Рекомендовано к публикации
Издательским советом
Русской Православной Церкви

Выражаем благодарность за помощь в издании книги
директору ОАО „НИАЭП“
Валерию Игоревичу Лимаренко

ТРУДЫ НИЖЕГОРОДСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

Сборник работ преподавателей и студентов

Выпуск 12

2014

УДК 23
ББК 86.37я4
Т78

Главный редактор:
митрополит Нижегородский и Арзамасский **Георгий**,
ректор Нижегородской духовной семинарии

Заместитель главного редактора, составитель:
кандидат богословия, доцент,
протоиерей **Александр Мякинин**

Т78 Труды Нижегородской духовной семинарии.
Сборник работ преподавателей и студентов. Выпуск 12.
Нижний Новгород, 2014. 320 с.

ISBN 978-5-904720-16-2

© Нижегородская духовная семинария, 2014
© Типография «Ридо», 2014

I

Раздел

Статьи и доклады преподавателей Нижегородской духовной семинарии

Богословие

А. В. Ворохобов, кандидат богословия, кандидат философских наук, доцент

Герменевтика экзистенциальной подлинности в теологии Рудольфа Бультмана

В число наиболее влиятельных протестантских мыслителей XX века входит марбургский профессор теологии Рудольф Бультман (1884–1976). В своих богословских исследованиях Бультман близок к установке диалектических теологов, считающих, что человек сам по себе не может ни познать Бога, ни «пережить» Его. Поэтому все человеческие речи о Боге вне веры Бультман, вслед за К. Бартом, считал словами не от Бога, но от диавола. С другой стороны, Бультмана всегда волновал герменевтический вопрос, связанный с тем, как современный человек, обладающий естественнонаучным мировоззрением, может и должен понимать постулаты христианской веры. Теолог исходит из того, что современный человек, впрочем, как и человек любой другой эпохи, стремится к некой конечной цели своей жизни. Такой всеобщей целью является подлинное

бытие. Подлинного бытия можно достичь посредством христианской веры. Бультман строит свою антропологию, основываясь на всеобщих формальных структурах Dasein, свойственных как верующим, так и неверующим. Решающим для него является то, что христианская керигма адресована не к теоретическому разуму, а к экзистенциальной ситуации человека, то есть к человеку как таковому. Керигма зовет человека к его подлинному «я».

Итак, Р. Бультман описывает новое антропологическое измерение, ставшее возможным благодаря деятельности Христа, в категориях экзистенциальной философии, полагая, что речь должна идти об истинном аутентичном существовании.

На вопрос о подлинном существовании пытались дать ответ многие мыслители. По замечанию Х. Церера, этот вопрос «представляется и наиболее естественным, и самым радикальным вопросом, который может быть поставлен человеком. Зачастую он вообще не задается, так как полагается, что ответ известен. Но когда человек как личность задает этот вопрос, это означает, что нечто, обеспечивающее его безопасность, подошло к критической отметке. Когда такой вопрос появляется в историческом контексте конкретной культуры, это признак, что основы культуры стали ущербными, а люди более не чувствуют себя в ней дома»[1].

Бультман в подходе к этому кардинальному вопросу зависим от раннего М. Хайдеггера с его Dasein-анализом. Сам Хайдеггер рассуждал о возможности выхода из неподлинного бытия падшего человеческого состояния. И все же, несмотря на возможность подлинного существования, он, как кажется, спокойно принимал перспективу небытия, не предлагая никакого настоящего спасения. Бультман кардинально преобразует понятия этого анализа в теологической герменевтике. Он имеет дело с текстом Откровения, базируясь на представлении об историчности, которое выводится им из того же Откровения. Это означает, что философия Хайдеггера не может здесь просто формально использоваться в качестве методологии для богословского мышления, поскольку источники их герменевтики не совпадают. Еще более кардинальное

различие наблюдается между философским и богословским пониманием сути Dasein. В своем известном труде «Бытие и время» М. Хайдеггер рассматривает Dasein («вот-бытие», «здесь-бытие»), исходя из его наличного состава. Экзистенциал «заботы», через который осмысливается Dasein, основывается на «временности». Но эта временность не становится основой, лежащей за пределами Dasein, она сама понимается как экзистенциал. Это значит, что понимание Dasein как «заброшенности» не предполагает «бросающего», а связывает заброшенность с бросанием Dasein самого себя. Для Бультмана же собственное существо Dasein есть сущностно новый образ «вот-бытия», верующая экзистенция. В анализе историчности Dasein, истолковании основных структур его повседневности, спрашивается о том, как опыт веры усматривает ее феноменальную данность. Для этого необходимо «новое бытие» в вере, но такое понятие вовсе не встречается в феноменологическом анализе Хайдеггера. Бультман иногда называл экзистенциальный анализ человеческого бытия в мире у Хайдеггера профанным философским изложением новозаветного взгляда на человеческое бытие в мире: «человек исторически существует в заботе о самом себе на основании тревоги, постоянно переживая момент решения между прошлым и будущим: потерять себя в мире наличного и безличного (das Man) либо обрести свое подлинное существование в отречении от всякой надежности и в безоглядной открытости для будущего! Разве не таково же новозаветное понимание человека?»[2]

Недостаточность философского подхода к данному вопросу, по мнению Бультмана, заключается в том, что философия, будучи способной познать падшесть человека, то есть открыть человеку его неподлинность и сделать ее онтологически понятной, предлагает ему самому преодолеть эту падшесть, что в христианской терминологии означает самоспасение от греха. «Оправданна ли такая самонадеянность философии? В любом случае, здесь есть различие с пониманием Нового Завета, который обобщает, что человек в его фактической мирской падшести не может освободить себя сам, но освобождается посредством деяния Бога; и его

провозглашение не есть некое учение о „природе“, об истинной сущности человека, но, напротив, провозглашение освобождающего деяния Божия, провозглашение исполненного во Христе события спасения»[3]. Самоспасение, проповедуемое философией, мыслитель считает повторением первородного греха, то есть стремлением к эмансипации человека от Бога, характеризующейся неверием[4]. В противоположность этому, спасение означает добровольное согласие, принимаемое в экзистенциальном опыте деятельности Бога[5]. К. Ясперс, в связи с таким подходом, подмечает, что такая позиция Бультмана одновременно «и целиком ортодоксальная и либеральная»[6].

Идея подлинного существования отсылает христианского теолога к библейским текстам, где говорится, что человек был создан по образу Бога (Быт. 1: 26), а изначальная возможность его заключалась в том, чтобы быть чадом Божиим. Но поклоняясь и служа творению, а не Создателю, человек потерял эту возможность и далеко отпал от своего оригинального бытия. Христианская религия утверждает, что в ней человек вновь имеет возможность восстановления этого оригинального бытия и существования в качестве чада Божия, находясь в общении с Абсолютом. Понятую таким образом христианскую жизнь, как избавление от греха и смерти, восстановление изначальных возможностей, дарованных человеку при его создании, можно справедливо назвать подлинным существованием человека.

В Новом Завете для выражения этого нового бытия используются различные термины. Иногда это называется просто жизнью (ζωή). Этот термин не употребляется для обозначения естественного жизненного принципа, обозначаемого как ψυχή[7]. Ζωή, по мнению Бультмана, — понятие для выражения «подлинного бытия человека»[8], ведь жизнь есть повеление Создателя (Рим. 7: 10).

Другое понятие, используемое Новым Заветом для выражения мысли о подлинном существовании человека, — πνευμα[9]. Падшее существование человека — бытие «по плоти». У апостола Павла дух противопоставляется плоти. Таким образом, подлинное бытие человека — «по духу»

(κατὰ πνευμα). Христианин живет не по плоти, но по духу (1 Кор. 7: 29–31). Аналогично понимается и термин σάρξ, указывающий не на материю, а на образ падшего человека, его эгоистического нахождения в мире. Πνευμα — не некая субстанция, но также способ бытия, в котором человек ориентируется на Бога, на невидимое и вечное (2 Кор. 4: 18).

Теперь обратимся к пониманию вопроса самим Бультманом. Как было показано ранее, согласно теологу, Бог активно вмешался в человеческую ситуацию в событии Христа и восстановил для человека экзистентную возможность подлинного бытия в качестве чада Божия, утерянную через грех. Для индивидуума эта возможность становится актуальной, когда он слышит Бога, говорящего с ним в провозглашении Слова. Относительно прошлого — это возможность прощения. Грех, отклоняющий человека от истинной жизни, уничтожен помилованием Бога и восстановлением настоящей жизни в досягаемых пределах. Относительно будущего — это возможность вступления в новую жизнь. Принимающий крест и воскресение Христа должен отказаться от своей самодостаточности и жить в зависимости от Бога.

Поэтому теолог может описывать структуру верующей экзистенции без прямого обращения к Откровению. Так, говоря о соотношении веры и естественнонаучного мировоззрения, мыслитель отмечает, что естествознание может привести к вере: «Естественные науки ставят человека перед вопросом, хочет ли он понять свое бытие из реальности, доступной естественнонаучному наблюдению и исследованию, из реальности доступного, схватываемого чувствами и поясняемого связью законообразно мыслящего понимания, или же из реальности мгновения. Я также могу сказать: хочет ли он вывести мгновение из происходящих здесь естественных событий, чтобы понять его как их необходимый результат, или хочет ли он понять невыводимость мгновения, его открытость для будущего, его обращение, его решительный характер. Хочет ли он понять, что мгновение богаче, чем его можно зафиксировать через наблюдение, измерение или счет, а именно богаче возможностью дружбы и благодарности, боли и раскаяния, долга и любви, богаче возможностями, которые

требуют решения сейчас, решения, которое не может быть снято никаким естествознанием, решения, в котором человек находит или теряет свое собственное бытие; понимает ли он ответственность сейчас или нет... Вера никогда не борется с результатами естественных наук, а только с их возможным мировоззренческим притязанием охватить смысл Dasein»[10]. Здесь, как видно, теолог описывает структуру подлинной экзистенции без обращения к Откровению Бога, при этом мыслитель полагает, что представленное им положение дел может быть вполне понято и принято даже неверующими людьми. Также и знаменитые слова апостола Павла из текста 2 Кор. 6: 9–10, которые столь часто цитируются Бультманом и Хайдеггером, могут быть поняты в смысле экзистенциального описания экзистентного христианского самопонимания, которое, будучи изобилием жизни, противопоставляется воспринимаемому мирскому наличному восприятию: «... мы неизвестны, но нас узнают; нас почитают умершими, но вот, мы живы; нас наказывают, но мы не умираем; нас огорчают, а мы всегда радуемся; мы нищи, но многих обогащаем; мы ничего не имеем, но всем обладаем».

Итак, Бультман отчетливо осознает, что библейское понятие веры более радикально понимает подлинность, нежели философия. Так, оглядываясь на философствование Хайдеггера, теолог поясняет, что «восприятие заброшенности (Geworfenheit) в решимости к смерти (Todesentschlossenheit) является радикальным самоуправством человека»[11]. Индивид в таком случае понимает свою собственную экзистенцию (на библейском языке — «жизнь») как «ухваченную им и решенную им же задачу»[12]. Но для веры это грех, поскольку человек все еще находится в неподлинности. Библия утверждает, что жизнь — всегда дар: «Ибо кто отличает тебя? Что ты имеешь, чего бы не получил? А если получил, что хвалишься, как будто не получил?» (1 Кор. 4: 7). Таким образом, подлинное Dasein заключается в восприятии дара жизни, а соответственно, в преданности Богу, Который дает эту жизнь. Учитывая тотальную падшесть Dasein, дар подлинной жизни может мыслиться только как освобождение человека от себя самого как падшего события. Это

освобождение называется на библейском языке «верой». Следовательно, христианская вера по своей сути есть «вера в...», поскольку верующий знает, что «там, где человек не может действовать, Бог действует за него — действовал за него»[13]. Он знает «о деянии Бога, сделавшем возможными отдачу, веру, любовь и подлинную жизнь человека»[14]. Экзистенциальный анализ пытается описать свободную открытость для будущего и особенности подлинного человеческого бытия. Освобождение от прошлой и настоящей падшести дает лишь Бог своим спасительным деянием. Вера же есть ни что иное, как описываемая философией открытость будущему. Но вера знает, что она не результат деятельности человека, а дар благодати. «Готовность к страху (Angstbereitschaft) дарована вере, которая есть ни что иное, как свобода от греховного безумия обосновать нашу экзистенцию нашими собственными силами, а потому, свободная открытость будущему, в соответствии со словами Павла: „поглощена смерть победой!" (1 Кор. 15: 54)»[15].

Экзистенциальный анализ пытается донести до сознания шокирующий факт, что его подлинность находится в открытости будущему. Это происходит, когда говорится, что «будущее, в конечном итоге, может быть определено как ничтожество (das Nichts), даже как собственное ничтожество, и из этого можно представить свободную открытость будущему только как готовность к страху, принимаемому человеком на себя»[16]. Однако если вера есть ни что иное, как готовность к этому страху, то она является этой готовностью перед лицом Божия дела спасения. Поэтому вера знает, что «Бог встречается лишь в том, что с точки зрения человека является ничтожным»[17]. Вера может описывать подлинную экзистенцию только как неверие в себя: «Жить из будущего означает быть открытым для всего, что приносит будущее... Итак, не определенность посредством некой самоутверждающейся цели, на которой сосредоточены силы и надежда, а в известном смысле отсутствие цели, то есть внутренняя свобода от самоутверждающихся целей и вера в то, что будущее даст мне меня самого, которого я, в своем собственном течении, никогда не улавливаю» [18].

Что, однако, означает для структуры веры потустороннее деяние Бога, которое упреждает ее саму и является условием для новой возможности? Это, к примеру, указывает, с точки зрения Бультмана, на то, что вера «не благочестие» или упование на Бога в общем смысле этих понятий, а что она имеет историческую основу, и доверие Богу — всегда доверие сотериологическому Божественному действию. Это означает, что новая экзистенция в вере не есть человеческая заслуга и дело. Вера осознает себя «обязанной не себе самой, а встреченной благодати. Верующий понимает себя избранным через встречу благодати»[19]. Но это не означает, что человек до веры знает деяние спасения, так что на основании веры он может его принять или отвергнуть. Иначе он представил бы деяние спасения как результат собственной деятельности. Но дело спасения, будучи условием веры, делает эту веру обусловленной, так что в вере в начале открывается реальность деяния Божия, поскольку оно лишь в вере становится событием. Естественно, человек может знать, что существует деяние Божие вообще и есть действующий Бог. Но то, чем является это деяние спасения, можно знать только в вере, которая, таким образом, становится опытом этого спасительного деяния. Вера вообще возможна, если она переживается как конкретный дар осуществления спасения. В ином случае человек объективирует спасительное действие Бога и понимает свою веру как дело, в котором он вступает в отношения с этим объектом, чем уничтожается и вера, и деяние спасения, поскольку сотериологическая деятельность Бога никогда не может рассматриваться как объект. Поэтому спасение происходит в акте веры «здесь и сейчас», так что вера сама неотрывно принадлежит спасению, как и спасение вере, что исключает любую возможность рассматривать веру в качестве дела на основе деяния спасения.

Если по сути своей христианская вера не есть дело, то это не означает, что она вообще не может рассматриваться как действие: «Чем меньше вера есть дело (Werk), тем больше она является действием (Tat)... В деле я остаюсь тем же, кто я есть. Я могу выставить мое дело напоказ, я могу жить параллельно ему, я могу его оценить, могу рассуждать о нем

и быть гордым за него. В действии я нахожусь в становлении, я нахожу в нем мое бытие, я живу в нем, а не стою рядом с ним»[20]. Подчеркивая характер веры как действия, Бультман настаивает, что она не является каким-то сверхъестественным качеством, которое передается человеку. Не является она и неким «душевным состоянием», вроде благодушия[21], но — осознаваемым экзистентным процессом. Если вера — конкретное действие человека, то он может иметь о ней какую-то информацию и, как верующий, обладать знанием о вере.

Вера как действие относится к решению, поскольку в ней человек оставляет прежнее самопонимание и изменяет прежнее направление воли. Вера заставляет человека оставить все, что было его безопасностью в прошлом, и искать эту безопасность в невидимом потустороннем будущем, то есть в Боге. Истинная подлинная жизнь человека схватывается в послушливом действии, «которое существует из невидимого, неуловимого и тем самым отвергает все, что было сделано самим человеком для его безопасности»[22]. Вера — отдание себя спасающему Богу, как непостижимой основе жизни вообще и сокровенной сущности человека в частности.

Действие веры охотно описывается Бультманом как акт послушания. Здесь теолог следует апостолу Павлу, его словам о «послушании веры» (Рим. 1: 5). Вера есть послушание Слову, возвещающему деяние спасения. Поскольку деяние спасения Божия приходит в мир, неся возможность веры, то человек может решиться отвергнуть себя и вериться Богу. «Вера есть послушание, поскольку в ней сокрушается человеческая гордыня. Подлинное самопостижение становится в человеческой гордыне самым тяжелым… Он думает, что потеряет себя, если от себя отречется. Если же он отрекается от себя, то считает, что сделал это сам. Но для того чтобы истинно найти себя, ему нужно себя потерять. Он должен согнуть себя, смирить себя, выйти из своей гордости для того, чтобы придти к себе самому… Послушание является верой, поскольку оно есть отвержение гордости и самонадеянности, поскольку оно есть отдача в чистом доверии, в доверии Богу без гарантий»[23]. В послушании

Слову спасения человек выбирает себя как дар Божий. Такой выбор, основанный на послушании, есть «в подлинном смысле действие, в котором человек является таким, какой он есть, в то время как в деле (Werk) он находится рядом с тем, что он делает»[24].

Вера, помимо всего изложенного, согласно Бультману, есть еще и надежда, направленная в будущее. Она не некое новое душевное качество человека, но действие, реальное только в момент его исполнения. Актуальность спасения, таким образом, основывается на неизменной будущности Бога, которую нельзя понимать в темпоральных категориях, поскольку они неизбежно будут указывать на преходящее состояние[25]. Поскольку вера является жизнью из будущего, то уверенная открытость для будущего — ее необходимый признак. Вера не боится будущего, поскольку встречающееся ей будущее есть ее жизнь.

Подобно надежде, страх также является «неотъемлемым конституирующим элементом веры»[26]. Это не означает, что христианское бытие колеблется между надеждой и страхом. Надежда и страх коррелянтны друг другу. Бультман разъясняет диалектическое отношение надежды и страха, обращаясь к словам апостола Павла, пришедшего в Коринф «в немощи и в страхе и в великом трепете. И слово мое и проповедь моя не в убедительных словах человеческой мудрости, но в явлении духа и силы, чтобы вера ваша утверждалась не на мудрости человеческой, но на силе Божией» (1 Кор. 2: 1–5). Это означает, что вера, с точки зрения верующих, должна быть сопряжена со страхом. Страх здесь основан на осознании своей ничтожности и чувстве зависимости от благодати Бога[27]. Поэтому не случайно, что благодать Божия, освобождающая человека от его страха перед будущим, является благодатью Судьи, выносящего суждение о том, отвергает ли человек страх перед будущим и живет ли в благоговении, которое «отметает ложную безопасность и направляет взгляд верующего на поддерживающую его благодать Божию»[28].

Аналогично диалектически Бультман описывает движение веры между логически исключающими друг друга положениями «уже сейчас»

и «еще нет». Здесь следует иметь в виду, что вера не обнаруживает себя то в одном, то в другом состоянии. Более того, мыслитель считает, что вера только и возможна в одновременном нахождении в этих противоречащих друг другу состояниях. «Уже сейчас» — в достижении бытия, получаемого от Христа, когда человек освобождается от прошлого и становится свободным от мира, страха и реальности смерти, приобретая настоящую жизнь от Бога. «Еще нет» — заключается в полном отказе от старой мнимой безопасности. Решение веры «должно утверждаться как истинное решение, то есть постоянно исполняться заново»[29]. Это означает, что человек должен постоянно бороться с собой, отвергая ветхое прошлое. Таким образом, обобщая сказанное Бультманом, можно констатировать, что «еще нет» указывает на фактическую слабость и двойственность человека, а «уже сейчас» обращает взгляд на Христа, дающего спасительные силы[30].

Диалектическая связь «уже сейчас» и «еще нет» в структуре веры соответствует центральному паулинистическому понятию «праведность Божия» (δικαιοσινη φεου)[31], на что Бультман неоднократно указывает. Праведность Божия в эсхатологическом судебном приговоре — благодатное оправдание грешника. Поэтому она, как таковая по сути своей, всегда относится к будущему. Но, как относящаяся к конкретному «оправданному» верующему, праведность Божия всегда актуальна в настоящем. То есть, будучи футуристичной праведностью, она имеет действие в настоящем, проявляясь в надежде и трепетном благоговении, находясь между «еще нет» и «всё же уже».

Аналогичное диалектическое соотношение наблюдается в теологии Бультмана в отношении индикатива и императива. Такая диалектика особенно ярко проявляется в речи Христа о виноградной лозе (Ин. 15: 1–7). В этой аллегорической речи, с одной стороны, плодоношение ветвей становится зависимым от пребывания на лозе, а с другой, пребывание на лозе делается условием для плодоношения. Это означает, что индикатив «уже сейчас» указывает на длящееся совершенное Христом спасение, а императив фиксирует зависимость пребывания

в этом спасении от принесения подлинных плодов. Такое пребывание, таким образом, констатирует наряду с «уже сейчас» одновременное этому состоянию «еще нет», указывающее на еще не вполне стабильное нахождение во Христе. В рамках такой диалектики Новый Завет может говорить, что верующий не грешит (1 Ин. 3: 9). По мнению Бультмана, речь здесь идет «не об эмпирическом состоянии верующего, но о смысле веры»[32], поскольку диалектическим дополнением к первому высказыванию являются слова: «Если говорим, что не имеем греха, — обманываем самих себя, и истины нет в нас» (1 Ин. 1: 8). Таким образом, утверждения о безгрешности и греховности составляют «парадоксальное единство»[33], которое как таковое и конституирует веру в качестве жизни из Божия будущего. По мнению теолога, то, что верующий пытается не грешить, «ведет его не к некой фальшивой безопасности, а делает радикальным его осознание себя в качестве грешника»[34]. Таким образом, «simul justus, simul peccator» М. Лютера, столь актуальное в теологии К. Барта, обретает более четкое структурированное понимание в подходе Р. Бультмана.

Здесь в творчестве мыслителя появляется новый структурный момент веры: вера — это свобода от греха. Грех, как было показано, для Бультмана является самопониманием «ветхого человека», живущего эгоистическими устремлениями и пытающегося своими собственными силами обрести полноту жизни. При этом все происходит не так, как желал бы такой человек: он попадает в рабство греху, становится причастным смерти и теряет себя. Восприняв веру, человек выигрывает самого себя в качестве дара, становясь свободным от всего, что связывается с понятием «грех». Вера становится свободой от «ветхого человека», от его прошлого, поскольку его жизнь определяет уже не то, что он сделал дурного или доброго, а его устремленность в будущее. Человек, понимающий себя из будущего, в котором его встречает Бог, «свободен от заботы, свободен от страха перед смертью, свободен как от предписаний закона, так и от человеческих условностей и оценок. Коротко говоря, — свободен от себя самого. Каждый раз, выходя из своего прошлого, он есть новое

творение во Христе (2 Кор. 5: 17). Как верующий он перешел от смерти к жизни (Ин. 5: 24)»[35].

Такая свобода обусловлена радикальным прощением. Это не означает, что Бог прощает те или иные нравственные ошибки в том смысле, как люди делают это в отношении друг друга. Речь идет о прощении одного основного греха человеческой экзистенции, разделяющего Бога и человека. Суть этого греха в желании жить самодостаточно из самого себя. Через Христа Бог сотворил новое человечество, способное восходить к Богу. «Веровать в прощение означает в любых заботах быть свободным от заботы, в любой ответственности быть свободным от ответственности, в любой детерминированности быть свободным от детерминированности и потому свободным от любого страха»[36]. Самым ярким описанием такой свободы Бультман считает слова апостола Павла из 1 Кор. 3: 21–23: «...ибо всё ваше: мир, или жизнь, или смерть, или настоящее, или будущее, — всё ваше; вы же — Христовы, а Христос — Божий». Выражение «вы же — Христовы» указывает на диалектический характер такой свободы от греха. Она не есть естественная магическая застрахованность от греха или свободное бытие в смысле обладания свободой. Она «стремящееся, волящее Я, которое всегда базируется „из“, всегда стоит перед своими возможностями, более того, перед основными возможностями»[37]. Эти возможности состоят в том, чтобы жить из Бога или из себя самого, обрести себя в свободе Бога или потерять в самонадеянности. Свобода никогда не оставляет характера дара, но всегда заново осознается как дар, позволяющий быть постоянно открытым для того, что требует и что дает Бог[38].

Итак, для Бультмана суть христианской веры — это событие, в котором Бог освобождает человека от обусловленности своим прошлым и предлагает ему дар подлинного существования. Речь идет не об историческом, но об эсхатологическом будущем, когда, оставаясь в пространстве истории, христианин в решении веры получает точку опоры вне истории. Историчность теологически проясняется как будущая возможность, которая всегда должна схватываться с самого начала.

Вопрос человека о Боге возникает из до- или нехристианской ситуации осознания конечности как границы, которая ведет к вопросу о собственном существе бытия. Без этого предварения ответ Откровения не может быть понят. Одновременно этот ответ содержательно определяет вопрос о собственной возможности бытия, через передачу дохристианскому Dasein недоступного способа бытия в вере.

Библиографические ссылки и примечания

1. *Zehrer H.* Man in this world. New York, 1955. P. 28.
2. *Bultmann R.* Neues Testament und Mythologie // *Bultmann R.* Kerygma und Mythos. Bd. I. Hamburg, 1948. S. 25.
3. *Bultmann R.* Neues Testament und Mythologie. Op. cit. S. 35.
4. Ibid. S. 65.
5. «Новый Завет говорит, а христианская вера знает о деянии Бога, делающем возможными отдачу, веру, любовь и истинную жизнь», — пишет Бультман. Ibid. S. 40.
6. *Jaspers K., Bultmann R.* Myth and Christianity. New York, 1963. S. 49.
7. См.: *Лэдд Д. Э.* Богословие Нового Завета. СПб., 2003. С. 534–535.
8. *Bultmann R.* Theologie des Neuen Testaments. Tübingen, 1948. S. 228.
9. См.: *Лэдд Д. Э.* Богословие Нового Завета. Указ. изд. С. 535–538.
10. *Bultmann R.* Die Krisis des Glaubens // *Bultmann R.* Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze. Bd. II. Tübingen, 1952. S. 15–16.
11. *Bultmann R.* Neues Testament und Mythologie. Op. cit. S. 37.
12. Ibid. S. 38.
13. Ibid. S. 39.
14. Ibid. S. 40.
15. *Bultmann R.* Diskussionen und Stimmen zum Problem der Entmythologisierung: Diskussionen und Stimmen des In- und Auslandes // Kerygma und Mythos. Bd. II. Hamburg, 1952. S. 203.
16. Ibid. S. 203.
17. Ibid.
18. *Bultmann R.* Marburger Predigten. Tübingen, 1956. S. 66.
19. *Bultmann R.* Gnade und Freiheit // *Bultmann R.* Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze. Bd. II. Tübingen, 1952. S. 157.
20. Ibid. S. 156.

21. См.: *Bultmann R.* Theologie des Neuen Testaments. Op. cit. S. 317.
22. *Bultmann R.* Neues Testament und Mythologie. Op. cit. S. 29.
23. *Bultmann R.* Gnade und Freiheit // *Bultmann R.* Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze. Bd. II. Tübingen, 1952. S. 154.
24. *Bultmann R.* Theologie des Neuen Testaments. Op. cit. S. 317.
25. Ibid. S. 320.
26. Ibid. S. 321.
27. Ibid.
28. Ibid. S. 322.
29. Ibid. S. 323.
30. См.: *Bultmann R.* Marburger Predigten. Op. cit. S. 45–46.
31. См.: Рим. 1: 17; 3: 21–22. Определяя понятие «праведность Божия» (церковно-славянское «правда Божия»), архиепископ Мефодий пишет: «правда Божия... разумеется та, которую дарует нам Бог благодатно, соделывая нас правыми и неподлежащими осуждению и наказанию без заслуг наших, при едином пособии веры, являющей издревле спасительную силу». — *Мефодий (Смирнов), архиеп.* К Римлянам послание св. апостола Павла с толкованием. М., 1815. С. 7.
32. *Bultmann R.* Theologie des Neuen Testaments. Op. cit. S. 432.
33. Ibid.
34. Ibid. Карл Ранер интерпретирует позицию Бультмана относительно «уже, но еще нет» следующим образом: «Так, сами по себе мы всегда должники благодати Божией. Только из самих себя мы не можем сделать что-то значительное для того, чтобы Бог обратил к нам свою благодать. Это обусловлено тем, что наши молитвы о благодати всегда покоятся на благодати, которую мы не просили. Благодати, позволяющей молиться и делающей молитву возможной. Бог всегда должен предварять нас своей благодатью. Что бы мы сами не задумали сделать личностного, чего бы мы реально не совершили, в этом мы познаем предваряющее могущественное действие Божие в нас» — *Rahner K.* Für Bultmann // Schriften zur Theologie. Bd. VI. Zürich-Köln, 1965. S. 530.
35. *Bultmann R.* Der Mensch zwischen den Zeiten // *Bultmann R.* Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze. Bd. III. Tübingen, 1960. S. 42.
36. *Bultmann R.* Theologie des Neuen Testaments. Op. cit. S. 333.
37. Ibid. S. 38.
38. См.: *Bultmann R.* Der Mensch zwischen den Zeiten. Op. cit. S. 43.

Богословие

Н. К. Гаврюшин, кандидат философских наук, профессор

Богословские искания авиаконструктора И. И. Сикорского

В эпоху Средних веков, Возрождения и на протяжении всего XVII столетия для естествоиспытателей, инженеров и изобретателей было вполне обычным делом интересоваться богословской проблематикой. Но век Просвещения с его запальчивым антиклерикализмом и прагматизмом начинает утверждать новые идеалы, и к середине XIX столетия представитель «положительной науки», погружающийся в религиозно-философские дискуссии, кажется уже архаичным и асоциальным.

Конечно, были и исключения, но о них как-то не принято вспоминать... Например, основоположник теории множеств Г. Кантор, пристально изучавший труды блаженного Августина, хирург Н. И. Пирогов, напи-

савший замечательную книгу «Вопросы жизни», теоретик космонавтики К. Э. Циолковский, сочинявший «Научные основания религии»...

И вот в середине XX века известный авиаконструктор, русский эмигрант И. И. Сикорский напечатал в Америке несколько работ, выражающих его глубоко религиозный взгляд на мир и современную цивилизацию.

Чем в первую очередь привлекают эти работы? Они отнюдь не являются заметками по частным вопросам, сухими академическими экскурсами. В них выражено глубоко продуманное, выстраданное миропонимание, которое решительно расходится с технократическим оптимизмом, пафосом природопокорительства, доминировавшим в эту эпоху. Не будь сам Сикорский в числе первых лиц инженерной мысли XX века, его взгляды немедленно заклеймили бы как проявление обскурантизма.

Но тут ситуация иная. Один из признанных лидеров технического прогресса предупреждает человечество о гибельности избранного земной цивилизацией пути. Подобно пророку, призывающему к покаянию, он возглашает, что техническая изворотливость и лукавство не могут привести к Царству Божию. Это путь в бездну.

Религиозно-нравственное отношение к жизни И. Сикорский ставит бесконечно выше любых научных теорий и технических изобретений, решительно отметая всякие иллюзии, связанные с понятием *прогресса*. «Так называемый прогресс человечества в рамках существующего образа жизни, — пишет он, — не оставляет надежд на сколько-нибудь определённые и подобающие достижения даже и в будущем».

Конечно, Сикорский не был первым критиком прогрессистских умонастроений как новейшей формы социального утопизма. Из русских мыслителей к этой теме обращались Н. Я. Грот, П. Е. Астафьев, Н. О. Лосский, Н. А. Бердяев, Б. П. Вышеславцев. И не в последнюю очередь надо вспомнить Вл. Соловьева, который в своей знаменитой «Повести об Антихристе» ясно показал, кто и зачем воспользуется новейшими достижениями науки... Сикорский знал эту работу Соловьева и не раз ссылается на нее.

Из его современников на Западе решительным критиком технократической цивилизации выступил О. Шпенглер, труды которого послужили авиаконструктору немалым подспорьем. И тут нельзя не вспомнить, что сам Шпенглер, в свою очередь, многим был обязан Ф. М. Достоевскому, а с духовным наследием писателя связывал будущее России и всей человеческой цивилизации. Вообще надо отметить, что основные ориентиры И. И. Сикорского в религиозно-философской книжности были выбраны очень продуманно, и они характерны для многих русских религиозных мыслителей первой половины XX века.

Если попытаться кратко сформулировать основную линию рассуждений Сикорского, то она сводится к следующему: главная проблема личности и всего человечества — нравственно-психологическая, она — в направленности *воли*. Именно потому так важно правильно понять слова Молитвы Господней «Да будет воля *Твоя*». Ведь многие, даже часто и благочестиво повторяющие эти слова, в глубине души имеют в виду: «да будет воля *моя*». И в таком случае их не так уж многое отделяет от тех, для кого вера и молитва суть проявления «архаического сознания». Так что попытка И. Сикорского рассказать о смысле молитвы «Отче наш» современным языком вполне мотивирована, хотя и не во всем с ним можно согласиться.

Как бесспорно положительное обстоятельство отмечу, что, взявшись за интерпретацию важнейших для христианского миропонимания текстов, Сикорский усвоил для себя принцип единства Писания и Предания. Он отлично понимал, что конечным критерием истинности не могут выступать ни текстология, ни формально-логические выкладки, а только дух библейской правды, «данной и олицетворенной Христом».

В иных случаях И. И. Сикорскому филологической строгости все-таки не хватало, и с учетом современной общедоступности многообразных толкований библейских текстов его рассуждения выглядят порой несколько наивными.

Четко ориентируясь в основах евангельского Откровения, Сикорский тем не менее порой проявляет идейные колебания и допускает,

в частности, определенную тенденцию к *онтологизации зла*, а отсюда и попытки оправдать борьбу с ним *внешними* средствами, что не может не вызвать в памяти известную работу И. А. Ильина «О сопротивлении злу силою».

Так, ссылаясь на евангельский текст Ин. 8: 44, И. И. Сикорский делает вывод, что «не все человеческие существа являются детьми Божьими», что возможно упорное и вполне сознательное противление Христовой Истине, чему примеры он видит и в коммунистическом богоборчестве. При этом Сикорский совершенно оставляет в стороне историю Савла, поначалу ревностного и сознательного гонителя христианства, которому предстояло стать апостолом Павлом и так же, самоотверженно и сознательно, проповедовать Евангелие.

Таким образом, дело, очевидно, не просто в сознании, а в наличии различных *типов и уровней* сознания и во *внутренней* борьбе со злом как противостоянии разных уровней сознания. Переход от одного из них к другому в христианстве понимается как *покаяние*, изменение ума — метанойя. Те, кто избрал своим «отцом» дух лести и лукавства, *имеют возможность* покаяться и через этот нравственный подвиг стать сынами Божьими по благодати и призывать в молитве Небесного Отца...

Однако, как сказано Самим Спасителем, «много званых, но мало избранных» (Мф. 20: 16), хотя это не означает *предопределенности*, то есть того, что кому-то заведомо закрыт путь к спасению и оставлено лишь играть в мировой драме роль слуг дьявола... *Внешняя* же борьба с проявлениями зла, конечно, возможна и порой необходима, но главное поле брани — сердце человека, о чем писал Ф. М. Достоевский...

Впрочем, мы не можем сказать, что И. Сикорский однозначно встает на путь онтологизации злого начала. Напротив, в других местах он решительно отстаивает право *каждого* на молитвенное призывание Небесного Отца.

Космология играет не последнюю роль в обосновании метафизических взглядов Сикорского. Она во многом схожа с космологией Бруно и Галилея, Фонтенелля или Циолковского. «Множественность

обитаемых миров» мотивирует многообразие форм разумной жизни, убеждение в бытии «существ выше человека». Сикорский охотно рассуждает о существах, свободных от «ограниченности нашего физического бытия», не подчиняющихся гравитации, способных «появляться в любом месте по своему желанию». В этом он нисколько не отличается от такого популяризатора астрономии, как К. Фламмарион, и даже многих писателей-теософов второй половины XIX века.

Существенная разница, однако, в том, что К. Фламмарион был исполнен горячей веры в *прогресс человечества,* Сикорскому же подобный оптимизм совершено чужд. Никакие технические изобретения и социальные проекты не могут, по его глубокому убеждению, изменить в лучшую сторону *нравственной* природы человека, а без этого цивилизация обречена на вырождение и самоуничтожение. Нашу Землю он рассматривает как зону, «оккупированную враждебной силой», и только убежденность в существовании более высоких форм нравственной жизни на других планетах и в других галактиках, иными словами — в реальности Царства Божьей Правды, оставляет ему почву для надежды.

Ряд натурфилософских мотивов также очевидным образом унаследован И. Сикорским из популярной книжности XIX века, и нельзя не заметить, что порой он воспроизводит взгляды, которые сам же в других местах подвергает критическому разбору. Противник теории прогресса, он готов принять некий «позитивный» взгляд на эволюцию живых существ, важным фактором в которой рассматривает «нравственное начало». Так, по его предположению, динозавры погибли от того, что в их отношении к воспроизведению рода не возобладал альтруизм. Маловероятно, что подобная гипотеза найдет поддержку в научных кругах. Но тем не менее обратим внимание на идейную близость авиаконструктора и известного русского мыслителя П. А. Кропоткина, который, в пику дарвинистской «борьбе за существование», доказывал на различных примерах важность взаимопомощи как фактора эволюции...

Другая параллель с русскими мыслителями — известный богослов, профессор Московской духовной академии, мученик И. В. Попов. В своей

ранней книге «Естественный нравственный закон» (1897) он пытался показать, что в ходе человеческой истории происходит постепенное расширение сферы нравственных отношений — от семьи, племени или нации на всё человечество...

И. И. Сикорский как будто прямо вторит И. В. Попову, когда в своей лекции «Эволюция души» говорит о том, что «благородные чувства ответственности и привязанности, испытываемые человеком к людям, его окружающим, постепенно перерастают в сложный комплекс чувств и альтруистичных побуждений, испытываемых тем же человеком к своей нации, затем к группе наций и, наконец, ко всему человечеству».

У этой концепции много уязвимых мест и явных противоречий с историческими фактами, причем сам же Сикорский подвергает суровой критике подобный благодушный «нравственный эволюционизм», когда пишет, что «под ненадежным внешним глянцем цивилизованности существуют те же злобные твари с вожделением власти и готовностью пролить реки невинных слез и крови для того, чтобы завоевать или удержать господство над людьми»...

Среди других параллелей с русскими религиозными мыслителями, которые хочется провести к взглядам Сикорского, остановимся на книге Н. О. Лосского «Мир как органическое целое». Свою концепцию Лосский тоже строил исходя из убеждения в наличии Царства Божия как основы всего миробытия. И он же был решительным критиком технократического понимания прогресса. Оказал он влияние на Сикорского или нет, не так уж важно. Важен безусловный консенсус этих двух представителей русской духовной культуры.

Как раз в связи с Н. О. Лосским, много внимания уделившим наследию И. Канта, обратим внимание на встречающийся у Сикорского пассаж, который выглядит почти как явный парафраз знаменитого кантовского высказывания о двух самых удивительных вещах — звёздном небе над нами и моральном законе в нас самих... Сикорский придает этому моральному закону не только практическое, но и эсхатологическое значение.

Частное богословское мнение И. Сикорского об аде тоже имеет аналогии у русских мыслителей. Подобным же образом рассуждал на эту тему князь Е. Н. Трубецкой. И мысль о «божественной искре» в душе человека (любимый образ знаменитого мистика XIV века Мейстера Экхарта) Сикорский почерпнул, скорее всего, из сочинений русских философов, таких как Н. А. Бердяев или С. Л. Франк... Вообще его круг чтения несомненно шире тех скупых ссылок и цитат, которые мы находим в публикуемых работах.

Не вдаваясь в детали, можно сказать, что имя И. И. Сикорского должно стоять в ряду тех видных русских богословов, которые четко уловили запрос на глубокое истолкование нравственно-психологического подвига Христа. Этот подвиг зачастую отодвигался на второй план формально-юридическим подходом к проблематике спасения. Вполне возможно, что авиаконструктор никогда не заглядывал в труды святителя Иннокентия (Борисова), профессора Московской духовной академии М. М. Тареева или митрополита Антония (Храповицкого), но его несомненно сближает с ними внимание к *внутренней* стороне победы Духа Истины над исконным врагом. Здесь он — прямой и убежденный продолжатель Ф. М. Достоевского.

В целом очевидно, что в религиозно-философских и богословских работах И. Сикорского нет ни тени кликушества, эпигонства, самонадеянного сектантского догматизирования. Здесь всё искренне, трезвенно и, можно сказать, тактично, хотя порой субъективно и вызывает много вопросов. Мы остановились только на некоторых моментах, так как более основательная оценка богословских текстов И. И. Сикорского, несомненно, еще впереди.

Богословие

Л. В. Софронова

Проект церковной реформы в Англии накануне Реформации: случай Джона Колета

Вопрос о верховенстве папы — политическом, юридическом, сакральном — приобрел чрезвычайную остроту в западноевропейском обществе «осени Средневековья». Принцип церковных преобразований *in capite et in membris* после Вьеннского (1311–1312), Констанцского (1414–1418) и V Латеранского (1512–1517) соборов побуждал к размышлениям о легитимности приоритета римского первосвященника в церковной и светской жизни, о соотношении власти папы и церковных соборов, о действенности папских отпущений, о практике торговли индульгенциями. Историческая наука, особенно в лице конфессионально ангажированных ученых, в достаточной мере исследовала как ортодоксально-католические (в духе постановлений Тридентского собора) решения указанных проблем, так и ответы на них реформаторов разных течений[1]. В числе

последних особое место занимает движение «христианского гуманизма», у представителей которого обнаруживаются оригинальные подходы к решению перечисленных проблем. В связи с этим представляется оправданным наше обращение к творчеству Джона Колета (1467–1519) — английского теолога, педагога, наставника Томаса Мора, друга Эразма Роттердамского. Будучи настоятелем собора св. Павла в Лондоне, он получил известность своими яркими проповедями о духовно-нравственном обновлении христианского общества. В одной из таких проповедей, произнесенной Дж. Колетом на Соборе английского духовенства в 1512 году, он говорил о необходимости церковной реформации и предложил слушателям свой проект реформы[2]. Это выступление Колета впоследствии было интерпретировано протестантскими историками как «увертюра к великой драме английской Реформации»[3], а ее автор стал восприниматься как протестант, в противоположность католику Томасу Мору[4]. С другой стороны, исследователи католического направления настаивали на ортодоксальности взглядов Дж. Колета[5], ссылаясь на то, что предложенная программа преобразований не затрагивала папского централизма. Действительно, за исключением начальной молитвы, где папа поставлен во главе церковной иерархии[6], упоминания римского первосвященника в проповеди отсутствуют. «Соборная проповедь», посвященная критике порочной жизни духовенства и призыву к исправлению жизни клира, должного стать примером для мирян, казалось, предоставляла проповеднику немало поводов для более детального рассмотрения — в негативном или позитивном ключе — темы папства. Но Колет не воспользовался представившейся возможностью. Учитывая настроения современного ему общества и кризисное состояние папства во время понтификата Александра VI, Юлия II, современником которых он был, данное обстоятельство не может не удивлять исследователя[7]. Наряду с этим, Колет неоднократно упоминает церковные соборы всех уровней как важный инструмент реализации реформы. Не является ли это основанием для утверждения, что Колет был сторонником Соборного движения? Дабы уточнить специфику экклесиологии христианского

Ренессанса, следует обратиться к другим трудам Колета, в частности его парафразу «О церковной иерархии» Дионисия Ареопагита[8]. Сама проблематика исходного текста, посвященного описанию и истолкованию церковного священнослужения, так или иначе подводила комментатора к необходимости затронуть вопрос о верховенстве папы.

