklahoma, 1988. P. 59.

лапу перевязывал и руку Аполлону! Вы подумайте: Кто — лекарь перед вами или мраморщик?»⁷² и разоблачения злоупотреблений вокруг ритуала целительного сна ἑγκοιμισις в асклепейонах еще у Аристофана («Плутос») также имели под собой вполне реальную основу. Дары даже такому не требовательному и лечащему бедняков божеству, как Асклепий, считались обязательными, и храмы имели огромные богатства⁷³.

Христианское мировоззрение сосредоточивалось на социально-нравственной проблематике. Быт первых христианских общин оставался более здоровым и чистым по сравнению с языческим миром, в них утверждалась мораль взаимопомощи, благотворительность ставилась выше культовых действий.

Эти факторы немало способствовали тому, что врачи обращались в христианство для разрешения создавшегося в их мировоззрении кризиса, который пусть и не был сводим до конца к исключительно профессиональному, но был тесно с ним соединен. Не следует забывать, что во все времена «врач» является не столько профессией, сколько целожизненным служением.

Неудивительно, что из врачей-христиан образовалась самая большая группа святых с указанием профессиональной принадлежности⁷⁴. Они спешили войти в «парадоксальное сообщество с оптимистическим мировоззрением»⁷⁵, привлеченные тем, что образованные христиане называли «нашей философией»⁷⁶ или «истинной философией» — именно жизнью со Христом и во Христе, до мученичества, если это необходимо. Образцом для них был Сам Христос — не только Первый Мученик, Мученик и Свидетель верности Отца, но и великий Врач, как называет Его уже писатель поколения мужей апостольских, Игнатий Богоносец, в своем послании к Эфессянам⁷⁷. Врачи-христиане последовали Христу как живому идеалу врача. Не случайно Евсевий Памфил цитирует в от-

⁷²Тит Макций Плавт. Два Менехма / Пер. А. Артюшков) // Тит Макций Плавт. Собрание сочинений в 3-х тт. Т. 3. М., 1997.

⁷³См.: Avalos H. Health Care and the Rise of Christianity. Hendrickson Publishers, 1999. P. 92.

⁷⁴Из житийной литературы можно сделать вывод, что их численность уступает только численности святых-воинов.

⁷⁵Выражение Мирчи Элиаде. См.: Элиаде М. История веры и религиозных идей. От Гаутамы Будды до триумфа христианства. М., 2008. С. 464.

⁷⁶Аверинцев С.С. Наша философия // Словарь «София–Логос». Киев, 2006. С. 612.

⁷⁷«...есть только один врач, телесный и духовный, рожденный и нерожденный, Бог во плоти, в смерти истинная жизнь, от Марии и от Бога, сперва подверженный, а потом не подверженный страданию, Господь наш Иисус Христос» (Игнатий Антиохийский, свщ.мч. Послание к Эфессянам, 7 // Писания мужей апостольских. СПб, 2007. С. 389).

ношении Христа фразу о враче из трактата Гиппократов «О ветрах»: «Он один, как Единородный, всеблагый Сын всеблаготца Отца, подражая Отеческому чело- веколюбию, с совершенной готовностью принял нашу природу, находившуюся в бездне погибели. И как искуснейший врач, который ради спасения больных смотрит на страшное, касается отвратительного и за чужие страдания сам подвергается скорби, Он вылечил нас, не только больных, замученных страшными язвами и гнойными ранами, но уже поглощенных смертью, и исхитил из ее челюстей» (Церковная история, X, 4, 11)⁷⁸. Нельзя также забывать, что Σωτήρ означало для греческого уха и Спаситель, и Целитель.

У каждого врача в эллинистическом и римском мире имелся титул ἰα- τρός, который ставился после имени — эта традиция сохранилась и при передаче имен св. врачей в мартирологах и святцах: Диомид врач, Пантелеимон врач, Орест врач и так далее, что позволяет приблизительно проследить число этих замечательных святых.

Интересно отметить, что альтернативным выходом из упомянутого выше кризиса был неоплатонизм — среди учеников и последователей Плотина было немало врачей, в том числе практиковавших теургию. Среди его учеников Порфирий в «Жизни Плотина» упоминает о Павлине Скифопольском, прозванном «Малюткою» за свое непонимание учения Плотина, а также Евстохии Александрийском и Зефе, не оставивших своего тяжело больного наставника, покинутого из-за ужаса перед его болезнью всеми учениками⁷⁹. Андрей Хризалис был одним из первых врачей, практиковавших на неоплатонически основанном подходе к врачебному искусству. «Болезни, согласно этому учению, зависят от низших духов, которых можно умиловить жертвоприношениями, заклинаниями и различного рода символами и таинственными словами. <...> Высшая степень магии <...> теокразия <...> состояла в общении с источником света и лечению болезней через посредство самого Бога. Затем следуют:

⁷⁸ «Есть некоторые из искусств, которые для обладающих ими тяжелы, а для пользующихся ими — благотельны, и для обыкновенных людей — благо, приносящее помощь, а для занимающихся ими — печаль. Из числа этих искусств есть и то, которое эллины называют медициной. *Ведь врач видит ужасное, касается того, что отвратительно, и из несчастий других пожинает для себя скорбь; больные же благодаря искусству освобождаются от величайших зол, болезней, страданий, от скорби, от смерти, ибо против всего этого медицина является целительницей» (Гиппократ. О ветрах, 1 / Гиппократ. Избранные книги / Пер. с древнегреч. В.И. Руднева М., 1994 (репринт 1936 г.). С. 263).*

⁷⁹ См.: Порфирий. Жизнь Плотина // Диоген Лаэртский. О жизни, учении и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 465.

теургия, излечивающая болезни посредством добрых, и гоэтия — посредством злых духов, собственно магия, излечивающая болезни посредством материальных (злых, гнездящихся в земных телах) и высших духов, наконец, фармация, или тот вид воздействия на болезни, при котором стараются укрощать духов с помощью лекарственных веществ»⁸⁰. Таким образом, выбор стоял между выбором медицины-философии как искусства и медицины-философии как языческого религиозного культа. Надо заметить, однако, что сам Плотин не практиковал не только гоэтию (или гонтейю), как называли низшее волшебство, но и собственно теургию, в отличие от Порфирия и тем более Прокла.

В эпоху позднего эллинизма магия стала спутницей ученых и «ученые сами выдавали себя за магов, и притом с глубоким внутренним убеждением. Конечно, они были жертвами суеверия, однако того суеверия, которое сами обосновывали и распространяли»⁸¹. Это коснулось и медицины.

Помимо храмовых чудотворений, среди народов, населявших Римскую империю распространялись легенды о «божественных мужах»-чудотворцах⁸², например, Аполлонии Тианском, Апулее, враче Асклеиаде Вифинском (жившем в I в. до Р.Х.)⁸³: «Мир жаждал чудес; чудом было возвращение правильного движения хромому, зрения — слепому; чудом из чудес — возвращение жизни умершему. Сакральная медицина снова заняла свое... место»⁸⁴. Принятие христианства императором Константином и его наследниками обозначило перелом в отношении к языческому прошлому, но период царствования императора Юлиана (361–363 гг.) показал, что языческая составляющая Римской империи еще достаточна сильна.

⁸⁰ Ковнер С.Г. Очерки истории медицины. Т. IV. Киев, 1882. С. 10.

⁸¹ Аверинцев С.С. Эволюция философской мысли // Культура Византии. IV– первая половина VII века. М., 1984. С. 59.

⁸² См.: Струкова А.С. Образ божественного мужа в позднеантичной литературе и языческий взгляд на христианство // Сайт Центра антиковедения СПбГУ. URL: <http://centant.pu.ru/centrum/publik/confplat/2001/strukova> (дата обращения: 30.12.2010).

⁸³ См.: Мельникова А.С. Магия в «Апологии» Апулея и «Жизни Аполлония Тианского» Флавия Филострата // Сайт Центра антиковедения СПбГУ. URL: <http://centant.pu.ru/sno/publ/Meln> (дата обращения: 30.12.2010).

⁸⁴ Зелинский Ф.Ф. Религия эллинизма. С. 120–121.

Св. Кесарий Каппадокийский — врач, политик, святой: портрет в историческом контексте

Конфликт неоплатонического и христианского подхода к врачебному искусству отразился в судьбе одного из святых врачей — св. Кесария Каппадокийского, брата свт. Григория Богослова, ровесника Юлиана Отступника.

Св. Кесарий был младшим братом свт. Григория и младшим ребенком в семье. Он родился около 330 г. в малоазийской области Каппадокия, в фамильном имении недалеко от городов Назианз и Арианз. Его отец, Григорий-старший, богатый аристократ, до зрелых лет принадлежал к языческой секте ипсистериев, но еще до рождения сыновей принял крещение под влиянием своей жены Нонны, глубоко верующей женщины, которая была намного моложе его и происходила из христианской семьи. Свт. Григорий-старший обладал заметными организаторскими способностями, активно участвовал в политической жизни Назианза и славился своей честностью. Неудивительно, что вскоре после Крещения он был всенародно избран в качестве епископа города Назианза — должность, требовавшая не только благочестия, но и хозяйственной сметливости. Однако у него был очень властный характер, и его отношения с сыновьями сложились поразному. Если Григорий-младший, брат св. Кесария, по натуре более мягкий, был послушен отцу, против его воли оторвавшего его от созерцательной жизни философа и сделавшего своим помощником, то св. Кесарий нашел в себе силы воспротивиться отцовской власти. Надо отметить, что пресловутая власть отца, *patria potestas*, была в позднеантичное время в высших слоях римского общества весьма обширной.

Получив блестящее образование сначала в Назианзе, затем в Кесарии Каппадокийской, Кесарии Палестинской и Александрии, св. Кесарий, в отличие от брата, тяготевшего в риторике («филологии», как он называл ее), стал врачом. Более того, ему, провинциалу из Каппадокии (области, над жителями которой привычно смеялась столичная элита), удалось сделать стремительную карьеру при дворе императора Констанция, который ввел его в сенат и сделал придворным врачом. Для сравнения, вспомним, как тяжело пришлось его брату, свт. Григорию Богослову, не уступающему ему в талантах, два десятилетия спустя, когда он стал епископом Константинопольским и испытал все: от насмешек над его провинциальным произношением до метания камней в него во время проповеди, не говоря уже о коварных интригах, жертвой которых он в конце концов и стал.

Итак, врач св. Кесарий стал государственным деятелем, унаследовав способности отца. Но семья, заложенное в него его матерью, благотворительницей, диакониссой, глубоко верующей христианкой, дало свои всходы. Вообще, между сыном и матерью была глубокая духовная связь (несмотря на то, что Нонна смогла кормить грудью во младенчестве только старшего сына, а младшему пришлось взять кормилицу). Шутливое соперничество между братьями за любовь матери нашло отражение в речах свт. Григория.

Он категорически отказывался от требований отца и уговоров брата покинуть двор и вернуться в Назианз. Необходимо отметить, что его придворная жизнь была достойна христианского имени. Как раз в это время в Империи начинают открываться благотворительные лечебницы или приюты для бедных, которые находятся на содержании христианской Церкви. В этом продолжают традиции раннехристианской благотворительности в Церкви, которая после Миланского эдикта получила большую свободу для своего социального служения⁸⁵. Один из подобных приютов для прокаженных был открыт по инициативе Василия Великого⁸⁶. К сожалению, мы не знаем доподлинно, какое участие принимал св. Кесарий в деятельности этого рода, но смеем предполагать, что он не оставался в стороне. В пользу этого также можно отнести близость к свт. Василию — частично сохранилась их переписка (но по другому поводу). И его брат, свт. Григорий Богослов, неоднократно прибегал к своему красноречию, призывая своих современников к состраданию несчастным⁸⁷.

Решающим испытанием, явившим друзьям и близким благородство и необычайную внутреннюю свободу св. Кесария, стал его диспут с императором Юлианом Отступником. В его царствование в Римской империи произошла трагическая интерлюдия, связанная с открытым переходом императора из христианства в язычество. Христиане снова стали гонимы. И в это смутное время на диспуте с императором, который считал себя философом, св. Кесарий недву-

⁸⁵ Кроме того, перешедший в христианство Константин принял много гуманных законов, в частности о казнях и подкидышах (См.: *Мейендорф И., протопресв.* Единство империи и разделение христиан // *История Церкви и восточно-христианская мистика.* М., 2003. С. 23).

⁸⁶ Один из первых благотворительных комплексов под названием «Василиас» был открыт по инициативе свт. Василия Великого в 370 г. Он включал гостиницы для чужестранцев, убежище для падших девушек, лечебницу, приют для прокаженных и подал пример ухода за прокаженными, заставив и других побороть страх и отвращение к этим больным (*Флоровский Г., прот.* Восточные отцы Церкви. М. 2003. С. 104).

⁸⁷ См.: *Григорий Богослов, свт.* О любви к бедным. Слово 14-е // *Григорий Богослов, свт.* Собрание творений. Минск–Москва, 2000. Т. 1. С. 246–278.

смысленно заявил себя христианином и отверг предложения Юлиана принять язычество и тем самым продвинулся на самый верх государственной лестницы. Это был вызов, достойный времен мучеников. Однако Юлиан не предал св. Кесария казни и ограничился ссылкой⁸⁸.

Свт. Григорий Богослов писал об этом поступке своего младшего брата: «Такая победа [смелый поступок св. Кесария], по моему суждению, гораздо выше и почтеннее могущества Юлиана, высокой багряницы и диадемы. И повествованием об этом превозношусь я более, нежели как стал бы превозноситься, если св. Кесарий разделял с ним целое царство»⁸⁹. Здесь прослеживается игра слов: имя собственное «Кесарий» и имя нарицательное «кесарь», как соправитель императора, со времен Диоклетиана. В речи свт. Григория св. Кесарий предстает перед нами как человек, достигший калокагатии (это слово заимствовано Климентом Александрийским и Оригеном из античной философии⁹⁰; в философии Платона — идеал гармонического сочетания физических и духовных способностей человека, естественно дополняемых его богатством и благородством души). Калокагатия, в античном понимании, вызревает в поколениях и не является какой-то «вспышкой» красоты и благородства — она передается словно традиция. В этом отношении верно то, что св. Кесарий унаследовал благородство античных врачей-христиан до Христа.

Для свт. Григория брат был истинным философом (то есть истинным христианином), так как Григорий и его современники называли христианское учение «наша философия»⁹¹.

После гибели Юлиана Отступника на войне с персами св. Кесарий был снова призван ко двору и при императоре Валенте занял важный пост квестора в Вифинии, но, чудесно спасшись во время разрушительного землетрясения в Никее, решил уйти от государственных дел и посвятить себя молитве и созерцательной жизни вместе с горячо любимым братом. Однако этому не суждено было сбыться. Приняв крещение, он через несколько месяцев умер. К этому времени он уже, видимо, не занимал никаких государственных постов и вел одинокую жизнь. Вероятно, поэтому его тело несколько дней лежало в доме, кото-

⁸⁸ *Григорий Богослов, свт.* Надгробное слово брату св. Кесарию. Слово 7-е // *Григорий Богослов, свт.* Собрание творений. Т. 1. Минск–Москва, 2000. С. 201.

⁸⁹ Там же.

⁹⁰ *Иларион (Алфеев), митр.* Жизнь и учение св. Григория Богослова. С. 433.

⁹¹ *Аверинцев С.С.* Наша философия (восточная патристика IV–XI вв.) // *Словарь «София–Логос».* С. 612. Ἡ καθ' ἑμᾶς φιλοσοφία. Это словупотребление имеется еще у мч. Иустина Философа, Афинагора, Татиана (См.: Там же. С. 635).

рый подвергался варварскому разграблению. Сохранилось письмо свт. Григория Богослова одному из друзей св. Кесария, епарху Софронию, с просьбой о помощи⁹². Сохранилось также скорбное письмо свт. Григория к другу св. Кесария Филагрию⁹³. Невозможно достоверно установить, был ли этот Филагрий знаменитым константинопольским хирургом, братом психиатра Посидония, или другим лицом.

Свт. Григорий пишет о горячо любимом и безвременно ушедшем брате в надгробном Слове: «Все любили его за целомудрие, не требуя с него Гиппократовой клятвы. <...> Всеми он был уважаем. <...> Всего же важнее то, что ни слава, ни окружающая роскошь не могли повредить благородства души его. Напротив, при многих и важных отличиях, одно только достоинство считал он первым — и быть, и именоваться христианином; а все прочее, в сравнении с этим, казалось ему игрушкой и суетой. <...> В таких мыслях он жил и умер, явив и доказав, по внутреннему человеку, перед Богом еще большее благочестие, нежели какое было видимо людьми, <...> другие его дела, покровительство <...> впадшим в несчастье, презрение к надменным, уважение к друзьям, свободу перед начальниками, подвиги за истину»⁹⁴.

Св. Кесарий не был женат и не имел детей. Все его имение, по его завещанию, было роздано Нонной на благотворительные цели. Забота о бедных и страждущих стала одной из основных черт характера ее младшего сына. Возможно, именно желание реализовать в полноте христианскую благотворительность на государственном уровне влекло его по ступеням государственной лестницы. Нонне было суждено пережить своего сына, и позже она была похоронена вместе с ним — очевидно, по ее желанию. Память св. Кесария воспоминалась ежегодно в Назианзе в один день с Сорока мучениками Севастийскими, особо почитаемыми в семье. Вероятно, он умер накануне их праздника, что очень символично. В православном месяцеслове его имя также стоит рядом с именами Севастийских мучеников — 9/22 марта⁹⁵.

Никаких сочинений св. Кесария до нашего времени не дошло, но его репутация как врача и ученого была очень высока — настолько, что его имя употреб-

⁹² Григорий Богослов, свт. Слово к Софронию Епарху // Григорий Богослов, свт. Собрание творений. Т. 2. Минск–Москва, 2000. С. 521–522.

⁹³ Григорий Богослов, свт. Слово к Филагрию // Григорий Богослов, свт. Собрание творений. Т. 2. Минск–Москва, 2000. С. 521.

⁹⁴ Григорий Богослов, свт. Надгробное слово брату св. Кесарию. С. 195.

⁹⁵ Православный церковный календарь. 2010 год. Изд-во Московской Патриархии. С. 38

лялось для псевдоэпиграфов, то есть произведений, написанных в более позднее время и намеренно приписываемых их авторами великим людям прошлого⁹⁶.

Фигура св. Кесария Каппадокийского высится среди истории античной медицины, заставляя невольно вспомнить как о мучениках ранней Церкви, так и о бескомпромиссности античных философов, ищущих истину. Ведь еще Гиппократ писал, что «врач-философ подобен богу» (О благоприличном поведении, 5)⁹⁷.

Источники

1. The Works of the Emperor Julian. Vol. III. / Transl. W.C. Wright. L., Heinemann, 1923.
2. *Pliny the Elder. The Natural History* / Eds. John Bostock, Н.Т. Riley. L., 1855–1857.
3. *Василий Великий, свт.* Беседа 22. К юношам, о том, как пользоваться языческими сочинениями // *Василий Великий, свт.* Творения. М., 1993. Репринт.
4. *Гай Светоний Транквилл.* Божественный Юлий // *Гай Светоний Транквилл.* Жизнь двенадцати цезарей. М., 1993.
5. *Гиппократ.* Клятва. Закон о враче. Наставления / Пер. с древнегреч. В.И. Руднева. 1998.
6. *Григорий Богослов, свт.* Собрание творений: В 2 тт. Минск–Москва, 2000.
7. *Диоген Лаэртский.* О жизни, учении и изречениях знаменитых философов. М., 1979.
8. *Евсевий Памфил.* Церковная история. М.: Издание Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1993.
9. *Иустин Философ, мч.* Сочинения. М., 1892.
10. *Квинт Гораций Флакк.* Оды. Эподы. Сатиры. Послания. М., 1970.
11. *Сенека Луций Анней.* О благодеяниях (De beneficiis) // Римские стоики. Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. М., 1995.
12. *Тертуллиан.* Апологетик // *Тертуллиан.* Апологетик. К Скапуле. Изд-во Олега Абышко, 2005. 256 с.
13. *Цицерон Марк Тулиус.* Письма: В 3 тт. / Пер. и комм. В.О. Горенштейна. М.–Л.: Издательство Академии Наук СССР, 1949–1951.

⁹⁶Псевдоэпиграфы: Псевдо-Кесарий Назианзкий, византийский автор VI века. Подробнее о нем: Свод древнейших письменных известий о славянах. Т. I. (I–VI вв.). М., 1994.

⁹⁷*Гиппократ.* О благоприличном поведении, 5 // *Гиппократ.* Клятва. Закон о враче. Наставления.

Литература

На русском языке

1. *Аверинцев С.С.* Культура Византии. IV – первая половина VII века. М., 1984.
2. *Аверинцев С.С.* Словарь «София-Логос». Киев: Дух і літера, 2006.
3. *Аверинцев С.С.* Переводы. Евангелие. Книга Иова. Псалмы / Под ред. Н.П.Аверинцевой, К.Б.Сигова. Киев, 2004.
4. *Аверинцев С.С.* Таинство милости // *Исаак Сирин, преп.* О божественных тайнах и о духовной жизни / Пер. с сирийского митр. Илариона (Алфеева). СПб., 2002.
5. *Блаватская Т.В.* Из истории греческой интеллигенции эллинистического времени. М., 1983.
6. *Болотов В.В.* Лекции по истории древней Церкви. Т. 2. СПб., 1907–1918. Ре-принт: М., 1994.
7. *Дворкин А.Л.* Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. Нижний Новгород, 2005.
8. *Доддс Э.Р.* Язычник и христианин в смутное время. СПб., 2003.
9. *Постернак А.В.* История древней Греции и древнего Рима. М., 2001.
10. *Зелинский Ф.Ф.* Религия эллинизма. Томск, 1996.
11. *Иларион (Алфеев), митр.* Жизнь и учение св. Григория Богослова. СПб., 2001.
12. История древнего мира. Упадок древних обществ / Под ред. И.М. Дьяконова, В.Д. Нероновой, И.С. Свенцицкой. Изд. 3-е, испр. и доп. М.: Наука, 1989. Кн. 3.
13. *Ковнер С.Г.* Очерки истории медицины. Т. IV. Киев, 1882.
14. *Ковнер С.Г.* История медицины: Медицина Востока, медицина в древней Греции. Киев, 1878.
15. Культура Византии. Вторая половина VII–XII вв. / Под ред. З.В. Удальцовой, Г.Г Литаврина. М., 1989.
16. Культура древнего Рима: В 2 тт. / Под ред. Е.С. Голубцовой. М.: Наука, 1985.
17. *Лосев А.Ф.* Эллинистически-римская эстетика. М., 2002.
18. *Мейендорф И., протопресв.* Введение в святоотеческое богословие. Вильнюс–Москва, 1992.
19. *Мейендорф И., протопресв.* Единство империи и разделение христиан // История Церкви и восточно-христианская мистика. М.: Институт ДИ-ДИК, ПСТБИ, 2003.

20. Мельникова А.С. Магия в «Апологии» Апулея и «Жизни Аполлония Тианского» Флавия Филострата // Сайт Центра антиковедения СПбГУ. URL: <http://centant.pu.ru/sno/publ/Meln> (дата обращения: 30.12.2010).
21. Поснов М.Э. История христианской церкви. М.: Высшая школа., 2005.
22. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Кн. 1. Античность. СПб., 1994.
23. Трохачев С.Ю. Потомок Асклепия // *Гиппократ*. Этика и общая медицина / Пер. с древнегреч. В.И. Руднева; под ред. С.Ю. Трохачева. СПб.: Азбука, 2001.
24. Сорокина Т.С. История медицины: Учебник для студентов вузов. 3-е изд., перераб. и доп. М.: Академия, 2004.
25. Струкова А.С. Образ божественного мужа в позднеантичной литературе и языческий взгляд на христианство // Сайт Центра антиковедения СПбГУ. URL: <http://centant.pu.ru/centrum/publik/confplat/2001/strukova> (дата обращения: 30.12.2010).
26. Татаркевич В. Античная эстетика М., 1977.
27. Фестюжьер А.-Ж. Личная религия греков. СПб., 2000.
28. Флоровский Г., прот. Восточные Отцы IV века. М., 1992 (репринт).
29. Шмеман А., прот. Исторический путь Православия. М., 2001.
30. Элиаде М. История веры и религиозных идей. От Гаутамы Будды до триумфа христианства. М., 2008.

На иностранных языках

1. Ackerknecht E.H. A Short History of Medicine. JHU Press, 1982.
2. Avalos H. Health Care and the Rise of Christianity. Hendrickson Publishers, 1999.
3. Brown R.E. An Introduction to the New Testament. N.-Y.: Doubleday, 1997.
4. Carrick P. Medical Ethics in Antiquity: Philosophical Perspectives on Abortion and Euthanasia. D. Reidel, 1985.
5. Dargie R. Ancient Greece Health and Disease. Compass Point Books, 2007.
6. Dunglison R. History of Medicine from the Earliest Ages to the Commencement of the Nineteenth Century. BiblioBazaar, LLC, 2009.
7. Edelstein L. Ancient Medicine. Baltimore, 1967.
8. Elliott J.S. Outlines of Greek and Roman Medicine. BiblioBazaar, LLC, 2008.
9. Fagan G.G. Bathing in Public in the Roman World. University of Michigan Press, 2002.

10. *Fergusson E.* Backgrounds of Early Christianity. Michigan: Grand Rapids, 1990.
11. *Fitzmyer J.A.* Luke the Theologian. N.-Y.: Paulists, 1989.
12. *Frend W.H.C.* The Early Church. L., 1965.
13. *Garrison F.H.* An Introduction to the History of Medicine: with Medical Chronology, Suggestions for Study and Bibliographic Data. W.B. Saunders company, 1913.
14. *Greene R.* History of Medicine. Routledge, 1988.
15. *Hard R.* The Routledge Handbook of Greek Mythology. L.–N.-Y., 2004.
16. *Jackoby F.* Die Fragmente der Griechischen Historiker. Berlin, 1929.
17. *Jackson R.* Doctors and Diseases in the Roman Empire. Oklahoma, 1988.
18. *Leven K.-H.* Antike Medizin: ein Lexikon. C.H. Beck, 2005.
19. *Leven K.-H.* Geschichte der Medizin: Von der Antike bis zur Gegenwart. C.H. Beck, 2008.
20. *Nutton V.* Ancient Medicine. L.–N.-Y., 2004.
21. *O'Dowd M.J.* The history of Medications for Women: Materia Medica Woman. Parthenon Pub. Group, 2001.
22. *Prioreschi P.* A History of Medicine. Vol. II. Greek Medicine. Omaha, 1996.
23. *Prioreschi P.* A History of Medicine. Vol. III. Roman Medicine. Omaha, 1996.
24. *Rawson E.* Roman Culture and Society: Collected Papers. Clarendon Press, 1991.
25. *Scarborough J.* Roman Medicine. N.-Y., 1976.
26. *Schaff Ph.* History of the Christian Church. Vol. II. Ante-Nicene Christianity. A.D. 100–325. 1889.
27. *Sebastian A.* A Dictionary of the History of Medicine. The Parthenon Publicity Group. N.-Y.–L., 1999.
28. *Sigerist H.E.* A History of Medicine. Vol. 2. Oxford University Press, 1961.
29. *Singer Ch.* A short History of Medicine. Oxford, 1962.
30. *Temporini H., Haase W.* Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW). Geschichte and Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung de Gruyter. Berlin–N.-Y., 1994. Vol. 37.
31. *Vallance J.T.* The lost theory of Asclepiades of Bithynia. Oxford: Clarendon Press, 1990.
32. *Vogt J.* Wege zur Menschlichkeit in der antiken Sklaverei // Slavery in Classical Antiquity. Ed. M.I. Finley. Cambridge, 1964.

33. *Watson J.* The Medical Profession in Ancient Times. Printed for the Academy by Baker & Godwin, 1856.
34. *Wear A.* Medicine in Society: Historical Essays. Cambridge University Press, 1992.
35. *Withington E.T.* Medical History from the Earliest Times. Scientific Press Ltd., 189.
36. *Woods M., Woods M.B.* Ancient Medicine: from Sorcery to Surgery. Twenty-First Century Books, 2000.

Архимандрит Августин (Никитин)

АУГСБУРГСКОЕ ИСПОВЕДАНИЕ — ВЕРОУЧИТЕЛЬНАЯ КНИГА ЛЮТЕРАНСТВА

В статье излагаются события протестантской Реформации, при которых возникло Аугсбургское исповедание (*Confessio Augustana*) — вероучительная книга лютеранства — и дается анализ содержания этого вероучительного документа. Затрагивается тема взаимоотношения лютеранства и Православия (в частности, диалог деятелей Реформации с Константинопольской Церковью в XVI столетии). Рассматривается наметившееся со второй половины XX в. сближение Лютеранской и Римско-Католической Церквей, ставится вопрос о том, какое значение имеет Аугсбургское исповедание в современном межхристианском диалоге. Анализируется подписанная в 1999 г. между двумя Церквами Аугсбургская декларация, в которой обе стороны пришли к «консенсусу в области основополагающих истин» в учении об оправдании.

Ключевые слова: Аугсбургское исповедание, М. Лютер, Ф. Меланхтон, Реформация, символические книги, Вормсский эдикт, Карл V, Торгауское вероизложение, Торгауские и Швабахские члены, Шмалькальденские статьи, Римско-Католическая Церковь, Тридентский Собор, межхристианский диалог, Аугсбургская декларация 1999 г.

Введение

Прошло около 500 лет со времени написания Аугсбургского исповедания (*Confessio Augustana*) — вероисповедного документа, которому было суждено стать основной символической книгой Евангелическо-Лютеранской Церкви (ЕЛЦ) и который на протяжении нескольких столетий был предметом самого тщательного изучения со стороны богословов различных конфессий. В «Конституции» Всемирной лютеранской федерации (ВЛФ) отмечается, что наряду с другими символическими книгами, «особенно Аугсбургскому исповеданию и «Малому катехизису» М. Лютера придается значение, соответствующее изложению слова Божия» (статья 11)¹.

Со времени возникновения и активизации межхристианских отношений представители разных Церквей предпринимали определенные усилия с целью выработки нового подхода к Аугсбургскому исповеданию. С 1974 г. этим вопросом занимается международная смешанная комиссия римско-католических

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

¹Цит. по: *Nikolau T. Zur Diskussion uber die Confessio Augustana aus orthodoxer Sicht // Una Sancta. 1980. № 35 / Zeitschrift fur Okumenische Begegnung, Sonderdruck. Freising. S. 155.*

и лютеранских богословов, которая подготавливает совместные комментарии по важнейшим темам, содержащимся в Аугсбургском исповедании. Видный деятель Римско-Католической Церкви кардинал Й. Виллебрандс, отдавший много сил для восстановления церковного единства, сделал характерное заявление по поводу Аугсбургского исповедания: «Можно лишь пожелать, чтобы были сделаны попытки уяснить значение Аугсбургского исповедания посредством нелицеприятных исторических и богословских исследований, чтобы таким образом сделать возможным восстановление единства в различиях и послужить заповеданному Господом единству и истине»².

Со стороны представителей Евангелическо-Лютеранской Церкви также наблюдается определенное стремление к восстановлению более близких взаимоотношений с Римско-Католической Церковью, утраченных в ходе Реформации. В связи с этим участники VI Генеральной Ассамблеи Всемирной Лютеранской Федерации (Дар-эс-Салам, 1977 г.) сделали следующее заявление: «Генеральная Ассамблея приняла к сведению тот факт, что известные римско-католические богословы считают возможным признание их Церковью Аугсбургского исповедания как выражения совместной христианской веры. Они надеются, что такое признание откроет путь для поиска формы общности между Римско-Католической и Лютеранской Церквами, в которой обе Церкви, не отказываясь от своих традиций, способствовали бы развитию усилий в направлении полного церковного общения как между Церквами-сестрами. Сознывая значение этой инициативы, Генеральная Ассамблея приветствует усилия, имеющие целью признание Аугсбургского исповедания римско-католической стороной и выражает готовность Всемирной Лютеранской Федерации вступить в диалог с Римско-Католической Церковью по этому вопросу; она требует, чтобы исполнительный комитет ВЛФ внимательно следил и способствовал всем исследованиям на эту тему, изучая их возможности, проблемы и дальнейшие экуменические перспективы»³.

Представители Евангелическо-Лютеранских Церквей, стремясь восстановить общение с Римско-Католической Церковью, одновременно предпринимают активные усилия по развитию диалога с Поместными Православными Церквами. Были сделаны первые шаги по подготовке всеправославно-

²Willebrands J. Vorwort // Confessio Augustana: Bekenntnis des einen Glaubens: Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen. Ed. Meyer H., Schütte H. Paderborn, 1980. S.7.

³Daressalam, 1977. Sechste Vollversammlung Lutherischer Weltbund. Frankfurt, 1977. S. 206f.

лютеранского диалога, который был начат осенью 1981 г. В заявлении, сделанном членами межправославной богословской комиссии по подготовке диалога с лютеранами, говорилось, в частности, следующее: «Наша комиссия пришла к общему соглашению о том, что диалог между Православной Церковью и Всемирной лютеранской федерацией должен пониматься как продолжение прерванного в прошлом (в XVI веке) диалога»⁴.

Известно, что прерванный в XVI столетии православно-лютеранский диалог основывался, главным образом, на Аугсбургском исповедании. В связи с этим возникает необходимость предпринять усилия по оценке Аугсбургского исповедания с православной точки зрения как по его содержанию, так и по значимости для межправославно-лютеранского диалога, а также определить место Аугсбургского исповедания в ряду прочих вероучительных книг.

Предыстория написания Аугсбургского исповедания

Говоря об особенностях исторической эпохи, на фоне которой начиналась Реформация в странах Западной Европы, в первую очередь следует упомянуть о кризисной ситуации в лоне Римско-Католической Церкви того периода. Несмотря на то, что при папе Льве X (1513–1521) в Италии процветали церковная живопись, архитектура и другие виды искусства, их быстрый расцвет затмевал собой скромные ростки христианской нравственности. Ради объективности можно привести слова римского первосвященника, который сменил на папском престоле Льва X. Папа Адриан VI (1522–1523) в грамоте своему нунцию, находившемуся на сейме в Нюрнберге в 1522 г., писал: «Нам известно, что в нашей священной столице уже в течение некоторого времени происходит много злого, появились злоупотребления в папских повелениях, одним словом — во всем упадок. Неудивительно, что болезнь перешла от главы к прочим частям тела, от пап к духовенству; потому мы обещаем, сколько от нас будет зависеть, приложить все старание прежде всего о преобразовании нашего престола, от которого, может быть, произошло все это зло, и подобно тому как вначале болезнь распространилась сверху, да подастся оттуда же исцеление и здравие»⁵.

Таким образом, уже давно ощущалась необходимость преобразований в жизни Римско-Католической Церкви и искоренений ряда злоупотреблений в церковной практике, тем более что в некоторых немецких княжествах Реформа-

⁴См.: Отчет межправославной комиссии, монастырь Амелунгсборн, ФРГ, 16–21 сентября 1979 г. // *Episkepsis*. 1979. № 217, 1. 10. S. 7–12.

⁵*Кольрауш Ф.* История Германии с древнейших времен до 1851 года. Т. 2. М., 1860. С. 10.

ция шла полным ходом. О конечных результатах этого движения представители немецких княжеств предупреждали папу задолго до того, как Мартин Лютер обнародовал свои 95 тезисов. Еще в 1510 г. Аугсбургский сейм представил 10 жалоб на чрезмерные притязания папской власти к северу от Альп, и в этих жалобах ясно предсказывался возможный раскол Римско-Католической Церкви. «В случае неудовлетворения жалоб, — было записано в решении сейма, — легко может оказаться, что все священники подвергнутся гонению или, по примеру чехов [гуситов], произойдет общее отпадение от Римской Церкви»⁶.

Другим важным обстоятельством, которое необходимо учитывать при изучении истории написания Аугсбургского исповедания, являлось то, что весь XVI в. был временем интенсивного натиска турок на Европу. Турецкая империя в то время была огромной державой, один конец которой доходил до самых стен Вены, а другой упирался в иранские границы. Турция в XVI в. вела борьбу и за торговые пути, связывающие ее с Ираном и Индией, за господство в восточной части Средиземноморья и на северном побережье Африки и, наконец, за то, чтобы превратить Балканы и Венгрию в плацдарм для продвижения в Центральную Европу.

Благодаря этим двум главным обстоятельствам, реформационное движение, несмотря на сильное противодействие папской власти, продолжало укреплять свое влияние в Западной Европе. Нельзя было сомневаться относительно намерения императора Карла V уничтожить протестантизм, так как он видел в нем угрозу раскола Римско-Католической Церкви и ослабления власти папы, а следовательно, опасность для духовного единства империи, и без того потрясаемой междоусобными войнами. В многочисленных договорах между папой и императором постоянно упоминалось о необходимости совместных действий как против турецкого нашествия, так и против реформационного движения.

Однако внешнеполитические осложнения мешали императору осуществить свои намерения и прибыть в Германию для окончательного решения церковных вопросов. В 1521 г. на сейме в Вормсе был издан эдикт, объявлявший М. Лютера и его последователей вне закона, было запрещено исповедовать учение М. Лютера, а его книги необходимо было предавать сожжению. Но Карл V вел войну с французским королем Франциском I, что не позволило ему серьезно заниматься немецкими делами до конца 1520-х гг.

Воспользовавшись благоприятной ситуацией, князья-лютеране провели на первом Шпейерском сейме в 1526 г. постановление о предоставлении каждо-

⁶Цит. по: Там же. С. 10.

му князю права решать вопрос о религии всех своих подданных. Хотя на этом сейме князья-католики намеревались составить обличительный документ против лютеран, однако, по случаю угрозы вторжения турок, это было признано несвоевременным. Сейм в Шпейере предоставил имперским чиновникам в области церковной политики полную свободу. Иначе говоря, Вормсский эдикт, который объявлял М. Лютера вне закона, не проводился в жизнь, и всем имперским чинам предоставлялось право самим определять линию своей церковной политики. Шпейерское постановление должно было еще более усилить княжескую власть. Поэтому император Карл V, воспользовавшись победой в войне с французами, получил возможность заняться церковными делами Германии. Для Карла V вопрос о Реформации был вместе с тем вопросом о полномочиях самой императорской власти.

Неизбежное наступление более тяжелых времен заставило лютеран предпринять определенные шаги по сплочению своих сил. В 1526 г. на своем местном сейме в г. Торгау они заключили оборонительный союз против католиков, а в 1529 г., при возобновившихся нападениях со стороны императора, впервые осознали себя как особое религиозное движение. На втором сейме в Шпейере в 1529 г. император предложил восстановить действие Вормсского эдикта от 1521 г., направленного против лютеран. Тогда 5 князей и представители 14 имперских городов составили протест против решения сейма и потребовали оставить в силе постановление Шпейерского сейма 1526 г. — того постановления, которое за всеми имперскими чинами признало свободу выбора вероисповедания. В связи с этим протестом, сторонники М. Лютера стали называться протестантами — название, которое сохранилось за ними до настоящего времени.

Впоследствии лютеране приняли это название в том смысле, что они протестуют против учения, несогласного со Словом Божиим и против насилия в делах веры, но постоянно предостерегали против неверного толкования этого термина — будто бы вся сущность Евангелическо-Лютеранской Церкви заключается лишь в протесте против некоторых злоупотреблений в лоне Римско-Католической Церкви. Лютеране подчеркивали, что они исповедуют христианскую веру, которую исповедовала христианская Церковь везде и всегда, и находят, что их Церковь сохраняет атрибуты Апостольской и Кафолической Церкви. Таковы были исторические обстоятельства, сложившиеся в Германии ко времени написания Аугсбургского исповедания.

Подвести краткий итог сказанному можно словами 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”⁷ 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»⁸.

Аугсбургский сейм 1530 г.

21 января 1530 г. император Карл V направил послание немецким князьям с предложением о созыве сейма в Аугсбурге. Основной целью сейма Карл V провозгласил ликвидацию междоусобной борьбы, чтобы перед лицом турецкой угрозы «Священная империя германской нации снова была приведена к единству». Было также намечено устранить расхождения в вопросах веры, которые усугублялись в Германии между представителями Римско-Католической Церкви и реформационного движения, причем император выражал готовность «выслушать всех в любви и согласии, понять и обсудить и привести эти мнения к единой христианской истине и примирить». Далее в послании императора говорилось о том, что необходимо «отбросить все, что обеими сторонами было неверно истолковано и сделано, и придерживаться единой и истинной религии»⁹.

В это время Карл V находился в г. Болонья, где заканчивал переговоры о будущем устройстве Италии, восстановив дружественные связи с папой Климентом VII (1523–1534), который в знак примирения возложил на него императорскую корону. Папа и император соглашались в том, что протестантов следует возвратить в лоно Римско-Католической Церкви, но они по-разному подходили к способам восстановления утраченного единства. В Римской курии еще

⁷«Диктат папы», состоящий из 27 статей, датируется 1075 годом. Написан при участии кардинала Деуседита, активного церковного деятеля при папе Григории VII. Свообразная форма текста — краткие формулировки — объясняется как заглавия отдельных разделов или статей (*capitula*) не сохранившегося собрания документов, имевших целью подтвердить примат папы над светской властью (См.: *Hofmann K.* Der “*Dictatus papae*” Gregors VII als Index einer Kanonensammlung? // *Studi Gregoriani*. 1947. 1. S. 531).

⁸*Fries H.* Katholische Anerkennung des «Augsburger Bekenntnisses» // *Confessio Augustana. Hindernis oder Hilfe?* Regensburg, 1979. S. 251–252.

⁹*Ibid.* S. 241.

были живы воспоминания о Констанцском и Базельском соборах, где авторитет папы подвергался серьезным испытаниям, и поэтому Климент VII в созываемом Аугсбургском сейме видел в первую очередь средство для укрепления своего влияния за альпийскими перевалами. Папский нунций Л. Кампеджи советовал императору сурово преследовать протестантов, настаивая на введении инквизиции по испанскому образцу. Но Карл V, со своей стороны, справедливо полагал, что в случае восстановления церковного единства необходимо будет придать ему внутреннюю прочность, которая может быть достигнута только путем мирных переговоров между католическими и протестантскими участниками сейма. С этой целью, назначив открытие сейма на 8 апреля 1530 г., император написал лютеранам составить письменное изложение своего вероисповедания на латинском и немецком языках.

Обстоятельства написания Аугсбургского исповедания

Как только послание императора, написанное в примирительном тоне, было получено саксонским курфюрстом Иоанном, являвшимся наиболее могущественным протестантским князем, он, по совету своего канцлера Брюкка, призвал Мартина Лютера и других видных протестантских богословов: Филиппа Меланхтона, Ю. Иону, И. Бугенгагена — в г. Торгау 14 марта того же года и просил их в недельный срок составить требуемый вероисповедный документ.

В кругу виттенбергских богословов этого давно ожидали, готовились к этому со времени объявления о созыве Аугсбургского сейма, и поэтому изложение основ протестантского вероучения было написано очень быстро. «Лютеране и без императорского указа сформулировали бы перед сеймом свое вероучение: это нужно было для них самих, как добивавшихся правосудия и беспристрастия»¹⁰. Богословы исполнили это поручение курфюрста, и составленное таким образом Торгауское вероизложение¹¹ впоследствии легло в основу второй части Аугсбургского исповедания.

Взяв с собой Торгауское вероизложение, саксонский курфюрст Иоанн в сопровождении М. Лютера, Ф. Меланхтона, Ю. Ионы, своего секретаря Г. Спалатина и канцлеров Брюкка и Бейера выехал в Аугсбург для участия в работе сейма. М. Лютер, все еще находившийся под императорской опалой, не мог показаться на сейме и хотел остановиться в Нюрнберге, чтобы быть поблизости

¹⁰Терентьев Н.Д. Лютеранская вероисповедная система по символическим книгам лютеранства. Казань, 1910. С. 4.

¹¹Оригинал документа обнаружен в 1833 г. ученым Форстеманом.

от Аугсбурга, но горожане, опасаясь гнева императора, не позволили ему это сделать, и М. Лютер был вынужден отправиться в саксонский город Кобург¹². Таким образом, протестантские богословы, присутствовавшие на Аугсбургском сейме, имели возможность поддерживать связь с М. Лютером хотя бы на расстоянии четырехдневного пути.

Курфюрст Иоанн и сопровождавшие его лица прибыли на сейм 1 мая, но начала заседаний еще не было, поскольку император приехал в Аугсбург только 15 июня 1530 г. Все это время Ф. Меланхтон¹³ трудился над составлением вероисповедного документа, используя для написания второй части имевшееся в его распоряжении Торгауское вероизложение.

В основание первой части им были положены 17 швабахских правил, которые обязаны своим происхождением богословскому диспуту, имевшему место в Марбурге с 1 по 3 октября 1529 г. между У. Цвингли и И. Эколампанием с одной стороны и М. Лютером и Ф. Меланхтоном с другой. В процессе этого диспута были выработаны 15 статей, содержание которых свидетельствовало о тождестве догматического вероучения реформатских и лютеранских богословов по всем вопросам, за исключением вопроса о Св. Евхаристии. Вскоре эти правила, переработанные М. Лютером, а также дополненные с 15-ти до 17-ти статей, были представлены им 16 октября 1529 г. на сейм в г. Швабахе, от которого они и получили свое название.

Если марбургские правила выдвигали на первый план положения, общие обоим вероисповеданиям, то в швабахских правилах учение самого М. Лютера во всех спорных вопросах выступало с большей резкостью. Эти швабахские

¹²*Herzog-Hauk. Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. B. 2. Leipzig, 1897. S. 243. Цит. по: Терентьев Н.Д. Лютеранская вероисповедная система... С. 5–6.*

¹³Меланхтон Филипп (настоящая фамилия Шварцерд; 1497–1560) — видный деятель Реформации в Германии. С 1518 г. — профессор греческого языка в Виттенбергском университете, где сблизился с Мартином Лютером, став его ближайшим сотрудником и другом, вместе с ним участвовал в диспуте с католическими богословами в г. Лейпциге в 1519 г. Будучи противником Томаса Мюнцера и анабаптистов, Ф. Меланхтон также отрицательно оценивал радикальное течение Реформации, возглавлявшееся Ульрихом Цвингли. Ф. Меланхтон — теоретик лютеранства, обобщивший принципы лютеранского богословия; написал «Общие принципы теологии» (первая редакция 1521 г.), Аугсбургское исповедание 1530 г. и др. После смерти М. Лютера (1546 г.) — вождь лютеран. Ф. Меланхтон способствовал распространению в Германии классического образования, за что его называли *Praeceptor Germaniae* (учитель Германии), в котором гуманистические идеалы были подчинены интересам Лютеранской Церкви. Кроме того, Ф. Меланхтон — автор многих педагогических сочинений и учебников, сохранявших свое значение вплоть до XIX столетия.

правила и послужили основой для первой части исповедания, составленного Ф. Меланхтоном в Аугсбурге.

Еще на пути в Аугсбург Ф. Меланхтон написал предисловие к новому исповеданию, а 11 мая закончил его первый вариант и послал этот документ для просмотра саксонскому курфюрсту и М. Лютеру. М. Лютер ознакомился с проектом, одоблив его как по форме, так и по содержанию. При написании Аугсбургского исповедания лютеране обнаружили склонность пойти на определенные уступки католицизму. Сам М. Лютер к этому времени был еще настолько озабочен вышедшей из-под контроля народной Реформацией, переросшей в Крестьянскую войну 1524–1525 гг., что проповедовал о полном непротивлении и подчинении императорской власти. Протестантские князья, курфюрст Саксонский Иоанн и ландграф Гессенский Филипп, опираясь на свои войска, занимали гораздо более решительную позицию по отношению к императору. Но в целом многие представители лютеранства даже в вопросах вероучения старались занять позицию, которая могла бы сблизить их с католиками.

Ф. Меланхтон не был единственным членом Аугсбургского сейма, представившим на рассмотрение его участников вероисповедный документ. Так, например, маркграф Бранденбургский Георг в январе 1530 г. также поручил своим богословам составить исповедание веры; представители городов Нюрнберга, Рейтлингена и Страсбурга тоже привезли на сейм проекты вероисповедания¹⁴.