Сразу оговоримся, что эта тема не принадлежит к числу приоритетных в теологии Колета. К сожалению, не сохранилось сведений о его взглядах на право папы обладать светской властью. Интересующие нас высказывания сосредоточены на сакральном и юридическом аспектах папской супрематии. Они единичны, разрозненны, включены в контекст его толкований экклесиологии Дионисия и могут быть правильно поняты только с учетом этого контекста. По мысли Дионисия, церковная иерархия является продолжением и отражением небесной — ангельской иерархии. При описании церковной иерархии Дионисий различает две триады[9]. Первая триада — священные чины — включает в себя иерархов (архиереев), священников, диаконов. Во второй триаде различаются монахи, обыкновенные верующие и люди, нуждающиеся в очищении (оглашенные, кающиеся, одержимые). Итак, заметим, что в триадах Дионисия не нашлось места для папы и кардиналов, что неоднократно вызывало попытки сторонников папской теократии приспособить мысль Ареопагита к обоснованию авторитета римского первосвященника[10]. Однако данная традиция была оставлена Колетом без внимания[11]. Он подходит к «Ареопагитикам» с иной позиции. Считая Дионисия истинным учеником апостола Павла, обратившимся после апостольской проповеди в Ареопаге (Деян. 17: 34), Колет не сомневался в достоверности и историчности церковного устройства, изображенного в «Иерархиях». Он использует нарисованную Дионисием картину *primae ecclesiae* как нормативный идеал, по которому должно оценивать состояние современной Церкви и деятельность всех ее служителей.

Вся совокупность духовенства обладает более высоким — онтологическим, по мнению Колета, — статусом, поскольку получает большую меру эманируемой божественной благодати. В «Соборной проповеди»

он также заявляет, что «звание духовенства ... выше достоинства короля или императора; оно равно достоинству ангелов» (OCC. 277; CS. 654; СП. 115). Преимущество церковной иерархии проявляется в том, что ей дана наивысшая полнота откровения, в то время как ветхозаветная иерархия нуждалась в знаках и символах (EH. P. 204).

Рассуждения комментатора касаются всех чинов церковной иерархии, но основной акцент сделан на понтификах. Вопреки ожиданиям, речь идет не только о папе. Содержание термина «понтифик» (pontifex), который используется Колетом для перевода Дионисиева греческого «иерарх» (ιεραρχυς), неоднозначно. Понтификом Колет называет папу (summus pontificus)[12]. Но тот же термин применяется ко всей полноте церковноиерархов — епископов[13]. Более того, это имя распространяется на всех священников: «Очевидно, что Дионисий именует понтификами тех, кого позже церковь стала называть священниками» (EH. P. 241). Данное отождествление оправданно из-за совершения общего для всего духовенства действия — таинства евхаристии, в силу которого все священство, а не только епископы, являются, по мнению Колета, преемниками апостолов. Ссылаясь на авторитет Иеронима, Колет полагает, что первоначально все священники находились в одном звании: «В древней церкви, как подтверждает Иероним[14], те, чьей [обязанностью] было тело Господне творить, были первыми из всех; и вначале все [они] были равны по достоинству, поскольку равным образом исполняли эту обязанность. Ибо достоинство определяется обязанностью и деянием. Эта самая высшая обязанность — совершение жертвы Господней — доверяется наивысшим и самым совершенным. Ни один из них не мог быть избран и отделен из всего священства для более высокой должности» (EH. P. 219–220). Мысль о равенстве всего духовенства в смысле священного сана и должности Колет повторяет в толковании V главы Дионисия при обсуждении таинства евхаристии[15]. В «Соборной проповеди» Колет подчеркивает ту же мысль (OCC. 277; CS. 654; СП. 114).

Итак, существование церковных чинов объясняется разной степенью духовно-нравственного совершенства. Вслед за Дионисием, Колет

изображает епископство не как элемент внутренней структуры в церковной общине, а как состояние личности. Поэтому, чем выше чин в иерархической церковной структуре, тем более совершенен должен быть его представитель: «Отсюда мы можем видеть, — логично заключает Колет, — насколько высок, насколько возвышен, насколько всецело на небесном должен быть сосредоточен понтифик, прежде же всего тот, который является высшим и которого мы обычно называем папой» (EH. P. 264). Многие страницы парафраза посвящены созданию образа идеального понтифика (папы, епископа). Поскольку первой обязанностью такового является совершение евхаристии в Святая святых, то он «вместе с теми, кто служит с ним» должен быть «всецело приятен и чист», хотя Колет осознает трудность исполнения этого требования современным ему духовенством (EH. P. 224–225). Понтифик первым приобщается Святых Тайн из чаши, и для достойного совершения этого таинства «он должен быть безусловно самым благочестивым и мудрейшим из всех», поскольку именно непонимание смысла и величия таинства ведет к неблагоговейному его исполнению (EH. P. 227). Идеальный понтифик, обладая пониманием божественного, передает это знание всей Церкви, чтоб побудить ее к подражанию Христу (EH. P. 262, 265–266). Сам понтифик, подражая Творцу, должен играть на земле роль Христа, организуя христианское общество по образцу небесной иерархии (EH. P. 242). Наличие такого понтифика — тайнозрителя божественных тайн и проводника божественной воли и животворящей благодати (EH. P. 248, 265) — является важнейшим условием существования здорового церковного сообщества. По словам Колета, понтифик «распространяет свою власть над всей церковью, оживляя ее для вечной жизни; ...Бог животворит, просвещает и совершенствует понтифика, более всего того, кто является высшим, дабы он, в свою очередь, мог преданно и искренне служить ... ради жизни и спасения всех; не ища ничего кроме приведения людей к Богу» (EH. P. 264). Если понтифик исполняет это высокое предназначение, он скрепляет Церковь — мистическое тело Христово, дабы все христиане могли «совместно жить в понтифике, который в самой полной мере живет в Боге» (EH. P. 264).

Среди столь возвышенных рассуждений особое внимание привлекает фраза о том, что понтифик «может всё *(id totum)* почерпнуть у Бога, упорядочить это почерпнутое и справедливо и законно распределить среди всех членов» (EH. P. 264). На первый взгляд, речь здесь идет о власти папы распоряжаться сокровищницей божественной благодати, о папских отпустительных грамотах — индульгенциях. Однако на той же странице Колет подчеркивает, «дабы не превозносились понтифики, что людям не свойственно развязывать путы грехов; к ним вообще не относится власть хоть что-либо развязать или связать. Развязывает и связывает один только Бог и у себя на небе он развязывает и связывает всё. Те же, кто первенствуют в церкви, будучи понтификами, через откровения узнают, что кому отпущено или связано, и провозглашают узнанное; словами они выражают не свое, а Божие решение. И если они не действуют согласно откровению, движимые Духом Божиим во всем, что делают и говорят, то они, глупцы, неминуемо несут вздор от самих себя, и власть, им данную, употребляют на хулу Бога и погибель церкви». Колет утверждает, что уже в течение долгого времени понтифики злоупотребляют этой властью, «отпускают и удерживают, развязывают и связывают не то, что ... связано на небе Богом, но то, что сами желают» (EH. P. 265). В следующих словах Колет высказывает резкую оценку не только папских отпущений, но политики Рима и состояния града Божия в целом: «Если понтифик что-либо от самого себя совершает, тем самым он порождает гибель. И если он возвещает это публично и следует своей воле, то разрушает церковь, переполняет ее губительным ядом. Это [началось] уже много лет назад и сейчас бытует, ...умножившись и властно захватив всех членов церкви....». И теперь «церковь, расстроенная до крайней степени» поставлена на грань смерти. Примечательна оговорка Колета — «понтифик, если он законный» (*si sit legittimus*), служащая отголоском споров времен Великой схизмы, подорвавшей авторитет папства. Таким образом, Колет не только негативно отзывается о претензиях римских первосвященников на особую сакральную власть, отличающую их от прочих понтификов, но и допускает сомнения в законности действий пап.

Сомнения Колета в действенности папских отпущений проявляются в стремлении выяснить исконное значение понятия *indulgentia*. Вопрос о смысле индульгенций в древней Церкви решается Колетом в контексте толкования совета апостола Павла коринфским христианам (1 Кор. 7: 6) о браке и безбрачии[16]. Колет различает «повеления» и «советы» и два стандарта — совершенный и менее совершенный. Все христиане в равной мере должны стремиться к высшему совершенству. В случае, если человек не в состоянии соответствовать предписанию высшего стандарта, то по отношению к нему позволено применять «снисхождение», «разрешение» *(permissio*): «Когда кто-то окажется не в состоянии по слабости сил своих подниматься выше над этим негодным миром и всех дел его к Христу и его образу жизни, то, при таких обстоятельствах, учитывая, что он хотел бы быть выше, если б мог, ему разрешается по снисхождению к его слабости, оставаться в том [месте и состоянии], которые максимально для него возможны. Каковое разрешение (*permissio)* и называется индульгенцией *(indulgentia*)» (Ad Corinthianos. P. 174) Таким образом, индульгенция понимается им как некое дисциплинарное послабление. Его источником и примером «снисхождения» к человеческой немощи является сам Бог: «Как Бог милосерден и милостив *(indulgens)*, так и в человеческой иерархии, то есть в церкви, есть милосердие и снисходительность к слабым» (Ad Corinthianos. P. 196). Поэтому, подчеркивает Колет, апостол не приказывал, а лишь советовал коринфянам соблюдать безбрачие; тем, кто не «мог вместить», рекомендовал вступать в брак. Эта рекомендация и есть индульгенция, или «разрешение греха» (*permissio mali*), применяемая ради предотвращения большего зла (*ne magis malum sequatur),* например блуда. Цель индульгенции — во-первых, «не хотеть худшего [греха]; во-вторых, избежать отчаяния», «чтобы ты не решил, что если так далеко отстоишь от Христа, то тебе уже невозможно получить отпущение» (Ad Corinthianos. P. 172–174). Важнейшим условием проявления такого «снисхождения» является «воля и желание [человека] совершенствоваться к лучшему» и его собственный непрестанный труд для приближения к Христу.

Вышеприведенная цитата о цели индульгенции — «не желать худшего» — кажется необычной. Она позволяет предположить, что Колет воспринимал «снисхождение» не в традиционном смысле, как акт внешний по отношению к человеку, а определяемый его собственной волей. Его размышления о различии семантически близких понятий *preceptum* и *consilium* убеждают в правильности данного предположения. По мнению Колета, каждый человек воспринимает общее предписание либо как повеление, либо как совет в соответствии со своими возможностями. Итак, «каждому следует стремиться делать добро, насколько он может (это повеление), но никого нельзя принуждать делать лучшее, если он не может (это совет)» (Ad Corinthianos. P. 172). Также показательно, что при дефиниции понятия «индульгенция» Колет употребляет только второе лицо, подчеркивая, что человеку, лучше других знающему свои силы и меру данной ему благодати, дано самому определять меру требований к себе[17]. Таким образом, Колет расценивает индульгенцию как снисхождение к человеческой слабости, уступку греху, разрешение греха в силу особых условий, определяемых самим человеком. Именно таким было понимание индульгенции в апостольской Церкви. Приверженность древней трактовке индульгенции проявляется и в лексике. Смысл *indulgentia* передается Колетом через ряд синонимичных понятий — *permissio, consilium, preceptum* — но не через традиционное теологическое «отпущение» — *dispensatio*. Видимо, Колет сознательно избегал использовать этот термин в силу отождествления его с папскими отпустительными грамотами. К слову, в приведенной выше цитате об источнике индульгенции Колет говорит о Боге и всей церковной полноте, не акцентируя при этом особого авторитета римских первосвященников.

Происхождение папских прерогатив Колет рисует следующим образом: «...Сразу после апостолов первыми их учениками... был избран один и поставлен для разрешения споров и улаживания конфликтов, прекращения соперничества путем [выражения] его мнения и суждения, чтобы сохранить церковь в согласии. Всей церковью ему была передана

власть, так что те, кто находился в разногласии, должны были принять его решение». Колет подчеркивает при этом, что избранный «не является выше других священников по должности и сану, поскольку не выполняет ничего более возвышенного, чем любой священник, кроме своего рода власти и авторитета при умиротворении споров. Затем он стал называться особым именем — епископ (episcopus); это имя, которое принадлежало после апостолов всем священникам, до тех пор, пока не стал выбираться один их них» (EH. P. 220). Таким образом, говоря о прерогативах папы, Колет показывает их становление в виде процесса, выросшего из более раннего развития юридического преимущества всех епископов над священством. Подчеркнем, что Колет имеет в виду только юридическую сторону папской супрематии, а не особую сакраментальную власть. Отказав папе в праве на отпущения, Колет целиком принимает высшие канонические полномочия папы, соблюдение которых необходимо для сохранения в Церкви единства и согласия. Именно поэтому в 1512 году, находясь с конфликте с епископом Фитц-Джеймсом, Колет обратился к папе Юлию II с просьбой утвердить Устав основанной им грамматической школы св. Павла и предоставить патент, освобождающий школу от юрисдикции канцлера собора и епископа Лондонского[18]. Юридическую власть папы в Англии представлял (с 17 мая 1518 года) кардинал Йоркский Т. Уолси — экстраординарный папский легат «от ребра апостольского» (*legatus de latere*)[19]. К нему обратился Колет (1 сентября 1518 года) за поддержкой в вопросе о пересмотре Устава канониката собора св. Павла. По мнению Колета, вся Церковь делегировала высшему понтифику административные полномочия, включая право созыва Вселенского собора. Равным образом, архиепископ Кентерберийский как папский *legatus natus* и примас всей Англии обладает правом созывать провинциальный собор (конвокацию) своей церковной провинции. У. Уорему, в 1512 году занимавшему Кентерберийскую кафедру, был адресован призыв «Соборной проповеди» о регулярном созыве местного собора для реформы Церкви, поскольку это являлось его прерогативой. Молчание проповеди о папе, на наш взгляд, свидетельствует всего лишь о том, что

предлагаемая проповедником клерикальная реформа ограничивалась рамками *ecclesiae Anglicanae* и не затрагивала прерогатив римской курии. Данная апелляция к авторитету соборов всех уровней не должна пониматься как умаление административной власти, делегируемой всей Церковью римскому понтифику. Полагаем, что Колет не был концилиаристом, противопоставлявшим авторитет папы и Собора. Скорее, его можно назвать адептом католической реформы или епископализма, близкого по своей сути соборному движению, но не совпадающего с последним[20]. Согласно епископализму, вся полнота церковноиерархов вместе с папой являются коллективными руководителями Церкви. Совокупные усилия всех епископов — понтификов, по выражению Колета, — ускорят проведение церковной реформы[21]. Полагаем, что именно этот епископалистский взгляд на авторитет церковной иерархии позволяет правильно понять специфику идеологии «христианского гуманизма».

Библиографические ссылки и примечания

1. См., например, одно из последних исследований: *Bellitto Ch.* M. Renewing Christianity: A History of Church Reform from Day One to Vatican II. Mahwah (NJ), 2001.
2. Латинский текст «Соборной проповеди» (Oratio habita ad clerum in convocatione) см.: *Knight S.* The Life of Dr. John Colet, Dean of St. Paul's in the Reigns of Henry VII and Henry VIII, and Founder of St. Paul's School. L., 1724. P. 273–285; английский: *Lupton J.H.* A Life of John Colet, Dean of St. Paul's and Founder of St. Paul's School. L., 1909. App. C. P. 293–304. Русский перевод со вступительной статьей и комментарием см.: *Софронова Л.В.* «Соборная проповедь» Д. Колета: Реформация или реставрация? // Textum Historiae: исследования по теоретическим и конкретно-историческим проблемам всеобщей истории. Н. Новгород, 2005. С. 107–120. Далее по тексту — ОСС; CS; СП.
3. *Lupton J.H.* A Life of John Colet. P. VII.
4. *Miles L.W.* Protestant Colet and Catholic More // Anglican Theological Review. № 33. 1951. P. 30–42; *Smith H.M.* Reformation England. L., 1938. Chap. 2. Colet-puritan. P. 520 etc. Тезис о том, что королевская Реформация Тюдоров представляла собой практическую реализацию антиклерикальных идей «христианского гуманизма» Колета и Эразма нашел многочисленных сторонников; например, см.: *Lupton J.H.* The influence of Dean Colet upon

the Reforamation of the English Church. L., 1893; *Clebsch W.A.* John Colet and Reformation // Anglican Theological Review. XXXIIV. 1955. P. 167–177; *McConica J.K.* English Humanists and the Reformation politics under Henry VIII and Edward VI. Oxford, 1965. P. 13–44, 100–150, 238–282. О сходстве антиклерикальных взглядов реформаторов и Колета см.: *Clebsch W.A.* English Earliest Protestants. 1520–1535. L., 1964. P. 44–69, 94, 191; Law and Government under the Tudors. L., 1974. P. 37; *Guy J.* Tudor England. Oxford, 1988. P. 16–19, 109–118.

5. *Marriott J.A.* The lift of John Colet. L., 1933. P. 165.

6. ОСС. 273; CS. 652; СП. 107: «Помолимся Богу — Отцу Небесному и Вседержителю, помянув святейшего папу, всех духовных отцов и всех христиан; затем — высокопреосвященнейшего отца и господина нашего архиепископа, руководителя этого собора, всех епископов, весь священнический чин и весь английский народ». Полагаем, что данная формулировка является не более чем нормативной формой литургического молитвенного общения.

7. Единичность высказываний Колета о папстве была оценена современным исследователем как «оглушительное молчание»: *Reimer T. L.* John Colet, John Donne and Jonathan Swift: Foucault's *epistemes*, metaphors and limits in transition from a religious perspective. Arlington.The University of Texas. 1999. P. 115.

8. Ioannis Coleti Opus De Ecclesiastica Dionysii Hierarchia // *Colet J.* Two Treatises on the Hierarchies of Dionysius / Ed. By J.H. Lupton with a trans., introd. and notes. L., 1869. P. 197–272. Далее сноски по тексту — ЕН. Этот труд Колета, впервые переведенный на английский язык Дж. Лаптоном, привлек специальное внимание ученых совсем недавно: *Lochman D.T.* Divus Dionysius: Authority, Self, and Society in John Colet's Reading of the Ecclesiastical Hierarchy // Journal of the History of Ideas. Vol. 68: 1 (2007). P. 1–34.

9. А не три, как можно было бы ожидать, если земная иерархия является полным подобием небесной.

10. Случаи истолкования триад Дионисия применительно к той или иной ситуации церковной жизни имели место как в восточной богословской мысли, так и на Западе, превратившись в особую дисциплину богословия. Так, в IX веке монах Студийского монастыря Никита Стифат, стремясь достичь более точного соответствия земной иерархии (две триады) ангельским чинам (три триады), добавил к первой еще одну триаду — патриархов, митрополитов и архиепископов. О попытках использования работ Дионисия католической теологией см.: *Leclerq J.* Influence and Noninfluence of Dionysius in the Westen Middle Ages // Dionysius the Areopagite. The Complete Works of the Pseudo-Dionysius. Trans. Colm Luibheid. New York, 1987. P. 30–31; *Congar Y.* L'Êglise de saint Augustin à l'èpoque moderne. Paris, 1970.

P. 226–230. Французский исследователь цитирует (P. 230–231) папскую буллу *Unam Sanctam* (18 ноября 1302 г.), показывая один из приемов, к которым прибегали защитники папской теократии — сочетание системы Дионисия со словами апостола Павла (Рим. 13: 1) — для подтверждения возможности использования папой военной силы: «не может быть никакого порядка, если меч не будет подчинен мечу; и также низший должен быть приведен кем-либо под высшую власть. Ибо, согласно Св. Дионисию, божественный закон требует привести низших к высшим через некое посредничество». Даже после Тридентского собора сочинения и авторитет Дионисия как ученика апостола Павла использовались для обоснования церковной иерархии, см.: *Wilberding E.* A Defense of Dionysius the Arepagite by Rubens // Journal of the History of Ideas. 52. 1991. P. 25–26; *Mohamed F.G.* Renaissance Thought on the Celestial Hierarchy: The Decline of a Tradition // Journal of the History of Ideas. 65. 2004. P. 559–582. На наш взгляд, подобные построения служат доказательством номинальности всей системы Дионисия.

11. Дионисий привлек внимание многих мыслителей, в том числе гуманистов — современников Колета: Экхарата, Ruysbroeck, Жерсона, Николая Кузанского, Валлы, Фичино, Пико, Лефевра д'Этапля (его изданием (1499) латинского перевода Дионисия, выполненного Амброгиусом Траверсари, пользовался Колет), Гроцина (прочитал курс лекций о «Небесных иерархиях» Дионисия), Эразма. Споры об авторстве «Ареопагитик», хотя в них принимали участие близкие друзья (Гроцин, Эразм), также не привлекли его внимания. См.: *Kaufman P. I.* Augustinian Piety and Catholic Reform: Augustine, Colet and Erasmus. Macon (GA), 1982. P. 84–85.

12. Так, в VII главе (P. 264) читаем: «здесь речь о том, кого Дионисий называет понтификом, то есть в церкви высшим и к Богу ближайшим, посланником и толкователем Бога».

13. Именно так — bishop — переводит это слово Дж. Лаптон.

14. Колет здесь имеет в виду Послание Иеронима Евагрию Понтийскому (346–399).

15. EH. P. 241: У Дионисия названы три степени священства: понтификов, священников и служителей. Обязанности понтифика самые широкие, он может [исполнять] все, что делают низшие чины и, кроме того, имеет свою собственную обязанность, а именно совершать евхаристию, освящать миро и поставлять священников.

16. Enarratio in Epistolam Primam B. Pauli ad Corinthianos. Commentary on First Corinthians. A new Edition of the Latin Text. Trans. and introd. By P.B. O'Kelly and C.A.L. Jarrott. New York, 1985. P. 138: «Касательно девственников, апостол не дает повеления (*preceptum*) Господа, а только совет его (*consilium*) и советует оставаться неженатыми». Далее по тексту — Ad Corinthianos.

17. Ad Corinthianos. P. 172: «Итак, в общем совете о лучшем, каждому следует взять [подходящее] для него предписание и из того, что предложено и рекомендовано, пусть каждый сам определит для себя то указание, которое, как он, зная свои силы — лучше сказать меру Божией благодати в себе — надеется, сможет выполнить».

18. Archaeologia or Miscellaneous tracts. Vol. 62, Part I. Oxford, 1910. P. 236.

19. Подробнее об особых дипломатических полномочиях, дарованных Т. Уолси Львом X на условии, что они будут употреблены для реформы Церкви, см.: *Pollard A.F.* Wolsey. L., 1929. P. 165 etc.

20. Концилиаризм возводят к декрету Sacrosancta, принятому на Констанцком соборе и провозгласившему верховенство собора над папой. Епископализм, хотя этот термин более позднего происхождения, можно соотнести с другим принятым в Констанце декретом — Frequens — о регулярном созыве церковных соборов с целью проведения реформы «во главе и членах» во главе с папой, который подаст пример исправления.

21. Именно такой проект клерикальной реформы был сформулирован Гильомом Дурандом Младшим (ум. 1328 г.) в трактате «De modo concilii generalis celebrandi et de corruptelis in ecclesia reformandis», написанном по поручению папы Иоанна XXII и представленному Вьеннскому собору (1311–1312) в качестве подготовительного документа о реформе Церкви. Подробнее см.: *Fasolt C.* William Durant the Younger and Conciliar Theory // Journal of the History of Ideas. 58. 1997. P. 385–402.

Богословие

Т. В. Семикопова, кандидат философских наук

Антропологические представления в религиозно-философском наследии митрополита Никифора Киевского и святителя Кирилла Туровского: сравнительный анализ

Платоновский идеализм, выразившийся в двух основных пунктах — нападках на телесную сущность и провозглашении божественности души в человеке, стал для многих мыслителей Византии и Древней Руси прочной базой в обосновании богословско-философских взглядов. С другой стороны, антропологический дуализм, свойственный платоновской традиции, вступал в определенные противоречия с библейским целостным (холистическим) взглядом на человека как целостного духовно-телесного существа[1].

С этой точки зрения нам интересно подойти к творчеству Никифора, митрополита Киевского (1182–1198)[2], и святителя Кирилла, епископа Туровского (1169 — около 1182), в богословском наследии которых эти установки нашли свое отражение.

Творчество Никифора — показатель сочетания греческой мудрости и византийского богословия, что неудивительно, учитывая византийское происхождение автора. Здесь возникает вопрос: является ли Никифор непосредственным транслятором античных идей, их самостоятельным проводником в христианскую мысль, оригинальным интерпретатором или он воспринимает античные идеи как часть византийской мысли?

Трансляция Никифором античной традиции имеет специфическую особенность, которая заключается в том, что «античный пласт в текстах Никифора не обозначен ссылками на источники формулируемых им идей»[3], но, тем не менее, некоторые философские представления, восходящие к Платону, в произведениях митрополита обнаружить нетрудно.

Так, схожими являются взгляды обоих мыслителей на проблему соотношения тела и души в человеческой природе, где телу приписываются негативные свойства и выдвигается мысль о необходимости его обуздания.

В «Послании о посте» митрополита Никифора находим следы дуалистической антропологии и заявление тезиса о божественности души. «...сꙋгоубо е(с҃) житїе наше [двойственна наша жизнь]. словесно, и бе(з)словесно [разумная и неразумная]. и бесплотно, и тѣлесно [бесплотная и телесная]. да слѡвесное и беспло(т)ное оубо бж(с҃)твено нѣкое е(с҃) и чю(д)но [нечто божественное и чудесное]. и беспло(т)наго е(с҃)ства касаетсѧ. а бе(з)словесное, стр(с҃)тнаго се(г҃) и сластолюбиваго и того ра(д) ра(т) в насъ е(с҃) многа [внутри нас идет большая борьба]. и противитсѧ, пло(т) дх҃ѡви. и дх҃ъ плоти»[4]; «дш҃а беспло(т)на сꙋщи»[5]. Душа мыслится Никифором как разумное, бесплотное, божественное естество, а тело как неразумное, плотское, чувственное; не раз высказывается мысль о неравнозначности двух начал: душа — высшее,

тело — низшее. Фактически, Никифор онтологически обосновывает дуализм человеческой природы, следуя как византийской традиции, так и Платону. Именно от платонизма средневековое восточное богословие заимствовало категории описания души как простого, бестелесного и разумного начала в противоположность смертному и неразумному телу. Данное учение в Библии просто не встречается, зато в обилии представлено в творчестве Платона, для которого тело — не только темница души, но и источник всех зол, препятствующий подлинному познанию. «…Пока мы обладаем телом и душа наша неотделима от этого зла, нам не овладеть полностью предметом наших желаний. Предмет же этот, как мы утверждаем, — истина»[6]. Именно тело у Платона «наполняет нас желаниями, страстями, страхами и <…> массою всевозможных вздорных призраков»[7].

Следуя логике Платона, Никифор призывает к тому, чтобы душа как можно полнее отрешилась от тела и его страстей, для чего, по мысли Никифора, и необходим пост. «Потрѣбно е(с) оубо по истинѣ, быліе пѡ(с)ное [необходима воистину растительная постная пища]. тъ(и) бо кр(с)тить [укрощает] тѣлесныѧ стр(с)ти. тъ(и) ѡбуздовае(т), противнаѧ стремленіа. и дхови дае(т) тѣлесное покореніе [духу подчиняет тело]. ти тако покаряетсѧ вышшее гор шему, рекше дши тѣло [так покоряется низшее высшему — то есть душе тело]»[8].

Казалось бы, что вышеозначенные представления о посте — это общее место в христианской аскетике, и делать вывод об общности взглядов Никифора и Платона поспешно. Но если обратиться к более детальному прочтению некоторых произведений мыслителей, то можно обнаружить идейно-образное сходство между ними. По образному выражению Никифора, плотское начало в человеке — «змий», которого необходимо обуздать: «тако иже ѡ пупѣ, и ѡ чрѣслѣ(х) наши(х). оунаснлѧ ıа ѕмии оумртвитсѧ [обуздай их, и **змий** будет умерщвлен]»[9]. Только при этом условии человек ощутит душевный покой, а структуры личности придут в равновесное состояние. Тезис Никифора об умерщвлении змея может быть сопоставлен с платоновским мотивом укрощения

зверя: «Другую часть смертной души, которая несет в себе вожделение к еде, питью и ко всему прочему, в чем она нуждается по самой природе тела, они (то есть боги) водворили между грудобрюшной преградой и областью пупа, превратив всю эту область в подобие кормушки для питания тела; там они и посадили эту часть души на цепь, как дикого зверя, которого невозможно укротить, но приходится питать ради его связи с целым»[10].

Оба мыслителя, хоть и с определенными философско-религиозными отличиями, вели речь об обуздании плотского, вожделеющего начала в душе. Можно предположить, что у Никифора порабощение плотью сродни нахождению во власти дьявола. Такое заключение позволяет сделать и обращение к значению слова «змий» в церковно-славянском языке: Змий — 1. змий, 2. диавол <...> 6. дракон, 7. антихрист[11]. Платон плотское начало в человеке определяет как звериную сущность, которая находится в нижней части тела и требует «питания» для поддержания здоровья всего организма.

Хотя митрополит мыслит платоновскими категориями, четко высказывая свои дуалистические пристрастия, его воззрениям не свойственен пессимизм, каким отличалось учение Оригена. Как было сказано выше, по мысли митрополита, гармония двух начал возможна посредством поста, хотя, опять же, это специфическая гармония, иерархическая, где высшее подчиняет себе низшее, то есть душа — тело[12]. Характеристика души как божественного начала и некоторые нападки на телесную сущность человека хотя и обнаруживают в Никифоре платоника, но платоника-христианина, наследника византийской традиции. Так, если мы обратимся к богословскому наследию великого каппадокийца Григория Богослова, то увидим то же учение, где «человек — „двоякое существо“, он состоит из двух противоположных элементов, тела и души, или духа и плоти. Душа человека является образом Божиим, тогда как телом человек смешан с перстью видимого мира. Григорий относится к телу двойственно: оно — друг и враг, друг как товарищ души, враг как препятствие в аскетическом подвиге. Напротив, душу Григорий ставит очень высоко:

она Божественного происхождения, будучи духом Божиим, частицей Божества в человеке, „струей невидимого Божества“»[13]. Здесь мы сталкиваемся с тем же комплексом неоплатонических и платонических идей, что и у Никифора. Это вовсе не удивительно, учитывая тот авторитет, который имел Григорий Богослов в византийской традиции. Никифор, как человек, получивший классическое греческое православное образование, не мог не знать трудов св. Григория. Никифор находился в поле православной мистико-аскетической традиции, что видно и по близости его концепции души к антропологическим построениям св. Симеона Нового Богослова. «Из всего видимого и мысленного одного человека Бог создал двояким, имеющим тело, составленное из четырех элементов <...> и умной, нематериальной, бестелесной души, неизреченно и непостижимо соединенной с ним <...> Это и есть каждый человек: живое существо смертное и бессмертное, видимое и невидимое, чувственное и мысленное»[14].

Такая близость концепций есть прямое следствие того факта, что Никифор до своего посвящения в русские митрополиты жил и служил в Византии. Его «Послание о посте» выдает в нем человека весьма образованного, знавшего не только православную святоотеческую традицию, но и античную. Такие знания в то время можно было получить только в Константинополе, и если это так, то Никифор получал образование в эпоху Комнинов, когда в византийской школе был особый интерес к античной мудрости. В то же время в Константинополе были сильны мистико-аскетические традиции Симеона Нового Богослова, Никиты Стифата и пр. Никифор, по нашему мнению, соединял в себе и ту и другую линии развития религиозно-философской мысли греческого Востока. С одной стороны, он традиционен в основах своего христианского мировоззрения, с другой — он зачастую проявляет знакомство с античной традицией в таких ее деталях, которые не были частью общепринятой христианской рецепции, как, например, уже описанная нами модель «зверя-змия».

Дуализм, свойственный Платону и Никифору, проявляется и в области их гносеологических представлений.

Размышления Платона о дуальности бытия выводят его рассуждения на специфические возможности и особенности познания этого бытия: «Объектами восприятий во всех случаях являются тела и их движение <...>, видимый мир; идеи как объект познания, выраженного в понятиях, должны представлять собой самостоятельную, отдельную действительность, невидимый и нетелесный мир»[15]. Итак, Платоном противопоставляются два вида познания — мышление и восприятие, и их объекты — имматериальный мир, мир идей, и материальный мир, телесный.

Гносеологический аспект затрагивает и Никифор. Он относится с доверием к чувственному познанию, но вводит критерий достоверности сообщаемых с помощью чувств сведений. Митрополит отдает предпочтение информации, поступившей человеку посредством зрения, а сведения, поступившие посредством слуха, Никифор предлагает проверять[16]. Все чувства, кроме слуха, Никифор в личности Владимира Мономаха видит безупречными. Такое недоверие к слуху как органу познания у Никифора вызвано тем, что ему были известны случаи, когда князь, доверяя неблаговидным слухам, сажал невинных людей в темницы: «помнинаи ѡ ѡсѫжены(х) ѿ тебе [вспоминай об осужденных тобой]. и неправи кто кого ѡклеветалъ. и самъ раз(з)сѫди»[17]. Возможности познания через вкус, обоняние и осязание Никифор не рассматривает в гносеологическом аспекте и рассуждает о них только в связи с личностью князя, с его социальной ролью управленца[18].

Если чувства подчинены разуму, они, по мнению Никифора, могут выступать источником знаний. Здесь митрополит распространяет и переводит на язык русских реалий вышеозначенную антропоморфную модель, когда разум уподобляется главе государства, князю, а чувства — его слугам: «тако(ж) бо ты кнѵ̀же сѣдѧ здѣ, в сен своен земли. воевѡдами и слѹгами своими, дѣиствѹеши по вс̀ен земли. и самъ ты еси гнѵ̀з и кнѵ̀зь. тако и дшѵ̀а, по всемѹ тѣл(ѹ) дѣиствѹе(т). па(т)ю слѹгъ свои(х), рекѵ̀ше. патїю чювьствїи. ѡчима. слѫхомъ. ѡбонанїемъ, еже е(с) нозд(д)рима. вкѹшенїемъ. и ѡсѧзанїемъ, еже

ѥсть рѹцѣ [с помощью двух глаз, слуха, обоняния, то есть через ноздри, вкусом и осязанием, то есть руками]»[19]. У Платона также звучал этот мотив подчиненности чувств разуму. «Когда душа и тело соединены, природа велит телу подчиняться и быть рабом, а душе — властвовать и быть госпожою... божественное создано для власти и руководительства, а смертное — для подчинения и рабства»[20]; «...разумное начало должно управлять»[21].

По Платону, «душа туго-натуго связана в теле и прилеплена к нему, она вынуждена рассматривать и постигать сущее не сама по себе, но через тело, словно бы через решетки тюрьмы, и погрязает в глубочайшем невежестве <...> обманчиво зрение, обманчив слух и остальные чувства»[22]; «ведь принимаясь исследовать что бы то ни было совместно с телом, она (то есть душа) всякий раз обманывается — по вине тела»[23]. Итак, у Платона душа как начало бестелесное постигает мир с помощью несовершенного тела, то есть органов чувств. Та же гносеологическая установка свойственна и митрополиту Никифору: информация об окружающем мире поступает в сознание и душу человека через органы чувств[24], которые несовершенны (например, слух может подвести человека, как с вышеописанным случаем в отношении Владимира Мономаха). Поэтому информация, поступившая человеку посредством чувств, должна проверяться прежде, чем попадет в его сердце и душу. Таким «фильтром», по мысли Никифора, выступает разум. По образному определению митрополита, душа — «град», который надо охранять и остерегать от злых помыслов[25], чувства — «окна души» («Соломон повелевает: «Остерегайтесь, чтобы смерть не вошла в ваши оконца»)[26]. Поэтому и призывает Никифор князя молиться Богу о том, чтобы Он просветил очи разума и отвратил от них всякую суету, и освятил слух, и очистил сердце[27].

Процесс познания человеком окружающего мира имеет следующую последовательность: сначала человек постигает окружающий мир посредством чувственного восприятия, далее в работу включается разум, который призван не пропустить в душу человека ложное, затем

уже очищенная, рассудочная информация поступает в душу, сердце человека.

Это сложная и не всегда совершенная цепочка противопоставляется божественному, совершенному познанию: Бог «невидимымъ искуситель. чл҃къ бо б҃ лице, бг҃ъ (ж) въ ср(д)це [Бог «...исследует невидимое, человек ведь [исследует] видимое (на вид), Бог же смотрит в сердце]»[28]. О признании такой божественной формы познания говорят и другие слова Никифора, призывавшего князя восклицать вместе с Давидом: «искуси мѧ гн҃, и разумѣи ср(д)це мое [испытай меня Господи, и узнай (пойми) сердце мое]»[29]. Таким образом, у Никифора мы наблюдаем еще один вид познания — нерассудочное, познание сердцем, кардиогносию.

Также можно отметить еще одну гносеологическую установку, которая в тексте послания не получила широкого распространения, но, тем не менее, намек на нее здесь присутствует. Речь идет о самопознании. «Вниман слову своему и дѣлу своему»[30], — призывает Никифор, имея в виду необходимость спрашивать у совести, сердца совета при выборе человеком хода своих действий, поступков. Этот призыв созвучен античной установке «Познай себя» (Сократ), но вписан в контекст христианской традиции и имеет вид практического совета по аскезе.

Никифор определяет разум как высшую часть души. Его идея о возможности познать Бога разумом сродни платоновскому «мышлению» как познающему невидимый мир. Поэтому предпочтение в деле познания и богопознания Никифор все же отдает разуму[31].

В связи с таким уважительным отношением мыслителя к разуму следует снова обратиться к некоторым особенностям христианской антропологии, где существуют два подхода к характеристике состава человеческой природы: дихотомия и трихотомия, то есть деление человеческой природы на дух-душу-тело и просто душу-тело. Для неоплатонической традиции, восходящей к платонизму, характерно деление на ум (нус), душу (псюхе) и тело (сома). При этом именно ум выступает органом богопознания, высшей силой человеческой природы. Слово это

характерно для античной философской традиции и совсем не характерно для библейской. Апостол Павел употребляет это слово, когда говорит о разумном начале в человеке, о манере и способе мышления. Как уже было сказано, иногда слово *ум* приближается по значению к слову *дух*. Среди западных исследователей в связи с этим возник спор, что же апостол Павел считает высшим началом в человеке: ум или дух? То, что в своей трихотомической схеме апостол выбрал именно слово *дух*, говорит о том, что он стоял на библейских, а не эллинистических позициях в своем антропологическом подходе. «Здесь концепция не отвлеченно эллинская, здесь настроение и мироощущение библейское. Вершина в человеке, соприкасающаяся с божественным началом, это не абстрактный „нус“ или „логос“, а дух, символическое отражение Духа Божия. Наш дух есть алтарь, на котором почивает Дух Божий»[32].

Данную трихотомию мы находим и у отцов Церкви IV века, которые, впрочем, отрицают всесилие познавательных сил ума, настаивая на непознаваемости природы Бога. В связи с этим можно напомнить о гносеологическом споре между арианином Евномием и св. Василием Великим и св. Григорием Богословом. «Именно апофатическую основу богословия и защищали в спорах с Евномием „великие каппадокийцы“. Евномий утверждал, что можно выражать Божественную сущность естественными понятиями, в которых она открывается разуму. Для святого Василия Великого не только сущность Божественная, но и сущности тварные не могут быть выражены понятиями. Созерцая предметы, мы анализируем их свойства, что и позволяет нам образовать понятия. Однако анализ никогда не может исчерпать самого содержания объектов нашего восприятия; всегда остается некий иррациональный остаток, который от этого анализа ускользает и понятиями выражен быть не может: это непознаваемая основа вещей, то, что составляет их истинную, неопределимую сущность. Что же касается имен, которые мы прилагаем к Богу, то они открывают нам Его энергии, которые до нас снисходят, но нас к Его неприступной сущности не приближают. Для святого Григория Нисского всякое приложимое к Богу понятие есть

призрак, обманчивый образ, идол. Понятия, вместо того чтобы открывать нам Бога, создают только Его идолы. Одно только имя приличествует Божественной природе: изумление, объемлющее душу, когда она мыслит о Боге. Святой Григорий Богослов, цитируя Платона, приводит одно место из „Тимея“, исправляя его следующим образом: „Изречь невозможно, а уразуметь еще более невозможно“» [33].

В ортодоксальном христианстве апофатический подход в богословии становится с веками нормой, особенно благодаря распространению Corpusa Areopagiticum, провозгласившему полную непознаваемость Божества. Если говорить о Руси, то пока, в XI–XII веках, в рамках религиозного мировоззрения сосуществуют как теологический рационализм, так и мистицизм, иррационализм. Еще митрополит Иларион задается вопросом, как на Руси познали Бога, если ни Христа, ни апостолов на Руси не было? И отвечает на него следующим утверждением: первым, кто узнал Бога, был князь Владимир, «руководствуясь только своимъ добрымъ смысломъ и острымъ умомъ, постигнулъ, что есть Богъ, Творецъ невидимаго и видимаго, небеснаго и земнаго»[34]. Таким образом, Иларион еще до Никифора говорит о возможности богопознания, что противоречит христианскому тезису о невозможности познать Бога разумом, идее врожденности божества. В дальнейшем, например у киевского митрополита Климента Смолятича, можно наблюдать совмещение двух подходов. С одной стороны, он стоит на апофатической позиции, так как утверждает, что совет и премудрость Бога ни человеческий ум, ни святые ангелы и архангелы, ни все чины небесные постигнуть не могут[35], но в то же время Климент все же отдает разуму честь и хвалу и даже пытается с опорой на религиозные тексты доказывать бытие Бога.«Климент Смолятич со своим аллегоризмом предстает перед нами как умеренный теологический рационалист, подвергающий суду разума часть „истин“ Священного Писания, пытающийся найти „рациональное зерно“ в библейских утверждениях, объективно способствуя тем самым рационализации веры»[36]. Таким образом, в Древней Руси были мыслители, допускавшие

разум в дела веры, ставившие вопрос об автономии разума в пределах веры, о соотношении религии и философии.

Итак, у Никифора мы находим тенденции, характерные для классического платонизма, в том числе и провозглашение возможности познать Бога разумом. В данном пункте становится возможным частично ответить на вопрос, обозначенный нами выше: является ли Никифор непосредственным транслятором и интерпретатором античных идей или он воспринимает их как часть византийской мысли? Хотя византийские мыслители и использовали неоплатоническое деление «тело-душа-ум», где ум — это синоним духа, тем не менее они никогда не признавали божественной сущности ума, возможности познать Бога разумом. Ум сотворен Богом. У Плотина ум имеет божественную природу. Таким образом, в данном пункте мы видим трансляцию античных представлений Никифором вкупе с его персональной позицией и интерпретацией в обход христианской, византийской традиции.

Процесс богопознания, как он мыслился Никифором, по частям вычленить из текста послания не представляется возможным, но то, что мыслитель признает сам факт и возможность такого познания, присутствует в тексте: «и ви(ж) авраама, како мꙋ(ж) сы(и) невѣжа. и звѣѕдослѡвїа придръжасѧ. и ѿ звѣѕ(д)наго хоженїа. и ѿ стоѧнїа и(х), позна творьца и вѣровавъ бг҃а <...>и мѡѵсїи видѣ зад҆нѧа бж҃їа [видел Бога сзади]. и тѣми бо тъ (и) на разꙋмъ възиде. ѕижелѧ [и от этого пришел к пониманию Создателя] <...>така е(с҃) словеснаго сила. поправъ съхран҆шими его [такова сила разума для тех, кто придерживается правды]»[37]. Такую гносеологическую установку на возможность понять, познать Бога разумом, вопреки общехристианской установке о богооткровении или возможности человека приблизиться к Богу через истинную веру в сердце, рвение, усердие, волю к Богу, отмечают исследователи творчества Никифора: «Характерно, что Никифор апеллирует к разуму, хотя те же сюжеты о познании праведниками Бога в церковной трактовке рассматриваются как богооткровения. За этим стоят две гносеологические установки: 1) активная, предполагающая движение от мира

к Богу; 2) пассивная — предполагающая, что все знания человечеству даются в готовом виде через откровение»[38]. На этом акцентирует внимание и С. М. Полянский: «Даже примеры обращения Авраама и Моисея, в Библии явно связанные с явлением Бога (Быт. 12: 1–9; Исх. 3: 1–6), у Никифора истолкованы исключительно в пользу разума»[39].

Разум, опираясь на чувственный опыт, в состоянии постичь истину и допустить ее в сердце. Первенство в деле познания принадлежит разуму как высшей части души. У Никифора прослеживается установка на рационализацию веры, то есть вера у него относится к сфере разума (Авраам *познал* и *уверовал*, Моисей *видел* и пришел к *пониманию*), а не, как в христианстве, к сфере сердца[40].

Итак, ум у Никифора — одна из трех частей души. Душа состоит из трех частей: разумное («словесное»), чувственное («яростное») и волевое («желанное»)[41]. Здесь снова можно провести явную параллель к учению Платона о душе. Но надо отметить, что ученые не пришли к единой точке зрения о том, что для Никифора послужило текстуальным источником в этих представлениях. Так, Г. С. Баранкова считает, что митрополит здесь пользовался сочинением византийского монаха XI века Филиппа Монотропа — «Диоптрой»[42]. А. Дёлькер предполагал, что «Никифор, скорее всего, не пользовался „Диоптрой“»[43]. Многие исследователи[44], в частности С. М. Полянский, считают одним из возможных источников трехчастного деления души Epistola Canonica Григория Нисского. Вместе с тем, указывая на то, что Иоанн Дамаскин также воспроизводил подобную схему трехчастной души[45], те же Г. С. Баранкова, В. В. Мильков и С. М. Полянский в своих комментариях к опубликованному тексту «Послания о посте» Никифора после некоторых сравнений и комментариев к ним заявляют, что «сопоставляя христианские интерпретации платоновских характеристик души, нельзя не отметить, что ближе всех к первоисточнику стоял Никифор. У Григория Нисского опущена характеристика волевого начала души, а Иоанн Дамаскин, изложив суть предмета в доктринальных понятиях, приводит несколько измененные названия частей души: ум,

желание (соответствует „яростному“) и воля (соответствует „желанному“ у Никифора)»[46]. Таким образом, снова можно заключить, что Никифор не слепо копирует византийскую традицию, а является непосредственным транслятором и интерпретатором платоновских идей, пропуская их через призму своего сознания.

Как известно, Платон рассматривал душу как состоящую из трех начал. Первое — разумное, «с помощью которого человек способен рассуждать»[47]; «... если человек отдается любви к учению, стремится к истинно разумному <...> он неизменно в себе самом пестует божественное начало»[48]. Как видим, у Платона разум имеет божественное происхождение. В том же ключе объясняет разумное (словесное) начало и Никифор: «Разум (разумное) — старше и выше всех; им мы отличаемся от всех животных, с его помощью мы познаем небо и все остальное созданное и восходим к пониманию Бога, поскольку мы [стараемся] сохранить его»[49]. Для иллюстрации разницы в подходах к богопознанию и в оценке сил ума здесь будет уместным привести мнение Владимира Мономаха — адресата Никифора. Мономах, восхищаясь Божественным промыслом, действующем во всем, мудростью создателя, величием Его творений (небо, земля, свет, тьма, солнце, луна, звезды, человек, птицы, рыбы), ссылаясь на богослужебный текст из чина Крещения, провозглашает ограниченность человеческого ума перед всем этим промыслительным творением Бога: «Велий еси, господи, и чюдна дела твоя. Никак же разумъ человѣческъ не можеть исповѣдати чюдес твоихъ»[50]. Таким образом, князь считает, что человеку не дано понять Божество и сотворенную им природу во всей ее полноте.

Как видим, Платон и Никифор приписывают разуму главенствующее значение. Как выше было сказано, ум, разум, по мысли Никифора, — высшая часть души, с помощью которой можно постичь Бога. Ум управляет чувствами человека. Попытка квалифицировать разумную часть души как самостоятельное орудие богопознания выдвигает Киевского митрополита в разряд сторонников теологического рационализма в раннем православии[51].

Платон о силе разума сообщает следующее: «...способности рассуждать подобает господствовать, потому что мудрость и попечение обо всей душе в целом — это как раз ее дело, начало же яростное должно ей (т. е. мудрости) подчиняться и быть ее союзником <...> оба этих начала, воспитанные таким образом, обученные и подлинно понявшие свое назначение, будут управлять началом вожделеющим <...> за ним надо следить, чтобы оно не умножилось и не усилилось за счет так называемых телесных удовольствий и не перестало бы выполнять свое назначение: иначе оно может попытаться поработить и подчинить себе то, что ему не родственно, и таким образом извратить жизнедеятельность всех начал <...> оба начала превосходно оберегали бы и всю душу в целом, и тело от внешних врагов: одно из них — своими советами, другое — вооруженной защитой <...> разумное начало должно управлять...»[52]. В «Федре» Платон уподобляет трехчастную душу образу коней, каждый из которых влечет в свою сторону и которые едва поддаются управлению с помощью разума — возничего[53].

Другое начало души в платоновской концепции — яростное: «мы его связывали с вожделеющим началом, а теперь находим, что это вовсе не так, потому что при распре, которая происходит в душе человека, яростное начало поднимает оружие за начало разумное <...> По природе своей оно служит защитником разумного начала, если оно не испорчено дурным воспитанием»[54]. Никифор также находит такое начало в душе и объясняет его схожим образом: «чувственное (яростное), когда имеют усердие (ревнование) к Богу и месть, [направленную] на Божьих врагов. Есть же наряду с ними [чувствами] и злоба, и зависть, как в разумном — благоверие и зловерие»[55].

Но есть и принципиальное отличие в представлениях Никифора и Платона о душе. Это касается третьего начала. Платон его называет «неразумным, вожделеющим», «из-за которого человек влюбляется, испытывает холод и жажду и бывает охвачен другими вожделениями», «близким другом всякого рода удовлетворения и наслаждений»[56]. У Платона находим мотив амбивалентности вожделеющего начала:

«Когда душа слишком сильна для тела и притом яростна, она расшатывает тело и наполняет его изнутри недугами; самозабвенно предаваясь исследованиям и наукам, она его истощает; если же ее распаляют задором и честолюбием труды учительства и публичные или частные словопрения, тогда она перегревает тело, сотрясает его устои, вызывает истечения и притом вводит в обман большинство так называемых врачей, понуждая их винить в происходящем неповинное тело <...> людям от природы даны два вида вожделений — телесное вожделение к еде и божественнейшее в нас вожделение к разуму...»[57]. Выше нами было упомянуто видение Платоном души как колесницы, запряженной двумя конями и управляемой возницей-разумом. «Сводя воедино аналогии и определения, можно сказать, — указывает Т. В. Васильева, — что неразумно-вожделеющее и рассудочно-яростное (аффективное) начала подобны двум коням, темному и светлому, дурному и доброму, правит же ими возница-разум, причем белый конь послушен вознице, тянет за собой и колесницу, и темного коня, который упирается и всячески мешает движению»[58]. Источник всех бед души именно в темном коне, в вожделеющем начале, которое лишает душу крыльев и низвергает ее на землю, в материальные тела. Падшая душа в течение десяти тысяч лет должна отращивать крылья, меняя тела, причем та сила, которая помогает ей в этом процессе, — Эрот, подчиняющий вожделеющее начало разуму через воздержание двух влюбленных[59].

Если сравнивать мыслителей в определении ими третьего начала души, становится ясным, что Никифор здесь не повторяет Платона, но трактует душу, скорее, в христианском ключе. Митрополит определяет это начало следующим образом: «воля («желанное») [заключается в том], что тот имеет добродетель, кто всегда думает о Боге (имеет желание к Богу) и забывает об ином, и заботится о таком просвещении»[60]. К особенностям никифоровской трактовки обратимся чуть ниже, так как оригинальность мысли русского митрополита в данном пункте не очевидна, если мы не учтем еще одного важного методологического приема Платона, воспринятого и Никифором.

Платон обозначает в своих диалогах особое свойство души — амбивалентность ее частей. Этот мотив звучит отчетливо в определении яростного начала, которое может выступать на стороне разумного начала и на стороне вожделеющего. Это своего рода совесть, некий судья, который, при условии хорошего воспитания, в борьбе разума и вожделений, встает на сторону первого. Неоднозначным становится у древнегреческого философа и «неразумное, вожделеющее» начало, которое может иметь два вектора развития: направленность на реализацию нужд тела (удовлетворение физических потребностей) и стремление к разуму (стремление к идеалам, к божеству). Интересно, что мысли митрополита здесь почти повторяют платоновскую схему. Никифор в том же ключе рассматривает амбивалентность яростного начала, которое является положительной частью души человека, но также может выступать в борьбе разумного и вожделеющего начал на стороне последнего и содержать в себе гнев, злобу и зависть, что приводит человека к выходу за границы, установленные моралью и нравственностью. Но Никифор идет дальше и платоновскую неоднозначность сообщает и разумному началу, которое может заключать в себе благоверие и зловерие.

У Никифора эта амбивалентность ярко показана на конкретных примерах. Разумное начало может привести человека к познанию Бога, как это было на примере с Авраамом, Енохом, Моисеем. «Такова сила разума для тех, кто придерживается правды»[61], — заключает Никифор. Если же силы разума направляются против правды и Бога, тогда разумное начало толкает человека или других, имеющих душу существ, на гибель, ложь. Так случилось, по словам Никифора, с падшим ангелом Денницей (Люцифером) и язычниками: «дн҃ьница агг҃лъ. нн҃ѣ же тем҆ныи дїавол҆ слѡвесенъ сы(и) [был разумным], и не по правдѣ прїимъ слѡвесное. но раве(н҃) быти бг҃ꙋ пьщевавъ» [возжелал] ... и ел҆лини слове҆сни соуще [были разумны]. и не съхран҆ше, словесное [не сохранив разумное]. ни добрѣ разꙋмѣше [не поняв его, как следовало]. на идолослꙋженїе с҆нидошѧ»[62].

Та же мысль об отступлении от разума и, как следствие, о духовном падении прослеживается и в отношении Никифора к латинянам. Здесь, на наш взгляд, следует обратиться к текстам Никифора, касающимся антилатинской полемики[63]. Так, критикуя католиков, митрополит говорит о вере как об особом способе мыслить: до разделения Церквей «ветхїи римъ с кон҃тантиномъ градомъ единомр҃ъствоваше»[64], было догматическое единство «то же гл҃ющи і то ж мыслѧще»[65]. Но эта мыслительная связь прервалась: католики совершили зло, исказили церковное предание. Отступления латинян расцениваются Никифором как зло. Во-первых, «ѕлѣ и бѣдне с҆мыслѧще [по злому и скудному разуму]»[66] прибавили филиокве к Символу веры, тем самым «имѣютъ проклѧтство латына [навлекли проклятие]»[67]. Католическая вера разрешает воевать епископам, потому что «не вѣдаютъ бо которое дѣло есть епк҃пство и ст҃ителство которое ли воинское [не понимают (неразумны — *С.Т.*), какие дела епископские и святительские, а какие воинские»][68]. Никифор перечисляет и другие ошибки католиков, определяя их как зло, духовный блуд, болезнь, связанные с непониманием истины, с отсутствием правильного разумения. Так, обвиняя католиков во втором принципиальном заблуждении — служении литургии на опресноках, Никифор явно указывает на отсутствие разума, на заблуждение разума: «никто же бо смыслѧоставль совершенныи животныи хлѣбъ оплатки ꙗсть [никто из разумных, оставив совершенный живой хлеб, не ест облатки!] <...> а и сеи опреснокъ. егѡ же бо мꙋжъ совершенъ не ѣстъ, но многажды въ гладъ [этот опреснок взрослый человек не ест, разве только в голод] <...> и в҆ ересь впадатъ проклѧтаго аполинарїѧ. онъ бо безꙋмно и бездꙋшно тѣло прїѧ. гд҃ь рече [...Аполлинария, он сказал, что неразумное и бездушное тело принял Господь]»[69]. Католики причащаются неразумным телом, поэтому сами неразумны. «Того же ли не разꙋмѣете слѣпіи латыне», — удивляется Никифор[70]. Это, на наш взгляд, очень важное в гносеологическом плане замечание, потому что митрополит признает зрение самым верным чувством, единственно верным в передаче информации об окружающем

мире: «видѣнїе оубо е(с҃), чювьственно вѣр҆но. и егѡ (ж) види(т). аще не без ꙋма, то вѣрно видимъ»[71]. Называя латинян слепыми, Никифор подразумевает их душевную слепоту, болезнь их разума. Здесь можно провести параллель с другим пассажем из «Поучения в неделю сыропустную», где мыслитель определяет пьянство как болезнь ума, которая делает человека безумным, бесчувственным, словно бы мертвым[72]. Получается, между католиками и людьми, погубившими дар Божий — ум — и продавшими его «как Исав первородство за малую пищу» на пьянство, много общего: они больны (болезнь ума, безумны, не понимают истины), они бесчувственны (притупление чувств или их отсутствие из-за болезни разума), живы, но словно бы мертвы (служат на неживом хлебе, не признают истинной жизни, умирает ум). Только православие Никифор признает истинной верой, а придерживающихся его называет разумными: «по словеснѣи оубо жилѣ [по жиле разума], ѡбрето(х) тѧ блг҃ѡвѣр҆на по бж҃їи блг(д)ти. и не оуклон҆шесѧѿ пер҆выѧ [первоначальной] вѣры»[73].

Таким образом, разумное начало в человеке действует двояко: одних приводит к Богу, других отталкивает от Него. Так, Люцифер, язычники и латиняне отпали от Бога, потому что, имея от Бога свободную волю, погубили в себе Божий дар — разум, что увело их от истинной веры к безумным заблуждениям. Здесь, на наш взгляд, можно провести параллель к рассмотренным выше учению Оригена (о сотворенных Богом умах-душах, некоторые из которых, имея свободную волю, отпали от Бога, а другие, наоборот, вознеслись к Нему) и учению Евагрия (о просветлении разума в деле богопознания).

Если продолжить разговор об амбивалентности начал души, то Никифор яростное начало также рассматривает как двоякое. Он вспоминает две кардинально разные (в отношении их поступков) группы персонажей Библии. К первой принадлежат Адам, Люцифер и Каин — великие грешники, известные поступки которых определяются средневековой традицией как отрицательные: выход за границы дозволенного, невоздержание, что всегда влечет гнев Бога и наказание.

В действиях этих персонажей можно усмотреть явное участие яростного начала на стороне вожделеющего. Другие три примера поступков, приводимых в тексте послания, имеют иную оценку в средневековой традиции. Жестоким, яростным действиям Моисея, Финееса и Илии приписывается положительный результат. Так, о Моисее Никифор пишет: «Но Мѡѵсїи не тако схрани гнѣвнаго [не так поступил во гневе]. нъ видѣ мѫжа егѵптѧнина, бїюща жидовина [еврея]. и оуби его ревности ра(дн) Бж҃їа. и пакыегда възиде самъ на горꙋ к Бг҃ꙋ. ѡставивъ долѣ люди съ Ааронoмъ [оставив внизу людей с Аароном]. и медлѧщꙋ емоу, на идолослꙋженїе оуклонишѧ(с҃) людїе и телчи главѣ поклонишѧ(с҃). златомъ и сребромъ в пещи ѡгнемъ слїанѣ [так как он замешкался, то люди склонились к идолослужению и стали поклоняться голове тельца, отлитой в печи огненной из золота и серебра]. Съше(д) съ горы. ꙗже ношаше дъскы законныѧ, скрꙋши [разбил скрижали Закона] разгнѣвавсѧ. и копїе самъ въземъ. ревности ра(дн) Бж҃їа. и дрꙋгыѧ съ собою прїемъ [и приняв к себе других]. много мно(ж)ство и(з)би с ними [многое множество избил]. ти тако Бж҃їи гнѣвъ оустави» [и так отвратил гнев Божий][74]. Вот что сообщает автор о Финеесе: «Бж҃їа ра(дн) ревности и тъ(и), ѡбрѣ(т) [найдя] женꙋ иноплеменницꙋ блѫдѧщи [прелюбодействовавшую] с мꙋжемъ, израильтѣниномъ. ѡбою копїемъ пробо(д), и оумрт҃ви [прободил обоих копьем и умертвил]. лю(д)ское паденїе оустави [положив конец гибели людей], оубиваемомъ безаконїа ра(дн) ѿ мадїанитъ [убиваемых вследствие беззакония мадианитов], и вмѣнисѧ емꙋ въ правдꙋ» [это вменилось ему в праведность][75]. «Тако (ж) и Ильꙗ, — пишет Никифор, — жрьцѧ стꙋ(д)ныѧ [бесстыдных] Вааловы, изрѣзавъ ревности ра(д) бїа похваленъ бы(с҃)»[76]. С точки зрения морали данные поступки расцениваются со знаком минус, это действия интолерантного характера, но по традиции средних веков такие действия имеют в основе своей положительный элемент — ревность, любовь к Богу.

Как видим, Никифор не последователен в своих взглядах: определяя божественность души в целом, божественность основной ее

части — ума, он все же на примерах показывает их несовершенство. Мыслитель говорит о смешении добра и зла: душа и тело могут содержать в себе как доброе, так и недоброе, могут выступать источником как добра, так и зла.

В некоторых пассажах, используя евангельские образы, Никифор говорит о трудностях в распознавании человеком добра и зла в обыденной жизни: «Неотделимо ведь зло от добра, но смешано зло с добродетелями, как плевелы с пшеницей. Поэтому нам следует быть внимательными, чтобы не принять злобу за добродетель»[77]. В данном случае добро и зло рассматриваются не как онтологические понятия.

Что касается третьего начала души в интерпретации платоновской концепции Никифором, то тут обнаруживается интересный факт: во-первых, Никифор не описывает это начало так же, как два других, приводя примеры ветхозаветных персонажей, а ведь если бы речь шла о воле, то можно было привести множество примеров злой и доброй воли, то есть обозначить амбивалентность; а во-вторых, по мнению С. М. Полянского, «характеристика душевного начала в данном случае выглядит несоответствующей описанию воли в традиции платонизма ... и тем более странно (если речь идет о воле) то обстоятельство, что воля оказывается способной возродить образ Божий в человеке»[78]. Все это дает право Полянскому заключить, что переводчики ошибаются, когда определяют третье, «желанное», начало у Никифора как волю. Исследователь дает другой перевод этого отрывка (сравните с переводом Г. С. Баранковой, дан выше): «Третье же [начало души] — желанное, которое обладает [таким] достоинством, чтобы к Богу воистину иметь желание, и забывать обо всем ином, и к такому стремиться свету, от которого исходит сияние Божие. И [тогда] раздирается вретище, по пророку Давиду, сказавшему: „Обратил плач мой на радость мне, растерзал вретище мое и препоясал меня веселием“. Веселие же это рождается от злострадания ради Бога. От веселия того прорастает семя жизненное, от него чудотворения, от него прорицания будущего, от него человек к Богу по силе приближается, и по образу и подобию бывает, на земле

сущий — по образу сотворившего его Бога»[79]. Полянский делает важное в понимании мировоззрения Никифора предположение, что «“желанное“ трактуется не как обычная воля, а как всецело преданная любовь к Богу. Потому-то и нет отрицательных примеров. Поскольку человеческой душе немыслимо „не желать“ Бога. Бог же Никифором воспринимается как начало и предел желаний»[80]. Может быть, здесь Никифор выражает мысль о возможности приблизиться к Богу через любовь к Нему, искреннюю веру в Него, богомыслие, что созвучно христианской традиции о мистическом познании Бога сердцем? Во всяком случае, с уверенностью определить источник учения митрополита Никифора о «желанном» начале не удается. Учение о трех силах души встречается у многих представителей восточного богословия — Евагрия Понтийского, Немесия Емесского, св. Григория Нисского, прп. Иоанна Дамаскина и других. Но все они вполне традиционно усматривают в вожделеющем начале иррациональную силу, порабощающую духовное и влекущую к греху. У всех у них присутствует осознание амбивалентности сил души. Как говорит Евагрий Понтийский, «Всякому пороку присуще возникать из разумного, желательного или яростного начал души, и если эти силы можно использовать либо во благо, либо во зло, то ясно, что пороки рождаются в нас вследствие злоупотребления этими частями души»[81].

Интерпретация, подобная Никифоровой, когда «желанное» начало описывается как сила, влекущая к Богу, встречается не часто, но ей можно найти параллели в святоотеческой литературе. Так, в «Главах о любви» прп. Максима Исповедника мы встречаемся со следующим пассажем: «У кого ум всегда с Богом, у того и желание перерастает в божественную страсть, а ярость вся целиком превращается в божественную любовь»[82]. Здесь мы сталкиваемся с довольно часто встречающимся у прп. Максима Исповедника учением о преображении страстей, когда επιθυμία (желание, похоть) превращается в τον θείο έρωτα, то есть божественную страсть. Именно в этом аспекте и следует рассматривать концепцию Никифора, говорящего о желанном начале как о той страсти к Богу, когда забывается все остальное. Здесь мы имеем дело с преображением платоновского

Эроса в Эрос христианский. Эта тема — одна из сокровенных идей восточной мистико-аскетической традиции, встречающаяся у наиболее ярких ее представителей, от Григория Нисского до Григория Паламы.

Знаменательно в этом плане совпадение между данным местом из послания Никифора и 39-м гимном прп. Симеона Нового Богослова. В этом гимне прп. Симеон описывает божественный эрос как пламенное желание, уподобляющее человека Богу. «Вожделение и любовь к Тебе побеждает всякую любовь и вожделение смертных людей <...> Потому что действительно страстное желание есть тьма и глубокая ночь <...>, а эрос к Тебе и любовь, Спаситель, есть свет»[83]. Знаменательно, что и Никифор говорит о том, что «желанное» начало, направленное к Богу, ведет к свету, тем самым фактически повторяя мысли прп. Симеона, считавшего, что именно эрос, как вожделение к красоте Божией и стремление к свету Божества, соединяет нас с Богом. Никифор в данном случае вполне находится в русле византийской традиции, преобразившей платонические мотивы в христианском контексте.

Другой аспект взаимоотношения платонизма и христианства в антропологических представлениях митрополита Никифора касается вопроса локализации души и главной ее части — ума. Никифор встает на точку зрения Платона и утверждает, что душа находится в голове: «дш҃а сѣди(т) въ главѣ. оумъ имꙋщи, ꙗкѡ(ж) свѣтлое око в себѣ. и исполняющи все тѣло силою своею»[84]. Таким образом, и еще раз подчеркнем эту мысль, Никифор транслирует античную традицию не через посредство византийской мысли, а воспринимая ее исходя из своего собственного видения, в обход представлений некоторых авторитетных византийских авторов.

Никифор — греческий иерарх, воспитанный в православной традиции и получивший образование в Константинополе. Но при этом он неизбежно получил «прививку» античной образованности, прежде всего платонизма, что ярче всего проявилось в его оригинальном толковании строения души. В основе его мировоззрения — христианский платонизм.

Кирилл, епископ Туровский (1169–1182, по Ипатьевской летописи), был известным проповедником: его поучения, наряду с произведениями других авторитетных христианских авторов, пользовались почетом и входили в состав «Златоуста» и «Торжественников». О популярности епископа из Турова говорит и то, что до нас дошло довольно-таки большое, относительно XII века, литературное наследие этого автора (как минимум, две притчи, одно сказание, одно послание, восемь слов на церковные праздники, тридцать молитв, два канона). Исходя из этого, можно сделать определенный вывод о влиянии автора на современную ему и последующие эпохи. Так, антропологические воззрения данного мыслителя заслуживают своего рассмотрения в силу того, что на них оказала влияние не только христианская, но и античная традиция, причем последняя не столько на уровне концепций, сколько на уровне образов, нашедших в творчестве древнерусского епископа оригинальное переосмысление.

Например, в творчестве свт. Кирилла присутствует образ пещеры, весьма значимый как для античной, так и для христианской символических систем. Самый известный образ пещеры и ее узников, принадлежащий античной эпохе, содержится в «Государстве» Платона. Земное существование представляется античному философу заключением в темницу, где узники могут видеть лишь тени, отбрасываемые на стену от различных вещей. А истинное знание доступно лишь тем, кто смог выбраться из заточения на свет и увидеть уже сами вещи[85].

Платон — не единственный античный автор, уподобивший земную жизнь, материальный мир клетке, пещере, темнице. Эта же тема звучит в «Прикованном Прометее» Эсхила, у Эмпедокла, у Прокла и др.[86]

Христианская мысль воспринимает этот образ пещеры у античных авторов, переосмысливая его. Для Ветхого Завета характерно, подобно платоновскому, восприятие жизни как блуждания во тьме под тяжестью первородного греха; весь мир лежит во тьме: «Потому-то и далек от нас суд, и правосудие не достигает до нас; ждем света, и вот тьма, — озарения, и ходим во мраке» (Ис. 59: 9). Но принципиально

иное осмысление образа пещеры возникает уже в Новом Завете. Так, Григорий Нисский в «Точном изъяснении Песни Песней Соломона» сравнивает ветхозаветную Церковь с темницей, в которой вместо окон — решетки, куда из-за стены еле-еле пробивается солнечный свет — свет истины. Стена — ветхозаветный закон, решетки на окнах — учения древних израильских пророков, сдерживающих человека от греха, но и преграждающих стремление человека к благодатному свету. Люди видят лишь тени. Здесь, как видим, налицо сходство толкования образа пещеры Григорием Нисским с платоновскими представлениями: темница, узники, лишенные прямого солнечного света, искаженные образы реальности. Но это лишь внешнее сходство, сходство образов, истолкованных святителем в ином ключе, оптимистичном, новозаветном. Если у Платона античные боги не участвуют в судьбе людей, не способствуют их прозрению, не помогают выбраться из пещеры и увидеть свет истины, то у Григория Нисского Жених Сам «стоит у нас за стеною, заглядывает в окно, мелькает сквозь решетку» (Песн. 2: 9). Христианский Бог, Бог Нового Завета, жаждет спасения и просвещения светом истины всего человечества. Здесь не происходит бегства человека из мира, как это было у Платона, здесь мир преображается, здесь плоть обожествляется, материальное и духовное взаимодополняются. В пределах самой темницы Бог встречается с человеком, преображая все вокруг: и мир, и человека. В Новом Завете возникают два важнейших образа: Вифлеемская пещера — знак освящения мрака светом рождества Спасителя — и пещера Воскресения Христа — знак искупления человечества. Христианский Бог участвует в жизни людей и ради них освещает благодатным светом искупления и спасения пещеру — символ земного бытия.

У свт. Кирилла Туровского в «Притче о беспечном царе и его мудром советнике»[87] — традиционно христианское осмысление образа пещеры. Найдя город в смятении, умный советник повел растерянного царя и его дочку к пещере, откуда лился яркий свет, светлая заря. Бросается в глаза смена акцентов: вокруг ночь, а в оконце пещеры — свет.

Прильнув к оконцу, путники «видѣста внутрь вертьпа жилище, в нем же сѣдяще мужь, в послѣдний нищетѣ жива, худыми оболчен рубы, ему же присѣдяще искрь своя жена, слажьща брашна поющу пѣснь. Предстояшеть же ему нѣкто красен и высок, на твердѣмь камени, питая и вино черпля. И мужю чашю приемшю, тогда похвалами вѣнчаху, многою радостию мужа»[88]. В городе сумятица, а в вертепе, несмотря на бедность, — радость и счастье, потому что здесь свершается таинство Евхаристии, сам Христос причащает бедного человека. Монастырь выписан в антропологическом ключе: здесь никто не имеет своей воли, «вси под игуменом, акы уди телеснии под единою главою, съдръжыми духовными жилами»[89]. У Кирилла пещера — образ монастырской церкви, шире — любой православный храм; заря, исходящая из пещеры, — богослужение; бедно одетый человек внутри пещеры — иноческий чин, жена его — смертная память; незнакомец — Христос — подает иноку чашу Спасения, Евхаристическую чашу, через которую причастники становятся сосудами Святого Духа.

Эта интерпретация притчи о пещере только по символике сходна с платоновским прототипом, по смыслу же противоположна. У Платона надо выйти за рамки мира-пещеры, чтобы спасти свою душу, в христианстве спасение приходит в мир и происходит в мире-пещере.

Пещера как место свершения таинств, через которые даже в земной темнице открывается Бог, — образ, востребованный в русском православии и после свт. Кирилла Туровского. Уже в XX веке подобную аналогию будет проводить священник П. Флоренский: «Таинства — богочеловеческая действительность, где земное просветлело и от Света небесного получает собственное свое содержание... Представляется неизменно питающий ум платоновский образ пещеры. Но Платон говорит только о тенях, созерцаемых узниками, а мы могли бы продолжить платоновский миф и представить себе зеркала, посредством которых заключенные в пещере созерцают, оставаясь все еще в пещере, невидимое из пещеры солнце... Таинство больше и глубже зеркала, — это так; но и зеркального изображения не следует умалять, ибо оно ведь являет

нам не подобие реальности, а самое реальность, в ее подлиннике, хотя и посредственно»[90].

Это не единственный пример, когда восходящие к античности идеи, темы, сюжеты наполняются у Кирилла Туровского христианским содержанием. Но само их наличие может привести к тому, что, например, в целом холистические антропологические воззрения мыслителя будут рассматриваться в дуалистическом ключе, платоновском по своему происхождению. По крайней мере, отечественный исследователь В. Ф. Пустарнаков, анализируя антропологические представления свт. Кирилла Туровского, заявляет, что «сущность человека в понимании Кирилла дуалистична»[91]. Свою позицию ученый выводит из анализа «Кирила мниха притчи о человѣчѣстѣй души и о телеси, и о преступлении божия заповѣди, и о воскресении телесе человѣча, и о будущемь судѣ, и о муцѣ»[92], где переплетены библейский сюжет о злых виноградарях (Мф. 21: 33–41) и внебиблейский — о хромце и слепце[93].

Притча рассказывает о том, как один домовитый человек повелел хромцу и слепцу сторожить свой сад: в случае, если враги захотят обокрасть виноградник, то «хромець убо видить, слѣпець же чюеть» [услышит]. Виноградарь также рассудил, что если выбранные им сторожа сами захотят обокрасть сад, то не смогут, так как «хромець убо не имать ногу доити внутренних, слѣпець же аще поидеть, то заблудив в пропастех убьется»[94]. В представлениях Кирилла хромец — это тело человеческое, а слепец — душа. Мыслитель придерживается догматической точки зрения на сотворение человека Богом: «Преже бог созда тѣло Адамле безъдушно, потом же душю. По создании бо тѣла, глаголеть писание: И дуну на лице его дух животен. Тѣм же тѣло без душа хромо есть и не наречеться человѣк, но труп»[95]. Итак, в представлениях Туровского человек сотворен Богом из двух субстанций: тела и души, последняя животворит тело, в соответствии с библейским повествованием являясь дыханием жизни.

Далее в притче душа под воздействием тела и той соблазняющей на грех информации о прекрасном саде, которую тело сообщило слепой

душе, вынашивает мысль обокрасть виноградник, на что соглашается и тело. Слепца привлекает благоухание, доносящееся из ворот виноградника; хромец, имея возможность видеть виноградник, соблазняется приятным вкусом плодов сада. Чувства первоначально выступают соблазняющим на грех элементом. Тело-хромец, наряду с украденным добром из виноградника, становится тем грузом, который согласна душа нести на себе ради получения желанного. Это душевное бремя епископ называет грехом, вспоминая слова пророка: «Яко бремя тяшко отягтѣся на мнѣ». А общее состояние характеризует как заботу о теле и расточение души, безразличие к ней, «акы суетну пару свою душю в вѣтр полагающем»[96]. Итак, оба, и хромец и слепец, задействованы в грехе: и тело, и душа несут бремя ответственности за содеянное прегрешение.

Амартология свт. Кирилла Туровского развивается в русле библейской традиции, повествующей о грехопадении Адама и Евы. Если обратиться непосредственно к тексту книги Бытия, то можно увидеть, что в грехопадении Евы участвовали обе составляющие человеческой природы. «И увидела жена, что дерево хорошо для пищи, и что оно приятно для глаз и вожделенно, потому что дает знание; и взяла плодов его и ела; и дала также мужу своему, и он ел» (Быт. 3: 6). Чувственный соблазн (хорошо для пищи и приятно для глаз) здесь переплетается с интеллектуальным (вожделенно, потому что дает знание). Отметим и тот момент, что следствием греха слепца и хромца является их разлучение, то есть смерть, а это один из центральных мотивов амартологии апостола Павла (см.: Рим. 5: 12).

В античной же традиции грехопадение происходит в высшем небесном мире, откуда и ниспадает душа. Тело — не источник греха для души, а ее наказание, смерть — не трагедия, а освобождение. По Платону, душа, уподобляющаяся конной упряжке с возницей-разумом, «обладая промежуточной природой... может либо подняться ввысь и оставаться в области божественного, либо утратить крылья, пасть на землю и вселиться в материальное тело»[97]. В «Федре» Платон рисует картину, когда души людей мчатся на конях в поднебесную высь, чтобы созерцать

бытие. Узреть истину разным душам удается в разной мере, поскольку их кони «топчут друг друга, напирают, пытаясь опередить один другого... возникает смятение, борьба». Возничий в упряжке платоновских коней — ум, часто он не может справиться с конями: «многие калечатся, у многих часто ломаются крылья»[98]. Что интересно, в понимании епископом монашеской жизни присутствует образ коней: «Яко же бо кони, текуще в стадѣ, друг другу ретящеся, преспѣвають, — тако и вы ревнуйте святых отець подвигу и друг друга преспѣвайте в алкании, и в бдѣнии, и в молитвах, в служебных трудѣх, да не раслабѣвше обьяденіемь, и пьяньством, и плотскыми похотми»[99]. Но сходство здесь уже не только в образном ряде, но и в его значении: как платоновские кони, обгоняя друг друга, стремятся первыми лицезреть истину, истинное бытие, так и монахи у Кирилла Туровского — первые из людей, кто достоин приближения к Богу, и помогает им в этом следование иноческой жизни, отрешение от своей воли, уподобление святым в их подвиге веры. Но и в данном случае мы встречаемся с тем же онтологическим различием между христианством и платонизмом: у Платона истинное бытие не может осуществиться на земле, но — только за ее пределами, у Кирилла истинное бытие возможно на земле, когда человек выбирает иноческую жизнь и уподобляется через это ангельскому чину[100].

Интересно здесь также и то, что мотив борющихся коней отсылает нас не только к Платону, но, возможно, и к апостолу Павлу, говорящему, правда, не о конях, но о соревнующихся атлетах: «Не знаете ли, что бегущие на ристалище бегут все, но один получает награду? Так бегите, чтобы получить. Все подвижники воздерживаются от всего: те для получения венца тленного, а мы — нетленного. И потому я бегу не так, как на неверное, бьюсь не так, чтобы только бить воздух; но усмиряю и порабощаю тело мое, дабы, проповедуя другим, самому не остаться недостойным» (1 Кор. 9: 24–27). Свт. Кирилл Туровский и апостол Павел говорят о христианской аскезе, используя образ соревнования.

К теме амартологии Кирилл Туровский возвращается неоднократно. Так, в «Слове на Вознесение»[101] находим традиционное для

христианского богословия изложение концепции «второго Адама»: падение первого Адама происходит через тело и влечет за собой смерть, а второй Адам — Христос — воспринимает то же человеческое тело, побеждая в нем грех и смерть: «По всѣх бо в телеси падъших прѣльстию змия, тою же плътию Исус пострада»[102]. Это древняя концепция, которая идет от апостола Павла и Иринея Лионского[103].

В «Притче о душе и теле» древнерусский мыслитель вполне ортодоксально указывает, что грех коренится в воле человека, влекущей всю человеческую природу ко греху наперекор усилиям разума[104]. «Се надмение Адамова высокомыслья, яко всѣми обладая земными, животными, морем же и в немь сущею тварью, в едемѣ благих насыщаяся, преже освящения на святая дерзнув, из едема бо вниде в рай... Древо бо разумѣния добра и зла — есть разумны грѣх и волное богоугодья дѣлатель»[105].

К сотворению греха Адама привела свободная воля, поэтому для епископа из Турова главным спасительным условием для монашествующего становится послушание, то есть отречение от собственной воли и полное подчинение воле игумена. Это свое положение он подробно развивает в аскетическом произведении — «Сказании о черноризцах». Монах не должен иметь своей воли. Как свеча, монах волен только до церковных дверей, а потом пусть не смотрит, что из него сделают. Как одежда, монах знает себя до того момента, пока не возьмут ее в руки, а потом пусть не заботится, даже если ее разорвут на тряпки[106]. Безусловно, на монашеские взгляды Кирилла повлиял его соотечественник, основатель Печерского монастыря — Феодосий Печерский. В. Ф. Пустарнаков считает, что монашеские взгляды епископа из Турова восходят к сочинениям Исайи (IV–VII вв.), Нила Синайского (V в.), Иоанна Лествичника (VI–VII вв.), Максима Исповедника (VII в.), Феодора Студита (VIII–IX вв.)[107]. Если во главу угла монашеской жизни Феодосий Печерский ставил смирение, а послушание было лишь социальным проявлением смирения, то для Кирилла важнее послушание, отречение от своей воли. Смирение выражает самоумаление, самоуничижение, подобно

Христу, воплотившемуся Богу, понесшему страдания за человеческий род. Смирение направлено на преображение сердца человека, тогда как послушание — на отсечение воли. Послушание было ведущим качеством и в античных системах, например у спартанцев, стоиков, то есть у язычников, смирение же — специфически христианская черта, идущая от жизни и мучений Христа. Кирилл часто упоминает в числе христианских добродетелей смирение, но в его сочинении о монашествующих есть момент, где епископ видит даже некоторые преимущества жизни монахов, когда говорит, что «добродѣтели святых калугер житиа паче мирскоѣ власти сияють чюдесы, и тѣх ради мирьскыа велможи свою покланяють мнихом главу, яко божиим угодником достойную въздающе честь»[108].

Смирение и послушание — основные добродетели. Именно за ослушание Адам был наказан, а на всем человечестве лежит отпечаток его греха — смертность и тление. Наказаны слепец и хромец, тело и душа, за свое прегрешение перед домовитым хозяином и клевету друг на друга, так как душа сказала, что виновато тело, а тело обвинило душу. Господь разделил эти две человеческие субстанции, пока до определенных времен они не смогут снова воссоединиться, что произойдет для Страшного суда, Бог будет судить человека единого: «...души наши в телеса внидуть и приимуть въздание кождо по своим дѣлом — праведници в вѣчную жизнь, а грѣшници в бесконечную смертную муку»[109]. Итак, воздаяние идет от Бога и определяется для каждого индивидуально.

Вслед за хромцом и слепцом, а также Адамом, в один ряд — как людей, недостойно вкусивших плод от Древа, нарушивших иерархию, завет Бога, посягнувших на священный сан, не будучи освященными, Кирилл ставит и других персонажей церковной истории. «Того древа вкуси Каин; не сый священый [не будучи посвящен] на священьчьскый дерзну чин, поревнова священному Авелю, его же уби завистью. Того древа вкусиша сынове Корѣови, иже с Дафаном и Авироном; взем бо кадилницю и поидоша в скинию неосвящении суще, и пожре я земля. Того древа вкуси Или жрець, иже вѣдый своя сына безаконьствующа

во иерѣйствѣ, не отлучи ею священьства. Того древа вкусиши еретици, иже злохитрьемь аки вѣдуще душевный путь заблудиша и не приимше покаяния погибоша»[110].

Вернемся к освещению позиции Пустарнакова в оценке антропологических воззрений епископа Туровского. Тезис Кирилла о том, что душа — слепец, тело — хромец, дает исследователю повод называть взгляды Кирилла на человека дуалистичными. И далее: «Дуализм Туровского проявляется также в том, что душу он фактически объявляет безгрешной, а все грехи человека относит на счет тела. Вот как он представляет себе монолог души перед Богом: „Я дух, я не хотела ни есть, ни пить, я не искала земной славы и чести, не разумела плотской похоти, не исполняла воли Диавола, все это делало тело“. Душа провозглашает себя слепой, которую тело водит. Дуализм Туровского подразумевает не только независимость души от тела, но и первостепенную значимость души и ничтожность тела»[111].

Как нам представляется, выводы В. Ф. Пустарнакова не совсем основательны и Кирилл Туровский в данной притче не выказывает дуалистических позиций на природу человека. Более того, Пустарнаков вырывает слова из контекста, так как данный монолог самооправдания души сопровождается следующей ремаркой проповедника: «Вижь ложно нынѣ спирание души пред богом и клеветание на тѣло»[112]. В своей притче древнерусский автор вовсе не восхваляет и не оправдывает душу в противоположность телу, как считает отечественный исследователь. Наоборот, Кирилл признает, что оба, как тело, так и душа, виноваты в содеянном, только оба они не захотели признать свою обоюдную вину и стали сваливать ее друг на друга. Здесь свт. Кириллом, видимо, обыгрывается библейский сюжет о грехопадении человека, когда Адам, не признавая свою собственную вину, стал обвинять во всем Еву, а Ева — змия. Никто из персонажей не раскаялся в содеянном, но обвинил другого, за что и были все наказаны Богом. К тому же, будь Кирилл дуалистом в воззрениях на природу человека, то призывал бы к строгому телесному аскетизму, хотя бы в монашеской среде, чего мы

как раз и не находим в его произведениях. Его аскетические требования в отношении плотских страстей не идут дальше обязательного поста, зато высоки требования, предъявляемые к духу: монах должен отречься от собственного «я», своей воли, распять себя вольным терпением, смирением и послушанием, должен иметь любовь ко Господу, послушание к игумену, беззлобие к братии, слезы, приносить себя живой жертвой Господу (например, в «Сказании о черноризцах»). Несмотря на то, что Кирилл разделял идею отчуждения от мира, даже в отношении монашествующих он выказывал умеренный аскетизм: «Мнози усушиша тѣло от поста и отъ воздержаниа, а уста их въсмердѣша»[113].