Поэтому на сейме была осознана необходимость в объединении всех этих документов, и Ф. Меланхтон при участии канцлера Брюкка переделал составленное вероизложение, которое снова было отправлено в Кобург к М. Лютеру. Первоначальная реакция М. Лютера на присланный ему документ была довольно резкой, поскольку в этом очередном варианте Ф. Меланхтон чрезмерно сглаживал разногласия между католическими и протестантскими воззрениями.

М. Лютер написал саксонскому курфюрсту Иоанну письмо, в котором убеждал его оставаться непоколебимым, а Ф. Меланхтону послал целый ряд писем, укоряя его за крайнюю уступчивость и в то же время ободряя его: «Вы затеяли чудное дело, — писал он, — примирить М. Лютера с папой. Но папа не хочет, а М. Лютер не просит»¹⁵. Вместе с тем он написал послание к протестантам, собравшимся на Аугсбургский сейм, которое также было проникнуто сознанием правоты своего дела. В этих письмах он снова стал проявлять себя как энергичный борец, которым был в начале своей реформаторской деятель-

¹⁴Там же. С. 6.

¹⁵Цит по: Там же.

ности. Он заявил, в частности, что каково бы ни было решение сейма, он считает свое дело независимым от него.

Состояние души самого М. Лютера в это время выразилось в сочиненном им в Кобурге духовном гимне «Eine feste Burg ist unser Gott» («Бог — наша крепость»)¹⁶. Его спутник Дитрих Вейт писал Ф. Меланхтону: «Не проходит и дня, чтобы он не употребил на молитву, по крайней мере, трех часов и притом самых удобных для занятий. Случилось раз, что я услышал его молитву. Боже мой! Какая великая душа, какая громадная вера звучала в его словах! С каким благоговением он молится, будто представляет себя разговаривающим с Богом, с такой надеждой и верой, словно он говорит с отцом и другом»¹⁷.

Но в дальнейшем М. Лютер значительно смягчил свою позицию в отношении содержания исповедания, хотя в душе он по-прежнему не одобрял умеренной позиции, занятой Ф. Меланхтоном по отношению к католикам. Это отразилось в тех словах, которыми М. Лютер выразил частичный пересмотр своих воззрений в отношении этого сочинения: «Оно мне весьма нравится, и я не нахожу нужным ни исправлять, ни изменять в нем что-нибудь, да и не способен я на это, потому что не умею ступать так тихо и мягко». Толкователи до сих пор спорят о том, что имел в виду М. Лютер под выражением «ступать тихо и мягко» — похвалу или осуждение. И, тем не менее, он напутствовал такими словами автора Аугсбургского исповедания: «Христос Господь наш да поможет, чтобы оно дало плод многих и великий, как мы надеемся и молим. Аминь»¹⁸.

Есть основание полагать, что исповедание было послано М. Лютеру не в полном виде, а с пропуском 20-й статьи (о вере и добрых делах) и с измененными по смыслу 27-й и 28-й статьями (о монашеских обетах и о власти епископов). Но даже в том документе, который М. Лютер читал и одобрил, Ф. Меланхтон производил постоянные поправки и изменения, чтобы придать исповеданию более связный вид, и сам заявлял об этом М. Лютеру. Так что невозможно наверняка определить, насколько был бы согласен в то время М. Лютер с содержанием исповедания в его окончательной редакции. Однако впоследствии, в 1532 г., М. Лютер все же выразил положительное отношение к исповеданию, назвав его «своим делом»¹⁹.

¹⁶Лихачева Е. Европейские реформаторы. СПб., 1872. С. 104.

¹⁷Цит. по: Бэрд Ч. Реформация XVI века в ее отношении к новому мышлению и знанию. СПб., 1897. С. 83–84.

¹⁸Fries H. Katholische Anerkennung... S. 242.

¹⁹См.: Терентьев Н.Д. Лютеранская вероисповедная система... С. 6–7.

Аугсбургское исповедание по своему первоначальному замыслу не носило характера символической книги Церкви, уже окончательно отделившейся от католичества, и не являлось богословским обоснованием разделения, ставшего уже реальностью; это было проявлением стремления к примирению, в формулировках которого протестанты усматривали возможность воссоединения. Поэтому те положения, которые признавались как католиками, так и протестантами, отражены в исповедании более рельефно, а о спорных пунктах говорится только во второй части документа, значительно меньшей по количеству глав, чем первая. Там затрагиваются только те вопросы, в которых уступка казалась невозможной, причем и здесь возражения сформулированы весьма осторожно и в деликатной форме: «Фактическим автором Аугсбургского исповедания является Меланхтон, а идейным М. Лютер. В исповедании повторяются мысли М. Лютера, выраженные последним в Торгауских и Швабахских членах, но это повторение дано в мягкой и краткой форме, на какую способен был только Меланхтон»²⁰, — отмечал в начале XX в. отечественный исследователь Н.Д. Терентьев.

Ф. Меланхтон «прилагал все усилия протянуть руку примирения католикам еще в том сочинении, которое задумано было первоначально не в виде исповедания веры, а в форме апологии, оправдания против обвинений с католической стороны — причем он, насколько возможно, налегал на связь со старой Церковью [католической], которую постоянно, не колеблясь, признавал и М. Лютер, а те моменты, которые непоправимо вели к отделению, он или ставил на последний план, или вовсе обходил молчанием»²¹, — писал немецкий церковный историк Фридрих Бецольд.

Сейм в Аугсбурге был торжественно открыт 20 июня 1530 г. На первом заседании было решено, чтобы протестанты подписали составленное ими исповедание и подали его к 24 июня на рассмотрение сейма. Аугсбургское исповедание было скреплено подписями почти всех главных представителей лютеранства: курфюрстом Саксонским Иоанном, маркграфом Бранденбургским Георгом, герцогом Люнебургским Эрнстом, ландграфом Гессенским Филиппом, принцем Ангальским Вольфгангом и представителями городов Нюрнберга и Рейтлингена. Было решено представить этот документ на рассмотрение сейма как общее исповедание протестантских княжеств. Это были те же самые князья и представители имперских городов, которые заявили протест императору

²⁰Там же. С. 8.

²¹Бецольд Ф. История Реформации в Германии. Т. 2. СПб., 1900. С. 116.

в 1529 г., и, тем не менее, с Аугсбургским исповеданием подписавшие его связывали надежду на собор, который должен был созвать папа. На этом соборе следовало обсудить насущные проблемы и решить их. Так как собор не был в то время созван, Аугсбургское исповедание приобрело значение, которое ему вначале никто не придавал²².

Обнародование Исповедания на Аугсбургском сейме

Император потребовал, чтобы документ был представлен ему неофициальным образом, но князья-протестанты заявили, что хотят прочитать его на сейме. Не желая предавать содержание протестантского вероизложения слишком широкой огласке, император распорядился провести очередное заседание в небольшой часовне архиепископского дворца, а также приказал прочесть исповедание по-латыни. Протестанты, стремившиеся к тому, чтобы их позиция была понятной как можно большему числу участников сейма, воспротивились последнему приказу и твердо заявили: «Мы здесь на немецкой земле»²³.

25 июня 1530 г. Исповедание было прочитано на заседании сейма саксонским канцлером Христианом Байером на немецком языке, причем так громко и внятно, что даже на дворе, где находились менее знатные депутаты, было слышно каждое слово. Чтение продолжалось при напряженном внимании собравшихся 2 часа и произвело на всех большое впечатление.

Когда М. Лютера известили о происшедшем, он воскликнул: «“Я свидетельствую об откровениях Твоих перед царями и не постыжусь” (Пс 118:46). Исполнилась первая половина сего слова, исполнится и другая». Какой бы ни был исход Аугсбургского сейма, протестанты приобрели на нем такое влияние, что императору приходилось считаться с ними как с движением, ясно сознававшим свои права. Сам М. Лютер «сильно радовался, что ему довелось пожить в такое время»²⁴.

Многие католики с этого времени стали с большим пониманием относиться к позиции протестантов, а некоторые из них, такие как пфальцграф Оттон Гейнрих Герман, курфюрст Кельнский, и пфальцграф Фридрих Иоахим, маркграф Бранденбургский, впоследствии открыто примкнули к лютеранам. Как отмечал в середине XIX в. протестантский исследователь Децер, «в этот достопа-

²²Fries H. Katholische Anerkennung... S. 243.

²³Аугсбургское исповедание // Православная богословская энциклопедия. Т. 2. СПб., 1901. С. 151.

²⁴Бецольд Ф. История Реформации в Германии... С. 115.

мятный день лютеране в присутствии своих противников серьезной речью публично опровергли все возводимые на них клеветы и поношения»²⁵.

После чтения оба экземпляра исповедания, на латинском и немецком языках, были вручены императору, который выразил свое сожаление по поводу незнания немецкого языка и ответил протестантским князьям, «что он примет к рассмотрению это дело, имевшее великую важность, и велит объявить им о своем решении»²⁶.

Затем император передал немецкий экземпляр исповедания на хранение курфюрсту Майнцскому, а латинский текст оставил себе, предупредив при этом лютеран, чтобы они без особого на то разрешения не размножали этот документ. Вскоре этот труд завоевал в протестантской среде самый высокий авторитет. И если раньше он назывался по-разному: «апологией», «саксонским предложением», «саксонским правилом» или «саксонским совещанием», то отныне он получил общепризнанное название Аугсбургского исповедания (*Confessio Augustana*)²⁷ и стал приобретать постепенно характер символической книги лютеранства.

Католическая критика Аугсбургского исповедания

Ознакомившись с содержанием Аугсбургского исповедания по латинскому тексту, император приказал католическим богословам составить критический разбор его содержания. Римско-католические богословы, присутствовавшие на Аугсбургском сейме, находились в более выгодном положении, нежели лютеране, так как вопреки первоначальному приказу императора они были освобождены от обязанности заранее представить сейму свое вероисповедание. Тем самым они смогли учесть критические замечания в адрес злоупотреблений, имевшихся в то время в Римско-Католической Церкви и упомянутых в Аугсбургском исповедании.

²⁵ *Detzer*. Evangelisches Concordienbuch. 3 Aufl. Nurnberg, 1847. S. 38. Цит. по: *Терентьев Н.Д.* Лютеранская вероисповедная система... С. 11.

²⁶ См.: *Кольрауш Ф.* История Германии с древнейших времен... С. 38.

²⁷ Сам Ф. Меланхтон, как и М. Лютер, называл это исповедание «апологией»; нюрнбергские представители — «саксонским планом», «предложением», «учением». Но упрочилось лишь одно название: *Confessio* (Исповедание), данное Ф. Меланхтоном в письме к М. Лютеру: «*Mittitur tibi apologia nostra, quamquam verius confessio est*» («Посылается тебе апология наша, которая скорее является исповеданием»). Позднее к слову *Confessio* прибавлялись иногда названия «саксонское», «евангельское», но удержался лишь один термин — «Аугсбургское» (Аугустана — латинское название Аугсбурга) (*Терентьев Н.Д.* Лютеранская вероисповедная система... С. 8–9).

19 католических богословов, присутствовавших на Аугсбургском сейме, такие как Иоанн Экк²⁸, Иоанн Кохлеус, Иоанн Фабер, Конрад Вимпина и другие, не замедлили составить опровержение Аугсбургского исповедания, которое в объеме 250 листов под названием *Confutatio Confessiones Augustanae*²⁹ представили императору. В этом опровержении пункт за пунктом критиковалось Аугсбургское исповедание главным образом на основании творений святых отцов Церкви и материалов соборных деяний. Первоначальный вариант «*Confutatio*» отличался резкими выражениями в адрес протестантов, и поэтому император, советовавший обеим сторонам быть как можно более сдержанными, не принял этот документ к рассмотрению.

«Опровержение» прошло пять редакций, пока оно по настоянию императора не приобрело форму, относящуюся лишь к тому, что было изложено в Аугсбургском исповедании. В этом сокращенном варианте объемом всего в 12 листов выражалось согласие со многими статьями Аугсбургского исповедания, особенно содержащимися в его первой части. Исключение составляла точка зрения на покаяние, на значение заслуг в деле спасения и призывание святых. По отношению ко второй части «Опровержение» занимало более резкую позицию. Однако оно не останавливалось на имевшихся в то время злоупотреблениях, а защищало существовавшую церковную практику: причастие под одним видом, совершение мессы на латинском языке («потому что латинская месса способствует большому благочестию») и безбрачие священников («потому что священники постоянно совершают таинства и желают молиться, достойно им быть чистыми»).

Положению о различии между духовной и светской властью епископов противопоставляется тот аргумент, что епископы приняли власть правления. По поводу последней, 28-й статьи Аугсбургского исповедания (о полномочиях епископов) в «Опровержении» лютеранам сделана была небольшая уступка через признание факта злоупотребления духовной властью и пожелания устранить эти недостатки. Но все же «Опровержение» завершилось замечанием о том, что

²⁸Еще до прочтения Аугсбургского исповедания на сейме Иоанн Экк составил перечень из 404 пунктов, извлеченных из сочинений тех богословов, «которые нарушают мир Церкви», т.е. протестантов. Это обстоятельство в известной степени помогло Ф. Меланхтону при написании первоначального варианта Аугсбургского исповедания. (См.: Аугсбургское исповедание // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. 1. СПб., 1890. С. 454).

²⁹Другое название — *Responsio Confessiones Augustanae*.

некоторые статьи Аугсбургского исповедания «совершенно противны христианской Церкви и ни в коем случае недопустимы»³⁰.

3 августа «Опровержение» было зачитано императорским секретарем Александром Швейссером на заседании сейма, и император признал его содержание вполне достаточным для того, чтобы считать Аугсбургское исповедание опровергнутым. По прочтении император потребовал от лютеран, чтобы они признали «Опровержение» и отказались от своих протестантских взглядов. Лютеране попросили копию «Опровержения», но католики соглашались дать копию лишь при соблюдении лютеранами трех условий: 1) не писать никаких сочинений против «Опровержения», 2) не печатать и не распространять текст «Опровержения» и 3) полностью принять учение, изложенное в «Опровержении». И хотя католики считали Аугсбургское исповедание опровергнутым, но на взгляд протестантов оно «так твердо основано на слове Божиим и вечной истине, что с ним они готовы с дерзновением и уверенностью предстать на Страшном Суде»³¹.

Следует отметить, что на Аугсбургском сейме среди деятелей Римско-Католической Церкви не было единого мнения по поводу способов ликвидации раскола, который грозил стать необратимым. Папский легат и большая часть епископов требовали, чтобы Карл V заставил протестантов отречься от их учения; другие, и в том числе архиепископ Майнцкий, продемонстрировали большую умеренность. Они сознавали, что нелегко будет заставить протестантов отречься от их учения, что такое насилие может вызвать междоусобную войну. Они напоминали императору об опасности, грозившей со стороны турок, которые еще в 1529 г., при могущественном султани Сулеймане II, с большими силами достигли Вены и даже пытались осадить ее. И поэтому самым правильным в этой сложной обстановке было бы путем убеждения и другими умеренными средствами склонить протестантов к воссоединению с Римско-Католической Церковью или, во всяком случае, вести дело так, чтобы по крайней мере не нарушать мира внутри империи.

Поэтому Карл V, учитывая сложившуюся ситуацию, не торопился выносить окончательного решения, ограничивающего деятельность протестантов, и приказал создать комиссию для окончательного решения спорных вопросов. В эту комиссию от лютеранских богословов был включен только один лишь Ф. Ме-

³⁰Цит. по: *Fries H. Katholische Anerkennung...* S. 246.

³¹*Ястребов М.Ф.* Учение Аугсбургского исповедания и его апологии о первородном грехе. Киев, 1877. С. 15.

ланхтон, в связи с чем возникла опасность, что он может зайти слишком далеко в своих уступках. «Мужайтесь, не уступайте», — писал М. Лютер из Кобурга в многочисленных посланиях к саксонскому курфюрсту, Ф. Меланхтону, Г. Спалатину, Ю. Ионе и Брюкку. Саксонскому канцлеру Брюкку М. Лютер, в частности, писал: «Кто при теперешних трудных обстоятельствах не довольствуется верой, это все равно, как если бы кто заботился, как бы подпереть свод небесный, дабы он не рушился. Помышления Бога выше помышлений людских, насколько небо выше земли. Даже если бы император объявил войну князьям исповедникам [протестантам], и того нечего бояться, да будет слава Богу, не императору»³².

Не ожидая уже никаких успехов от дальнейших дискуссий в Аугсбурге, он писал еще 15 июля: «Вы кесарю отдали кесарево и Богу Божие, Христос да исповедует вас, как вы исповедовали Его. Так именем Господа я вас отпускаю с сейма. Домой, братья, домой»³³.

Ландграф Гессенский Филипп демонстративно покинул сейм, заранее подчеркивая тем самым невозможность объединения при существовавших условиях. Однако некоторые члены комиссии с обеих сторон надеялись на благоприятный исход дела. Сам Ф. Меланхтон писал папскому легату: «Кажется, что только небольшое различие в церковных обрядах препятствует воссоединению. Но ведь и законы Церкви говорят, что различие в обрядах не нарушает единства Церкви»³⁴.

Но в то же время менее умеренные богословы препятствовали спокойному обсуждению вопросов, а представители вольных городов привнесли в дискуссию чисто практические вопросы, так как в случае воссоединения речь могла пойти о восстановлении епископской власти в протестантских владениях. Католики со своей стороны начали настаивать на том, в чем уже ранее Римско-Католическая Церковь при различных обстоятельствах делала уступку Константинопольскому Патриархату и гуситам, а именно на запрете священникам вступать в брак, а мирянам причащаться под обоими видами. Таким образом, попытки к воссоединению, вместо того чтобы сближать обе стороны, разделяли их еще более.

16 августа была образована новая комиссия из 14-ти представителей обеих сторон, в состав которой вошли богословы, князья и юристы, чтобы сделать

³²Цит. по: Ферман А. Реформатор Мартин Лютер. СПб., 1883. С. 87.

³³Там же. С. 88.

³⁴Цит. по: Кольрауш Ф. История Германии... С. 38.

еще одну попытку к достижению единства. Ф. Меланхтон, И. Бренц и гессенский проповедник Э. Шнепф действительно в ряде пунктов пришли к соглашению с И. Экком, К. Вимпиной и И. Кохлеусом, и со стороны протестантов не было никаких возражений против того, чтобы восстановить в своих общинах тайную исповедь и соблюдение постов. Но обе стороны разошлись в вопросе о способе преподавания Св. Тайн: католики в виде уступки предоставляли лютеранам право впредь до созыва Поместного собора причащаться под обоими видами с разрешения папы, но с условием, чтобы со стороны лютеран было сделано заявление о том, что и причащение под одним видом имеет ту же силу. Согласившись на это, лютеране пожертвовали бы одной из важных частей своего вероучения, и, как бы ни стремился Ф. Меланхтон к восстановлению единства, существовал предел, дальше которого его единомышленники отказывались следовать за ним. «До сих пор мы стойко не уступали в этом, — писал преданный ему И. Бренц, — помоги нам Бог и впредь остаться такими же стойкими».

Но Ф. Меланхтон, несмотря на это, в более узком кругу из 6-ти человек, которые решили сделать последнюю попытку достичь соединения, попытался провести мысль о восстановлении в протестантских общинах сана епископа. Переговоры тянулись еще большую часть сентября, и до последнего момента Ф. Меланхтон не терял надежды, что удастся прийти к соглашению. Но, наконец, 22 сентября император и католическое большинство обнародовали проект окончательного постановления сейма, в котором протестантам был определен срок 15 апреля 1531 г., с тем чтобы они к этому времени пришли к окончательному подчинению Римско-Католической Церкви относительно нерешенных вопросов вплоть до созыва собора. Кроме того, они должны были больше не вводить никаких новшеств в вероучение и не препятствовать своим подданным посещать богослужения по обрядам Римско-Католической Церкви, а также принимать совместно с императором решительные меры против анабаптистов.

В ответ на это лютеране заявили Карлу V протест, подобно тому как они протестовали на Шпейерском сейме в 1529 г. Таким образом, Аугсбургский сейм завершился фактическим объявлением войны протестантам, поскольку император со своей стороны заявил, что если они не примут решения сейма, то немедленно будут приняты меры к уничтожению реформационного движения. Для лютеран этот поворот событий не явился большой неожиданностью: в сущности, М. Лютер произнес решающее слово еще во время своего пребывания в Кобурге. 20 сентября 1530 г. он писал в Аугсбург Ю. Ионе: «Если из-за

этого произойдет война, ну и пусть начнется война; довольно мы молились и хлопотали»³⁵.

Но предположение о том, что император собирался немедленно предпринять решительные действия против лютеран, представляет собой спорный вопрос. Как отмечал в конце XIX в. английский церковный историк Ч. Бэрд, «император еще нуждается в соединенной помощи всей Германии то против Франции, то против турок, и не имеет охоты ссориться с протестантскими государствами. А между тем новое учение распространяется и усиливается; католические князья, умирая, освобождают места для наследников-протестантов, города один за другим принимают новую веру, — ходит даже слух, что будто Кёльнский архиепископ хочет свой диоцез обратить к лютеранству»³⁶.

Апология Аугсбургского исповедания

22 сентября 1530 г. был прочитан указ о роспуске Аугсбургского сейма, в котором упоминалось о победе, одержанной католическими богословами. В ответ на это саксонский курфюрст Иоанн заявил, что лютеране не признают себя побежденными, и одновременно с этими словами канцлер Брюкк хотел вручить императору Апологию Аугсбургского исповедания (*Apologia confessionis Augustanae*), написанную Ф. Меланхтоном в перерывах между заседаниями сейма с целью защиты протестантского вероучения, сформулированного в Аугсбургском исповедании³⁷.

Но император отказался принять этот документ, поскольку не желал возобновления дискуссии после закрытия сейма. При написании первого варианта Апологии Ф. Меланхтон встретился с большими трудностями, так как у него не было возможности достать текст «Опровержения» Аугсбургского исповедания из-за того, что протестантам копии документа даны не были. Кроме того, сам Ф. Меланхтон не присутствовал на заседании сейма при его прочтении, и поэтому единственным руководством в работе ему могли служить заметки некоторых лютеран, в особенности его друга И. Камерария, сделанные им во время чтения «Опровержения».

22 сентября Ф. Меланхтон покинул Аугсбург, но при отъезде ему удалось получить текст «Опровержения» и, кроме того, другие полемические труды католических богословов-участников сейма. С этого времени Ф. Меланхтон в те-

³⁵Цит. по: *Бецольд Ф.* История Реформации в Германии... С. 127.

³⁶*Бэрд Ч.* Реформация XVI века... С. 104.

³⁷Цит. по: *Бецольд Ф.* История Реформации в Германии... С. 127.

чение нескольких месяцев работал над вторым вариантом Апологии, которая по своему объему в 7 раз превзошла Аугсбургское исповедание. Тон Апологии в сравнении с Аугсбургским исповеданием более резкий, поскольку Ф. Меланхтон уже потерял всякую надежду на примирение с католиками. В апреле 1531 г. Ф. Меланхтон издал Апологию в Виттенберге на латинском языке, а в октябре того же года был закончен перевод Апологии на немецкий язык.

Апология состоит из 14-ти глав, в которых излагается учение о первородном грехе, об искуплении, о любви и исполнении заповедей, о Церкви, о покаянии, об исповеди, о таинствах, о церковных постановлениях, о почитании святых, о Св. Евхаристии, о браке духовенства, о богослужении, о монашестве и о церковной власти. Символическое значение этой книги, как «защиты и объяснения Аугсбургского исповедания», было признано уже в 1532 г. Швейнфуртским договором, а в 1537 г. ее рассмотрели и подписали лютеранские богословы-участники Шмалькальденского сейма.

По мнению лютеранских богословов, символическое значение Апологии обуславливается тем, что в ней содержится систематическое изложение лютеранской догматики и, в частности, тем, что в ней имеется подробное раскрытие лютеранского учения о первородном грехе и оправдании³⁸. Ценность Апологии, по мнению ряда протестантских богословов, заключается также во «внутренней неразрывной связи ее содержания с Аугсбургским исповеданием; к важнейшим статьям последнего она образует как бы богословско-научные комментарии»³⁹.

Краткий анализ Аугсбургского исповедания

Поскольку Евангелическо-Лютеранская Церковь исторически ведет свое происхождение от Римско-Католической, представляется целесообразным при анализе Аугсбургского исповедания сначала рассмотреть подход к его тексту преимущественно со стороны католических и лютеранских богословов, и затем попытаться дать православный анализ этого важнейшего доктринального документа Евангелическо-Лютеранской Церкви.

По своему содержанию Аугсбургское исповедание разделяется на две основные части. Предисловие, обращенное к императору, вместе с кратко сформулированной 21-й статьей («Главные артикулы о вере»), образуют первую часть этого документа. Вторая часть, озаглавленная «Артикулы об исправлен-

³⁸ Köllner. Symbolik der lutherischen Kirche. Th. I. Hamburg, 1837. S. 435–438. Цит. по: Керенский В.А. Книги символические инославных исповеданий // Православная богословская энциклопедия. Т. 12. СПб., 1911. С. 62.

³⁹ Цит. по: Терентьев Н.Д. Лютеранская вероисповедная система... С. 25.

ных [в то время — лишь в общинах протестантов] злоупотреблениях» состоит из 7 глав (с 22-ой по 28-ю), изложенных более пространно, нежели предыдущие статьи, и заключения, которое завершают подписи 7 князей-лютеран и 2 бургомистров городов Нюрнберга и Рейтлингена.

Предисловие Аугсбургского исповедания

Саксонский канцлер Брюкк, который являлся автором предисловия к Аугсбургскому исповеданию, по достоинству оценил первоначальное желание императора к упразднению церковного раскола, и поэтому в заключительных словах предисловия выражена надежда на то, что «разногласия между нами и противной стороной будут урегулированы, успокоены и приведены к согласию, в дружественной и благожелательной атмосфере в духе последних имперских посланий»⁴⁰.

«В 1530 году расхождения существовали, но еще не было раскола, — пишет современный католический богослов Вольфхарт Панненберг. — Евангелическая Церковь, со своей стороны, не могла считать себя отделенной от единой Церкви. Поэтому саксонский канцлер Брюкк в своем предисловии к Аугсбургскому исповеданию подхватил формулировки императорского письма о том, что “мы все стоим и боремся под единым Христом и должны Его исповедовать”. Это было удачно с дипломатической точки зрения, но в то же время намного больше того, потому что это, как писал Брюкк, отвечает самой Божественной правде»⁴¹.

Тем не менее, в предисловии постоянно проводится мысль о необходимости созыва собора, который являлся единственным правомочным органом для решения церковных проблем, а также выражается надежда на то, что император «не имеет намерения принимать решения в делах нашей святой веры, но будет перед папой [Климентом VII] настоятельно ходатайствовать о проведении собора».

В кратком предисловии еще дважды ставился вопрос о созыве собора и в деликатной форме упоминалось о надежде на то, что «папа римский мог бы быть побужден к созыву Вселенского Собора» и что «Вы могли бы попытаться

⁴⁰ Аугсбургское исповедание. Введение, 23 // Книга Согласия. Вероисповедание и учение Лютеранской Церкви. Duncanville, USA, 1998. С. 26.

⁴¹ Pannenberg W. Die Augsburgische Konfession und die Einheit der Kirche // Confessio Augustana. Hindernis oder Hilfe? Regensburg, 1979. S. 261.

обеспечить согласие и указание папы на скорейший созыв такого Вселенского Собора при участии Вашего Императорского Величества»⁴².

Таким образом, лютеране сделали все от них возможное, чтобы спорные вопросы были вынесены на рассмотрение собора, а не решались на заседаниях сейма, который являлся государственным органом власти и не мог беспристрастно и достаточно квалифицированно решать церковно-богословские вопросы. Но из-за того, что подобный собор был созван слишком поздно (Тридентский собор 1545–1563 гг.), дальнейшая судьба Аугсбургского исповедания приняла совсем другой поворот. Из текста, который должен был послужить миру и единству, вскоре получился документ раскола⁴³.

Первая часть Аугсбургского исповедания

Первая часть Аугсбургского исповедания содержит 21 статью, которые касаются многих вопросов христианского вероучения: 1) о Боге, 2) о первородном грехе, 3) о Сыне Божиим, 4) об оправдании, 5) о проповедническом служении, 6) о новом послушании, 7) о Церкви и Ее единстве, 8) об истинности Церкви, 9) о Св. Крещении, 10) о Св. Евхаристии, 11) об Исповеди, 12) о покаянии, 13) о значении таинств и их совершении, 14) о священстве и рукоположении, 15) о церковных уставах, 16) о государственной власти и общественном порядке, 17) о Страшном Суде, 18) о свободе воли, 19) о происхождении греха, 20) о вере и добрых делах, 21) о почитании святых. Все эти статьи (за исключением двух последних, которые были написаны заново и присоединены к швабахским правилам) изложены очень кратко.

В первой статье Аугсбургского исповедания (О Боге) прежде всего обращает на себя внимание тот факт, что учение о Троичности Божества излагается в соответствии с решением Никейского собора (325 г.): «Наши церкви в полном согласии учат, что решение Никейского собора относительно единства Божественной Сущности, а также относительно Трех Ипостасей истинно и достойно веры безо всяких сомнений»⁴⁴.

Необходимо отметить, что вопрос о значимости Священного Предания не был ясно сформулирован в статьях Аугсбургского исповедания. «Это происходит отчасти от характера Ф. Меланхтона; ему не хотелось формулой, заключа-

⁴² Аугсбургское исповедание. Введение, 20. С. 25.

⁴³ Scheele P.-W. Die Confessio Augustana in Kontext Katholischen Lebens und Lehrens // Confessio Augustana. Hindernis oder Hilfe? Regensburg, 1979. S. 208.

⁴⁴ Аугсбургское исповедание. Главные артикулы о вере. Артикул 1, 1. С. 26.

шей в себе отрицание авторитета Вселенских Соборов, вполне отделиться от старой [Римско-Католической] средневековой Церкви»⁴⁵, — полагал Ч. Бэрд.

Но лютеране в своих сочинениях настаивали на исключительной значимости Священного Писания в первую очередь в полемике с католическими богословами. «Главное, чем жил [в XVI в.] католический мир, — это предание, и притом не столько древнее, сколько позднее измышленное, не столько церковного, сколько государственного характера. Во имя этого-то М. Лютер отвергает предание, выделив из его области только символ Апостольский, Афанасиев и Первого Вселенского Собора, и несправедливо полагая, что все прочее в церковном предании стоит в связи с системой папства»⁴⁶, — отмечал во второй половине XIX в. церковный историк, ректор СПбДА, архимандрит (впоследствии епископ) Хрисанф (Ретивцев).

Но в своей практической деятельности по организации структуры новой Церкви лютеране часто действовали под влиянием Предания, как, например, в вопросах о крещении младенцев, о *Filioque*, а также во многих элементах богослужения. Во многих местах Аугсбургского исповедания приводятся ссылки на авторитет таких Отцов Церкви, как свт. Ириней Лионский (в статье 26), свт. Киприан Карфагенский (ст. 22, 23), свт. Иоанн Златоуст (ст. 24, 25), свт. Амвросий Медиоланский (ст. 6) и блаж. Августин (ст. 18, 20, 26). Сам М. Лютер в позднейших дискуссиях со своими последователями также порой заимствовал свои доказательства из творений святых Отцов Церкви. Что же касается позиции М. Лютера по поводу первой статьи Аугсбургского исповедания, то он впоследствии сформулировал свое отношение к ней в Шмалькальденских статьях, подчеркивая, что нет «ни спора, ни раздора» по учению о Троице-едином Боге и об Иисусе как вочеловечившемся Сыне Божиим, а также по Символам веры древней Церкви, «ибо мы с обеих сторон верим в них и исповедуем»⁴⁷.

В качестве строгого принципа идея об исключительной ценности Священного Писания стала формироваться лишь после кончины М. Лютера (1546 г.), но в XX в. она постепенно начала подвергаться переоценке со стороны лютеранских богословов: «Аугсбургское исповедание ссылается на древнецерковные символы веры и осознает себя в непрерывности с традицией древней Церкви. Этим оно свидетельствует основополагающую общность Лютеранской Церкви

⁴⁵Бэрд Ч. Реформация XVI века... С. 116.

⁴⁶Хрисанф (Ретивцев), еп.. Характер протестантизма и его историческое развитие. СПб., 1871. С. 34.

⁴⁷Цит. по: *Fries H. Katholische Anerkennung...* S. 250–251.

с другими конфессиями, которые одинаковым образом считают себя обязанными христианской Церкви всех времен и народов»⁴⁸, — утверждал в конце 1970-х гг. д-р Гюнтер Гасманн, тогдашний президент Объединенной Евангелическо-Лютеранской Церкви (Западной) Германии.

Для того, чтобы уяснить то значение, которое придавали содержанию Аугсбургского исповедания как лютеране, так и католики, достаточно упомянуть о второй статье (О первородном грехе), содержание которой, наряду с другими протестантскими воззрениями, явилось поводом для ожесточенных споров на Тридентском соборе. Император Карл V, не желавший открыто бороться против лютеранских князей — ландграфа Гессенского и курфюрста Саксонского — несколько раз выражал желание, чтобы Тридентский собор не касался таких догматов, в которых католическое вероучение резко расходилось с лютеранским, и, в особенности, чтобы не подвергался обсуждению вопрос о первородном грехе.

Но папа, желая отлучить лютеран от Римско-Католической Церкви, требовал осуждения их учения на соборе. Император, не желавший открыто действовать против лютеран, пытался отвлечь спор на другую тему, и его богословы, для того чтобы снять с обсуждения вопрос о первородном грехе, старались поставить на повестку дня трудный и еще более спорный вопрос о непорочном зачатии Приснодевы Марии. Но большинство членов собора поняли, в чем дело, и отказались вступить на этот путь.

Тогда со стороны императора было предложено отложить обсуждение вопроса о первородном грехе, но и это оказалось безуспешным. Постановления собора относительно этой проблемы шли вразрез со взглядами лютеран, причем и здесь император тщетно пытался отсрочить опубликование этого постановления собора, чтобы не противопоставить себя своим лютеранским союзникам по борьбе с турками⁴⁹.

Особый интерес вызывает текст четвертой статьи Аугсбургского исповедания (Об оправдании), которая гласит, что «люди не могут оправдаться пред Богом собственными силами, заслугами или делами, но они оправдываются даром ради Христа, верой, когда они веруют, что принимаются с благосклонностью, и что их грехи прощены ради Христа, Который Своей смертью искупил

⁴⁸ *Gasmann G.* Das Augsburgische Bekenntnis 1530 und heute // Das Augsburgische Bekenntnis Deutsch. Revidierter Text. Göttingen, 1978. S. 17.

⁴⁹ См.: *Филлипсон М.* Религиозная контрреформация в XVI веке. СПб., 1902. С. 411–413.

наши грехи. Эту веру Бог вменяет нам в праведность перед Ним (о чем сказано в Рим 3 и 4)»⁵⁰.

Лютеранское учение об оправдании на протяжении долгого времени подвергалось особенно сильной критике со стороны католических и православных богословов. Определенная часть критических доводов остается справедливой и на сегодняшний день, поскольку нельзя забывать о том, что «Аугсбургское исповедание не предлагает полного охватывающего изложения всех аспектов христианской веры и уже поэтому не дает ответа на все вопросы, которые у нас возникают. В данном случае оно должно быть прочитано в сочетании с другими лютеранскими символическими книгами»⁵¹, — свидетельствовал в 1978 г. д-р Гюнтер Гасманн.

Здесь достаточно уместно будет привести мнение «раннего» М. Лютера по вопросу об оправдании, которое он изложил в своем труде «О свободе христианина» в 1520 г., чтобы убедиться в том, настолько осторожно сформулирован этот вопрос в Аугсбургском исповедании⁵². «Вера сама по себе так могущественна, — писал М. Лютер, — что никакие добрые дела не могут с ней сравняться. Итак, достаточно христианину одной веры, не нужны ему дела, чтобы оправдаться. Раз не нужны ему дела, раз он безусловно освобожден от всех предписаний и велений, то он безусловно и свободен. Вот что является христианской свободой: она в одной лишь вере; это не значит, что мы можем творить зло или что должны бездействовать, но что мы не нуждаемся в делах, чтобы спастись»⁵³.

После изложения этих довольно спорных положений М. Лютер приводит пространное разъяснение по поводу значимости добрых дел в жизни христианина, но в такой неоднозначной форме, которая впоследствии дала возможность его противникам сделать вывод о том, что лютеране отвергают необходимость совершения добрых дел в своей повседневной практике. «Достаточно о внутрен-

⁵⁰ Аугсбургское исповедание. Главные артикулы о вере. Артикул IV: Об оправдании, 1–3. С. 28.

⁵¹ Gasmann G. Das Augsburgische Bekenntnis 1530... S. 15.

⁵² В тот период времени М. Лютер признавал чрезмерную крайность своих воззрений по многим вопросам, что, по-видимому, и побудило его написать следующие строки: «Я опасаясь и искренно боюсь, чтобы мое дело не осталось без осуждения (unverdammt), ибо это было бы верным признаком того, что оно пока негодно Богу» (Luther M. Von der Freiheit eines Christenmenschen. Цит. по: Лютер М. О свободе христианина // Источники по истории Реформации. Вып. 1. М., 1906. С. 13).

⁵³ Luther M. Von der Freiheit eines Christenmenschen. Цит. по: Лютер М. О свободе христианина // Источники по истории Реформации. Вып. 1. С. 14.

нем человеке, — продолжал М. Лютер, — о его свободе, о главнейшем оправдании, не нуждающемся ни в законах, ни в делах. <...> Перейдем теперь к внешнему человеку. Ответим сперва всем тем, которые возмущаются речами, вроде предыдущей, и говорят: “Вот как, раз вера — всё и сама по себе достаточна, чтобы спастись, зачем же повелены добрые дела? Что же, отбросим всякое попечение, будем сидеть сложа руки !” Нет, это неверно.

Это было бы верно, если бы ты был только внутренним человеком, если бы ты был совсем духовным. <...> Но остается ведь телесная, земная жизнь, и здесь человек должен властвовать над телом своим, должен вступать в отношения с другими людьми. Вот тут-то и начинаются добрые дела. <...> В плоти своей человек найдет дух непокорности, стремящийся к мирскому, к удовлетворению похотей. Этого да не потерпит вера ваша. <...> Но все эти дела не должны твориться в надежде, что человек ими найдет оправдание пред Господом. <...> Верны, очень верны изречения: добрые, благочестивые дела никогда не сделают доброго, благочестивого человека, но добрый и благочестивый человек совершает дела добрые и благочестивые; дурные дела никогда не сделают дурного человека, но дурной человек совершает дурные дела. Итак, всегда сама личность должна прежде всего сделаться доброй и благочестивой, чтобы получились добрые дела... Каковы вера или неверие человека, таковы и дела его, а не наоборот. <...> Ясно теперь, в каком смысле добрые дела отвергаются и когда они, наоборот, желательны»⁵⁴.

В декабре 1546 г. на 6-м заседании Тридентского собора были обнародованы постановления относительно учения об оправдании. Собор постановил, что началом оправдания служит милосердие Иисуса Христа, даруемое Им безо всякой заслуги человека, который может лишь принять или отвергнуть его, так что в конце концов его спасение зависит от него самого (глава 4), что при помощи своей веры, раскаяния, принятия благих решений, умерщвления плоти, повиновения церковному руководству, добрых дел (главы 10 и 16) всякий верующий может надеяться на спасение, но никто не может быть в нем уверен (глава 9), что смертный грех влечет за собой потерю помилования, хотя бы вера и оставалась искренней (глава 15).

Некоторые из этих положений противоречили протестантскому учению, причем они затем были подтверждены и разъяснены дополнительно 33-мя кано-

⁵⁴Там же. С. 15–16.

нами, в которые включена анафема всем противящимся католическому учению, что упрочило разделение Лютеранской и Римско-Католической Церквей⁵⁵.

Шестая статья Аугсбургского исповедания (О новом послушании) более ясно и определенно излагает взгляд лютеран на необходимость добрых дел для спасения, хотя также оставляет место межконфессиональной полемике: «Вера должна приносить добрые плоды, и совершать добрые дела, заповеданные Богом, необходимо, ибо такова воля Божья, однако мы не должны полагаться на эти дела, думая, что ими можно заслужить оправдание перед Богом. Потому что отпущение грехов и оправдание постигается верой, о чем свидетельствует также и изречение Христа: “Так и вы, когда исполните все повеленное вам, говорите: мы рабы, ничего не стоящие” (Лк 17:10)»⁵⁶.

И, наконец, в двадцатой статье Аугсбургского исповедания (О вере и добрых делах) можно найти частичное объяснение того, что именно подразумевалось под добрыми делами на языке богословов Римско-Католической Церкви и их оппонентов в XVI столетии. Здесь говорится о том, что лютеран несправедливо упрекают, что они, якобы, запрещают делать добрые дела и что они, напротив, проповедают об истинном христианском образе жизни и предписывают верующим помогать своим ближним.

Далее приводится перечень тех предписаний Римско-Католической Церкви: молитвы по четкам, почитание святых, монашеская жизнь, паломничества, уставы о посте, церковные праздники и т.д., которые, по мнению лютеран, вытеснили истинное доброделание и заняли его место в сознании простых верующих.

Затем делается попытка сочетать необходимость веры и добрых дел для спасения христианина: «Наши дела не могут примирить нас с Богом, или что мы не можем заслужить своими делами прощения грехов, благодати и оправдания, но что мы получаем это только по вере, когда веруем, что мы обрели благоволение к себе ради Христа, Который один был учрежден Посредником и Искупительной Жертвой (1 Тим 2:5), для того чтобы Отец мог быть примирен [с нами] через Него. Поэтому всякий, полагающий, что делами он может заслужить себе благодать, пренебрегает добродетелью и благодатью Христа и ищет

⁵⁵См.: *Филлипсон М.* Религиозная контрреформация... С. 429.

⁵⁶Аугсбургское исповедание. Главные артикулы о вере. Артикул VI: О новом послушании, 1–2. С. 28.

пути к Богу помимо Христа, человеческими силами, хотя Христос Сам сказал: «Я есмь путь и истина и жизнь» (Ин 14:6)»⁵⁷.

Таким образом, в этом сложном вопросе лютеране порой были близки к учению древней неразделенной Церкви,⁵⁸ но в процессе полемики стали подвергать критике такие существенные установления древней Церкви, как почитание святых, монашество, соблюдение постов, — правда, в том контексте, который с течением времени подвергался определенным улучшениям. Не вдаваясь в дальнейшее рассмотрение данной проблемы, которая требует специального исследования, необходимо отметить, что к настоящему времени как лютеранскими, так и католическими богословами проделана большая работа по выявлению взаимопонимания по этой теме, что способствовало появлению довольно смелого высказывания со стороны католического богослова: «Новейшая богословская интерпретация Священного Писания и Священного Предания в римском и лютеранском богословии привела к значительному совпадению в понимании оправдания, так что можно было бы сказать: центрального противоречия в учении больше не существует. Тем не менее, необходимо учесть, что учение об оправдании представляет собой в вопросе изложения веры в Аугсбургском исповедании не просто одну из прочих догматических статей. Оно является скорее центром, знаком, под которым следует рассматривать все догматические, учительные формулировки, и в то же время оно является критерием, определением пределов, из которых вытекает обоснованность или необоснованность в содержании других статей вероучения»⁵⁹.

Гораздо сложнее обстоит дело с учением Аугсбургского исповедания о Церкви. В статье 7 (О Церкви и Ее единстве) дается самая краткая и неполная формулировка сущности Церкви: «Церковь — это собрание святых, в котором верно преподается Евангелие и правильно отправляются Таинства»⁶⁰. В этом же духе трактуется о сущности Церкви в восьмой статье Аугсбургского исповедания, где практически повторяется то же самое: «Церковь, по существу, является собранием святых и истинно верующих»⁶¹.

⁵⁷ Там же. Артикул XX: О добрых делах, 9–10. С. 34.

⁵⁸ В Апологии Аугсбургского исповедания добрые дела называются даже необходимыми (*bona opera necessaria*) (Apol. с. III, а. 6. § 67; с. VIII, а. 20. § 91).

⁵⁹ Lohff W. Welche Folgen hatte eine Anerkennung der Confessio Augustana durch die Katholische Kirche für die evangelisch-lutherische Kirche? // Confessio Augustana. Hindernis oder Hilfe? Regensburg, 1979. S. 197.

⁶⁰ Аугсбургское исповедание. Главные артикулы о вере. Артикул VII: О Церкви, 1. С. 29.

⁶¹ Там же. Артикул VIII: Что такое Церковь, 1. С. 29.

Эти высказывания, отличающиеся недостаточностью раскрытия тайны Церкви как Тела Христова, в дальнейшем изложении этим и ограничиваются, причем, если вернуться снова к седьмой статье, то там далее утверждается, что «для истинного единства христианской Церкви достаточно, чтобы Евангелие благовествовалось единодушно и в истинном понимании, и таинства совершались (у Ф. Меланхтона — преподавались) в соответствии со Словом Божиим. Для истинного единства христианской Церкви поэтому не является необходимым придерживаться повсюду одинакового установленного людьми церковного устава (у Ф. Меланхтона — церемонии), как говорит апостол Павел: “Одна вера, одно крещение, один Бог и Отец всех” (Еф 4:5–6)»⁶².

В Апологии Аугсбургского исповедания Ф. Меланхтон, говоря о Церкви, называет ее «столпом истины» и, поясняя это, пишет, что она утверждается на «чистом Евангелии, и, как говорит апостол Павел, на основании, т.е. на истинном учении Иисуса Христа и вере в Него». По поводу Символа веры, в котором говорится о Святой Кафолической и Апостольской Церкви, Ф. Меланхтон замечает, что «Кафолической Церковь называется не в том смысле, чтобы под этим разумелось видимое управление какими либо известными народами, но наипаче люди, рассеянные по всему миру, которые одинаково исповедуют Евангелие и имеют одного и того же Христа и одни и те же таинства, будут ли они иметь те же самые человеческие предания или различные»⁶³.

Таким образом, если в седьмой статье Аугсбургского исповедания утверждалось о том, что «не является необходимым придерживаться повсюду одинаково установленного людьми церковного устава», то в Апологии Аугсбургского исповедания эта мысль снова повторяется, когда говорится о возможности наличия в Церкви различных «человеческих преданий». Такой широкий подход к вопросу о границах Церкви, а также смешение традиций, сохраняющихся в Церкви на основе Священного Предания с обычаями, обусловленными историческими, культурными и социальными условиями, повели к тому, что в Лютеранской Церкви были упразднены таинства Миропомазания, Священства, Брака и Елеосвящения.

В тексте Аугсбургского исповедания нет прямого отрицания этих 4-х таинств, но ко времени созыва Тридентского собора (1545 г.) они были в Люте-

⁶²Там же. Артикул VII: О Церкви, 4. С. 29.

⁶³Цит. по: *Бенескриптов Е., прот.* Об источниках христианского вероупования по учению Православно-Кафолической Церкви сравнительно с учением лютеран о сем предмете. СПб., 1861. С. 25–26.

ранской Церкви фактически упразднены. Поэтому Тридентский собор, вынося свое постановление о таинствах, отметил этот факт уже в своем первом пункте: «Если кто-либо скажет, что не все таинства Нового Завета были установлены Господом нашим Иисусом Христом, или же, что таинств больше или меньше, чем семь, т.е. крещение, миропомазание (конфирмация), причастие, покаяние, елеосвящение, священство и брак, или же, что какое-либо из этих семи таинств не есть истинное и действительное таинство, да будет анафема»⁶⁴.

А четвертый пункт как бы раскрывает намерения богословов Тридентского собора, формулировавших его постановления, направленные против крайних протестантских движений (например, анабаптистов): «Если кто-либо скажет, что таинства Нового Завета не являются необходимыми для спасения и излишни и что без них или без исполнения их люди одной верой достигают от Бога милости оправдания, и каждому человеку все таинства не являются необходимыми, да будет анафема»⁶⁵.