Безусловно, Кирилл Туровский не стремился к разработке целостной антропологической концепции, тем не менее обращение к разным произведениям этого мыслителя позволяет выделить некоторые аспекты, свидетельствующие о том, что епископ из Турова склонен мыслить природу человека целостно, в совокупности душевного и телесного начал.

О холистических взглядах епископа Кирилла говорит, например, решение им вопроса о времени соединения тела и души в зародыше. В этом вопросе епископ Туровский стоит на тех же позициях, что и авторы «Палеи Толковой», то есть признает обретение души женским плодом лишь на пятый месяц от момента зачатия: «Преже бо созда тѣло Адамле, ти потом вдуну душю. Тако во утробѣ женьствѣй: перво от сѣмени зижеть тѣло, по пяти мѣсяць творить душю»[114]. Это мнение свт. Кирилла Туровского находится в некоем противоречии с христианской традицией, утверждающей единство тела и души в человеке с момента зачатия, на чем основано, в частности, резкое неприятие христианством практики абортов. Здесь святитель, видимо, следует аристотелевским установкам, встречающимся в антропологических разделах древнерусской энциклопедической литературы, и понимает душу как форму тела, отсюда их неразрывная связь. Душа — форма тела, в силу чего она и появляется в эмбрионе, когда он приобретает форму человеческого тела. Это еще один повод назвать позицию В. Ф. Пустарнакова ошибочной: у Кирилла нет дуализма в представлениях о душе и теле, но есть холизм,

подкрепленный в равной мере христианской традицией и опосредованным через нее влиянием Аристотеля.

Признание епископом одного из важнейших в ортодоксальном богословии постулата о вочеловечении Бога и спасении через это человека в совокупности его души и тела также может свидетельствовать в пользу того, что его взгляды на природу людей носят холистический характер. В «Притче о слепце и хромце» Домовитый человек — «бог всевидець и вседержитель», домовитый, так как Ему принадлежат и небо и земля, «вездѣ сы домы божиа, не токмо в твари, но и в человѣцѣх... [Бог — *С.Т.*] сниде и вселися в плоть человѣчю и взнес ю от земля на небеса, — да престол есть божий человѣча плот»[115]. В «Притче о беспечном царе и его мудром советнике» тоже присутствует эта тема: «сын сый божий, съшедый с небесе и воплотися нашего ради спасениа, и бысть человѣк, да человѣка обожить»[116]. Христос пришел на Землю как человек, чтобы послужить человечеству. Расслабленный, смердящий человек жалуется Христу, что нет среди людей того, кто бы окунул его в Овчую купель, когда ангел в ней возмущает воду, нет того, кто бы, не гнушаясь, послужил расслабленному для его исцеления. В ответ Иисус объяснил расслабленному, ради чего Он, Сын Божий, спустился с небес к людям в образе человеческом: «Тебе ради, бесплътьн сы, плътию обложихъся, да всѣх душевныя и телесныя недугы ицѣлю. Тебе ради, невидим сы ангельскым силам, всѣм человѣком явихъся; не хощю бо моего образа в тлѣнии презрѣти лежаща, нъ хощю и спасти и в разум истиньный привести... Аз бых человѣк, да богом человѣка сътворю»[117]. Всё на этой земле — и солнце, и небо, и земля, и плоды — для человека, создано Богом на службу человеку, и даже Единородный Сын Божий воплотился ради спасения человечества, истлевающего под властью греха, дал человечеству спасительную силу Крещения, обновил человека от тления. Вознесением Христа к Отцу прообразуется обновление всей твари от истления[118]. Туровский призывает уже не грешить после крещения, чтобы не истлить снова уже обновленного Богом человека, особенно не грешить сознательно, ибо «горе в разумѣ съгрѣшающему», а также

призывает не грешить по приятии всякого священного сана: епископского, священнического, монашеского[119]. Кирилл Туровский здесь стоит на ортодоксальных позициях, признает высокий онтологический статус человеческой природы по отношению к вселенной, а также признает, что человек — образ Божий и занимает господствующее положение в мире.

Вопрос об отношении Бога к миру — один из сложнейших в христианском богословии. С одной стороны, Бог творит мир *ex nihile*, вследствие чего мир трансцендентен Богу, с другой — во Христе Бог и мир встречаются в неразделимости божественной и человеческой природ. Халкидонский собор в 451 году установил четкую симметрию взаимосуществования во Христе этих двух природ. Суть халкидонского вероопределения заключается в исповедании двух природ (божественной и человеческой), которые во Христе соединяются неслитно, неизменно, неразделимо, неразлучимо. Первые два отрицательных наречия направлены против монофизитов, вторые — против несториан[120]. Исследование творчества Кирилла Туровского показывает, однако, что у него эта симметрия нарушается. Вопрос: в какую сторону? Одним из первых это заметил Г. П. Федотов и фактически записал древнерусского мыслителя в монофизиты.

Если следовать его реконструкции, то, несмотря на то, что епископ из Турова принимает учение свт. Афанасия Великого (IV в.) о воплощении («Бог вочеловечился, дабы обожить человека»), эта богословская тема решается свт. Кириллом неоднозначно. С одной стороны, не отходя от ортодоксальной точки зрения, Кирилл признает момент обожения человека, но, с другой, в представлениях епископа Христос — больше Бог, нежели человек. В «Слове на Вербное воскресенье» восхваляется входящий в Иерусалим Христос — человек, но автор старается подчеркнуть и божественную природу Спасителя: «Ныне путь съшествуеть в Ерусалим измѣривый пядью небо и землю дланью, в церковь входить невъмѣстимый в небеса»[121]. Действительно, свт. Кирилл в своей экзегезе пытается провести границу между действиями человеческой

и божественной природ в Лице Христа. В «Слове на святую Пасху» находим следующие слова: «Господь наш Исус Христос яко человѣк распинаем бѣ и яко бог и солнце помрачи и луну в кровь преложи, и тма бысть по всей земли; яко человѣк воспив испусти дух, но яко бог землею потрясе, и каменье распадеся; яко человѣк в ребра прободен бысть, но яко бог завѣсу первяго закона полъма раздра; яко агнець кровь с водою источи, за кровь агнець закалаемых преже на жертву, и собою жертву за спасение всего мира богу отцю принесе; яко человѣк во гробѣ положен бысть и яко бог олтарь языческыя церкве освяти; яко царь стражьми стрегом и запечатлѣн во гробѣ лежаше, но яко бог... сниде ...во ад и попра бесовьское царство крестом и смерть умертви»[122]. Г. П. Федотов комментирует это следующим образом: «Если распятый на кресте мыслится прежде всего как Господь, а человечность его умаляется, то как следствие этого происходит существенный сдвиг в представлении о Воскресении»[123]. С телесного Воскресения Христа акцент смещается на Вознесение, в чем опять-таки Федотову видится умаление человеческой природы.

В связи с этим главной чертой мировоззрения Кирилла Туровского Федотов называет теоцентричность[124]. Эта теоцентричность ведет за собой и не до конца ортодоксальное понимание древнерусским мыслителем образа Божия в человеке. На первый взгляд, это так. Святитель отрицает всякое подобие Божие в человеке: «Аще бо и нарицаеться Христос человѣком, то не образом, но притчею: ни единого бо подобья имѣеть человѣк божия»[125]. И даже если ангелы в Писании названы людьми, то лишь словом, но не подобием. Туровский считает соблазном слова Моисея: «Рече бог: Створим человѣка по образу нашему и подобью. — и прилагають к бесплотному тѣло, не имуще стройна разума, и есть си ересь и донынѣ человѣкообразно глаголющим бога, иже никакоже описается, ни мѣры качьству имать»[126]. Здесь он стоит на точке зрения Севериана Габальского, отраженной в «Шестодневе» Иоанна, экзарха Болгарского, и порицает антропоморфитов. Но епископ из Турова идет дальше. Он называет ересью приложение человеческих характеристик к образу Бога и не признает божественного подобия человека.

«Трансцендентность Бога настолько возвышена для Кирилла, что для него оскорбительна мысль о том, что человек создан по образу Божьему... Встречаясь с библейским учением об образе Божьем в человеке, он уклоняется от непосредственного толкования, но подчеркивает опасности его неправильного, еретического использования сектой антропоморфитов. Несомненно, свт. Кирилл был достаточно глубоким богословом, чтобы отвергать догматы Церкви. Но ему явно не по себе, когда он сталкивается с человечностью Христа. Для него неприемлемы размышления об уничижении Христа», — так комментирует взгляды Туровского епископа на человеческую природу Христа Г. П. Федотов[127]. В итоге делается следующий общий вывод: «Главной проблемой христологии византийского богословия является божественная, а не человечская природа Христа. Поэтому равновесие халкидонского догмата легко нарушается. Это справедливо как в отношении русского Кирилла, так и Кирилла Александрийского»[128]. Таким образом, проводится параллель между Кириллом Туровским и Кириллом Александрийским, являющимся богословским авторитетом не только для православных, но и для монофизитов. Монофизитство на раннем этапе утверждало, что во Христе человеческая природа была поглощена божественной. Сложившееся в рамках александрийской богословской школы, монофизитство более соответствовало духу позднеэллинистичного неоплатонизма. К этому можно добавить, что отказ видеть в телесном человеке подобие Божие — черта не характерная для восточной патристики. Так, свт. Афанасий Великий утверждал обратное: «Праотец наш создан по *образу* Творца, и Бог, через *уподобление* Себе, сделал его созерцателем сущего, дав ему мысль и ведение о собственной Своей вечности, чтобы человек никогда не отдалял от себя представления о Боге и не отступал от сожития со святыми»[129]. Свт. Кирилл Туровский в своем отрицании реальности образа и подобия Божия в человеке выступает против антропоморфитов, в силу чего есть соблазн сблизить его позицию с антропологическими установками оригенистов — главных противников антропоморфизма.

Но Ориген считал, что говорить о подобии человека Богу можно только в отношении духовной природы человека, но не телесной. А свт. Кирилл говорил, что в отношении вообще всей человеческой природы (и духовной, и телесной) не следует говорить об образе и подобии в буквальном смысле. «Золотая середина» восточного богословия в данном случае была выражена св. Епифанием Кипрским, творчество которого свт. Кирилл Туровский мог знать с большей вероятностью, чем наследие Оригена. «Епифаний утверждает: согласно Писанию, человек создан „по образу Божию", и сомневаться или отрицать это — против православной веры. Но этот „образ"... в каком-то смысле тайна: благодатный дар Божий, который нельзя понять разумом, но можно лишь принять верой. Находясь на такой позиции, Епифаний отвергает и буквалистическую экзегезу „антропоморфитов", и спиритуалистические причуды оригенистов»[130]. Возможно, из этих же предпосылок исходил и туровский епископ, так как для него наиболее важным мотивом является не теоцентричность, а трансцендентность Бога. Именно поэтому он настаивает на относительности образа и подобия человека Богу. И данная тенденция прямо противоречит оригенизму, грешившему склонностью как раз не к трансцендентности, а к пантеизму.

В этом плане концепция Г. П. Федотова видится излишне схематичной. Теоцентрично любое средневековое мировоззрение, но из этого не следует, что при теоцентризме умаляется человеческая природа. В области христологии православие провозглашает равенство этих природ при их единстве в Лице Христа, в монофизитстве божественная природа поглощает человеческую, а в несторианстве эти природы автономны и, если можно так сказать, параллельны друг другу. Исходя из этого, можно без труда доказать и склонность святого Кирилла к несторианству. Тем более что «Несторий, как и его учитель (Феодор Мопсуэтский — *Т.С.*), отталкивается от той предпосылки, что Божественная природа совершенно трансцендентна и несовместима с человеческой природой, и это склоняет к убеждению в том, что Логос не участвовал в человеческих событиях Христовой жизни»[131]. Приведем аргументы в пользу

склонности мысли Кирилла нарушать христологическую симметрию как раз в несторианскую сторону.

Во-первых, Кирилл Туровский упоминает об антропоморфитах, а это значит он мог быть знаком с «Шестодневом» Иоанна, экзарха Болгарского, и следовательно, и кругом идей Севериана Габальского, воспитанника «несторианской» антиохийской школы.

Во-вторых, разделение во Христе божественных и человеческих деяний — характерная черта антиохийской экзегезы. Именно отец несторианства — Феодор Мопсуэтский — придерживался данной системы толкования евангельских событий, «выдвинув на первый план нераздельность и неслиянность двух естеств»[132].

В-третьих, образ Божий в человеке, по несторианской традиции, состоит не в его духовности (как в оригенизме), «образ Божий состоит прежде всего в преобладании человека над природой, над всеми тварями, а это имеет свое основание в отношении человека к миру»[133]. Как раз эту позицию проповедует свт. Кирилл.

Наконец, в творчестве Кирилла Туровского имеется известный антропологический мотив антиохийской традиции: обозначение человечества как дома или храма для Божества. Метафора обитания Бога в человеческой природе как храме является отличительной чертой антиохийской христологии[134].

В «Послании старца къ богоблаженному Василию архимандриту о скимѣ» епископ из Турова объясняет, что целью человеческой жизни является строительство в себе самом храма Духа Святого. Свт. Кирилл поначалу рассуждает о материальном строительстве: Василий обнес стены Печерского монастыря каменными стенами на твердом основании, для этого ему понадобились деньги, кирпич, вода, известь. Но совсем не так строится душевный храм, здесь требуются совсем другие затраты: в основании должна лежать вера, вместо кирпичей — надежда и любовь, вместо воды — целомудрие, вместо извести — грязь плоти игуменской, а также требуется подпереть храм, как столбом, Божией помощью, ввести в храм мать и жену — кротость и смирение, оградиться страхом Божиим

и молитвой, а стражем поставить мудрый ум. Постричься в схиму — в духовном плане значит, по мысли Туровского, положить в себе основание Святой Троицы, в плане земном — это «калугерьское иго», которое требует забыть свое имя, взять на себя определенный обет и хранить его до смерти, не отступаясь ни на шаг, забыть все прошлое, жить предстоящим, небесной жизнью, забыть все земные печали. В послании звучит еще одна очень важная мысль, когда игумен монастыря через принятие схимы и добровольное несение сложного обета уподобляется Христу и, подобно Ему, объединяет через это всю братию: общими для игумена и братии становятся Бог, любовь, воздаяние, венцы, награда, а также игумен тем самым «во мнозѣхъ телесѣхъ едину створи душю, всѣх ради мзду приимеши»[135]. Таким образом, здесь обыгрывается библейская триадология: «да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, [так] и они да будут в Нас едино, — да уверует мир, что Ты послал Меня. И славу, которую Ты дал Мне, Я дал им: да будут едино, как Мы едино. Я в них, и Ты во Мне; да будут совершены воедино, и да познает мир, что Ты послал Меня и возлюбил их, как возлюбил Меня» (Ин. 17: 21–23). Эта восприятие единства Бога Отца, Сына, Святого Духа и верующих переносится святителем Кириллом и в область антропологии: игумен, сотворив в себе храм Святого Духа через приятия схимы, объединяет все телеса, то есть всех монахов, всю братию, своей единой душой, преобразованной, освященной присутствием Святого Духа. Об объединяющей роли игумена для братии святитель говорит и в «Притче о беспечном царе и его мудром советнике», но если там игумен называется головой, объединяющей все члены, связанные духовными жилами, то есть уставом, общим житием и т. п., то здесь игумен — душа, единая во всех телесах братии. В первом случае более материальный смысл, говорящий о житии в монастыре, о необходимости отречься от своей воли и вериться игумену и Богу, в данной же притче смысл уже духовный: игумен — не только голова, управленец, но еще и душа, освященная присутствием Святого Духа.

Для мирян, отмечает Кирилл неоднократно в своих произведениях, основным путем сотворения в себе храма, дома Святого Духа становится причастие. Так, в «Слове на святую Пасху» святитель говорит о причастниках: «Мы же вѣрою божественыя пасхы причастимся, помажѣм уста божиею кровью, еже суть душевнаго дому двери, да не приступят бѣси, хотящеи ны убити грѣхом»[136]. Уста — двери душевного храма, через которые в человека входит святое причастие, Сам Господь, Его Тело и Кровь. Святые Дары защищают человека от греха и бесов. В «Притче о беспечном царе и его мудром советнике» также встречается образ душевного храма: «...святый дух... почиваеть на честных причастньцѣх; уже бо... вселися в ня; измыша бо храм его слезами»[137]. В «Сказании о черноризцах»: «скинья (шатер — *С.Т.*) будеши святыя троица, по реченому богомъ: Аз и отець придевѣ и обитель в тобѣ створим»[138]. В «Слове на собор 318 святых отец» про святых говорится, что они — «красныя обители, в них же святая почиваетъ троица»[139]. В молитвах Кирилла Туровского также присутствует образ душевного храма, о сохранении которого монах молится Богу. Так, в его каноне молебном есть такие слова: «Еже ми подкопа врагъ в первую годину храмину и душевную украде чистоту»[140]. В «Слове на святую Пасху», славя этот великий праздник, Кирилл говорит, что на Пасху «ангели со человѣкы ликують, и человѣци богом освящаются, святый приимающе дух»[141]. Здесь важен мотив освящения человека через сопричастие празднику Пасхи. В «Слове на Вербное воскресенье»: «...да причастием внидеть в ны сын божий и пасху с ученики своими створить»[142]. То, что Кирилл находит возможным созидание душевного храма в человеке, еще раз говорит о приятии им целостности природы человека в совокупности телесного и душевного начал, так как именно через материальные таинства и обряды (евхаристия, богослужение) человек достигает духовного общения с Богом. Цель человека — стать храмом для Божества, но сам храм телесен и материален, это одинаково истинно как для рукотворного храма, так и для храма человеческого тела. Таким образом, телесное —

необходимый посредник для восприятия духовного. Этот тезис находит свое подтверждение в гносеологических воззрениях мыслителя.

В его произведениях встречается следующая схема: чувства — познание — вера. Богопознание возможно только через откровение, вершиной которого является Воплощение Бога в человеке Иисусе Христе. Новозаветные сюжеты библейской истории мыслитель как раз и интерпретирует так, что через тело, чувствами некоторые персонажи познавали Бога в человеке Иисусе. Например, в «Слове в неделю третью по Пасхе»[143], которое посвящено теме снятия с Креста и погребения Тела Господа Иосифом Аримафейским. Важным с гносеологической точки зрения здесь выступает тот момент, что Иосиф Аримафейский сподобился лицезреть Бога, Творца, тогда как до этого ветхозаветные персонажи Его не видели: «его же образа не тьрпя зрѣти въ Хоривѣ Моиси, под каменьмь скрывъся слыша: Задьняя моя узриши», то есть Моисей видел Бога сзади; ветхозаветные патриархи Авраам, Исак и Иаков только голос Бога слышали; на Фаворе апостолы, Моисей и Илия увидели преобразившегося Христа и засвидетельствовали, что Христос — Бог и человек; Давид от Силома киот принес с Божиим словом, но побоялся в своем поставить доме. Иосиф Аримафейский ставится Кириллом Туровским выше всех этих людей, так как не побоялся видеть Бога, нести Его Тело на своих руках и погрести Его в своей фамильной гробнице, и сравнивает Иосифа с херувимами, которые тоже служат Богу, но от страха свои прикрывают лица[144].

Свт. Кирилл упоминает еще один сюжет новозаветный истории, когда Иисус входил в Иерусалим, чему свидетелями стали большое количество людей. Ангелы не смеют взирать на Бога на небесах, а в этот день они дивятся, «видящи на земьли невидимаго на небесѣх, и на жребяти сѣдяща сущаго на престолѣ хѣрувимьстѣ обиступаема народы неприступнаго небесным силам»[145]. Гносеологическая схема здесь такова: увидели — познали — уверовали. А во второй части «Слова Кирила недостоинаго мниха по пасцѣ, похваление въскресения, и о арътусѣ, и о Фоминѣ испытаньи ребр господних» большой пассаж затрагивает

тему неверия Фомы в воскресение Христа и обретение им веры после осязания воскресшего Христа[146]. Гносеологическую позицию свт. Кирилла Туровского здесь можно обозначить следующей формулой: осязай — познавай — веруй.

Таким образом, некоторые сюжеты церковной истории, связанные с жизнью воплотившегося Бога — Иисуса Христа, Кирилл Туровский интерпретирует как явление Бога народу, как возможность богопознания. Скорее, именно в таком смысле следует понимать слова святителя о Христе в «Слове на святую Пасху»: «Человече видемый, боже разумѣваемый...»[147]

Вопрос богопознания решается Кириллом однозначно, оно возможно только посредством нисхождения Бога в мир, которое начинается с творения мира и достигает своего апогея в Рождестве Христа. В произведениях древнерусского мыслителя обнаруживается исключительно катафатическая установка, сформулированная еще апостолом Павлом: «Ибо, что можно знать о Боге, явно для них, потому что Бог явил им. Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы, так что они безответны» (Рим. 1: 19–20). По Туровскому, не качество (философским языком — субстанцию Бога) может познать человек, но Его благодать, разливающуюся повсюду и на всех: виноградник — это рай, куда Хозяин оставил «незатвореная врата — дивныя божия твари устроение и над тѣми божия сущьства познанье. От твари бо, рече, творца познай и разумѣй: не качьство, но величьство и силу, славу же и благодать, юже творить собою угажая всѣм вышним и нижним, видимым и невидимым»[148].

Катафатический подход сопрягается у свт. Кирилла с рационализмом, но рационализмом теоцентрическим, так как только просвещенный Богом разум может познать самого Творца через рассмотрение Его творений. Так, очень высоко Кирилл ставит ум святых отцов и в числе богоугодных дел отцов Никейского собора называет то, что они «богоразумие въ вся человѣкы присадисте...», а далее именует их «премудрии ловьци, мир вьсь богоразумиемь обуемъше»[149]. Также и в отношении

монашествующих свт. Кирилл не отрицает возможности богопознания: если монах справится с несением своих обетов, очистив свой разум от греховных страстей, то «свободным оком к умному възрѣвъ свѣту, и узриши Отца свѣтом, яко Иовъ въглаголеши... „Въ свѣте лица твоего, Господи, поидем и о имени твоемъ възрадуемся в вѣкы“»[150]. В «Притче о беспечном царе и его мудром советнике» Кирилл говорит, что «аще быхом обѣт постризаниа нашего схранили, то не токмо грѣхов оцѣщение... приали быхом... но и небеснѣм царствии видѣли быхом божие лице»[151].

Но столь высокие созерцания возможны только для святых, то есть интеллектуальных высот богосозерцания человек может достигнуть лишь при условии телесной чистоты, свободы от страстей. Что касается статуса ума в человеке в представлениях Кирилла Туровского, то он, хотя и признает, что человек наделен от Бога разумом, но оставляет долю ограниченности за этой разумностью из-за греховности человека. Даже свой ум епископ признает весьма ограниченным, отсюда так часто встречаемые самоуничижительные характеристики в его произведениях. Вот некоторые примеры: «Тружается мой мутны ум, худ разум имѣя»[152]; «аще бо и мутен имею ум и язык груб»[153]; «от неразумиа глаголю. Человѣк бо есмь грѣшен, кален уд имѣя мой язык. Аще бо в глубину божиих книг внидох, но грубым языком ума просты изношю глас... мене же, акы пса, молю вы, не презрити...»[154]; «мы же груби сущее разумомь и нищи словомь... приимѣте наша худая словеса»[155] и т. п. Он также умаляет свои учительские заслуги: «Да нѣст се мое слово, но бесѣда, нѣсмь бо учитель, яко же они церковни и священнии мужи»[156] и сравнивает себя в писательском и ораторском деле со слепым стрелком, над которым смеются, так как он не может попасть в свою цель. Кирилл видит себя погрязшим в телесных желаниях, просит не негодовать на его невежество и сравнивает себя с повязанной в ногах птицей, не могущей взмыть в высоту[157]. Здесь схожие с платоновскими представления о теле как темнице, как сдерживающем духовный порыв человека. Каждое произведение святителя содержит слова, где он оговаривается, что всё,

сказанное и написанное им, идет не от него самого, не от его ума и мыслей, но почерпнуто из святых книг[158]. Прославляя отцов Никейского собора, Туровский просит: «...не зазрите ми грубости; ничто же бо от своего ума сде въписаю, нъ прошю от бога дара слову на прославление святыя троица; глаголеть бо: Отвьрзи уста своя и напълню я»[159].

Н. В. Понырко отметила, что самоуничижительные интонации в произведениях Кирилла Туровского — это большее, чем традиционная формула и риторический прием, это характерная особенность его самосознания[160]. Опираясь на молитвы святителя, которые были написаны им после оставления епископского сана, в старости, исследователь отметила важные покаянные слова Кирилла: «Оставивъ бо ковчегъ, доброе исповѣдание, и съградихъ, яко столпъ, высокомысленныа глаголы, клевету же со лжами боговѣщанными утвердихъ словесы... отвергъ страхъ Божий.ко учительству чрезъ естество желая» (Молитва в пяток по утрени)[161]. Это пример того, что в старости свт. Кирилл раскаивался в своей писательской и проповеднической деятельности, считая ее «высокомыслием». Главное для Туровского в проповеднической и писательской деятельности — необходимость подчинения ограниченного человеческого разума авторитету Святого Писания и отцов Церкви.

Крайне высоко Кирилл оценивал священные книги: по мысли святителя, они сопричастны вечной жизни. Давая высокую оценку священным, пророческим, псалмовским, апостольским книгам и тому знанию, которое в них содержится, называя его лучшим, нежели сладкие мед и сахар, ибо это сокровище вечной жизни: свт. Кирилл говорит, что чтение духовных книг и даже слушание ведут людей к спасению[162]. Вслед за Моисеем святитель определяет Слово Божие как пищу для человека: «Не о хлѣбѣ единомь жив будеть человѣк, но о всякомь глаголѣ, исходящимь из уст божиих»[163]. В «Слове на Вербное воскресенье» также звучит мысль, что «словеса бо еваггельская пища суть душам нашим, яже Христос многообразно глагола человѣческаго ради спасениа»[164]. Поэтому сам свт. Кирилл всегда ищет опору в авторитетных для христианства книгах. Предполагается, что епископ из Турова пользовался

творениями следующих богословов: Григория Богослова, Кирилла Александрийского, Прокла Константинопольского, Епифания Кипрского, Тита Вострийского, Симеона Логофета, Феофилакта Болгарского, Иоанна, экзарха Болгарского, Киевского митрополита Илариона и некоторых других, хотя буквальных повторений в его текстах не обнаруживается.

Если человек начинает размышлять о Божественном без ориентации на святые книги и отцов Церкви, то его ум может серьезно его подвести. Отсюда выпад епископа Кирилла в сторону философии: в один ряд он ставит философов и еретиков: «...философии и книжьници горазди по Арии на Христа власфимисающе»[165]. Епископ из Турова обвиняет Ария и его единомышленников в их зловредной ереси, которая, по представлению Кирилла, как раз и идет от ума человека, без опоры на Святое Писание: Арий начал «своя учения глаголати... Си от своего ума, а не от святых книг извѣщал еси, и глаголеши еже твое сердце умысли, а не еже бог пророком и апостолом о своемь сыну въписати повелѣ»[166]. «Слово на Собор 318 святых отец» посвящено восхвалению отцов Никейского собора и обличению ереси Ария. Отцы Церкви ведут духовную борьбу за чистоту Христовой веры. Так было и на Никейском соборе, где осуждению был предан еретик Арий, который «от бога отца отсѣщи мысляще»[167], за что Туровский образно называет его сатанинским сосудом и волком в овечьей шкуре. Епископ приводит еретические слова Ария: «Что ся вам мнить о Христѣ, яко от не искони есть с богомь, ни единосущьн богу отцю, ни равнь святому духу сущьствомь, ниже есть слово божие в естьствѣ, ни тѣмь видимая створена бысть тварь, ни видим есть отець сынови, ни въплътилъся есть бог в человѣче естьство, нъ вся тварь небесная и земьная сын божий речеться»[168]. Беда Ария, как видится отцам Собора, в том, что он от своего ума извещал, а не от святых книг, поэтому и впал в ересь. Сам Кирилл Туровский в своих произведениях постоянно подчеркивает, что всё, им сказанное, не от него самого идет, но от святых отцов и из священных книг.

Также надо отметить, что активное использование Кириллом экзегетического метода, говорит о том, что человеческому уму, хоть

и ограниченному в результате грехопадения, все же святитель отводит определенное место. В его произведениях есть роднящая его с Киевским митрополитом Климентом Смолятичем мысль о необходимости разуметь божественных писаний смысл. Здесь оба автора — экзегеты, увидевшие для себя призыв в словах Евангелия: «Он сказал: вам дано знать тайны Царствия Божия, а прочим в притчах, так что они видя не видят и слыша не разумеют» (Лк. 8: 10). Далее свт. Кирилл объясняет, в чем состоит польза разуметь Святого Писания смысл, основная идея которого сводится к приближению вечной жизни с Богом на небесах, к жизни будущей, характеризующейся следующим образом: невидима, вечна, не имеющая конца, тверда, недвижима[169].

В «Притче о беспечном царе и его мудром советнике» Кирилл Туровский использует восходящую к Платону схему, когда ум признается царем естества человеческого. Одним из ведущих образов данного текста является образ города, где правит царь, у которого есть дочь и мудрый советник. Город в интерпретации епископа из Турова — тело человеческое, которое создал Бог; люди, живущие в городе, — органы чувств (слух, зрение, обоняние, вкус, осязание, жар похоти); руководит и владеет людьми и городом царь — ум[170]. «Царь же есть ум, обладаай всѣм тѣлом. Зѣло же есть благ, и кроток, и милостив — о своем бо телеси паче всего печется», при этом ум тесно взаимодействует со всеми чувствами: «... от слышаниа добра высится, а от зла мятется; очима же похоть створить, а обонянию желание исполнить; устом же обьядение даеть, а рукама несытьство бранья богатьству створит; с тѣми и нижняго сверѣпьства свершаеть похоть»[171]. Как видим, здесь получили отклик восходящие к Платону представления об уме как царе естества человеческого и чувствах как его слугах. Свт. Кирилл определяет дочь царя-ума как душу, которая рождается от ума и имеет общее с ангельским чином[172]. Однажды в городе случается большой шум, который приводит царя в смятение. Причиной замешательства царя становится то, что он очень заботится о своих людях, как ум заботится о своем теле, но не печется о своей душе:

«ни помышляеть бо бесконечныя злѣ сде живущим мукы, ни готовится на будущаго вѣка праведником уготованую жизнь»[173].

Безусловно, проблема познания в Древней Руси не была чисто философской проблемой, она имела богословскую основу, так как древнерусского человека волновала богословская проблема возможности богопознания. Кирилл решает ее в духе своего времени: богопознание возможно в определенных пределах, прежде всего через Откровение, святые книги, святых отцов, а также через сотворенное Богом, то есть через природу и самого человека («По твари познай Творца»). Заметим, что при этом Кирилл Туровский опирается исключительно на катафатический способ богопознания, когда трансцендентный Бог Сам открывает Себя через творение и откровение. В его проповедях мы не найдем апофатических установок, характерных для христианского неоплатонизма. Понятие трансцендентности Бога никогда не нарушается епископом из Турова, он остается верен библейским установкам об онтологической пропасти между тварью и Творцом.

Если говорить об антропологических взглядах анализируемых религиозных мыслителей в компаративистском ключе, то необходимо отметить разную степень их зависимости от библейской и античной традиций. Так, антропология митрополита Никифора находится в близком родстве с философией Платона, что определяется византийским образованием митрополита Киевского. С Платоном его антропологию роднят, во-первых, дуалистические воззрения на природу человека (как следствие, звучит призыв к гармонизации двух начал в природе человека — души и тела — посредством христианского поста). Во-вторых, схожие определения начал души и выделение разума как главенствующего начала. В-третьих, подчеркивается амбивалентность как свойство некоторых начал души. Амбивалентность разумного и яростного начал выступает источником нравственного действия у Никифора. В-четвертых, им признается, что душа локализуется в голове.

Но есть принципиальное отличие — трактовка третьего начала. У Никифора «желанное» — это всецело положительное начало,

символизирующее высшее значение любви — любовь как стремление человека к Богу, через которую становится возможным уподобиться Всевышнему; Платон же рассматривает «вожделеющее» начало как низшее в иерархии души[174].

Гносеологическая установка Никифора такова: материальный мир познается органами чувств, познание Бога или хотя бы приближение к Нему возможно в большей степени с помощью разумного начала души (теологический рационализм) и «желанного» (мистический «эротизм» византийской аскетической традиции).

В целом, антропологические представления митрополита Никифора с философской точки зрения можно охарактеризовать как христианский платонизм, причем платоновские мотивы в творчестве русского мыслителя проявляются очень ярко и оригинально. Оставаясь по своему мировоззрению христианином, в области философской антропологии митрополит Никифор придерживается как платонической концепции души, так и системы платонической гносеологии, но в то же время он выступает приверженцем мистико-аскетической традиции восточного христианства с характерными для нее темами богопознания, Божественного Эроса, мистики света и пр. Мировоззрение Никифора как образованного епископа-грека, попавшего в «варварскую страну», гармонично вписывается в генезис не только русского, но и византийского богословия, являясь не просто его «русским отголоском», но важной страницей в истории восточного христианского богословия XII века.

Иначе расставлены акценты в антропологических представлениях свт. Кирилла Туровского. В его творчестве встречаются античные сюжеты философского характера (образ пещеры, уподобление ума царю, а чувств — слугам, образ крылатых коней, управляемых разумом), но все они переосмыслены в христианском ключе.

Нет никаких оснований говорить о влиянии на мысль Кирилла Туровского античной философской традиции непосредственно. Его мировоззрение — библейское по сути и основывается на традициях византийской экзегезы. Вполне естественно, что в вопросе об отношениях

души и тела свт. Кирилл находится на позициях христианского холизма, что проявляется, во-первых, в признании мыслителем положения об общем участии души и тела человека в грехе и отсутствии строгого призыва к жесткому телесному аскетизму в его трудах; во-вторых, в восходящих к Аристотелю представлениях о душе как форме тела; в-третьих, в признании Кириллом христианского учения о вочеловечении Бога и спасении человека (теории, которая, впрочем, принимается Кириллом Туровским неоднозначно, с креном в сторону теоцентричности и отказом видеть в телесном человеке подобие Божие); в-четвертых, в восприятии мыслителем библейского мотива, особенно выделяемого антиохийской традицией, когда человек созидает в себе храм Святого Духа.

Основной богословской установкой свт. Кирилла Туровского является констатация трансцендентности Бога и мира, что видно из его толкования сути образа и подобия Божия в человеке. Хотя он признает, что человек — образ Божий, но при этом осуждает позицию антропоморфитов, то есть не хочет видеть в Боге какого-либо телесного или духовного сходства с человеком. В этом он расходится с генеральной линией восточно-христианской традиции, которая видит в образе Божием онтологическую характеристику, создающую возможность движения человека к Богу, богоуподобления и обожения. Но с точки зрения Кирилла, даже духовные свойства человеческой природы не уподобляют человека Богу. Можно сказать, что свт. Кирилл знает только трансцендентного Бога, но не знает имманентного. В вопросе богопознания Кирилл стоит на катафатической позиции (по твари познай Творца), а также на иррационалистической (истинность Откровения), хотя и отмечает примеры Священной истории, где богопознание случалось через чувственный опыт. С его точки зрения, такое чувственное богопознание является следствием откровения Бога миру и вершина этого откровения — воплощение Бога в Христе. Но обратного движения свт. Кирилл не знает.

Образ Божий в человеке, согласно мнению Кирилла Туровского, — господствующее положение человека в мире, а также наделенность свободной волей и разумом, то есть образ Божий проявляется не в отношении

человека к Богу, но в отношении его к миру. При этом человек по своим духовной и телесной природам находится по ту сторону границы, в силу чего у свт. Кирилла нет идеи антропологического дуализма души и тела, так как оба начала взаимосвязаны и в равной степени тварны. Четкое декларирование границы между Божественным и человеческим мы видим и в христологии свт. Кирилла, которая ориентирована в большей степени на традиции антиохийской экзегезы с ее библейским буквализмом. Так, епископ четко разделяет во Христе божественные и человеческие действия, придерживаясь модели христологии «обитания», которая играет определяющую роль и в констатации им антропологического идеала человека как храма для Святого Духа.

Таким образом, в XII веке в русской религиозно-философской мысли были представлены как дуалистическая платоническая антропология, так и библейский холистический взгляд на человека. В то же время необходимо отметить и влияние философии Аристотеля, которой также была свойственна холистичность во взглядах на человека. Отмечается и присутствие в древнерусской мысли архаических апокрифических представлений. Все эти религиозно-философские модели сосуществовали рядом друг с другом, связанные контекстом христианской традиции, при этом на основе анализа круга книжных богословских идей нельзя выявить доминирования какой-либо одной из описанных традиций.

Тем не менее знаменательно, что на примере богословского наследия свт. Кирилла Туровского и митр. Никифора Киевского мы видим, что знакомство последнего с античным наследием и возможное влияние на него оригинальных текстов платонизма приводят к тому, что он обращается к характерным для данной традиции темам интеллектуального богопознания и эротического экстаза, что, в свою очередь, приводит к идее возвышения над телесной природой человека его духовной природы, имманентной божественной. В то время как у свт. Кирилла, чуждого плодам античной премудрости, жестко утверждается душевно-тесная целостность человеческой природы и ее трансцендентность природе Божией. На данном примере видно, что и в древнерусской

богословской мысли можно констатировать, пусть и не явно, бытование двух антропологических концепций: библейского холизма и платоновского дуализма.

Библиографические ссылки и примечания

1. Более подробно об этих двух антропологических моделях см. мою более раннюю статью: *Семикопова Т.В.* Антропологические модели в византийской религиозно-философской традиции: библейский холизм и платонический дуализм // Труды Нижегородской духовной семинарии. Вып. 9. Н. Новгород, 2011. С. 7–25.
2. Он прибыл из Византии в 1182 году и был на киевской кафедре до своей смерти в 1198 г. И это практически все, что о нем известно.
3. *Мильков В.В., Полянский С.М.* Вводная часть к «Посланию Владимиру Мономаху о посте» // *Громов М.Н., Мильков В.В.* Идейные течения древнерусской мысли. СПб., 2001. С. 350.
4. Здесь и далее цит. по: Никифор. Пѡсланїе никыфора митрополита кїевьскаго. к великомꙋ кн҃ѕю володимирꙋ с҃нꙋ всеволожю, с҃на ꙗрославлѧ: Древнерусский текст по рукописи ГИМ, Синод. собр. № 496 (№ 110 по А.И. Горскому) // Послания митрополита Никифора. М., 2000. С. 56–74. С. 57, 347а. Далее: Послание о посте.
5. Никифор. Послание о посте. Указ. изд. С. 64. 352б.
6. Платон. Федон. 66b.
7. Там же. 66 c.
8. Никифор. Послание о посте. Указ. изд. С. 57. 347а–347б.
9. Там же. С. 57–58. 347б.
10. Платон. Тимей. 70e.
11. *Дьяченко Г.* Полный церковно-славянский словарь. Репринт. воспр. издания 1900 года. М., 1993. С. 205.
12. Существует принципиально иная оценка и интерпретация мыслей митр. Никифора. В частности, мысль Никифора о борьбе души и тела, о необходимости их взаимодействия интерпретируется М.В. Безобразовой как материалистическая, а не идеалистическая: «Нельзя не заметить, что Никифор является в своем Послании психологом и метафизиком, обнаруживает знание человеческой души и высказывает определенное мировоззрение — исповедует dejure дуализм, как его исповедовал и автор Диоптры, а defacto не является последовательным дуалистом, потому что соединяет с сознательным дуализмом бессознательный материализм» (*Безобразова М.В.* Изречения Св. Кирилла и Послание митрополита

Никифора (Две главы из подготовленного к печати труда под заглавием: «К истории просвещения в России». СПб., 1898. С. 9).

Такой вывод она делает как раз исходя из утверждения митр. Никифора о борьбе духа и тела в человеке и его предложения ослабить тело посредством поста. М. В. Безобразова считает, что таким образом Никифор признает силу неослабленного тела, а значит вещества, материи. Отсюда возникает вопрос: «Чистый ли дуализм такое мировоззрение? Не является ли слабостью мировоззрения Никифора то, что дуализм его не проведен с полной последовательностью, не признается ничтожность второго фактора сравнительно с первым — духом?» (Там же. С. 13–14).

Интересно, что исследовательница не одинока в своих взглядах, и схожие выводы можно наблюдать у более позднего исследователя религиозно-философской мысли Древней Руси В. Ф. Пустарнакова. Так, ученый также видит проявления материалистических позиций митрополита в его речи о борьбе плоти и духа и провозглашении возможности победы второго посредством поста (Философские идеи в религиозной форме общественного сознания Киевской Руси // *Пустарнаков В. Ф.* Философская мысль Древней Руси. М., 2005. С. 39–40). В. Ф. Пустарнаков идет дальше и находит на том же основании, что и у Никифора, материализм у Феодосия Печерского — «первого столпа аскетизма и нестяжательства на Руси», как сам же ученый и определяет монаха Киево-Печерского монастыря (Там же. С. 28). Слова о необходимости поста для очищения души и ума человека Пустарнаков определяет как «утверждения, потенциально опасные для религии, ибо из них могут последовать материалистические, по сути дела, выводы о зависимости души от тела... Феодосий полагал, по-видимому, что в слишком здоровом теле — нездоровый дух. Но, тем не менее, он мыслил, фактически исходя из определенной зависимости состояния духа, ума от тела, от физического в человеке» (Там же. С. 28–29). Но с такой «экстравагантной» точкой зрения вряд ли можно согласиться, т. к. влияние тела на душу и зависимость души от тела — общее место в платонизме. Из этого исходит и Никифор, обосновывая необходимость поста борьбой души с порабощающими ее страстями тела. К этому же неоднократно призывал и Платон (см.: Платон. Тимей. 89е–90с).

13. *Иларион (Алфеев), иером.* Преподобный Симеон Новый Богослов и православное предание. М., 1998. С. 289–290.
14. Цит. по: *Иларион (Алфеев), иером.* Преподобный Симеон Новый Богослов... Указ. изд. С. 287.
15. *Виндельбанд В.* Платон. Киев, 1993. С. 77.
16. Никифор. Послание о посте. Указ. изд. С. 65. 353а; с. 66. 353б.
17. Там же. С. 73. 358б.
18. Там же. С. 66–70. 353б–356б.