Но данный текст не направлен против какой-либо из статей Аугсбургского исповедания непосредственно, поскольку учение о таинствах изложено там в достаточно умеренном духе: «Таинства заповеданы не только для того, чтобы служить отличительными признаками веры среди людей, но, скорее, чтобы быть признаками и свидетельствами воли Божьей по отношению к нам, учрежденными для пробуждения и утверждения веры в тех, кто употребляет их (таинства). Поэтому они также требуют веры и только тогда совершаются правильно, когда их принимают в вере и вера посредством их укрепляется»⁶⁶.

Поэтому не является также направленным прямо против этого тезиса очередной пункт решения Тридентского собора о таинствах (§ 7): «Если кто скажет, что эти таинства Нового Завета сами по себе не сообщают благодати, но что для достижения благодати достаточно одной веры в Божественное обещание, да будет анафема»⁶⁷.

Таким образом, нужно задать вопрос: придерживались ли в точности лютеране тех взглядов, которые были отвергнуты на Тридентском соборе, именно в их сформулированном виде? И здесь во многом будет справедливо мнение о

⁶⁴Цит. по: Хрестоматия по всеобщей истории. Ч. 1. Эпоха гуманизма и реформации. Киев, 1914. С. 171.

⁶⁵Там же. С. 171.

⁶⁶Аугсбургское исповедание. Главные артикулы о вере. Артикул XIII: Об употреблении Таинств, 1. С. 31.

⁶⁷Цит. по: Хрестоматия по всеобщей истории... С. 171.

том, что «то, что Тридентский собор предал анафеме, не имелось в виду реформаторами в такой форме»⁶⁸.

Продолжая анализ первой части Аугсбургского исповедания, следует сказать о довольно характерной судьбе, постигшей практику совершения таинства Исповеди в лютеранских общинах. По-видимому, уже ко времени написания Аугсбургского исповедания со стороны наиболее последовательных протестантов были попытки к устранению этого таинства из церковной жизни, что отражено в одиннадцатой статье (Об исповеди): «Личное отпущение [разрешение] грехов следует сохранить в церквях, хотя перечисление всех грехов на исповеди не является обязательным»⁶⁹.

Но эта озабоченность, выраженная по поводу постепенного упразднения таинства Покаяния, не смогла остановить необратимый процесс. Возможно, причиной этого явились те крайние воззрения, которые М. Лютер в полемической форме сформулировал в своих 95-ти тезисах, где на первое место были поставлены вопросы, связанные с таинством Исповеди: «1. Господь и Учитель наш Иисус Христос, говоря: “покайтесь” (Мф 4:17), заповедовал, чтобы вся жизнь верующих была покаянием. 2. Это слово [”покайтесь”] не может быть понято как относящееся к таинству покаяния (то есть к исповеди и отпущению грехов, что совершается служением священника)»⁷⁰.

М. Лютер сделал такое резкое заявление, исходя из исторических условий своего времени, так как он обличал злоупотребления, связанные с таинством исповеди, которая в то время в ряде стран Западной Европы была сведена к покупке индульгенций. И не случайно высказыванию доминиканского монаха Тецеля, утверждавшему, что “благодать отпущения и есть та именно благодать, которая примиряет человека с Богом”, М. Лютер противопоставил свой 21-й тезис: «<...> ошибаются те проповедники индульгенций, которые объявляют, что посредством папских индульгенций человек избавляется от всякого наказания и спасается»⁷¹.

В настоящее время многие члены Евангелическо-Лютеранской Церкви начинают осознавать препятствия, возникающие на пути их духовного совершенствования из-за отсутствия этого таинства в их Церкви. Традиции, неизменно

⁶⁸ *Manns P.* Zum Vorhaben einer “Katholischen Anerkennung der Confessio Augustana”: Okumene auf Kosten Martin Luther? // *Okumenische Rundschau.* 1977. 26. S. 426.

⁶⁹ Аугсбургское исповедание. Главные артикулы о вере. Артикул XI: Об исповеди, 1. С. 30.

⁷⁰ *Лютер М.* 95 тезисов // *Лютер М.* 95 тезисов. Диспут о прояснении действительности индульгенций. СПб., 1996. С. 5.

⁷¹ Там же. С. 6.

сохраняющиеся в Православных Церквях Востока, и, в частности, в лоне Русской Православной Церкви, в конце 1940-х гг. побудили одного из лютеранских богословов заявить о целесообразности возврата к практике древней неразделенной Церкви: «Если бы у нас возобновилась практика исповеди, что является искренним желанием значительной части лютеранского приходского духовенства, то опыт в руководстве душами старцев Оптиной пустыни смог бы нам оказать большую помощь»⁷², — отмечал пастор Фридрих Гейер.

Двенадцатая статья Аугсбургского исповедания (О покаянии) тесно связана с предыдущей, и в ней утверждается о том, что «покаяние, по существу, состоит из двух частей: первая часть — это сокрушение, то есть состояние ужаса, охватывающее совесть из-за осознания грехов; вторая часть — это вера, которая зарождается от Благовестия, или от отпущения грехов, и которая верует, что ради Христа грехи прощены, вера, которая утешает совесть и избавляет ее от мук и терзаний»⁷³.

Примечательным фактом является то, что эта статья Аугсбургского исповедания является единственной, на которую сделана прямая ссылка в решениях Тридентского собора. В одном единственном месте в 1551 г. Тридентский собор сослался на двенадцатую статью Аугсбургского исповедания и отверг утверждение о том, что покаяние состоит из двух частей: раскаяния и веры, подтверждая католическую точку зрения, говорившую о раскаянии, исповеди и удовлетворении за грехи: «*contritio cordis, confessio oris et satisfactio operis*» («сокрушение сердца, исповедание уст и удовлетворение делом»).

Но здесь кроется недоразумение, потому что двенадцатая статья Аугсбургского исповедания имеет в виду внутренний акт покаяния и раскаяния, но не говорит о частях таинства Покаяния. По мнению современного протестантского богослова, «в действительности же исповедь, которой здесь недоставало в первую очередь, имеет в Аугсбургском исповедании собственную статью (11-ю), так что осуждение Тридентским собором относится лишь к одной фразе исповедания, вырванной из контекста и потому неверно понятой. По этой причине существующие на первый взгляд в этом пункте противоречия возможно разрешить»⁷⁴.

⁷² Гейер Ф. Беседа о Лютеранской Церкви с православными христианами. Издание РСХД в Германии. Б/м., б/г. (Брошюра была издана в конце 1940-х гг.).

⁷³ Аугсбургское исповедание. Главные артикулы о вере. Артикул XII: О покаянии, 3–5. С. 30–31.

⁷⁴ Pannenberg W. Die Augsburgische Konfession... S. 263–264.

Четырнадцатая статья Аугсбургского исповедания (О священстве и рукоположении) как бы заранее нейтрализует тот пункт решения Тридентского собора о таинствах, в котором говорится о том, что «если кто скажет, что все христиане имеют власть проповедовать и совершать все таинства, да будет анафема» (§ 10)⁷⁵. Статья 14 Аугсбургского исповедания излагает этот вопрос следующим образом: «О церковном порядке (образе правления) наши церкви учат, что никто не должен публично учить в церкви или отправлять Таинства, если он не призван к тому установленным и законным образом»⁷⁶.

Не затрагивая вопросов об апостольском преемстве и об оценке священства как таинства — в чем у лютеранских богословов имеется существенное расхождение с учением Православной и Римско-Католической Церквей — необходимо обратить внимание на истоки этих различий. Они берут свое начало от ранних взглядов М. Лютера по этим вопросам, когда он в своем «Письме христианскому дворянству немецкой нации об улучшении христианского состояния» (1520 г.) пытался ослабить влияние католического епископата и духовенства в Германии и, стремясь уменьшить их духовное влияние на верующих, в качестве средства борьбы выдвинул идею о «всеобщем священстве».

«Явно выдуманно, — писал М. Лютер, — что папа, епископы, священники, монахи — “духовного звания”, а князья, господа, ремесленники, земледельцы — “светского”. Всё это — хитрая выдумка, сплошная ложь, пусть никто не смущается этим, и вот почему: все христиане поистине духовного звания, между ними нет никакой разницы, разве лишь по должности, ибо, как говорит и апостол Павел (1 Кор 12:12 и след.), мы все члены одного тела, но у каждого члена свое отличное дело, которым он служит всем остальным; у всех нас единое крещение, единое Евангелие, единая вера — все мы одинаково равные христиане, ибо крещение, Евангелие, вера — вот что делает нас “духовными”, вот что делает нас христианами. <...> Все мы крещением посвящаемся в священство, как говорит апостол Петр (1 Петр 2:9): «вы — род избранный, царственное священство», как указывает и Откровение (Откр 5:10): «и соделал вас царями и священниками Богу нашему». <...> Итак, между мирянами и священниками, князьями и епископами, или, как они называют, между “духовными” и “светскими” в действительности есть лишь различие по должности и делу, не по званию; все они

⁷⁵Цит. по: Хрестоматия по всеобщей истории... С. 171.

⁷⁶Аугсбургское исповедание. Главные артикулы о вере. Артикул XIV: О церковном порядке (о рукоположении), 1. С. 31. (Словом «призван» здесь обозначается широкий процесс, включающий помимо прочего испытание, выборы, призвание и рукоположение священника.)

духовного звания, все они истинные священники, епископы, папы, но не одинаковое дело у всех, как и между священниками и монахами не все делают одно и то же дело»⁷⁷.

Несмотря на то, что в Аугсбургском исповедании аналогичные идеи не высказывались, это все же побудило участников Тридентского собора оградить Римско-Католическую Церковь от подобных влияний, следствием чего и явились приведенные выше формулировки.

Двадцать первая статья Аугсбургского исповедания учит лютеран тому, что «мы можем хранить память о святых, чтобы следовать примеру их веры и добрых дел, согласно нашему призванию»⁷⁸, но в Евангелическо-Лютеранской Церкви не существует молитвенных обращений к Божией Матери и святым. «Если отцы Реформации еще и поминали святых, то благодаря всё увеличивающемуся отталкиванию от католицизма, почитание святых в дальнейшем развитии Лютеранской Церкви пришло в полный упадок, — говорит пастор Фридрих Гейер. — Лютеранство как бы уступило мучеников и святых католичеству и Православию и само обеднело в этом отношении. Вера в ангелов и архангелов, которая была распространена при М. Лютере, также пришла в упадок»⁷⁹.

Этот факт может быть объяснен в определенной степени теми историческими обстоятельствами, в которых протестанты предпринимали свои первые шаги по устранению некоторых элементов, противоречащих евангельскому учению и, тем не менее, существовавших в церковной практике. По словам пастора Ф. Гейера, лютеране считали, что католическая практика, сложившаяся к XVI в., «превратила святых в распределителей Божией милости, оставив для Христа понятие Судии, чем исказила Его образ — милостивого и любвеобильного Спасителя. Кроме того, Католическая Церковь считала, что деяния святых и их заслуги перед Господом являются ее достоянием и [что] она может ими распоряжаться и отпускать, т.е. как бы покрывать этими сокровищами грехи ее членов. М. Лютер же считал, что только искупительная смерть Иисуса Христа за нас является единственным сокровищем Церкви и источником спасения для верующих»⁸⁰.

⁷⁷ *Лютер М.* Письмо христианскому дворянству немецкой нации об улучшении христианского состояния // Источники по истории Реформации. Вып. 1. М., 1906. С. 5–6.

⁷⁸ Аугсбургское исповедание. Главные артикулы о вере. Артикул XXI: О поклонении святым, 1. С. 37.

⁷⁹ *Гейер Ф.* Беседы о Лютеранской Церкви... С. 19.

⁸⁰ Там же. С. 18–19.

По-видимому, именно это обстоятельство и побудило все же Ф. Меланхтона, который в других вопросах отличался умеренностью, сформулировать дальнейшее содержание 21-й статьи Аугсбургского исповедания следующим образом: «Писание не учит взывать к святым или искать у них помощи, поскольку оно учреждает для нас одного лишь Христа, как Посредника, Умиловителя, Первосвященника и Ходатая»⁸¹.

Но в этом вопросе не существует непреодолимых преград, которые помешали бы лютеранам переосмыслить свое отношение по поводу тех принципов, которые являются неотъемлемым элементом как католической, так и православной церковной жизни. Еще М. Лютер в своем «Толковании Магнifikата» (1521 г.) прославил Деву Марию, которая через непорочное зачатие стала Богородицею. И в настоящее время, когда в Римско-Католической Церкви восстановлено то отношение к почитанию святых, которое существовало в древней неразделенной Церкви и сохранялось в Православии, не исключена возможность того, что перед лютеранами когда-нибудь снова может встать вопрос о возобновлении молитвенного общения со святыми. «Существенную предпосылку для этого можно увидеть в уважении, проявляемом теперь лютеранскими образованными кругами к старцам и святым Русской Церкви. Русская литература пробудила в этих кругах сознание того, что православные святые излучают особые силы Божественной благодати, — указывает пастор Ф. Гейер. — Но пока что в общем можно говорить, конечно, только о романтически-литературном отношении нашей интеллигенции к православным святым»⁸².

Оценивая содержание первой части Аугсбургского исповедания в целом, можно сказать, что, несмотря на содержащиеся в ней отличия от вероучения Римско-Католической Церкви, она оставляла широкие возможности для восстановления единства между участниками Аугсбургского сейма. Здесь все направлено к той цели, чтобы представить отлучение от Церкви последователей новой веры как ничем не оправдываемое, а весь спор свести к безобидным «недоразумениям из-за некоторых преданий и злоупотреблений». И, несмотря на это, Ф. Меланхтон все еще опасался, что «пожалуй, иные будут смущены нашей откровенностью». Поэтому представляется справедливым следующее высказывание Ф. Бецо́льда: «Вероучение в той форме, как оно представлено здесь, ока-

⁸¹ Аугсбургское исповедание. Главные артикулы о вере. Артикул XXI: О поклонении святым, 2. С. 37.

⁸² Там же. С. 19.

зывается еще произведением живого духа Римско-Католической Церкви, так что оно не выходит даже за пределы этой Церкви»⁸³.

В заключении первой части Аугсбургского исповедания высказывается стремление лютеран находиться в соответствии с вероучением единой Церкви Христовой, несмотря на расхождения во взглядах по некоторым вопросам: «Все это является кратким обобщением нашего учения, в котором, как видно, ничто не противоречит Святым Писаниям и учениям Католической Церкви или же Римской церкви, согласно писаниям ее представителей»⁸⁴. Пытаясь устранить причины разделения, лютеране обращают внимание оппонентов на то обстоятельство, что «существует, однако, разногласие по поводу некоторых злоупотреблений, просочившихся в Церковь, не имея на то законных оснований»⁸⁵.

Переходя к изложению и анализу этих расхождений во второй части Аугсбургского исповедания, лютеране обращаются к Карлу V: «Поскольку наши церкви ни в одном артикуле веры не расходятся с Католической Церковью, но лишь устраняют некоторые злоупотребления, которые являются новшествами и которые, вопреки намерениям канонов, были со временем ошибочно приняты, — мы умоляем Ваше Императорское Величество милостиво выслушать нас как о том, что было изменено, так и о причинах, по которым мы не вынуждали людей соблюдать эти злоупотребления против своей совести»⁸⁶.

Вторая часть Аугсбургского исповедания

В первых изданиях Аугсбургского исповедания его статьи не были озаглавлены, но лишь только пронумерованы. В сохранившихся старинных экземплярах порой нет даже и нумерации. Вторая часть Аугсбургского исповедания в первых немецких изданиях помещалась безо всякого заголовка, а в латинских сопровождалась надписью: «articuli, in quibus recensentur abusus mutati» («статьи, в которых рассматриваются упраздненные злоупотребления»). Выражение «abusus» (злоупотребления) указывает на ту осторожность и мягкость, с которыми выступали лютеране: идею непогрешимой Церкви они не отвергали, а допускали только греховность ее служителей⁸⁷.

⁸³ *Бецольд Ф.* История Реформации в Германии... С. 116.

⁸⁴ Аугсбургское исповедание. Главные артикулы о вере. Заключение, 1. С. 37.

⁸⁵ Там же. Заключение, 2. С. 37.

⁸⁶ Аугсбургское исповедание. Артикулы об исправленных злоупотреблениях. Предисловие ко второй части, 1. С. 38.

⁸⁷ *Терентьев Н.Д.* Лютеранская вероисповедная система... С. 16.

Вторая часть Аугсбургского исповедания, освещающая практические вопросы христианской жизни, по сравнению с первой частью разработана более тщательно и с большими подробностями. Она состоит из семи разделов, излагающих доводы, по которым возникла необходимость реформ. Эти статьи (с 22 по 28) озаглавлены: 22) о причащении под двумя видами, 23) о священстве и супружестве, 24) о мессе, 25) об исповеди, 26) о церковных обрядах, 27) о монашестве и 28) о полномочиях епископов. Уже из заглавия перечисленных статей можно сделать вывод о той умеренности, с какой была сформулирована эта полемическая часть Аугсбургского исповедания. О тех положениях, которые послужили причиной возникновения Реформации, о власти папы, об индульгенциях, чистилище, об авторитете Священного Предания здесь говорится только вскользь и мимоходом.

В статье 22 (О причащении под двумя видами) свидетельствуется о том, что «мы преподаем причастие мирянам в двух видах [причащаем их хлебом и вином], потому что существует заповедь Господа в Мф 26:27: “Пейте из нее все”, где Христос явно заповедует о чаше, что всем из нее следует пить»⁸⁸. С православной точки зрения здесь может быть выражено лишь полное согласие, но следует также упомянуть о той умеренной позиции, которую заняла Римско-Католическая Церковь по отношению к протестантам в этом вопросе после завершения Аугсбургского сейма.

11 октября 1551 г. на 13-м заседании Тридентского собора появились два лютеранских представителя курфюрста Бранденбургского Иоахима II. По просьбе лютеран решение вопроса о возможности причащения под двумя видами было отложено, «потому что те из высокоблагородной страны Германии, которые называются протестантами, желали быть выслушанными святым собором прежде, чем будет сделано окончательное определение по этим пунктам»⁸⁹.

Постановление относительно этой проблемы было обнародовано только в 1562 г. на 21-м заседании собора. На основании этих решений мирян следовало приобщать только под видом хлеба. Но, несмотря на сопротивление со стороны испанского короля Филиппа II, собор отложил на время разрешение вопроса о возможности «по некоторым основательным причинам дозволить некоторым

⁸⁸ Аугсбургское исповедание. Артикулы об исправленных злоупотреблениях. Артикул XXII: О причащении хлебом и вином, 1–2. С. 38.

⁸⁹ Цит. по: *Филлипсон М.* Религиозная контрреформация в XVI веке... С. 496.

нациям или в некоторых государствах употребление вина при совершении таинства Евхаристии»⁹⁰.

На следующем заседании собор предоставил папе право сделать такую уступку, если он найдет это необходимым. Пользуясь этим правом, папа Пий IV исполнил в 1564 г. просьбу императора и баварского герцога, поддержанную архиепископами Трирским и Вюрцбургским, и дал мирянам, жившим в одной из частей Германии, временное разрешение причащаться под двумя видами, подобно тому как папа Евгений IV дал в 1436 г. аналогичное разрешение умеренным гуситам.

К этому следует добавить, что Второй Ватиканский собор (1962–1965 гг.) в принципе счел возможным повсеместное принятие мирянами причастия под обоими видами, хотя и не принял это за изначальное установление, как об этом говорится в Аугсбургском исповедании⁹¹.

Статья 23 (О священстве и супружестве) осуждает практику целибата, введенного в Римско-Католической Церкви в качестве закона для всех священников, сделав обязательным то, что может быть исполнимо как добровольный евангельский обет лишь некоторыми: возможно «имелись определенные причины, по которым священники были лишены права вступать в брак, но что также есть более веские причины, по которым это право им следовало бы вернуть»⁹². Таким образом, эта статья по своему содержанию совпадает с традициями Православной Церкви так же, как и предыдущая.

Важное значение придается в Аугсбургском исповедании благоговейному совершению литургии (статья 24 «О мессе»). Прежде всего лютеране защищают свою собственную практику совершения этого таинства: «Наши церкви ложно и безосновательно обвиняются в отмене мессы. Ибо месса сохранена у нас и служится с высочайшим почтением. <...> Потому [нам] отнюдь не кажется, что у наших противников месса служится более благочестиво, чем у нас»⁹³.

Далее, подвергая критике отдельные злоупотребления, допускаявшиеся при совершении литургии клириками Римско-Католической Церкви, лютеране проанализировали основную причину, которая имела своими последствиями все

⁹⁰Цит. по: Лависс Э., Рамбо А. Всеобщая история с IV столетия до нашего времени. М., 1898. С. 18.

⁹¹Pannenberg W. Die Augsburgische Konfession... S. 265.

⁹²Аугсбургское исповедание. Артикулы об исправленных злоупотреблениях. Артикул XXIII: О вступлении в брак священников, 2. С. 39.

⁹³Аугсбургское исповедание. Артикулы об исправленных злоупотреблениях. Артикул XXIV: О мессе, 1, 9. С. 42.

прочие отрицательные моменты в евхаристической жизни. Лютеране утверждали, что «появилось мнение, которое чрезвычайно укрепило и умножило частные мессы, а именно — что Христос Своими страданиями искупил [только] перво-родный грех и учредил мессу как жертву за грехи повседневные — как про-стительные, так и смертные. Из этого возникло общее мнение, что месса внешним деянием искупает грехи живых и мертвых. Затем начал обсуждаться вопрос о том, является ли месса, отслуженная за многих, настолько же действенной, как месса, отслуженная за отдельных людей, а это, в свою очередь, породило бес-конечное число месс. [Таким деянием люди хотели получить от Бога все, в чем они нуждаются, а вера во Христа и истинное служение тем временем были за-быты]»⁹⁴.

Ф. Меланхтон и его последователи при написании этих строк отдавали себе полный отчет в том, что это утверждение будет рассмотрено католически-ми богословами со всей тщательностью и пристрастностью. Поэтому можно с большой вероятностью предположить, что те факты, о которых говорилось в этом месте двадцать четвертой статьи Аугсбургского исповедания, имели ме-сто в приходской практике Римско-Католической Церкви. Это подтверждается и католическими богословами последних десятилетий, которые в то же время обращают внимание на то, что эта критика в настоящее время потеряла свою ак-туальность. «Критику мессы можно считать на сегодняшний день более или ме-нее устаревшей, с одной стороны, — благодаря данному еще Тридентским собо-ром толкованию Евхаристической жертвы как воспоминания Крестной жертвы, — толкованию, которое Вторым Ватиканским собором еще более решительно было изложено в его кратких высказываниях в учении о Евхаристии, с другой стороны, — благодаря литургической реформе этого собора, которая ответила на многие вопросы реформаторов»⁹⁵, — отмечает В. Панненберг.

Тем не менее, следует иметь в виду, что со временем в Лютеранской Церк-ви таинству Евхаристии стало уделяться меньшее внимание, нежели в первые десятилетия Реформации, и в настоящее время многие лютеранские богосло-вы начали сознавать ненормальность этого положения. «Современная Лютеран-ская Церковь видит слабость в том, что это таинство под влиянием рациона-лизма XVIII столетия было изъято из воскресного богослужения и скрыто от прихожан в прочих богослужениях, — пишет пастор Фридрих Гейер. — Таким образом, богослужение было сведено к чистой проповеди, каковой практиче-

⁹⁴Там же. Артикул XXIV: О мессе, 21–23. С. 43.

⁹⁵*Pannenberg W. Die Augsburgische Konfession...* S. 265–266.

ски и оставалось в приходах. В движении литургического обновления, которое охватило Лютеранскую Церковь, многие священники под руководством епископов стремятся внушить своим прихожанам мысль о том, что причастие должно занимать центральное место в воскресной литургии»⁹⁶.

В Лютеранской Церкви восстановлено право духовенства иметь семью (статья 23), и члены Православной Церкви могут расценивать это как положительное явление. Но то, что в двадцать седьмой статье Аугсбургского исповедания одновременно отвергается институт монашества, вызывает с их стороны законные возражения. В эпоху Реформации лютеране подвергали монашество критике вследствие того, что в Римско-Католической Церкви оно постепенно стало приобретать слишком большое значение в деле личного спасения, и на первое место начала выдвигаться идея о заслугах, которые монах приобретал своими благочестивыми упражнениями в молитве, посте и так далее, и на которые он надеялся больше, чем на милосердную любовь Божию. «Утверждалось, — пишет Ф. Меланхтон, — что монашеские обеты равносильны Крещению. Утверждалось также, что монашеской жизнью люди заслуживают себе прощение грехов и оправдание перед Богом. Кроме этого утверждалось, что монашеская жизнь позволяет заслужить не только праведность перед Богом, но даже нечто большее, потому что она дает возможность соблюдать не только заповеди, но также так называемые “евангельские советы”»⁹⁷.

В настоящее время в Римско-Католической Церкви по-прежнему монашеству придается большое значение, что подтверждается решением Второго Ватиканского собора по поводу дальнейшей деятельности монашеских орденов, которые «приносят Богу превосходную жертву хвалы, озаряют народ Божий преизобильными плодами святости, увлекают его своим примером и распространяют его сокровенной апостольской плодовитостью. Таким образом, они являются славой Церкви и проводником небесной благодати»⁹⁸. Решения Второго Ватиканского собора подтвердили стремление руководства Римско-Католической Церкви продолжать выработку более правильного взгляда на смысл монашества, так как «конечной нормой монашеской жизни является следование за Хри-

⁹⁶ Гейер Ф. Беседы о Лютеранской Церкви... С. 117.

⁹⁷ Аугсбургское исповедание. Артикулы об исправленных злоупотреблениях. Артикул XXVII: О монашеских обетах, 11–12. С. 52.

⁹⁸ Декрет об обновлении монашеской жизни с применением ее к современным условиям (II Ватиканский собор). Ватикан, 1968. С. 7.

стом, предлагаемое Евангелием; оно должно рассматриваться всеми орденами как наивысшее правило»⁹⁹.

Практика монашеской жизни на Западе значительно изменилась со времени проведения Тридентского собора, и в современных условиях ни один католический богослов не будет настаивать на тех положениях, которые явились предметом критики 27-й статьи Аугсбургского исповедания. Напротив, монашествующие призываются к большей ответственности, к отказу от увлечения внешними атрибутами монашества, «так как монашеская жизнь прежде всего направлена к тому, чтобы монашествующие следовали за Христом и соединялись с Богом через исполнение евангельских советов, и необходимо серьезно иметь в виду, что даже наилучшие применения к нуждам нашего времени не приведут к результатам, если не будут движимы духовным обновлением, которому всегда должно принадлежать первое место»¹⁰⁰.

К сожалению, М. Лютер не ограничился лишь критикой богословских основ современного ему монашества, но и способствовал его упразднению в странах, где позиции Реформации упрочились. Но, с другой стороны, то призвание, которое раньше вело верующих в монастыри, стало внедряться в повседневную жизнь лютеранских общин, и служение ближним стало пониматься как своего рода монашеское призвание. В общинной жизни протестантского общества по-прежнему сохранялись элементы монашеского аскетизма, но они были пересажены на другую почву. Что же касается древнего монашества, которое по-прежнему сохраняет свои богатые традиции в Православных Поместных Церквях Востока, то оно заслужило со стороны лютеран высокую оценку, примером чего являются следующие строки лютеранского пастора Ф. Гейера: «Лютеранская Церковь знает, что образование “учения о заслугах” и его господство в католической монашеской жизни являются позднейшими перекосами, которые не имели никакого влияния на возникновение и чудесное развитие монашества Востока. Поэтому в лютеранской интерпретации истории Церкви основание монашества прп. Антонием и прп. Пахомием Великими рассматривается с большой любовью как явление, которое именно в тот момент, когда гонения на христиан были прекращены императором Константином, и христианство, став государственной религией Римской империи, охватило тогдашний культурный мир, доказало, что Церковь Христова не от мира сего. Православное монашество может

⁹⁹Там же. С. 4.

¹⁰⁰Там же. С. 4–5.

поэтому рассчитывать на то, что лютеране, которые входят с ним в соприкосновение, видят в нем законного продолжателя этих святых традиций»¹⁰¹.

В заключении второй части Аугсбургского исповедания говорится, что в ней перечислено «лишь то, о чем, по нашему мнению, было необходимо сказать для того, чтобы можно было понять, что в учении и обрядах мы не приняли ничего, что противоречит Священному Писанию или Католической [Вселенской христианской] Церкви. Ибо очевидно, что мы заботимся усерднейшим образом о том, чтобы никакой новой и безбожной доктрины не просочилось в наши церкви»¹⁰².

Таким образом, Ф. Меланхтон и его сподвижники, указав на то, что не все вероисповедные пункты раскрыты ими в Аугсбургском исповедании, одновременно обращают внимание императора и сейма на то, что и на основании изложенного можно придти к тому выводу, что представленная вероисповедная система не содержит чего-либо противоречащего учению Спасителя. И, наконец, в самых последних строках Аугсбургского исповедания делается замечание о том, что «если кто-то того пожелает, мы можем, по воле Божьей, на основании Святых Писаний представить более полные и обстоятельные разъяснения по данному вероисповеданию»¹⁰³.

Поэтому с самого начала Аугсбургское исповедание не рассматривалось авторами как законченная система вероучения, которая может претендовать на то, чтобы считаться символической книгой. Лютеране были открыты к продолжению диалога с римо-католиками, но, «к сожалению, эта однозначно выраженная готовность включить несказанное, с течением времени была забыта. Её нужно открыть заново для того, чтобы было возможным продолжать заниматься Аугсбургским исповеданием»¹⁰⁴, — пишет современный католический богослов епископ Пол-Вернер Шиле.

В намерения авторов Аугсбургского исповедания входило не только стремление сформулировать христианское вероучение, очищенное от позднейших наслоений, но и желание защитить эти принципы от различных искажений. Содержание Аугсбургского исповедания не включало в себя намерения быть вероучительной книгой обособленного церковного движения, но в скором времени это стало свершившимся фактом. Это произошло в известной степени по-

¹⁰¹ Гейер Ф. Беседы о Лютеранской Церкви... С. 22.

¹⁰² Аугсбургское исповедание. Заключение, 5. С. 65.

¹⁰³ Там же. Заключение, 7. С. 66.

¹⁰⁴ Scheele P.-W. Die Confessio Augustana... S. 228.

тому, что лютеране не сумели отличить некоторые злоупотребления в приходской жизни Римско-Католической Церкви от исторически обоснованной практики древней неразделенной Церкви.

Трудность разграничения заключалась в том, что искажения вероучения Римско-Католической Церкви возникли не внезапно, но формировались на протяжении столетий, и к тому же они в своей основе имели неоспоримые истины, от которых они постепенно начали отходить. Так, например, учение о чистилище явилось искажением древней христианской практики молиться за усопших; закрепившееся за папой право светской власти имело в своей основе тот высокий духовный авторитет, которым обладал римский епископ наряду с другими епископами; практика индульгенций явилась неправильным воплощением в церковной практике апостольской власти вязать и разрешать грехи пасомых, которая была дана Церкви Самим Спасителем. Упразднение причащения под двумя видами явилось неправомерным расширением древней практики преподавать св. Дары больным, причащавшимся в своих домах, только под одним видом хлеба. Запрещение мирянам чтения Священного Писания на родном языке и даже по-латыни возникло из осторожности древней Церкви, посредством чего она старалась препятствовать распространению еретических воззрений, к которым иногда вела практика личного толкования Священного Писания.

Таким образом, содержание Аугсбургского исповедания «отчетливо отражает ситуацию периода своего возникновения. Это относится прежде всего к статьям второй части этого документа. Кроме того, Аугсбургское исповедание носит отпечаток общественных отношений и образа мыслей, которые давно уже изменились. Можно отчетливо и с удовлетворением установить, что названные там злоупотребления и отклонения от библейской веры не относятся более к сегодняшней Римско-Католической Церкви»¹⁰⁵, — считает д-р Гюнтер Гасманн.

Это высказывание известного лютеранского богослова и церковного деятеля может показаться слишком оптимистичным, но можно с уверенностью утверждать то, что авторы Аугсбургского исповедания сумели избежать тех крайностей, которыми отличались ранние произведения М. Лютера и которые в последующих символических книгах лютеранства снова начали получать свое признание. «Страстные излияния, имевшие место прежде всего в ранних трудах М. Лютера, в Аугсбургском исповедании уступили место более спокойному, деловому изложению. Никто в большей степени не представлял надежду на реше-

¹⁰⁵ *Gasmann G. Das Augsburger Bekenntnis... S. 15.*

ние в духе мира и единства, чем авторы или автор Аугсбургского исповедания и все, кто признал его»¹⁰⁶, — отмечает Генрих Фрис.

Приведенный выше анализ текста Аугсбургского исповедания не претендует на исчерпывающую полноту, но лишь является попыткой, с одной стороны, выявить актуальность отдельных статей этого вероучительного документа, и с другой — показать те изменения в вероучении и практической жизни Римско-Католической Церкви, которые свели содержание ряда критических замечаний Аугсбургского исповедания к тому, что они в настоящее время могут представлять лишь чисто исторический интерес. Прежде чем перейти к выявлению места Аугсбургского исповедания в межконфессиональном диалоге, еще раз следует подчеркнуть тот факт, что, по словам Г. Гасманна, «со времени своего возникновения Аугсбургское исповедание хотело служить сохранению единства Церкви. Оно является поэтому постоянным предупреждением для Лютеранской Церкви трудиться ради более тесного общения и единства с другими Церквами. Оно должно воодушевлять нас для следования примеру отцов Церкви»¹⁰⁷.

Место Аугсбургского исповедания в межконфессиональном диалоге

Когда М. Лютер прибывал свои тезисы к вратам дворцовой церкви в Виттенберге, он был, по-видимому, далек от того, чтобы предчувствовать, что его действия окажутся первым шагом на пути к разделению Церквей. По этой же причине значимость Аугсбургского исповедания, которое является одним из основополагающих вероучительных текстов Евангелическо-Лютеранской Церкви, может быть оценена лишь при осознании той богословской близости, которая всё еще продолжала существовать в Аугсбурге между католическими и протестантскими участниками сейма. За истекшие несколько сот лет в Евангелическо-Лютеранской Церкви, как и в Римско-Католической, произошли изменения, которые уже не позволяют вернуться к ситуации, имевшей место в 1530 г. С другой стороны, появились новые возможности, о которых в те времена никто не мог предполагать. За истекшие столетия Римско-Католическая Церковь провела три собора: Тридентский (1545–1563) и два Ватиканских (1869–1870 и 1962–1965), на которых и вне которых были приняты новые догматы и ликвидированы многие недочеты в церковной жизни, подвергавшиеся критике в Аугсбургском исповедании.

¹⁰⁶ *Fries H.* Katholische Anerkennung... S. 245.

¹⁰⁷ *Gasmann G.* Das Augsburgische Bekenntnis... S. 17.

Православно-лютеранский диалог, начавшийся с переписки по поводу признания Аугсбургского исповедания между тюбингенскими профессорами и константинопольскими богословами (XVI в.), в настоящее время вступает в новую фазу. Поэтому все участники будущих собеседований должны подумать о том, возможно ли «перед лицом всех изменений, прошедших десятилетий сегодня придерживаться мнения Аугсбургского исповедания о том, что в деле со спорами, возникшими в эпоху Реформации, речь шла не об основах веры, а только о различном отношении к возникшим злоупотреблениям?»¹⁰⁸ — так ставил вопрос во второй половине XX в. земельный епископ Евангелическо-Лютеранской Церкви (Западной) Германии Г. Дицфелбинген.

На сегодняшний день еще не существует единого мнения по поводу поставленного вопроса. Многие богословы высказывают свои соображения по поводу опасности облегченного подхода к содержанию Аугсбургского исповедания и недооценки содержащихся в нем критических замечаний. «За всеми положительными намерениями и выражениями не следует упускать из виду, что в важных вопросах позиция Аугсбургского исповедания начинает становится противоположной позиции Католической Церкви. Аугсбургское исповедание явно выступает с антиримских и антикатолических позиций, оспаривающих учение и структуру Западной Церкви. Это отрицательное отношение проступает в различной форме: в форме открытого возражения, богословского перетолкования или замалчивания. Не обращать на это внимание значило бы упустить из виду серьезность реформаторского решения»¹⁰⁹, — предупреждает П.-В. Шиле.

С другой стороны, некоторые участники лютеранско-католических собеседований пришли к выводу, что назрела необходимость сделать очередной шаг по пути к признанию Аугсбургского исповедания в качестве основы для продолжения диалога и что современному состоянию межхристианских отношений наиболее соответствовало, если бы Римско-Католическая Церковь «официально заявила, что Аугсбургское исповедание интерпретируемо с католической точки зрения и поддается восприятию. Такой официальный шаг мог бы означать поворотный пункт во взаимоотношениях между Католической и Лютеранской Церквями»¹¹⁰.

¹⁰⁸Цит. по: *Scheele P.-W.* Die Confessio Augustana... S. 230.

¹⁰⁹*Ibid.* S. 213.

¹¹⁰Цит. по: *Schutte H.* Voraussetzungen und Konsequenzen einer Anerkennung der Confessio Augustana // *Confessio Augustana. Hindernis oder Hilfe?* Regensburg, 1979. S. 186.

Поэтому необходимо прежде всего рассмотреть процесс признания лютеранами Аугсбургского исповедания в качестве символической книги, чтобы затем сопоставить ее значение с вероучительными книгами других христианских конфессий.

Аугсбургское исповедание — символическая книга

Аугсбургское исповедание возникло в процессе борьбы за преодоление раскола в лоне Римско-Католической Церкви, и это обстоятельство способствовало росту его авторитета как вероучительной книги. На основании Аугсбургского исповедания, как общепризнанного документа, строились богословские рассуждения, велись диспуты с противниками, начинались переговоры о примирении. Ряд исповеданий других протестантских национальных Церквей образовался также под влиянием Аугсбургского исповедания.

Уже в 1532 г. лютеране заявили, что они «не примут никакого добавления или новшества и церковных церемоний, противных или несогласных Аугсбургскому исповеданию и Апологии»¹¹¹.

Ф. Меланхтон и всё возраставшие в своем числе последователи М. Лютера не принимали частичной истины. Они настаивали и проповедовали, как им казалось, о полной и исчерпывающей истине, и поэтому они хотели, чтобы их вероучительные книги принимались беспрекословно в качестве символических. В 1532 г. автор Аугсбургского исповедания — Ф. Меланхтон — настоял на том, чтобы все приходы и протестантские школы хранили чистое евангельское учение в соответствии с Аугсбургским исповеданием; это его требование было затем повторено М. Лютером. Во Фрейбурге в том же 1532 г. было постановлено, чтобы кандидаты на священство подписывались под Аугсбургским исповеданием. В 1533 г. такое же постановление было проведено в других лютеранских княжествах; тогда же М. Лютер писал жителям Лейпцига: «Будьте, дорогие друзья, тверды <...> и держитесь всегда нашего исповедания и Апологии»¹¹². В 1535 г. М. Лютер писал: «Я ничего не слушаю, что не согласно с моим учением, я вполне убежден духом Христа, что мое учение об оправдании Христом совершенно правдиво и верно»¹¹³.

¹¹¹ *Philippi F.* Die Notwendigkeit und Verbindlichkeit des Kirchlichen Bekenntnisses. Gutersloh, 1880. S. 104.

¹¹² Цит. по: *Ibid.* S. 105.

¹¹³ Цит. по: *Loofs F.* Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. Band 1. Niemeyer, Halle a/S., 1906. S. 744.

В 1535 г. состоялся первый лютеранский церковный собор, на котором пасторы клялись придерживаться Аугсбургского исповедания и его Апологии¹¹⁴; вообще Аугсбургское исповедание стало знаменем, под которым лютеране сражались и побеждали. Позже М. Лютер сказал об Аугсбургском исповедании, что «оно должно жить, как истинное слово Божие, до Страшного Суда»¹¹⁵.

Постепенно и светские власти различных протестантских княжеств начали требовать, чтобы члены лютеранских приходов, в особенности пасторы и учителя, признавали обязательность символических книг лютеранства как руководства в понимании христианского вероучения. В 1535 г. подобное распоряжение было издано в Померании, в 1564 г. — в Брауншвейге, в 1570 г. — в Пруссии, в 1573 г. — в Саксонии и т.д.¹¹⁶

После всего сказанного представляется вполне естественным и то, что в некоторых исторических документах лютеранства (например, в «Объяснительной записке относительно экзаменов для духовных лиц» (Виттенберг, 1555 г.)) Аугсбургское исповедание приравнивалось по значению к пророческим и апостольским писаниям и трем вселенским символам: Апостольскому, Афанасиеву и Никео-Цареградскому¹¹⁷. Определенный «Формулой согласия» (1580 г.) кодекс символических книг был принят во всех лютеранских странах и за ними признавалось огромное значение.

Лютеранские богословы доказывали, что их символическим книгам нельзя отказать даже в характере богодухновенности. Чтобы отличить их значимость от авторитета Священного Писания было введено различие между *inspiratio immediata* (вдохновение непосредственное) и *inspiratio mediata* (вдохновение опосредствованное), и смысл его заключался в том, что *inspiratio immediata* усваивалось лютеранами Священному Писанию, а *inspiratio mediata* — символическим текстам.

Более определенное различие между Священным Писанием и символическими книгами лютеранские богословы сделали, когда назвали Библию *normans seu primaria* (установление устанавливающее, первичное), а символические тексты — *norma normata seu secundaria* (установление установленное, вторичное).

¹¹⁴ *Philippi F.* Die Notwendigkeit und Verbindlichkeit... S. 115.

¹¹⁵ Цит. по: *Fries H.* Katholische Anerkennung... S. 247.

¹¹⁶ *Керенский В.А.* Книги символические... С. 51.

¹¹⁷ Там же. С. 59.

Таким образом, Священное Писание по-прежнему оставалось единственным источником богопознания и правилом веры, а символические книги приобрели значение правила веры, но только потому, что в совершенстве излагали то, что уже дано в Писании. Поэтому как, с одной стороны, в лютеранских символах не должно быть ничего чуждого Священному Писанию, то есть их нормой должно быть Священное Писание, так, с другой стороны, и субъективное понимание Священного Писания должно проверяться символическими книгами, то есть они должны служить нормой, истолкования Священного Писания¹¹⁸.

Символические книги лютеранства продолжали сохранять свое значение и в XVII в. Для поддержания их авторитета лютеранские богословы иногда прибегали к таким соображениям, что для признания символических книг обязательными для всех протестантов достаточно уже одного того, что они положены в основу Вестфальского религиозного мира (1648 г.), что символические книги не могут быть изменены или упразднены уже только потому, что при заключении мира лютеране приняли на себя обязательство придерживаться верования, сформулированного в Аугсбургском исповедании.

В своем новом качестве Аугсбургское исповедание быстро распространялось в немецких лютеранских княжествах, а также в скандинавских странах как часть основного вероисповедания местного лютеранского населения. Так, например, текст пастырской присяги, принятой Евангелическо-Лютеранской Церковью в герцогстве Ольденбургском в XIX столетии, гласил: «Я, №№, назначенный пастором к №, приношу личную клятву перед Богом в том, что я буду открыто и чисто проповедовать слово Божие по Священному Писанию и под руководством Аугсбургского исповедания, совершать таинства по божественному установлению, согласно со Священным Писанием и вышеупомянутым исповеданием»¹¹⁹. Подобные формулы присяги употреблялись также и в других немецких протестантских княжествах.

Впоследствии Аугсбургское исповедание вышло за пределы европейского континента: оно послужило переселенческим общинам в Северной и Латинской Америке и Австралии как основа их объединения и самосознания в многорелигиозном мире. В последние десятилетия оно было воспринято ставшими

¹¹⁸ *Беляев Н.Я.* Лютеранские символические книги и их значение для лютеранского общества. Казань, 1875. С. 20–21.

¹¹⁹ Цит. по: *Гупперт Ф.* Итоги 400-летнего развития немецкого протестантизма к началу XX-го столетия. Харьков, 1910. С. 97.

независимыми Церквами в Азии и Африке, возникшими благодаря лютеранской миссионерской деятельности¹²⁰.

Но этот внешний успех таил в себе определенную опасность, которая была связана с появлением в XVII столетии в Германии многочисленных рационалистических школ, каждая из которых ставила перед собой цель очистить лютеранскую догматику от устаревших доктрин, результатом чего почти всегда было то, что нравственное содержание христианства значительно умалялось.

По общему мнению церковного руководства, дело можно было поправить только с помощью подтверждения особого авторитета символических книг. Во всех лютеранских странах для пасторов и профессоров богословия была введена присяга, которая обязывала их строго придерживаться содержания символических книг в своей деятельности. Но на практике это оказалось недостаточно радикальным средством против потока рационалистических идей, влияние которых было довольно очевидным и в XIX столетии. По словам выдающегося русского философа-славянофила И.В. Киреевского (1806–1856), который в основном благожелательно относился к представителям инославных конфессий, «в настоящее время едва ли найдется много лютеранских пасторов, которые бы во всем были согласны с исповеданием Аугсбургским, хотя по вступлении в должность все обещаются принимать его за основание своего вероучения»¹²¹.

Протестантская печать того времени выражала озабоченность по этому поводу, но, по словам отдельных протестантских богословов, данное явление имело следующее объяснение: «Символические книги, конечно, также ни что иное, как предание, но предание свежее. Если для реформаторов не было обязательно древнее Предание Церкви, то почему для их преемников должно быть обязательно предание, ими новоустановленное?»¹²².

И, тем не менее, для лютеран Аугсбургское исповедание имеет непреходящую ценность не только с богословской точки зрения, но и потому, что, по словам д-ра Гюнтера Гасманна, оно «принадлежит к основам и формам выражения взаимной связанности и общности лютеранских Церквей во всем мире. Оно является одной из уз, которые соединяют эти Церкви, помимо всех географических, политических, культурных и расовых границ»¹²³.

¹²⁰ *Gasmann G. Das Augsburger Bekenntnis...* S. 14.

¹²¹ *Киреевский И.В. Критика и эстетика. Глава «О необходимости и возможности новых начал для философии».* М., 1979. С. 314.

¹²² О протестантстве в сравнении с Православием. (*Bedenken eines Protestanten*). Рига, 1889. С. 14–15.

¹²³ *Gasmann G. Das Augsburger Bekenntnis...* S. 16.

Вступившая в силу 1 января 1949 г. Конституция Объединенной Евангелическо-Лютеранской Церкви Германии в первой статье подтвердила, что «основа Объединенной Евангелическо-Лютеранской Церкви есть Евангелие Иисуса Христа в том виде, в каком оно дано в Священном Писании Нового и Ветхого Завета и засвидетельствовано в писаниях об исповедании Евангелическо-Лютеранской Церкви»¹²⁴.

И поскольку к этим писаниям лютеране причисляют как Символы веры древней Апостольской Церкви, так и Аугсбургское исповедание, то вопрос о значимости Аугсбургского исповедания как символической книги в сравнении с символическими памятниками древней неразделенной Церкви требует более подробного рассмотрения.

Аугсбургское исповедание и учение древней неразделенной Церкви

Вопрос о значении символов в жизни Церкви занимал еще идейных руководителей Реформации в Германии. Протестантские богословы должны были ответить на этот вопрос, потому что на самых же первых порах развития лютеранского вероучения он успел стать предметом первостепенной важности, вследствие тесной связи с теми исходными положениями, которые легли в основу всего реформационного движения. Имелась настоятельная необходимость выяснить и сформулировать четкое понятие об общецерковном предании, строго разграничить его от традиций и доктрин Римско-Католической Церкви, сложившихся в более позднюю эпоху и в своей определенной части шедших вразрез с учением древней Церкви.

Сразу же необходимо подчеркнуть, что обязательность Вселенских Символов веры была признана лютеранами с первых лет существования Реформации. В Виттенберге еще в 1533 г. кандидатов на священство обязывали в своей будущей проповеднической деятельности руководствоваться тремя Вселенскими Символами наряду с Аугсбургским исповеданием и его Апологией. Сам М. Лютер писал по этому поводу: «Три символа или исповедания веры в Церкви единогласно приняты, именно: Апостольский и Афанасиевский символы, *Te Deum laudamus*»¹²⁵.

¹²⁴ Цит. по: *Гейер Ф.* Беседа о Лютеранской Церкви... С. 8.

¹²⁵ «*Te Deum laudamus*» («Тебе Бога хвалим») — церковный гимн, написанный, по преданию, свт. Амвросием Медиоланским (IV в.), упомянут в качестве символа ошибочно. В Римско-Католической Церкви поется во время Великого поста в конце заутрени. В Православной Церкви исполняется при благодарственных и торжественных молебнах.

О Никео-Цареградском же Символе веры М. Лютер упоминает особо: «Мы хотим, наконец, к этим трем символам присоединить и Никейское исповедание, которое поется каждый воскресный день за литургией»¹²⁶.

Что же касается дальнейшей оценки богатого наследия древней Церкви, то она происходила в протестантской среде при довольно трудных обстоятельствах, связанных с постоянным противодействием католическому окружению. «Я изучаю теперь папские декреталии, — писал М. Лютер Ф. Меланхтону, — 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 помимо папских декреталий должно утверждаться учение Церкви?»¹²⁷.

Это был тот период времени, когда протестанты не осознавали еще 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. М. Лютер продолжил изучение традиций древней Церкви, но, к сожалению, традиций, преломленных через призму западного позднего схоластического богословия. Результатом этих изучений явилось мнение, изложенное М. Лютером в письме к тому же Ф. Меланхтону: «Я изучал определения соборов, они также противоречат один другому, как декреталии папские; видно нам остается принять за основание веры одно Священное Писание»¹²⁸.

Упомянув о Вселенских Соборах, М. Лютер, по-видимому, имел в виду, в первую очередь, те Поместные соборы Римско-Католической Церкви, которые созывались после разделения Восточной и Западной Церквей, и безо всякого на то основания назывались Вселенскими¹²⁹.

По этому поводу И.В. Киреевский замечает: «Если бы в это время Лютер вспомнил, что целая половина человечества, называемая христианами, признает Вселенских Соборов только семь, а не 16, и что эта половина христианского человечества чиста от тех злоупотреблений Западной Церкви, которые

¹²⁶Achelis E. C. Zur Symbolfrage. Berlin, 1892. S. 7.

¹²⁷Цит. по: Киреевский И.В. Критика и эстетика... С. 312.

¹²⁸Там же. С. 313.

¹²⁹Так, например, из большого числа Поместных соборов, созывавшихся в Латеранском дворце в Риме с 649 г., 5 соборов, которые были созваны после 1054 г. (в 1123, 1139, 1179, 1215 и 1512–1517 гг.), именовались «Вселенскими».

возмутили его душу праведным негодованием, — тогда, может быть, вместо того, чтобы сочинять новое 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»¹³⁰.

Неприятие Священного Предания, очищенного от средневековых наслоений, отрицательным образом сказалось уже в первые годы существования Лютеранской Церкви, и Лютер даже был склонен в качестве крайней меры пойти наперекор своим принципам, о чем он писал в своих письмах, осуждая цвинглиан, которые заняли еще более непримиримую позицию по отношению к общехристианскому преданию: «Если мир еще долго будет существовать, то я возвещаю, что при многообразных толкованиях Писания, которые находятся у нас, не останется другого средства поддержать единство веры, как принять решения соборов и прибегнуть под защиту церковной власти»¹³¹.

Тем не менее, сохранив из Священного Предания лишь только Вселенские Символы веры, лютеранская богословская система сразу же после них ставит по значимости Аугсбургское исповедание, о чем говорится в «Формуле согласия», которая завершает собой перечень лютеранских символических книг: «Церкви и школы должны, прежде всего, обращаться к Священному Писанию, а потом уже к Аугсбургскому исповеданию»¹³².

Наряду с неприятием Священного Предания во всей его полноте, история Реформации содержит также и такие факты, которые показывают, что лютеранское богословие, допустив в принципе свободу личного исследования Священного Писания, на практике старалось частично ограничить эту свободу, поскольку был сохранен авторитет древних Символов. «Формула согласия» называет эти Символы «весьма благочестивыми и твердо основанными на Слове Божиим»¹³³.

«Во всех лютеранских странах принимаются меры к обузданию произвола проповедников, — писал дореволюционный церковный историк Н.Я. Беляев.

¹³⁰Киреевский И.В. Критика и эстетика... С. 313.

¹³¹Цит. по: Терентьев Н.Д. Лютеранская вероисповедная система... С. 80–81.

¹³²Detzer. Evangelisches Concordienbuch. S. 573–574. Цит. по: Терентьев Н.Д. Лютеранская вероисповедная система... С. 62.

¹³³Цит. по: Беляев Н.Я. Лютеранские символические книги... С. 18.

— Издаются распоряжения, чтобы они проповедовали евангельское учение на основании Писания “единодушно и единообразно”. Хотя в подобных распоряжениях и ничего не говорится об авторитете символов, но требование, чтобы между проповедниками Евангелия не было разногласий, показывает, что для них определена была норма, которой они все должны были руководствоваться в истолковании Писания. Такой нормой на практике и служили именно символы и Аугсбургское исповедание»¹³⁴. Это и позволило впоследствии протестантским богословам приравнять по значимости и авторитету свои символические книги, и в частности Аугсбургское исповедание, к древним Вселенским Символам, среди которых в церковной практике имеет наибольшее распространение Никео-Цареградский Символ веры: «Во вселенских символах намечаются основные истины христианства, а в поместных [лютеранских] — истины выводные, так что они совершенно равны при условии, конечно, правильного раскрытия древних объективно-вселенских истин»¹³⁵.

С XVIII в. в целях усиления авторитета символических книг их авторов называли «людьми, просвещенными Святым Духом и особенно облагодатствованными», а в образовании и составлении Символов находили особенную благодать Святого Духа и даже считали их «богодухновенными в широком смысле слова» и предписывали ценить и букву Символов, потому что символы «не знают ни духа без буквы, ни буквы без духа»¹³⁶. Но впоследствии большинство лютеранских богословов заняло умеренную позицию по этому вопросу, которая сводилась к тому, что «ни сами символические книги, ни последователи лютеранства никогда не думали ставить авторитет символов [лютеранских] наравне со Священным Писанием или выше его»¹³⁷.

Здесь же необходимо обратить внимание на ту двойственность, которая возникает при оценке Аугсбургского исповедания и других лютеранских символических книг. Если эти символические книги оценивать с позиций протестантизма, рассматривающего Священное Предание как собрание исторических текстов, то и Аугсбургское исповедание необходимо рассматривать лишь как исторический документ о состоянии вероучения в конкретной церковной общине в определенную историческую эпоху и который для всякого другого времени

¹³⁴ Там же. С. 18–19.

¹³⁵ Цит. по: *Терентьев Н.Д.* Лютеранская вероисповедная система... С. 62.

¹³⁶ *Philippi F.* Die Notwendigkeit und Verbindlichkeit... S. 108.

¹³⁷ *Ibid.* S. 24.

может быть обязательным или необязательным, в зависимости от того, найдут ли его следующие поколения богословов согласным с евангельским учением.

Примером такого свободного подхода к вероучительному значению символических книг является протестантское утверждение о том, что «символические книги являются судьей не по букве, а по духу. Оценку и определение должен давать дух, проникающий исповедания, а не та система догматов и учения, которая содержится в сформулированном виде в вероисповедных книгах. Исповедание должно считаться границей не для индивидуальной веры и личного исследования Писания, а для публичной проповеди, причем оно должно представляться именно границей, а не источником учения, пастор не обязан черпать из него свои рассуждения, но должен иметь в нем границу и мерку для того, чтобы не ставить своего авторитета выше церковного исповедания»¹³⁸.

С другой стороны, вопрос об авторитете символических книг не может подвергаться сомнению, если рассматривать те последствия, которые может для них повлечь за собой отказ от этого принципа. Как считают протестантские богословы, «символические книги действительно необходимы для Лютеранской Церкви, так как без них субъективное толкование Писания и личный произвол разрушили бы ее»¹³⁹. Таким образом, с самого начала в Лютеранской Церкви «должно было установиться противоречивое отношение к символическим книгам: основной принцип лютеранства требовал полного уничтожения какого-либо значения за этими книгами, но живая действительность требовала признания за ними нормирующего значения при понимании христианского откровения»¹⁴⁰.

Продолжая оценку Аугсбургского исповедания в ряду вероучительных книг, необходимо еще раз заметить, что Аугсбургское исповедание и Апология не заключают в себе полной системы лютеранского вероучения и в них эта система раскрывается не сама по себе, а, главным образом, со стороны своего противопоставления католичеству в тех пунктах учения, относительно которых

¹³⁸Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht. J., 1898. S. 352. Цит. по: Терентьев Н.Д. Лютеранская вероисповедная система... С. 66.

¹³⁹Achelis E.C. Zur Symbolfrage... S. 15.

¹⁴⁰Керенский В.А. Книги символические... С. 51. «Символические книги [лютеранские] не претендуют на полноту. Всё содержащееся в них в положительной и отрицательной форме, в тезисах и антитезисах, отнюдь не является полным изложением выработанного и принятого в Церкви вероучения, а только выяснением истины, выраженной по особым историческим причинам в противовес существовавшим ложным учениям без претензии на полноту» (Philippi F. Die Notwendigkeit und Verbindlichkeit... S. 78).

лютеране имели разные точки зрения с католиками. И если Аугсбургское исповедание все же имеет в Лютеранской Церкви авторитет символической книги, то это объясняется тем, что оно было первой общепризнанной формулой протестантского вероучения, что имело тогда большое историческое значение для дальнейшей судьбы Реформации.

Вот что писал в начале XX в. один из протестантских богословов: «Аугсбургское исповедание есть драгоценный исторический памятник не только современного ему вероучения Евангелической Церкви, но и главнейших пунктов разногласия протестантов с католиками. Как таковое, оно есть и будет краеугольным камнем Евангелической Церкви. Отсюда именно Аугсбургское исповедание является источником и носителем важнейших исторических указаний для Лютеранской Церкви всех времен и, как таковое, имеет догматическое значение ради своей религиозной истинности. С изданием Аугсбургского исповедания дело Лютера получило венец»¹⁴¹. Все вышеизложенное приводит к мысли, которая была выражена известным датским богословом и философом Сёренем Кьеркегором (1813–1855) в его дневнике за 1852 год: «Не является ли, собственно, протестантизм и лютеранство коррективом [католичества], и не возникла ли большая путаница из-за того, что он превратился в регулятив?»¹⁴².

Этот вопрос можно пояснить на примере Аугсбургского исповедания: «Не стало ли оно действительно из корректива регулятивом? Не был ли документ, который был призван свидетельствовать общую веру и свидетельствовать о необходимости реформ, превращен во что-то вроде основного закона новой Церкви?»¹⁴³ — так ставит вопрос католический богослов П.-В. Шиле.

Достаточно вспомнить о том, что последняя символическая лютеранская книга — «Формула согласия» — даже в своем названии отражает то обстоятельство, что ее принятие было вызвано возникновением богословских споров между последователями Лютера после его кончины. К этому следует добавить, что современные лютеранские богословы уже во многом вышли за рамки содержания своих символических книг. Поэтому как православные, так и католические богословы признают, что «истинное выражение веры единой кафедральной и апостольской Церкви невозможно зафиксировать и изложить в одном отдель-

¹⁴¹Цит. по: *Терентьев Н.Д.* Лютеранская вероисповедная система... С. 17–18.

¹⁴²*Kierkegaard S.* Die Tagebücher, 1834–1855. Ausgewählt und übertragen von T. Haecker. Leipzig, 1941. S. 33.

¹⁴³*Scheele P.-W.* Die Confessio Augustana... S. 227.

ном вероучительном документе или собрании символических трудов, но что оно представляет собой живой процесс учительствующей Церкви»¹⁴⁴.

В связи с вышесказанным может возникнуть вопрос о том, в каком смысле Аугсбургское исповедание и другие символические лютеранские книги могут быть по содержанию сопоставлены с аналогичными книгами Православной Церкви? Как известно, наряду с Апостольским, Афанасиевским и Никео-Цареградским символами в Православной Церкви имеются и другие тексты, которые, следуя установившейся терминологии, условно можно назвать символическими. Но, исходя из того основного положения, что вселенское и непогрешимое значение в христианской Церкви, согласно известному критерию св. Викентия Лиринского (†450 г.), «*id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*» («придерживаться того, что везде, что всегда и во что верят все»), может иметь лишь учение, служащее выражением голоса истинно Христовой Церкви, Православная Церковь не обладает символическими книгами в строгом смысле этого слова, а имеет лишь более или менее точные вероизложения символического учения.

В Русской Православной Церкви в число таких, называемых иногда символическими, книг входят: 1. Православное исповедание Кафолической и Апостольской Церкви Восточной (автор — митрополит Петр Могила, 1640 г.). 2. Изложение Православной веры Восточной Церкви (автор — патриарх Иерусалимский Досифей, 1672 г.) и 3. Пространный христианский Катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви (автор — святитель Московский Филарет (Дроздов), 1823–1839 гг.). Эти письменные документы христианского вероучения отличаются от более ранних символических текстов по одному существенному признаку: они не являются больше выражением единой веры неразделенной Церкви. С этой точки зрения символические книги представляют из себя не основное, а вторичное явление в христианской Церкви, связанное исторически не со свойством единства Вселенской Церкви, но с обособленным конфессионализмом церковных общин, потерявших между собою единение.

Здесь возникает вопрос, как оценивает Православная Церковь все эти письменные вероучительные документы и какое место занимают они в ее жизни? Необходимо прежде всего исходить из того, что древняя Церковь имела Символы веры, вероизложения догматов и канонизировала их на Вселенских Соборах, но, вместе с тем, она не имела символических книг. Символические книги, как таковые, впервые появились на Западе в XVI в. в эпоху Реформации и они обя-

¹⁴⁴ *Lohff W. Welche Folgen hatte... S. 195.*

заны своим происхождением лютеранству, причем Аугсбургское исповедание явилось первой символической книгой такого рода. Впоследствии символические книги стали появляться в Церквах других исповеданий: Реформатской, Англиканской, Римско-Католической.

По содержанию своему символические книги представляли изложение исповеданий определенных церковных общин, с одной стороны, для утверждения их конфессиональной обособленности, а с другой — как критерий для правильного понимания вероучения этих общин. Появление символических книг в XVI столетии на Западе ознаменовало собой конфессиональное деление Церкви на отдельные общины, со стремлением каждой из них выразить истинное исповедание. Древнее церковное Предание этими общинами не было признано в качестве обязательного критерия для определения их истинности или ложности¹⁴⁵.

Кроме того, в связи с тем, что авторы символических книг, написанных в протестантской среде, не придавали особого значения текстам Священного Предания, то их содержание сводится в основном к защите своего вероучения от возможных нападков. Поэтому, говоря о лютеранских символических книгах, и в частности об Аугсбургском исповедании, можно согласиться с мнением лютеранского богослова, который утверждает, что они имеют прикладное значение, поскольку их «нельзя уподоблять католическому церковному преданию: они всегда подчиняются Священному Писанию и требуют своего принятия только ради согласия своего содержания со Священным Писанием; если хотим назвать [лютеранские] символические книги церковным преданием, то должны признать при этом, что такое предание только интерпретативное (истолковательное), тогда как католическое предание — конститутивно»¹⁴⁶.

Это в полной мере относится и к Преданию, содержащемуся в Православной Церкви в его сравнении с лютеранскими символическими книгами. Если Православная Церковь в сравнении с протестантскими Церквами придает меньшее значение вероисповедным книгам, то это можно объяснить тем фактом, что «Православная Церковь чувствовала себя в истории на своем традиционном месте не всегда принципиально призванной формулировать свою веру, чтобы таким образом отделиться от других Церквей»¹⁴⁷.

¹⁴⁵ Пономарев П. Книги символические вообще и в Русской Православной Церкви в частности. // Православная богословская энциклопедия. Т. 12. СПб., 1911. С. 2–3.

¹⁴⁶ Philippi F. Die Notwendigkeit und Verbindlichkeit... S. 25.

¹⁴⁷ Nikolau T. Zur Diskussion über die Confessio Augustana... S. 156.

Утверждение Никео-Цареградского Символа веры в древней Вселенской Церкви основывалось на свойстве единства Церкви, внешне выражаемом на всеместном исповедании одной и той же веры. Быть может, древняя Вселенская Церковь не имела символических книг также потому, что она в своей деятельности руководствовалась принципом: «*In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus autem caritas*» («В необходимом — единство, в сомнительном — свобода, во всем же — любовь»).

А символические книги, в большинстве своем, преследуют задачу установить единообразие в вопросах не только веры и нравственности, но и в вопросах церковной практики отдельной конфессии. И, что является главным, древняя Вселенская Церковь не нуждалась в символических книгах по той причине, что она проверяла свое Православие не столько теоретическим образом, сколько практическим способом — путем Вселенских Соборов, авторизовавших тексты символов или изложения догматов, где вероисповедный документ получал значение не сам по себе, но по силе канонизации его Вселенским Собором, подобно тому как, например, на Третьем Вселенском Соборе было проверено догматическое послание свт. Кирилла Александрийского к Несторию, прежде чем сделать его критерием вселенской истины.

Таким образом, говоря о символических книгах, появившихся в различных Церквях Запада и Востока, начиная с XVI в., можно констатировать наличие символических книг в отдельных церковных общинах, но не во Вселенской Церкви. Тем не менее, в XVII столетии Русская и Иерусалимская Православные Церкви проявили стремление к составлению вероисповедных документов, получив при этом одобрение со стороны других Православных Поместных Церквей. На это обстоятельство следует смотреть, во-первых, как на факт, имевший место именно в Поместных Церквях, имеющих право вносить единообразие не только в учение о вере и нравственности, но и в вопросы церковной практики, во-вторых — как на желание дать необходимое руководство к изучению некоторых аспектов православного вероучения в целях ограждения верующих от влияния инославия. Но главное, нужно оценивать этот факт, как подчиненный в своей основе принципу неизменного сохранения древнего вселенского Православия. В силу этого принципа такие вероизложения не умаляют авторитета вселенских вероизложений, как это произошло во время Реформации, а, наоборот, находятся в самой тесной зависимости от них, и от полного согласия с ними приобретая свой авторитет. Поэтому если такие вероизложения и могут быть названы символическими книгами, то лишь условно, так как критерием в во-

просах вероучения Церковь, наряду со Священным Писанием, в первую очередь придавала значение авторитетному голосу Вселенских Соборов.

Ни в коей мере не умаляя исторического и догматического значения Аугсбургского исповедания для Лютеранской Церкви, следует привести мнение И.В. Киреевского, который хотя и не был писателем-богословом, но довольно верно изложил православную точку зрения по поводу вопросов, обсуждавшихся выше. Касясь теории догматического развития, которая неоднократно высказывалась в протестантской среде в связи с содержанием Аугсбургского исповедания, он подчеркивает исключительное право Вселенского Собора на принятие новых догматов и утверждает, что «никакой патриарх, никакое собрание епископов, никакое глубокомысленное соображение ученого, никакая власть, никакой порыв так называемого общего мнения какого бы ни было времени не могут прибавить нового догмата, ни изменить прежний, ни приписать его толкованию власть Божественного откровения и выдать, таким образом, изъяснение человеческого разума за святое учение Церкви или вмещать авторитет вечных и незбылемых истин Откровения в область наук, подлежащих развитию, изменчивости и личной совести каждого. Всякое распространение церковного учения далее пределов церковного Предания само собою выходит из стен церковного авторитета и является как частное мнение, более или менее уважительное, но уже подлежащее суду разума.

И чье бы ни было новое мнение, — пишет далее И.В. Киреевский, — не признанное прежними веками, хотя бы мнение целого народа, хотя бы большей части всех христиан какого-нибудь времени, но если бы оно захотело выдать себя за догмат Церкви, то этим притязанием оно исключило бы себя из Церкви. Ибо Церковь Православная не ограничивает своего самосознания каким-нибудь временем, сколько бы это время ни почитало себя разумнее прежних, но вся совокупность христиан всех веков, настоящего и прошедших, составляет одно неделимое, вечно для нее живущее собрание верных, связанных единством сознания столько же, сколько общением молитвы»¹⁴⁸. Быть может, эти слова покажутся слишком резкими, но они отражают ту позицию, которая сформировалась во второй половине XVI в. у православных богословов Востока — в те годы, когда они вели переписку с лютеранами по поводу содержания Аугсбургского исповедания.

¹⁴⁸ *Киреевский И.В.* Критика и эстетика... С. 316–317.

Аугсбургское исповедание и православный Восток

Появление протестантизма в Западной Европе не явилось большой неожиданностью для православного Востока. Еще в эпоху Базельского (1431–1447) и Флорентийского (1439–1442) соборов представители Константинопольской Церкви смогли убедиться в том, что в лоне Римско-Католической Церкви имелся ряд влиятельных движений, соперничавших между собой, причем каждая из группировок стремилась привлечь православных на свою сторону для того, чтобы заручиться поддержкой и авторитетом древней кафедры. Падение Константинополя в 1453 г. остановило этот процесс, но он стал постепенно возобновляться после возникновения Реформации. Идея о воссоединении с Православной Церковью возникла у протестантов в первые годы их существования как независимого религиозного движения.

Католические богословы на диспутах с протестантами неоднократно указывали на апостольское преемство, которое сохраняется в Римско-Католической Церкви и которое является одним из самых важных признаков ее причастности к Церкви Вселенской. В связи с этим у лютеран появилось желание установить общение с Церковью, которая не имела бы с ними каких-либо острых столкновений и обладала бы всеми свойствами древней Апостольской Церкви. У протестантов и православных была общая точка зрения на недопустимость светской власти римского первосвященника, на прозелитизм, противоречащий евангельским заповедям, тем более, что лютеране на первых порах старались занимать примирительную позицию в вопросах вероучения по отношению к православным.

Но позиции Римско-Католической Церкви на Востоке к этому времени начали укрепляться: «Характер вероисповедных отношений греческого Востока к Западу осложняется: открывается место борьбе двух исповеданий Запада за влияние на Востоке, а последнему представилась возможность высказать не только свои суждения о новом исповедании, но и свои, так сказать, относительные симпатии или антипатии к представителям обоих исповеданий, ограждая между тем целостность своего исповедания от одного из них так же, как и от другого»¹⁴⁹, — писал дореволюционный церковный историк И.И. Малышевский.

Во второй половине XVI в. европейские государства трижды вели войны против турок: в 1551–1552, в 1566–1569 и в 1593–1606 гг., и первые контакты лютеран с православными начали осуществляться в периоды перемирия между

¹⁴⁹ *Малышевский И.И.* Александрийский патриарх Мелетий Пигас и его участие в делах Русской Церкви. Т. 1. Киев, 1872. С. 203–204.

воюющими сторонами. По словам И. Малышевского, «оправившись от первого страха перед турками, а вместе с тем более и более разуверясь в возможности изгнать их силой лиги христианских государств, такой трудной при разрозненности их политических, национальных, наконец, религиозных интересов, Запад привыкает к факту существования Турции, которая также привыкает быть соседом, а не врагом только христианских государств. Развиваются между ними и ею дипломатические сношения, учащаются путешествия на Восток образованных людей с Запада. То и другое особенно заметно с последних десятилетий XVI в., в том и в другом видное место принадлежит к далеким от Востока протестантам, в разных странах уже более или менее успокоенными за свои права, свободу, силу. Таким образом, самый ход вещей благоприятствовал возобновлению сношений представителей их с православными греками»¹⁵⁰.

Вскоре после начала Реформации сведения о Лютеранской Церкви достигли Константинополя, и это побудило патриарха Константинопольского Иоасафа II (1555–1565) послать в Виттенберг диакона Димитрия Мизоса для сбора полных и достоверных сведений о новом вероучении. Дьякон Димитрий отправился в Виттенберг в 1559 г. и прожил там 6 месяцев. За это время он познакомился с выдающимися протестантскими богословами, и в частности с Филиппом Меланхтоном. После полугодового пребывания в Виттенберге дьякон Димитрий начал готовиться к возвращению в Константинополь. Именно в это время и была сделана первая попытка со стороны Ф. Меланхтона завязать отношения с Константинопольской Церковью. На него глубокое впечатление произвели страдания христиан под турецким владычеством. Ф. Меланхтон передал диакону Димитрию письмо для последующего вручения патриарху Иоасафу II, написанное в самых теплых тонах.

В письме он выражал радость по поводу того, что Бог чудесным образом сохранил Православную Церковь во Фракии, Греции и Азии, причем Ф. Меланхтон сравнивал ее с тремя ветхозаветными отроками в печи огненной. «Димитрий расскажет тебе, — писал далее Ф. Меланхтон патриарху, — что мы благоговейно храним Священное Писание, как пророков, так и апостолов, что мы следуем определениям святых соборов относительно догматов и мы остаемся преданными учению отцов: Афанасия, Василия, Григория, Епифания, Феодорита, Иринея и всех других, которые единомысленны с нами, и учим, что благочестие заключается в истинной вере и повиновении закону Божию, а не в суевериях и

¹⁵⁰ Там же. С. 208.

самовольных служениях, изобретенных невежеством латинских монахов. Итак, просим вас не верить клеветам, которые враги распространяют на наш счет»¹⁵¹.

Особенно интересно то, что наряду с личным посланием Ф. Меланхтон послал патриарху экземпляр Аугсбургского исповедания на греческом языке¹⁵², очевидно, в качестве доказательства истинности вероучения Лютеранской Церкви и ее близости Православию. Хотя переводчик Аугсбургского исповедания настаивал на строгой точности перевода, но на самом деле греческий перевод сильно отклоняется от оригинала. Это было переложение Аугсбургского исповедания в традиционных формулировках греческого Востока. Оно свидетельствует о близком знакомстве переводчика с греческой патрологической и литургической фразеологией.

Существует предположение, высказанное прот. Георгием Флоровским, что «сам Меланхтон был исполнителем этой работы. Но даже такой тонкий знаток греческого языка, которым он был, не смог бы сделать это так эффективно и последовательно без кого-то, для кого восточная богословская терминология была бы естественной. Димитрий Мизос, диакон Греческой Церкви, жил у Меланхтона как раз в то время, когда делался перевод, и есть все основания полагать, что его доля во всей этой работе была значительна»¹⁵³.

Основная тенденция греческого перевода Аугсбургского исповедания заключалась в том, чтобы избежать схоластической фразеологии, которая была чужда Востоку, и смягчить тон лютеранского богословия. Акцент был перенесен с оправдания и прощения на вечную жизнь, новое творение и воскресение из мертвых. Догматика рассматривалась с точки зрения богослужения, а не просто как часть схоластического учения. В греческом тексте Аугсбургского исповедания был смягчен юридический тон учения об искуплении. «Конечно, во многих случаях переводчики не могли с легкостью найти в современном им грече-

¹⁵¹ *Crusius M. Turco-Greciae libri octo. Basiliae, 1584. P. 559. Цит. по: Алексий (Дородницын), архиеп. Попытки протестантов к соединению с Греко-Восточной Церковью в XVI веке. Казань, 1911. С. 6.*

¹⁵² Этот перевод был опубликован в Базеле в 1559 г.; в качестве переводчика указывалось имя протестантского богослова Павла Дольциуса (Плауэн, Саксония). Затем этот текст был перепечатан в Виттенберге в 1587 г. В первое издание входил только греческий текст, причем П. Дольциус написал к нему предисловие на латыни, где он подчеркивал важность использования библейских языков для правильного понимания христианской веры. Этот перевод является не точным изложением окончательного и официального текста Аугсбургского исповедания: текст, использованный для перевода на греческий язык, был особым вариантом Аугсбургского исповедания, измененного Ф. Меланхтоном в 1531 г., а не позднейшим официальным текстом.

¹⁵³ *Florovsky G. Christianity and Culture. Vol. 2. Belmont, Massachusetts, 1974. P. 149.*

ском богословском словаре точные эквиваленты латинских терминов, — пишет прот. Г. Флоровский. — Отсюда неточность изложения, почти неизбежная. Но причины здесь более широкие: видно явное желание приспособить изложение к традиционным убеждениям Элладской Церкви»¹⁵⁴.

Греческий перевод Аугсбургского исповедания ставил своей целью отразить учение Реформации как православную веру, веру пророков, апостолов и отцов Церкви. Характерно заглавие греческого перевода Аугсбургского исповедания: «Исповедание православной веры».

Греческий перевод Аугсбургского исповедания был предназначен прежде всего для православных; широкого распространения книги на Западе не предусматривалось. Ф. Меланхтон был даже озабочен тем, что эта книга все же была напечатана впоследствии без его согласия и совета. Тем не менее, этот перевод стал значительным достижением: фактически это была первая попытка представить основные догматы лютеранства на языке греческих, восточных Отцов Церкви. Можно думать, что это было вызвано дипломатическими соображениями; но, скорее всего, этот перевод был осуществлен с убеждением, что содержание Аугсбургского исповедания не может противоречить святоотеческому преданию: «Меланхтон был хорошим знатоком патристики, и его уважение к святым отцам Церкви было неподдельным. Он мог искренне верить, что Аугсбургское исповедание не может оказаться неприемлемым для патриарха. <...> Но остается вопрос: был ли этот перевод адекватным и подлинным представлением официального лютеранского вероучения?»¹⁵⁵ — так ставит вопрос прот. Г. Флоровский.

Отправив с диаконом Димитрием письмо и текст Аугсбургского исповедания, Ф. Меланхтон рассчитывал на скорый ответ патриарха Иоасафа II, но на это письмо ответа так и не было получено. Вероятно, оно пришло с большим запозданием уже после смерти Ф. Меланхтона (ск. в 1560 г.). В 1565 г. Иоасаф II был низложен с патриаршего престола синодом греческих иерархов. (По утверждениям некоторых его современников — за симонию, а по словам Феодосия Зигомалы, который высоко ценил благочестие и архипастырскую ревность патриарха, — вследствие внутрицерковных распрей и совершенно несправедливо.)

Поездка диакона Димитрия в Германию привлекла внимание лютеран к Константинопольской Церкви, и они решили достигнуть с ней сближения. С этой целью некоторые лютеранские богословы начали изучать вероучение и об-

¹⁵⁴Ibid. P. 159.

¹⁵⁵Ibid. P. 148.

ряды восточных христиан. Особенно большое внимание уделяли этим вопросам богословы Тюбингенского университета. Канцлер Тюбингенского университета Яков Андреэ стремился упрочить положение протестантов — профессоров богословского факультета, который в начале 1570-х гг. был преобразован из католического в лютеранский. Он имел единомышленника в лице Мартина Крузия — баварского богослова и гуманиста, профессора Тюбингенского университета.

В 1573 г. австрийский император Максимилиан решил направить в Турцию посольство, во главе которого был поставлен ревностный лютеранин барон Давид Унгнад. Желая иметь в составе посольства пастора, Д. Унгнад обратился в Тюбингенский университет, который славился своей ученостью, и выбор пал на Стефана Герлаха, недавнего выпускника богословского факультета. Воспользовавшись представившимся случаем, Я. Андреэ и М. Крузий решили возобновить попытку Ф. Меланхтона и начать переписку с Константинопольским Патриархатом, целью которой должен был стать богословский диалог по вопросу о сближении Церквей. Когда Стефан Герлах отправился в Константинополь в составе посольства, они послали с ним на имя Константинопольского патриарха письма, в которых кратко высказывали свои пожелания о возобновлении диалога.

Профессор Мартин Крузий вручил С. Герлаху письмо к патриарху, которое начинается следующими словами: «Прежде я думал, что в турецком царстве христианство совершенно погибло, но так как я впоследствии узнал противное, то я не могу не поздравить душевно греков с продолжающимся существованием их Церкви; вместе с тем я хотел бы дать патриарху доказательство того, как сильно я интересуюсь языком и положением греков»¹⁵⁶. М. Крузий также поручил Герлаху отыскивать на Востоке рукописи творений восточных Отцов Церкви, так как западные издания их творений изобиловали различными погрешностями.

В августе 1573 г. С. Герлах прибыл в Константинополь в свите императорского посольства. С 1572 г. Константинопольский патриарший престол занимал Иеремия II¹⁵⁷, который был преемником Митрофана III, вынужденного отказаться от патриаршества вследствие обвинения его в симонии. В своем дневнике Герлах аккуратно записал обо всех своих встречах с патриархом Иеремии-

¹⁵⁶Цит. по: *Осинин И.Т.* Попытки протестантов к соединению с Православной Восточной Церковью в XVI веке // *Христианское чтение.* 1865. Ч. 1. С. 41–42.

¹⁵⁷В 1589 г. Иеремия II участвовал в поставлении первого Московского патриарха — Иова.

ей и с другими представителями Константинопольской Церкви. Первый визит С. Герлах нанес патриарху в октябре 1573 г. и вручил ему письма от Я. Андреэ и М. Крузий. В своем письме Крузий ничего не говорил о возможности соединения Церквей, но только в общих чертах указывал на то, что вероучение протестантов не противоречит учению Христа Спасителя и апостольскому преданию. Устно М. Крузий поручил Герлаху более подробно ознакомить патриарха с вероучением протестантов и, если представится благоприятный момент, просить патриарха приступить к переговорам о соединении. Патриарх принял С. Герлаха благосклонно и обещал ответить на письма, которые тот вручил ему.

С этого времени прошел почти год, в течение которого тюбингенские богословы тщетно ожидали ответа. 15 сентября 1574 г. Я. Андреэ и М. Крузий отправили патриарху Иеремии II новое письмо, к которому прилагался экземпляр Аугсбургского исповедания на греческом языке. С. Герлаху было поручено представить его на рассмотрение патриарха, была выражена надежда, что патриарх увидит существенное согласие Аугсбургского исповедания с православным вероучением, несмотря на определенные расхождения в некоторых обрядах, поскольку протестанты не вводили никаких новшеств, а верно сохраняли наследие древней Церкви, как это было сформулировано семью Вселенскими Соборами на основе Священного Писания. Тюбингенские богословы просили патриарха высказать свое мнение по каждой статье Аугсбургского исповедания.

24 мая 1575 г. при своем втором посещении патриарха С. Герлах передал ему письмо Я. Андреэ и экземпляр Аугсбургского исповедания в греческом переводе. Патриарх принял эти документы и, как повествует С. Герлах в своем дневнике, Иеремия сразу же раскрыл книгу Аугсбургского исповедания и громким голосом начал читать первые пять глав, так что присутствующие на аудиенции тоже могли слышать прочитанное патриархом. Окончив чтение, Иеремия вступил с С. Герлахом в продолжительный диспут; они говорили об искупительных заслугах Спасителя, о вере и добрых делах и особенно долго — об исхождении Святого Духа. Когда С. Герлах уходил от патриарха, тот благословил его крестным знаменем¹⁵⁸.

Необходимо отметить, что Мартин Крузий и Яков Андреэ послали в Константинополь греческий перевод Аугсбургского исповедания, сделанный еще в 1559 г., так как это был единственный греческий текст, имевшийся в их распоряжении. Это первое издание имело ограниченный тираж, и уже в 1574 г. М. Кру-

¹⁵⁸См.: *Беляев Н.Я.* Лютеранские символические книги... С. 17.

зию было трудно достать копию. Как отмечал прот. Г. Флоровский, «греческий вариант 1559 года был единственным текстом Аугсбургского исповедания, который был предоставлен в распоряжение греческих властей и богословов, когда группа тюбингенских богословов обратилась к патриарху Константинопольскому в 1574 г. с просьбой изучить и сделать оценку их доктринальной позиции. Патриарх не был осведомлен о действительном статусе текста, предоставленного на его изучение»¹⁵⁹.

Но тюбингенские богословы, видимо, были готовы пойти на то толкование Аугсбургского исповедания, которое заключалось в греческом варианте. Лютеранская сторона никогда не отказывалась от этого греческого перевода. «Необходимо помнить, что в то первое время общепринятое лютеранское вероучение еще не существовало — это был переходный период различных противоречий, и было еще достаточно места для вольного толкования, — пишет прот. Г. Флоровский. — Достаточно вспомнить, что “Формула согласия” с ее попыткой примирить различные противоречивые мнения, принадлежала именно к тому времени, когда шли переговоры между Тюбингеном и Константинополем»¹⁶⁰.

Получив текст Аугсбургского исповедания, патриарх Иеремия не смог, однако, подробно проанализировать его, поскольку был занят постоянными разъездами по епархиям. Он лишь продиктовал своему секретарю ответ, в котором в общих выражениях советовал протестантам с большим усердием изучать источники вероучения: как Священное Писание, так и Священное Предание.

20 марта 1574 г. Я. Андреэ и М. Крузий послали патриарху очередное письмо, в котором сообщали, что послание Иеремии доставило им «неописуемую радость» и что главное их стремление направлено к тому, чтобы пребыть верными истинному христианству без всяких нововведений. «Благочестивейшие наши князья и богословы изложили за 44 года перед сим веру свою в так называемом Аугсбургском исповедании, — писали тюбингенские богословы патриарху, — и эту книгу мы послали тебе в надежде, что хотя бы по причине великого расстояния между нами и греками оказалось какое-либо различие в некоторых обычаях, тем не менее, ты найдешь, что по отношению к существующим предметам веры мы не имеем ничего нового, но держимся той же веры, которая была передана святыми апостолами и пророками и утверждается на основании Священного Писания семью Вселенскими Соборами». В заключение они выражали надежду получить от патриарха ответ по поводу Аугсбургско-

¹⁵⁹ Florovsky G. Christianity and Culture... P. 159.

¹⁶⁰ Ibid. P. 150.

го исповедания и высказали надежду на то, что «Константинополь и Тюбинген будут соединены узами единой веры»¹⁶¹.

Неоднократные просьбы лютеран по поводу оценки Аугсбургского исповедания в конце концов возымели свое действие, и когда 24 мая 1575 г. С. Герлах прибыл на очередной прием к патриарху, то он застал его на заседании, где вместе с главными представителями константинопольского клира он подвергал разбору Аугсбургское исповедание. Первое, что привело в недоумение православных греков и заставило их с осторожностью отнестись к Аугсбургскому исповеданию, — это лютеранское учение об оправдании и покаянии. С. Герлах принял участие в дальнейшей беседе, причем обеими сторонами были выявлены точки соприкосновения по поводу вопроса о первородном грехе, осуждено католическое учение о чистилище, но не было найдено взаимопонимание по вопросу о Filioque. Наконец, патриарх прервал рассуждения, обещая изложить свое мнение по всем вопросам письменно, когда на досуге он полнее ознакомится с Аугсбургским исповеданием.

11 июля 1575 г. С. Герлах снова посетил патриарха и имел с ним беседу по поводу различных богословских вопросов: об употреблении квасного хлеба и опресноков при совершении Евхаристии, об исповеди и разрешении грехов и об индульгенциях. В заключение, как пишет С. Герлах, патриарх сказал, что он одобряет то, что изложено в Аугсбургском исповедании за исключением лютеранского мнения о пресуществлении¹⁶².

Для того, чтобы ускорить ход дела, профессора Тюбингенского университета в том же 1575 г. послали С. Герлаху еще пять экземпляров Аугсбургского исповедания на греческом языке, которые он раздал членам патриаршего Синода. Наконец в ноябре 1575 г. один из приближенных к патриарху богословов — Феодосий Зигомала — известил М. Крузия, что патриарх Иеремия приготовил ответ на Аугсбургское исповедание, в котором сделал сравнительный анализ православного и протестантского вероучения. «Есть здесь римские монахи, — писал Зигомала Крузию. — Когда они узнали, что сюда [в Константинополь] прислано ваше исповедание, то стали необычайно кричать против вас. Я заступился перед ними за вас, говоря, что вы разногласите с ними ради многих зло-

¹⁶¹Цит. по: *Осинин И.Т.* Попытки протестантов к соединению... С. 46.

¹⁶²См.: *Лебедев А.П.* История Греко-Восточной Церкви под властью турок. Кн. 2. СПб., 2004. С. 17.

употреблений их в вере и нелепых мнений, что в этом отношении мы с вами во многом сходимся, а с ними расходимся»¹⁶³.

В июне 1576 г. в Тюбинген пришел долгожданный ответ от патриарха Иеремии II, в котором содержался обстоятельный разбор Аугсбургского исповедания¹⁶⁴. В приложенном письме патриарх называл тюбингенских богословов своими «духовными детьми», но вместе с тем выражал надежду на то, что они откажутся от своих заблуждений, «противных христианской истине и влекущих человека в пагубу»¹⁶⁵.

Этот документ был составлен общими усилиями константинопольских богословов. Со всей очевидностью можно утверждать, что Феодосий Зигомала был основным автором. Но окончательный вариант был тщательно пересмотрен самим патриархом. Этот документ не был оригинальным сочинением, так как авторы специально избегали всяких новшеств. «Это была намеренная компиляция из традиционных источников, — отмечает прот. Г. Флоровский. — Это был не столько анализ самого Аугсбургского исповедания, сколько параллельное изложение православного вероучения. Это было последнее вероучительное заявление на Востоке, в котором нельзя обнаружить влияния западной традиции даже в терминологии. Это был в некотором роде эпилог византийского богословия»¹⁶⁶.

В послании, сопровождавшем этот ответ, патриарх писал: «Хотя в некоторых догматах нашего благочестия что-либо с первого взгляда, может быть, и не порадует вас, однако мы уверены, что вы, как люди умные, многосведущие и благоразумные, не предпочтете ничего истине — Господу нашему Иисусу Христу»¹⁶⁷.

При разборе Аугсбургского исповедания патриарх сначала похвалил тюбингенских богословов за то, что они, по их собственным словам, признают семь Вселенских Соборов. Затем патриарх подробно проанализировал содержание Аугсбургского исповедания, оставаясь повсюду объективным, и с позиций православного догматического вероучения подверг критике как протестантские, так и католические отступления от учения древней Вселенской Церкви. Он следовал при этом порядку изложения Аугсбургского исповедания, разбирая главу

¹⁶³ Цит. по: *Мальшевский И.И.* Александрийский патриарх Мелетий Пигас... С. 212.

¹⁶⁴ Этот ответ, как и последующие, полностью опубликован в русском переводе в кн.: Святейшего патриарха Константинопольского Иеремии ответы лютеранам. М., 1866.

¹⁶⁵ Цит. по: *Осинин И.Т.* Попытки протестантов к соединению... С. 48.

¹⁶⁶ *Florovsky G.* Christianity and Culture... P. 150–151.

¹⁶⁷ Святейшего патриарха Константинопольского... С. 9–10.

за главой. В целом патриарх был настроен в высшей степени благожелательно в своих комментариях и критике. Еще в предисловии к своему посланию он упомянул о «соединении двух Церквей, которое, надеемся, совершится во славу Христа»¹⁶⁸.

Прот. Г. Флоровский объясняет это так: «Мы не можем ждать какой-либо всесторонней оценки лютеранского учения от патриарха Иеремии. Он был озабочен только вопросом, готовы ли протестанты принять твердое учение, выпестованное Православной Церковью на протяжении веков. С другой стороны, лютеране в Тюбингене были заинтересованы именно в том же самом, но с противоположной точки зрения: были ли православные на Востоке готовы принять их собственное “здоровое учение” в том виде, в каком оно изложено в Аугсбургском исповедании»¹⁶⁹.

Заканчивая свой ответ, патриарх снова подтвердил авторитет Вселенских Соборов и святых Отцов Церкви, указал на необходимость сохранять верность учению и традициям Православной Церкви.

Обращаясь к лютеранам, патриарх Иеремиа выразил надежду на успешное сближение с ними в будущем: «Если вы желаете, как люди благоразумные, всеведущие присоединиться к нашей всесвятой Церкви, то мы, как чадолюбивые отцы, охотно примем вашу любовь и благорасположение, если только захотите, согласно с нами, следовать апостольским и соборным догматам и им повиноваться. <...> И когда таким образом из двух Церквей составитя, при помощи Божией одна, тогда мы будем жить в союзе и проживем богоугодно дотолы, пока не получим Царствия Небесного»¹⁷⁰.

Получив ответ, протестанты продолжили переписку с патриархом Иеремией, и это обстоятельство дает возможность более полно уяснить те противоречия, которые выявились между лютеранами и православными впоследствии. Патриарший комментарий Аугсбургского исповедания явился для лютеран некоторым разочарованием. Они чувствовали себя обязанными предоставить соответствующие объяснения Константинополю. 16 июля 1577 г. тюбингенские богословы отправили патриарху Иеремии ответ, «твердо основанный на авторитете Священного Писания», как писал Мартин Крузий. В своем ответе они выражали патриарху признательность за подробный анализ Аугсбургского исповедания: «Приносим великую благодарность твоей святине, что среди столь-

¹⁶⁸Там же. С. 10.

¹⁶⁹Florovsky G. Christianity and Culture... P. 153.

¹⁷⁰Святейшего патриарха Константинопольского... С. 157–158.

ких дел и затруднений, ты удостоил не только прочесть наше исповедание, но и ответить на него, и притом — от искренней души, со всею откровенностью и прямою»¹⁷¹.

1 октября того же года лютеране отправили патриарху сокращенное «Руководство к изучению протестантской догматики», составленное д-ром Иаковом Геербрандом и переведенное М. Крузием на греческий язык, где в ясной форме были изложены все основные протестантские доктрины, недостаточно полно раскрытые в Аугсбургском исповедании. «Архиепископ Нового Рима и Вселенский патриарх» не торопился с ответом и только в мае 1579 г. он отправил свое второе послание тюрингенским богословам после их двухлетнего настойчивого ожидания.

К подготовке второго патриаршего ответа были привлечены новые богословы: Митрофан, митрополит Берхейский, Мефодий, митрополит Мелоникский, иеромонах Матфей и, как раньше, Феодосий Зигомала. Во втором послании не было ничего нового, за исключением более настойчивого пожелания полного принятия лютеранами всего православного вероучения. Второй ответ патриарха Иеремии по объему немного уступает первому посланию. Оно подразделяется на следующие главы: 1) об исхождении Святого Духа, 2) о свободе воли, 3) об оправдании и добрых делах, 4) о таинствах, 5) о призывании святых, 6) о монашеской жизни.

Свой второй ответ лютеранам патриарх Иеремия написал в самой вежливой форме; но в то же время, несмотря на их усиленные призывы об установлении церковного единства, он ответил отказом, который был насколько вежлив, настолько же и решителен.

Прошел целый год, прежде чем тюрингенские богословы ответили на это письмо патриарха. Канцлер Я. Андреэ был в это время очень занят богословскими спорами лютеран с кальвинистами, что в 1580 г. послужило поводом к написанию «Формулы согласия». Это обстоятельство привело к отсрочке дальнейших контактов с Константинопольской Церковью и было причиной того, что составленное, наконец, ответное послание было подписано не канцлером Я. Андреэ, а только М. Крузием и виттенбергским придворным проповедником Л.Осиандером.

К тому времени, когда лютеране отправили свое письмо из Тюрингена (24 июня 1580 г.), Иеремия уже не занимал патриаршего престола в Константинополе. В декабре 1579 г. его предшественник Митрофан III снова взошел на

¹⁷¹Цит. по: *Мальшевский И.И.* Александрийский патриарх Мелетий Пигас... С. 214.

патриаршую кафедру, чему способствовала насильственная смерть покровителя Иеремии II — Михаила Кантакузина, которого султан приказал повесить в его собственном дворце. Но патриаршество Митрофана продолжалось недолго: он умер в августе 1580 г.; и после смерти Митрофана III Иеремия II снова вступил на патриарший престол в Константинополе.

В своем очередном послании лютеране, защищая содержание Аугсбургского исповедания, доказывали, что Священное Писание является единственным источником веры и что нельзя заставлять христиан толковать его так, как изъясняли его святые Отцы древности. Такое заявление лютеран было равносильно полному опровержению того, о чем писал патриарх Иеремия. Но, несмотря на доктринальное несогласие с протестантами, патриарх не забыл того благорасположения, с которым относились к нему богословы Тюбингенского университета во время его опалы, и поэтому в мае 1581 г. он написал им благодарственное письмо, выражая признание за моральную поддержку.