19. Там же. С. 65. 352б–353а.
20. Платон. Федон. 80.
21. Платон. Государство. IV, 442.
22. Платон. Федон. 82е–83а.
23. Там же. 65b.
24. Никифор. Послание о посте. С. 64. 352б.
25. Там же. С. 72–73. 358б.
26. Там же. С. 70. 356б.
27. Там же. С. 74. 359б.
28. Там же. С. 72. 358а.
29. Там же. С. 69. 356а.
30. Там же. С. 60. 349а.
31. Там же. С. 60–61. 349б–350а.
32. *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 81.
33. *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия восточной церкви // *Лосский В. Н.* Боговидение. М., 2003. С. 132–133.
34. Иларион. Слово о законе и благодати // Прибавленія къ твореніямъ святыхъ отцевъ, въ русскомъ переводѣ. Ч. II. М., 1844. С. 276.
35. Климент Смолятич. Посланнїе написано. климентом митрополитом. рꙋскым. фомѣ прозвѵтерꙋ. истолковано. афонасїемь мнихомъ. С. 134 // *Никольский Н.* О литературных трудах митрополита Климента Смолятича, писателя XII века. СПб., 1892. С. 103–136.
36. *Пустарнаков В. Ф.* Философская мысль Древней Руси. М., 2005. С. 44.
37. Никифор. Послание о посте. Указ. изд. С. 61. 350а.
38. *Мильков В. В.* Комментарии к тексту перевода «Послания Никифора, митрополита Киевского, к великому князю Владимиру, сыну Всеволода, сына Ярослава» // Послания митрополита Никифора. М., 2000. С. 89.
39. *Полянский С. М.* Никифор — выдающийся мыслитель Древней Руси // Творения митрополита Никифора / Сост. М. Н. Громов, С. М. Полянский. М., 2006. С. 55.
40. Для иллюстрации этой разницы в подходах к богопознанию через веру и разум приведем слова Евгения Берсье: «...христианская вера — это стремление души во всей ее целости, *умом, сердцем и волею*, к познанию невидимого Бога Таким, Каким он является нам в Иисусе Христе <...> Мы не отрицаем великой силы разума. Ему принадлежит победа над видимым миром, который он покоряет себе с каждым днем. Ему принадлежит шар

земной... Ему подвластны недра земли... Ему покорна материя... Разум действительно величественен в своем смелом полете, но зато как же он беден и несведущ на запросы человеческого сердца и совести? Что говорит он совести, угнетаемой сознанием виновности? Что дает он раздираемому скорбью сердцу? ... В какие области перешло существо, которое минуту тому назад любило, молилось, надеялось? Вы не знаете об этом ничего... И вы говорите: „к чему вера“!» (Берсье Евг. Беседы. СПб., 1902. Т. V. С. 72–74).

41. Никифор. Послание о посте. Указ. изд. С. 61. 349б.
42. Чиста молитва твоя. Поучение и послания древнерусским князьям киевского митрополита Никифора / Союз писателей России; Ин-т рус. языка им В. В. Виноградова РАН: изд. подг. Г. С. Баранкова; отв. ред. С. И. Котькало. М., 2005. С. 19–20.
43. Цит. по: *Полянский С. М.* Никифор — выдающийся мыслитель Древней Руси. Указ. изд. С. 47.
44. *Орлов А. С.* Владимир Мономах. М., Л. 1946. С. 50; *Dölker A.* Der Fastenbrief des Metropoliten Nikifor an den Fürsten Vladimir Monomach. Tübingen, 1985. P. 9 и др.
45. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. М. — Ростов-на-Дону, 1992. С. 153.
46. Г. С. Баранкова, В. В. Мильков, С. М. Полянский. Комментарии // Послания митрополита Никифора. М., 2000. С. 87–89.
47. Платон. Государство. IV, 439d.
48. Платон. Тимей. 90 a–c.
49. Никифор. Послание о посте. Указ. изд. С. 61. 349б — 350а.
50. Владимир Мономах. Поучение. С. 134.
51. *Пустарнаков В. Ф.* Философская мысль Древней Руси. М., 2005. С. 76.
52. Платон. Государство. IV, 441e–442b.
53. Платон. Федр. 246b–248b, 253c–255b.
54. Платон. Государство. IV, 440e.
55. Никифор. Послание о посте. Указ. изд. С. 77. 350б–351а.
56. Платон. Государство. IV, 439d.
57. Платон. Тимей. 88 a–b.
58. *Васильева Т. В.* Путь к Платону // *Васильева Т. В.* Поэтика античной философии. М., 2008. С. 302.
59. Оба этих влюбленных, по Платону, обязательно мужчины, т. к. и сам Эрот мужского пола, и любовь между двумя мужчинами как существами более совершенными позволяет взять верх идеальному над плотским. Вся эта

схема, представляющая апологию гомосексуализма, подверглась жесткой критике А. Ф. Лосева в «Очерках античного символизма и мифологии».

60. Никифор. Послание о посте. Указ. изд. С. 77. 352а.

61. Там же. С. 61–62. 350а–350б.

62. Там же.

63. «Послание Владимиру Мономаху о вере латинской», «Послание Ярославу князю Муромскому о вере латинской» и «Послание неизвестному князю». С данными произведениями мы будем работать как с единым текстуальным пространством.

64. Здесь и далее цит. по: Никифор. Посланїе ѿ никıдора митрополıта кıевскаго Всеѧ рꙋскїѧ земли написанїе на латынꙋ. К Ꙗрославꙋ кн҃зю Мꙋрьскомꙋ ст҃ославличю, сн҃а ꙗрославлѧ. Ѡ ересехъ: Древнерусский текст по списку РНБ. Вяз. Q. 213Б // Творения Митрополита Никифора. М., 2006. С. 153–164. Л. 169б–180а; С. 153. 170а. Далее: Послание Ярославу.

65. Никифор. Послание Ярославу. Указ. изд. С. 153. 170а.

66. Здесь и далее цит. по: Никифор. Посланїе ѿ никидора митрѡполита кїїв ꙗ҆ска҃. к володимерꙋ кн҃зю всеѧ рꙋсїи. сн҃ꙋ всеволожꙋ. сн҃а ѧрославлѧ: Древнерусский текст по списку РГАДА. Ф. 196. Оп. 1. № 1054 // Творения Митрополита Никифора. М., 2006. С. 129–136. Л. 488б. Л. 500а. С. 131. 492б. Далее: Послание Владимиру Мономаху о вере латинской.

67. Никифор. Послание Ярославу. Указ. изд. С. 154. 171а.

68. Там же. С. 155. 171б.

69. Там же. С. 160–161. 176б–177а; С. 163. 179а.

70. Там же. С. 162. 178а.

71. Никифор. Послание о посте. Указ. изд. С. 65. 353а

72. Здесь и далее цит. по: Никифор. Поꙋченїе митрополита рꙋскаго никидора. В недѣлю сыропꙋстнꙋю, в цр҃кви ко игꙋменѡмъ. і ко всемꙋ іерѣискомꙋ і дїѧкꙋ́нскомꙋ чинꙋ, и к҆ мирꙋ́скимъ людемъ: Древнерусский текст по списку РНБ. Соф. № 1147 // Творения Митрополита Никифора. М., 2006. С. 186–190. Л. 160б–164б; С. 189. 163а. Далее: Поучение в неделю Сыропустную.

73. Никифор. Послание о посте. Указ. изд. С. 68. 355а.

74. Там же. С. 62–63. 351а–351б.

75. Там же. С. 63. 351б.

76. Там же.

77. Там же. С. 60. 349а.

78. *Полянский С. М.* Никифор — выдающийся мыслитель Древней Руси. Указ. изд. С. 47–48.

79. Там же. С. 47.

80. Там же. С. 48.

81. Евагрий Понтийский. Творения. Аскетические и богословские трактаты. М., 1994. С. 120–121.

82. Преп. Максим Исповедник. Избранные творения // Библиотека отцов и учителей Церкви. Т. XIV. М., 2004. С. 159.

83. Цит. по: *Василий (Кривошеин), архиеп.* Преподобный Симеон Новый Богослов. Н. Новгород, 1996. С. 399.

84. Никифор. Послание о посте. Указ. изд. С. 65. 352б.

85. См.: Платон. Государство. 514a–517d.

86. См.: *Малков П. Ю.* Образ пещеры в античном и христианском символизме // *Малков П. Ю.* Под Главою — Христом. Статьи. М., 2000. С. 55–77.

87. Здесь и далее цит. по: Кирилл Туровский. Повесть Кирила многогрѣшнаго мниха к Василию игумену Печерьскому о бѣлоризцѣ человѣцѣ, и о мнишьствѣ, и о души, и о покаянии // ТОДРЛ. Т. 12. М. — Л., 1956. С. 348–354. Далее: Притча о беспечном царе и его мудром советнике.
Есть мнение, по которому рассказ этот восточного происхождения и взят из романа о Варлааме и Иосафе (См.: *Сухомлинов М.И.* О сочинениях Кирилла Туровского. В кн.: Рукописи графа А. С. Уварова. Т. II. СПб., 1858. С. LIII–LVII. Ср.: Повесть о Варлааме пустыннике и Иосафе индийском. Перевод с араб. акад. В. Р. Розена, под ред. акад. И. Ю. Крачковского. Изд. АН СССР, М. — Л., 1947. С. 61–66).

88. Кирилл Туровский. Притча о беспечном царе и его мудром советнике. Указ. изд. С. 348.

89. Там же. С. 350.

90. *Флоренский П., свящ.* Философия культа. М., 2004. С. 211–212.

91. *Пустарнаков В. Ф.* Философская мысль в Древней Руси. М., 2005. С. 49.

92. Здесь и далее цит. по: Кирилл Туровский. Кирила мниха притча о человѣчѣстѣй души и о телеси, и о преступлении божия заповѣди, и о воскресении телесе человѣча, и о будущемь судѣ, и о муцѣ // ТОДРЛ. Т. 12. М. — Л., 1956. С. 340–347. Далее: Притча о душе и теле, или о слепце и хромце.

93. Исследователи усматривают близость «Притчи о душе и теле, или о слепце и хромце» известному в мировой литературе апологу о слепце и хромце из Вавилонского Талмуда (беседа императора Антония с раввином). Сам Кирилл Туровский приписывает эту восточную легенду Матфею, комментируя ее как евангельский сюжет: «от божественных вземлюще писаний, со многою боязнью еуаггельскых касаемся бесѣдовати словес, приводнѣ господню притчю сказающе, юже Матфѣй церкви предасть» (Кирилл Туровский. Притча о душе и теле, или о слепце и хромце. С. 341).

94. Кирилл Туровский. Притча о душе и теле, или о слепце и хромце. Указ. изд. С. 341.

95. Там же. С. 342.

96. Там же. С. 343.

97. *Канто-Спербер М., Барнз Дж.* Греческая философия. Т. 1. М., 2006. С. 270.

98. Платон. Федр. 248 a–b.

99. Кирилл Туровский. Притча о беспечном царе и его мудром советнике. Указ. изд. С. 354.

100. Здесь и далее цит. по: Кирилл Туровский. Кюрила епископа Туровьскаго сказание о черноризьчьстэмь чину, от вьтхаго закона и новаго: оного образ носяща, а сего дѣлы съвьршающа // ТОДРЛ. Т. 12. М. — Л., 1956. С. 354–361. С. 360. Далее: Сказание о черноризцах. В «Сказании о черноризцах» Кирилл объясняет, в каком смысле иноки называются ангелами: ангелы — духи бесплотные, они светообразны, невидимы, земные же ангелы — это преподобные мужи Ветхого и Нового Заветов, в телесной чистоте послужившие Богу.

101. Здесь и далее цит. по: Кирилл Туровский. Кюрила недостойнаго мниха слово на възнесение господне, в четвьрток, 6 недэли по пасцѣ, от пророчьских указаний, и о въскрѣшении всеродьна Адама из ада // ТОДРЛ. Т. 15. М. — Л., 1958. С. 340–343. Далее: Слово на Вознесение.

102. Кирилл Туровский. Слово на Вознесение. С. 341.

103. Более подробно см.: Ириней Лионский. Творения. СПб., 1996. С. 616–618.

104. «Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. Если же делаю то, чего не хочу, уже не я делаю то, но живущий во мне грех» (Рим. 7: 19–20).

105. Кирилл Туровский. Притча о душе и теле, или о слепце и хромце. С. 343.

106. Кирилл Туровский. Сказание о черноризцах. С. 355.

107. *Пустарнаков В. Ф.* Философская мысль в Древней Руси. Указ. изд. С. 46.

108. Кирилл Туровский. Сказание о черноризцах. С. 352.

109. Кирилл Туровский. Притча о душе и теле, или о слепце и хромце. С. 347.

110. Там же. С. 344.

111. Пустарнаков В. Ф. Философская мысль в Древней Руси. Указ. изд. С. 49.

112. Кирилл Туровский. Притча о душе и теле, или о слепце и хромце. С. 346.

113. Здесь и далее цит. по: Кирилл Туровский. Послание старца къ богоблаженному Василию архимандриту о скимѣ // *Понырко Н. В.* Эпистолярное наследие Древней Руси XI–XIII вв. Исследования, тексты, переводы. СПб., 1992. С. 166–168. С. 167.

114. Кирилл Туровский. Притча о душе и теле, или о слепце и хромце. С. 346–347.

115. Там же. С. 341.

116. Кирилл Туровский. Притча о беспечном царе и его мудром советнике. С. 351.

117. Здесь и далее цит. по: Кирилл Туровский. Того же грэшнаго мниха слово о раслабленэмь, от бытия и от сказания евангелскаго, в неделю 4 по пасцѣ // ТОДРЛ. Т. 15. М. — Л., 1958. С. 331–335. С. 333. Далее: Слово о расслабленном.

118. Кирилл Туровский. Слово на Вознесение. С. 343.

119. Кирилл Туровский. Слово о расслабленном. С. 335.

120. Более подробно см.: *Болотов В. В.* История Церкви в период вселенских соборов. М., 2007. С. 348–353.

121. Кирилл Туровский. В недѣлю цвѣтную о сказании еваггельстѣмь святаго Кирила // ТОДРЛ. Т. 13. М. — Л., 1957. С. 409–411. С. 411. Далее: Слово на Вербное воскресенье.

122. Здесь и далее цит. по: Кирилл Туровский. Слово Кюрила недостойнаго мниха на святую паску во свѣтоносный день воскресения Христова от пророческых сказаньи // ТОДРЛ. Т. 13. М. — Л., 1957. С. 412–414. С. 412. Далее: Слово на святую Пасху.

123. *Федотов Г. П.* Русская религиозность. Ч. 1. Христианство Киевской Руси X–XIII вв. // Собр. соч. В 12 т. М., 2001. Т. 10. С. 81.

124. Там же. С. 76.

125. Кирилл Туровский. Притча о душе и теле, или о слепце и хромце. С. 342.

126. Там же. С. 342.

127. *Федотов Г. П.* Русская религиозность. Ч. 1. Христианство Киевской Руси X–XIII вв. Указ. изд. Т. 10. С. 134.

128. Там же. С. 80.

129. *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 141.

130. *Флоровский Г. В.* Феофил Александрийский и Апа Афу из Пемдже // *Флоровский Г. В.* Догмат и история. М., 1998. С. 340.

131. *Ферберн Д.* Учение о Христе и благодати в ранней Церкви. М., 2008. С. 60.

132. *Болотов В. В.* История Церкви в период Вселенских соборов. М., 2007. С. 199.

133. Там же. С. 195.

134. См.: *Пеликан Я.* Возникновение кафолической традиции (100–600). М., 2007. С. 240.

135. Кирилл Туровский. Послание старца къ богоблаженному Василию архимандриту о скимѣ. С. 167.

136. Кирилл Туровский. Слово на святую Пасху. С. 412.

137. Кирилл Туровский. Притча о беспечном царе и его мудром советнике. С. 351.

138. Кирилл Туровский. Слово о черноризцах. С. 357.

139. Здесь и далее цит. по: Кирилл Туровский. Кюрила грѣшнаго мниха слово на сбор святых отець 300 и 18, от святых книг указание о Христѣ сынѣ божии. И похвала отцем святого Никѣйскаго събора, в недѣлю преже пятикостия // ТОДРЛ. Т. 15. М. — Л., 1958. С. 343–348. С. 348. Далее: Слово на собор 318 святых отец.

140. Цит. по: *Макарий (Булгаков)*. История русской церкви. СПб., 1857. Т. III. С. 323.

141. Кирилл Туровский. Слово на святую Пасху. С. 413.

142. Кирилл Туровский. Слово на Вербное воскресенье. С. 411.

143. Здесь и далее цит. по: Кирилл Туровский. Святого Кюрила мниха слово о сънятии тѣла Христова с креста, и о мюроносицах, от сказания евангельскааго, и похвала Иосифу, в недѣлю 3-ю по пасцѣ // ТОДРЛ. Т. 13. М. — Л., 1957. С. 419–426. Далее: Слово в неделю третью по Пасхе.

144. Кирилл Туровский. Слово в неделю третью по Пасхе. С. 424.

145. Кирилл Туровский. Слово на Вербное воскресенье. С. 411.

146. Здесь и далее цит. по: Кирилл Туровский. Слово Кирила недостоинаго мниха по пасцѣ, похваление въскресения, и о аръtусѣ, и о Фоминѣ испытаньи ребр господних // ТОДРЛ. Т. 13. М. — Л., 1957. С. 415–419. С. 417–419. Далее: Слово на Фомину неделю.

147. Кирилл Туровский. Слово на святую Пасху. С. 414.

148. Кирилл Туровский. Притча о душе и теле, или о слепце и хромце. С. 342.

149. Кирилл Туровский. Слово на собор 318 святых отец. С. 347, 348.

150. Кирилл Туровский. Послание старца къ богоблаженному Василию архимандриту о скимѣ. С. 167.

151. Кирилл Туровский. Притча о беспечном царе и его мудром советнике. С. 353.

152. Кирилл Туровский. Притча о душе и теле, или о слепце и хромце. С. 341.

153. Там же. С. 342.

154. Кирилл Туровский. Притча о беспечном царе и его мудром советнике. С. 354.

155. Кирилл Туровский. Слово на собор 318 святых отец. С. 348.

156. Кирилл Туровский. Притча о душе и теле, или о слепце и хромце. С. 347.

157. Там же. С. 341, 343.

158. Там же. С. 341, 347; Притча о беспечном царе и его мудром советнике. С 352, 354; Сказание о черноризцах. С. 361; Слово о слепце и зависти жидов. С. 336 (Здесь и далее цит. по: Кирилл Туровский. Кюрила мниха слово о слѣпьци и о зависти жидов, от сказания евангельскаго, в недѣлю 6-ю по пасцѣ // ТОДРЛ. Т. 15. М. — Л., 1958. С. 336–340. Далее: Слово о слепце и зависти жидов.

159. Кирилл Туровский. Слово на собор 318 святых отец. С. 344.

160. *Понырко Н. В.* Эпистолярное наследие Древней Руси XI–XIII. Исследования, тексты, переводы. СПб., 1992. С. 162.

161. Цит. по: *Понырко Н. В.* Эпистолярное наследие Древней Руси XI–XIII. Исследования, тексты, переводы. Указ. изд. С. 162.

162. Кирилл Туровский. Притча о душе и теле, или о слепце и хромце. С. 340.

163. Там же. С. 341.

164. Кирилл Туровский. Слово на Вербное воскресенье. С. 409.

165. Кирилл Туровский. Слово на собор 318 святых отец. С. 345.

166. Там же.

167. Там же. С. 344.

168. Там же. С. 345.

169. Кирилл Туровский. Притча о душе и теле, или о слепце и хромце. С. 340.

170. Кирилл Туровский. Притча о беспечном царе и его мудром советнике. С. 348.

171. Там же. С. 348–349.

172. Там же. С. 352–353.

173. Там же. С. 349.

174. Эрос же — олицетворение любви-стремления — может быть, по Платону, как высшим (небесным, Эрос Урании), так и низшим (пошлым, Эрос Полигимнии). См.: Платон. Пир. 180c–182a.

Философия

А. В. Хазина, кандидат исторических наук

Рациональные основания религиозного опыта в философской концепции стоика Посидония[1]

«Твердо я ведаю сам, убеждаясь и мыслью и сердцем:
Будет некогда день, и погибнет великая Троя»
Гомер

Сложность изучения философского наследия Посидония Апамейского, представителя Средней Стои, реформировавшего стоицизм в русле платоновско-пифагорейской традиции[2], для современных исследователей обусловлена тем, что многие из его трудов известны лишь по названиям; часть же текстов дошла до нас в отрывках, да еще «во вторичной передаче» более поздних авторов. Кроме того, сама аутентичность некоторых сочинений Посидония остается трудно доказуемой. Исследование и издание уже атрибутированных эксцерптов из трудов Апамейца на русском

языке — давно назревшая необходимость. Зарубежная историография обладает тремя современными фундаментальными изданиями фрагментов Посидония и свидетельств о нем: Эдельштейна — Кидда (1972), Тайлера (1982) и Лонга — Сидли (1987)[3]. При этом полный корпус переводов Посидония на русский язык не только не издан, но пока и не осуществлен, потребность же в этом осознается уже более пятидесяти лет[4].

При этом можно считать общим местом, что философия Посидония, даже на первый взгляд, выглядит сакрализованной. В своих многочисленных философских трактатах, посвященных религиозной тематике («О богах», «О судьбе», «О героях и демонах», «О мантике», «Комментарий на платоновский Тимей» и др.), Посидоний обосновывал демонологию, мантику, астрологию. Это обстоятельство явилось для ряда исследователей решающим аргументом в оценке Апамейца как «философа рока», «историка-мистика», мудреца, «забывшего классический эллинский рационализм»[5].

Возможно, такую оценку спровоцировала и традиционная интерпретация эволюции всего античного мировоззрения как поступательного движения от «мифа» к «логосу»[6], исходящая из представления о линейно-прогрессистском развитии античности от архаики, через наивысший расцвет классики к последнему этапу — угасанию[7]. Эта позитивистская в своей основе концепция пытается выстроить в виде однонаправленного вектора развитие всей античной мысли и предполагает, что мифология предшествовала религии, религия — философии. Мифология, религия и философия как разные способы освоения действительности оцениваются, исходя из принципа, что всякое последующее оказывается более полным, рациональным, научным и в этом смысле отрицает предыдущее.

Современные исследования античного менталитета показывают, что, с одной стороны, такая концепция приводит к неразрешимым противоречиям[8]: ведь история античной мысли представляет собой множество линий, далеко не всегда совпадающих по направлению, и можно ли считать одну из них магистральной — большой вопрос. «Перед

нами, — рассуждает А. В. Ахутин, — не монотонное развитие „от мифа к логосу“ по контовской схеме, а напряженное выяснение отношений „старого и нового“»[9]. С другой стороны, подобная концепция эвристически ограничена, поскольку выключает целые эпохи, либо отдельных мыслителей из истории античной мысли.

В свое время именно линейно-прогрессистские представления предопределили отношение к философским, историческим, религиозным идеям эллинизма, которое формулировалось в аксиологических категориях застоя, упадка, декаданса, призванных подчеркнуть «расслабленный» и эпигонский характер позднеантичной рациональности или вообще отсутствие такового[10]. В качестве основного «обвинительного» аргумента выдвигался тезис о том, что I столетие до н. э. явилось рубежом, Weltwende — «ломкой мира», временем, когда рационализм исчерпал все свои ресурсы и сменился мистицизмом, застоем и апатией[11].

Попадая, по воле исследователей, в «прокрустово ложе» этой концепции, философия среднего стоика Посидония либо вообще исключается историографами из «монотонного движения от „мифа к логосу“»[12], либо помещается ими в полярные позиции, оказываясь то неким возвратом к архаике, то предтечей нового христианского мышления.

Некоторые авторы стремятся доказать «колоссальное» воздействие Посидония на мыслителей позднего эллинистически-римского мира и прослеживают его влияние на герметическую литературу, неоплатонизм и даже на Библию — кн. Премудрости, IV кн. Маккавеев, на Псевдо-клементины[13].

Дж. Добсон, напротив, такую точку зрения считает искусственно созданным мифом. Его поддерживает Дж. Диллон, который в своем исследовании истоков неоплатонизма как составляющей той интеллектуальной среды, в которой «взрастало» христианство, задался целью написать историю среднего платонизма без Посидония. Тем не менее, в своей монографии Диллон посвятил Посидонию целую главу[14].

Так что же делает философию Посидония сакрализованной, в чем специфика его понимания божественного, демонологии, мантики,

астрологии, каково их место в его стоической системе? Можно ли считать ее отказом от рациональности, отступлением во мрак мистики, рекапитуляцией?

Энциклопедическая широта исследовательских интересов Посидония поражала уже античных историографов[15]. И в этом стремлении к полиматии[16] «стоического Аристотеля» (T. 3, 31, 91, 100 EK) было свое основание и свой принцип.

«Полиматия присуща философу», — утверждает вслед за Посидонием Страбон (Strabo. I. 1.1). Философия и была основанием, объясняющим и провоцирующим синтетический универсализм научных интересов Апамейца[17]. Лишь философия способна понять и объяснить мир, так как она, по Посидонию, познает «причины божественных и человеческих дел» (Sen. Epist. 89.5). Посидоний настаивает на этиологии (выявлении причин) как важнейшем познавательном методе (Strabo. II.IX.8; II.III.8). Исследуя любые предметы и явления, он стремится выяснить их причины и философские основания[18]. Поэтому и сугубо религиозные явления, попадая в поле зрения Посидония, объективно становятся предметом его философских изысканий.

Сохранившиеся отрывки из трудов Апамейца не оставляют сомнений в том, что определяющим началом его философских представлений была идея божественности мироздания и взаимосвязи всех космических процессов.

«Божество есть умный дух, пронизывающий всякую сущность», будь то земля, вода, воздух (fr. 100 EK), одновременно оно и Логос (fr. 5 EK), и «огненная умопостигаемая пневма, которая не имеет никакого образа» (fr.95 EK), но может «превращаться во что хочет и все делать себе подобным» (Aet. I.6.1). Этимологию самого слова «Зевс» Посидоний понимает как «пронизывающий все и распоряжающийся всем как своим домом» (τον πάντα διοκοῦντα)[19]. Это не противоречило доминирующему в поздней античности натуралистическому восприятию вечного космоса как единого организма, управляемого божественной силой, проявляющейся в огненной атмосфере, богах, солнце и других

небесных телах[20]. У Посидония, вероятно, уже присутствуют намеки на трансцендентное понимание божественного, развитое в дальнейшем неоплатониками. Он подчеркивал трансцендентность божественного огненного дыхания, понятого как Промысл и действующего в высших областях космоса. Бог является активным принципом, материя — пассивным (fr. 5, 20, 21, 23, 92 EK).

По всей видимости, вслед за Посидонием Цицерон, использовавший в своем труде «О природе богов» в качестве источника трактат Апамейца «О богах», резко разделяет «настоящих» богов и тех, которые искусственно возникли в сознании людей благодаря обожествлению героев и знаменитых личностей, либо вследствие суеверных представлений (Cic. De nat. Deor. 9. 24). По свидетельству Цицерона, Посидоний также резко критиковал и эпикуровское учение об антропоморфных богах. Человекоподобные боги, которые ничего не делают и ни о чем не заботятся, есть порождение «отвратительной зависти» (fr. 22 a-b EK). Философия же, познающая причины мира, занимается подлинными богами.

Божество как Логос, «проникающее всю сущность», является эманацией, образующей интеллект, разумную часть человеческой души. Эта эманация, исходя из божественной субстанции Солнца, изливается в подлунный мир посредством Луны, затем, после очищения, восходит к блаженному бессмертию в место своего истечения (Achill. Isag. In Arat. 13. P. 41. 1 Maass; fr. 149 EK; Sext. Emp. Adv. Phis. I. 72). Посидоний эксплицитно нигде не выражает своего отношения к бессмертию и посмертному воздаянию. Но через эманацию божества как логоса логически обосновывает идею «астрального бессмертия» человеческой души.

Глобальным проявлением всепроникающего Бога можно считать понятие «мировой симпатии», занимающее центральное место в философской системе Посидония. Συμπάθεια, трактуемая Посидонием как природное соответствие, образуемое «ростками разума» (οι λόγοι σπερμάτικοι), пронизывающими весь космос, определяла проникновение единого начала во все мельчайшие вещи и явления в мире, выражая

его единство (fr. 105, 106, 107 EK). Симпатия оформляла мир как некое гармоническое целое, в котором отдельные части непосредственно взаимосвязаны (fr. 361, 354, 332 Teil.).

Существуют различные виды и уровни единства. Человек есть единство души и тела (Phil. De opif. Mundi 46; Nemes. 38)[21], и дух есть Бог, гостящий в человеке (Sen. Epist. 31. 11). Как человек является «мостом», посредником между высшим — божественным и низшим — животным миром, так и непрерывный переход от человеческого к божественному осуществляется у Посидония через демонов и демонический мир[22]. «Если души выживают, то они становятся тем же, что и демоны; а если демоны существуют, то следует признать, что существуют и боги. Причем их существованию нисколько не мешают все те сказки (или предрассудки) о мифических деяниях в Аиде» (Sext. Empir. Adv. Phys. I. 74). Доказательство существования душ в данном случае используется и для доказательства существования демонов и богов.

Посидоний пытается понять и объяснить смысл представлений о демонах, что было чуждо непосредственной, суеверной греческой демонологии. Квалифицируя демонов как некие огненные и эфирные тела в духе стоического платонизма[23], Посидоний четко классифицировал их по разрядам в соответствии с девятью (как у Платона) сферами космоса (Clem. Alex. Protr. II. 26; Cic. De nat. et deor. II. 12, 33; 60. 152). Каждый тип демона, таким образом, имел свое логическое определение и местоположение в системе космоса, а демонология в целом получала у Посидония вполне научное обоснование.

В связи с космической симпатией Апамеец говорит и о мантике (μαντική)[24]. Привлекая многочисленные свидетельства из геологии, географии, биологии и других естественных наук, он доказывает, что все части космоса и мира по природе взаимосвязаны. Именно «симпатическая связь» позволяет по отдельным частям явления судить обо всем в целом и потому о любых других частных явлениях. Следовательно, все небесные явления, полет птиц, сновидения могут нести «информацию» о более общих событиях. Как же иначе было бы возможно, задается он

вопросом, чтобы форма печени жертвенной птицы содержала знаки, указывающие на исход отдаленной битвы? (Cic. De div. II. 33–35; fr. 106 EK).

Аргументы в пользу мантики Посидоний выводит из трех источников — Бога, судьбы и природы, однако сводит их к двум источникам вдохновения: бог или боги действуют через сны и видения, а судьба, или природа, предоставляет нам знаки, которые необходимо как-то истолковывать (Cic. De div. I. 125; fr. 107).

Мантическое искусство, по Посидонию, это не просто гадание, а *vis divinandi ratioque repetenda* — «способность к предсказанию и выявление причин» (fr. 107 EK), обеспеченные Богом, судьбой и природой. Определяя этиологию в качестве важнейшего инструмента научного знания (fr. 176), Посидоний и к мантике предъявляет требования рационального обоснования на основе этиологии — выявления причин.

С идеей «мировой симпатии» тесно связана и базовая стоическая доктрина о судьбе. Всем правит εἱμαρμένη — «полученное по жребию», «то, что определено» (SVF. II. 976), считали Зенон и Хрисипп, к ним присоединяется и Посидоний: всё совершается согласно судьбе (fr. 25 EK). Но судьба является только «третьей после Зевса». «Зевс — первый, природа — вторая, а судьба — третья» (fr. 103 EK). Такая тройная иерархия напоминает триаду, которая актуализируется и станет затем общим местом в последующем платонизме. Она могла быть связана с делением космоса в системе Посидония на небесную сферу, управляемую божественным умом, понятным как Промысл, неодушевленную земную сферу, которая управляется его истечением — ηζις (будущая эманация неоплатоников) и промежуточную — одушевленную сферу, за которую отвечает ψυχή или φύσις (fr. 104, 106–107 EK).

Космическая «симпатия» вместе с идеей судьбы обосновывала у Посидония и астрологию, которая распространилась в греческом мире только в эллинистическое время и понималась им в рамках эллинистической трактовки — как наблюдение небесных светил, необходимое для составления гороскопа. Каждая планета, по Посидонию, имеет своих

представителей в животном мире, растительном и минеральном царствах, связанных с ней некой симпатией, значит, можно воздействовать на эту планету магически, путем манипуляций с ее земными двойниками (fr. 111, 112 EK)[25]. Астрологический фатализм снимался у Посидония тем, что способность гадания определялась сначала богом, потом фатумом и, наконец, — природой (fr. 107 EK).

Фатальность же в понимании судьбы смягчалась указанием под греческим термином τύχε на простую случайность и парадоксальный случай (fr. 253 EK). Судьба хоть и всемогуща, но «не вооружает против самой себя». Орудие против судьбы принадлежит знающему и добродетельному мудрецу (fr. 105 EK).

Итак, рассуждает ли Посидоний о традиционных явлениях греческого религиозного мировоззрения, будь то происхождение и статус божественного, демонология и мантика, либо об астрологии, популярной и распространившейся в эллинистическом мире, ему не достаточно принять их только на уровне мнения и веры.

Посидоний фактически объединяет два пути восприятия и познания мира, метафорически выраженные еще в словах Гектора: «Твердо я ведаю сам, убеждаясь и *мыслью* и *сердцем*...» (IL. VI. 447).

Бытование античной традиции разделяет в дальнейшем «мнения» — то, что получено посредством чувств, и «знания» — то, что имеет своим источником разум. Посидоний же фактически пытается разрешить проблему соотношения рационального и иррационального, веры и знания, настаивая на их родстве и синтезе, смягчая аристотелевский и стоический ригоризм в отношении человеческой рациональности. Религиозные вопросы, включенные в философскую систему Апамейца, получают теоретическое обоснование, становясь объектом философской рефлексии, во многом с помощью идей стоического платонизма. Эта рефлексия утверждает себя через «дефинирование сущностей» мантики, астрологии, демонологии, через их типологизацию и классификацию.

Пример Посидония показывает, что речь идет не о деградации философско-религиозной мысли греков, но о бытовании особого,

дедуктивного типа рационализма, который совместим с сакрализацией и допускает определенные типы мистики. Такой рационализм, по определению С. С. Аверинцева, требует «жесткой доказательности от второго, третьего и так далее звеньев рассуждения», но принуждает «вовсе отказаться от доказательности в исходной точке рассуждения», где «как бы зияет некая пустота, требующая заполнения уже не от науки»[26].

Божественность мироздания, взаимосвязь всех космических процессов были для Посидония аксиомой, той самой исходной точкой, в которой зияла не пустота, а сакрализованная гармония.

Библиографические ссылки и примечания

1. Использование в названии латинских, а не древнегреческих терминов объясняется не отсутствием денотируемого феномена в системе греческой цивилизации, а принципиальной спецификой греческой концепции религии, ее несовпадением с привычной нам. У Посидония можно выделить несколько терминов, смысл которых так или иначе пересекается с современным значением слова «религия»: *τα ιερά, ιερός, θεός, δαίμων, σωφροσύνη. Ratio* у Посидония выражается словосочетанием «*λογιστικη αρχή*».
2. По сообщению Суды, Посидоний Апамейский (ок. 135–ок. 50 гг. до н.э.), или Родосский, по прозванию «Атлет», ученик и приемник Панеция, основал стоическую школу на Родосе (Suid. Pos. 2107–10 = T I Jacoby). Помимо традиционных разделов учения он занимался широким спектром естественных наук, а также географией, этнографией, историей (Strabo. XVI. 2, 13; Athen. VI. 252e). На сегодняшний день в отечественной историографии всякое рассмотрение философии Посидония пока требует дополнения «к постановке проблемы», поскольку наследие этого грекосирийского мыслителя, „самого универсального представителя Стои“, практически не было предметом отдельного исследования. Творчеству Посидония посвящены лишь небольшие разделы, главы и упоминания в трудах Ф. Ф. Зелинского, А. Ф. Лосева, А. А. Столярова и А. С. Степановой: *Зелинский Ф. Ф.* Религия эллинизма. П., 1922; *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Ранний эллинизм. Т. V. Харьков, 2000; *Столяров А. А.* Стоя и стоицизм. М., 1995; *Степанова А. С.* Философия Древней Стои. СПб., 1995; *Она же.* Физика стоиков: Доминирующие принципы онтокосмологической концепции. СПб., 2005.
3. Posidonius. The fragments / Ed. by L.Edelstein and I.G. Kidd. Cambridge, 1972; Poseidonios. Die Fragmente / Hersg. Von W.Theiler. Bd. I. Berlin — New York, 1982; *Long A.A., Sedley D.N.* The Hellenistic Philosophers. Cambridge,

1987. Для исследования философско-религиозных взглядов Посидония важное значение имеет последнее издание его фрагментов, осуществленное Лонгом и Сидлеем, ощутимо расширивших количество фрагментов, приписываемых Посидонию, по сравнению с классическим изданием Кидда и Эдельштейна.

4. См.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Ранний эллинизм. Т. V. Указ. изд. С. 806–809. Часть исторических и философских фрагментов Посидония, сохранившихся у Афинея и Галена, переведены с древнегреческого языка и опубликованы автором настоящей статьи. См.: Посидоний Апамейский. Истории. Фрагмент apud Athenaeum. Deipnosophistae. V. 211d–215b. (Перевод и комментарий А. В. Хазиной) // Из истории античного общества: Межвузовский сборник / Под ред. Е. А. Молева. Н. Новгород: ННГУ, 2003; *Хазина А. В.* Природа и причины человеческих страстей в философской концепции Посидония Апамейского // Textum Historiae: исследования по теоретическим и эмпирическим проблемам всеобщей истории: Межвузовский сборник. Вып. 2 / Отв. ред. А. В. Хазина. Н. Новгород: НГПУ, 2006.

5. *Schmekel A.* Die Philosophie der mittleren Stoa in ihren geschichtlichen Zusammenhange. Berlin, 1892. S. 240ff; *Heinamann I.* Poseidonios' metaphysische Schriften. Breslau. V. II. 1928. S. 477–481; *Cumont F.* Lux perpetua. P., 1949. P. 157–171; *Доддс Э. Р.* Греки и иррациональное. СПб., 2000. С. 378.

6. *Nilson M.P.* Greek Piety. Oxford, 1925; *Он же*. Geschichte der griechischen Religion. Bd. 1. München, 1955; *Dodds E.R.* The Greeks and the Irrational. Boston, 1957; *Vernant J.P.* Mythe et pensée chez les Grecs. T. 1–2. 1971; *Он же*. Myth and Society in Ancient Greece. Brighton, 1980; *Burkert W.* Greek Religion: Archaic and Classical. Cambridg, 1985; *Кессиди Ф. Х.* От мифа к логосу. М., 1972 и др.

7. Привлекательная с точки зрения обыденных представлений, эта концепция утвердилась в науке, вероятно, благодаря историко-философским идеям Гегеля, а в исторической рефлексии — Шпенглера, Тойнби. См.: *Hegel W.F.* Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Band II. Leipzig. 1971. S. 279 etc.; *Toynbee A.Y.* Hellenism. The history of a civilization. L., 1959. P. 225.

8. Противоречия эти были обозначены уже в историографии XIX–XX вв.: *Dronke G.* Die religiösen und sittlichen Vorschtellungen des Aeschylos und Sophokles. Leipzig, 1861. S. 4; *Wipprecht F.* Zur Entwicklung der racionalistischen Muthendeutung bei den Griechen. Tübingen, 1902. S. 6. В новейшем исследовании И. Е. Сурикова отмечается, что у ряда греческих авторов обнаруживаются следы более древних верований, нежели даже гомеровские, что не укладывается в схему «от мифа к логосу», которая, в свою очередь, не учитывает разницу в темпах идейного развития отдельных регионов эллинского мира и вариативность мыслительных установок греческого сознания. См.: *Суриков И. Е.* Эволюция религиозного сознания афинян

во второй половине V в. до н.э.: Софокл, Еврипид и Аристофан в их отношении к традиционной полисной религии. М., 2002. С. 52.

9. *Ахутин А.В.* Эпический исход // Mathesis. Из истории античной науки и философии. М., 1991. С. 6.

10. *Ferguson J.* Moral Values in the Ancient World. L., 1958. P. 135–137; *Schneider C.* Kulturgeschichte des Hellenismus. Bd. I. München, 1967. S. 2–28.

11. *Доддс Э.Р.* Греки и иррациональное. СПб., 2000. С. 356.

12. Некоторые исследователи стремятся перейти от Платона сразу к Плотину, минуя средний платонизм: *Vogel de C-J.* La téorie de l'ἄπειρον chez Platon et dans la tradition platonicienne // Revu philosophique. 1959. P. 21–40; *Merlan Ph.* From platonism to neoplatonism. Nijhoff, 1953. В отечественной историографии наблюдается та же тенденция, не считая отдельных глав и параграфов в трудах Ф.Ф. Зелинского, А.Ф. Лосева, А.А. Столярова.

13. *Gronau K.* Poseidonios und die judisch-christliche Genesisexegese. Leipzig, 1914; *Jeger W.* Nemesios von Emesa. Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Poseidonios. Berlin, 1914. S. 438–442. *Reinhardt K.* Poseidonios // Paulys Realencyclopedied. Class. Altertums-Wissensch. 43. Halbtd. Coll. 558–826. 1953; *Laffranque M.* Poseidonios d'Apamée. Essai de mise au point. P., 1964. P. 15–20; *Malitz J.* Die Historien des Poseidonios // Zetemata. Monographien zur klassischen Altertuswissenschaft. Heft 79. München, 1983. S. 61ff. *Армстронг А.Х.* Истоки христианского богословия. Введение в античную философию. СПб., 2003. С. 159–161.

14. *Dobson J.F.* The Posidonius Myth // Classical Quarterly. 1918. P. 179ff.; *Диллон Дж.* Средние платоники. 80 г. до н.э. — 220 н.э. СПб., 2002. С. 11–117.

15. Страбон характеризует его как человека самого многознающего (πολυμθήσ) среди философов (Strabo. XVI.2.10. fr. 48 EK). Сенека говорит, что он «один из тех, кто больше всего принес философии» (Sen. Epist. 90. 20). Цицерон включает его в список ученейших людей (T. 31), а Гален именует «ученейшим из стоиков» (T. 32).

16. Πολυμάθεια — многознание, ученость. Стремление Посидония к полиматии Страбон и Симплиций считали следствием влияния сочинений Аристотеля (T. 85; fr.93a. EK).

17. В философских взглядах Посидония, как и в целом у стоиков, этиология занимала место первостепенной важности. Учение о причинах было органической частью теории познания (Sen. Epist. 88. 21–28; Diog. Laert. VII. 122–123).

18. «У него (Посидония) много исследований о причинах», — констатируют Страбон и Симплиций. Сохранилось и определение понятия αίτιον — «причина» — у Посидония: «Причиной вещи является то, посредством чего вещь возникла, или первое создающее начало вещи, или первоначало

ее создания» (fr. 95 EK). Как и Хрисипп, он различал несколько видов причин: «предшествующие причины» — изначальные, вспомогательные; «действующие причины» — основные (fr. 170, 190 EK).

19. Посидоний возводит имя Зевса Δία, взятое в аккузативе, к глаголу — διοκέω — управлять, руководить (fr. 102 EK).

20. *Армстронг А. Х.* Истоки христианского богословия. Введение в античную философию. Указ. изд. С. 161.

21. Саму философию Посидоний трактует как универсальное, цельное живое существо, где мясо и кровь соответствуют физике, кости и сухожилия — логике, а душа — этике (Sext. Emp. Adv. Math. VII. 19; fr. 88, 91 EK).

22. Концепция космической симпатии была, по-видимому, воспринята Посидонием из школьной стоической традиции (см.: *Столяров А. А.* Стоя и стоицизм. М., 1995. С. 273), но именно она использовалась Посидонием в обосновании демонологии.

23. Ср.: Aug. Civ. Dei. VII. 6. См. также: *Диллон Дж.* Средние платоники. 80 г. до н.э. — 220 н.э. Указ. изд. С. 99–100, 221 и сл.

24. Μαντική — прорицание, пророчество. Цицерон в своей работе «De divinatione» критикует теорию мантики Посидония, используя латинский эквивалент этого термина — «divinatio». Мантика была исконным достоянием греческой религии. Ко второй половине V в. до н.э. в интеллектуальной элите Афин популярным было мнение, что боги являют себя и свою волю людям не путем прямой эпифании, а через разного рода оракулы, вещания, знамения и т. п. Так считали, например, Перикл, ксенофонтовский Сократ (Xen. Mem. I. 1. 9; IV. 3. 13). См.: *Суриков И. Е.* Эволюция религиозного сознания афинян во второй половине V в. до н.э. Указ. изд. С. 142. Посидоний же, как указывает Цицерон, в доказательствах возможности истинной дивинации использовал идею «симпатии» в соответствии с учением стоической школы (Cic. De div. I. 5–6).

25. На такую трактовку астрологии могла повлиять теория оккультных способностей, имманентных определенным животным, растениям и драгоценным камням, соединенная с астрологией и впервые в систематической форме представленная Болом из Менады (ок. 200 г. до н.э.). Им интересовались стоики. В I в. до н.э. его стали цитировать как научный авторитет. См.: Festugière. L'Astrologie... P. 196 ff., 222 ff; Nilsson. Greek... P. 105; *Доддс Э. Р.* Греки и ...С. 385–386.

26. *Аверинцев С. С.* Образ античности. СПб., 2004. С. 21.

Философия

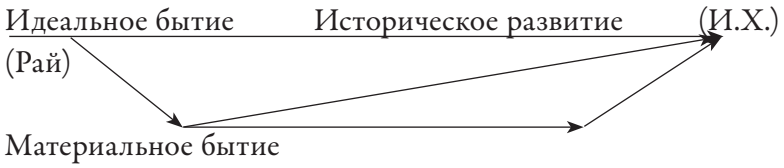
Иеромонах Лаврентий (Собко), кандидат философских наук

Идеальное земное царство в Ветхозаветный и межзаветный периоды

Насколько оправдан религиозный хилиазм — учение, согласно которому концу мира будет предшествовать тысячелетнее Царство Божие на земле, применительно к ветхозаветной литературе? По меткому выражению прот. Сергия Булгакова, хилиазм можно сравнить с историческим горизонтом. «Существует ли горизонт в действительности? И да, и нет. С одной стороны, он является, несомненно, лишь нашей перспективной проекцией, и в этом смысле хилиазм есть обман нашего зрения. Но с другой стороны, иллюзия эта — следствие реальных фактов шарообразности земли, положения нашей планеты в астрономическом пространстве. Живя при этих условиях, мы не можем не видеть горизонта и практически не считаться с ним. Мы знаем, что горизонт недостижим и постоянно уходит от нас при всякой попытке приближения к нему,

но мы не можем не стремиться к нему, не иметь его перед глазами в качестве предельной цели, если не в смысле географическом, то в духовном»[1]. Такое понимание хилиастической доктрины дает нам полное право говорить о хилиазме и в дохристианскую эпоху, не связанную напрямую с учением о Тысячелетнем царстве.

Развившийся после Р. Х. христианский (историософский) хилиазм несомненно связан с корпусом ветхозаветных текстов: он или напрямую заимствует из него те или иные идеи, или имеет Священное Писание своей отправной точкой. Ветхий Завет[2], как известно, начинается с книги Бытия, посвященной в том числе сотворению человека (Быт. 1–2). После сотворения первые люди Адам и Ева живут в раю (эдемском саду), в котором они могут общаться с Богом «во время прохлады дня». Как мы видим, ноуменальное и реальное бытие пока совпадают, человеческая история, начавшись в двух первых людях, полностью тождественна истории Божественной (идеальной). История пока не имеет никакой цели, если не считать таковой «наполнение земли», проистекающее из природы созданного человечества. В следующих главах (Быт. 3) происходит дифференциация идеального и материального планов: в результате грехопадения историческое развитие устремляется по худшему сценарию. Вне сомнения, схожие мотивы мы можем найти и в других религиозных культурах. Во многих религиях известен миф о так называемом «золотом» веке, в известной мере он совпадает и с библейским повествованием. Однако в той же главе Элохим предсказывает Еве рождение от ее потомков некоего человека, который исправит вектор исторического развития (Семя жены сотрет главу змия: Быт. 3: 15). В результате, по сравнению с эсхатологическими концепциями других религий возникают два коренных отличия: во-первых, несмотря на общее понижение онтологического статуса человечества, устанавливается идея исторического прогресса как идея возможности постепенного устранения последствий грехопадения. Во-вторых, у истории возникает периодизация, задающая общее направление развития. Все вышесказанное можно представить в виде следующей схемы:



Таким образом, с точки зрения позднейших мыслителей, материальное бытие должно было постепенно приобретать черты идеального[3].

Мифологема «прогресса» повторяется затем еще раз, но теперь уже на пространстве земной истории: Бог избирает Авраама и Сару и обещает, подобно Адаму и Еве, произвести от них многочисленное потомство (Быт. 11–12). Земля, обещанная Аврааму и его потомкам, по описанию напоминает эдемский сад: «И сказал: Я выведу вас от угнетения Египетского в землю Хананеев, Хеттеев, Аморреев, Ферезеев, Евеев и Иевусеев, в землю, где течет молоко и мед. (Исх. 3: 17)». 40-летнее путешествие по пустыне уточняет историософскую модель, добавляя к ней временное (концепция смены поколений), духовное (познавшие рабство не войдут в обетованную землю) и социальное (будут господствовать над другими) измерения. После прибытия в обетованную землю устанавливается теократическое правление (период судей). Правителем Израиля объявляется Бог: «Господь будет царствовать во веки и в вечность» (Исх. 15: 18), «а вы будете у Меня царством священников и народом святым; вот слова, которые ты скажешь сынам Израилевым» (Исх. 19: 6). В этих словах вводится в оборот, как мы видим, новый термин — «царство»[4]. Так как идея об этом царстве исходит от лица Божия, то называться оно может также царством Бога (Божиим), и что интересно — находится оно на земле и вплетается в ткань истории. В следующих книгах вместо теократического царства в Израиле уже появляется обычное земное царство. Евреи избирают себе царя. Первоначально это избрание описывается в негативных тонах: «И сказал Господь Самуилу: послушай голоса народа во всем, что они говорят тебе; ибо не тебя они отвергли, но отвергли Меня, чтоб Я не царствовал над ними; как они поступали с того дня, в который Я вывел их из Египта, и до сего дня,

оставляли Меня и служили иным богам, так поступают они с тобою (1 Цар. 8: 7–8)». Пока этот царь ассоциируется более с земной властью и богоотступничеством[5]. Однако уже здесь он (этим царем стал Саул) представлен в двух ипостасях: царь, хоть и ненадолго, становится пророком (из-за чего возникает пренебрежительное крылатое выражение «Саул во пророках»). Этот образ идеального царя-пророка закрепляется затем через царя Давида.

В позднейшее время грядущее мессианское царство ассоциировалось именно как возвращение в «золотой век» царя Давида и отчасти Соломона[6]. С Соломоном же связан эсхатологический образ, который может прочитываться и как образ золотого века, или века изобилия: «В золоте, которое приходило Соломону в каждый год, весу было шестьсот шестьдесят шесть талантов золотых (3 Цар. 10: 14)». По мысли христианских толкователей, например свт. Андрея Кесарийского, данный образ дается в Новом Завете Христом — как устремленность человеческой деятельности (рука) и человеческого разума (чело) исключительно для дел земного благополучия[7]. Итак, забегая вперед, скажем, что образ идеального еврейского царя в Новом Завете получает отрицательную коннотацию, царь-мессия как царь земного изобилия становится отрицательным персонажем. Отчасти это подтверждает тот же свт. Андрей Кесарийский, дающий в нумерологической расшифровке числа шестьсот шестьдесят шесть значение «злой вождь»[8].

Логическое завершение образ царя-мессии получает в образе мистического вневременного царя — Мелхиседека. Само имя Мелхиседек означает «Мой царь — правосудие (праведность)». В талмудическом понимании это слово может иметь значение «милосердие, милостыня» (см., например, значение слов «цадик» — праведник и «цеде» — копилка для милостыни).

Типичным примером апокрифического древнееврейского хилиазма является так называемое «Вознесение Исайи»: «И после 1332-х дней Господь с ангелами и с армией святых придет с седьмого неба в сиянии этого седьмого неба, и Он ввергнет в геенну Велиара и его армию.

И Он даст покой благочестивым людям, которых он найдет во плоти на земле. Святые будут сопровождать Господа в своих одеждах, которые помещены на верху, в седьмом небе, с Господом они придут, те, чьи души вновь облеклись в одежду; они спустятся и будут на земле; и Он утвердит тех, которые будут находиться во плоти со святыми в одеждах святых; и Господь будет служить тем, кто будет бодрствовать на этой земле. И после этого они переоденутся в свои одежды на верху, а их плоть будет оставлена на земле»[9].

Основные положения хилиастической доктрины в этом фрагменте продемонстрированы достаточно отчетливо. Эти общие положения хилиазма звучат и в новозаветных книгах — Посланиях апостола Павла к Солунянам и Коринфянам, Откровении Иоанна Богослова. Парусия (то есть Второе Пришествие) Христа предполагает сначала победу над антихристом, низвержение сатаны в озеро огненное (Откр. 19: 19), воскресение мертвых святых (Откр. 20: 4; 1 Кор. 15: 23; 1 Сол. 4: 16), затем преображение еще живущих святых (1 Сол. 4: 17). Те и другие царствуют на земле со Христом (Откр. 20:4). Это время — так называемое время или тысячелетие покоя (2 Сол. 1: 7), (Откр. 20: 4). Затем наступает конечный суд, воскресение злых и преображение праведных, которое есть второе воскресение и вход в вечную жизнь (1 Кор. 15: 25; 1 Сол. 4: 17; Откр. 20: 13).

Кроме «Вознесения Исайи» основные положения древнееврейского хилиазма содержится в следующих источниках: Книга тайн Еноха[10], сохранившаяся в эфиопском переводе, — так называемый «Эфиопский Енох», один из важнейших и обширнейших апокалипсисов[11]; 18 Псалмов Соломона, по происхождению относящихся приблизительно к 50-му году; Книга Юбилеев (так называемый Лептогенезис, Малое Бытие), содержащая рассказ, параллельный книге Бытия, с некоторыми эсхатологическими молитвами; «Восшествие Моисея»[12] (Assumptio, или Ascensio Mosis, Αναλεψις Μουσεος); «Апокалипсис Эздры» (в Библии с неканоническими / второканоническими книгами — III книга Эздры, главы III–XIV), сохранился в латинском переводе Вульгаты; «Апокалипсис

Варуха»; «Завещание 12 патриархов». К этой группе присоединяются апокрифы, сохранившиеся только в незначительных отрывках или же известные только по названию (Жизнь Адама и Евы, Апокалипсисы Илии, Софонии, Захарии, Моисея, Авраама, завещания и др.).

Иудейский ветхозаветный хилиазм, на наш взгляд, отличался ярко выраженным материалистичным пониманием грядущего Царства Божия или, в другом смысле, народной, то есть языческой по духу, интерпретацией пророческих и других библейских текстов о Царстве Божием. Такую интерпретацию мы находим в «Псалмах Соломоновых», именно в 17-м псалме; здесь мы видим изображение мессии как движущей силы хилиастического преобразования мира и национального вождя-освободителя. Сначала в псалме показано плачевное состояние Израиля (как наказание за грех его), а во второй части псалма уже содержится картина мессианских чаяний: «Воззри, Господи, и восставь им царя их, сына Давидова, во время, какое Ты, Боже, избрал. И препоясшь его силою, чтобы он поразил начальников неправедных. Очистил бы Иерусалим от язычников, попирающих в погибели. Истребил бы народы беззаконные словом уст своих... и изобличил бы грешников словом сердца их. И он соберет народ святый, которым будет предводительствовать в правде, и будет судить колена народа... И не допустит, чтобы неправда обитала более в среде их. И будет он иметь народы языческие для служения себе под своим храмом. И нет неправды в дни его в среде их, ибо все святые и царь их — Христос Господь. И сам он чист от греха, чтобы владычествовать над народом великим, обличить начальников и истребить грешников силою слова... В равенстве будет всех их вести, и не будет между ними надменности, чтобы совершать насилие над ними»[13].

Вступительные главы «Эфиопского Еноха»[14] ценны тем, что достаточно отчетливо представляют древнеиудейскую хилиастическую трактовку состояния праведников: «Избранным же будет уделом свет, мир и радость, и они наследят землю. Вас же, безбожники, поразит проклятие. Для избранных же дана будет мудрость, все они будут жить и не будут грешить, ни из-за невнимания, ни из-за гордости... Они

не будут отягощены виной, не будут грешить во все дни их жизни и не будут умирать от гнева Божия, но будут исполнять число дней своих. Их жизнь будет исполнена мира, а годы их мира будут многи в вечной радости, и в мире все дни их жизни»[15].

III книга Ездры уделяет особое внимание царству мессии, предшествующему общему воскресению и суду: «Откроется сын Мой мессия с теми, которые с ним, и оставшиеся будут наслаждаться четыреста лет, а после этих лет умрет сын Мой Христос (мессия) и все люди, имеющие дыхание» (6: 28–29; ср. 12: 32, 34)[16].

Псевдоенох подтверждает высказанный нами тезис о преимущественно материалистическом понимании грядущего Царства Божия в древнеиудейском хилиазме. Здесь описывается необыкновенное плодородие земли, «обработанной в справедливости»[17]. Не жалеет красок для описания мессианской эпохи и автор сирийского апокалипсиса Варух: «И откроется бегемот на своей земле, и левиафан выйдет из моря, и оба могучие морские чудовища, созданные Мною в пятый день сотворения мира и соблюдаемые на это время, будут тогда пищей для всех остающихся. И будет земля в 10000 раз давать плод свой, и на одной виноградной лозе будет 1000 ветвей, и на каждой ветви 1000 кистей, а каждая кисть будет приносить 1000 ягод, а каждая ягода даст кору вина. И те, которые голодали, будут роскошествовать, далее каждый день будут они видеть чудеса. Ибо от Меня будут исходить ветры, чтобы от утра к утру приносить с собой запах ароматных плодов, а в конце дня облака будут орошать приносящей исцеление росой. И в то время сверху опять будут падать запасы манны, и они будут есть ее в те годы, ибо они пережили конец»[18].

Продолжением иудейского хилиазма является азиатский хилиазм. Он развивает ту «иудейскую» тенденцию, которая впоследствии будет отвергнута отцами Церкви, как имеющая ярко выраженный материальный характер в суждениях, касающихся ожидаемого мессианского Царства. По справедливому утверждению Жана Даниэлю[19], ярким проявлением азиатского хилиазма выступает эвионейский мессионизм[20].

В данном ключе о родстве еврейского и азиатского хилиазма пишет блж. Иероним: «Иудеи и евиониты, наследники иудейских ошибок, принявшие имя „бедных“ за смирение, понимают в буквальном смысле все наслаждения тысячелетия»[21]. Блаженный Иероним подчеркивает здесь две важные черты. Первая — сильное влияние на евионитов иудейского мессианизма; вторая — тот буквальный характер, с которым будут пониматься пророчества[22].

В приведенных выше толкованиях пророчества о хилиазме обозначились два направления церковного сознания. В одном сильнее чувствуется и оценивается наличная церковная данность, абсолютные религиозные блага, опознаваемые в углубляющемся и расширяющемся религиозном опыте. Чувство этой полноты, которую можно вмещать только личными усилиями, внутренним восхождением, не располагает к ожиданию новых откровений. Но наряду с этим охранительным направлением в Церкви всегда существовало и иное, выражающее собой жажду новых откровений, несущее в себе, при всей верности Церкви, тревогу оставшихся без ответа вопросов, мечту о Граде Божием на земле, чаяния грядущего.

В рамках статьи мы не будем подробно описывать конкретные особенности подобного идеального царства в раннем и среднем иудаизме, так как по данному направлению существует обширная библиография. Общим вопросам мессианства и иудейской теократии посвящены, например, труды Крекера, Чиниц, Бичера[23]. Интересны также отдельные исследования, посвященные Пятикнижию, книгам Царств, пророчествам Исаии, Даниила, Иеремии, Иосии. В так называемый межзаветный период мысль пророка Даниила о четырех царствах — подготовительной стадии к земному царству Божию и концу мира — претерпевает изменения. Под царствами теперь понимают эллинистический мир и Римскую империю: об этом см. у Мецлера, Момильяно, Свайна[24]. С возникновением христианства идеи, связанные с мессией и царством, разделяются на два направления. С одной стороны, христианство разрабатывает собственное учение. С другой стороны, под его давлением изменяется и ветхозаветное учение, приобретая в раввинистической

литературе мистическую окраску. Еврейское царство Божие теперь духовное (земное к тому времени разрушено Римом), в нем появляется учение о Шехине как аналоге Св. Духа и одновременно женской ипостаси божества[25]. Позднее это учение будет развито и уточнено в рамках каббалистических символических историософских построений[26]. Близкий к новозаветному, но все же земной образ царя как учителя праведности содержится в кумранских рукописях, принадлежавших, возможно, общине ессеев: для нас в этой общине интересно совпадение аскетизма, духовности и «земной» праведности[27].

В новозаветной парадигме идея царства не исчезает окончательно: молитва «Отче наш» — образец, предложенный самим Христом, — начинается с пожелания Божественного царства. После этой молитвы читается традиционная богослужебная иудейская молитвенная формула «Яко Твое...»[28]. Идея царства остается центром христианской надежды. О формировании этой идеи в Евангелиях пишет Т. Шрайнер[29], развитие учения о царстве в посланиях апостола Павла прослеживает А. Кеннеди[30], для изучения идеи земного царства в Откровении показательна работа Де Петрис[31]. Развитие темы хилиазма в апокрифических евангелиях от Фомы и Иуды можно проследить у Вейдмана и Пайнчауда[32].

Одним из главных и самых известных представителей христианского хилиазма первого, апостольского, века нашей эры был епископ Иерапольский Папий. Историк древней Церкви Евсевий Кесарийский дает биографические сведения относительно Папия, где указывает на связь его взглядов с Откровением и учением апостолов: «Он же (*Папий*) передает и другие рассказы, дошедшие до него по устному преданию: некоторые странные притчи Спасителя, кое-что скорее баснословное. Так, например, он говорит, что после воскресения мертвых будет тысячелетнее и плотское Царство Христово на этой самой земле»[33]. Мы вновь находим здесь малоазиатскую (распространенную в Малой Азии) тему тысячелетия. Кроме того, текст практически совпадает с похожим отрывком из «Вознесения Исайи». Многие ученые считают Папия первым распространителем хилиастических идей и настроений

в христианском мире. К сожалению, до нас не дошли творения этого мыслителя, и судить о его взглядах можно только по свидетельствам, сообщаемым такими христианскими писателями, как упомянутый выше Евсевий или Ириней Лионский[34]. По словам свт. Иринея Лионского, Папий ожидал близкого к нему по времени второго пришествия, полагая, что обязательно «придут дни, когда будут расти виноградные деревья, и на каждом будет по 10000 лоз, на каждой лозе по 10000 веток, на каждой ветке по 10000 прутьев, на каждом пруте по 10000 кистей и на каждой кисти по 10000 ягод, и каждая выжатая ягода даст по двадцати пяти метрет вина, и когда кто-либо из святых возьмется за кисть, то другая возопиет к нему: „Я лучшая кисть, возьми меня, чрез меня благослови Господа“. Подобным образом и зерно пшеничное родит 10000 колосьев, и каждый колос будет иметь по 10000 зерен, и каждое зерно даст по 10 фунтов чистой муки. Прочие плодовитые деревья и травы будут производить в соответственной сему мере, и все животные, пользуясь пищей, получаемой от земли, будут мирны и согласны между собою и в совершенной покорности людям»[35].

Как мы видим, идеальное земное царство как идея не умирает и в новозаветную эпоху. С течением времени оно в качестве богословского концепта проникает в новозаветные апокрифы, в некоторые религиозно-философские системы и отчасти, в качестве фольклорных или культурных элементов, в околохристианскую светскую письменность и эпос.

Библиографические ссылки и примечания

1. *Булгаков С. Н.* Неотложная задача (О союзе христианской политики) // Христианский социализм. Новосибирск. 1991, С. 36–37.
2. О теократии в Ветхом Завете подробнее см.: *Kroeker J.* Das Königtum und die Theokratie in Israel (Das lebendige Wort 5). Giessen — Basel: Brunnen, 1931.
3. *Chinitz J.* The Three Tenses in the Kingdom of God: God of Israel or of the World: JBQ 38/4 (2010). P. 255–260.
4. См.: *Mathias D.* Der König auf dem Thron JHWHs. Überlegungen zur chronistischen Geschichtsdarstellung: in U. Becker — J. van Oorschot (ed.), Das Alte Testament — ein Geschichtsbuch?! Geschichtsschreibung oder

Geschichtsüberlieferung im antiken Israel, Lepzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2005. P. 173–202.

5. «...и сказал: вот какие будут права царя, который будет царствовать над вами: сыновей ваших он возьмет и приставит их к колесницам своим и [сделает] всадниками своими, и будут они бегать пред колесницами его; и поставит [их] у себя тысяченачальниками и пятидесятниками, и чтобы они возделывали поля его, и жали хлеб его, и делали ему воинское оружие и колесничный прибор его; и дочерей ваших возьмет, чтоб они составляли масти, варили кушанье и пекли хлебы; и поля ваши и виноградные и масличные сады ваши лучшие возьмет, и отдаст слугам своим; и от посевов ваших и из виноградных садов ваших возьмет десятую часть и отдаст евнухам своим и слугам своим; и рабов ваших и рабынь ваших, и юношей ваших лучших, и ослов ваших возьмет и употребит на свои дела; от мелкого скота вашего возьмет десятую часть, и сами вы будете ему рабами; и восстенаете тогда от царя вашего, которого вы избрали себе; и не будет Господь отвечать вам тогда. Но народ не согласился послушаться голоса Самуила, и сказал: нет, пусть царь будет над нами (1 Цар. 8: 11–19).

6. См.: *Beecher W.J.* Messianic Terms: The Kingdom and Its Anointed King: in Id., The Prophets and the Promise: Being for Substance. The Lectures for 1902–1903 on the L.P. Stone Foundation in the Princeton Theological Seminary, New York: Thomas Y. Crowell, 1905.

7. Св. Андрей Кесарийский. Толкование на Апокалипсис. Минск: Изд-во Свято-Елисаветинского женского монастыря, 2009. С. 130.

8. Лампетис, Бенедикт, злой вождь, древний завистник, истинно вредный, неправедный агнец / Св. Андрей Кесарийский. Толкование на Апокалипсис. Указ. изд. С. 378. Ср. Также: Ис. 19: 4.

9. *Danielou J.* Theologie du judeo-christianisme. Paris, 1958. P. 14–17.

10. По вопросу апокрифов см. подробно: *Knibb M.A.* Essays on the Book of Enoch and Other Early Jewish Texts and Traditions (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha 22), Leiden — Boston: Brill, 2009.

11. *Смирнов А., прот.* Книга Еноха: Историко-критическое исследование (магистерская диссертация) // Православный собеседник. 1888. Т. 1. С. 97–147.

12. Использование этого текста как политической идеи см.: *Zeitlin S.* The Assumption of Moses and the Revolt of Bar Kokba. Studies in the Apocalyptic Literature: JQR 38 (1947). 1–45: P. 31–34.

13. См.: *Смирнов А. прот.* Псалмы Соломона с приложением од Соломона. Казань, 1896.

14. См.: *Смирнов А. прот.* Книга Еноха: Историко-критическое исследование (магистерская диссертация) // Православный собеседник. 1888. Т. 1. С. 97–147.

15. Цит. по: *Булгаков С. Н.* Неотложная задача (О союзе христианской политики). Указ. изд. С. 9.

16. Там же.

17. Там же.

18. Там же. С. 29–30. Это место замечательно тем, что его приводит св. Ириней (Против ересей, V, 33) в качестве изречения Папия, ученика ап. Иоанна Богослова.

19. *Danielou J.* Theologie du judeo-christianisme. Paris, 1958.

20. Эбиониты, евиониты (от евр. эбионъм — нищие, бедняки), название одного из течений иудео-христианства. По преданию, этот термин происходит от имени ересиарха Эбиона, но более вероятно, что данное название генетически связано с понятием «бедняки», имеющим идеологический смысл. «Бедняками» называли себя некоторые группы последователей пророков, обитатели кумранских поселений и члены иерусалимской первообщины христианской (Гал. 2: 10). Название, возможно, отражало отрицательное отношение древних «нестяжателей» к богатству. Свт. Епифаний Кипрский приписывает эбионитам Климентины и Евангелие евреев (См.: *Мень А.* Библиологический словарь: В 3-х т. М.: Фонд имени Александра Меня, 2002).

21. См.: *Migne J.P.* Patrologia Latina. Paris, 1855. Col. XXIV, 823.

22. См. *Schoeps H.J.* Theologie und Geschichte des Judenchristentums Tubingen. Mohr, 1949. P. 82–87.

23. *Kroeker J.* Das Königtum und die Theokratie in Israel (Das lebendige Wort 5). Giessen — Basel: Brunnen, 1931; *Chinitz J.* The Three Tenses in the Kingdom of God: God of Israel or of the World: JBQ 38/4 (2010). P. 255–260; *Beecher W.J.* Messianic Terms: The Kingdom and Its Anointed King. New York: Thomas Y. Crowell, 1905. P. 289–312.

24. *Swain J.W.* The Theory of Four Monarchies. Opposition History under the Roman Empire: Classical Philology (Chicago IL), 25 (1940), 1–21; *Metzler D.* Über das Konzept der «Vier grossen Königreiche» in Manis Kephalaia (cap. 77): Klio 71/2 (1989). P. 446–459; *Momigliano A.* Daniele e la teoria greca della successione degli imperi: Atti della Accademia Nationale dei Lincei. Rendiconti. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche (Roma, Italy) 35/3–4 (1980). P. 157–162.

25. *Abelson J.* Kingdom of Heaven: Fellowship: Shechinah // Jewish Mysticism. An Introduction to the Kabbalah, London: G. Bell & Sons, 1913 P. 79–97; *Ernst H.* Reich Gottes im rabbinischen Judentum. Gegenwärtig in Israel und zukünftig in der Welt // BiKi 62/2 (2007). P. 109–112.

26. *Gonzalez-Wippler M.* Keys to the Kingdom. Jesus & the Mystic Kabbalah, St. Paul MN: Llewellyn Publications 2004. P. 95–178.

27. *Brooke G.J.* Eschatological Wisdom and the Kingship of God. Light from Some of the Dead Sea Scrolls on the Teaching of Jesus? // J.G. Crossley Judaism, Jewish Identities and the Gospel Tradition. Essays in Honour of Maurice Casey, London — Oakville: Equinox, 2010. P. 62–82.

28. *Weiss J.G.* On the Formula melekh ha-'olam as Anti-Gnostic Protest: JJS 10/3–4 (1959), 169–171; *Heinemann J.* The Formula melekh ha-'olam: JJS 11/3–4 (1960). P. 177–179.

29. *Schreiner T.R.* The Kingdom of God in the Synoptic Gospels // New Testament Theology. Magnifying God in Christ, Grand Rapids MI: Baker Academic, 2008. P. 41–79.

30. *Kennedy H.A.A.* St. Paul's Conception of the Consummation of the Kingdom of God. London: Hodder & Stoughton, 1904.

31. *De Petris A.* Riletture dell'Apocalisse. Riconsiderazioni sull'idea del Regno. Firenze: Olschki, 2007.

32. *Weidmann F.W.* The Kingdom on Earth: Mission, Millennialism, Metaphysics, and the Gospel of Thomas 113 // American Academy of Religion / Society of Biblical Literature Abstracts. Nashville TN, 1998; *Painchaud L.* A Tale of Two Kingdoms. The Mysteries of the Basilea in the Gospel of Judas // RivStLettRel 44/3 (2008). P. 637–653.

33. Евсевий Памфил. Церковная история. М., 1858. Кн. III. Гл. XXXIX. С. 165.

34. Там же.

35. Соч. св. Иринея. М., 1871. Пять книг против ересей. Кн. V. Гл. XXXIII. С. 673–675.

Библеистика

С. Н. Горбунов, магистр богословия

О методе выявления подтекста в библейском дискурсе

Обращение к религиозному тексту подразумевает, что исследователю необходимо учитывать как духовную, так и эмпирическую составляющую объекта исследования. Духовная составляющая связана как с каноническим статусом текста в каноне писания, так и с установившейся традицией его толкования. Эмпирическая составляющая показывает, что исследуемый документ, объективированный в виде реального текста, может быть подвергнут лингвистическому анализу с помощью методов, апробированных на нерелигиозных текстах. Такой подход в понимании сущности религиозного текста, как может показаться на первый взгляд, носит противоречивый характер, так как духовная составляющая текста подразумевает осмысление метафизических категорий, что затрудняет верификацию результатов исследования. Однако, как было сказано,

духовная составляющая связана с традицией толкования, что только обогащает инструментарий исследователя. Традиция толкования помогает предопределить направление научного поиска, выявить актуальные проблемы, а это способствует более глубокому проникновению в коммуникативный замысел автора текста.

Существенным моментом описанного бинарного подхода в исследовании религиозных текстов является выбор методологии эмпирического анализа. Несомненно, здесь должны использоваться наработанные методики светской филологии и лингвистики. Существовавший до определенного времени разрыв светской лингвистической науки и библеистики привел к тому, что общепризнанные методы научного анализа выпадают из поля зрения современных библеистов. Бо́льшая часть лингвистических методов исследования доступна российским библеистам из переводной западной литературы, в которой часто представлены не первоисточники ученых-лингвистов, а переложение их методов в рамках собственной библейской традиции. Решением данной проблемы, на наш взгляд, было бы внедрение в отечественную библеистику конкретных приемов лингвистического анализа, общепринятых в светской науке.

В данной статье обратим внимание на работу «Текст как объект лингвистического исследования» И. Р. Гальперина, представителя московской школы лингвистики, ставшего классиком лингвистической науки в нашей стране [5, 98]. Именно классическим стал ряд его методов анализа текста, но, к сожалению, в духовных школах с его работами практически не знакомы. Для примера возьмем его систему классификации информации в тексте и попробуем с ее помощью проанализировать известные отрывки из Евангелия и церковной проповеди.

Виды информации. В указанной работе по лингвистике текста рассматриваются три вида информации: содержательно-фактуальная (СФИ), содержательно-концептуальная (СКИ) и содержательно-подтекстовая (СПИ) информация.

Содержательно-фактуальная информация (СФИ) содержит сведения, выраженные единицами языка в их прямых, предметно-логических

значениях. Эта информация эксплицитна по своей природе, ее присутствие на сегментном уровне всегда вербально [3, 27].

Содержательно-концептуальная информация (СКИ) сообщает читателю индивидуально-авторское понимание отношений между явлениями, описанными СФИ. Этот вид информации извлекается из всего произведения и представляет собой творческое переосмысление представленных в тексте фактов, событий, процессов. И. Р. Гальперин называет СКИ комплексным понятием, несводимым к идее произведения. Она имеет эстетико-художественный характер в отличие от СФИ, имеющую бытийный характер [3, 28]. СКИ не всегда выражена с достаточной ясностью; она подразумевает варианты толкований. Например, по-разному «прочитывается» содержание диалога Спасителя и апостола Петра в евангельском тексте Ин. 21 такими экзегетами, как свт. Иоанн Златоуст и свт. Кирилл Александрийский. Первый основывается на явном противопоставлении глаголов «любить» (ἀγαπάω и φιλέω), а второй — обращает внимание на модальность речи апостола Петра, говорящего «Господи, Ты все знаешь; Ты знаешь, что я люблю Тебя!» (Ин. 21: 17). Из примера видно, что процесс толкования текста есть процесс раскрытия СКИ и не всеми воспринимается одинаково.

Содержательно-подтекстовая информация (СПИ) представляет собой скрытую информацию, которая извлекается из СФИ благодаря тому, что единицы языка имеют способность порождать ассоциативные и коннотативные значения, а также тому, что предложения внутри СФИ имеют способность приращивать смыслы [3, 28]. СПИ — факультативная информация. Извлечение СПИ — это чтение «между строк». Тем не менее, необходимо различать обычные пресуппозиции к предложениям и собственно подтекст. Подтекст, в отличие от пресуппозиции, является категорией текста, а не предложения. Пресуппозиция — это совокупность условий, при которых достигается адекватное понимание смысла предложения. Ее ценность в том, что она делает возможным экспликацию подтекста [3, 44]. Это говорит о том, что без проникновения в СКИ невозможно выявить подтекстовую информацию [3, 43].

Следует уточнить, что понятие «информация» в лингвистической концепции И. Р. Гальперина — не просто сообщение, но это обязательно новое сообщение [5, 99]. По этой причине внимание сосредоточено только на том, что должно снять меру неопределенности в тексте. Данное положение И. Р. Гальперина — «не всякое сообщение несет в себе информацию» [3, 27] — соотносится с идеями, выраженными В. Ф. Асмусом в статье «Чтение как труд и творчество» [2], известной многим учителям словесности. Прочтение текста однажды — не гарантирует, что в следующий раз читатель не найдет для себя в данном тексте чего-то нового. В случае с библейским или литургическим текстом происходит то же самое: мера неопределенности всегда остается, а снятие ее реализуется в результате напряженного мыслительного процесса. Не случайно комментарии святых отцов на тексты Священного Писания отличаются в толковании отдельных деталей текста. Таким образом, такое понимание термина «информация» стимулирует исследовательский интерес к тексту.

Преимущество представленной терминологии не в том, что, например, понятие «подтекст» выражено более сложно и наукообразно, а в том, что каждый из видов информации классифицируется на основе конкретного способа проявления в тексте. Каждый вид информации связан с определенной стороной текста: СФИ легко обнаруживает себя в тексте (результат буквального прочтения текста), СКИ также часто присутствует на сегментном уровне текста (она связана с авторской модальностью и, естественно, взаимосвязана с риторическими и стилистическими особенностями текста), СПИ выявляется на основании предыдущих видов информации и в совокупности с ними. Важно, что СПИ может служить предметом сравнительного анализа «прочитанного» подтекста с известными экзегетическими комментариями. Последнее может показать как несостоятельность результатов анализа СПИ (когда выявленный подтекст противоречит экзегетической традиции), так и его положительную сторону (более глубокое прочтение текста или, например, уточнение контекста с поправкой на современную ситуацию).

Такая оценка результата поиска подтекста обусловлена описанной выше проблемой в исследовании религиозных текстов.

Соотношение и взаимосвязь видов информации в тексте имеют параллель в искусстве. Любой библейский сюжет может быть представлен в виде картины. Очевидно, что зритель легко оценивает правдоподобность сюжета по наличию или отсутствию СФИ. Но автор картины, намеревающийся передать скрытую информацию, привносит факультативные особенности (СКИ), помогающие зрителю тем или иным способом оценить представленную концептуальную информацию и проникнуть, если это возможно, в подтекст.

Первый отрывок для анализа — «Беседа с самарянкой» (Ин. 4). В нем СФИ представлена достаточно подробно. Указано время, место и участники события — классический сюжет! Простота языка СФИ наводит на мысль, что облегченный сюжет (типичная для Палестины картина) не перегружает сознание читающего, он «не устает», ему все поясняется (придаточные конструкции «ибо ...» и др.). В этом заключена одна из особенностей стиля Евангелия от Иоанна. Такой прием ввода информации позволяет сразу подвести читателя к скрытому глубокому смыслу. Трудности начинаются, когда самарянка (а также и читатель) не может отойти от буквального смысла слов Спасителя. Часть СКИ здесь реализована метафорическим языком в речи Христа, а также в коммуникативной стратегии, согласно которой неспособная мыслить о духовных предметах самарянка не оставляется, но ее внимание обращается на другой феномен. В данном случае имеется в виду контекст о «пяти мужах» (Ин. 4: 18).

Учитывая СФИ и СКИ, особенно контрапункт о «пяти мужах», можно говорить о СПИ в данном тексте. Подтекст раскрывает проблему «красивой женщины в обществе», помогает осмыслить ее личные качества и ее личные проблемы. Такой женщине все завидуют (не каждая может легко решить проблему замужества даже один-два раза). Однако общество не прощает и одного прегрешения такой женщине и при первой же возможности подвергает ее остракизму. Эмоциональный душевный

кризис — это тяжелое бремя для человека. Но Христос находит именно страждущего человека, а не того, у которого все в порядке. Сравнение выявленного подтекста с известными святоотеческими толкованиями показывает, что экзегеты действительно говорят о личности самарянки. Большая часть рассуждений сводится к констатации ее греховной страсти (например, у свт. Кирилла Александрийского), но существуют комментарии, дающие более подробную личностную оценку (свт. Иоанн Златоуст говорит о ее трудолюбии и др.). Отмеченная нами СПИ не противоречит традиционному экзегетическому комментарию, но включает дополнительный и, как кажется, современный момент, связанный с психологией личности.

Следующий текст, который будет нами проанализирован, хорошо известен: это отрывок из «Огласительного слова» свт. Иоанна Златоуста. На церковно-славянском языке текст представлен следующим образом: «...И сие предприемый Исаия возопи: ад, глаголет, огорчися, срет Тя доле. Огорчися, ибо упразднися. Огорчися, ибо поруган бысть. Огорчися, ибо умертвися. Огорчися, ибо низложися. Огорчися, ибо связася. Прият тело, и Богу приразися. Прият землю, и срете небо. Прият еже видяше, и впаде во еже не видяше. Где твое, смерте, жало? Где твоя, аде, победа? Воскресе Христос, и ты низверглся еси!» Возможный русский перевод: «...Исаия, прозрев это, воскликнул словами: „Горько пришлось аду при встрече с Тобою в преисподней“. Горько, ибо он упразднен; горько, ибо подвергся поруганию; горько, ибо он умерщвлен; горько, ибо подвергся разрушению; горько, ибо он был заключен в оковы. Принял тело, и *вдруг* попал на Бога; принял землю, а встретил Небо. Он принял то, что видел, и попался на то, чего не видал. Смерть, где твое жало? Ад, где твоя победа? Воскрес Христос — и ты повержен!» [7].

Несомненно, данный отрывок представляет собой шедевр с точки зрения риторики. В отрывке широко использованы стилистически маркированные средства лексического, морфологического, синтаксического уровней языка, а также фонетические экспрессивные средства. Эти средства задействованы как единое целое для эмфатизации языковыми

средствами сущности главнейшего христианского события — победы Христа над властью смерти.

СФИ данного отрывка, которая передает внешнюю синоптическую сторону содержания (Христос побеждает ад), вводится эксплицитной ссылкой на эпизод из книги пророка Исаии (Ис. 14: 9). Несмотря на то, что основу этой ссылки составляют несколько слов («Исаия», «воскликнул словами», «горько пришлось аду при встрече с Тобою в преисподней»), слушатель легко «расшифровывает» этот контекст и готов выслушать его интерпретацию со стороны проповедника. В данном случае это составляет арсенал СКИ, так как это отчетливо авторское коммуникативное намерение. Следует помнить, что коммуникативный акт предполагает «эквивалентность тезауруса коммуникантов» [4, 25]. Свт. Иоанн Златоуст при составлении данного текста понимал, что этот отрывок из пророка Исаии в той или иной степени знаком слушающим. Характеризуя данный прием св. Иоанна терминами лингвистики текста, можно сказать, что отрывок в проповеди задействован интертекстуально.

Отношение автора текста к событию победы над адом оттеняется использованием маркированных стилистических средств и классифицируется как СКИ. Этот вид информации легко читается, потому что автор не может относиться к данному событию (победа Христа над смертью) кроме как с вдохновенной радостью. Эту радость он и пытается выразить посредством риторического искусства, реализованного разнообразными риторическими фигурами, особенно на синтаксическом уровне (локализованные повторы).

Но отрывок содержит и глубокий подтекст. Интертекстуальность не ограничивается введением в канву текста проповеди ссылки из пророческой книги. Анализ дискурса показывает, что на уровне СПИ раскрывается аллегория борьбы Давида с Голиафом. В последовательности изоколонов «Горько, ибо...», можно прочитать градацию-климакс, так как сказуемые «упразднен», «подвергся поруганию», «умерщвлен», «подвергся разрушению», «заключен в оковы» составляют единую линию нарастания признака изображаемого действия. Логика нарастания

сбивается тем, что в современном понимании «умерщвлен» представляется финальной частью этого стилистического средства. Но внимание слушателей времен святителя Иоанна не сбивалось таким кажущимся противоречием, потому что их мировоззрение допускало именно ту последовательность действий, которая представлена в проповеди. Воспитанные на «Илиаде» слушатели понимали, о чем идет речь: враг игнорируется, его не слушают, с ним вступают в битву, его убивают, его доспехи и оружие захвачены — наступает торжество победы! Библейский дискурс (битва Давида с Голиафом описана в 1 Книге Царств) заставляет слушателя сопоставлять СФИ и СКИ и, таким образом, читать между строк. Лингвисты иногда называют это «властью дискурса» [6, 157].

Подтекст прочитывается и в последних строчках отрывка: «Смерть, где твое жало? Ад, где твоя победа? Воскрес Христос — и ты повержен!» Здесь очередное влияние контекста из книги пророка Осии (Ос. 13: 14). Пророческая цитата повторяется в тексте проповеди слово в слово, и через это повторение, составляющее СКИ, автор показывает, что древнее пророчество уже исполнилось. Обращая внимание на значение отдельных слов, можно увидеть, что слово «жало» не совсем обычно по своей семантике. В библейском дискурсе это слово употребляется в значении «жала насекомых», «рожна, острой палки для подгона животных» и т. п. Исходя из этого, можно предположить, что автор акцентирует внимание на особенности исторического времени — до Христа и после Христа. С победой Христа над смертью и адом («смерть», «ад» могут рассматриваться и как аллегория, и как метонимия) закончилось время, когда диавол управлял человеком как животным. Новое состояние человечества и образует сущность СПИ в данном контексте.

Очевидно, что предложенное прочтение текста основывается на принципах синхронии в изучении языка. По этой причине для современного читателя ряд идей из содержания текста выпадает. В богослужении исследуемый текст представлен на церковно-славянском языке, что так же не дает полной возможности оценить совершенство оригинала. Однако и церковно-славянский, и русский текст при

достаточном экстралингвистическом тезаурусе позволяют понять, как в процессе коммуникативного воздействия могут быть использованы возможности библейского дискурса. Библейский дискурс предоставляет исследователю текста возможность и его углубленного изучения, и сохранения традиции толкования, о чем говорилось выше.

В заключение отметим, что данная статья носит ознакомительный характер (по этой причине разбор видов информации имеет упрощенный характер) и показывает реальную возможность использования в библеистике представленного метода исследования. Очевидно, что православному библеисту необходимо отдавать себе отчет в том, что сущность богодухновенных текстов Священного Писания отлична от сущности иных текстов. Прикладные методы лингвистики не всесильны, они входят в арсенал библеистики как вспомогательный инструментарий.