Одновременно с письмом патриарх послал лютеранам свой третий ответ, который по своему объему был в 4 раза меньше предыдущих. Число глав в третьем послании еще меньше по сравнению с предшествующими ответами. Здесь патриарх затрагивает вопрос об исхождении Святого Духа, о свободе воли, о таинствах и о призывании святых. За несколько лет, которые прошли с тех пор как началась эта богословская переписка, патриарх смог убедиться в том, что дальнейшие рассуждения ни к чему привести не смогут. Поэтому в заключении своего ответа он просил тюбингенских богословов больше не утруждать его письмами, «поскольку вы светильников Церкви и богословов перетолковываете иначе, и, на словах почитая их и превознося, на самом деле отвергаете»¹⁷².

Этот последний ответ был датирован 6 июня 1581 г. и был подписан патриархом Иеремией и протонотарием Феодосием Зигомалой; им закончилась переписка константинопольского патриарха Иеремии II с немецкими лютеранами.

Но, несмотря на это, лютеране хотели, чтобы решающее слово осталось за ними и поэтому на последнее послание патриарха Иеремии они написали ответ под названием «Antidotum», но ответа из Константинополя на него уже не последовало. На этом православно-лютеранский диалог можно было бы считать временно прерванным до появления более благоприятных обстоятельства, но, к сожалению, дальнейшие события лишь усугубили разделение обеих Церквей.

¹⁷²Святейшего патриарха Константинопольского... С. 299–300.

Прерванный диалог

Откровенному характеру первой стадии диалога способствовало то, что с согласия обеих сторон он носил конфиденциальный характер. Тюбингенские богословы не разглашали содержания своей переписки с патриархом Иеремией, так что на Западе об этом долгое время ничего не было известно. Римо-католики с огромным интересом и беспокойством следили за этими необычными переговорами и дискуссиями между Константинопольским патриархом и немецкими лютеранами. Они в высшей степени не одобряли этот, по их мнению, незаконный «призыв» Запада к Востоку. Первым римо-католиком, который узнал об этой переписке, был польский каноник из Кракова Станислав Соколовский, находившийся на должности придворного проповедника польского короля Стефана Батория. Сам Соколовский получил сведения о послании патриарха Иеремии по поводу Аугсбургского исповедания от архимандрита Теопипта, который путешествовал в это время по России. Станислав Соколовский сразу понял, какой большой интерес представляет критический анализ, сделанный патриархом Константинопольской Церкви, и решил опубликовать его.

Архимандрит Теопипт, возвратившись в Константинополь, прислал Станиславу Соколовскому послание патриарха Иеремии, не поставив никого об этом в известность. Озаглавленное «*Censura orientalis ecclesiae*», это послание в латинском переводе было напечатано Соколовским большим тиражом в 1581 г. в Кёльне, а в 1584 г. — в Париже; позднее был также сделан немецкий перевод (Ингольштадт, 1585 г.).

Имелась особая причина на вмешательство польского богослова в православно-лютеранскую дискуссию. Распространение Реформации на славянском Востоке было одной из важных задач для немецких протестантов: еще сам Ф. Меланхтон был глубоко заинтересован в этом. Однако к этому времени Реформация в Польше, после кратковременного успеха, была близка к угасанию. Но в стране еще было сильно протестантское меньшинство, и протестанты поддерживали дружественные отношения с православными, так как перед ними была общая опасность растворения в преобладающем католическом окружении. Для более эффективного противодействия этой угрозе намечалось создание религиозно-политического союза православных и протестантов. При этих обстоятельствах голос Константинопольского патриарха был в высшей степени важен, особенно потому, что Православная Церковь в Польше в то время была непосредственно в его юрисдикции.

Таким образом, в развитие православно-лютеранских отношений был вбит клин, ближайшим результатом чего явилось то обстоятельство, что в июне 1582 г. патриарх Иеремия II был вынужден написать письмо папе Григорию XIII, в котором он говорил о лютеранах, «предлагавших ему неприемлемые вещи и ставивших вопросы не для того, чтобы врачевать, но для того, чтобы развратить тех, чья вера незапятнанна». «Что касается нас, — писал далее патриарх, — то мы учим и словом, и Писанием без всяких прибавлений. Мы отвращаемся от этих людей и подобных им, как от врагов Христа и апостольской Кафолической Церкви»¹⁷³.

Обнародование послания Константинопольского патриарха причинило лютеранам большое огорчение. Для того, чтобы ослабить одностороннее впечатление от опубликованного текста, протестанты, со своей стороны, переиздали в 1584 г. текст Аугсбургского исповедания в «Acta et Scripta Theologorum Wirtembergensium» с полным отчетом о переписке между тюбингенскими богословами и Константинопольским патриархом Иеремией II. На этот раз был дан латинский текст параллельно с греческим. Книгу сразу же прокомментировали католические богословы, в числе которых был и Станислав Соколовский.

Впоследствии отношения между православными и лютеранами на Востоке не возобновлялись, о чем свидетельствует следующее заявление Иерусалимского собора 1672 г.: «50 лет назад после Лютера еретик Крузий из Тюбингена в Германии <...> прислал тогдашнему правителю апостольской Церкви в Константинополе изложение главного содержания своей ереси, дабы узнать, как они говорили, согласны ли они с учением Восточной Церкви. Но этот знаменитый патриарх ответил им тремя научными рассуждениями, опроверг всю их ересь богословским и православным образом, и раскрыл им все православное учение, от начала господствовавшее в Восточной Церкви. Они же не слушали его и не заботились о благочестивой его ревности. Книга же сих сношений напечатана по-гречески и по-латыни в Виттенберге в Германии в 1581 году»¹⁷⁴.

Возобновление диалога

Несмотря на все осложнения, связанные с православно-лютеранским диалогом, эти отношения оказались полезными для православных. Узнав протестантов ближе, они могли быть теперь свободны от зарождавшегося под влиянием католической пропаганды заблуждения о том, что протестанты являются

¹⁷³Цит. по: *Алексий (Дородницын), архиеп.* Попытки протестантов к соединению... С. 50.

¹⁷⁴Цит. по: *Осинин И.Т.* Попытки протестантов к соединению... С. 61.

чуть ли не еретиками (это влияние стало давать о себе знать лишь в XVII столетии), и потому могли с большим желанием пользоваться их помощью в своей борьбе против турецкого ига. С другой стороны, познакомившись с сущностью и объемом протестантских отклонений от Православия, они могли также чувствовать себя более свободно в повседневных отношениях с протестантами, определив границы возможного сближения с ними без опасения за чистоту своих православных воззрений. Три послания патриарха Иеремии II, выработанные с помощью видных греческих богословов, явились фундаментальным вкладом в развитие православной догматики. Кроме того, по словам Г. Флоровского, «письма между Константинопольским патриархом Иеремией II и группой лютеранских богословов в Тюбингене в последней четверти XVI века являются экуменическими документами огромной важности и представляют большой интерес. Это был первый систематический обмен богословскими взглядами между православным Востоком и протестантским Западом»¹⁷⁵.

Греческий перевод Аугсбургского исповедания также заслуживает внимательного изучения со стороны богословов, вовлеченных в диалог с лютеранами. Его попытка истолковать содержание Реформации в более широком контексте межхристианских отношений, сближающих Восток и Запад, может быть использована в ходе православно-лютеранского диалога. Все спорные пункты, разделяющие православный Восток и протестантский Запад, следует снова проанализировать в более широкой перспективе патристической традиции, поскольку, по мнению современного православного богослова Т. Николау, «подготовка к возобновлению богословского диалога со стороны Православной Церкви со Всемирной лютеранской федерацией показывает, что позиция патриарха Иеремии не считается окончательным и неизменным разрывом с лютеранством, но, напротив, она скорее может быть конструктивной и полезной»¹⁷⁶.

Патриарх Иеремия, епископы и богословы Константинопольской Церкви на основании трех посланий, представленных ими относительно Аугсбургского исповедания в 1576, 1579 и 1581 гг., выявили ряд основных пунктов учения, по которым православное учение совпадает с лютеранским. Каталог богословских разногласий, напротив, меньше, хотя он и затрагивает более существенные аспекты православного вероучения. Именно поэтому в процессе православно-лютеранского диалога было бы целесообразным в первую очередь провести со-

¹⁷⁵ Florovsky G. Christianity and Culture... P. 143.

¹⁷⁶ Nikolau T. Zur Diskussion über die Confessio Augustana... S. 159.

беседования по совпадающим пунктам, чтобы укрепить, углубить и расширить общехристианское понимание рассматриваемых тем.

Наконец, заканчивая обзор православно-лютеранских отношений в XVI в., необходимо подчеркнуть важность результатов обсуждения Аугсбургского исповедания не только для улучшения двусторонних отношений между нашими Церквями, но и в плане общехристианских усилий богословов других конфессий. «Православные богословы, заявившие о своей готовности к дискуссии об Аугсбургском исповедании, по праву указали на то, что католическо-лютеранское собеседование об Аугсбургском исповедании выпустило из виду переписку между патриархом Иеремией II и тюрингенскими богословами, хотя в этой переписке велась речь по подобному вопросу, — пишет Т. Николау. — Принятие во внимание этой переписки необходимо по той причине, что при этом происходило первое богословское восприятие местоположения лютеранской Реформации с православной точки зрения. Это было не случайное и произвольное богословское восприятие, а оценка Аугсбургского исповедания в свете восточно-церковной традиции»¹⁷⁷.

При своем рождении Реформация имела своей целью обновление всей Церкви, поэтому именно в данном аспекте и необходимо рассматривать Аугсбургское исповедание и связанные с ним вероизложения. Можно сказать про те шаги, которые делаются католическими и лютеранскими богословами по пути сближения на основе Аугсбургского исповедания, поскольку первоочередную важность имеет сближение Евангелическо-Лютеранской Церкви именно с Римско-Католической, как с Церковью-Матерью. До сегодняшнего времени существует сложное переплетение корней, которые связывают элементы лютеранского вероучения с католическим, и процесс выявления этой общности имеет определенные перспективы. По словам одного из участников двустороннего диалога, «католические и лютеранские богословы считают возможным достижение согласия в отношении толкования Аугсбургского исповедания, которое соответствовало бы как лютеранскому, так и католическому пониманию веры. Проведенные к настоящему времени исследования убедительно показали, что Аугсбургское исповедание можно толковать по-католически по меньшей мере в свете самопонимания современного католического богословия после Второго Ватиканского собора. Это является более чем отрядным результатом, который оправдывает большую надежду на дальнейший успех экуменических усилий.

¹⁷⁷ Ibid. S. 157.

Основополагающий лютеранский символический текст не обязательно должен основывать разделение Церквей, он мог бы также привести к единству»¹⁷⁸.

С особым удовлетворением можно свидетельствовать также стремление обеих сторон расширить двусторонний диалог с тем, чтобы христиане из Поместных Православных Церквей также могли внести в него свой вклад: «При всем при этом, — пишет католический богослов, — мы не должны терять из виду других братьев-христиан. Было бы опасно, если бы возникло впечатление, будто католики и лютеране договариваются в связи с Аугсбургским исповеданием без учета интересов других Церквей и сообществ. Это, конечно, не облегчает дела, но зато делает его более эффективным. Так, например, это может помочь в том, чтобы не пренебрегать теми положениями, которые с современной [секулярной] точки зрения могут показаться несущественными. Так, например, в имевшихся до сих пор дискуссиях положения Аугсбургского исповедания о практике поста и монашеском обете не играли особой роли. Они просто причисляются к злоупотреблениям, о которых говорится во второй части Аугсбургского исповедания, которая считается менее важной, чем первая часть с ее “суммой учения”».

У восточных христиан иные масштабы. Для них пост настолько прочно вошел в христианский образ жизни, что может даже создаться впечатление, что новейшее изменение в католической практике поста воспринимается как значительная помеха во взаимных отношениях, чуть ли не бóльшая, нежели расхождение в догматических вопросах»¹⁷⁹.

С другой стороны, следует помнить, что на пути сближения наших Церквей имеется много трудностей, по поводу которых необходимо также иметь полную ясность. Аугсбургское исповедание не является единственным символическим лютеранским текстом; за ним идет более резкая Апология Аугсбургского исповедания, в которой Ф. Меланхтон «не так тихо ступает», а затем, и прежде всего, — Шмалькальденские статьи, составленные Лютером, в которых устанавливается решительная и жесткая полемическая позиция по отношению к католической вероисповедной системе.

«Для Лютеранской Церкви Аугсбургское исповедание является началом и основой дальнейшего развития вероучения, в рамках которого можно позднее обнаружить отчасти более острые разграничения с Римской Церковью, например в Шмалькальденских статьях. Самосознание Лютеранской Церкви в связи

¹⁷⁸ Schutte H. Voraussetzungen und Konsequenzen... S. 183.

¹⁷⁹ Scheele P.-W. Die Confessio Augustana... S. 223.

со своим историческим происхождением, нашедшим свое выражение в символах XVI века, не может ограничиться лишь Аугсбургским исповеданием. Нужно только сознавать, что это уже не будет означать полного и завершенного взаимопонимания по оценке лютеранской Реформации XVI века, а явится лишь основополагающим шагом в данном направлении»¹⁸⁰, — пишет В. Панненберг.

Таким образом, Аугсбургское исповедание нельзя отрывать от остальных лютеранских вероисповедных трудов, так как в них поясняются и характеризуются как разделяющие те противоречия, которые не были названы в Аугсбургском исповедании. Прежде всего это относится к Шмалькальденским статьям. Кроме того, Римско-Католическая Церковь на Тридентском соборе, на Первом Ватиканском соборе, а также в 1854 и в 1950 гг. провозгласила новые догматы, и по этой причине Аугсбургское исповедание не является достаточно универсальным для того, чтобы стать основой для лютеранско-католического диалога.

Наконец, следует упомянуть о том, что в Аугсбургском исповедании перечислены только три таинства, и это представляет собой противоречие с числом 7 в учении о таинствах как Римско-Католической, так и Православной Церквей. Поэтому необходимо учитывать как положительные, так и отрицательные факторы, ибо «в любом случае было бы достойно сожаления, если новейшие исследования Аугсбургского исповедания ограничились бы вопросом признания. Вне зависимости от конечного положительного или отрицательного ответа, в обоих случаях грозит опасность пройти мимо действительности всех положений Аугсбургского исповедания»¹⁸¹, — предупреждает Пол-Вернер Шиле. Именно эти обстоятельства и не позволили богословам Римско-Католической Церкви признать Аугсбургское исповедание в качестве вероучительного документа, который помог бы более эффективному продвижению на пути к единству.

Аугсбургская декларация (1999 г.)

В 1978 г. рабочая группа лютеранской консистории Объединенной Евангелическо-Лютеранской Церкви (Западной) Германии опубликовала Пересмотренную редакцию немецкого текста Аугсбургского исповедания¹⁸². Рабочая группа предоставила свой первый вариант для оценки более чем 50 богословам, профессорам и пасторам в Западной и Восточной Германии и некоторых

¹⁸⁰ Pannenberg W. Die Augsburgische Konfession... S. 272–273.

¹⁸¹ Scheele P.-W. Die Confessio Augustana... S. 209.

¹⁸² Das Augsburgische Bekenntnis Deutsch. Revidierter Text. Göttingen, 1978.

других стран. В ответ было прислано много подробных комментариев, и поэтому новая редакция текста может рассматриваться как совместная работа более широкого круга лиц. В процессе редактирования текста прилагались усилия для сохранения характера Аугсбургского исповедания как исторического документа. Окончательная редакция явилась сочетанием между возможно большей верностью оригиналу и необходимым приближением к литературному немецкому языку для современного понимания: не употребляемые теперь понятия заменены новыми, слишком длинные предложения преобразованы в более короткие. При этом было отмечено, что предлагаемый текст не является заменой официального текста, написанного в 1530 г.

В ходе богословских дискуссий, ведшихся на протяжении нескольких десятилетий, их участники неоднократно убеждались в том, что многие проблемы были связаны с несовершенством формулировок и переводов текстов, а серьезное размышление может привести к согласию, устраняющему один из барьеров между лютеранами и католиками, ранее считавшихся непреодолимыми: как происходит оправдание христианина — только верой (как учил Лютер) или верой и добрыми делами (как учит Римско-Католическая Церковь).

31 октября 1999 г. в лютеранской церкви св. Анны в Аугсбурге кардинал Эдвард Кэссиди, президент Папского совета по содействию христианскому единству, и лютеранский епископ Брауншвейгский Христиан Краузе, президент Всемирной Лютеранской Федерации (ВЛФ), подписали Совместное заявление о доктрине оправдания¹⁸³.

В соответствии с этим документом, обе стороны пришли к «консенсусу в области основополагающих истин» по вопросу об оправдании верой¹⁸⁴. Этот документ, говорится далее, «не охватывает все, что относится к области церковного учения об оправдании; он указывает на согласие в основных истинах учения об оправдании и показывает, что остающиеся различия в его разъяснении не могут быть более причиной для вероучительного осуждения»¹⁸⁵.

¹⁸³ Joint Declaration on the Doctrine of Justification by the Lutheran World Federation and the Catholic Church // The Holy See. Official Vatican Web Site. URL: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_31101999_cath-luth-joint-declaration_en.html (дата обращения 10.10.2010).

¹⁸⁴ Ibid.

¹⁸⁵ “It does not cover all that either church teaches about justification; it does encompass a consensus on basic truths of the doctrine of justification and shows that the remaining differences in its explication are no longer the occasion for doctrinal condemnations.” (Joint Declaration on the Doctrine of Justification. 5. Ibid.).

Ключевая фраза документа заключена, по мнению экспертов, в 15-м параграфе: «Вместе мы исповедуем: только благодатью, в вере в спасительное дело Христово, но не по каким-либо заслугам с нашей стороны, мы принимаемы Богом и стяжаем Святой Дух, Который обновляет наши сердца, укрепляя и призывая нас к добрым делам»¹⁸⁶.

Вслед за кардиналом Э. Кэссиди и епископом Х. Краузе свои подписи под декларацией поставили генеральный секретарь ВЛФ д-р Ишмаэль Ноко и секретарь Папского совета по содействию христианскому единству епископ Вальтер Каспер. Свои подписи под декларацией поставили также шесть вице-президентов ВЛФ: Сигрун Мугедаль (Норвегия), Пармата Абасу Ишайя (Нигерия), д-р Прасанна Кумари (Индия), д-р Юлиус Фило (Словакия), Уберто Кирххайм (Бразилия) и епископ Джордж Андерсон (США)¹⁸⁷.

«Мы являемся свидетелями важнейшего события в истории наших Церквей, — сказал в своей проповеди епископ Х. Краузе. — Впервые за многие века здесь, в Аугсбурге, мы вновь вступили на общую почву. Антагонизм, а зачастую даже вражда между нашими Церквями являлись источником конфликтов, горя и страданий для многих людей во многих странах мира. Да дарует нам Бог новые силы для примирения и мужество для поисков мира»¹⁸⁸.

В своей проповеди кардинал Э. Кэссиди сказал, что в этот день лютеранам и католикам удалось заключить соглашение, которое стало важной вехой на пути «восстановления единства между последователями Христовыми». «Совместная декларация о доктрине оправдания дает новую жизнь и новую надежду всему экуменическому движению», — сказал ватиканский прелат. В тот же день в Риме Иоанн Павел II выразил удовлетворение в связи с подписанием декларации, которая, по его словам, стала «важной вехой на не всегда простом пути к восстановлению полного единства между христианами». «Я хочу поблагодарить Господа за то, что Он сделал возможным этот шаг»¹⁸⁹, — сказал папа.

Символизм и историческая значимость подписания декларации подчеркивалась организацией всего мероприятия (состоявшегося в день Реформации), в том числе — грандиозным совместным шествием епископов и глав церковных объединений со всего мира из католического собора в лютеранскую кирху с по-

¹⁸⁶“Together we confess: By grace alone, in faith in Christ’s saving work and not because of any merit on our part, we are accepted by God and receive the Holy Spirit, who renews our hearts while equipping and calling us to good works” (Joint Declaration on the Doctrine of Justification. 15. Ibid.).

¹⁸⁷Духовное возрождение. 1999. № 5–6. С. 19.

¹⁸⁸Там же.

¹⁸⁹Там же.

следующей совместной молитвой. Наконец, не случайно «местом примирения» был избран именно Аугсбург как «родина раскола».

Большинство международных СМИ с энтузиазмом подали это событие как «апогей экуменического движения в XX веке» — примирение двух ветвей Западной Церкви и прекращение полутысячелетнего раскола между католиками и протестантами¹⁹⁰. В то же время подписание богословской декларации не означает не только полного объединения лютеран с католиками, но и не предусматривает общения в таинствах между двумя конфессиями. Кардинал Э.Кэссиди и епископ В.Каспер подчеркнули, что для евхаристического общения необходим дальнейшей диалог о природе власти в Церкви и о священнослужении.

Торжества по поводу подписания декларации начались утром 31 октября с покаянного богослужения в католическом соборе Аугсбурга: католики и лютеране попросили друг у друга прощения за то, что в ходе истории они не всегда пытались сохранить единство. Затем более 2000 человек прошли пешком около километра к лютеранской церкви св. Анны, где состоялась экуменическая молитва, после которой и была подписана декларация. Помимо официальной совместной декларации, было составлено и подписано специальное приложение, в которое вошли вопросы, остающиеся, по мнению лютеранских и католических богословов, «открытыми»¹⁹¹.

Согласие о несогласии

Означает ли состоявшееся подписание совместного заявления, что Римско-Католическая Церковь снимает с Лютера клеймо еретика, или же, быть может, лютеране готовы теперь согласиться с католическим догматом о невозможности внецерковного спасения? Приведенный выше текст 15-го параграфа документа можно понимать так, что он утверждает принцип оправдания одновременно как через церковную иерархию — посредницу божественной милости, так и через личную веру.

Законный вопрос: насколько такая формулировка может сгладить теологические разногласия, копившиеся веками? Авторы принятого документа изначально вводят рабочее понятие так называемого «дифференцированного кон-

¹⁹⁰ В 2006 году указанный документ подписали и члены Всемирного методистского совета (См.: Католики, лютеране и методисты отмечают десятую годовщину подписания Совместной декларации о доктрине оправдания // Сайт «Christian Today. Русское издание». 02.11.2009. URL: <http://ru.christiantoday.com/article/4480.htm> (дата обращения 10.10.2010)). — *Прим. отв. ред.*

¹⁹¹ Духовное возрождение. 1999. № 5–6. С. 19.

сенсуса», или «консенсуса относительно фундаментальных истин учения об оправдании»¹⁹².

Филологическая тонкость данного определения состоит в его грамматической форме, а именно в отсутствии определенного артикля (свойственного основным европейским языкам) перед словом «истины», в немецком варианте — “Konsens in (den) Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre”¹⁹³. Согласно комментарию одного из авторов документа — председателя Конференции (католических) епископов Германии Карла Лемана — отсутствие определенного артикля означает, что речь в данном случае идет не о конкретных «вероучительных истинах» (как понимался бы текст в случае наличия артикля), а об «истинах вообще», более абстрактных, что, в свою очередь, не связывает стороны непосредственно проблематикой исторического богословского спора, но и не препятствует в то же время возможному сближению их мировоззренческих позиций в принципе. Таким образом, «дифференцированный консенсус» позволяет каждому оставаться сугубо при своем мнении: именно в этом, собственно говоря, и состоит, по сути, декларируемое совместным заявлением взаимное согласие (консенсус)¹⁹⁴.

Непосредственным подтверждением этому является тот факт, согласно 41-му параграфу документа, что его целью не является ревизия традиционной католической или лютеранской теологии или же отмена ранее принятых взаимных осуждений, но лишь стремление найти общую «схоластическую» почву для будущего диалога: «Вероучительные осуждения XVI века, насколько они относятся к учению об оправдании, теперь предстают в новом свете: учение лютеранских Церквей, представленное в этой декларации, не подпадают под осуждение Тридентского собора. Осуждения лютеранских исповеданий не применяются к учению Римско-Католической Церкви, представленному в этой декларации»¹⁹⁵.

¹⁹² Видеман В. Согласие о несогласии // НГ-Религии. 1999. № 21 (44). 10 ноября. С. 1.

¹⁹³ Также, как и в английском тексте, размещенном на официальном сайте Ватикана: “it does encompass a consensus on basic truths of the doctrine of justification” (Joint Declaration on the Doctrine of Justification. 15. Ibid.). — *Прим. отв. ред.*

¹⁹⁴ Видеман В. Согласие о несогласии. Там же.

¹⁹⁵ “Thus the doctrinal condemnations of the 16th century, in so far as they relate to the doctrine of justification, appear in a new light: The teaching of the Lutheran churches presented in this Declaration does not fall under the condemnations from the Council of Trent. The condemnations in the Lutheran Confessions do not apply to the teaching of the Roman Catholic Church presented in this Declaration” (Joint Declaration on the Doctrine of Justification. 41. Ibid.).

Тем самым весь документ превращается всего лишь в декларацию о намерениях. Более того, папа Иоанн Павел II, номинально одобрив Совместное заявление как «основание для дальнейших теологических исследований в экуменической области и разрешения все еще остающихся здесь сложностей»¹⁹⁶, на саму церемонию подписания в Аугсбург все же не прибыл. Не прибыл и приглашенный организаторами мероприятия тогдашний президент ФРГ Иоханнес Рау, сославшись на неотложные встречи (надо думать, более важные, чем преодоление полутысячелетнего раскола)¹⁹⁷.

Откуда же такой ажиотаж по поводу «исторического» примирения сторон? В данном случае речь идет, конечно же, о желании сторонников экуменизма использовать психологический фактор смены тысячелетия как «знамение времени» (первое тысячелетие — эпоха становления единой Вселенской Церкви, второе — эпоха раскола, третье — эпоха воссоединения).

И хотя по большому счету текст совместного заявления не преступает норм теологической корректности, не случайно более двухсот католических епископов и богословов выступили против подписания совместного заявления как профанации Церкви в угоду большой политике¹⁹⁸.

Тем не менее, в либеральных церковных кругах Аугсбургская декларация была воспринята как «руководство к действию». Так, 16 июля 2001 г. французский лютеранский пастор Мишель Вио публично объявил, что он переходит в Римско-Католическую Церковь. В детстве Вио был крещен в католичество, но рос в нецерковной среде. Приняв лютеранство, он стал активным членом этой общины и достиг высокого положения в лютеранской иерархии Франции. Объясняя причины своего решения, Вио рассказал, что стимулом к переходу в католицизм для него стала подписанная 31 октября 1999 г. в Аугсбурге лютерано-католическая богословская декларация об оправдании. «Во времена Лютера этот вопрос был главным мотивом разрыва, — заявил бывший пастор в интервью “La Croix”. — Этот договор стал для меня историческим этапом. Теперь я не вижу оснований для продолжения раскола», — сказал М. Вио¹⁹⁹. На следующий день после этого заявления свои комментарии дал Региональный синодальный союз Парижской инспекции Евангелическо-Лютеранской Церкви, опубликовавший коммюнике под названием «Мы остаемся протестантами». «Поступок Ми-

¹⁹⁶ Видеман В. Согласие о несогласии. Там же.

¹⁹⁷ Там же.

¹⁹⁸ Там же.

¹⁹⁹ Лютеранский пастор перешел в католичество // НГ-Религии. 2001. № 14 (85). 25 июля. С. 2.

шения Вио является исключительно индивидуальным, — говорится в заявлении. — Он никак не затрагивает нашу региональную Церковь, которая была, есть и будет глубоко укоренена во французском протестантизме»²⁰⁰.

Заключение

Что касается перспектив православно-лютеранского диалога, можно надеяться, что он будет иметь спокойный характер, так как между нашими Церквями никогда не существовало острых конфессиональных споров. Протестанты всегда считали Православную Церковь частью единой древней неразделенной Церкви, свидетельством чего может служить следующее высказывание лютеранского богослова: «Ваши молитвы направлены к тому, чтобы разорванные части христианства срослись опять в единую Апостольскую Церковь. Наше единственное желание — быть ее живым звеном. <...> Лютеранская Церковь может уже сейчас сказать Православной: “Несмотря на то, что многие воззрения и обряды Православия остаются до сих пор нам чуждыми, мы все же нашли в Православной Церкви требуемые нашими вероисповедными писаниями признаки истинной Церкви...” Лютеране смогут Православную Церковь с полной искренностью признать Святой Апостольской Церковью»²⁰¹.

Источники и литература

1. *Achelis E.C.* Zur Symbolfrage. Berlin, 1892.
2. Das Augsburger Bekenntnis Deutsch. Revidierter Text. Göttingen, 1978.
3. *Philippi F.* Die Notwendigkeit und Verbindlichkeit des Kirchlichen Bekenntnisses. Gütersloh, 1880.
4. *Florovsky G.* Christianity and Culture. Vol. 2. Belmont, Massachusetts, 1974.
5. *Fries H.* Katholische Anerkennung des «Augsburger Bekenntnisses» // Confessio Augustana. Hindernis oder Hilfe? Regensburg, 1979.
6. *Gasmann G.* Das Augsburger Bekenntnis 1530 und heute // Das Augsburger Bekenntnis Deutsch. Revidierter Text. Göttingen, 1978.
7. *Hofmann K.* Der “Dictatus papae” Gregors VII als Index einer Kanonessammlung? // Studi Gregoriani. 1947. 1. S. 531–537.
8. Joint Declaration on the Doctrine of Justification by the Lutheran World Federation and the Catholic Church // The Holy See. Official Vatican Web Site. URL: <http://www.vatican.va>

²⁰⁰ Там же.

²⁰¹ *Гейер Ф.* Беседа о Лютеранской Церкви... С. 11.

- www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_31101999_cath-luth-joint-declaration_en.html (дата обращения 10.10.2010).
9. *Kierkegaard S.* Die Tagebücher, 1834–1855. Ausgewählt und Übertragen von T. Haecker. Leipzig, 1941.
 10. *Lohff W.* Welche Folgen hatte eine Anerkennung der Confessio Augustana durch die Katholische Kirche für die evangelisch-lutherische Kirche? // *Confessio Augustana. Hindernis oder Hilfe?* Regensburg, 1979.
 11. *Loofs F.* Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. Band 1. Niemeyer, Halle a/S., 1906.
 12. *Manns P.* Zum Vorhaben einer “Katholischen Anerkennung der Confessio Augustana”: Okumene auf Kosten Martin Luther? // *Okumenische Rundschau*, 1977, 26.
 13. *Nikolau T.* Zur Diskussion über die Confessio Augustana aus orthodoxer Sicht // *Una Sancta*. 1980. № 35 / *Zeitschrift für Okumenische Begegnung*, Sonderdruck. Freising.
 14. *Pannenberg W.* Die Augsburgische Konfession und die Einheit der Kirche // *Confessio Augustana. Hindernis oder Hilfe?* Regensburg, 1979.
 15. *Scheele P.-W.* Die Confessio Augustana in Kontext Katholischen Lebens und Lehrens // *Confessio Augustana. Hindernis oder Hilfe?* Regensburg, 1979.
 16. *Schutte H.* Voraussetzungen und Konsequenzen einer Anerkennung der Confessio Augustana // *Confessio Augustana. Hindernis oder Hilfe?* Regensburg, 1979.
 17. *Willebrands J.* Vorwort // *Confessio Augustana: Bekenntnis des einen Glaubens: Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen*. Ed. Meyer H., Schütte H. Paderborn, 1980.
 18. *Алексий (Дородницын), архиеп.* Попытки протестантов к соединению с Греко-Восточной Церковью в XVI веке. Казань, 1911.
 19. *Аугсбургское исповедание // Книга Согласия. Вероисповедание и учение Лютеранской Церкви.* Dupanville, USA, 1998.
 20. *Аугсбургское исповедание // Православная богословская энциклопедия. Т. 2.* СПб., 1901.
 21. *Аугсбургское исповедание // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. 1.* СПб., 1890.
 22. *Беляев Н.Я.* Лютеранские символические книги и их значение для лютеранского общества. Казань, 1875.
 23. *Бенескриптов Е., прот.* Об источниках христианского вероопознания по учению Православно-Кафолической Церкви сравнительно с учением лютеран о сем предмете. СПб., 1861.

24. *Бецольд Ф.* История Реформации в Германии. Т. 2. СПб., 1900.
25. *Бэрд Ч.* Реформация XVI века в ее отношении к новому мышлению и знанию. СПб., 1897.
26. *Виделман В.* Согласие о несогласии // НГ-Религии. 1999. № 21 (44). 10 ноября.
27. *Гейер Ф.* Беседа о Лютеранской Церкви с православными христианами. Издание РСХД в Германии. Б/м., б/г.
28. *Гунперт Ф.* Итоги 400-летнего развития немецкого протестантизма к началу XX-го столетия. Харьков, 1910.
29. *Керенский В.А.* Книги символические инославных исповеданий // Православная богословская энциклопедия. Т. 12. СПб., 1911. С. 32–107.
30. *Киреевский И.В.* Критика и эстетика. М., 1979.
31. *Кольрауш Ф.* История Германии с древнейших времен до 1851 года. Т. 2. М., 1860.
32. *Лависс Э., Рамбо А.* Всеобщая история с IV столетия до нашего времени. М., 1898.
33. *Лебедев А.П.* История Греко-Восточной Церкви под властью турок. Кн. 2. СПб., 2004.
34. *Лихачева Е.* Европейские реформаторы. СПб., 1872.
35. *Лютер М.* 95 тезисов // *Лютер М.* 95 тезисов. Диспут о прояснении действительности индульгенций. СПб., 1996.
36. *Лютер М.* О свободе христианина // Источники по истории Реформации. Вып. 1. М., 1906.
37. *Лютер М.* Письмо христианскому дворянству немецкой нации об улучшении христианского состояния // Источники по истории Реформации. Вып. 1. М., 1906.
38. Лютеранский пастор перешел в католичество // НГ-Религии. 2001. № 14 (85). 25 июля. С. 2.
39. *Мальшевский И.И.* Александрийский патриарх Мелетий Пигас и его участие в делах Русской Церкви. Киев, 1872. Т. 1. С. 203–204.
40. О протестантстве в сравнении с Православием. (Bedenken eines Protestanten). Рига, 1889.
41. *Осинин И.Т.* Попытки протестантов к соединению с Православной Восточной Церковью в XVI веке // Христианское чтение. 1865. Ч. 1.
42. Святейшего патриарха Константинопольского Иеремии ответы лютеранам. М., 1866.

43. Пономарев П. Книги символические вообще и в Русской Православной Церкви в частности // Православная богословская энциклопедия. Т. 12. СПб., 1911. С. 1–32.
44. Терентьев Н.Д. Лютеранская вероисповедная система по символическим книгам лютеранства. Казань, 1910.
45. Ферман А. Реформатор Мартин Лютер. СПб., 1883.
46. Филиппсон М. Религиозная контрреформация в XVI веке. СПб., 1902.
47. Хрестоматия по всеобщей истории. Ч. 1. Эпоха гуманизма и реформации. Киев, 1914.
48. Хрисанф (Ретивцев), еп. Характер протестантизма и его историческое развитие. СПб., 1871.
49. Ястребов М.Ф. Учение Аугсбургского исповедания и его апологии о первородном грехе. Киев, 1877.

И.В. Базиленко

ПРАВОСЛАВНАЯ РОССИЯ И ШИИТСКИЙ ИРАН: ПО СТРАНИЦАМ ИСТОРИИ ОТНОШЕНИЙ (XVI – НАЧ. XX ВВ.)

Статья представляет собой краткий очерк истории отношений двух соседних, отличных по духовной культуре и традициям государств — православной России и шиитского Ирана. Страницы русско-иранских отношений с XVI в. до I мировой войны наполнены разнообразным содержанием и дают заинтересованному читателю редкую возможность узнать и о светлых событиях (перенесение Ризы Господней в Москву в качестве дара иранского шаха русскому царю; путешествия Насер ад-Дин-шаха по России), и о мрачных периодах (две войны нач. XIX в., убийство А.С. Грибоедова) в развитии многогранных контактов между нашими странами.

Ключевые слова: история России и Ирана, Сафавиды, Петр I, Екатерина II, Надир-шах, Каджары, Ага-Мухаммад-шах, Насер ад-Дин-шах, Персидская казачья бригада, иранская революция 1905-1911 гг.

Название страны Иран, которая в течение многих веков была нашим южным соседом, происходит от понятия «Ираншахр» из среднеперсидского языка и, в свою очередь, восходит к топониму «Арианам хшастра», который на древнеперсидском означал «Арийцев страна»¹.

Арийские племена, создавшие самостоятельные государственные образования на обширном территориальном пространстве Евразии к I тыс. до Р.Х., считаются общими предками нынешних славянских и иранских народов².

Идеи мистического единства арийских народов, теории общего происхождения, гипотезы, объясняющие схожесть путей развития, элементов культур

Игорь Вадимович Базиленко — доктор исторических наук, кандидат богословия, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, профессор Санкт-Петербургской православной духовной академии, профессор, заведующий кафедрой этноконфессионального страноведения Санкт-Петербургского государственного университета сервиса и экономики.

¹*Бартольд В.В.* Иран. Цит. по: История Ирана. Киев–Москва, 2003. С. 14. История Ирана. М., 1977. С. 4.

²*Чайлд Г.* Арийцы. Основатели европейской цивилизации. М., 2005. С. 15, 49–58, 230–257; *Гимбутас М.* Славяне. Сыны Перуна. М., 2007. С. 75–96; *Бартольд В.В.* Иран. Цит. по: История Ирана. Киев–Москва, 2003. С.15–19. *Рак И.В.* Мифы древнего и раннесредневекового Ирана. СПб.–М., 1998. С. 3–4. *Пауэлл Т.* Кельты. Воины и маги. М., 2003. С. 67. См. также: *Васильев М.А.* Язычество восточных славян накануне Крещения Руси: Религиозно–мифологическое взаимодействие с иранским миром. Языческая реформа князя Владимира. М., 1999; *Лелеков Л.А.* Искусство Древней Руси и Восток. М., 1978; *Топоров В.Н.* Святость и святые в русской духовной культуре Т.1. М., 1995; *Седов В.В.* Происхождение и ранняя история славян. М., 1979.

и особенностей национальных характеров — все эти факторы, порой вне зависимости от степени достоверности и соответствия исторической истине, господствующей в данный период времени, являются реальными настолько, насколько они оказывают свое влияние на мировосприятие современников и, вследствие этого, на весь ход последующей истории и судьбы цивилизации.

Таким образом, изучение истории русско-иранских отношений приобретает особый смысл и играет немаловажную роль в прогнозировании будущего характера поливариантных связей наших народов.

* * *

Эпизодические контакты торгового и политического характера сопровождали историю отношений России и Ирана на протяжении всего периода обозримого прошлого. Регулярные дипломатические и торговые связи между Российским и Иранским государствами в эпоху достоверной истории были установлены с приходом к власти в Иране династии Сафавидов (1502–1736), которая сделала шиитский толк в исламе государственным вероисповеданием для подавляющего большинства населения страны. Самый блистательный монарх новой династии — Аббас I (1587–1629), прозванный впоследствии «Бозорг» («Великий») — положил начало отходу от опоры на тюркоязычную кызылбашскую военно-кочевую знать и активно выдвигал на ведущие административно-государственные должности представителей ираноязычной бюрократии и оседлых землевладельцев. Централизаторская политика шаха Аббаса I, направленная на создание сильной могущественной державы с опорой на древние богатые традиции иранской государственности, вместе с попытками преемников сохранять его наследие, даже дала повод для не вполне обоснованных утверждений некоторых западных востоковедов (В. Хинц, Х. Рёмер) о том, что Сафавиды создали в Иране персидское национальное государство. Не последнюю роль в «иранизации» внутривнутриполитического курса Сафавидов сыграло то обстоятельство, что основным внешним врагом шиитского Ирана в это время выступала суннитская Османская империя, войны с которой велись за стратегически важные территории и торговые пути под оболочкой борьбы суннизма и шиизма — двух основных толков в исламе. В борьбе с Турцией Аббас I стремился опереться не только на внутренние силы, но и заручиться поддержкой иностранных, главным образом, европейских государств, противников экспансионистских планов Высокой Порты³.

³История Ирана. М., 1977. С. 185.

К этому времени Россия, обретя своего первого царя в лице Ивана IV Грозного (1547–1584), завоевав Казань (1552) и покорив Астрахань (1556), увеличила славу своего оружия настолько, что многие правители искали её благорасположения вплоть до добровольного перехода под её власть, подобно князьям пятигорских черкесов (1554). Помимо политических мотивов у персидского шаха были и экономические интересы после открытия английскими купцами морского пути в Россию через Белое море (1553). Последнее событие стало новым этапом в отношениях Ирана с Европой, заинтересованной в установлении торговых отношений с Ираном, минуя Османскую империю. После успешных действий России против крымских татар уже в 1559 г. в Москву потянулись среди прочих и послы удельных иранских правителей с дарами и просьбами разрешить торговлю с Россией⁴.

При том, что приоритетной оставалась «турецкая» проблема, в 1589 г. ко двору царя Фёдора (1584–1598) прибыло иранское посольство, отправленное ещё шахом Мухаммадом Ходабанде (1578–1587) с обещаниями передать России Баку и Дербент, если Россия отобьёт эти города у турок. Очевидно, что власть «неверного» русского царя над этими территориями рассматривалась иранскими монархами в качестве меньшего зла, нежели турецкое правление⁵.

Безусловно, каждая из действовавших в международной политике сторон преследовала свои цели и стремилась достичь их различными средствами. Иран, терпя тяжёлые поражения от Турции и оставляя свою территорию, был крайне заинтересован в союзе с могущественной Россией. Россия, желая помочь православным грузинам-единоверцам, притесняемым турками более, чем иранцами, подавала надежды на создание военной антитурецкой коалиции европейским державам и Ирану и рассчитывала при помощи Папы Римского и австрийского двора заключить мир с Польшей на выгодных условиях. Европейцы надеялись, что Россия, вступив в войну с грозной Османской империей, отвлечёт турок от

⁴История Ирана. М., 1977. С. 177. См. также: Памятники дипломатических и торговых сношений Московской Руси с Персией. Т.1–3. СПб., 1890; [Броневский С.М.] Историческая выписки о сношениях России с Персией, Грузией и вообще с горскими народами, в Кавказе обитающими, со времен царя Иоанна Васильевича доньне. СПб., 1996.

⁵Личное мнение автора, основанное на фактологических данных, извлечённых из следующих источников: Центральный государственный архив древних актов (ЦГАДА). Ф. 77, оп. 1; Памятники дипломатических и торговых сношений Московской Руси с Персией. Т. 1–3. СПб., 1890; [Броневский С.М.] Историческая выписки о сношениях России с Персией, Грузией и вообще с горскими народами, в Кавказе обитающими, со времен царя Иоанна Васильевича доньне. СПб., 1996.

Венгрии, где император Рудольф II (1552–1612) с трудом сопротивлялся турецкой армии. Александр II, царь Кахетии (1574–1605), подданный иранского шаха, присягнувший ему на верность и даже отдавший в залог своего сына князя Константина, после того, как турки прервали сообщение между Ираном и Грузией, в 1587 г. присягнул царю Фёдору, полагая, что Россия удержит турок от притеснения грузин скорее, чем плохо вооружённое нерегулярное иранское войско⁶.

Принимая во внимание необходимый прагматизм дружественных связей между Ираном и Россией в описываемое время, обусловленных фоном происходивших политических событий, всё же хотелось бы особо отметить интенсивность русско-иранских дипломатических контактов и подчеркнутое уважение, которое обе стороны проявляли друг к другу. Так, отправленный в 1588 г. в Иран посланник Григорий Борисович Васильчиков вёз с собою царские грамоты на имя шаха Мухаммада Ходабанде, поскольку в России ещё не было известно о приходе к власти Аббаса I. Только в Гиляне посольство узнало о смене иранского монарха. Поскольку посольство было срочным и сопровождал его от Москвы персидский посланник Хади-бек (Анди-бек, Андиди-бей), возвращаться за новыми грамотами не было возможности. Васильчиков, посоветовавшись с астраханскими российскими воеводами, решился на довольно смелый поступок: переписал грамоту на имя Аббаса I и привесил к ней печать от запасной грамоты. Главная задача посольства заключалась в том, чтобы утвердить российские владения на Тереке и Кавказе до Грузии и Шемахи, а также подтвердить намерения иранцев об обещании уступить Дербент и Баку России в случае освобождения их от турецких войск.

Названный в грамоте «брат наш, Аббасово величество»⁷, Аббас I не только «не заметил» переписанной грамоты, но и принял посольство настолько торжественно и тепло, что вызвал удивление у многих своих подданных и даже у российского посла, который впоследствии свидетельствовал царю:

«А шах Аббас меня, холопа твоего, принял с великой любовью и хочет с тобою государем в бротцкой⁸ любви и дружбе и в соединенье, и городов Баки и Дербени тебе государю поступаетца, и на всех недругов твоих государевых и своих хочет с тобою государем стояти заодин»⁹.

⁶[Броневский С.М.] Историческая выписка... С. 35–36.

⁷Памятники дипломатических и торговых сношений Московской Руси с Персией / Под. ред. Н. И. Веселовского. Т. I. СПб., 1890. С. 6.

⁸Здесь и далее сохранены орфография и синтаксис источника. — *Прим. авт.*

⁹Там же. С. 8.

В нарушение придворного этикета и общепринятых иранских традиций Аббас I пошел навстречу требованию Васильчикова и, отменив положенное для послов по протоколу целование ноги у шаха, согласился соблюсти обычай русского царя возлагать руку на голову посла по завершении его речи¹⁰.

В это же время при персидском дворе находились турецкие послы с предложениями султана о мире и обещаниями вернуть все завоеванные территории за исключением Ширвана, Шемахи, Баку и Дербента при условии заключения брака между султаном и сестрой шаха. К чести Аббаса I стоит заметить, что он не отказался от обещаний русскому царю, которые даже давал не он сам, а свергнутый им отец — болезненный, безвольный и крайне непопулярный в Иране Мухаммад Ходабанде. Шах подтвердил все обещания иранской стороны и отправил вместе с Васильчиковым новое персидское посольство в Москву¹¹.

Начиная с 1589 г. Москва и Казвин регулярно обменивались посланниками и гонцами. Иранцы чаще отправляли своих официальных и полуофициальных представителей, многие из которых совмещали дипломатическую деятельность с собственными торговыми интересами и ввозили персидские товары в Россию, а российские в Персию. Только вышеупомянутый Хади-бек в период с 1589 г. до 1595 г. трижды успел побывать в Москве с персидскими купцами.¹²

Последовавшие за Васильчиковым русские посланники были также крайне радушно приняты при персидском дворе. Вслед за посольством князя А.Д. Звенигородского (1594), которое должно было обсудить с шахом совместные действия против турок и, освободив из-под залога грузинского князя Константина, отправить его к отцу, в Иран было отправлено посольство князя В.В. Тюфякина и дьяка С. Емельянова. Это посольство интересно прежде всего тем, что представляет собой один из наглядных исторических примеров степени уважения Ирана к России как великой державе, уважения, стоящего в прямой зависимости от силы и могущества основ российской государственности, сохранявших высокий международный авторитет страны на рубеже XVI–XVII вв. К несчастью, случилось так, что посол В. Тюфякин умер при пересечении Каспийского моря, поскольку уже сел на корабль «добре болен ногою». Уже на персидской земле «разнемогся огненной немощью» скончался дьяк С. Емельянов, на месте смерти которого шах впоследствии распорядился поставить большую каменную гробницу. Оставшиеся в живых члены посольской миссии

¹⁰Там же.

¹¹Там же. С. 9.

¹²Там же. С. 10. См. также: [Броневский С.М.] Историческая выписка... С. 30–33.

намеревались вернуться на родину, но по приказу шаха было решено доставить их ко двору. В результате эпидемии неизвестной болезни по дороге скончалось ещё 38 человек. Немногие уцелевшие были людьми незначительными и не облечёнными никакими полномочиями. Тем не менее, Аббас I усадил их на места более почётные, чем те, на которых сидели грузинский царевич, грузинские и бухарские послы. В присутствии послов других стран Аббас I разразился всем на удивление пространной речью в адрес собравшихся, в которой всячески расхваливал русского царя и, по словам россиян, говорил:

«А нынеча мне Бог дал брата государя царя и великого князя Фёдора Ивановича всея России, на него ся и надеюимся и хвалю, им и живу, его великим именем язъ во всех землях грозен. <...> Бог мне его дал, и токо бы не море, а сухим путём не опшей наш зъ братом недруг турский розлучил, и язъ бы по трожды на всякой год к брату своему ездил сам на поклонение»¹³.

Серьёзный конфликт чуть было не произошёл, когда россияне, не имевшие в отсутствие посла и его заместителей права вручать царские грамоты шаху, стали утверждать, что посол перед смертью сжёг их. Иранцы были настолько обижены отказом предъявить грамоты, что потребовали их под угрозой вернуть все царские подарки обратно и выслать остатки злополучного посольства из Персии. Стремясь избежать гнева царя и шаха одновременно, посольские дали персам возможность обыскать их жилище и «найти» часть грамот, заблаговременно спрятав другие. Только после этого шах с почётом отпустил посольство в Москву¹⁴.

По мере укрепления на престоле, упорядочения системы налогообложения в Иране, проведения реформ по созданию регулярной армии, оживления торговли и ремёсел шах Аббас I усиливал своё влияние в регионе и соответственно росту значения Иранского государства менял свою внешнюю политику. Из своей новой столицы Исфахана (с 1598 г.), расположенного подальше от границ с Турцией и Россией, иранский монарх всё с большей настороженностью относился к распространению российской власти на Кавказе и подстрекал своих кавказских вассалов на агрессивные действия по отношению к посланцам русского «брата» (задержание и ограбление Петра Неелова шавкальским ханом в 1600 г.). Прибывший ко двору царя Бориса Годунова (1598–1605) в 1600 г. персидский посол Пергули-бек уже требовал от России снести военный городок на р. Койсу, простить шавкальского хана и не пытаться переманить

¹³Памятники дипломатических и торговых сношений Московской Руси с Персией. Т. 1. С. 442.

¹⁴Там же. С. 443.

его в российское подданство. Очевидно, что до шаха дошли слухи о непрочности и нелегитимности власти нового царя, поскольку отправленным вместе с Пергули-беком русским послам князю А.Ф. Жировому-Засекину, Т.В. Засецкому и дьяку И. Шарапову среди прочих было дано поручение объявить, что царь Борис Фёдорович взошёл на престол по завещанию царя Фёдора Ивановича¹⁵.

Увеличению числа недоразумений и охлаждению русско-иранских отношений в немалой степени способствовала переменчивая политика грузинских царей. Царь Кахетии Александр II, который искал покровительства России, хотел сохранить расположение и турецкого султана, и персидского шаха, и отправил каждому из них в залог верности своих сыновей. Его сын и преемник царь Давид, «готовый присягать каждому»¹⁶, в 1602 г. без колебаний целовал крест на верность русскому царю в присутствии российских послов И. Нащокина и И. Леонтьева.

В то же время Аббас I продолжал надеяться на заключение русско-иранского военного союза, направленного против Османской Турции, и в 1600 г. отправил в Москву посольство во главе с Хусайн-Али-беком и англичанином Антонием Шерли, которое затем проследовало по совету российского двора в империю Габсбургов, Германию, Испанию и к Папе Римскому¹⁷.

В области торговли основной темой русско-иранских отношений, безусловно, являлся проект транзита через Россию европейских и иранских товаров, что сулило чрезвычайные преимущества и выгоды не только европейцам и иранцам, но и России. Освоение торгового пути по Волго-Каспию старались осуществить англичане. Ещё при Иване Грозном агент английской «Московской» купеческой компании Антоний Дженкинсон, сопровождавший британского посла Р. Ченслера, отправился из Москвы в Бухару (1558–1559), а затем по Волго-Каспийскому пути — в Иран (1561–1563), после чего на некоторое время был налажен вывоз иранского шелка в Европу через Россию. В дальнейшем, главным образом, из-за незаинтересованности Сафавидов в «русском пути» и отсутствия на то время должной организованности русского торгового капитала северный транзитный путь практически прекратил своё существование. По-

¹⁵Там же. С. 448.

¹⁶[*Броневский С.М.*] Исторические выписки о сношениях России с Персией, Грузией и вообще с горскими народами, в Кавказе обитающими, со времен царя Иоанна Васильевича донныне / Изд., пред., указ. И. К. Павловой. СПб., 1996. С. 41.

¹⁷История Ирана. М., 1977. С. 185.

пытка голштинского торгового капитала направить шёлк-сырец через Россию также не увенчалась успехом¹⁸.

Со вступлением России в период «Смутного времени» — междоусобий конца царствования Бориса Годунова, его сына Фёдора, Лжедмитриев I и II, Василия IV Шуйского — всякие отношения с Ираном прекратились. Иранское посольство амира Али-бека, отправленное Аббасом I из Исфахана в феврале 1608 г., было задержано под Москвой и ограблено войсками Лжедмитрия II. После того, как войско самозванца отогнали от столицы, по приказу Шуйского посольство отправили на жительство в Нижний Новгород, где иранцы находились до весны 1613 г. С установлением власти новой династии Романовых Посольский приказ пригласил иранцев в Москву, где их принял царь Михаил Фёдорович (1613–1629). Перед посольством амира Али-бека первоначально стояли следующие задачи: разведать состояние дел в России, возобновить прерванные московскими неурядицами дипломатические связи и торговлю, просить русских помочь в войне с Турцией обеспечением безопасности тылов иранской армии по рекам Терек, Сунжа и Койсу. Внешним предлогом посольства была передача русских солдат и офицеров, освобождённых шахскими войсками из турецкого плена. Однако по прошествии пяти лет с момента отправки иранцев в Московию международная обстановка и внутривосточное положение в обеих странах изменились так, что задачи, стоявшие перед амиром Али-беком и его людьми, перестали быть актуальными. В 1612 г. Иран победоносно завершил войну с Османской Турцией и заключил удачный мирный договор в то время, как Россия, после десятилетия внутренних потрясений и иностранной интервенции, находилась в состоянии разрухи. В результате посольство ограничилось восстановлением прежних дружественных отношений, признало законность восшествия на престол династии Романовых и повезло Аббасу I доклад о плачевном состоянии российских дел. Вместе с ним было отправлено из Москвы ответное посольство нового царя во главе с М. Н. Тихановым (Тихоновым)¹⁹.

Историки неоднозначно оценивают российскую политику Аббаса I в период Смутного времени. Одни считают, что шах не замедлил воспользоваться временной слабостью северного соседа для укрепления за его счет своих позиций, и в качестве примеров приводят поход Аббаса в Восточную Грузию в

¹⁸ Олсари А. Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно. СПб., 1906. С. VI–XIII.

¹⁹ Центральный государственный архив древних актов (ЦГАДА). Ф. 77, оп. 1, 1613–1615, д. 1, лл. 1–464.

1614 г., приём при иранском дворе послов атамана И. Заруцкого и М. Мнишек с предложениями передать захваченную их войском Астрахань в иранское владение, унижение достоинства представителей законной русской власти, которых на аудиенции поставили вровень с посланцами мятежников, неискреннее расположение иранского монарха к новому российскому государю, продиктованное лишь необходимостью быть уверенным в безопасности тылов иранской армии в преддверии новой войны с Турцией, и т. п.²⁰ Другие утверждают, что шах «во время междоусобий, раздиравших Россию, оказал многие опыты чистосердечной дружбы его к российскому двору»²¹ и приводят следующие аргументы: когда И. Заруцкий через послов отдавал себя, М. Мнишек с «царевичем» и Астрахань в руки иранцев, то Аббас I не только отверг заманчивое предложение и отказал мятежникам в возможности в случае нужды укрыться в Иране, но и передал И. Хохлова и Я. Гладкова — посланцев бунтовщика — в руки М.Н. Тиханова (хотя и просил Михаила Федоровича простить их). Что касается грузинского похода шаха, то он был во многом вызван политикой самих грузинских князей, которые слишком часто изменяли данной тому или иному монарху клятве верности и корректировали направление своей внешней политики в зависимости от военных успехов или неудач России, Ирана и Турции.

Истина в данном вопросе, как представляется, находится ближе к «золотой середине» и заключается, прежде всего, в том, что ослабевшее Московское государство все еще было велико и людно. Шах, понимая это, старался поддерживать традиционные дружественные связи с русскими. При этом, будучи естественным образом более всего заинтересованным в выгодах для своей страны (как и полагается хорошему правителю), Аббас I, несомненно, всячески пытался увеличить мощь Ирана с учётом изменившейся международной обстановки. Помимо объективных факторов, повлиявших на временное охлаждение русско-иранских отношений в первой половине XVII в., были и субъективные: иранский посол Булат-бек, который в 1615–1621 гг. трижды побывал в России, заметно испортил отношения между двумя странами своими интригами и лживыми рассказами шаху о плохом приёме в Москве, о том, что персидское посольство морило голодом и т. п. В свою очередь, в 1628 г. Аббас I жаловался царю на русских посланников князя Г. Тюфякина, Г. ФеофилаТЬева и дьяка Панава, оскорбивших шаха невыполнением его просьб и игнорированием его при-

²⁰ Бушев П.П. История посольств и дипломатических отношений Русского и Иранского государств в 1613–1621 гг. (по русским архивам). М., 1987. С. 8, 10, 50.

²¹ [Броневский С.М.] Историческая выписки... С. 51.

глашений, и даже требовал, чтобы Михаил Федорович казнил виновников (они были посажены на некоторое время в тюрьму и лишены вотчин)²².

Торговые отношения в этот период развивались очень медленно. Русские купцы редко отправлялись в Персию, посредниками чаще выступали закавказские торговцы. Московское государство, узаконившее статус шахских купчин с различными льготами и привилегиями с 1616 г., чувствовало себя уязвленным тем, что шахский двор всячески уклонялся от аналогичных обязательств по отношению к русским и предоставлял в то же время торговые льготы англичанам (шахский указ от октября 1616 г. о льготах Ост-Индской компании). Некоторое оживление торговли по Волго-Каспийскому пути намечилось в 20-е годы XVII в. Самым заметным событием со времён знаменитого путешествия в 1471–1474 гг. Афанасия Никитина стала поездка в 1623–1624 гг. по царскому указу купчины московского гостя Федота Афанасьева сына Котова, а с ним в товарищах 8 человек, которые «ходили за море в Персицкую землю в купчинах з государевой казною»²³ и, благополучно вернувшись, сообщили множество разнообразных сведений о состоянии ремёсел, сельского хозяйства, торговли Иранского государства, а также географии, этнографии, быте и нравах народонаселения.

Принимая во внимание необходимый прагматизм дружественных связей между Ираном и Россией в описываемое время, обусловленных фоном происходивших политических событий, всё же хотелось бы особо отметить интенсивность русско-иранских дипломатических контактов и подчеркнутое уважение, которое обе стороны проявляли друг к другу. Питая искреннее расположение к царю Михаилу Федоровичу, Аббас I часто отправлял к нему послов с дарами.

Когда в 1616–1617 гг. Аббас I завоевал Грузию, царь Михаил Фёдорович в ответ на просьбу царя Кахетии Теймураза I (1589–1663) взял единоверца под защиту. В 1622 г., во время переговоров о дальнейшей судьбе Грузии и царя Теймураза, шах заявил русским посланникам о том, что у него находится Риза Господня, которую он взял в Грузии в качестве трофея в соборе Светицховели, и намерен послать в Москву царю Михаилу Фёдоровичу и патриарху Филарету (1554–1633)²⁴.

²²Памятники дипломатических и торговых сношений Московской Руси с Персией. Т. 1. С. 489.

²³Хождение купца Федота Котова в Персию / Публ. и предисл. Н. А. Кузнецовой. М., 1958. С.6.

²⁴«По преданию, воин, которому [в Ив.] досталась Риза Господня, был грузином и впоследствии перенёс её в Грузию. Согласно другому сказанию, в пределах Иверии (Грузии) ещё со времени вавилонского пленения осела община еврейских переселенцев, потомки которых жили в Мцхете — древней столице Иверии. Мцхетские евреи ежегодно отправляли в Иерусалим своих посланников — для участия в праздновании ветхозаветной Пасхи. Один из них, по имени Елиоз, был очевид-

«Шah Аббас сдержал слово: в марте 1625 г. персидский посол привёз честную Ризу в Москву в дар Святейшему Патриарху Филарету от шаха Аббаса. Святыня была помещена в золотой ковчег, украшенный драгоценными камнями. Вместе с ним посол вручил Патриарху письмо, в котором шах извещал, что, покорив Грузию, он обрёл эту святыню в ризнице митрополита, сокрытую в кресте», — пишет об этом событии архим. Августин (Никитин)²⁵.

В тот же день патриарх Филарет с собором духовенства осмотрел ковчег. «И по досмотру в том ковчежце (оказалась) часть некая полотняна, кабы красновата, походила на мели, или будет от давных лет, лице изменила, а тканна во лну, а в длину и поперег пяди»²⁶.

«Поскольку Ризу прислал иноверный царь, — продолжает архим. Августин, — а «неверных слово без испытания во свидетельство не приемлется», стали искать доказательства подлинности присланной святыни. Греческие и иерусалимские архиереи и архимандриты, находившиеся в то время в Москве, единогласно подтверждали, что в их Церквах сохраняется предание о том, что Риза Спасителя хранится в Грузии, куда она была перенесена воином, бывшим при распятии Иисуса Христа»²⁷.

Но патриарх Филарет пожелал иметь и свидетельство другого рода. 22 марта 1625 г. он издал указ, в котором повелевал: «Во всех монастырях держать семидневный пост и во всех храмах молить Господа Бога, чтобы Он Сам явил Свою волю о той святыне; а самую святыню с пением молебнов в крестных ходах носить по городу и возлагать на больных»²⁸.

цем страданий Иисуса Христа на Голгофе и уверовал в Спасителя. Он сумел приобрести Ризу Господню у того воина, которому она досталась по жребью, и вернулся с ней в Мцхету (Истина и жизнь. 1996. № 4). <...> В древнерусской письменности существует несколько сказаний о том, каким образом Риза Господня попала в Москву. Одно из них принадлежит известному писателю XVII в. князю Семёну Шаховскому (оно было помещено в рукописном сборнике, хранившемся в собрании академика Н.С. Тихонравова). Подлинные акты, свидетельствующие о доставке Ризы Господней в Москву, хранились в Московском главном архиве Министерства иностранных дел; в 1879 г. они были изданы, впоследствии было опубликовано и «Дело о присылке в Москву шахом Аббасом Ризы Господней», принадлежавшее тому же архиву. Тексты посольских документов приведены в исследовании: *Белокуров С.* Дело о присылке шахом Аббасом Ризы Господней царю Михаилу Фёдоровичу в 1625 году. СПб., 1891» (*Августин (Никитин), архим.* О Ризе Господней // Официальный сайт Московского Патриархата. Дата обновления: 30.11.2007 г. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/330913.html> (дата обращения: 11.10.2010)).

²⁵ *Августин (Никитин), архим.* О Ризе Господней. Там же.

²⁶ Там же.

²⁷ Там же.

²⁸ Цит. по: Там же.

«Многие больные после возложения на них Ризы Господней получали исцеление. Было выявлено 14 случаев чудесных исцелений от Ризы Господней в течение Крестопоклонной недели (3-я неделя Великого поста). Это неоспоримо свидетельствовало о подлинности Ризы Господней. 27 марта честная Риза была торжественно положена в Успенском соборе Московского Кремля. Вскоре для хранения «пребогатого сокровища» был устроен медный шатёр в юго-западном углу собора, в приделе св. апостолов Петра и Павла.

Хотя Риза Господня была привезена в Москву в марте, из-за бывшего в те дни Великого поста празднование Положения честной Ризы в Москве было установлено 10 июля (ст. ст.) — в канун возведения на царство Михаила Фёдоровича. Службу празднику, по благословению Святейшего Патриарха Филарета, составил митрополит Крутицкий (Сарский и Подонский) Киприан. В день праздника святыню выносили на середину храма для поклонения верующих»²⁹.

Контакты между Ираном и Россией отличались взаимовыгодной и интенсивной торговлей в царствование Алексея Михайловича (1629–1676), у которого сложились очень дружеские отношения с Аббасом II (1642–1666). В это время Россия, заключив необходимые соглашения с колонией торговцев-армян, насильно переселённых Аббасом I в окрестности новой столицы, вывозила в больших количествах из Ирана шелк-сырец и шелковые ткани, извлекая огромную прибыль из налаженной торговли по Волге и Каспию. Благодаря шахскому указу (1664), освобождавшему россиян от пошлин за постой и наём помещений, в Шемахе у русских купцов был открыт свой караван-сарай, где постоянно торговали оловом, медью, кожей и соболями. Главными препятствиями для дальнейшего развития торговли являлись попытки иранских производителей отправлять в Россию шелковую материю худшего, чем прежде, качества и, в большей мере, частые набеги и разбои казаков на море и на суше. Серьёзный конфликт между странами возник в 1650 г. после ограбления каравана ширванских торговцев, виновниками которого иранцы называли гребенских казаков. В ответ кавказские вассалы шаха разорили пограничную русскую крепость Сунжу, иранские купцы были задержаны в России, а русские — в Иране и т. д. Едва удалось к 1662 г. ликвидировать этот конфликт, как в 1667 г. прикаспийские области подверглись нападению донских казаков С. Т. Разина, который захватывал и жёг персидские и российские торговые суда, грабил и разорял такие торговые центры, как Астрахань, иранский Решт и ряд других прибрежных городов. Окончательно разбойные нападения разинцев прекратились только к 1671 г., когда главарь

²⁹Там же.

был разбит и казнён в Москве. В данном случае иранцы понимали, что вторжение казаков-разбойников произошло не по вине русского царя, наносит урон не только Ирану, но и России и, вследствие этого, не предъявив претензий русской стороне, воздержались от ответных враждебных действий³⁰.

Последовавшие XVIII и XIX вв. ознаменовали новый этап в русско-иранских отношениях, связанный прежде всего с активизацией европейской внешней политики на Востоке вообще и российской политики в частности, что было обусловлено не только изменением международной обстановки и обострением пресловутого «Восточного вопроса», но и сложной внутривосточной ситуацией, в которой оказался Иран в первой четверти XVIII в.

Деятельный российский император Пётр I (1672–1725), желая сохранить и приумножить торговые отношения с Ираном, в 1715 г. отправил в Исфахан полковника Артемия Вольтерского (1689–1740), который в 1717 г. подписал торговый трактат с иранской стороной, предоставивший новые значительные материальные и моральные привилегии отечественным купцам. Иран как таковой Пётр рассматривал в качестве страны возможной транзитной торговли с Индией, сулившей огромные прибыли России. Однако и торговле с самим Ираном необходимо было уделять должное внимание. Пётр хотел учредить в Персии собственно русское торговое общество, поскольку традиционные посредники в иранской торговле — армяне — систематически нарушали свои обязательства не торговать шелком с другими европейскими купцами, кроме русских³¹.

Экономическое положение в Иране, тем временем, всё больше осложнялось вследствие неразумной налоговой политики иранского руководства, пытавшегося восполнить сокращение доходов от внешней торговли шелком (происшедшее по не зависящим от иранцев объективным обстоятельствам) путём безудержного роста прежних и введением новых налогов. Шах Султан-Хусайн (1694–1722) оказался несостоятельным правителем, которого А. П. Вольтерский весьма характерно обрисовал в донесении канцлеру: «...Он не над подданными, но у своих подданных подданный. И чаю редко такова дурачка мочно сыскать и между простых, не токмо ис коронованных»³².

Отказавшись от политики веротерпимости, Султан-Хусайн устроил гонения на суннитов в Курдистане, Афганистане, Северном Азербайджане и на Кавказе. В дальнейшем именно под лозунгами суннизма развернулось самое грозное

³⁰История Ирана. С. 187.

³¹[Броневский С.М.] Историческая выписка... С. 65–66.

³²Архив внешней политики РФ. Ф. 77. Сношения России с Персией. 1743. Оп. 1. Д. 2. Л. 200 об.

антигосударственное выступление афганцев-гильзаев, лидер которых правитель Кандагара Мир Вайс (1673–1715) получил разрешение мекканских богословов на поднятие восстания против государя-шиита. С 1709 г. они отказались признавать власть Сафавидов, захватили Кандагар, вырезали местный гарнизон и убили шахского наместника. В 1720 г., воспользовавшись тяжёлым кризисом, в котором пребывал Иран, сын Мир Вайса Мир Махмуд (1699–1725) отправился с войском к Исфахану. Первая попытка захватить столицу закончилась неудачей: афганцев разбили. Но в 1722 г., после того, как шах сместил своего талантливого полководца по подозрению в заговоре и распустил войско, Мир Махмуд вернулся и осадил город, из которого с частью воинов сумел вырваться лишь наследник престола Тахмасп-мирза. На севере Ирана многие местные правители отказались подчиняться шаху и решили отложиться от центральной власти. Усилила своё влияние в регионе Турция. Многие кавказские князья формально признали власть турецкого султана, подобно вождям Сурхай-хану казикумукскому и хаджи Давуд-беку лезгинскому, которые в 1712 г. захватили Ширван и во время разграбления Шемахи убили около 300 русских купцов. Султан Хусайн, неспособный справиться с повсеместными мятежами в стране, трижды отправлял послов к России за помощью, и в 1721 г. Пётр, закончивший двадцатилетнюю войну со Швецией, отдал распоряжение астраханскому губернатору подготовить всё необходимое к Персидскому походу³³.

Подготовка русских войск к походу происходила ещё во время Северной войны. Капитан-лейтенант Карл Петрович Верден, голландец, штурман шведского флота, взятый в плен в 1703 г. и перешедший на русскую службу, составил подробную карту Каспийского моря, позже отправленную в Парижскую академию. Пётр I планировал выступить из Астрахани, идти берегом Каспия, захватить Дербент и Баку, дойти до р. Куры и основать там крепость, оказать грузинам помощь в борьбе с Османской империей и оттуда вернуться в Россию. Казань и Астрахань превратились в основные центры организации Персидского похода. Для предстоящего похода из 80 рот полевых войск было сформировано 20 отдельных батальонов общей численностью 22 тыс. человек пехоты. По распоряжению царя в Казанском адмиралтействе было построено около 200 транспортных кораблей для 5 тыс. матросов³⁴.

15 июня 1722 г. император прибыл в Астрахань, где обнаружил манифест, в котором объяснялось на нескольких языках, что Россия выступает про-

³³История Ирана. С. 199, 200.

³⁴[Броневский С.М.] Историческая выписка... С. 67.

тив мятежников с целью защиты российских подданных и их торговых интересов в регионе. Согласно переговорам, которые вели российские представители, за военную помощь законному престолонаследнику Иран должен был уступить России ряд городов и провинций по западному побережью Каспия. Петр решил пехоту переправить морем, а 7 драгунских полков общей численностью 9 тыс. человек под командованием генерал-майора Г. С. Кропотова (ум. 1730) отправить по суше из Царицына.

17 июля 1722 г. вся флотилия численностью 442 корабля вышла в море под начальством генерал-адмирала графа Ф. М. Апраксина (1661–1728). 20 июля флот вошёл в Каспий и неделю следовал вдоль западного берега³⁵.

28 июля пехота высадилась у Аграханского мыса ниже устья р. Койсу. Через несколько дней прибыла кавалерия и соединилась с главными силами. 5 августа русская армия продолжила движение к Дербенту, 8 августа переправилась через р. Сулак. 15 августа войска подошли к Таркам, а 19 августа было отбито нападение 10-тысячного отряда Отемишского правителя Султан-Махмуда (ум. 1748). 23 августа войска без боя заняли Дербент, который был стратегически важным городом, поскольку прикрывал береговой путь вдоль Каспия. 28 августа к городу стянулись все русские силы, в том числе и флотилия. Дальнейшее продвижение на юг приостановила сильная буря, которая потопила все суда с продовольствием. Пётр I решил оставить гарнизон в Дербенте и вернулся 4 октября с основными силами в Астрахань, где начал подготовку к кампании 1723 г. Это был последний военный поход, в котором он принимал непосредственное участие³⁶.

Пока шах Султан-Хусайн сопротивлялся афганцам в осаждённой столице, русская армия вела бои с местными правителями в Дагестане и в окрестностях Дербента. В октябре 1722 г., когда большая часть армии возвратилась в Астрахань, царь получил известие от российского консула о том, что гилянцы просят прислать русские войска для защиты провинции от бунтовщиков. По распоряжению Петра два батальона под командованием полковника И. Шипова заняли Решт и с переменным успехом разрушали замыслы местных честолюбцев, стремившихся к независимому правлению в Гиляне³⁷. Почти одновремен-

³⁵ Там же. С. 67.

³⁶ Там же. С. 69.

³⁷ Получив только 2 батальона пехоты, Шипов посчитал свое войско слишком малым и с сомнением спросил императора, хватит ли ему сил для защиты обширной провинции. По сохранившемуся преданию Петр I сказал ему: «Стыдись Шипов! Стенька Разин с 500 разбойников взял Решт и держался в нем, а у тебя два батальона регулярного войска и ты боишься!». Позже, в

но с этим событием пришло известие о падении Исфахана и передаче Султан-Хусайном знаков шахской власти и ключей от города главарю афганцев Мир Махмуду. Незадолго до капитуляции шах отправил к царю посла с просьбой о помощи и предложением военного союза, но император к этому времени уже вернулся в Санкт-Петербург, и послу пришлось отправиться в Россию³⁸.

Во время кампании 1723 г. в Иран был послан значительно меньший отряд под командованием генерал-аншефа М. А. Матюшкина (1676–1737), а Пётр I руководил действиями М. Матюшкина из России. В походе принимали участие 15 гекботов, полевая и осадная артиллерия, а также пехота. 20 июня отряд двинулся на юг, вслед за ним из Казани вышел флот из гекботов. 6 июля сухопутные войска подошли к Баку. На предложение М. Матюшкина добровольно сдать город его жители ответили отказом. 21 июля 4 батальонами и двумя полевыми орудиями русские отбили вылазку осаждённых. Тем временем 7 гекботов встали на якоре рядом с городской стеной и начали вести по ней плотный огонь, тем самым уничтожив крепостную артиллерию и частично разрушив стену. 25 июля был намечен штурм со стороны моря через образованные в стене проломы, но поднялся сильный ветер, который отогнал российские суда. Жители Баку успели этим воспользоваться, заделав в стене все бреши, однако 26 июля 1723 г. город капитулировал без боя³⁹.

12 сентября 1723 г. в Санкт-Петербурге был заключён русско-иранский договор, согласно которому за помощь в восстановлении в Иране власти законных Сафавидских шахов и прекращении мятежей иранцы обещали передать России Баку, Дербент и прибрежную полосу Каспия с шелководческими провинциями Гилян, Мазендераном и Астрабадом. К этому времени Ширваном уже завладели турки, которые с неудовольствием смотрели на усиление роли России в регионе и грозили разрывом дипломатических отношений. Центральным Ираном вместе со столицей распоряжались афганцы, превратившиеся из угнетённых в угнетателей. Престолонаследника признавали формально шахом Тахмаспом II (1722–1732) только в Гиляне, Мазендеране и южном Азербайджане при поддержке русских войск и отрядов кызылбашского племени каджаров. Тем не менее, он отказался признать русско-иранский договор на том основании, что посланник Исмаил-бек якобы превысил данные ему полномочия, и согласился

марте 1723 г., когда местный рештский хан поднял мятеж и силами в 15 тыс. человек попытался выбить занимавший город отряд И. Шипова, все атаки иранцев были успешно отражены.

³⁸История Ирана. С. 201.

³⁹[Броневский С.М.] Историческая выписка... С. 71.

на российские условия помощи только после того, как турецкая армия захватила Ереван, Тбилиси и Керманшах в том же 1723 г.⁴⁰

Пётр I объяснял российские территориальные притязания простой необходимостью содержать войско: «Сие требуется для того, когда не будем иметь сих провинций, то нечем нам содержать там свои войска, ежели доходов там с вышеписанных провинций иметь не будем»⁴¹. Это обстоятельство нашло своё отражение и в вышеупомянутом русско-иранском трактате⁴². В дальнейшем Пётр предусматривал возродить в Гиляне прежнюю русско-иранскую торговлю шелком и подготовить местных жителей к принятию российского подданства предоставлением различных милостей и покровительства.

Во избежание войны с Турцией в 1724 г. был подписан при посредничестве Франции и Великобритании русско-турецкий договор, который закрепил российские и турецкие приобретения в Иране, позволил России без помех заняться расширением торговых отношений с Ираном и Индией, а Турции — начать боевые действия против афганцев. После поражения турецкой армии при подходе к Исфахану в 1727 г. был подписан афгано-турецкий договор, по которому тогдашний вождь афганцев Мир Ашраф (1700–1729) признавал турецкого султана халифом всех мусульман, а султан признавал Мир Ашрафа иранским шахом, находящимся в вассальной зависимости от Турции⁴³.

На севере Ирана, тем временем, определился центр сопротивления захватчикам, во главе которого стал усилившийся и обогатившийся разбоями сын пастуха из кызылбашского племени афшар Надир (1688–1747). Поступив в 1726 г. на службу к Тахмаспу II, он сделал головокружительную карьеру, разбив со своей дружиной в 1726–1729 гг. поочерёдно всех соперников за власть в Иране от местных владетелей до афганской и турецкой армии. В 1729 г. Тахмасп торжественно вступил в Исфахан, а Надир стал его первым министром

⁴⁰Там же. С. 74.

⁴¹[Броневский С. М.] Историческая выписки... С.71–72.

⁴²«II. А насупротив того, Его Шахово Величество уступает Его Императорскому Величеству Всероссийскому в вечное владение Дербент, Баку, со всеми принадлежащими и по Каспийскому морю лежащими землями и местами, также и провинции Гилян, Мазондрань и Астробат; и имеют оныя от сего времени вечно в стороне Его Императорского Величества Всероссийского остаться и в его подданстве быть, которая места и провинции Его для того в награду себе желает, дабы оными содержать войско, которое Его Императорское Величество к Его Шахову Величеству против бунтовщиков в помощь посылает, и для того также на содержание оногo войска, от Его Шахова Величества денежное споможение не требует» (Советско-иранские отношения в договорах, конвенциях и соглашениях. М., 1946. С. 8–9).

⁴³История Ирана. С. 201.

и фактическим правителем всех освобождённых провинций. При первых успехах Надир шах незамедлительно выразил Екатерине I (1725–1727) своё неудовольствие русско-турецким соглашением 1724 г. и попросил помощи в борьбе с Турцией. При Анне Ивановне (1730–1740) Россия согласилась добровольно вернуть Ирану все области от Астрабада до р. Куры и пообещала передать земли от р. Куры до Дербента в случае вывода турецких войск из Закавказья. Взамен российские купцы получили право беспошлинной торговли в Иране, а иранцы обещали компенсировать убытки россиян от разграбления в 1712 г. русских товаров в Шемахе⁴⁴.

В 1735 г. Надир, пришедший к власти в 1732 г. в виде регента при малолетнем Аббасе III (1732–1736), добился от России передачи всех остальных земель при обоюдном условии не заключать сепаратный мир с Турцией. При осаде турецких крепостей Надир широко пользовался помощью русских инженеров и артиллерии, но не преминул нарушить договор 1735 г. и заключил в 1736 г. мирное соглашение с турками, по которому Турция обязалась вернуть все земли, принадлежавшие Ирану до 1722 г. Обман России не принёс Надиру желанных выгод, поскольку турки так и не ратифицировали этот договор⁴⁵.

К концу правления Анны Ивановны Россия практически лишилась всех приобретённых в регионе преимуществ перед другими державами за исключением торговых льгот, которые продолжал соблюдать новопровозглашённый Надир-шах Афшар (1736–1747). В целом, Надир стремился проводить политику мира и дружбы с северным соседом. После успешного индийского похода 1739 г. Надир отправил в Россию большое посольство с богатыми дарами, в числе которых были 14 обученных боевых слонов. В 1740 г. после взятия Хивы Надир позволил русским пленникам без выкупа вернуться на родину. Однако его честолюбивые замыслы о завоевании всего Каспийского побережья, походы в Дагестан против российских подданных и попытка строительства иранского флота на Каспии осложнили русско-иранские отношения в 40-х гг. XVIII в. и вызвали концентрацию русских войск на иранской границе⁴⁶.

Убийство Надир-шаха открыло период смут в Иранском государстве и временно прервало отношения с Россией. При пришедшем к власти Керим-хане Зенде, который к 1760 г. захватил большую часть страны и стал править от имени выдвинутого им марионеточного Исмаила III Сафавида, русско-иранская тор-

⁴⁴[Броневский С.М.] Историческая выписки... С. 79.

⁴⁵История Ирана. С. 203.

⁴⁶Там же. С. 205.

говля переживала подъём. В 1766–1767 гг. в Иране находилась русская миссия, которая вела переговоры о заключении союза против Турции⁴⁷.

В 1773 г. Хедаят-хан гилянский предложил России в случае смерти Керим-хана ввести трёхтысячное войско и принять Гилян в российское подданство при условии уплаты всех российских издержек и значительной ежегодной дани. Россия сочла возможным ответить отказом, поскольку не хотела портить отношения с Ираном из-за Гиляна, удалённость которого от постоянных мест дислокации российской армии могла потребовать присылки гораздо более многочисленного войска для подавления мятежей местных ханов. Оскорбившийся отказом гилянский правитель содействовал в 1775 г. захвату и ограблению двух русских торговых судов, после чего российский консул был вынужден покинуть Гилян в знак протеста⁴⁸.

В 1778 г. в Иран было отправлено русское посольство для подписания русско-иранского военного союза против Турции, но смерть Керим-хана в 1779 г. помешала выполнению поставленной задачи⁴⁹.

Последующий период политических смут и междоусобиц отбросил Иран в своём развитии на несколько десятилетий назад и осложнил характер традиционных русско-иранских связей. В ходе борьбы за власть в Иране выдвинулись представители кызылбашского племени кадджаров. Россия в период иранской смуты поддерживала Муртазу-кули-хана (1750–1800), укрепившегося в северо-иранских провинциях, которые были чрезвычайно важны для русской торговли⁵⁰.

В начале 80-х гг. XVIII в., в период борьбы за власть в Иране между Каджарами и Зендами, старший в доме Кадджаров Ага-Мухаммад-хан (1741–1797) назначил своего брата Муртазу-кули-хана правителем прикаспийских провинций⁵¹.

В 1782 г., оказавшись в довольно затруднительном политическом положении, Ага-Мухаммад-хан отправил своего посланника к российской императрице Екатерине II с предложением восстановить дружественные отношения, но его

⁴⁷Там же. С. 214.

⁴⁸[Броневский С.М.] Историческая выписки...С. 125; Кузнецова Н.А. Иран в первой половине XIX в. М., 1983. С. 12.

⁴⁹История Ирана. С. 214.

⁵⁰Кузнецова Н.А. Иран в первой половине XIX в. М., 1983. С. 26.

⁵¹Там же. С. 25.

посланец не был принят при дворе, так как являлся представителем незаконного (некоронованного) правителя Ирана⁵².

Разногласия, честолюбивые замыслы, вражда среди самих Каджаров заставили и Муртазу-кули-хана искать покровительства северного соседа Ирана. Отстранённый вскоре братом от управления прикаспийскими землями, Муртаза-кули-хан через посредничество российского консула в Тальше обратился к Екатерине II (1762–1796) с просьбой принять его в российское подданство как владельца Гиляна, Мазендерана и Астрабада, обещая уступить России п-ов Энзели с портом и прилегающим районом и содержать там за свой счёт российский гарнизон. Кроме этого, он обязался построить крепость, предоставив необходимое количество людей и материалов, а также освободить торгующих в регионе русских купцов навечно от всех податей. Взамен он просил предоставить ему два фрегата, один бот и 300 солдат для борьбы с Ага-Мухаммад-ханом. Несмотря на желание Екатерины помочь Муртазе-кули-хану, тогдашний астраханский генерал-губернатор И. В. Гудович (1741–1820) убедил императрицу, что войском помогать неудобно. Решено было дать Муртазе денег, продовольствие и боеприпасы из расчета, что помощь ему окажут дербентский, аварский и бакинский ханы, готовившиеся перейти в российское подданство. Последнее обстоятельство стало причиной крайней неприязни Ага-Мухаммад-хана к России, которую он начал проявлять ещё в 1780 г., когда арестовал приглашённого в гости командующего Каспийской флотилией капитана М. И. Войновича (1750–1807) и заставил его уничтожить земляное укрепление на астрабадском берегу, сделанное для складирования российских товаров⁵³.

В сентябре 1787 г. Муртаза-кули-хан вернулся в Иран и стал правителем Гиляна и Астрабада, благодаря чему Россия получила возможность безопасно содержать в Энзели Каспийскую флотилию. Прервав свои походы на юге Ирана, Ага-Мухаммад-хан поспешил на север и разбил войска брата. Потерпев ряд поражений от превосходящего по численности войска Ага-Мухаммад-хана, Муртаза и часть его сторонников на российских судах выехали в Россию⁵⁴.

В 1787 г. Ага-Мухаммад-хан обменялся дружественными посланиями с российским канцлером Г. А. Потёмкиным (1739–1791) и заверил, что будет соблюдать все русско-иранские соглашения и развивать российскую торговлю. В

⁵²Там же.

⁵³Там же. С. 12.

⁵⁴[Броневский С.М.] Историческая выписка... С. 133.

то же время он постоянно склонял закавказских ханов к антирусскому союзу при поощрении Османской Турции⁵⁵.

В отместку за поддержку русскими Муртазы-кули-хана по приказу Ага-Мухаммад-хана был разграблен сооружённый россиянами на иранском берегу порт Энзели, разорены русское консульство и все местные русские поселения⁵⁶.

Укрепив свою власть в Иране, Ага-Мухаммад-хан, несмотря на неоднократные предостережения России и подписанный Георгиевский трактат 1783 г. о российском протекторате над Грузией, в 1795 г. отправился походом на Тбилиси. Поход сопровождался небывалой жестокостью, разорением населения, массовыми убийствами. Тбилиси был разрушен, 15 тыс. жителей увели в рабство, была захвачена сокровищница грузинских царей и прочее. Весной 1796 г. Россия объявила войну Ага-Мухаммад-хану и в Грузию были отправлены войска под командованием генерал-поручика графа В. А. Зубова (1771–1804). Боевые действия российской армии пришлось вести только с местными правителями, часть из которых ориентировалась на турецкого султана, а другие — на Ага-Мухаммад-хана. Сам виновник войны после удачного набега на Грузию устранился от решительных столкновений с российской армией и в мае 1796 г. короновался в Муганской степи в качестве основателя новой иранской династии Каджаров⁵⁷.

Опальный Муртаза-кули-хан, приглянувшийся Екатерине II⁵⁸, жил в Астрахани в 1787–1794 гг. и Санкт-Петербурге в 1795–1796 гг. После занятия в 1796 г. Баку русскими войсками он прибыл в лагерь В. А. Зубова морем из Астрахани и обнародовал манифест к местным владельцам с призывом объединиться для борьбы с Ага-Мухаммад-ханом. Впрочем, к этому времени его в Иране стали забывать, поскольку «посредство в делах Муртазы кули хана было ничтожно, по малому его в Персии значению и по нетрезвой жизни, в каковую он впал во время

⁵⁵ Кузнецова Н.А. Иран в первой половине XIX в. С. 25.

⁵⁶ Куканова Н.Г. Очерки по истории русско–иранских торговых отношений в XVII – первой половине XIX века. Саранск, 1977. С. 171.

⁵⁷ Кузнецова Н.А. Иран в первой половине XIX в. С.16–17.

⁵⁸ Императрица оказала статному Муртазе особое внимание, щедро одарила и незадолго до своей смерти повелела своему придворному живописцу В. Л. Боровиковскому (1757–1825) написать большой трехметровый парадный портрет каджарского принца, который ныне украшает Третьяковскую галерею (см.: http://www.tretyakovgallery.ru/ru/collection/_show/image/_id/2504).

нахождения его в российском лагере»⁵⁹. После смерти императрицы Муртазакули-хан вернулся в Астрахань, где и скончался в 1800 г.⁶⁰

Смерть Екатерины II помешала дальнейшему продвижению русской армии, занявшей к этому времени значительную часть Закавказья. Основная часть армии перешла через р. Аракс, когда Павел I (1796–1801) отдал распоряжение о прекращении Персидского похода. Вдохновлённый новым поворотом событий, Ага-Мухаммад-хан в 1797 г. решил окончательно установить своё господство над Грузией, захватил Карабах, форсировал Аракс и остановился в крепости Шуша в ожидании ухода русских войск. Положение Грузии было безнадёжным, но спустя несколько дней после взятия Шуши Ага-Мухаммад-хан был зарезан ночью своими слугами (вероятно, вследствие заговора), и нашествие на грузинские земли было предотвращено⁶¹.

Каджарские придворные историографы часто грешат необъективностью, описывая Зубовский поход как сплошную цепь закономерных поражений и случайных побед России, закончившуюся полным провалом. Справедливости ради стоит заметить, что и в самой России поход долгое время оценивался как «исполнение химерического проекта П. А. Зубова»⁶² и, следовательно, как неудачный, не принеший России ничего, кроме больших издержек. Как представляется, здесь сказались не только, по большей части, негативные личностные характеристики, данные современниками и историками всему семейству Зубовых, но и стремление при Павле I к постоянному вскрытию недостатков предшествующего царствования при умалчивании определённых достижений. Несмотря на отдельные тактические промахи командования, для укрепления русского влияния в Закавказье поход имел большое значение и был очень удачен. В самое короткое время русские войска взяли Дербент, Кубу, Баку, Шемаху, Ганджу, Талыш, дошли до Мугани; один из отрядов был отправлен в Грузию. Местное население в целом доброжелательно относилось к русским войскам и оказывало им поддержку⁶³. Прекращение похода и утрата всех достижений были связаны с желаниями нового императора, более заинтересованного в совместных действиях с Великобританией против Франции в Европе и не хотевшего обострять

⁵⁹ [Броневский С. М.] Историческая выписки... С. 140.

⁶⁰ Н.А. Кузнецова полагала, что он скончался в Петербурге в 1798 г. См.: Кузнецова Н.А. Иран в первой половине XIX в. С. 27.

⁶¹ Кузнецова Н.А. Иран в первой половине XIX в. С. 21–22.

⁶² Н.В. Зубов Валериан Александрович // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XII-а. СПб., 1894. С. 704.

⁶³ Кузнецова Н. А. Иран в первой половине XIX в. С. 27.

англо-русские отношения из-за восточных дел. В Иране уход русских войск Ага-Мухаммад-шах хвастливо расценил как проявление страха России перед ним и в указе дагестанским ханам отмечал: «Не безынтересно вам, какой успех имею я в Хорасане, и вы довольно усмотреть можете, что и российское войско, убоясь могущего им последовать от меня одоления, принуждено было возвратиться вспять в немалой робости и расстройстве»⁶⁴.

С точки зрения «узнавания» друг друга XIX в. в истории русско-иранских отношений был чрезвычайно богатым на события и контакты, однако, к сожалению, приходится признать, что очень многие из них носили далеко не дружественный характер. По количеству вооруженных столкновений и конфликтов первые три десятилетия XIX в. занимают печальное первое место в отношениях между россиянами и иранцами в сравнении со всем предыдущем периодом достоверной истории.

Век XIX не в последнюю очередь стал таковым в русско-иранских связях вследствие крайнего обострения «Восточного вопроса» в мировой политике, когда коммерческие, политические интересы европейских держав вступили в острое противоречие. Еще при начальном этапе деятельности Ага-Мухаммад-хана Франция и Великобритания (каждая из стран независимо от другой) предлагали всевозможные усилия для разрыва русско-иранских отношений, для организации затяжной войны между Россией и Ираном, которая призвана была отвлечь Россию от европейских дел.

Россия при Павле I после удачных войн с Турцией и присоединения Крыма взяла курс на непосредственное включение православной Грузии, Армении и ряда закавказских ханств в империю. 18 января 1801 г. Павел подписал манифест о присоединении Восточной Грузии к России и договорился с Наполеоном I (1769–1821) о совместном походе в Британскую Индию через Иран. Как известно, в марте того же года Павел был убит в результате заговора, в котором активное участие приняли отечественные и английские масоны, и поход не состоялся⁶⁵.

После некоторых колебаний новый император Александр I (1801–1825) 12 сентября 1801 г. подписал «Манифест об учреждении нового правления в Грузии». Согласно статьям манифеста генерал-лейтенанту К. Ф. Кноррингу (1762–1802), назначенному главнокомандующим на Кавказе, предписывалось договориться о создании антииранского союза с закавказскими ханами на фоне

⁶⁴ Бутков П. Г. Материалы для новой истории Кавказа с 1722 по 1803 г. Т. 2. СПб., 1869. С. 425.

⁶⁵ Брачев В. С. Масоны и власть в России. М., 2003. С. 225–227.

энергичных усилий иранского Фатх-Али-шаха (1798–1834) по захвату Грузии и мусульманских ханств Закавказья. Весной 1803 г. шах по просьбе грузинских царевичей Юлона, Александра и других проирански настроенных грузинских правителей намеревался вторгнуться с войсками в Грузию. Тем временем Картли-Кахетинское царство вошло в состав России и стало Грузинской губернией империи. Чуть позднее добровольно присоединились Бакинское, Кубинское, Дагестанское и другие царства. В 1803 году присоединились Менгрелия и Имеретинское царство⁶⁶.

В острую политическую борьбу оказались вовлеченными не только грузинские, но и армянские правители и мусульманские ханы, интересы которых разделились между Россией и Ираном сообразно симпатиям к той или иной стороне. Напряжение в регионе усиливалось и вскоре переросло в открытое военное столкновение, положившее начало русско-иранской войне 1804–1813 гг.

В зарубежной и даже в современной отечественной историографии считается, что непосредственным поводом к войне стало взятие русскими войсками города-крепости Ганджа 16 января 1804 г., и Россия, согласно этой версии, выглядит агрессором⁶⁷. На самом деле командовавший войсками князь П. Д. Цицианов (1754–1804), отправленный из Санкт-Петербурга для разрешения ряда сложных вопросов русско-грузинских и русско-иранских отношений, по прибытии в Грузию столкнулся с необходимостью принимать меры по делу об аресте и ограблении грузинских купцов в 1803 г. правителем Ганджи Джавад-ханом. До прихода к власти в Иране Каджаров Ганджа находилась во власти Грузии и платила дань грузинскому царю Ираклию. Именно Джавад-хан, перешедший на сторону Каджаров, являлся одним из основных виновников разорения Тбилиси в 1795 г. П. Цицианов (по происхождению грузин из княжеского рода Цицишвили) принял решение наказать Джавад-хана, отказавшегося компенсировать нанесенный грузинским торговцам ущерб, захватить Ганджу с областью и вновь присоединить её к Грузии⁶⁸. Это и стало поводом начавшейся русско-иранской войны.

Ход и итоги войны, продлившейся формально до 1813 г. и закончившейся полным поражением Ирана, достаточно хорошо известны; многократно привлекали к себе внимание русских дореволюционных, советских, иранских и зарубежных (западноевропейских и американских) исследователей.

⁶⁶ [Броневский С.М.] Историческая выписки... С. 151–152.

⁶⁷ История Ирана. М., 1977. С.226; Кузнецова Н.А. Иран в первой половине XIX в. С. 34.

⁶⁸ [Броневский С. М.] Историческая выписки... С. 152.

Только в июне 1804 г. Фатх-Али-шах, предварительно заключивший союз с Великобританией, по подстрекательству англичан формально объявил войну России. 8 июня авангард отряда П. Д. Цицианова под командованием генерал-майора С. А. Тучкова (1767–1839), выступил по направлению к Эривани и 10 июня у урочища Гюмри заставил отступить персидскую конницу⁶⁹.