Возможно, представленная методика будет полезна не только в экзегетических опытах, но и в переводческой деятельности. Выявленные типы информации, особенно концептуальную и подтекстовую, в переводах необходимо стремиться передать адекватно, точно отражая идею оригинала.

Библиографический список

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. В русском переводе. М.: РБО, 2008.
2. *Асмус В. Ф.* Чтение как труд и творчество // Вопросы теории и истории эстетики. М.: Изд-во «Искусство», 1968. С. 55–68.
3. *Гальперин И. Р.* Текст как объект лингвистического исследования. М.: Книжный дом «Либроком», 2009. 144 с.
4. *Колшанский Г. В.* Коммуникативная функция и структура языка. М.: Изд-во ЛКИ, 2007. 176 с.
5. *Филиппов К. А.* Лингвистика текста. Курс лекций. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 2007. — 331 с.
6. *Чернявская В. Е.* Лингвистика текста: Поликодовость, интертекстуальность, интердискурсивность. Учебное пособие. М.: Книжный дом «Либроком», 2009. 248 с.

7. Слово огласительное во святый и светоносный день преславнаго и спасительнаго Христа Бога нашего Воскресения иже во святых отца нашего Иоанна, архиепископа Константинопольскаго, Златоустаго // Библиотека святоотеческой литературы. URL: http://www.orthlib.ru/John_Chrysostom/paskha.html

Библеистика

С. Н. Сухомлин, кандидат богословия

Объективное восприятие спасения в Послании святого апостола Павла к Евреям

Учение о Лице Господа нашего Иисуса Христа как Спасителе занимает центральное место в богословской науке. Можно сказать, что это учение является основным нервом христианской жизни. Никто другой не может претендовать на то исключительное положение, какое занимает Господь Иисус Христос, Который возвестил новозаветную религию и основал Церковь[1]. Тем самым личность Христа и Его спасительное дело составили сущность всего христианства.

Церковь Христова является носительницей Откровения Божиего, она есть посредница между Богом и каждым человеком, хранительница тех плодов искупления, которые даровал людям Господь Иисус Христос. На Нем, как на непоколебимом камне, стоит Церковь, на вере в Него как Сына Божия (Мф. 16: 18). На протяжении всей истории рода человеческого

видно, как Церковь стремилась к выполнению своей задачи (в частности, это выразилось в защите и раскрытии учения о Лице Иисуса Христа как Спасителе всего человечества). В этом случае она всегда обращалась к новозаветным Писаниям, которые тщательным образом исследовались отцами и учителями Церкви. Послания святого апостола Павла были для них ориентиром или образцом. В них содержатся очень важные сведения о Спасителе, именно там представлена высота богословской мысли в области христологии. Поскольку раскрытие объективного восприятия спасения — дело глубокого и обширного исследования, ограничим здесь наше внимание одним из интереснейших посланий Павловского корпуса — Посланием к Евреям.

В данном тексте центральное место в богословской мысли автора отведено Лицу Иисуса Христа. Христос, как живая Богочеловеческая личность, шире закона, ограниченного уже по своей природе[2]. Нельзя не заметить, что здесь апостол, раскрывая сотериологическую концепцию, обращает внимание на человеческую природу Христа «с ее немощами, искушениями и борьбой»[3]. То есть всё то, что претерпел Христос ради человеческого рода, имеет глубокий смысл и прямую цель. Начиная со второй главы послания, апостол Павел дает объяснение Воплощению и говорит о человеческой природе Спасителя. Это служит догматической основой для учения о Христе как Первосвященнике, раскрываемого в последующих главах послания. Первые семь глав можно назвать антропо-сотериологическими, поскольку в них идет указание на величие спасения, которое возвещается Самим Господом, а потом и совершается Им[4].

Объективное восприятие спасения начинается с личности Иисуса Христа и Его дела. Христос является объектом спасения тварного человечества. Его спасительное дело включает в себя всю жизнь Иисуса: это Его Пришествие (рождение), проповедь, Преображение, смерть, Воскресение, Вознесение, ходатайство за нас перед Отцом, «второе и славное паки Пришествие». В Послании к Евреям внимание более всего акцентируется на теме смерти Иисуса Христа, Его Крови, очищающей

от грехов, которыми наносятся оскорбления и раны Христу (Евр. 6: 4–6)[5]. Буквально всё послание пронизано данной темой. Но было бы неверно не обратить внимание на то, что апостол все-таки упоминает другие виды домостроительства Божия, что также является объектом спасения.

1. Пришествие Спасителя: «Но Христос, Первосвященник будущих благ, придя с большею и совершеннейшею скиниею...» (Евр. 9: 11); «Посему *Христос*, входя в мир, говорит...» (Евр. 10: 5). Блаженный Феофилакт Болгарский пишет о том, что Христос пришел в мир, чтобы взять на Себя функции Первосвященника[6]. «Сам Бог вступает в поток человеческой истории, вочеловечивается, соединяя в личности Иисуса Христа Свою Божественную природу и свободу с человеческой природой и свободой»[7], — говорит митрополит (ныне — Патриарх Московский и всея Руси) Кирилл (Гундяев).

2. Проповедь Спасителя: «В последние дни сии говорил нам в Сыне, Которого поставил наследником всего, чрез Которого и веки сотворил» (Евр. 1: 2). Святитель Иоанн Златоуст пишет, что проповедь Сына Божия объемлет всю Его жизнь и была возглашаема в тот самый момент, «когда оскудели (духовные) дарования, когда не было надежды на спасение»[8].

3. Вознесение Спасителя: «...воссел одесную (престола) величия на высоте» (Евр. 1: 3); «...однажды вошел во святилище и приобрел вечное искупление» (Евр. 9: 12); «Ибо Христос вошел... в самое небо» (Евр. 9: 24); «...и воссел одесную престола Божия» (Евр. 12: 2).

4. Ходатайство Спасителя перед Отцом за род человеческий: «чтобы предстать ныне за нас пред лице Божие» (Евр. 9: 24). Блаженный Феофилакт отмечает, что ходатайство Христа за род человеческий заключается в примирении с Отцом и ангелами[9].

Безусловно, что все эти упоминания домостроительства Божия в тексте послания связаны между собой, а также с темой смерти и Крови Иисуса Христа. Апостол Павел обращает внимание на то, что центральным местом послания является наименование Христа Первосвященником.

Здесь, по мысли автора, подчеркивается объективность восприятия спасения именно через Первосвященство Господа Иисуса Христа. Этот важный момент состоит из раскрытия учения о добровольном восшествии Христа на Крест, чтобы совершить «Собою очищение грехов наших» (Евр. 1: 3).

Архиепископ Филарет (Гумилевский), говоря о Спасителе как об объекте нашего спасения, пишет о Первосвященническом служении Христа. Он отмечает, что апостол Павел в своем послании говорит о дне очищения, когда первосвященник за народ израильский приносил жертву (Евр. 9: 7; 7: 27). Далее святитель Филарет рассуждает о жертве Спасителя как выкупе за весь народ. Если бы она не была таковой, то не являлась бы жертвой очистительной[10]: «Ибо всякий первосвященник, из человеков избираемый, для человеков поставляется на служение Богу, чтобы приносить дары и жертвы за грехи» (Евр. 5:1)[11]. Факт смерти Христа знаменует собой такую же очистительную жертву, совершающуюся ради спасения мира. Об этом Св. Писание говорит: «Так и Христос, однажды принеся Себя в жертву, чтобы подъять грехи многих, во второй раз явится не *для очищения греха*, а для ожидающих Его во спасение» (Евр. 9: 28). Из этих слов послания видно, что объект спасения — Христос Бог, и Его спасительное дело в первом Пришествии состояло именно в очистительной жертве, в искуплении всех и каждого, жертве, которая уже не требует повторения.

Архиепископ Филарет Черниговский замечает, что автор послания, уделяя первостепенное значение жертве Господа и Спасителя, изображает эту жертву в качестве:

• жертвы Завета (Евр. 9: 28). Как пишет преподобный Ефрем Сирин, «...явился (Христос) и принес Себя за грехи всех»[12];

• жертвы примирительной (Евр. 10: 1–18)[13].

В Ветхом Завете жертвы, сами по себе, не очищали совести человека, они являлись только гражданским оправданием, необходимым для чистоты плоти: «...кровь тельцов и козлов и пепел телицы, через окропление, освящает осквернённых, дабы чисто было тело» (Евр. 9: 13).

Но, как видно из самого послания, Кровь Христа имеет непревзойденно более важное и ценное значение, поскольку Ею искуплено человечество. Она очищает совесть человеческую от мертвых дел так, что человек больше не нуждается в каком-то другом, более глубоком очищении[14]. Это есть высочайшая глубина любви Божией. Сила Крови Спасителя состоит в том, что Он есть Бог, имеющий «священство непреходящее» (Евр. 7: 24). Поэтому в Жертве Иисуса принимало участие Его Божество. Отсюда становится ясным то положение, что Христос Спаситель совершает жертву добровольно, дабы исполнить волю Божию, как сказано: «вот иду... исполнить волю Твою, Боже» (Евр. 10: 7)[15].

Рассуждая об объекте спасения, библейский исследователь дореволюционного периода Иван Предтечевский (студент IV курса Киевской духовной академии) в своем сочинении «Библейско-церковное учение о смерти Иисуса Христа как жертве» утверждает, что крупной ошибкой считалось бы предположение, которое любят выдвигать многие. Это предположение таково: смерть Иисуса Христа есть настолько высокая жертва, совершенная на Голгофской горе, что она является полнотой и завершением спасения[16]. Но так было бы неправильно мыслить. Иван Предтечевский, опровергая данное ошибочное мнение, указывает на то, что спасение совершается Христом в Церкви при помощи Духа Святого, Которого Иисус посылает своим ученикам. Как объект спасения, Христос совершает его, когда основывает Церковь в день Пятидесятницы. Потому что Сам Он говорил ученикам о необходимости сошествия Духа Святого, когда пойдет к Отцу Своему (Ин. 16: 5, 7; 7: 39). Отсюда видно, что со спасительной жертвой Христа имеет связь ниспослание Всесвятого Духа и основание Церкви[17]. Все эти моменты искупления, безусловно, связаны с личностью Господа Иисуса Христа. Он, будучи объектом восприятия спасения, концентрирует на Самом Себе всю искупительную деятельность. В ветхозаветные времена праведники могли только ожидать Того, Кто совершит искупление, они надеялись на это и ожидали спасения. Поэтому в Послании к Евреям Христос называется «Ходатаем Нового Завета». По замечанию блаженного Феофилакта Болгарского, Христос

«умер, и в завете оставил нам отпущение грехов и вкушение отеческих благ, став Ходатаем между Отцом и нами. Отец не хотел оставить нам наследства; Он разгневался на нас, как на сыновей, отступивших от Него и сделавшихся чуждыми. Поэтому Христос стал Ходатаем...»[18]. Апостол Павел свидетельствует об этом так: «...Он есть ходатай нового завета, дабы вследствие смерти *Его*, бывшей для искупления от преступлений, сделанных в первом завете, призванные к вечному наследию получили обетованное» (Евр. 9: 15).

Послание к Евреям многократно говорит о смерти Христовой. Действительно, чтобы объективно воспринять спасение, необходимо было Сыну Божиему умереть, дабы потом воскреснуть. Смерть еще в Ветхом Завете означала спасительное дело, при котором грехи человека отпускались и он очищался. Также в ветхозаветные времена слышались пророчества о смерти Мессии, о том, что народу Божиему будет предоставлена возможность вечного спасения. И это вдохновляло многих праведников. Например, медный змий, которого Моисей вознес в пустыне, избавил от смерти всех тех, кто был укушен смертоносными змеями. Нужно было только взирать на него с доверием, ибо так повелел Бог. Поэтому апостол Иоанн говорит, что точно так же вознесется Сын Божий, и кто поверит в Него, не сможет погибнуть, но наследует Вечную Жизнь (Ин. 3: 14, 15; Числ. 21: 8, 9). Кровь жертвенных животных, с которой первосвященник входил во Святая Святых один раз в год, служила прообразом того, что для подлинного очищения от грехов будет заклан Агнец, принесенный «от сложения мира» (Евр. 9:11, 12, 24; 10:11, 12)[19]. И этот Агнец есть Христос. Святой Иоанн Златоуст говорит: «Он наш первосвященник, принесший жертву, очищающую нас; ее приносим и мы теперь, тогда принесенную, но не оскудевающую»[20].

Значит под объективным пониманием спасения нужно мыслить смерть Агнца — Христа Спасителя, как часть домостроительства Божия. Не зря Крест стал символическим знаком спасения всех верных. О Кресте, как спасительном орудии, пишет митрополит Макарий (Булгаков), который приводит в своих рассуждениях мысль святого Афанасия

Великого: «Если кто... спросит: „Почему Господь претерпел не другую какую-либо смерть, а крестную?", то пусть ведает, что сия именно, а не иная какая-либо смерть, могла быть спасительною для нас, и ее-то и претерпел Господь для нашего спасения. Ибо, если Он пришел для того, чтобы самому на Себе понести бывшую на нас клятву, то каким бы иным образом соделался Он клятвою, если бы не понес смерти, бывшей под клятвою? А такая смерть и есть крестная; ибо написано: *проклят всяк, висяй на древе* (Гал. 3: 13). Во-вторых, если смерть Господа есть искупление всех, если ею разрушается средостение преграды и совершается призвание языков (Еф. 2: 14), то каким бы образом Он призвал нас к Отцу, если бы не распялся на кресте? Ибо только на кресте можно умереть с распростертыми руками. Итак, вот почему надлежало Господу претерпеть крестную смерть, и на кресте распростреть Свои руки, чтобы одною рукою привлечь к Себе древний народ, другою — язычников, и таким образом обоих их соединить в Себе самом»[21]. Автор послания говорит также о том, что смерть на Кресте есть посрамление, которым Он пренебрег: «...Претерпел крест, пренебрегши посрамление...» (Евр. 12: 2). Ту же мысль высказывает блаженный Феофилакт Болгарский: «Он претерпел крест, то есть не просто смерть, но постыдную, и пренебрег позор такой смерти»[22]. Поэтому можно сказать, что домостроительство Божие включает в себя страдания Иисуса на Кресте. И в этом также проявляется объективное восприятие спасения, потому что Христос один, единственный, раз принес Себя через это в жертву, «чтобы подъять грехи многих» (Евр. 11: 28).

Отец Афанасий (Евтич), ссылаясь на слова апостола Павла[23], говорит, что Крест стал примирением человека с Богом. Поскольку люди являлись врагами Богу, Христос по любви великой не мог враждовать с ними, и первый делает шаг к примирению. Он приводит в исправление и исцеление непослушание Адама[24], называясь поэтому в послании «Вождем (Начальником) нашего спасения» (Евр. 2: 10–11). Он есть первоисточник «оживотворяющий и возрождающий человечество»[25]. Кроме этого, Бог как объект спасения примиряет с Собой не только род

человеческий, но и ангельский. То есть смертью Его на Кресте примиряется земное и небесное отечество, потому что Бог есть «...царь правды, а потом и царь Салима, то есть царь мира» (Евр. 7: 2). Он «...предал Себя для искупления всех, собственною кровию соделался примирением человека с Богом»[26]. Причиной домостроительства (икономии) стало то, что Христос Своей смертью разрушил смерть, «...дабы смертью лишить силы имеющего державу смерти, то есть диавола» (Евр. 2: 14)[27]. Из этого становится понятным, что смертью Богочеловека даровано бессмертие[28].

О Христе как объекте спасения много рассуждает преподобный Иустин (Попович). Он отмечает, что спасение Христос совершает не только актом смерти, но и всей Своей жизнью, именно поэтому Он назван Иисусом, то есть Спасителем. Имя Иисус дано Сыну как нераздельному Богочеловеку, потому что Он весь Иисус, то есть Спаситель во всём, что входит в Его Личность и спасительное дело. Поэтому именем Иисуса (Спасителя) называется также Его дело спасения[29].

Вместе с тем, как бы в Послании к Евреям Христос ни именовался относительно спасения рода человеческого (Сын Божий, царь мира, Первосвященник, Пастырь овец), какое бы Он имя ни носил, важно понимать, что это также является тайной. Преподобный Иустин (Попович) акцентирует на этом внимание, говоря, что спасение, совершенное Иисусом Христом, есть бесконечная Богочеловеческая тайна. В этой тайне чудесным образом соединены тайна Бога с тайной человека, где Он принимает участие с Его народом. И никакой человеческий разум не может в совершенстве овладеть познанием этой Богочеловеческой тайны. Поэтому в другом послании апостол Павел, изумленный величием тайны искупления, с удивлением восклицает: «О, бездна богатства и премудрости и ведения Божия! Как непостижимы судьбы Его и неисследимы пути Его» (Рим. 11: 33). В акт спасения Христом человека Бог внес «...премудрость Божию, тайную, сокровенную, которую предназначил Бог прежде веков к славе нашей» (1 Кор. 2: 7). Тайна Божественная проникает всю жизнь Спасителя и Его дела[30].

Митрополит Макарий (Булгаков) рассуждает о тайне спасения с точки зрения юридических понятий. Само понятие Искупление (спасение) носит юридический смысл[31], потому что предполагает правовые отношения между двумя сторонами. Действительно, в Послании к Евреям встречаются подобные места. В частности, пролитие Крови Христа уже может мыслиться как юридические отношения между Богом и человеком. Для митрополита Макария естественно то, что тема Крови Спасителя и Его смерти в послании — это удовлетворение правде Божией за грехи рода человеческого[32]. Кроме того, непорочная Кровь Иисуса есть плата[33] Им за грехи каждого человека, которые тот сам лично не мог бы никаким образом искупить. Христос Бог всю Свою жизнь на земле претерпевал страдания добровольно, а потом претерпел добровольно смерть[34]. Отец принимает Его жертву как чистую и непорочную[35]. Так, автор послания восклицает о Христе: «Таков и должен быть у нас Первосвященник: святой, непричастный злу, непорочный, отделенный от грешников и превознесенный выше небес... Ибо закон поставляет первосвященниками человеков, имеющих немощи; а слово клятвенное, после закона, поставило Сына, навеки совершенного» (Евр. 7: 26, 28).

В Послании к Евреям автор акцентирует особенное внимание, говоря о наказании как об акте отцовской любви: «Ибо Господь, кого любит, того наказывает; бьет же всякого сына, которого принимает» (Евр. 12: 6). Преподобный Ефрем Сирин замечает, что эти слова говорит апостол, поскольку адресаты послания «были преданы миру и закону, обрезывались и продолжали еще исполнять предписания закона»[36]. Действительно, всякий любящий отец наказывает своего сына. Но каков результат такого наказания? Апостол Павел отвечает на этот вопрос. Он говорит, что только Бог Отец наказывает Своих сыновей по-настоящему, то есть не по своему произволению, как делают многие из плотских родителей, а для пользы всех, «чтобы нам иметь участие в святости Его» (Евр. 12: 10). Поэтому подлинный страх должен быть перед Отцом Небесным, могущим наказать всякого человека для того, чтобы ему жить. Это наказание будет считаться исполненным в случае его перенесения

с большим терпением, когда человек не пренебрежет им, но воспримет как отцовскую награду. Когда наказание воспринимается без уныния, как бы ни было обличительно, оно переносится с легкостью. Апостол ставит в пример Христа Спасителя, претерпевшего таким образом, казалось бы, невыносимые страдания.

У преподобного Иустина (Поповича) прослеживается мысль, что добровольно претерпеть страдания для пользы всех мог только Богочеловек. Только Христос мог естество людей поднять со дна ада и возвысить его к Вечной Жизни. Как результат, Своими страданиями и смиренным подвигом Христос Бог освятил немощи людей, способствовал тому, чтобы их страдания смягчить и наполнить смыслом. Поэтому о Сыне Божием говорится, что Его страдания, пролитие Крови, смерть и вся жизнь в целом совершились «не только ради нас, но и вместо нас»[37]. «Великое, действительно великое утешение для нас — страдания Христа...»[38], — возглашает Иоанн Златоуст. Страдания Христовы имеют спасительное значение для всех людей всех времен, потому что они Богочеловеческие. Это значит, что Он павшее человеческое естество переводит в небесное состояние свободы и нетленной жизни.

Священник Иоанн Орфанитский отмечает, что главный плод искупительной жертвы Сына Божиего заключается в прощении грехов. Еще в Ветхом Завете на это было символическое указание. Стоит вспомнить, к примеру, блудницу Раав, которая при завоевании Земли Обетованной евреями свесила из дома своего веревку красного цвета. В Новом Завете Кровь Иисуса Христа принесла людям благодать покаяния, и через это каждый человек имеет возможность спасения, потому что грех уже прощен Богом — в случае человеческого раскаяния[39].

Раскрывая тему объективного восприятия спасения, нельзя не упомянуть о том, что апостол Павел в Послании к Евреям сосредотачивает внимание читателей на искупительных страданиях Христа Спасителя, на Его смерти как спасительной жертве (о чем также говорит Владимир Лосский[40]). Но для автора послания не было целью описать в систематическом порядке искупительную жертву Иисуса Христа. Отец Иоанн

Орфанитский в работе «Историческое изложение догмата об искупительной жертве Господа нашего Иисуса Христа» отмечает, что во времена первых христиан не требовалось рассматривать данный догмат подробно, систематически и всесторонне. Необходимо было прежде всего научить христиан истинной вере, поскольку многие из них являлись неофитами, пришедшими из иудейства и язычества. Поэтому не было нужды раскрывать им глубокие внутренние положения подвига искупления, а нужно было преподать его в простоте и с достаточной ясностью. Учение апостола о спасении просто и доступно его современникам[41]. Догмат искупления стал формироваться, как и все другие догматы христианской веры, значительно позднее, когда начались первые споры и появились ложные учения о Лице Господа Иисуса Христа и Его спасительном деле.

Подводя итоги, укажем следующие основные идеи данной статьи.

1) Объектом спасения является Господь Иисус Христос[42]. В Послании к Евреям Он назван Сыном Божиим (Евр. 1: 1–14), Первосвященником (Евр. 7: 26), Пастырем овец (Евр. 13: 20), совершителем веры (Евр. 12: 2), царем мира (Евр. 7: 2), Ходатаем Нового Завета (Евр. 9: 15), Вождем (Начальником) спасения (Евр. 2: 10–11).

2) Под объективным восприятием спасения, согласно рассматриваемому посланию, следует понимать не только личность Христа Спасителя, но и Его спасительное дело[43], которое включает в себя всю земную жизнь Богочеловека, а именно Пришествие Иисуса (Евр. 9: 11; 10: 5), Его проповедь (Евр. 1: 2), Вознесение Иисуса (Евр. 1: 3; 9: 12, 24; 12: 2), предстательство Его за всех людей перед Богом Отцом (Евр. 9: 24).

3) Объективное восприятие спасения включает в себя также тему Крови Христа, Его страданий и смерти. Именно этот момент спасительного дела Христова автор Послания к Евреям выделяет особо, акцентируя на нем свое внимание.

4) Апостол Павел указывает на существование плодов искупительной жертвы Христа, описывая каковы они. Эти плоды в значительной степени явились следствием пролития Крови на Кресте, страдания

и смерти; они стали следствием Первосвященнического служения Христа. Основные же плоды следующие: очищение рода человеческого от греха и смерти (Евр. 1: 3; 2: 14; 9: 28); примирение человека с Богом и с небесным миром (Евр. 7: 2). Христос восстановил общение человека с Богом, что утрачено было первым Адамом в раю. Это главное, что сделал для людей Иисус.

5) Страдания Христовы были добровольные (Евр. 12: 5–8).

6) Объективное восприятие спасения выражается автором Послания к Евреям нередко юридическим языком, и здесь, как было уже отмечено, важно помнить, что жертва Христова есть тайна для разума — то, что неведомо ангелам, но открыто отчасти человеку.

Библиографические ссылки и примечания

5. *Анатолий (Грисюк), иерод.* «Учение св. Апостола Павла о Лице Иисуса Христа в Послании к Евреям». Сочинение. На правах рукописи. Киев, 1904. С. 2.
6. *Троицкий Ф. И.* Апостол языков Павел и апостолы обрезания в их отношении друг к другу в жизни и учении. М., 2007. С. 212.
7. *Анатолий (Грисюк), иерод.* «Учение св. Апостола Павла о Лице Иисуса Христа в Послании к Евреям». Сочинение. На правах рукописи. Киев, 1904. С. 8.
8. Там же. С. 253–254.
9. *Воронов Л., прот.* Догматическое богословие. Из лекций, прочитанных для студентов IV курса С.-Петербургской духовной академии в 1991–1992 учебном году. Чехов, 1994. С. 54.
10. *Феофилакт Болгарский, архиеп.* Благовестник. Толкования на Послания святого апостола Павла. Книга третья. М., 2004. С. 819.
11. *Кирилл (Гундяев), митр.* Слово пастыря. Бог и человек. История спасения. Изд. 3. М., 2004. С. 83.
12. *Иоанн Златоуст, свт.* Полное собрание творений. В 12-ти т. Т. 12. Книга первая. М., 2004. С. 11.
13. *Феофилакт Болгарский, архиеп.* Цит. соч. С. 825.
14. *Филарет (Гумилевский), свт.* Православное догматическое богословие. Т. 2. СПб., 2006. С. 128.

15. Согласно толкованию прп. Ефрема Сирина, священники Израиля прообразовали своим служением Сына Божия. См.: *Ефрем Сирин, прп.* Творения. Т. 7. М.: Изд. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1995. С. 269.
16. Там же. С. 290.
17. *Филарет (Гумилевский), свт.* Православное догматическое богословие. Указ. изд. Т. 2. С. 128.
18. *Давыденков О., иер.* Догматическое богословие. М., 2006. С. 288.
19. Рассуждая таким образом над объектом спасения, свт. Филарет приходит к выводу, что именно в Лице Учителя Правды совершается великая жертва, значение которой превосходит человеческое понимание. В этом заключается истина, которая всегда обличала ложные иудейские воззрения, что смерть Христа не имеет высокого значения. См.: *Филарет (Гумилевский), свт.* Православное догматическое богословие. Указ. изд. Т. 2. С. 129.
20. Хотя, по мнению Предтечевского, это действительно так, но только касается не всех, а ветхозаветных праведников. Они без помощи Спасителя не могли спасти себя от прародительского греха, поэтому жили одной надеждой на Избавителя. Благодаря Его смерти, они вошли в небесный Иерусалим.
21. *Предтечевский И.* Библейско-церковное учение о смерти Иисуса Христа как жертве. Сочинение. На правах рукописи. Киев, 1898–1899. С. 118–119.
22. *Феофилакт Болгарский, архиеп.* Благовестник. Толкования на Послания святого апостола Павла. Указ. изд. Книга третья. С. 822.
23. *Макарий (Булгаков), митр.* Православно-догматическое богословие. Т. 2. СПб., 2006. С. 139–140.
24. *Иоанн Златоуст, свт.* Полное собрание творений. В 12-ти т. Указ. изд. Т. 12. Книга первая. С. 153.
25. *Макарий (Булгаков), митр.* Цит. соч. С. 144.
26. *Феофилакт Болгарский, архиеп.* Цит. соч. С. 859.
27. В частности, «потому что Бог во Христе примирил с Собою мир, не вменяя людям преступления их, и дал нам слово примирения» (2 Кор. 5: 19).
28. *Афанасий (Евтич), иером*. Экклесиология апостола Павла. М., 2009. С. 110–111.
29. *Соловей В.* Экклезиология апостола Павла. Дипломная работа. Сергиев Посад, 2004. С. 20.
30. Догматические послания православных иерархов XVII–XIX веков о православной вере. М.: Изд. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1995. С. 155.
31. «Приводит причину домостроительства. Чтобы, говорит, Своею смертью, которую Он воспринял, как очевидно приобщившийся плоти и крови, уничтожить диавола, который владеет смертью», — пишет блж. Феофилакт

(*Феофилакт Болгарский, архиеп.* Благовестник. Толкования на Послания святого апостола Павла. Указ. изд. Книга третья. С. 763).

32. *Афанасий (Евтич), иером.* Экклесиология апостола Павла. Указ. изд. С. 112–114.
33. *Иустин (Попович), прп.* Собрание творений. Т. 3. М., 2006. С. 8.
34. Там же. С. 9–10.
35. *Лутковский Л.*, свящ. Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 330.
36. *Макарий (Булгаков), митр.* Православно-догматическое богословие. Указ. изд. Т. 2. С. 148.
37. Сам термин «Искупление» — юридический. В переводе с греческого (ἀπολύτρωσις) означает «уплата» или «выкуп».
38. *Гнедич П., прот.* Догмат об искуплении в русской богословской науке. Православное богословие. М., 2007. С. 144.
39. *Макарий (Булгаков), митр.* Православно-догматическое богословие. Указ. изд. Т. 2. С. 149.
40. *Ефрем Сирин, прп.* Творения. Т. 7. М.: Изд. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1995. С. 308.
41. *Иустин (Попович), прп.* Собрание творений. Указ. изд. Т. 3. С. 91.
42. *Иоанн Златоуст, свт.* Полное собрание творений. Указ. изд. Т. 12. Книга первая. С. 232.
43. *Орфанитский И., свящ.* Историческое изложение догмата об искупительной жертве Господа нашего Иисуса Христа. М., 1904. С. 7.
44. *Лосский В. Н.* По образу и подобию. М., 1995. С. 98.
45. *Орфанитский И., свящ.* Историческое изложение догмата об искупительной жертве Господа нашего Иисуса Христа. Указ. изд. С. 7.
46. Но вместе с тем необходимо помнить, что спасение совершает вся Святая Троица: упоминается в послании также участие Бога Отца (хотя о третьей Ипостаси нет ясных свидетельств).
47. Это спасительное дело называется еще икономией, или Домостроительством спасения рода человеческого.

Филология

Е. В. Плисов, кандидат филологических наук, доцент

Пастырская направленность переводческой деятельности в условиях иноязычного окружения (на примере немецких литургических текстов)

Многие богословы и практикующие пастыри указывали в своих работах на особое значение переводческих трудов, на обязательный учет национально-культурных и языковых факторов при использовании различных текстов во время совершения богослужения, в пастырской и просветительской работе. Небольшой обзор их мнений призван показать значимость этой проблематики и отчасти ее развитие в рамках пастырского богословия и гомилетики.

В лекциях по пастырскому богословию епископа Вениамина (Милова), прочитанных в Московской духовной академии в 1947–48 учебном году, отмечаются особенности учительства Господа Иисуса Христа,

которое приводится в качестве образца для современного пастыря: «Избрание Христом Спасителем разных местностей для произнесения бесед показывало, что Он сверхнациональный Проповедник, аудитория Которого — весь мир, а слушатели — все народы. <...> По закону аккомодации слова Его приспособлялись к человеческому слову и пониманию»[1]. Автор особо указывает на то, что «учение должно предлагаться всем желающим знать истину»[2], и как Сам Господь обращался со всеми людьми, так и современные пастыри должны уметь найти общий язык со слушателями в зависимости от внешних условий благовестия.

В своих лекциях по пастырскому богословию схиархимандрит Иоанн (Маслов) характеризует пастырское служение как «богоустановленное, благодатное, исполненное любви и самоотвержения служение, имеющее своей задачей всестороннее попечение о нуждах пасомых с целью содействия устроению их, как сынов и наследников Царствия Божия, жизни на земле и достижению ими вечного спасения на небе»[3]. Приводя Господа Иисуса Христа в качестве образца для пастыря, он характеризует и необходимые условия для пастырской деятельности, и позицию, отношение пастыря к своему служению в несвойственной культурной или языковой среде: «И всякий раз Христос применялся к обстоятельствам места и времени, строго сообразовывался с высотою умственного и нравственного развития Своей паствы. Он иначе говорил с ученым книжником или образованным саддукеем и иначе — с простым, неразвитым жителем Галилеи. С первыми Он ведет вполне научные беседы (Мф. 10, 1–8; Лк. 20, 27–38; Ин. 10, 24–38), держит к ним логически стройные и последовательные речи (Мф. 23, 2–39); с последними говорит просто, их собственным языком, чтобы высокие и спасительные истины Своего учения, по возможности, приблизить к пониманию Своих слушателей и собеседников»[4]. Языковой подготовке должно уделяться необходимое внимание как в ситуации, когда пастырь и паства говорят на одном языке, так и в условиях благовестия в инокультурной и иноязычной среде. Главной целью является достижение верующими истины и содействие пастыря спасению каждого человека: «Все препятствия — и внешние, а тем более внутренние, заключающиеся

в неудобовразумительности речи, — старался Христос удалить, чтобы тем с большей цельностью, полнотой и ясностью отпечатлелось каждое слово Его на внутренних скрижалях человеческого сердца»[5].

Архимандрит Константин (Зайцев), затрагивая тему доступности языка проповедника для паствы, ссылается в своих лекциях по пастырскому богословию на решение Поместного собора 1917 года, которое допускает мирян к проповеди и разрешает пользоваться местными языками и наречиями[6].

Тема использования языка страны пребывания православных приобретает особое значение в трудах богословов и пастырей, которые по тем или иным причинам несут свое служение за пределами традиционного распространения православия. Так, святитель Иоанн (Шаховской) в своих трудах по философии православного пастырства особо указывает на значимость культурных и языковых условий благовестия: «Пастырь призывается пастырствовать в различных культурных слоях мира. Значительно облегчится ему его пастырство, если он умеет овладевать уровнем понятий каждой среды. С философами быть философом, с простыми — простецом. В Китае для проповеди пользуются китайским языком, в России — русским... Так же и, посещая различные дома, входя в разные области культурные, пастырь должен уметь говорить на понятном для каждого человека языке. „Дар языков“ (см.: 1 Кор. 12: 10) есть в наше время дар уметь близко подходить к каждой человеческой душе, пользуясь ее понятиями, ее психологией»[7]. Учет языковой и социальной среды святитель ставит в список необходимых задач современного пастыря: «Пастырь — не „вне жизни“; он лишь вне ее суеты... Его прямая задача — не выискивание новых программ социального устройства, но максимальное использование всякой данной социальной формы для научения людей верности Богу»[8]. По его мнению, ведя свою молитвенную, тайносовершительную и благовествовательную жизнь среди людей, открывая им свет Христов, научая их покаянию, чистоте и правде, пастыри совершают огромную социальную и национальную работу[9]. При этом переводческую деятельность

в иной национально-культурной и языковой среде в системе свт. Иоанна (Шаховского) можно отнести к тем внешним условиям, которые приготовляют атмосферу для веры[10].

Применительно к актуальной богослужебной ситуации в немецких православных приходах следует отметить, что большинство служащих священников и архипастырей придерживаются необходимости введения немецкого языка в качестве богослужебного в повседневную практику (архиеп. Марк (Арндт)[11], прот. Димитрий Игнатьев[12], прот. Виктор Алексеев[13], прот. Йоханнес Нотхаас[14], свящ. Петр Планк и др.). По мнению священника Петра Планка, Русская Православная Церковь стоит перед сложной задачей внедрения в иноязычную культуру и «выживет она только если люди поймут, что нет противоречия в том, чтобы быть немцем и православным»[15]. В миссионерской и пастырской деятельности он видит комплекс задач, которые направлены на сохранение православия в условиях религиозного меньшинства: 1) учреждение и сохранение жизнеспособных православных общин во всех крупных и средних городах, 2) самостоятельное финансирование храмов и приходской деятельности, 3) сохранение духовной независимости[16]. Однако это не те задачи, которые способствовали бы обособлению православного меньшинства, а как раз те, которые смогли бы в будущем обеспечить жизнь православных общин, поэтому в качестве одной из главных задач многие пастыри называют культурную и языковую интеграцию. И в этой связи в качестве первостепенной выдвигается тема использования родного языка большинства в качестве богослужебного, в качестве языка духовного и нравственного просвещения, языка миссии, языка, который поможет сохранить веру народа.

В одном из своих интервью архиепископ Берлинско-Германский и Великобританский Марк (Арндт) отмечает эту аккумулирующую функцию переводного текста: «У них [эмигрантов] были большие трудности в начале между старыми и новыми, сразу после войны. То, что меня больше всего озаботило, это — как в первой, так и во второй эмиграции, — что их дети большей частью отсутствуют в храме. Как это получилось, не могу сказать. У меня есть один ответ на это: мне кажется, в какой-то мере язык

мог играть роль. Скажем, первая эмиграция обычно очень старалась сохранять язык. Но все-таки для молодежи, которая растет за границей, это всегда что-то абстрактное. И поэтому полное отсутствие местного языка в богослужебном цикле могло способствовать отчуждению этих детей. Я, например, теперь настаиваю на том, чтобы обязательно Евангелие и Апостол читались на двух языках и какая-то из великих ектений тоже на местном языке, потому что я хочу, чтобы дети слышали звуки, которые им более близки, более понятны, чем церковно-славянский язык. Наша вина, что мы не всегда достаточно заботимся о том, чтобы дети говорили по-русски, понимали бы по-славянски. Это не во всех приходах удается. Это прежде всего, конечно, задача для уроков по закону Божию. Это, может быть, одна сторона, но это не все»[17].

Настоящая работа посвящена изучению структурно-композиционных и лексических особенностей ектении как самостоятельного и частотного типа текста в составе немецкого православного богослужения. Актуальность исследования обусловлена тем, что ектения является неотъемлемым структурным элементом каждого богослужения и со временем стала часто используемым молитвословием Православной Церкви. Но при этом ектения не становилась объектом комплексного исследования, которое бы выявило ее композиционные и содержательные особенности, реализуемые в зависимости от местоположения в составе богослужения и от других социолингвистических факторов, в частности особенностей перевода и использования различных переводов в богослужебной практике.

Композиционные особенности переводов ектений на немецкий язык

Первые упоминания о молитвах, которые послужили прообразом для сегодняшних ектений, относятся еще к апостольским временам[18]. Во времена становления христианского богослужения ектения не имела

четкой формы. Это обусловлено различными литургическими особенностями. Ектения обладает усложненным диалогическим характером. Цельная в коммуникативном отношении молитва делится на ряд кратких прошений, которые прерываются пением еще более кратких молитвенных восклицаний «Господи, помилуй», «Подай, Господи» или «Тебе, Господи». Количество прошений, местоположение в составе чина, кто (священник, диакон, чтец) произносит прошения и кто поддерживает прошение молитвой (община, хор, чтец) — всё это варьировалось в течение истории. Несмотря на указанную специфику, в Церкви сложилось общее понимание того, за кого и о чем должны быть прошения: практически во всех литургических обрядах есть прошения о единстве Церкви, о епископе, о мире во вселенной, о присутствующих и отсутствующих членах общины. Аналогом ектении в западном богослужении (католическом и протестантском) является литания, композиция и локализация которой в составе богослужения также подвергалась изменениям[19]. Литания относится к основным формам литургических молитв римской традиции. С языковой точки зрения, тексты ектений реализуют практически весь комплекс коммуникативных функций, присущих литургическому дискурсу в целом: собственно коммуникативную, директивную, функцию призывания, функцию приношения, функцию социализации, аккумулятивную, функцию актуализации будущего, функцию выражения веры, функцию самопознания и самореализации[20].

В современном православном богослужении ектении используются широко и входят в состав всех служб суточного круга богослужения (кроме часов и изобразительных), чина Божественной литургии и многих чинопоследований Евхология (Требника). В состав православного богослужения входят четыре основных вида ектений, которые отличаются друг от друга по месту, функции и содержанию: великая (мирная), малая, сугубая и просительная. За время существования немецкого православия было создано несколько переводов богослужения на немецкий язык. Материалом исследования послужили несколько переводов с церковнославянского языка (ЦСЯ), которые уже имеют традицию

использования в немецком богослужении: перевод игумена Гавриила (Бультмана) 1980-х годов (П1)[21], перевод насельников Мюнхенского монастыря преп. Иова Почаевского 1980-х годов (П2)[22], перевод протоиерея Алексея Мальцева (начало XX века, по изданию 1988 года) (П3)[23], перевод авторского коллектива под руководством игумена Венедикта (Шнайдера) 2010 года (П4)[24].

В качестве примера перевода приведем фрагмент великой (мирной) ектении. Великой ектенией называется целый ряд прошений, произносимых диаконом, в которых содержится моление о многообразных нуждах человека, о церковных и светских властях и обо всем мире. В «Настольной книге священнослужителя» о великой ектении говорится, что она «содержит прошения, подобные тем, которые священник тайно возносил в молитвах светильничных. В них испрашиваются мир с Богом, ближним, с самим собою, мир во всем мире, а также разрешение благовременных нужд христиан»[25]. После каждого прошения диакон совершает поясной поклон. Великая ектения открывает богослужение: на вечерне она читается после предначинательного псалма, на утрене — после шестопсалмия, на литургии — сразу после начального возгласа. Эта ектения начинается со слов «Миром Господу помолимся» и обычно содержит 12 прошений.

Таблица 1. Переводы великой (мирной) ектении на немецкий язык

ЦСЯ	П1	П2	П3	П4
Миром Господу помолимся	*In Frieden laßt zum Herrn uns beten*	*Im Frieden lasset uns zum Herrn beten*	*Im Frieden lasset uns beten zu dem Herrn*	*In Frieden lasset zum Herrn uns beten*
О свышнем мире и спасении душ наших Господу помолимся	*Um den Frieden von Oben, und das Heil unserer Seelen laßt zum Herrn uns beten*	*Um den Frieden von oben und das Heil unserer Seelen lasset uns zum Herrn beten*	*Um den Frieden von oben und um das Heil unserer Seelen lasset uns beten zu dem Herrn*	*Um den Frieden von oben und das Heil unserer Seelen lasset zum Herrn uns beten*

О мире всего мира, благостоянии святых Божиих церквей и соединении всех Господу помолимся	*Um den Frieden der gesamten Welt, Wohlbestand der heiligen Kirchen Gottes, und um die Allvereinung laßt zum Herrn uns beten*	*Um den Frieden der ganzen Welt, um den Wohlbestand der heiligen Kirchen Gottes und um die Einigung aller, lasset uns zum Herrn beten*	*Um den Frieden der ganzen Welt, um den Wohlbestand der heiligen Kirchen Gottes und um die Einigung aller lasset uns beten zu dem Herrn*	*Um den Frieden der ganzen Welt, den Wohlbestand der heiligen Kirchen Gottes und die Einheit aller lasset zum Herrn uns beten*
О святем храме сем и с верою, благоговением и страхом Божиим входящих в онь Господу помолимся (...)	*Für dieses heilige Haus, und die, so es mit Glauben, Frömme, Gottesfurcht besuchen laßt zum Herrn uns beten (...)*	*Für dieses heilige Haus und für alle, die mit Glauben, Ehrfurcht und Gottesfurcht eintreten, lasset uns zum Herrn uns beten (...)*	*Für dieses heilige Haus und für die, die mit Glauben, Andacht und Gottesfurcht in dasselbe eintreten, lasset uns beten zu dem Herrn (...)*	*Für dieses heilige Haus und alle, die mit Glauben, Frömmigkeit und Gottesfurcht hier eintreten, lasset zum Herrn uns beten (...)*

Для исследователя представляют интерес различные варианты перевода ектений с точки зрения содержания и качества перевода, однако целесообразно в качестве подготовительного этапа осветить вопросы композиционного разнообразия переводных вариантов ектений и социолингвистические особенности их функционирования.