19 июня отряд П. Цицианова подошел к Эривани, где встретился с армией наследника иранского престола Аббас-мирзы (1789–1833). Авангард генерал-майора С. А. Портнягина (1764–1827) в тот же день не смог с ходу овладеть Эчмиадзинским монастырем и вынужден был отступить. 20 июня в ходе битвы под Эриванью основные силы русских разбили персов и вынудили их отступить. 30 июня отряд П. Цицианова перешёл реку Зангу, где в ходе яростного боя захватил иранские редуты. 2 июля русские полностью окружили Эриванскую крепость. 17 июля под Эриванью армия под командованием Фатх-Али-шаха атаковала русские позиции, однако успеха не достигла. 4 сентября из-за больших потерь русские сняли осаду с Эриванской крепости и отступили в Грузию⁷⁰.

В начале 1805 г. отряд генерал-майора П. Д. Несветаева (ум. 1808) занял Шурагельский султанат и присоединил его к владениям Российской империи. 14 мая 1805 г. между Россией и Карабахским ханством был подписан Кюрекчайский договор. По его условиям, хан, его наследники и все население ханства переходило под власть России. Незадолго до этого, карабахский Ибрагим-хан наголову разбил при Дизане иранское войско. Вслед за этим, 21 мая шекинский Селим-хан изъявил желание вступить в подданство России и с ним был подписан аналогичный договор⁷¹.

В июне 1805 г. Аббас-мирза занял крепость Аскеран. В ответ русский отряд выбил персов из замка Шах-Булах. Узнав об этом, Аббас-мирза окружил замок и начал вести переговоры о его сдаче. Однако русские не планировали сдаваться, их главной целью было задержать персидский отряд Аббас-мирзы. Узнав о приближении шахской армии под командованием Фатх-Али-шаха, русский отряд ночью покинул замок и ушел к Шуше. Вскоре у Аскеранского ущелья отряд столкнулся с войском Аббас-мирзы, но все попытки последнего разбить русских не имели успеха⁷².

⁶⁹ Шишов А.В. Схватка за Кавказ. М., 2007. С. 172.

⁷⁰ Там же. С. 178.

⁷¹ [Броневский С.М.] Историческая выписка... С. 157.

⁷² Шишов А.В. Схватка за Кавказ. С. 184.

15 июля 1805 г. основные силы русских деблокировали Шушу. Аббас-мирза узнав о том, что основные силы русских покинули Елизаветполь (Ганджу), обходным путем выступил и осадил город. В случае успеха Аббас-мирзе открывался путь на Тбилиси, который остался без прикрытия. Однако его планам не суждено было сбыться, так как 27 июля 1805 г. русский отряд в 600 штыков неожиданно атаковал лагерь Аббас-мирзы под Шамхором и наголову разбил персов⁷³.

Тем временем, 23 июня каспийская флотилия под командованием генерал-майора И. И. Завалишина (1769–1821) заняла порт Энзели и высадила десант. Однако уже 20 июля им пришлось покинуть Энзели и взять курс на Баку. 12 августа 1805 г. каспийская флотилия бросила якорь в Бакинской бухте. И. Завалишин предложил бакинскому хану проект договора о переходе в подданство Российской империи. Однако переговоры успеха не имели, бакинцы решили оказать серьезное сопротивление. В течение последующих 11 дней каспийская флотилия бомбардировала Баку. К концу августа 1805 г. высадившийся отряд овладел передовыми укреплениями перед городом. Ханские войска, вышедшие из крепости, были разбиты. Однако, вследствие понесенных потерь от столкновений, а также из-за нехватки боеприпасов русские вынуждены были 3 сентября снять осаду с Баку и 9 сентября полностью покинуть бакинскую бухту⁷⁴.

30 ноября 1805 г. отряд П. Цицианова форсировал р. Куру и вошёл в пределы Ширванского ханства. 25 декабря ширванский Мустафа-хан подписал договор о переходе в российское подданство⁷⁵.

30 января 1806 г. П. Цицианов с 2 тыс. войска подошёл к Баку. Одновременно к Баку вновь подошла каспийская флотилия и высадила десант. П. Цицианов потребовал немедленной сдачи города. 8 февраля должна была состояться торжественная церемония мирной сдачи города и переход Бакинского ханства в подданство Российской империи. Во время встречи с Хусайн-кули-ханом, П. Цицианов и подполковник Э. Ш. Эристов были предательски убиты двоюродным братом хана Ибрахим-беком. Когда хан вручал ключи от Баку, Ибрахим внезапным выстрелом из пистолета наповал сразил П. Цицианова, убит был и князь Э. Эристов. Обезглавив П. Цицианова, хан и его слуги захватили с собой его голову и укрылись в крепости. После этого генерал-майор И. Завалишин

⁷³ Там же. С. 185.

⁷⁴ Там же. С. 188.

⁷⁵ [Броневский С.М.] Историческая выписка... С. 158.

принял решение покинуть Баку. Потеряв командира, небольшое русское войско вынуждено было отступить. Отрезанная голова князя П. Д. Цицианова была отправлена Фатх-Али-шаху⁷⁶.

Назначенный вместо П. Цицианова главнокомандующим войсками в Грузии и Дагестане граф И. В. Гудович летом 1806 г. разгромил Аббас-мирзу при Каракапете (Карабах). Вероломный бакинский Хусайн-кули-хан также торжествовал недолго: в октябре 1806 г., когда русские войска вновь подошли к Баку, он бежал, а его ханство перешло к России⁷⁷.

Начавшаяся в ноябре 1806 г. очередная русско-турецкая война заставила русское командование заключить зимой 1806–1807 гг. Узун-Килисское перемирие с Ираном. В мае 1807 г. Фатх-Али-шах заключил антирусский союз с наполеоновской Францией, и в 1808 г. военные действия возобновились. Русские взяли Эчмиадзин, в октябре 1808 г. разбили Аббас-мирзу при Карабабе (к югу от оз. Севан) и заняли Нахичевань. После неудачной осады Эривани И. Гудович был заменен графом А. П. Тормасовым (1752–1819), который в 1809 г. отразил наступление армии во главе с Фатх-Али-шахом в районе Гумры-Артик и сорвал попытку Аббаса-мирзы захватить Ганджу. Иран разорвал договор с Францией и восстановил союз с Великобританией, которая инициировала заключение ирано-турецкого соглашения о совместных операциях на кавказском фронте. В мае 1810 г. армия Аббас-мирзы вторглась в Карабах, но немногочисленный отряд П. С. Котляревского (1782–1852) нанес ей поражение у крепости Мигри (июнь) и на р. Аракс (июль). В сентябре 1810 г. иранцы были разбиты под Ахалкалаки, и, тем самым, русские войска помешали персам соединиться с турками⁷⁸.

После завершения в январе 1812 г. русско-турецкой войны и заключения мирного договора, Иран стал склоняться к мысли о примирении с Россией. Вести о нападении объединённой Наполеоном I Европы на Россию в 1812 г. и вступлении французов в Москву укрепили военную партию при шахском дворе. В Южном Азербайджане для нападения на Грузию была сформирована армия под началом Аббас-мирзы. Однако П. Котляревский, перейдя Аракс, 19-20 октября разгромил во много раз превосходящие силы персов у Асландузского брода и 13 января взял Ленкорань. Русские казаки чуть не взяли в плен главнокомандующего иранской армии и наследника престола Аббас-мирзу. После этого шаху пришлось вступить в мирные переговоры. Победы русского оружия над фран-

⁷⁶[Броневский С.М.] Историческая выписка... С.159.

⁷⁷Шишов А.В. Схватка за Кавказ. С. 189.

⁷⁸Там же. С. 198.

цузскими оккупантами убедили Фатх-Али-шаха, что его надежды на ослабление России в борьбе с Наполеоном оказались тщетными⁷⁹.

24 октября 1813 г. был подписан Гюлистанский мирный договор, по которому Иран признал вхождение в состав Российской империи Восточной Грузии и Северного Азербайджана, Имеретии, Гурии, Менгрелии и Абхазии. Россия получила исключительное право держать военный флот на Каспийском море⁸⁰.

При более или менее подробно изложенной политической и дипломатической истории русско-иранской войны 1804–1813 гг. хотелось бы коснуться малоосвещенных аспектов этого напряженного периода общей истории наших стран, связанного главным образом с народными представлениями о происшедших событиях. В этой связи неизбежно встает вопрос о достоверных источниках, могущих пролить свет на эту тему, поскольку своеобразный отбор материалов, свойственный летописному типу источников или официальной хронике, безусловно, отсеивал все повседневное и часто оставлял в стороне «низкие» подробности мироощущения простых людей — основной «массы» народонаселения обеих стран. Для российской действительности начала XIX в. важнейшим источником для исследования обыденного сознания, которому не всегда уделяется должное внимание, является русская историческая песня, представляющая собой истинно особый вид истории народа, рассказанной самим народом. Всем видам историко-песенного фольклора в определенной степени присуща конкретность отражения, например, вышеупомянутому былинному мифологическому эпосу-предшественнику исторической песни. Однако лишь историческая песня обладает несомненной связью с определенным событием, подтверждение которому можно найти в документальных данных.

При рассмотрении исторических песен о русско-иранской войне необходимо отметить, что в сравнении с песнями, посвященными русско-турецким, Северной, Семилетней, Восточной и прочим войнам, они не отличаются в выигрышном отношении ни количеством, ни качеством репертуара⁸¹.

Последнее обстоятельство может свидетельствовать об относительной непопулярности войн России с Ираном в глазах русского солдата. Что касается боевого духа иранцев, о котором много писали придворные иранские историографы, употреблявшие главным образом сравнительные и превосходные степени прилагательных в изображении героических подвигов иранской армии,

⁷⁹История Ирана. С. 228.

⁸⁰Советско-иранские отношения в договорах, конвенциях и соглашениях. М., 1946. С. 24–29.

⁸¹Русская историческая песня / Сост., прим. Л. И. Емельянова. Л., 1990. С. 56–99.

то лучшим свидетельством отношения иранского народа к войне с Россией можно считать слова французского генерала и дипломата Клод-Матье де Гардана (1766–1818). Гардан, прибывший в Иран после подписания франко-иранского договора 1804 г. с миссией по реорганизации иранской армии в ходе войны с Россией, всемерно содействовал разжиганию антирусских настроений при дворе и в обществе. В то же время в своих посланиях французскому министру иностранных дел, знаменитому Ш. Талейрану (1754–1838), он безрадостно признавал: «...Аббас-мирза и его братья жаждут войны, но сановники и вообще народ любят покой»⁸². Только упрямство тегеранского двора в сочетании с англо-французскими усилиями по затягиванию военных действий между Ираном и Россией не позволили заключить мирный договор в 1808 г. или даже в 1807 г., когда исход кампании уже был очевиден для многих.

Россия новой войны с Ираном не хотела. Николай I (1825–1855), желая сохранить условия Гюлистанского мира, всеми способами хотел расположить к себе иранского монарха. В 1819 году в числе подарков был послан хрустальный бассейн. Шаху бассейн понравился, и он пожелал для полного комплекта иметь еще при нем и хрустальную кровать. Кровать представляла собой просторное ложе, расположенное на широком пьедестале. Стекланные части крепились к железному каркасу, облицованному посеребренной медью. Настил и ступени к ложу были выложены из полированных бирюзовых стеклянных плит, а боковые стенки и подлокотники сделаны из прозрачного хрусталя очень сложной огранки. По углам располагались четыре резные хрустальные колонны. Кровать окружали семь фонтанов в виде хрустальных ваз. В январе 1826 г. император всерьез озаботился состоянием отношений России с Ираном. В самых дружественных выражениях он написал Фатх-Али-шаху послание, где подтверждал желание России сохранять мирные отношения. С письмом был отправлен князь А. С. Меншиков (1787–1869), а вслед за ним с подарками для шаха откомандировали поручика Носкова. Кроме прочего, поручик вез шаху хрустальную кровать с фонтанами, сделанную на Петербургском стеклянном заводе — настоящее произведение искусства, вызывающее всеобщее удивление⁸³.

21 февраля 1826 г. Носков выехал из Санкт-Петербурга в сопровождении двух мастеровых для присмотра за хрустальной кроватью в пути и для сборки разобранный на детали кровати по прибытии. Из-за начавшейся распутицы в Рязани хрустальные детали кровати пришлось перегрузить с саней на телеги, на

⁸² *Gardane A. Mission du general Gardane en Perse sous le Premier Empire. P., 1868. P. 73–74.*

⁸³ Исторический вестник. 1887. 11. С. 134.

них и добрались до Астрахани. 17 апреля груз отправили на специальном военном транспорте по Каспию к берегам Гиляна, куда он и прибыл благополучно 10 мая. Фатх-Али-шах не поторопился организовать достойную встречу даров могущественного северного соседа. Только 1 июня из Тегерана прибыл командир шахской легкой артиллерии на верблюдах хаджи Мухаммад-хан, который занялся подготовкой обоза к дальнейшему путешествию⁸⁴.

21 июня Носков получил от А. Меншикова предписание двигаться в Султанию, куда он и сопровождающие отправились на лодках по рекам Тамерут и Кизил-Узень (Сефизура). Помимо нездорового климата, от которого все путешествующие заболели лихорадкой, резко ухудшилась политическая обстановка при дворе вследствие антирусских происков Аббас-мирзы и его зятя Аллаяр-хана. В пути Носкова догнала вторая депеша А. Меншикова, предписывающая вести дары прямо в Тегеран, без заезда в Султанию. Путь пролегал по горам через перевалы Хорасана. Повозки стали разваливаться одна за другой, и часть обоза пришлось тащить на руках. По прибытии в Казвин в полной мере сказались неприязненное отношение к России. Городская чернь, подстрекаемая муллами, неоднократно учиняла буйства и грозила всем смертью. Чиновники также всячески противодействовали продвижению посольства. Убоявшись гнева шаха вследствие возможной гибели посольства, хаджи Мухаммад-хан тайно вывел поручика вместе с его спутниками из Казвина и спрятал их в местечке недалеко от города, а сам занялся построением новых повозок для дальнейшего продвижения обоза с дарами⁸⁵.

Подхваченная лихорадка не отступала, и весь дальнейший путь до Тегерана посланники проделали на носилках. В Тегеране деятельное участие в судьбе посольства принял английский поверенный в делах г. Виллок. Но долгожданная врачебная помощь помогла только Носкову: оба мастеровых умерли от лихорадки⁸⁶.

Поручик, оправившись от болезни, был призван во дворец для сборки кровати, в помощь ему были даны персидские мастера. Руководствуясь чертежами и рисунками, сделанными еще в Петербурге, поручику удалось собрать изысканное ложе, которое было установлено во внутренних покоях дворца, прямо

⁸⁴Там же. С. 136.

⁸⁵Там же. С. 139.

⁸⁶Там же. С. 145.

напротив тех, где уже находились другие, более ранние дары российского императора, в том числе и хрустальный бассейн⁸⁷.

Реваншистские настроения Каджаров стали причиной новой русско-иранской войны 1826–1828 гг., начавшейся с нападения Ирана на форпосты русских войск в Армении, Карабахе и Тальше. Поводом к войне явились сведения о восстании декабристов 14 декабря 1825 г. в Петербурге, которое в Иране считали следствием междоусобной борьбы двух претендентов на престол и проявлением слабости северного соседа. Аббас-мирза, создавший новую армию с помощью европейских инструкторов и опробовавший её в скоротечной войне с Турцией 1821–1823 гг., решил воспользоваться удобным случаем и вернуть утраченные в 1813 г. иранские земли⁸⁸.

23 июня 1826 г. высшее шиитское духовенство издало фатва — религиозно-политическое предписание, позволяющее начать войну с Россией. 31 июля 1826 г. 40-тыс. армия Аббас-мирзы вторглась в пределы южных областей России со стороны Эриванского ханства в районе Карабаха, заняла Ганджу, осадила Шушу и заставила русскую армию отступить⁸⁹.

15 сентября 1826 г. произошла решающая битва у р. Шамхор в окрестностях Ганджи. Русская армия под командованием генерал-лейтенанта В. Г. Мадатова (1782–1829) разгромила лучшие силы иранской армии. 17 сен-

⁸⁷С началом войны в июле 1826 г. Носков оказался в положении пленника. Изменилось отношение к нему только после побед русского оружия в решающих битвах при Шамхоре и Гандже, хотя в первый день своего прибытия в столицу шах осмотрел кровать и в восторге заявил, что и у китайского императора такого чуда не бывало. После долгожданной аудиенции у шаха Носков был отпущен домой кратчайшем путем. Поручику достался иранский орден Льва и Солнца II степени, 1 тыс. туманов, две кашемировые шали, почетное персидское платье и пр. Предложение вернуться на родину Носков с удовольствием принял, а вот подарки все отверг, сказав, что ему на это необходимо заручиться разрешением императора. Шах поставил своим подданным в пример благородство и бескорыстие поручика и сам решил обратиться к императору российскому за таким позволением. После второй и последней аудиенции Носков наконец выехал из Тегерана и направился в Петербург. Обратный путь был триумфален, градоначальники были любезны и радушны, так как сказались покровительство шаха и успехи русских войск. Только 12 февраля 1827 г. Носков вернулся на родину. Император наградил его переводом в гвардейский генеральный штаб, орденом св. Владимира IV ст. и пожаловал 500 червонцев. Впрочем, и подарки шаха, сделанные Носкову в Тегеране, были им получены. В 1829 г. после разгрома русского посольства и убийства А. С. Грибоедова они прибыли в Санкт-Петербург с «искупительной» миссией во главе с Хосров-мирзой. Император разрешил Носкову принять все дарованное, а орден Льва и Солнца II степени велел носить по уставу (Там же. С. 157).

⁸⁸История Ирана. С. 231.

⁸⁹Там же. С. 231–232.

тября отряд В. Мадатова освободил Ганджу и снял осаду с Шуши. Тем временем войска А. П. Ермолова (1772–1861) полностью освободили от неприятеля Закавказье⁹⁰.

29 марта 1827 г. А. Ермолова сменил И. Ф. Паскевич (1782–1856), Отдельный Кавказский корпус которого 25 сентября под Ганджой разгромил 50-ти тыс. иранскую армию, имея только 8 тыс. солдат и 24 орудия. К концу октября иранцы были отброшены за р. Аракс⁹¹.

В июне 1827 г. И. Паскевич двинулся на Эривань, 17 июля нанес поражение Аббас-мирзе у ручья Джаван-Булак, а 19 июля принудил к капитуляции крепость Сардар-Абад⁹².

В начале августа 1827 г. Аббас-мирза, стремясь остановить дальнейшее наступление русских, вторгся в Эриванское ханство, 27 августа осадил Эчмиадзин, но понес поражение от генерал-майора А. И. Красовского (1781–1843) у с. Ушаган (Ошакан) на р. Касах, отступил в Иран⁹³.

13 октября И. Паскевич взял Эривань и вступил в Иранский Азербайджан. 26 октября отряд генерал-лейтенанта князя Г. Е. Эриванского (1769–1863) овладел Тебризом. Воспользовавшись поддержкой местного населения, русские войска почти без сопротивления заняли города Хой и Маранд⁹⁴.

Военные неудачи заставили персов пойти на мирные переговоры. 22 февраля 1828 г. был подписан Туркманчайский мирный договор (в с. Туркманчай близ Тебриза), заключенный между Российской Империей и Ираном, по которому подтверждались все условия Гюлистанского мира, признавался переход к России части Каспийского побережья до р. Астара и Восточной Армении. На территории Восточной Армении было создано особое административное образование — Армянская область, с переселением туда армян из Ирана. Границей между государствами стала р. Аракс⁹⁵.

По условиям мирного договора Фатх-Али-шах должен был выплатить России контрибуцию в 20 млн руб. серебром, после чего Россия обязалась вывести войска из Иранского Азербайджана. Иранская сторона обязалась предоставить амнистию всем жителям Иранского Азербайджана, сотрудничавшим с

⁹⁰ Кузнецова Н.А. Иран в первой половине XIX в. С. 58.

⁹¹ История Ирана. С. 232.

⁹² Там же

⁹³ Красовский А.И. Дневник генерала Красовского 1826–1828 гг. (Из рукописей Воен. учен. ком. Гл. штаба). Т. 22. СПб., 1901. С. 61–63.

⁹⁴ История Ирана. С.232.

⁹⁵ Ша'бани Р. Краткая история Ирана. СПб., 2008. С.214.

русскими войсками, и позволить всем пленным и дезертирам вернуться на родину⁹⁶.

После сокрушительного поражения Ирана Россия получила реальную возможность присоединить к империи Иранский Азербайджан или организовать самостоятельное государство-буфер между Ираном и Россией. Однако Николай I отверг эту идею:

«Я при самой крайней необходимости предпочитаю устройство независимых ханств в Азербайджане присоединению одного к России: ибо сей мерой подадим справедливую причину думать, что стремимся водворить со временем исключительно наше владычество в Азии, и тем самым охладим искренности и дружественные связи наши с первенствующими державами в Европе»⁹⁷.

Самый трудный период русско-иранских отношений конца XVIII – первой трети XIX в. ознаменовался походами Ага Мухаммад-хана в Грузию и В. А. Зубова в Иран, двумя войнами, гибелью российских и иранских солдат, разорительной для Ирана послевоенной контрибуцией, падением престижа правящей династий и прочим. По сути дела, он начался с разорения русского консульства в Энзели в 1793 г. и завершился известным погромом российской миссии в Тегеране в феврале 1829 г., сделав посланника А. С. Грибоедова (1795–1829) и почти всех членов миссии последними жертвами этой эпохи острейших противоречий между нашими странами.

После того, как была предотвращена третья война между Ираном и Россией путем отправки, по существу, по инициативе российской стороны «искупительной» иранской миссии Хосров-мирзы (1813–1875) в Петербург, наступил новый этап в русско-иранских связях. Обе стороны задумались о дальнейшем развитии отношений и стали пересматривать основы своей политики к соседу. Отказ от силового решения проблемы после трагической гибели А. С. Грибоедова позволил России в дальнейшем одержать важную дипломатическую победу над Великобританией, добившись похода иранцев на Герат в 1837–1838 гг. вопреки воле англичан. Иран сумел собраться с силами и доказать дееспособность центральной власти в борьбе с сепаратистами и мятежниками.

Во второй половине XIX в. Россия и Великобритания настолько укрепили свои позиции в Иране, что без участия одной из сторон не происходило ни одного сколь-нибудь важного общественно-политического события в стране. По справедливому замечанию Л. М. Кулагиной, «именно соперничество этих двух

⁹⁶История Ирана. С. 233.

⁹⁷Цит. по: Кузнецова Н.А. Иран в первой половине XIX в. С. 58.

держав, как это ни парадоксально, явилось одной из причин, спасших Иран от формального превращения в колонию»⁹⁸.

Соперничество двух великих держав протекало по-разному в различные периоды исторического развития. Порой враждовали, порой проводили согласованную политику в Иране и сопредельных территориях.

В качестве примера можно привести отношение российских и британских представителей в Иране к возникновению в иранском обществе мощного религиозно-политического движения бабидов, потрясшего основы Каджарского государства вооруженными восстаниями 1848–1852 гг. От крайне негативного отношения к сектантам-революционерам, которых европейские дипломаты за лозунги обобществления имущества сравнивали с европейскими коммунистами, до поддержки и попыток использовать политический потенциал необабизма-бахаизма, ошибочно рассматриваемого в качестве переходной стадии от ислама к христианству — таков был путь эволюции во взглядах россиян и британцев применительно к идеологии и организации иранских еретиков. Британские представители ранее российских оценили возможность использования этого движения в своих политических интересах на Среднем Востоке и в России⁹⁹. После подавления бабидских восстаний многие бабиды нашли убежище в Британской Индии и в России, в основном, в среднеазиатских и закавказских владениях. В Европейской части России популяризатором и выразителем бабидско-бахаитских идей на долгое время стал Л. Н. Толстой (1828–1910), его ученики и последователи, нашедшие сходство в космополитическом мировоззрении иранских еретиков и толстовцев¹⁰⁰.

В 60–70-е гг. XIX в. влияние России на иранскую действительность значительно возросло благодаря развитию совместной торговли, экспорту российского капитала в Иран, активному освоению российскими промышленниками и предпринимателями Северного Ирана, превратившегося к концу века почти

⁹⁸ Кулагина Л.М. Экспансия английского империализма в Иране в конце XIX – начале XX вв. М., 1981. С. 17.

⁹⁹ А.Н. Куропаткин (1848–1925), генерал от инфантерии (1901), генерал-адъютант (1902), военный министр (1898–1904), будучи в 1890–1897 гг. начальником Закаспийской области, благоволил ашхабадским и ташкентским бахаитам и интересовался их учением. Куропаткин благожелательно относился к ним до тех пор, пока службой его контрразведки не был арестован шпион-бахаит с донесением, адресованным сотрудникам внешней разведки Великобритании. См.: Кузнецова Н.А. К истории изучения бабизма и бахаизма в России // Очерки по истории русского востоковедения. Сб. 6. М., 1963. С. 106.

¹⁰⁰ См.: Базиленко И.В. О влиянии идей бахаизма на мировоззрение Л.Н. Толстого // Христианское чтение. 2009. № 7–8. С. 150–171. — *Прим. отв. ред.*

полностью в зону жизненно важных интересов России, как экономических, так и политических. Русский язык занял первое место по распространению среди иностранных языков преимущественно в иранском торговом сословии. Во многом под влиянием российского высшего общества французский язык распространился в шахском окружении¹⁰¹.

С появлением консульских учреждений России в различных городах Ирана, представлявших интересы российских подданных, увеличилось число путешественников, исследователей, врачей, инженеров, купцов из России, отправлявшихся в Иран с разными целями и задачами. По возвращении часть из них опубликовала свои отчеты, мемуары, путевые дневники, результаты проведенных исследований и пр. Среди наиболее известных — сочинения И. Ф. Бларамберга, Ф. А. Бакулина, Г. Д. Батюшкова, В. А. Жуковского, В. А. Косоговского, П. Огородникова, С. И. Уманца, Н. В. Ханькова.

Гораздо меньше и скромнее вклад иранской стороны в изучение северного соседа. Тем ценнее сохранившиеся мемуары главного иранского путешественника, который так и вошел в историю под именем «Шаха-путешественника». Речь идет о Насер ад-Дин-шахе (1848–1896), совершившем три поездки в Европу в 1873, 1878 и 1889 гг. Ребенком он посетил с отцом — Мухаммад-шахом (1834–1848) — Эривань во время пребывания там Николая I (1825–1855). По свидетельству персидских придворных историографов, император посадил мальчика на колени, подарил бриллиантовый перстень и наказал его учителю приложить особое усердие в воспитании будущего иранского монарха. Насер ад-Дину император пообещал выполнить любую его просьбу, если только он сам попросит царя¹⁰².

Самыми интересными по свежести впечатлений безусловно являются мемуары Насер ад-Дин-шаха, написанные во время первого путешествия в Европу. Россия оказалась первой чужеземной страной на пути иранского шаха, и пребыванию в ее пределах иранский государь уделил довольно много места в своем дневнике.

Все характеристики, которые шах дал российской действительности того времени отличаются возвышенными эпитетами и сравнениями. Россия поразила иранцев своей чистотой, красотой, надежностью транспортных средств, совершенством техники, доброжелательностью населения, роскошью и изяществом

¹⁰¹ Россия и Восток / Под ред. С.М. Иванова, Б.Н. Мельниченко. СПб., 2000. С. 171.

¹⁰² Там же.

дворцов, избытком памятников старины, разнообразием средств досуга и многим другим.

Наблюдательный, чрезвычайно любознательный, спокойный, обходительный и приятный в общении человек — таким предстал перед русскими читателями иранский шах, мемуары которого были переведены в России и пользовались широкой популярностью среди читающей публики¹⁰³.

Шаха интересовало буквально все. Он описал устройство камина и его отличие от иранских печей, интерьер русской бани, вагонов царского поезда (шах впервые испробовал прелести железнодорожного путешествия). Шах был навеки покорен русским театром, с которым познакомился еще в Астрахани. Из всех видов досуга Насер ад-Дин-шаху очень пришелся по душе русский балет¹⁰⁴. По возвращению на родину шах одел весь свой гарем в балетные пачки поверх традиционных шальвар. Вслед за монархом примеру последовали придворные, состоятельные люди, а затем и подавляющая часть иранского населения, так что наряд русских балерин превратился в повседневную одежду иранок. По сей день иранские женщины в сельской местности преимущественно носят нательную кофточку «йаль» и очень короткую пышную плиссированную юбку «шалите», нимало не задумываясь о русском происхождении этих атрибутов национальной одежды персиянок¹⁰⁵.

В целом, первое посещение России оставило у Насер ад-Дин-шаха самые добрые чувства и воспоминания, объективно способствовало улучшению русско-иранских отношений. Не менее удачными можно считать и его последующие визиты, которые коренным образом изменили былую враждебность и антирусские настроения первых шахов Каджарской династии. Сравнив русскую армию с армиями европейских стран и признав её лучшей среди прочих, шах решил переустроить иранские вооружённые силы по русскому образу и подобию. По просьбе Насер ад-Дин-шаха русские офицеры должны были создать Персидскую казачью бригаду первоначально для охраны шахской резиденции¹⁰⁶.

В ноябре 1878 г. способный офицер для особых поручений при штабе Кавказского военного округа подполковник А. И. Домонтович (1846–1908), был

¹⁰³ Пребывание шаха Насръ-Эддина в России во время первого путешествия Его Величества по Европе, в 1873 году. (Извлечение из собственного Его Величества дневника) / Пер. Э. Кориандер. СПб., 1889.

¹⁰⁴ Россия и Восток: Учеб. пособие. СПб., 2000. С. 172

¹⁰⁵ Там же. С. 173.

¹⁰⁶ Базиленко И.В. Историография, религиоведение и культурология Востока: Учеб. пособие. СПб., 2011. С. 256.

командирован в Иран, где совершил осмотр местных войск и составил предложения по усовершенствованию вооружённых сил страны. 7 февраля 1879 г. он подписал контракт с шахским правительством об условиях приглашения на постоянной основе русской военной миссии и об организации Персидской казачьей бригады. Домонтович был назначен начальником миссии и стал первым командиром этой бригады. В 1880 г. он был произведён в полковники и пробыл в должности командира бригады до 1882 г. Впоследствии он составил интересные записки о своей службе в Иране¹⁰⁷.

Окончательно бригада была сформирована к 1881 г., однако до середины 90-х гг. XIX в. российское правительство уделяло ей мало внимания, вспоминая только тогда, когда в этом была политическая необходимость. В скором времени Персидская казачья бригада стала самой боеспособной частью иранской армии, настоящей школой подготовки офицерских кадров, давшей Ирану первых представителей военной интеллигенции, включая основателя будущей правящей династии Пахлави (1925–1979).

Первоначально бригада состояла из двух полков и батареи конной артиллерии. Официально она именовалась «Его Величества Шаха бригада»¹⁰⁸.

Возглавлял её «заведующий обучением персидской кавалерии». Это место занимал обычно российский полковник Генерального штаба, которого назначало, с одобрения военного министра и императора, военное начальство Кавказского военного округа. Он непосредственно подчинялся шаху и военному министру, но зависел и от российского посланника в Тегеране, с которым должен был согласовывать все свои действия, и от которого он получал постоянные инструкции. Рапорты отправлялись в штаб Кавказского военного округа. Кроме командира в бригаде находилось от трёх до пяти военных инструкторов из обер-офицеров частей Терского и Кубанского казачьих войск. Жалование инструкторы получали по штату от российского правительства и от иранского правительства — в зависимости от благорасположения шаха¹⁰⁹.

¹⁰⁷ *Домонтович А.И.* Воспоминание о пребывании первой русской военной миссии в Персии // Русская старина. 1908. № 1–4

¹⁰⁸ *Базиленко И.В.* Историография, религиоведение и культурология Востока. С. 257.

¹⁰⁹ Там же.

Таким образом, русским офицерам удалось совершить то, в чём не добились успеха французские и английские военные инструкторы, неоднократно пытавшиеся создать регулярную иранскую армию европейского типа¹¹⁰.

Соперничая в Иране с более развитыми экономически западноевропейскими странами, Россия одерживала верх, когда прибегала к своему богатейшему культурному наследию. Общеизвестные гибкость и широта приемлемости русского национального сознания, рациональная веротерпимость и уважительное отношение к инородным традициям выгодно отличали россиян в целом в глазах иранцев в сравнении со сдержанным европейским прагматизмом. Многие из достижений российской внешней политики в Иране проистекали из национально-культурных особенностей и духовно-психологических корней, объединявших россиян и иранцев.

Доброе отношение к северному соседу сохранилось и при преемнике Насер ад-Дин-шаха Музаффар ад-Дин-шахе (1896–1907). Традиционная опора на собственные мировоззренческие ориентиры и национальные духовные ценности неизменно давали официальным русским представителям обнадеживающие и долговременные результаты, значительно укреплявшие уважение иранцев к России.

Одной из самых характерных исторических иллюстраций к вышесказанному служат события, происшедшие в иранском Мешхеде в конце апреля 1903 г., известия о которых стали предметом широкого обсуждения не только в иранской, но и в европейской прессе. Служивший в это время в русском консульстве переводчиком М. М. Гирс в письме своему бывшему учителю проф. В.А. Жуковскому (1858–1918) оставил подробное и красочное описание случившегося¹¹¹.

Тогдашний правитель Хорасана Нейр ад-Доуле, будучи самым крупным землевладельцем области (ему, в частности, принадлежал город Нишапур с округой), заставил остальных купцов устроить во главе с ним синдикат, который выпускал ежедневно на мешхедский рынок минимальное количество зерна по самой высокой цене. К концу апреля фунт печёного хлеба дошёл по цене

¹¹⁰ *Aitchison C.U.* A Collection of Treaties, Engagements and Sanads Relating to India and Neighboring Countries. V. XIII. Calcutta, 1933. P. 49–53; *De Clereq.* Recueil des traités de la France. V. II. Paris, 1864. P. 201–203.

¹¹¹ Архив Востоковедов ИВР РАН. Ф. 17, оп. 2, д. 11, л. 49 об.–52.

до 10 копеек¹¹². Народ не выдержал и потребовал от правителя хлеба, который пригрозил ответными суровыми мерами. Огромная толпа во главе с женщинами, которые оказались храбрее мужчин, двинулась ко дворцу губернатора. По дороге её встретила охрана губернатора и стала стрелять, убив двух женщин и одного ребёнка. Толпа бросилась на дом полицмейстера, сожгла и разрушила его до основания так же, как и дом одного богача. Все базары закрылись, хлеба нигде нельзя было купить, а правитель стал стягивать в город войска и окружил себя пушками. Шиитское духовенство, руководившее народным движением, пыталось телеграфировать в Тегеран об истинном положении дел, но их телеграммы не принимались. Так продолжалось около недели, пока около 1 тыс. местных бедняков не расположились на улице против русского консульства и стали кричать, прося вмешаться¹¹³.

Духовные лидеры прислали своих представителей, которые умоляли первого секретаря консульства П. Г. Богоявленского¹¹⁴ довести жалобу до шаха. Богоявленский поехал к правителю и, видя, что с ним ничего нельзя сделать, согласился на просьбу духовенства, взяв с них слово не допускать беспорядков до получения ответа из Тегерана. Тем временем, по взаимному соглашению с управляющим отделением Русского учётно-ссудного банка русскоподданным пекарям приказано было печь хлеб из муки, принадлежащей банку, и в 4-х местах города, в том числе и во дворе консульства, хлеб бесплатно раздавали беднейшим жителям. Народ поверил слову русского консула и успокоился, а ещё через неделю пришло радостное известие об отставке ненавистного губернатора и назначении на его место двоюродного брата шаха Рокн ад-Доуле.

Ликование мешхедцев было бесконечно. В тот же день весь город был иллюминирован, а в главной мечети имама Резы с кафедры была провозглашена хутба¹¹⁵ о здравии великого русского царя и его представителя — консула¹¹⁶.

Очевидно, что подобные примеры политики России в Иране наилучшим образом отвечали интересам представителей различных духовных и национальных культур и точно соответствовали идеям известного русского проекта Ази-

¹¹²Примерно в это время в столице России, известной своей дороговизной, за фунт хлеба платили от 2 до 3 копеек в зависимости от сорта и качества (*Молоховец Е.* Подарок молодым хозяйкам, или Средство к уменьшению расходов в домашнем хозяйстве. СПб., 1901. С. 9).

¹¹³Архив Востоковедов ИВР РАН. Ф. 17, оп. 2, д. 11, лл. 50–51.

¹¹⁴П. Г. Богоявленский был зверски убит иранскими революционерами 19 января 1911 г. в ходе иранской революции 1905–1911 гг. при обстоятельствах, аналогичных с судьбой А. С. Грибоедова.

¹¹⁵ Вид мусульманской ектении.

¹¹⁶Архив Востоковедов ИВР РАН. Ф. 17, оп. 2, д. 11, л. 51.

атской академии. Автор проекта граф С. С. Уваров, президент Императорской академии наук и попечитель Санкт-Петербургского учебного округа, на торжественном открытии Главного педагогического института 22 марта 1818 г. сказал по поводу восточной политики России:

«Завоевание без уважения к человечеству, без содействия новых, лучших законов, без исправления состояния побеждённых — тщетная, кровавая мечта; но побеждать просвещением, покорять умы кротким духом религии, распространением наук и художеств, образованием и благоденствием побеждённых — вот единственный способ завоевания, от коего можно ныне ожидать прочности вековой и который может некоторым образом освятить право сильного и народное славолубие»¹¹⁷.

Такие благородные устремления представителей России были весьма далеки от задач внешней «европеизации» восточных народов, решаемых западно-европейцами и агентами их влияния из среды торговцев-компрадоров и вестернизированной части туземной интеллигенции. Россияне чутко реагировали на симптомы этого явления в Иране и отрицательно отзывались о нём. «Я должен признаться, — писал тот же Гирс, — что очень доволен своим пребыванием в Мешедде [так у автора. — *И.Б.*] и персы мне крайне нравятся, особенно простой народ, не вкусивший европейской цивилизации, которая здесь первым делом выражается в страшном пьянстве. В большинстве случаев все эти «ференги-меаб» [европоманы. — *И.Б.*] — люди довольно подозрительные»¹¹⁸.

В период 1905–1911 гг. в Иране происходила конституционная революция. Корни революции находились не только внутри страны. Внешнеполитический курс Музаффар ад-Дин-шаха, который был ориентирован на Россию, вызывал крайнее недовольство Великобритании. Стремясь ослабить русское влияние в Иране, британцы не только заигрывали с конституционалистами и революционерами, но и предоставляли мощную финансовую и политическую поддержку духовным лидерам антикаджарского шиитского духовенства.

В результате сильнейшего давления со стороны шиитского духовенства, которое активно вмешивалось во все политические дела страны, купечества, промышленников, части аристократии и интеллигенции, 31 декабря 1906 г. шах за неделю до своей смерти был вынужден подписать конституцию, состав-

¹¹⁷Уваров С.С. Речь президента Императорской академии наук, попечителя Санкт-Петербургского учебного округа в торжественном собрании Главного педагогического института 22 марта 1818 года. СПб., 1818. С. 2

¹¹⁸Архив Востоковедов ИВР РАН. Ф. 17, оп. 2, д. 11, л. 52

ленную придворными масонами по бельгийскому образцу¹¹⁹, и обещал созвать меджлис (парламент)¹²⁰.

В январе 1907 г. после смерти отца на престол вступил Мухаммад Али-шах (1872–1924, шах в 1907–1909). При вступлении на престол он пообещал соблюдать конституцию с тем, чтобы успокоить революционеров и выиграть время для мобилизации контрреволюционных сил, но всемерно пытался препятствовать её действию и отказывался подписать Дополнения к Основному закону¹²¹.

31 августа 1907 г. было заключено британо-русское соглашение о разделе Ирана на сферы влияния, согласно которому Иран делился на три части: Северный Иран (русская), Центральный Иран (нейтральная и открытая для соперничества) и Южный Иран (британская)¹²².

24 июня 1908 г. Мухаммад Али-шах совершил переворот при помощи Персидской казачьей бригады и разогнал меджлис. При этом монарх не отказал своему народу в праве иметь конституцию, ограничивающую права шаха, однако предложил новую её редакцию, непосредственным автором которой оказался переводчик русской миссии Александр Лобановский¹²³.

В 1908 г. в Тебризе началось восстание против власти шаха. В январе 1909 г. сторонники конституции, поддержанные кочевыми бахтиарскими ханами-сепаратистами, стремившимися к укреплению своего влияния, захватили власть в Исфахане. Началось восстание в Гиляне; в Бушире, Бендер-Аббасе и некоторых других городах и районах Ирана к власти пришли противники шаха. После неудачной попытки прорваться в город в феврале 1909 г. шахские войска осадили Тебриз, в котором вскоре начался голод¹²⁴.

В феврале 1909 г. кочевники-шахсевены начали грабить в окрестностях Ардебилля жителей селений, которые являлись русскими подданными. Одно-

¹¹⁹ *Годс М.Р.* Иран в XX веке. Политическая история / Пер. с англ. М., 1994. С. 46–47.

¹²⁰ Там же.

¹²¹ Маджмуэ-йе гаванин ва моузэ'е ва мосаввабат-е адвар-е аввал ва доввом-е ганунгозари-йе маджлес-е шоура-йе мели. [На перс.яз.]. Тегеран, 1939. С. 3–14.

¹²² Советско-иранские отношения в договорах, конвенциях и соглашениях. С.51–54.

¹²³ См.: *Базиленко И.В.* Об участии различных религиозно-политических сил в иранском конституционном движении в нач. XX в. // XIX научная конференция по историографии и источниковедению истории стран Азии и Африки. Тезисы докладов. СПб., 1997. С. 22.

¹²⁴ *Касрави А.* Тарих-е маршруте-йе Иран. [На перс.яз.]. Тегеран, б/г. Т. 3. С. 410–411.

временно голодающие тебризцы намеревались разгромить армянский квартал Тебриза¹²⁵.

20 апреля 1909 г. заместнику на Кавказе и командующему войсками Кавказского военного округа генерал-адъютанту графу И. И. Воронцову-Дашкову (1837–1916) была направлена секретная директива в которой говорилось, что ввиду ожидавшегося в Тебризе нападения на консульство и европейские учреждения и подданных со стороны революционеров и населения Тебриза, доведенного до отчаяния голодом, император повелел немедленно двинуть форсированным маршем в город отряд достаточной силы для защиты русских и иностранных учреждений и подданных, подвоза к ним продовольствия, а также для поддержания обеспеченного сообщения Тебриза с Джульфой. Вскоре в Иран были отправлены 3 батальона 1-й Кавказской стрелковой бригады, 4 конные сотни кубанских казаков, саперная рота и 2 артиллерийские батареи. Этим отрядом командовал генерал-майор И. А. Снарский. В инструкциях, данных ему, было указано, что все сношения войсковых начальников в занимаемых русскими войсками городах с местными властями и населением должны были производиться через российских дипломатов. Категорически запрещалось совместное с русскими войсками пребывание в населенных пунктах и передвижение по охраняемым русскими войсками дорогам каких-либо вооруженных отрядов и партий, деятельность которых носила разбойничий характер¹²⁶.

Российским войскам приходилось действовать, в основном, против кочевников (курдов и туркмен-йомудов), с которыми не могла справиться слабая шахская армия. За каждый случай грабежа и разбойного нападения курдов с их племенных вождей российскими войсками взыскивалась денежная сумма в пользу потерпевшей стороны. Убийства подданных Российской империи карались смертными приговорами, которые выносил российский военно-полевой суд¹²⁷.

После небольшого периода затишья осенью 1911 г. вновь ситуация обострилась — произошли нападения многочисленных вооруженных групп на российский отряд в Тавризе, участились случаи обстрела российских консульских учреждений и конвоев в Реште и Энзели. Кочевники нападали на торговые ка-

¹²⁵ АВПР. Ф. Персидский стол, 1909, д. 924, л. 66.

¹²⁶ Сборник дипломатических документов, касающихся событий в Персии. Вып. II. СПб., 1911. С.139–140.

¹²⁷ Сборник дипломатических документов, касающихся событий в Персии. Вып. V. СПб., 1912. С.48–52.

раваны. В вылазках против российских войск участвовали отряды протурецки настроенных губернаторов западных провинций, а также представители революционных группировок российского Закавказья¹²⁸.

16 ноября 1911 г. в Тегеране посол России вручил иранскому правительству ультиматум с требованиями восстановления порядка в стране и обеспечения защиты экономических интересов России. После истечения срока ультиматума от 16 ноября 1911 г., войска России перешли русско-иранскую границу и заняли Казвин. 23 ноября в Тегеране, после оккупации войсками России Северного Ирана, шахское правительство согласилось удовлетворить все требования России¹²⁹.

Ввод войск осуществлялся по трем операционным направлениям — из Джульфы, Астары и Энзели — на Тегеран. Непосредственное оперативное руководство русскими войсками в Иране осуществлял генерал-квартирмейстер штаба Кавказского Военного округа генерал-майор Н. Н. Юденич (1862–1933). В контингент российских войск входили: 1-я Кавказская стрелковая бригада, (14-й Грузинский и 16-й Мингрельский гренадерские полки), полки из 21-й, 39-й и 52-й пехотных дивизий (81-й Апшеронский, 84-й Ширванский, 156-й Елизаветпольский, 205-й Шемахинский, 206-й Сальянский и 207-й Новобаязетский) с артиллерией и пулеметами. Перевозку войск морем, их высадку в порту Энзели и ее огневое прикрытие осуществила Каспийская военная флотилия. Коммуникационное обеспечение осуществляли 2-й Кавказский железнодорожный батальон и Кавказская автомобильная команда. Железнодорожный батальон начал строительство железнодорожной ветки Джульфа–Тегеран. Обустройство временных штаб-квартир осуществлял 1-й Кавказский саперный батальон. Связь обеспечивала Кавказская искровая рота¹³⁰.

Пехотные части с приданными конными сотнями кубанских и терских казаков были сведены в отряды. При этом два отряда — Мешхедский и Кучанский — образовали войска Туркестанского военного округа: два батальона 13-го и 18-го Туркестанских стрелковых полков, две конно-охотничьи команды из этих же частей, два пулеметных взвода и сотня Туркменского конного дивизиона¹³¹.

¹²⁸Международные отношения в эпоху империализма. М.-Л., 1935–1939. Сер. II. Т. XIX. Ч. 1. Д. 264. С. 242.

¹²⁹Сборник дипломатических документов, касающихся событий в Персии. Вып. VII. СПб., 1911–1913. С. 287–290, 371–372.

¹³⁰Международные отношения в эпоху империализма. С. 243.

¹³¹Там же

При изъятии российскими войсками крупных партий оружия в Тебризе, Реште и Энзели вспыхнули беспорядки, которые привели к жертвам среди мирного населения. Вокруг этих городов начались настоящие сражения. В западные приграничные земли Ирана, на спорные территории, вступили турецкие войска, которые взяли под свой контроль проходы на горных перевалах между Хоем и Дильманом¹³².

Российские войска начали операции по вытеснению турецких войск с иранской территории. Российские подразделения подходили на рассвете к турецким бивакам и, выставив пушки и пулеметы на высотах, требовали от них покинуть территорию Ирана. Турки серьёзного сопротивления не оказывали¹³³.

Командир 11-го турецкого корпуса Джабир-паша в присутствии иностранных консулов заявил, что, убедившись на деле, что такое персидская конституция и какая анархия царит в Иране, считает, что приход русских войск в Иран есть проявление человечности и гуманности, а не результат каких-либо агрессивных намерений. Русские, по мнению Джабир-паши, поступали в Иране очень умело и осторожно, а потому симпатии почти всего местного населения были на их стороне¹³⁴.

После обеспечения стабильности большая часть российских войск покинула Иран, однако отдельные российские подразделения находились на персидской территории вплоть до начала I мировой войны¹³⁵. Следует отметить, что, несмотря на распространённое в мировой историографии мнение о том, что Россия подавила иранскую революцию 1905–1911 гг. и уничтожила завоевания конституционного движения в Иране, многие из нововведений сохранились в стране. К их числу относились: введение конституционной формы правления, учреждение парламента-меджлиса, реформа образования и упорядочение деятельности партий, профсоюзов, выпуска частных газет, выход на политическую арену новых социальных сил и упразднение многих средневековых общественных институтов¹³⁶. Кардинальные изменения русско-иранских контактов на всех уровнях, начавшиеся в ходе революционных событий в России и Иране, были связаны с изменением социально-политической обстановки в наших стра-

¹³² *Нетесов А.* Миротворческая миссия за Араксом. Как русские войска нормализовали обстановку в Персии в начале XX века // Независимое военное обозрение. 2009, июль, 3. Эл. версия: URL: http://nvo.ng.ru/history/2009-07-03/12_persia.html (дата обращения 21.03.2011).

¹³³ Там же.

¹³⁴ Там же.

¹³⁵ Там же.

¹³⁶ *Алиев С.М.* История Ирана. XX век. М., 2004. С. 71.

нах, с событиями мирового значения и относятся, собственно, к истории XX в., не менее богатого разносторонними примерами российско-иранских отношений.

Источники и литература

1. *Алиев С.М.* История Ирана. XX век. М., 2004
2. Архив внешней политики РФ. Ф. Персидский стол, 1909. Д. 924.
3. Архив внешней политики РФ. Ф. 77. Сношения России с Персией. 1743. Оп. 1. Д. 2.
4. Архив Востоковедов ИВР РАН. Ф. 17. Оп. 2. Д. 11.
5. *Августин (Никитин), архим.* О Ризе Господней // Официальный сайт Московского Патриархата. Дата обновления: 30.11.2007 г. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/330913.html> (дата обращения: 11.10.2010).
6. *Базиленко И.В.* Историография, религиоведение и культурология Востока: Учеб. пособие. СПб., 2011.
7. *Базиленко И.В.* Об участии различных религиозно-политических сил в иранском конституционном движении в нач. XX в. // XIX научная конференция по историографии и источниковедению истории стран Азии и Африки. Тезисы докладов. СПб., 1997.
8. *Брачев В.С.* Масоны и власть в России. М., 2003.
9. [*Броневский С.М.*] Исторические выписки о сношениях России с Персией, Грузией и вообще с горскими народами, в Кавказе обитающими, со времен царя Иоанна Васильевича донныне / Изд., пред., указ. И.К. Павловой. СПб., 1996.
10. *Бутков П.Г.* Материалы для новой истории Кавказа с 1722 по 1803 г. Т. 2. СПб., 1869.
11. *Бушев П.П.* История посольств и дипломатических отношений Русского и Иранского государств в 1613–1621 гг. (по русским архивам). М., 1987.
12. *Васильев М.А.* Язычество восточных славян накануне Крещения Руси: Религиозно–мифологическое взаимодействие с иранским миром. Языческая реформа князя Владимира. М., 1999.
13. *Гимбутас М.* Славяне. Сыны Перуна. М., 2007.
14. *Годс М.Р.* Иран в XX веке. Политическая история / Пер. с англ. М., 1994.
15. *Домонтович А.И.* Воспоминание о пребывании первой русской военной миссии в Персии // Русская старина. 1908. № 1–4.
16. История Ирана. Киев–Москва, 2003.

17. История Ирана. М., 1977.
18. *Красовский А. И.* Дневник генерала Красовского 1826-1828 гг. (Из рукописей Воен. учен. ком. Гл. штаба). СПб., 1901 Т. 22.
19. *Кузнецова Н.А.* Иран в первой половине XIX в. М., 1983.
20. *Кузнецова Н.А.* К истории изучения бабизма и бахаизма в России // Очерки по истории русского востоковедения. Сб. 6. М., 1963. С. 89–133.
21. *Куканова Н.Г.* Очерки по истории русско–иранских торговых отношений в XVII – первой половине XIX века. Саранск, 1977.
22. *Кулагина Л.М.* Экспансия английского империализма в Иране в конце XIX – начале XX вв. М., 1981.
23. *Лелеков Л.А.* Искусство Древней Руси и Восток. М., 1978.
24. Международные отношения в эпоху империализма. М.-Л., 1935–1939. Сер. II. Т. XIX. Ч. I. Д. 264.
25. *Нетесов А.* Миротворческая миссия за Араксом. Как русские войска нормализовали обстановку в Персии в начале XX века. http://nvo.ng.ru/history/2009-07-03/12_persia.html (дата обращения 21.03.2011).
26. *Олеарий А.* Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно. СПб., 1906.
27. Памятники дипломатических и торговых сношений Московской Руси с Персией / Под. ред. Н.И. Веселовского. Т. I. СПб., 1890.
28. *Пауэлл Т.* Кельты. Воины и маги. М., 2003.
29. Пребывание шаха Наср-Эддина в России во время первого путешествия Его Величества по Европе, в 1873 году. (Извлечение из собственного Его Величества дневника) / Пер. Э. Кориандер. СПб., 1889.
30. *Рак И.В.* Мифы древнего и раннесредневекового Ирана. СПб.- М., 1998.
31. Россия и Восток: Учеб. пособие / Под ред. С.М. Иванова, Б.Н. Мельниченко. СПб., 2000.
32. Русская историческая песня / Сост., прим. Л.И. Емельянова. Л., 1990.
33. Сборник дипломатических документов, касающихся событий в Персии. Вып. I–VII. СПб., 1911–1913.
34. *Седов В.В.* Происхождение и ранняя история славян. М., 1979.
35. Советско-иранские отношения в договорах, конвенциях и соглашениях. М., 1946.
36. *Топоров В.Н.* Святость и святые в русской духовной культуре Т. 1. М., 1995.

37. *Уваров С.С.* Речь президента Императорской академии наук, попечителя Санкт-Петербургского учебного округа в торжественном собрании Главного педагогического института 22 марта 1818 года. СПб., 1818.
38. *Хождение купца Федота Котова в Персию / Публ. и предисл. Н.А. Кузнецовой.* М., 1958.
39. Центральный государственный архив древних актов (ЦГАДА). Ф. 77, оп.1.
40. *Чайлд Г.* Арийцы. Основатели европейской цивилизации. М., 2005.
41. *Ша'бани Р.* Краткая история Ирана. СПб., 2008.
42. *Шишов А. В.* Схватка за Кавказ. М., 2007.
43. Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XII-а. СПб., 1894.
44. *Касрави А.* Тарих-е машруте-йе Иран. [На перс.яз.].Тегеран, б/г. Т. 1–3.
45. Маджмуэ-йе гаванин ва моузэ'е ва мосаввабат-е адвар-е аввал ва доввом-е ганунгозари-йе маджлес-е шоура-йе мели. [На перс.яз.]. Тегеран, 1939.
46. *Aitchison C.U.* . A Collection of Treaties, Engagements and Sanads Relating to India and Neighboring Countries. V. XIII. Calcutta, 1933.
47. *De Clereq.* Recueil des traits de la France.V.II. Paris, 1864.
48. *Gardane A.* Mission du general Gardane en Perse sous le Premier Empire. Paris, 1868.

Протоиерей Олег Скоморох

ПРАВОВЫЕ ОСНОВЫ ТЮРЕМНОЙ МИССИИ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В КОНЦЕ XX – НАЧАЛЕ XXI ВВ.

Статья касается вопросов, относящихся к практике тюремного служения Русской Православной Церкви в настоящее время в контексте социальной деятельности Церкви. Служение в тюрьмах является актуальной задачей, которая должна быть решена на основании библейского и богословского осмысления, а также с привлечением внешних дисциплин. Цель статьи — ознакомить миссионеров, совершающих тюремное служение, с правовыми основами взаимодействия Церкви и Уголовно-исполнительной системы России.

Ключевые слова: миссия, тюремное служение, преступление, закон, наказание, Уголовно-исполнительная система (УИС), социальная концепция, право, Церковь и общество.

Призыв Спасителя к духовному окормлению узников — «...в темнице был, и вы пришли ко Мне» (Мф 25:36) — всегда являлся для христиан непреложным основанием для совершения христианского служения в тюрьмах и милосердного отношения к заключенным. Последний день Своей земной жизни Спаситель провел в узах, как осужденный на смерть преступник (Мф 26:57–27:50, Мк 14:43–15:39, Лк 22:47–23:46, Ин 18:3–19:30). Апостолы, совершая дело Евангельской проповеди, тоже неоднократно подвергались тюремному заключению (Деян 12:5, 16:19–25, 2 Тим 1:16). Вся история ранней христианской Церкви, пребывающей в гонении, говорит о неизбежности тюрьмы для христиан первых веков — христиан, отправляемых языческими властями на мученическую смерть. Христиане первых трех столетий всячески старались проникать к узникам в темницы и там иногда проводили целые ночи в утешении и облегчении страданий заключенных¹.

Протоиерей Олег Скоморох — кандидат богословия, докторант Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. равноап. Кирилла и Мефодия, заведующий Сектором тюремного служения Отдела Санкт-Петербургской епархии по взаимодействию с вооруженными силами и правоохранительными учреждениями, настоятель храма св. вмч. Екатерины, г. Павловск, пос. Динамо.

¹Многочисленные сведения о посещениях узников христианами можно найти в житийной литературе: о св. вмч. Анастасии Узорешительнице (*Димитрий Ростовский, свт. Жития святых*. Декабрь. Изд. Введенской Оптиной Пустыни, 1993. С. 599–600), вмч. Пантелеимоне (*Димитрий Ростовский, свт. Жития святых*. Июль. Изд. Введенской Оптиной Пустыни, 1992. С. 625–626), свт. Клименте Римском (*Димитрий Ростовский, свт. Жития святых*. Ноябрь. Изд. Введенской

Начиная с эпохи Константина Великого Церкви уже не угрожали открытые гонения, но служение заключенным осталось неотъемлемой частью миссии Церкви в обществе. Посетители собирались в тюрьмах в воскресные дни, а византийское правительство в лице царей Гонория и Феодосия II предписывало судьям, чтобы они приходили по праздникам в темницы и узнавали о делах заключенных под страхом строгого взыскания за неисполнение этой обязанности. Церковь в лице епископов и священников также считала своей обязанностью заботиться о заключенных. Предстоятели Церкви и сами посещали узников, и поручали их заботе диаконов, облегчая участь заключенных пастырскими увещаниями и посильной помощью. Более того, «I Вселенский (Никейский) собор 325 года учредил институт *Procuratores Pauperum* (попечение о бедных, горемычных), члены которого должны были посещать тюрьмы, ходатайствовать об освобождении невинных, а в некоторых случаях даже виновных, снабжать узников пищей, одеждой и всеми мерами судебной защиты, но главное — принимать меры к их нравственно-религиозному исправлению»².

По мере распространения христианства, у всех народов, принявших новую веру, защита угнетенных и слабых, забота о неимущих, больных, увечных, престарелых и сиротах, а также попечение о заключенных традиционно вверялось представителям Церкви. Упомянутые уже императоры Гонорий, Феодосий II и Юстиниан предоставляли епископам право давать в церквях убежище тем, кому угрожало насилие, ходатайствовать по их делам, смотреть за тюрьмами и содержанием в них заключенных³. Широкое распространение получила практика ходатайства епископов перед императорами об освобождении преступников от смертной казни. Эти поначалу добровольные ходатайства со временем перешли в обязанность, которую соборы возложили на епископов. Иногда христиане избавляли преступников, действительно заслуживающих смертной казни, что побудило Феодосия Великого издать закон против тех монахов, которые любовь к ближним простирают до того, что отнимают преступников из рук правосудия, таким образом выражая свой протест против человекоубийства

Оптиной Пустыни, 1992. С. 780–785), св. Доримедонте (*Дмитрий Ростовский, свт.* Жития святых. Сентябрь. Изд. Введенской Оптиной Пустыни, 1991. С. 352).

²Фойницкий И.Я. Учение о наказании. СПб., 1886. С. 260. См. также: Prisons // Сайт Catholic Encyclopedia. URL: <http://www.catholic.org/encyclopedia/view.php?id=9645> (дата обращения 10.02.2011).

³Воскобойников Н.Я. Материалы по истории призрения бедных и неимущих в России // Тюремный вестник. 1893. № 10. С. 402.

вообще⁴. Но в целом Церковь заботилась о бедных, больных, сиротах и заключенных, устраивая различные больницы и приюты, в основном, при монастырях, а государственная власть оказывала существенную помощь духовенству в деле попечения, освобождая от государственных налогов имущество, принадлежащее различным благотворительным учреждениям, и наказывая тех чиновников, которые мешали их деятельности.

Таким образом, история тюремного служения христианской Церкви в первые века ее существования убедительно показывает, что стремление христиан иметь попечение о заключенных, утешая и облегчая их страдания, независимо от отношения государства и общества к Церкви, зародилось с самого начала. Это стремление не ослабевало и в последующие периоды. Однако именно от государственной власти всегда зависело, насколько эффективно Церковь могла совершать свое служение в тюрьмах. В России забота о нищих, больных и заключенных также первоначально находилась в руках духовенства. По праву, данному Церкви уставом св. Владимира о церковных судах в начале XI в., а также в соответствии с греческими номоканонами, в ведении Церкви находились богадельни, странноприимные дома и все люди больные и увечные, забота о которых вручалась епископам. На расходы для богоугодных дел Церкви отдавалась десятая часть сборов по всей Русской земле. Позднейший устав Ярослава о церковных судах 1051–1054 гг. и грамота великого князя Василия Дмитриевича 1403 г. подтвердили предоставленные епископам права над богадельными людьми⁵.

Однако тюрьма Средних веков как в России, так и в Европе, была лишь мерой физического задержания человека и наказания за совершенные преступления. Первые исправительные тюрьмы-пенитенциарии появляются в Европе в XVIII в. Вообще в это время во многих странах проходили тюремные реформы и некоторые коронованные особы существенно помогали этому: Екатерина II, Леопольд II, Фридрих Прусский и Иосиф Австрийский. Они готовили соответствующие изменения законодательств своих государств. В России результатом появления новых принципов является отмена смертной казни и смягчение наказаний вообще⁶.

⁴ Кистяковский А.Ф. Исследование о смертной казни. СПб., 1896. С. 176.

⁵ Воскобойников Н.Я. О приютах для несовершеннолетних в связи с кратким историческим очерком мест заключения вообще. Саратов, 1873. С. 14.

⁶ Там же.

История тюремного попечительства в нашей стране начинается со времени правления императора Александра I, когда в 1816 г. по инициативе прибывших в Россию членов Лондонского тюремного общества и министра духовных дел и просвещения князя Александра Николаевича Голицына было учреждено «Человеколюбивое общество». До начала XIX в. тюремной проблематикой на государственном уровне никто не занимался, и поэтому ко времени создания указанного общества перед властями стояли проблемы нехватки и переполненности тюремных помещений, антисанитарных условий содержания заключенных, отсутствия школ и проч. В этом отношении интересен документ, относящийся к 1767 г., в котором князь Вяземский доносил о тюрьмах Московского магистрата и розыскной экспедиции следующее: «В некоторых казармах теснота превеликая, крыши ветхи и грозят обрушиться, и продовольствие арестантов не обеспечено. Тюремные сидельцы умирали без исповеди и причастия; настоящие правительства перед духовенством о посещении их оставались без последствий, так как духовенство, поддерживаемое Синодом, требовало жалованья, а дать его было не из чего»⁷. В результате деятельности «Человеколюбивого общества» (впоследствии — «Общества попечительного о тюрьмах») при безусловной поддержке правительства в местах заключения стали устраиваться храмы для совершения богослужений, религиозного назидания и утешения заключенных.

В настоящее время служение Русской Православной Церкви в тюрьмах совершается, начиная с 90-х гг. XX в., когда у священников и мирян появилась возможность посещать места лишения свободы. Законная возможность для духовного окормления тюрем появилась в первую очередь в соответствии с действующей Конституцией Российской Федерации 1993 года, когда основы тюремного служения были гарантированы статьей 28 Конституции («О свободе вероисповедания»), в том числе и в отношении прав лиц, находящихся в местах принудительного содержания. Эти права получили развитие в Уголовно-процессуальном и Уголовно-исполнительном законодательстве. В частности, согласно Федеральному закону № 103-ФЗ 1995 г. «О содержании под стражей подозреваемых и обвиняемых в совершении преступлений» ст. 16, п. 9 и ст. 17, п. 14, гарантировано право «отправлять религиозные обряды в помещениях места содержания под стражей подозреваемых и обвиняемых, иметь при себе религиозную литературу, предметы религиозного культа — при условии соблюде-

⁷Фридман Е.Ф. Материалы к изучению тюремного вопроса. СПб., 1894. С. 5.

ния Правил внутреннего распорядка⁸ и прав других подозреваемых и обвиняемых»⁹. В Уголовно-исполнительном кодексе Российской Федерации от 1997 года также оговаривается обеспечение свободы совести и свободы вероисповедания осужденных: «Осужденным гарантируется свобода совести и свобода вероисповедания. Они вправе исповедовать любую религию, либо не исповедовать никакой религии, свободно выбирать, иметь и распространять религиозные убеждения и действовать в соответствии с ними. Осуществление права на свободу совести и свободу вероисповедания является добровольным, при этом не должны нарушаться правила внутреннего распорядка учреждения, исполняющего наказания, а также ущемляться права других лиц. К осужденным к аресту или лишению свободы по их просьбе приглашаются священнослужители, принадлежащие к зарегистрированным в установленном порядке религиозным объединениям, по выбору осужденных. В учреждениях, исполняющих наказания, осужденным разрешается совершение религиозных обрядов, пользование предметами культа и религиозной литературой. В этих целях администрация указанных учреждений выделяет соответствующее помещение. Тяжело больным осужденным, а также осужденным к смертной казни перед исполнением приговора по их просьбе обеспечивается возможность совершить все необходимые религиозные обряды с приглашением священнослужителей»¹⁰.

⁸ Следует заметить, что Правила внутреннего распорядка являются отдельным документом — «Правила внутреннего распорядка следственных изоляторов уголовно-исполнительной системы», утвержденные приказом Минюста РФ № 189 от 14 октября 2005 г. В этих Правилах содержится также раздел «X. Отправление подозреваемыми и обвиняемыми религиозных обрядов», где в пп. 100–103 перечисляются права на вероисповедание в следственных изоляторах. Необходимо отметить, что в Правилах внутреннего распорядка, также как и в Уголовно-исполнительном кодексе РФ оговаривается не только право на вероисповедание заключенных, но и возможность их посещения священнослужителями (Правила внутреннего распорядка следственных изоляторов уголовно-исполнительной системы (утв. приказом Минюста РФ от 14 октября 2005 г. N 189) (с изменениями от 27 декабря 2010 г.) // Сайт «Гарант. Информационно-правовой портал». URL: <http://base.garant.ru/12142931/> (дата обращения 10.02.2011)).

⁹ Федеральный закон от 15 июля 1995 г. № 103-ФЗ «О содержании под стражей подозреваемых и обвиняемых в совершении преступлений». Глава I. Общие положения. Ст. 16, п. 9. Глава II. Права подозреваемых и обвиняемых и их обеспечение. Ст. 17, п. 14 (Федеральный закон от 15 июля 1995 г. N 103-ФЗ «О содержании под стражей подозреваемых и обвиняемых в совершении преступлений» (с изменениями и дополнениями) // Сайт «Гарант. Информационно-правовой портал». URL: <http://base.garant.ru/1305540> (дата обращения 10.02.2011)).

¹⁰ Уголовно-исполнительный кодекс РФ. Ст. 14, пп. 1–6. Обеспечение свободы совести и свободы вероисповедания осужденных. М., 1997.

Таким образом, в течение 90-х гг. XX в. законодательно закреплялись права заключенных на свободу вероисповедания. В этой связи следует отметить, что еще в 1989 г. в соответствии с приказом МВД СССР № 250 от 10 октября 1989 г. были приняты «Рекомендации по взаимоотношениям исправительно-трудовых учреждений с религиозными организациями и служителями культов». До конца 1990 г. действовало Постановление ВЦИК и СНК РСФСР от 8 апреля 1929 г. «О религиозных объединениях» с изменениями и дополнениями от 23 июня 1975 г. В 1992 г. в Исправительно-трудовой кодекс были внесены изменения — добавлена статья 8-1 «Обеспечение свободы совести осуждённого»¹¹.

В свою очередь, Русская Православная Церковь и МВД России в 1994 г. достигли договоренности о совместной работе с заключенными. В декабре 1999 г. министр юстиции Российской Федерации Ю.Я. Чайка и Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексей II подписали соглашение о сотрудничестве министерства юстиции и Русской Православной Церковью в области духовного окормления и религиозно-нравственного просвещения осужденных. Ре-

¹¹ *Байдаков Г.П. и др.* Деятельность религиозных организаций в исправительных учреждениях. Пособие / Библиотека работника ИТУ. М., ВНИИ МВД РФ, 1995. С. 8, 13. Важно отметить при этом, что законодательные акты 2000-х гг. уже существенно ограничивают права заключенных и возможности священнослужителей на свободу вероисповедания в местах лишения свободы. Так, например, в соответствии с Федеральным Законом № 161-ФЗ от 8 декабря 2003 г. Ст. 2, п. 2 «О приведении Уголовно-процессуального кодекса Российской Федерации и других законодательных актов в соответствие с Федеральным законом «О внесении изменений и дополнений в Уголовный кодекс РФ», утратил силу п. 5 ст. 16 УИК 1997 г., где говорилось о том, что: «К осужденным, содержащимся в штрафных изоляторах, одиночных камерах исправительных колоний особого режима, штрафных и дисциплинарных изоляторах, а также в помещениях камерного типа, священнослужители допускаются, если нет угрозы личной безопасности последних» (Федеральный Закон «О приведении Уголовно-процессуального кодекса Российской Федерации и других законодательных актов в соответствие с Федеральным законом «О внесении изменений и дополнений в Уголовный кодекс РФ» // Сайт «Консультант-Плюс». URL: <http://www.consultant.ru/online/base/?req=doc;base=LAW;n=95737#p119> (дата обращения 10.02.2011)). Также в соответствии с Федеральным Законом № 377-ФЗ от 27 декабря 2009 г. Ст. 2, п. 3. «О внесении изменений в отдельные законодательные акты Российской Федерации в связи с введением в действие положений Уголовного кодекса РФ и Уголовно-исполнительного кодекса РФ о наказаниях в виде ограничения свободы», утратил силу п. 3 ст. 16 УИК 1997 г., где говорилось о том, что «осужденным к ограничению свободы по их просьбе может быть дано разрешение на посещение мест богослужений, находящихся за пределами исправительных центров» (Федеральный Закон «О внесении изменений в отдельные законодательные акты Российской Федерации в связи с введением в действие положений Уголовного кодекса РФ и Уголовно-исполнительного кодекса РФ о наказаниях в виде ограничения свободы» // Сайт «АКДИ». URL: <http://www.akdi.ru/scripts/gosduma/smotri.php?z=737> (дата обращения 10.02.2011)).

ализация данных соглашений была возложена со стороны Русской Православной Церкви на Синодальный Отдел по взаимодействию с вооруженными силами и правоохранительными учреждениями, где был образован Сектор тюремного служения (решением Священного Синода от 16–18 июня 1995 года), со стороны МВД и, впоследствии, с 1997 г., Министерства юстиции — на Главное управление исполнения наказаний России (ГУИН). Эти соглашения позволили начать просветительскую деятельность не только среди осужденных, но и среди личного состава правоохранительных органов. За всеми учреждениями уголовно-исполнительной системы были закреплены священнослужители. Региональные управления ГУИН (с 2004 г. ФСИН — Федеральная служба исполнения наказаний) и епархиальные архиереи, как правило, заключали соглашения о сотрудничестве, на основании которых и совершалась миссия Церкви в местах лишения свободы: строились храмы и проводились богослужения, организовывались воскресные школы и распространялась религиозная литература, проводились гуманитарные и праздничные мероприятия. По возможности в тюремных общинах организовывались небольшие хозяйственные предприятия.

Первое десятилетие тюремного служения Русской Православной Церкви в местах лишения свободы не было простым. Руководство учреждений, исполняющих наказание, было воспитано на советских принципах отношения государства к религии. Кроме того, колонии и тюрьмы всегда понимались как абсолютно закрытые, изолированные от общества учреждения со строгими внутренними порядками, правилами и собственной тюремной субкультурой. Так что допускать туда совершенно посторонних на тот момент людей для прямого общения с заключенными многим работникам тюремной администрации не хотелось. Наконец, то были годы экономической нестабильности в стране. В колониях закрывались промышленные зоны, учреждения ощущали острую нехватку медикаментов и питания, помещения требовали капитального ремонта, а тысячи заключенных, оставленных без работы, были фактически предоставлены сами себе. Очевидно, что у администрации учреждений на местах было достаточно забот, и, например, представители неправославных христианских конфессий, активно развернувшие тогда свою миссионерскую деятельность, иногда выглядели привлекательнее для сотрудничества: они не требовали никаких специальных условий для своей миссии, а просто собирали заключенных в клубах и привозили с собой гуманитарную помощь. При этом деятельность неправославных миссионеров также была законной, поскольку любая действующая в России религиозная организация, имеющая государственную регистрацию (в соответствии со

ст. 11 Федерального закона «О свободе совести и религиозных объединениях»), могла заключить договор или соглашение о сотрудничестве с региональными управлениями ГУИН и в рамках соглашения осуществлять свою деятельность в местах лишения свободы. Тем более, что с момента ратификации «Европейской конвенции о защите прав человека»¹², Уголовно-исполнительная система России должна была выполнять «Европейские пенитенциарные правила», утвержденные Советом Европы¹³ и «Минимальные стандартные правила обращения с заключенными», принятые на Генеральной Ассамблее ООН 1955 г.¹⁴ В частности, права человека на свободу мысли, совести и религии, закрепленные в ст. 1 и ст. 18 «Всеобщей декларации прав человека»¹⁵ и в статьях 17 и 28 Конституции Российской Федерации, где подтверждаются данные права человека и гражданина, а в п. 3 ст. 17 разъясняется, что «осуществление прав и свобод человека и гражданина не должно нарушать права и свободы других лиц»¹⁶. Этот же принцип закреплен в «Минимальных стандартных правилах обращения с заключенными», где говорится, что лица, содержащиеся в пенитенциарных учреждениях, пользуются всеми правами человека и гражданина, в том числе: «В пределах осуществимого каждый заключенный должен иметь возможность удо-

¹² «Конвенция о защите прав человека и основных свобод» была открыта для подписания в 1950 г. Правительства, подписавшие конвенцию, являются членами Совета Европы. В России конвенция была ратифицирована в 1998 г., в соответствии с Федеральным законом от 30 марта 1998 г. № 54-ФЗ «О ратификации Конвенции о защите прав человека и основных свобод и Протоколов к ней». Текст конвенции, протоколов и Федерального закона № 54-ФЗ см. в эл. варианте на сайте «Европейская конвенция о защите прав человека: право и практика». URL: <http://www.echr.ru/documents/doc/12011157/12011157.htm> (дата обращения 10.02.2011).

¹³ «Европейские пенитенциарные правила» и рекомендации утверждены Комитетом министров Совета Европы государствам-членам Совета Европы 12 февраля 1987 г. Правила описывают минимальные условия для лиц, заключенных под стражу, необходимых для обеспечения их защиты от жестокого, бесчеловечного или унижающего достоинство человека обращения (Европейские пенитенциарные правила // Сайт Центра содействия реформе уголовного правосудия «Тюрьма и воля». URL: http://www.prison.org/law/eur_pr.shtml (дата обращения 10.02.2011)).

¹⁴ Правила приняты на Первом Конгрессе ООН по предупреждению преступности и обращению с правонарушителями, состоявшемся в Женеве в 1955 г., и одобрены Экономическим и социальным Советом в его резолюциях 663 С (XXIV) от 31 июля 1957 г. и 2076 (LXII) от 13 мая 1977 г. (Минимальные стандартные правила обращения с заключенными // Сайт Организации объединенных наций. URL: http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/conventions/prison.shtml (дата обращения 10.02.2011)).

¹⁵ Декларация принята Генеральной Ассамблеей ООН 10 декабря 1948 г. (Всеобщая декларация прав человека // Сайт Организации объединенных наций. URL: http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/declhr.shtml) (дата обращения 10.02.2011)).

¹⁶ Конституция Российской Федерации. Глава 2. Права и свободы человека. СПб., 1999. С. 7–10.

влетворять свои религиозные потребности, участвуя в религиозных обрядах в стенах его заведения...» (ст. 42). В Приложении к Рекомендации NR(87)3 Комитета министров (Совета Европы) государствам-членам (Совета Европы) относительно Европейских пенитенциарных правил (ст. 46) также прямо указывается, что «каждому заключенному разрешается, по мере возможности, удовлетворять свои потребности религиозного, духовного или морального порядка и для этого присутствовать на службах или собраниях в месте лишения свободы и иметь в своем распоряжении необходимые книги и публикации».

Необходимо также отметить, что «если в месте лишения свободы находится достаточное количество заключённых, принадлежащих к одной и той же религии, должен быть назначен или утверждён официальный представитель этой религии. В том случае, если это оправдано большой численностью таких заключённых, и обстоятельства позволяют это, достигается соответствующая договорённость о его работе на постоянной основе» (ст. 47.1 Приложения к Рекомендации NR(87)3 Комитета министров государствам-членам относительно Европейских пенитенциарных правил). Те же положения закреплены в статье 41 Приложения к «Минимальным стандартным правилам обращения с заключёнными»¹⁷.

Применительно к России речь идет о соглашениях о сотрудничестве между традиционными религиями (христианство, ислам, буддизм) и представителями уголовно-исполнительной системы. В основном, конечно, сотрудничество осуществляется с Русской Православной Церковью, так как в России это самое многочисленное религиозное объединение, и особая роль Православия в истории России, в становлении ее духовности и культуры признана в обществе. Об этом прямо сказано в Преамбуле Федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях»¹⁸. Однако последними документами на сегодняшний день являются соглашения о сотрудничестве между ФСИН России и Советом муфтиев России, подписанные 12 мая 2010 г., а также между ФСИН России и Федерацией еврейских общин России от 06 июля 2010 г. Подписание подоб-

¹⁷Тонконогов А.В. Правовые основы деятельности УИС // Тюремное служение Русской Православной Церкви. Сборник материалов. М., 2009. С. 97–98.

¹⁸Федеральный закон № 125-ФЗ от 26 сентября 1997 г. «О свободе совести и религиозных объединениях» // Сайт ZonaZakona.Ru.
URL: http://zonazakona.ru/zakon/index.php?zakon=fz_rely&go=index (дата обращения 10.02.2011).

ного соглашения с Русской Православной Церковью и представителями других конфессий планируется после согласования всех пунктов¹⁹.

С каждым годом в местах лишения свободы увеличивается количество верующих осужденных, строятся храмы и молитвенные комнаты. На сегодняшний день практически в каждом учреждении есть своя православная община, храм, назначенный указом архиерея священник. В колониях создаются условия для того, чтобы храмы были открыты ежедневно и верующие заключенные могли собираться там для молитвы. Предоставленная возможность развивать тюремное служение принесла свои плоды, что отмечается и специалистами Уголовно-исполнительной системы. Из аналитической справки Федеральной службы исполнения наказаний видно, как изменяется статистика в отношении количества верующих заключенных. В начале 90-х гг. верующие осужденные всех вероисповеданий составляли не более 10% от численности коллектива учреждения. Материалы специальной переписи осужденных, проведенной в 1999 г. в учреждениях уголовно-исполнительной системы России показали, что 36,8% считают себя верующими. Из числа верующих осужденных 82,9% считают себя православными христианами (30,5% от общего числа осужденных). Специальная перепись осужденных 2009 г. показала существенный рост доли верующих среди осужденных к лишению свободы. И если согласно специальной переписи 1999 г. большинство осужденных — 63,2% — не относили себя к числу верующих, то по данным 2009 г. это число сократилось в 2,5 раза и составило 25,6%. При этом среди верующих осужденных большинство считает себя православными — 65,9%, на втором месте находятся мусульмане — 5,5%, христиане неправославных конфессий составляют 1,9%, исповедующие иные религии (буддисты, иудеи и прочие) — 1,1%²⁰. Подобные исследования убеждают руководство ФСИН в положительном влиянии воцерковления на осужденных, что позволяет, в свою очередь, представителям тюремной миссии активно развивать свое служение.

Важность тюремного служения неоднократно подчеркивалась иерархами Русской Православной Церкви и в 2000 г. была сформулирована в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви»: «Совершенное и осужденное по закону преступление предполагает справедливое наказание. Смысл

¹⁹Федеральная служба исполнения наказаний и Совет муфтиев России подписали соглашение о сотрудничестве. Дата обновления 13.05.2010 // Сайт ФСИН России. URL: http://fsin.su/news/index.php?ELEMENT_ID=4478 (дата обращения 10.02.2011).

²⁰Характеристика осужденных, отбывающих лишение свободы, по материалам специальной переписи осужденных 2009 г. Вып. 1. М. 2010. С. 8–9.

его состоит в исправлении человека, нарушившего закон, а также в ограждении общества от преступника и в пресечении его противоправной деятельности. Церковь, не становясь судьей человеку, преступившему закон, призвана нести попечение о его душе. Именно поэтому она понимает наказание не как месть, но как средство внутреннего очищения согрешившего.

Исполняя свое служение в местах лишения свободы, Церковь должна устроить там храмы и молитвенные комнаты, совершать Таинства и богослужения, распространять духовную литературу. При этом особенно важен личный контакт с лишенными свободы, включая посещение мест их непосредственного нахождения. Заслуживают всяческого поощрения переписка с осуждённым, сбор и передача одежды, лекарственных препаратов и других необходимых вещей. Такая деятельность должна быть направлена не только для облегчения тяжелой участи заключённых, но и на помощь в нравственном исцелении искалеченных душ. Их боль является болью всей Матери Церкви, которая радуется и «об одном грешнике кающемся» (Лк 15:10). Возрождение душепопечения о заключенных становится важнейшим направлением пастырского и миссионерского делания, нуждающимся в поддержке и развитии»²¹.

Важно и то, что кроме церковно-практических задач по духовному окормлению в местах лишения свободы, Церковь определяет и правозащитную миссию, что сформулировано в 2008 г. в «Основах учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека»: «С древних времен и до сего дня Православная Церковь печалуеться перед властью за людей несправедливо осужденных, униженных, обездоленных, подвергаемых эксплуатации. Милосердное ходатайство Церкви распространяется и на тех, кто несет справедливую кару за преступления. Церковь также многократно призывала остановить насилие и смягчить нравы, когда разгорались конфликты, в ходе которых попирались права человека на жизнь, здоровье, свободу и достояние. Наконец, в годы богоборческих гонений православные иерархи, священнослужители и миряне обращались к власти и обществу, защищая свободу исповедания веры, отстаивая право на широкое участие религиозных общин в жизни народа»²².

²¹ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. IX. 3. Преступность, наказание, исправление // Юбилейный архиерейский собор Русской Православной Церкви / Сб. докладов и документов. СПб., 2000. С. 180–181.

²² Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека. Архиерейский собор Русской Православной Церкви. V. П. 1. Принципы и направления правозащитной деятельности Русской Православной Церкви // Журнал Московской Патриархии. 2008. № 9. С. 14.

В настоящее время тюремное служение в России активно развивается. Появляются все новые формы и методы тюремной миссии. Практика последних 20-ти лет показывает, какие проблемы должна решать и какие задачи должна ставить перед собой тюремная миссия. Расширение границ и детализация направлений миссии в специфических условиях тюремной системы, безусловно, требует серьезной работы по созданию Концепции тюремного служения Русской Православной Церкви, а наступающая реформа Федеральной службы исполнения наказаний — новых документов о сотрудничестве между Русской Православной Церковью и ФСИН России, закладывающих перспективы тюремного служения на будущее. Именно такие задачи были поставлены Священным Синодом Русской Церкви при создании в марте 2010 г. Синодального отдела по тюремному служению.

Источники и литература

Законодательные источники

1. Европейские пенитенциарные правила // Сайт Центра содействия реформе уголовного правосудия «Тюрьма и воля». URL: http://www.prison.org/law/eur_pr.shtml (дата обращения 10.02.2011).
2. Конвенция о защите прав человека и основных свобод // Сайт «Европейская конвенция о защите прав человека: право и практика». URL: <http://www.echr.ru/documents/doc/12011157/12011157.htm> (дата обращения 10.02.2011).
3. Конституция Российской Федерации. СПб., 1999. 48 с.
4. Минимальные стандартные правила обращения с заключенными // Сайт Организации объединенных наций. URL: http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/conventions/prison.shtml (дата обращения 10.02.2011).
5. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // Юбилейный архиерейский собор Русской Православной Церкви. Сборник докладов и документов. СПб., 2000. С. 150–212.
6. Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека. Архиерейский собор Русской Православной Церкви. М., 2008 // Журнал Московской Патриархии. 2008. № 9. С. 4–15.
7. Правила внутреннего распорядка следственных изоляторов уголовно-исполнительной системы // Сайт «Гарант. Информационно-правовой портал». URL: <http://base.garant.ru/12142931/> (дата обращения 10.02.2011).

8. Уголовно-исполнительный кодекс Российской Федерации. Официальный текст. М., 1997. 131 с.
9. Федеральный закон от 15 июля 1995 г. № 103-ФЗ «О содержании под стражей подозреваемых и обвиняемых в совершении преступлений» // Сайт «Гарант. Информационно-правовой портал». URL: <http://base.garant.ru/1305540> (дата обращения 10.02.2011).
10. Федеральный закон от 30 марта 1998 г. № 54-ФЗ «О ратификации Конвенции о защите прав человека и основных свобод и Протоколов к ней» // Сайт «Европейская конвенция о защите прав человека: право и практика». URL: <http://www.echr.ru/documents/doc/12011157/12011157.htm> (дата обращения 10.02.2011).
11. Федеральный закон № 125-ФЗ от 26 сентября 1997 г. «О свободе совести и религиозных объединениях» // Сайт «Гарант. Информационно-правовой портал». URL: <http://base.garant.ru/171640/> (дата обращения 10.02.2011).
12. Федеральный закон № 161-ФЗ от 8 декабря 2003 г. «О приведении Уголовно-процессуального кодекса Российской Федерации и других законодательных актов в соответствие с Федеральным законом «О внесении изменений и дополнений в Уголовный кодекс РФ» // Сайт «Консультант-Плюс». URL: <http://www.consultant.ru/online/base/?req=doc;base=LAW;n=95737#p119> (дата обращения 10.02.2011).
13. Федеральный закон № 377-ФЗ от 27 декабря 2009 г. «О внесении изменений в отдельные законодательные акты Российской Федерации в связи с введением в действие положений Уголовного кодекса РФ и Уголовно-исполнительного кодекса РФ о наказаниях в виде ограничения свободы» // Сайт «АКДИ». URL: <http://www.akdi.ru/scripts/gosduma/smotri.php?z=737> (дата обращения 10.02.2011).

Монографии и статьи

1. Prisons // Сайт Catholic Encyclopedia. URL: <http://www.catholic.org/encyclopedia/view.php?id=9645> (дата обращения 10.02.2011).
2. *Байдаков Г.П. и др.* Деятельность религиозных организаций в исправительных учреждениях. Пособие / Библиотека работника ИТУ. М., ВНИИ МВД РФ, 1996. 94 с.
3. *Воскобойников Н.Я.* Материалы по истории призрения бедных и неимущих в России // Тюремный вестник. 1893. № 10. С. 402–423; № 11. С. 450–469; № 12. С. 525–540; 1894. № 3. С. 120–139; № 4. С. 167–187.
4. *Воскобойников Н.Я.* О приютах для несовершеннолетних в связи с кратким историческим очерком мест заключения вообще. Саратов, 1873. 61 с.

5. *Димитрий Ростовский, свт.* Жития святых. Декабрь. Изд. Введенской Оптиной Пустыни, 1993. 868 с.
6. *Димитрий Ростовский, свт.* Жития святых. Июль. Изд. Введенской Оптиной Пустыни, 1992. 689 с.
7. *Димитрий Ростовский, свт.* Жития святых. Ноябрь. Изд. Введенской Оптиной Пустыни, 1992. 831 с.
8. *Димитрий Ростовский, свт.* Жития святых. Сентябрь. Изд. Введенской Оптиной Пустыни, 1991. 672 с.
9. *Кистяковский А.Ф.* Исследование о смертной казни. СПб., 1896. 302 с.
10. Тюремное служение Русской Православной Церкви / Сб. материалов. Сост. прот. О. Скоморох, Н.В. Пономарева. М., 2009. 574 с.
11. *Фойницкий И.Я.* Учение о наказании. СПб., 1886. 450 с.
12. *Фридман Е.Ф.* Материалы к изучению тюремного вопроса. СПб., 1894. 124 с.
13. Характеристика осужденных, отбывающих лишение свободы, по материалам специальной переписи осужденных 2009 г. Вып. 1. М. 2010. 18 с.

ANNOTATIONS

N.A. Khandoga. The Treatise “On the Creation of the World” by St. Victorinus of Poetovio

The article gives information about the treatise “On the Creation of the World”, the author of which is St. Victorinus of Poetovio, the first Latin exegetist. The work was written by him about 250AD but because of the 5th century Pope Gelasius’ decree it was included in the list of forbidden books. Therefore Eastern writers did not make reference to the saint. The article is preceded with the edition of the first Russian translation of the treatise made from Latin.

Nikolay Anatolievich Khandoga is a Candidate of Theology, Teacher and Assistant of Vice Rector for Educational Affairs at the Pererva Orthodox Theological Seminary.

St. Victorinus of Poetovio. On the Creation of the World (De fabrica mundi)

The treatise “On the Creation of the World” was long considered merely a fragment of one of many St. Victorinus’ (230–303/304) commentaries on, possibly, the Book of Genesis. But recently the majority of scientists came to a conclusion that it is a separate work. The Russian translation of the treatise from Latin by N.A. Khandoga is published for the first time.

O.A. Jarman. Christian Physicians of Late Antiquity: a Portrait in Cultural and Historical Perspectives

Ancient world became the environment where Christian Gospel sounded for the first time, giving to the world many famous Christian saints, who performed the feat of martyrdom. Among them were professional physicians, the first representatives of Roman intellectuals, who entered the group of the adherents of persecuted ancient Church. The approach to the legacy of antiquity in ancient Church was diverse. However the tradition represented by St. Justin the Philosopher and St. Clement of Alexandria facilitated the intellectuals’ coming into the Church, including physicians. The attitude towards physicians, as well as their social status, were different in the Roman world, but everyone from a senator to a commoner longed to see them as compassionate friends and not mercenary craftsmen. And such was the ideal of physicians-philosophers, the best representatives of their profession. Coming into Christian Church meant for the physicians the end of the world outlook crisis, which provoked the professional crisis. There are no detailed biographies of the physicians

of the age left, although separate biographical facts are scattered in their lives and martyrdom histories. Exception is made by the biography of St. Caesarius of Cappadocia, which is a part of his graveside oration written by his famous brother St. Gregory the Theologian.

Olga Aleksandrovna Jarman is a Doctor of Philosophy, phthisiatrician, Saint-Petersburg State Paediatric Academy officer.

Archimandrite Avgustin (Nikitin). The Augsburg Confession as a Lutheran Doctrinal Book

The article deals with the events of the Protestant Reformation which resulted in the Augsburg Confession (*Confessio Augustana*), Lutheran Doctrinal Book, and analyzes the contents of the doctrinal document. It touches upon the issue of mutual relations of the Lutheranism and the Orthodoxy (particularly, the 16th century dialogue between the Reformation figures and the Constantinople Church). It considers closer relations of the Lutheran and the Roman Catholic Churches since they took shape in the second half of the 20th century, and puts the question of what significance the Augsburg Confession has in the present inter-Christian dialogue. The article analyzes the 1999 Augsburg Declaration signed between the two Churches where both parties reached “a consensus in the field of basic truths” on the justification doctrine.

Archimandrite Avgustin (Nikitin) is a Candidate of Theology, Associate Professor of the Saint-Petersburg Orthodox Theological Academy.

I.V. Bazilenko. Orthodox Russia and Shiite Iran: through the Historical Pages of Relations (16th – early 20th centuries)

The article represents a brief essay of relations between two neighboring countries with different culture and traditions – Orthodox Russia and Shiite Iran. The pages of Russian-Iranian relations from the 16th century to the Great War are full of various contents and give to an interested reader a rare opportunity to learn about the joyous events (Translation of the Lord’s Vestment to Moscow as a gift from the Iranian shah to the Russian tsar; travel of Nasser al-Din Shah in Russia) as well as the dismal periods (the murder of A.S. Griboedov, two wars in the early 19th century) in the development of the many-sided contacts between our countries.

Igor Vadimovich Bazilenko is a Doctor of History, Candidate of Theology, Professor of Saint Petersburg State University and Saint Petersburg Orthodox Theological Academy, Head of Ethnic Confessional Studies Department of Saint Petersburg State University of Service and Economy.

Archpriest Oleg Skomorokh. The Legal Foundations of the Prison Mission of the Russian Orthodox Church in late 20th – early 21st centuries

The article concerns the issues related to the prison service practice of the Russian Orthodox Church at present within the context of the Church social activity. Ministry in prisons is an actual task, which must be solved on the basis of Biblical and theological understanding as well as by attracting some external disciplines. The aim of the article is to acquaint the missionaries, performing prison ministry, with legal foundations of the interaction between the Church and Russia's penal system.

Archpriest Oleg Skomorokh is a Candidate of Theology, doctoral candidate of the Church Postgraduate and Doctoral School named after SS. Cyril and Methodius, chief of the Prison Ministry Section of the Saint-Petersburg Diocesan Department for Cooperation with Armed Forces and Legal Institutions, senior priest of S. Catherine's Church in Dinamo, Pavlovsk, Saint Petersburg.

ВНИМАНИЮ АВТОРОВ

Журнал публикует научно-исследовательские статьи, материалы научных сессий, конференций, информационные материалы, рецензии и обзоры литературы. Статья должна представлять собой самостоятельное исследование на узкую тему и отвечать критериям актуальности и новизны. Не допускается представление в качестве статьи авторефератов дипломных и кандидатских диссертаций или отдельных глав диссертаций.

Порядок подачи статьи в журнал

Статья должна быть подготовлена и оформлена в соответствии с «Требованиями к рукописям, представляемым в журнал СПбПДА «Христианское чтение», которые можно загрузить с адреса: <http://pro-spbda.ru/cr/demands.pdf>

Статья должна иметь следующую структуру:

- *имя автора* — [сан] имя [отчество] (полностью) фамилия;
- *сведения об авторе* — все ученые степени, основные занимаемые в данный момент должности;
- *название статьи*;
- *аннотация* — 3–4 предложения объемом примерно 500 знаков, где изложены цели, методы и результаты работы, подчеркнуты новые и важные аспекты исследования;
- *ключевые слова* — 10 слов, характеризующих статью, по которым она будет индексироваться в электронных базах данных;
- *текст статьи*;
- *библиография* — оформленный в соответствии с библиографическими требованиями список использованной автором литературы;
- *[список иллюстраций]* — приводимый, в случае необходимости, список присылаемых отдельно от текста статьи иллюстраций.

Статьи, не имеющие указанной структуры, автоматически отправляются обратно авторам на доработку.

Файлы текста статьи и иллюстраций отправляются по электронной почте на адрес editor@pro-spbda.ru. После получения материалов из редакции отсылается подтверждение.

Рассмотрение материалов занимает 2–4 недели, после чего автору отправляется решение редакционной коллегии.

Санкт-Петербургская
православная духовная академия

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

№2 (37), 2011

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

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: Петр Филонов.
Ответственный редактор-корректор: Г. Резниченко.
Редакторы-корректоры:
А. Смирнов, М. Мацегора, А. Ковалевич.
Переводчик на англ. яз.: Максим Никулин.
Верстка: Петр Филонов, Сергей Ганин.
Верстка осуществлена в издательской системе Х₂Л₂Т₂Х.
Дизайн обложки: Максим Домасев.

Подписано в печать: 5 апреля 2011 г. Формат 70 x 100 / 16.
Гарнитура: Nimbus Roman №9 и Linux Libertine.
Тираж 500 экз.