Таблица 2. Количественный состав прошений в ектениях

	ЦСЯ	П1	П2	П3	П4
Великая ектения	12	13	14	12	12
Малая ектения	3	3	3	3	3
Сугубая ектения	9	11	10	8	9
Просительная ектения	16	16	16	16	16
Заупокойная ектения	5	4	5	5	5
Ектения об оглашаемых	9	10	9	9	10
Ектения по Святом Причащении	3	2	3	3	3

В великой ектении количество прошений в исходном тексте и тексте переводов П3 и П4 соответствует, а в переводах П1 и П2 отличается. В переводе П1 их тринадцать, а в П2 — четырнадцать.

В шестом прошении великой ектении, содержащем просьбу молящихся «*о Богохранимей стране нашей, властех и воинстве ея*», в П2 содержится более развернутая характеристика объекта прошения «*für das leidende russische Land*» («*о страждущей стране Россійстей*»), а также вводятся дополнительные объекты прошения, не содержащиеся в исходном тексте ектении: «*für die orthodoxen Gläubigen, die in der Heimat und in der Zerstreuung leben, und für ihre Rettung*» («*о православных людех ея во отечестве и рассеянии сущих и о спасении их*»), и далее: «*Für die Befreiung Seines Volkes von der bitteren Qual der Herrschaft der Gottlosen, für die Festigung von Einmütigkeit, Bruderliebe und Gottesfurcht unter uns*» («*О еже избавити люди своя от горькаго мучительства безбожныя власти, в нас же утвердити единомыслие, братолюбие и благочестие*»). Введение указанных дополнительных объектов прошения в П2 связано с особенностью служения РПЦЗ и ее отношением к состоянию Церкви в Отечестве и рассеянии. Дополнение было введено в литургическое чинопоследование русскоязычных зарубежных приходов РПЦ в 1920-х годах и обусловлено историческими особенностями того времени. Примечательным является также тот факт, что в структурном отношении одному прошению исходного текста соответствуют три прошения в тексте перевода.

Совершенно иначе складывается ситуация с переводом шестого прошения в П1. Наличие в П1 прошения *«Für die Könige und jede Obrigkeit» («о царех и о всех иже во власти суть»)* связано с существованием в дореволюционных прошениях упоминания императора и императрицы, наследника, всего царствующего дома, всей палаты и воинства.

В малой ектении количество прошений в переводах и церковнославянском тексте совпадают.

В сугубой ектении только П4 имеет одинаковое количество прошений с исходным текстом. В остальных переводах эта ектения содержит разное количество прошений. В П3 и П2 отсутствует прошение «*о милости, жизни, мире, здравии, спасении, посещении, прощении и оставлении грехов рабов Божиих, братии святаго храма сего*», по-видимому,

в связи с тем, что авторы используют различные редакции сугубой ектении. В ходе исследования мы установили, что в дореволюционных текстах литургии это прошение в сугубой ектении также отсутствует[26]. Прошение «*о милости...*» было добавлено в сугубую ектению только в издании Служебника 2004 года. Эксперты указывают на церковную практику использования этого прошения: оно используется в чине вечерни и утрени, а также включено в состав ектений, входящих в различные чинопоследования (например, Чинопоследование Святаго Миропомазания[27]).

В П1 сугубой ектении местоположение пятого прошения не соответствует местоположению прошения в исходном тексте. Это обусловлено, на наш взгляд, творческим подходом самого автора к переводу. После сугубого моления «*о Святейшем Патриархе (имярек), и о господине нашем преосвященнейшем митрополите...*» автор счел возможным сначала разместить прошение «*о братиях наших, священницех, священномонасех*» и только потом прошение «*о Богохранимей стране нашей, властех и воинстве ея*». Это обусловлено, скорее всего, тем, что переводчик не хотел разрывать единую в смысловом отношении молитву о церковном священноначалии.

В просительной ектении представлено шестнадцать прошений, и во всех переводах количество прошений и их содержание совпадает с исходным текстом.

В заупокойной ектении количество прошений преимущественно совпадает с церковнославянским текстом, и только в П1 перевод одного прошения отсутствует: «*Яко да Господь Бог учинит души их, идеже праведнии упокояются*». В ходе работы с источниками по литургике и с различными редакциями служебника нам не удалось установить причины отсутствия в П1 указанного прошения.

В ектении об оглашаемых в двух переводах, П2 и П3, столько же прошений, сколько и в церковнославянском тексте, а в переводах П1 и П4 на одно прошение больше, чем в исходном тексте. Второе прошение ектении в П1 и П4 разделено на два прошения. На наш

взгляд, такое разделение прошения в некоторых вариантах перевода связано со структурными особенностями этой ектении и практикой ее литургического использования. Композиционная специфика ектении об оглашаемых заключается в том, что каждое прошение ограничено одной синтагмой — одним предложением-призывом, например: «*Помолитеся, оглашеннии, Господеви*», которое завершается припевом «*Господи, помилуй*». Структура второго прошения имеет более сложное строение: приглашение к совместной молитве («*Вернии, о оглашенных помолимся*») сопровождается выражением оптативного пожелания («*да Господь помилует их*»). Таким образом, двухчастная структура второго прошения вступает в противоречие с остальными возгласами, каждый из которых выражен одной синтагмой. Такие жанрово-композиционные особенности ектении об оглашаемых делают возможным их двоякое литургическое «прочтение». Это отражается и в различных способах прочтения исследуемого текста разными переводчиками. Факт двоякого использования не нарушает ни литургического строя, ни смысловой и композиционной целостности текста, а только призван подтвердить гипотезу о возможности творческого подхода к формированию текста ектений как одного из операционных литургических текстов.

В ектении по Святом Причащении только в П1 количество прошений не соответствует исходному тексту, в остальных переводах количество прошений совпадает. Причины отсутствия прошения «*Заступи, спаси, помилуй и сохрани нас, Боже, Твоею благодатию*» в П1 нам не удалось установить при обращении к различным источникам по литургике и различным редакциям служебника.

В ходе исследования было установлено, что ектении отражали те условия, в которые попадала Церковь. Например, богослужебное поминовение властей на приходах РПЦЗ в Германии обсуждалось в 1936 году на заседании Архиерейского Синода РПЦЗ в Сремских Карловцах (Югославия), который предписал возносить прошение о властях и воинстве Германии:

«Слушали: Доклад Преосвященного Тихона, Епископа Берлинского и Германского, от 26 февраля / 10 марта 1936 г. за № 67 по вопросу о формуле поминовения германских властей после утверждения и опубликования Конституции Православной кафедры в Германии.

Постановили: Установить следующие формулы поминовения Германских властей в Германской епархии, после утверждения и опубликования Конституции о сей епархии. 1) На великой ектеньи: «*О христолюбивых властях народа Германского, Правительстве и воинстве его, Господу помолимся*». 2) На сугубой ектеньи: «*Еще молимся о христолюбивых властях народа Германского, о державе, победе, пребывании в мире, здравии, спасении их и Господу Богу нашему наипаче поспешити и пособити им во всех и покорити под нозе их всякого врага и супостата*». О чем послать Преосвященному Епископу Тихону указ» (ГАРФ. Ф. 6343. ОП 1. Д. 135. Л. 1–10б)»[28].

В современной истории также известны тексты трансформированной сугубой ектении[29]. Неизвестно, переводились ли эти прошения на немецкий язык или использовались на территории Германии в утвержденной Синодами церковнославянской форме. Однако и потенциальная открытость текста ектении для новых прошений, и вариативность в переводных вариантах подтверждают тезис о том, что религиозный язык может выступать в роли парадигматизатора конфессиональных влияний и изменений[30].

Лексические особенности переводов ектений на немецкий язык

В качестве примера анализа лексической стороны приведем переводы малой ектении. Малая ектения является сокращенным вариантом великой ектении и самой частотной на богослужении. Три ее прошения соответствуют первому (с добавлением в начале слов *паки и паки*), одиннадцатому и двенадцатому прошениям великой ектении.

Таблица 3. Переводы малой ектении на немецкий язык

ЦСЯ	П1	П2	П3	П4
Паки и паки, миром Господу помолимся	*Noch und noch, in Frieden laβt zum Herrn uns beten*	*Wieder und wieder lasset uns in Frieden zum Herrn beten*	*Wieder und wieder lasset uns in Frieden beten zu dem Herrn*	*Wieder und wieder in Frieden lasset zum Herrn uns beten*
Заступи, спаси, помилуй и сохрани нас, Боже, Твоею благодатию	*Hilf uns, rett uns, erbarme Dich unser, und bewahr uns, Gott, in Deiner Gnade*	*Stehe bei, errette, erbarme Dich und bewahre uns, o Gott, durch Deine Gnade*	*Hilf, errette, erbarme Dich und bewahre uns, o Gott, durch Deine Gnade*	*Stehe uns bei, errette, erbarme dich und bewahre uns, o Gott, durch deine Gnade*
Пресвятую, Пречистую, Преблагословенную, Славную Владычицу нашу Богородицу и Приснодеву Марию со всеми святыми помянувше, сами себе и друг друга, и весь живот наш Христу Богу предадим	*Unserer allheiligen, makelfreien, hochgesegneten, erlauchten Gebieterin, der Gottgebärerin und Immerdarjungfrau Maria, mit allen Heiligen gedenkend: uns selbst, und einer den andern, und unser ganzes Leben, stellen wir Christ Gott anheim*	*Unserer allheiligen, allreinen, über alles gesegneten und ruhmreichen Gebieterin, der Gottesgebärerin und Immerjungfrau Maria mit allen Heiligen eingedenk, lasset uns uns selbst und einander und unser ganzes Leben Christus, unserem Gott, anbefehlen*	*Unserer allheiligen, reinsten, hochgelobten und ruhmreichen Gebieterin, der Gottesgebärerin und Immerjungfrau Maria, samt allen Heiligen gedenkend, lasset uns uns selbst und unser ganzes Leben Christus, Leben Christus, unserm Gott, hingeben*	*Unserer allheiligen, allreinen, über alles gesegneten und hehren Gebieterin, der Gottesgebärerin und Immer-Jungfrau Maria, mit allen Heiligen eingedenk, lasset uns uns selbst und einander und unser ganzes Leben Christus, Gott, anbefehlen*

Сопоставительная лексическая характеристика переводов малой ектении позволяет установить как общность переводов, так и некоторые различия.

В П1 первого прошения для передачи церковнославянского *паки и паки* используется оборот *noch und noch*. Во всех остальных переводах авторы прибегают к словосочетанию *wieder und wieder*. Анализ лексикографических источников позволяет нам установить предпочтительность использования словосочетания *wieder und wieder*. По данным словаря Duden, *noch und noch* является фразеологизмом[31]. Как фразеологическая единица он обладает такими признаками, как нечленимость структуры, воспроизводимость, идиоматичность. Кроме того, он употребляется в значении «в большом количестве; в большой степени; очень много», и в этом значении воспринимается носителями языка. *Wieder und wieder* является свободным сочетанием и так же, как в церковнославянском *паки и паки*, выражает повторяемость молитвенного действия, а не степень, «количество» моления. По словарю Duden, в первом значении слово *wieder* определяется как «wie früher schon einmal; erneut». Таким образом, П2–П4 в лексическом отношении более точны. Во всех переводах наблюдается вариация структуры прошения, которая, на наш взгляд, не оказывает существенного влияния на предметно-логическое содержание самого прошения. Переводчик старается либо сохранить структуру оригинала, либо воспроизвести нормативную синтаксическую структуру немецкого предложения, либо допускает вынесение за глагольную рамку с целью привлечения дополнительного внимания к отдельным элементам текста. Примечателен также выбор морфологической формы глагола *lassen*: в П1 — *laßt*, в остальных переводах — *lasset*. Дополнительная огласовка не только сообщает тексту возвышенную стилистическую окраску, но и позволяет возглашать текст во время богослужения, то есть призвана выполнять утилитарную богослужебную функцию.

Для второго прошения характерна вариация глагольных номинаций: *заступи — hilf uns; stehe bei; hilf; stehe uns bei; спаси — rett; errette*. Приведенные варианты перевода можно признать синонимическими и допустимыми, так как во всех случаях сохраняется тождественность содержания. Здесь следует только отметить, что глагол *erretten*,

используемый в П2–П4, обладает возвышенной стилистической окраской. В переводах встречается также вариативность при выборе предлога. В немецком языке отсутствует творительный падеж. Передача значения инструментальности «сохрани... *Твоею благодатию*» возможна в немецком языке только с помощью предложных оборотов. Значение инструментальности передается в немецком языке традиционно с использованием предлога *durch*, как это сделано в П2–П4. Лексически некорректным следует признать использование в П1 предлога *in*, который предполагает более широкое лексическое значение.

В третьем прошении присутствует вариативность адъективных номинаций качеств Пресвятой Богородицы: *Пречистая — makelfrei; allrein; (die) reinste.* В П1 для передачи церковнославянского *Пречистая* используется прилагательное *makelfrei*. В П2 и П4 авторы прибегают к неологизму *allrein*, а в П3 переводчик использует *(die) reinste*. Анализ лексикографических источников позволяет нам установить предпочтительность использования прилагательного *allrein*, так как этот неологизм, с одной стороны, вполне допустим с точки зрения правил немецкого словообразования, а с другой — более точно передает смысл и модель церковнославянского оригинала. *Makelfrei,* хотя и близко по тематическому признаку к значению слова *Пречистая*, но тем не менее обладает другим значением, см. например: «makellos — ohne Makel, ohne einen beeinträchtigenden Fehler oder Mandel»[32].

Преблагословенная — hochgesegnet; über alles gesegnet; hochgelobt. Все номинации этого качества можно рассматривать в качестве допустимых лексических и стилистических вариантов перевода. В лексическом отношении они обозначают одно и то же качество, а возвышенная стилистическая окраска достигается использованием усилительного полупрефикса *hoch*.

Славная — erlaucht; ruhmreich; hehr. Предадим — anheimstellen; anbefehlen; hingeben. Все три приведенных варианта перевода можно признать синонимическими и допустимыми, так как во всех случаях сохраняется тождественность содержания и возвышенная стилистическая

окраска. Все три варианта сопровождаются в словаре Duden пометой «gehoben».

В ходе исследования было установлено, что ектения как относительно самостоятельный богослужебный тип текста проходила разные этапы своего становления, развития и окончательного литургического оформления. В настоящее время в состав богослужения входят четыре основных вида ектений, которые отличаются друг от друга по месту, функции и содержанию. Установленная коммуникативная полифункциональность ектении еще раз подтверждает важность того значения, которое отводится ектении в составе богослужения. Ектении относятся к потенциально изменяемым текстам богослужения: при наличии особых нужд в жизни Церкви и народа возможно изменение или добавление особых прошений в тексты ектений — как правило, великой, сугубой и заупокойной ектений. На изменение состава прошений существенное влияние могут оказать внешние исторические условия. Переводные варианты ектений характеризуются композиционным разнообразием. Количество прошений в оригинальном и переводных текстах малой и просительной ектений совпадает. В великой, сугубой и других ектениях количество прошений различное (как правило, в сторону увеличения). Это вызвано, с одной стороны, дробностью переводного текста, с другой — введением дополнительных прошений. При переводе ектений сохраняется структура церковнославянского оригинала.

Анализ лексических особенностей переводных текстов малой ектении позволяет нам сделать следующий вывод. При переводе малой ектении полностью сохраняется структура церковнославянского оригинала. Лексическая вариация затрагивает, в основном, знаменательные части речи: существительные, глаголы, прилагательные. Вариативность в переводе этих лексем, допущенная в П2–П4, представляется вполне оправданной и допустимой. Чаще всего используются слова-синонимы; при этом стилистическая окраска, как правило, сохраняется и соответствует возвышенному характеру церковнославянского оригинала. В П1, в целом, сохраняется и адекватно передается смысл малой ектении. Однако для

этого варианта перевода используется литературно-нормативная лексика (невозвышенная). Иногда автор использует неточные лексические эквиваленты. На наш взгляд, П1 более подходит для ознакомления с содержанием литургии и других чинопоследований, чем для богослужебного использования. Лексико-семантическая вариативность текста малой ектении возникла вследствие социолингвистических факторов.

Библиографические ссылки и примечания

1. *Вениамин (Милов), еп.* Пастырское богословие с аскетикой. М.: Изд-во Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2002. С. 174–175.
2. Там же. С. 179.
3. *Иоанн (Маслов), схиархим.* Лекции по пастырскому богословию. Киев: Изд-во им. свт. Льва, папы Римского, 2009. С. 19.
4. Там же. С. 105.
5. Там же. С. 106.
6. *Константин (Зайцев), архим.* Пастырское богословие. Курс лекций, прочитанный в Свято-Троицкой духовной семинарии. Иваново: Свет Православия, 2002. С. 228.
7. *Иоанн (Шаховской), архиеп.* Философия православного пастырства. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2007. С. 49–50.
8. Там же. С. 70.
9. Там же. С. 154.
10. Там же. С. 27.
11. «Богослужение в Германии иногда совершается на немецком языке. (...) мы поощряем самые разные подходы, потому что понимаем: мы должны рассчитывать на то, что через десять-пятнадцать лет те люди, которые сейчас наполняют наши храмы, а также их дети, уже не будут владеть русским языком в полной мере». — Беседа архиепископа Берлинско-Германского и Великобританского Марка (Арндта) со студентами Сретенской духовной семинарии. 5 апреля 2011 г.
12. Мнение было высказано в частной беседе. — *Е.П.*
13. «Ситуация складывается таким образом, что через несколько лет наш приход должен будет перейти на регулярные богослужения на немецком языке, потому что подрастет поколение тех детей, которые сегодня ходят в детский сад или только пошли в школу, и для которых именно немецкий

язык, а не русский является языком повседневного общения. И тогда мы будем чередовать богослужения на церковнославянском и на немецком языках, как это делают многие русские приходы в Германии, которые несут попечение и о немецкоязычной пастве. Славить Бога можно и по-немецки...» — Славить Бога по-немецки... Из жизни русскоязычного прихода в Германии // Дамаскин. Журнал Нижегородской духовной семинарии. 2010. №(3)15. С. 44.

14. *Notthaas Johannes R., Priester.* Einführung in die Göttliche Liturgie // Orthodoxie in der Gegenwart. 1997. H. 3. Bern: Klimmeck Verlag, 1997. S. 7–20; *Нотхаас Йоханнес, свящ.* Язык православной литургии в диаспоре // Труды Нижегородской духовной семинарии. Вып. 5. Н. Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2007. С. 391–396.

15. *Планк П., свящ.* Душепопечительство и православное вероисповедание в диаспоре // Альфа и Омега. № 1 (19). 1999. С. 168.

16. Там же. С. 168–169.

17. *Марк (Арндт), архиеп., Псарев А., диак.* Приходские Советы создают возможность для соборной работы внутри Русской Зарубежной Церкви // http://www.bogoslov.ru/text/4136142.html

18. *Скабалланович М.* Толковый Типикон. Объяснительное изложение Типикона. М.: Сретенский монастырь, 2004. С. 512.

19. См. об этом: *Иванюк Б. П.* Жанры литургической поэзии: антифон, канон, кондак, литания, молитва // Филологos. 2012. №15(4). С. 23–28; *Janeras S.* Ektenie // Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 3. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2006. S. 575–576; *Bayer K.* Religiöse Sprache. Münster: Lit, 2004. S. 97–101.

20. *Баич Р., Кончаревич К.* К вопросу о коммуникативных функциях литургического дискурса // Церковь и проблемы современной коммуникации: сборник статей. Н. Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2007. С. 15–27.

21. Die Göttliche Liturgie des heiligen Johannes Chrysostomos // Evdokimov P. Das Gebet der Ostkirche / dt. von G. Bultmann. Graz, Wien, Köln: Verlag Styria, 1986. S. 139–198.

22. Die Göttliche Liturgie des heiligen Johannes Chrysostomos // Orthodoxes Gebetbuch / in deutscher Sprache erscheint mit dem Segen S. E. Mark. Berlin, München: Kloster des Hl. Hiob von Počaev, 1989. S. 59–88.

23. Die göttliche Liturgie unseres heiligen Vaters Johannes Chrysostomos. Übersetzt von A. Maltzew. 2, erweiterte Auflage. Leipzig: St. Benno-Verlag GmbH, 1988. 144 S.

24. Göttliche Liturgie (Text). Übersetzung der Liturgischen Kommission [Электронный ресурс]. URL: http://www.orthpedia.de/index.php/Göttliche_Liturgie_(Text).

25. Настольная книга священнослужителя. Т. 1. Изд. 2-е. М.: Издательский отдел Московского Патриархата, 1992. С. 122.

26. Чин Священныя и Божественныя литургии, иже во святых отца нашего Иоанна Златоустаго. Киев: Киево-Печерская Лавра, 1896. С. 41.

27. Требник. Београд. 1983. С. 159.

28. *Колышкин А.* Кто отнимал храмы у Русской Церкви? [Электронный ресурс]. URL: http://www.religare.ru/2_28869.html.

29. См., напр.: Журнал № 103 заседания Священного Синода Русской Православной Церкви от 24 декабря 2008 года [Электронный ресурс]. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/514547.html.

30. *Плисов Е. В.* Немецкий религиозный текст в условиях поликонфессиональности: монография. Н. Новгород: НИУ РАНХиГС, 2013. С. 127.

31. Duden Deutsches Universalwörterbuch. Hrsg. von der Dudenredaktion. 5., überarb. Auflage. Mannheim; Leipzig; Wien; Zürich: Dudenverl., 2003. 1892 S.

32. Там же.

История Церкви

Игумен Вассиан (Бирагов), Л. М. Кузнецова

Александрийский цикл и православная пасхалия

В статье рассматривается процесс становления православной пасхалии на основе александрийской. Опираясь на работы профессоров Д. А. Лебедева и В. В. Болотова, авторы реконструировали 19-летний александрийский лунный цикл, а также исследовали соотношение времени наступления Пасхи с днем весеннего равноденствия и с моментом астрономического полнолуния. Приведены исторические сведения о пасхальных разногласиях времен Никейского собора и указаны причины их возникновения. В онтологическом плане рассмотрено, какое оказало влияние на пасхалию и ее окончательное становление введение византийской эры от сотворения мира.

Внимание научного сообщества всегда привлекали происхождение и структура православной пасхалии. При этом, с нашей точки зрения, особый интерес для исследования представляет процесс становления

православной пасхалии на основе александрийской. Его обычно оставляют без должного внимания, считая обе пасхалии тождественными. Однако можно утверждать, что этот процесс имеет богословское значение и является весьма плодотворным: благодаря ему в пасхалии временное *преображается* в вечное. Именно это мы постарались показать в нашей настоящей работе.

Напомним, что в александрийской пасхалии немаловажное значение имел временной и, в частности, астрономический фактор. В ней учитывались, к примеру, даты определенных фаз Луны, дата весеннего равноденствия конкретной исторической эпохи. Православная пасхалия, сохранив главные положения александрийской, придала этим датам иной, сакральный смысл. На такой результат развития событий указывают, в первую очередь, основополагающие принципы нашей пасхалии. Их еще в начале XX века разработал и обобщил ученый с мировым именем, профессор, протоиерей, священномученик Д. А. Лебедев (память 14 ноября; а также в Соборе новомучеников и исповедников Российских и в Соборе новомучеников, в Бутове пострадавших). Он фактически сформулировал основной закон православной пасхалии: «По правилам принятой у нас александрийской пасхалии, Пасха празднуется в первое воскресенье после 14-го дня луны, следовательно, в 15–21 дни луны *циклического александрийского нисана*» [См.: Библиографический список. 1. С. 300]. Можно сказать, что в этом законе отражается «принцип вечности» нашей пасхалии, поскольку вычисленные однажды по александрийскому циклу пасхальные границы, они же дни 14-й луны, периодически повторяются, не изменяясь, во всех Великих Индиктионах.

В предлагаемой статье для характеристики процесса становления православной пасхалии на основе александрийской рассмотрены следующие вопросы: 1) главные принципы построения александрийской пасхалии и александрийского 19-летнего лунного цикла; 2) причины возникновения пасхальных разногласий во времена Никейского собора (325 год); 3) онтологический смысл пасхалии, обусловленный введением византийской эры от сотворения мира.

С точки зрения авторов, проблемы, связанные с историей и структурой православной пасхалии, наиболее полно и объективно рассмотрены в трудах уже упоминавшегося выше Д. А. Лебедева и доктора церковной истории, член-корреспондента Императорской Академии наук В. В. Болотова. Поэтому мы в своих рассуждениях будем в основном опираться на их работы.

Как писал Д. А. Лебедев [2], Христианская Церковь уже к концу II — началу III века почувствовала потребность в самостоятельном вычислении дня Пасхи. Первые опыты христианской пасхалии основывались на 8-летнем лунном цикле[1], который хорошо зарекомендовал себя в лунных календарях. Однако христианским пасхалистам приходилось считаться не только с подвижным лунным, но и с твердо установленным солнечным годом юлианского типа в 365, 25 дней. Последний использовался в календарной практике Римской империи, в рамках которой 8-летний цикл, согласованный с юлианским годом, за 16 лет опережал Луну на три дня. Поэтому уже в середине III века 8-летний цикл сменяется более точным 19-летним. Причем в пасхальной практике древнейшим считается сирийский цикл, которого придерживались и иудеи. Заметим, что по нему Пасха могла наступить раньше дня весеннего равноденствия. К концу III века александрийские пасхалисты приходят к выводу: Пасха должна праздноваться после весеннего равноденствия. Это побудило их к выработке нового, еще более совершенного цикла, в котором дата дня весеннего равноденствия является и самой ранней пасхальной границей. По пасхальным границам этого цикла, названного александрийским, и определяют православную Пасху.

Рассмотрим основные принципы александрийской пасхалии. По воззрению александрийских архиепископов, «христианская Пасха есть богоучрежденный ветхозаветный праздник Пасхи, лишь осмысленный в новозаветном духе» [3. С. 132]. Поэтому, обосновывая свою пасхалию, они, по мнению В. В. Болотова, прежде всего «должны были опираться на бесспорный для всех христиан авторитет — Библию» [3. С. 132], а вся задача пасхалии состояла в том, «чтобы назначать этот день

так, как назначали его во дни Иисуса Христа» [3. С. 133]. Рассматривая библейские принципы для правильного вычисления времени Пасхи, В. В. Болотов отмечал, что оно «определяется одним и неизменным термином: в месяце Авиве» [3. С. 134] и «можно считать <...>, что авив значит месяц зреющих колосьев» [3. С. 135]. Поэтому древние евреи, которые в дни Иисуса Христа отмечали Пасху по лунному календарю, признавали за пасхальный нисан (более позднее название месяца — авив) тот месяц, к полнолунию которого в окрестностях Иерусалима мог созреть ячмень, чтобы, по предписанию Библии (Лев. 23: 10–16, Втор. 16: 9), принести Господу первый сжатый «сноп возношения». Необходимо заметить, что новый ячмень в Палестине не созревает до равноденствия, следовательно, до равноденствия нельзя праздновать Пасху[2]. Кроме того, день полнолуния, или 14-й день лунного месяца нисана, был лишь кануном иудейской ветхозаветной Пасхи, а сам праздник приходился на 15-е число. Поэтому в Александрии пасхальным считали воскресенье в промежутке с 15 по 21 нисана. Исходя из этих основных библейских положений, александрийцы и построили свою пасхалию.

Как видим, перед ее создателями стояла задача определить, во-первых, сроки наступления месяца нисана, во-вторых, его 14-ю луну и, в-третьих, пасхальное воскресенье. Для решения этой задачи в солнечный александрийский календарь были введены 19-летний лунный и 28-летний солнечный циклы. С помощью солнечного цикла высчитывались пасхальные воскресные дни, а лунный цикл, называемый александрийским, служил для определения начала нисана и пасхальной границы.

Следует отметить, что длительности годов в александрийском и юлианском календарях совпадали, но начинались эти годы в разные дни. Простой александрийский солнечный год начинался 1 тоута, что соответствовало 29 августа, и состоял из 12 месяцев (по 30 дней в каждом месяце) и пяти дней — эпагоменов. Дополнительный 366-й день вставлялся один раз в четыре года на шесть месяцев раньше, чем в високосном году юлианского календаря. При этом 29 августа принималось за 6-й эпагомен

високосного года, а начало следующего простого александрийского года — 1 тоут — смещалось на 30 августа[3]. Впоследствии юлианский календарь, как географически более распространенный, вытеснил из пасхалии александрийский год. Поэтому авторы считают целесообразным в своих рассуждениях ориентироваться на юлианский календарь.

Рассмотрим структуру александрийского лунного цикла. Не останавливаясь на подробном изложении метода его построения (он изложен в [2–5]), отметим лишь главное.

Александрийский цикл фактически воспроизводит основные черты лунного древнееврейского календаря времен Иисуса Христа. В этом календаре год определялся фазами луны и временем ее обращения вокруг земли. Каждый месяц начинался новолунием, а на 14-й день приходилось полнолуние. Месяц имел то 29, то 30 дней. В первом случае он назывался неполным, во втором — полным. Год, содержащий шесть полных и шесть неполных месяцев, считался правильным. Первым месяцем церковного года был нисан, а гражданского — тишри[4]. Через каждые два-три года вставлялся дополнительный месяц. При этом обычно руководствовались степенью зрелости хлебов к половине адара — месяца, предшествующего пасхальному нисану. Если к этому сроку ячмень казался готовым к жатве, то следующее новолуние было первым числом нисана и началом нового года (Исх. 12: 2). В противном же случае старый год дополнялся вторым адаром — веадаром, и уже следующий месяц был нисаном [6; 7].

В александрийском цикле лунные ветхозаветные месяцы определены в датах солнечного календаря с помощью разработанного древнегреческим астрономом Метоном (432 год до Р. Х.) цикла, в котором для пасхалистических расчетов приняты следующие допущения [1–5].

1. 235 лунных месяцев[5] равны 19-ти юлианским солнечным годам; это значит, что через каждые 19 лет юлианского календаря фазы луны приходятся на одни и те же числа.

2. 235 лунных месяцев составляют 19 лунных лет, из которых 12 считаются простыми и состоят из 12-ти месяцев (шесть полных и шесть

неполных), а в семи эмболимических годах добавляется еще один полный месяц. Благодаря этому простой лунный год, содержащий 354 дня, короче простого юлианского года на 11 дней, а эмболимический год — длиннее на 19, так как включает 384 дня. Вставка дополнительного 13-го месяца осуществляется по системе «огдоада плюс эндекада»: в первых восьми годах (огдоаде) эмболимическими являются 3, 6, 8-й годы, а в последующих одиннадцати (эндекаде) — 11, 14, 17, 19-й.

3. Все юлианские годы считаются простыми, то есть всегда состоящими из 365 дней. При таком предположении сохраняется разность в минус 11 (или в плюс 19) дней между длительностями лунного и юлианского годов. Но на самом деле формально не учтенный лишний день високосного года изменяет реальную длительность лунного месяца, содержащего этот день, следовательно, и среднюю длительность лунного месяца в цикле.

4. В конце каждого цикла, при переходе к первому году следующего цикла, осуществляется так называемый «скачок Луны». Это связано с тем, что 19 лунных лет содержат 6936 дней (12 простых по 354 плюс 7 эмболимических по 384), а 19 юлианских лет — только 6935 (19х365), то есть на единицу меньше. Поэтому, чтобы уравнять годы по числу дней, последний лунный год цикла сокращается на один день.

Заметим, что система чередования простых и эмболимических лунных лет (огдоада плюс эндекада) была известна еще Метону и использовалась вместе с его циклом до александрийской пасхалии. Эта система, говоря современным языком, минимизирует набег фазы луны, так называемую эпакту[6] (термин, часто встречающийся в пасхальных руководствах) и, кроме того, исторически восходит к еще более древнему, нежели Метонов, 8-летнему циклу [2].

Эпоха александрийского цикла — эпоха эры[7] Диоклитиана — 1 тоут (29 августа) 284 года. Как известно, выбор начального момента отсчета — немаловажная задача в построении циклов, и создателями александрийской пасхалии он был определен далеко не случайно. Эта дата, во-первых, являлась днем нового неподвижного солнечного

александрийского года. Во-вторых, была днем новолуния, то есть нулевой эпакты, как непременного условия начала отсчета циклов. И, наконец, в-третьих, обеспечивала вместе с системой «огдоада плюс эндекада» выполнение условия: нижняя пасхальная граница в цикле совпадает с днем весеннего равноденствия в тот период, а именно с 21-м марта.

Александрийский цикл, в реконструкции авторов (по работам Д. А. Лебедева [2; 8]), представлен в табл. 1. В ней указаны порядковые номера дней александрийского календаря, на которые приходятся первые числа месяцев лунного ветхозаветного еврейского календаря. Счет дней в каждом солнечном году ведется с 1 тоута, а лунных месяцев — с 1-го тишри. Однако при этом необходимо помнить, что первым библейским месяцем лунного года считается нисан. В первый год начало нисана приходится на 207-й день от эпохи цикла, то есть на 23 марта 285 года. Этой дате соответствует первая пасхальная граница — 5 апреля [3]. В каждом последующем году границы сдвигаются на 11 суток назад для простых годов или на 19 дней вперед для эмболимических, а при переходе к следующему циклу, из-за «скачка Луны» — на 12 суток назад. В результате все они лежат в пределах от 21 марта до 18 апреля включительно (эти числа называются нижней и верхней пасхальными границами). Следовательно, самая ранняя Пасха приходится на 22 марта, то есть на 15-й день луны 16-го года цикла, а самая поздняя — на 25 апреля — 21-й день луны 8-го года цикла.

Пояснения к таблице 1. В таблице указаны порядковые номера дней александрийского солнечного календаря, на которые приходятся первые числа месяцев ветхозаветного лунного еврейского календаря. Отсчет начинается с 1 тоута. Эта дата считается первым днем каждого солнечного года цикла. Ему соответствует либо 29 августа юлианского календаря, либо 30 августа — в год, предшествующий нашему високосному году. В первый год цикла на 1 тоут приходится новолуние, и этот день принимается за 1-е элула. Первый же лунный месяц тишри начинается на 30-й день от 1 тоута, то есть 27 (или 28) сентября. Через 30 дней, то есть на 60-й день от начала отсчета, начинается следующий

Таблица 1. Александрийский цикл

Годы цикла	1	2	**3**	4	5	**6**	7	**8**	9	10	**11**	12	13	**14**	15	16	17	18	**19**	**Число дней**
Эпакта	**0**	**11**	**22**	**3**	**14**	**25**	**6**	**17**	**28**	**9**	**20**	**1**	**12**	**23**	**4**	**15**	**26**	7	**18**	-----
1-е тишри	30	19	8	27	16	5	24	13	32	21	10	29	18	7	26	15	4	23	12	**30**
1-е мархошвана	60	49	38	57	46	35	54	43	62	51	40	59	48	37	56	45	34	53	42	**29**
1-е кислева	89	78	67	86	75	64	83	72	91	80	69	88	77	66	85	74	63	82	71	**30**
1-е тебета	119	108	97	116	105	94	113	102	121	110	99	118	107	96	115	104	93	112	101	**29**
1-е шебата	148	137	126	145	134	123	142	131	150	139	128	147	136	125	144	133	122	141	130	**30**
1-е адара	178	167	156	175	164	153	172	161	180	169	158	177	166	155	174	163	152	171	160	**29 (30)**
1-е веадара	----	----	186	----	----	183	----	191	----	----	188	----	----	185	----	----	182	----	190	**29**
1-е нисана	207	196	215	204	193	212	201	220	209	198	217	206	195	214	203	192	211	200	219	**30**
ПАСХ. ГРАН.	**220**	**209**	**228**	**217**	**206**	**225**	**214**	**233**	**222**	**211**	**230**	**219**	**208**	**227**	**216**	**205**	**224**	**213**	**232**	----
1-е ийяра	237	226	245	234	223	242	231	250	239	228	247	236	225	244	233	222	241	230	249	**29**
1-е сивана	266	255	274	263	252	271	260	279	268	257	276	265	254	273	262	251	270	259	278	**30**
1-е таммуза	296	285	304	293	282	301	290	309	298	287	306	295	284	303	292	281	300	289	308	**29**
1-е аба	325	314	333	322	311	330	319	338	327	316	335	324	313	332	321	310	329	318	**337***	**30**
1-е элула	355	344	363	352	341	360	349	3	357	346	365	354	343	362	351	340	359	348	1	**29**
Эпакта след. года	**11**	**22**	**3**	**14**	**25**	**6**	**17**	**28**	**9**	**20**	**1**	**12**	**23**	**4**	**15**	**26**	7	**18**	**0**	----

лунный месяц и т. д. Особо отметим, что неоднозначность в соответствии дат александрийского и юлианского календарей прекращается 1 марта, и, таким образом, начало нисана любого года цикла всегда приходится на конкретную юлианскую дату. Так, в первый год цикла 1-е нисана (207-й день) приходится на 23 марта, а следовательно, 14-я луна — на 5 апреля.

Последний лунный месяц, элул, первого года цикла начинается 18 августа (355-й день), и 1-е тишри второго года наступает соответственно через 29 дней, или на 19-й день после следующего 1-го тоута (355+29–365=19). Следует заметить, что 365-й день, последний день в любом году цикла, всегда приходится на 28 августа, а 1 тоут следующего года, как уже отмечалось, — либо на 29 августа, либо на 30. В последнем случае 29 августа, как 6-й эпагомен и как 366-й день в високосном году, выпадает из цикла.

В эмболимические годы (в таблице они отмечены жирным шрифтом) осуществляется вставка дополнительного месяца длительностью 30 дней. Причем он принимается за адар, а неполным месяцем становится следующий месяц, так называемый веадар. Число дней в лунных месяцах ветхозаветного еврейского календаря чередуются таким образом, чтобы нисан, тишри, шебат, сиван, аб всегда были полными, а элул и адар (в простые годы) — неполные. В конце 19-го года, обычно в месяце сиван или аб, при переходе к следующему циклу осуществляется «скачок Луны» (отмечен в таблице * в месяце аб). При этом полный месяц «аб» сокращается на один день и 1-е элула опять приходится на 1 тоут (337+29–365=1) — начало первого солнечного года, но уже следующего цикла.

В таблице для каждого года указаны эпакты — возраст луны 28 августа. Например, к началу второго года в этот день луна будет иметь одиннадцатидневный возраст.

Итак, мы перечислили основополагающие принципы александрийской пасхалии и проследили за методом построения александрийского цикла. В завершение этой части статьи необходимо рассмотреть еще два вопроса.

Первый — о соотношении пасхальных границ и времени астрономических полнолуний. В литературе часто встречается утверждение, что наша Пасха празднуется после полнолуния. Однако уже в IV веке 14-я луна *циклического нисана*, после которой и празднуется православная Пасха (см. правило, сформулированное Д. А. Лебедевым и приведенное в начале статьи), почти никогда не совпадала с астрономическим полнолунием. Последнее немного запаздывало и обыкновенно приходилось на 15-й или даже на 16-й день. А Пасха часто справлялась либо в день полнолуния, либо даже раньше [1]. Д. А. Лебедев объясняет это тем, что создатели александрийской пасхалии, с большой долей вероятности, считали дни луны от истинного новолуния, а не от появления нового серпа на небе. В таком случае астрономическое полнолуние, которое в среднем наступает через 14 дней 18 часов, приходилось на 15, 16 нисана [2]. Со временем, наоборот, астрономическое полнолуние стало опережать пасхальную границу, так как средний астрономический (синодический) лунный месяц короче лунного месяца александрийского цикла, примерно на 0,00026 суток. Длительность последнего равна частному от деления числа солнечных суток в 19-ти юлианских годах (365, 25х19) на число лунных месяцев в этих же годах, то есть на 235. В настоящее время истинное полнолуние опережает пасхальную границу примерно на пять дней, и каждые 317 лет разность между ними увеличивается на одни сутки. Однако, несмотря на то, что пасхальные границы не совпадают с астрономическими фазами Луны, необходимо отметить, что повторяемость александрийского цикла подчиняется некоторому *ритму*, которому следуют и Луна, и Солнце, и все небесные светила.

Второй вопрос — о связи времени наступления Пасхи с моментом весеннего равноденствия, который, как известно, определяет астрономическое начало весны. Вопрос возникает потому, что пасхальные границы александрийского цикла удаляются от этого момента, так как каждые 128 лет весеннее равноденствие смещается относительно дат юлианского календаря на одни сутки, от марта к февралю, и в настоящее время приходится на 8-е марта. В конце XIX века В. В. Болотов показал,

что весеннее равноденствие, как фактор астрономический, не является основным, вседовлеющим признаком александрийской пасхалии и не имеет для нее того важного значения, которое ему придавали сторонники григорианской реформы. По этому поводу он писал, что «в Священном Писании нет и самого слова „равноденствие“ <...> Мало того, в Ветхом Завете нет даже слова „весна“ <...> Палестина лежит в полосе, где только два времени года: лето и зима» [3. С. 133–134]. За зимою лето наступает почти без промежутка, и в еврейском языке отсутствует слово, соответствующее нашему понятию «весна». Время Пасхи, как уже не раз подчеркивалось, определено в месяце авиве (нисане) — первом месяце лунного ветхозаветного еврейского календаря. Поэтому и в александрийскую пасхалию весеннее равноденствие вносится «как величина производная», как *необходимое* условие нисана — месяца новых плодов [3]. Однако из этого условия отнюдь не следует, что Пасха должна праздноваться сразу же после равноденствия. Пояснение, что «месяц новых» есть и «первый весеннего времени», — прибавка только в латинском тексте Библии (Втор. 16: 1 по Vulgata); оно отсутствует и в оригинальном древнееврейском тексте, и в Септуагинте — переводе 70-ти толковников.

Для определения сроков *циклического* нисана александрийцы руководствовались принципом: 14-й день нисана, пасхальная граница, — не ранее весеннего равноденствия [2]. Условие «не ранее» означает лишь нижний предел для возможных отклонений 14-й луны от весеннего равноденствия. А само отклонение, по утверждению В. В. Болотова, определяется *разностью между временем созревания ячменя около Иерусалима и наступлением весеннего равноденствия* [3]. Природа Палестины наглядно подтверждает сохранение такой зависимости с течением времени. Действительно, в III–V веках средняя разность между сроком созревания ячменя около Иерусалима и днем весеннего равноденствия была практически равна нулю. Это послужило поводом для создателей александрийской пасхалии считать день равноденствия нижней пасхальной границей. Однако к началу XX века означенная разность составляла уже

почти 20 дней, и время созревания ячменя около Иерусалима приходилось на апрель — начало мая нового стиля, когда обычно празднуется православная Пасха [3].

Таким образом, изложенное позволяет прийти к выводу о сомнительной правоте тех, кто утверждает, что александрийская пасхалия «*основана* на принципе, согласно которому Пасха должна совершаться в первый воскресный день *после первого* полнолуния*, следующего за весенним равноденствием*»[8].

Далее попытаемся показать, при каких исторических обстоятельствах временно*й*, а именно астрономический, фактор утратил свой первоначальный смысл и значение для пасхалии. В начале статьи говорилось, что ко времени создания александрийского цикла существовал более древний 19-летний лунный цикл, называемый сирийским, где не учитывался день весеннего равноденствия. Его придерживались в календарной практике иудеи и часть христиан, так называемые протопасхиты, проживавшие в восточных областях Римской империи — в Сирии, Киликии, Месопотамии. Причем самые важные месяцы, в том числе нисан, у сирийцев и иудеев назывались одинаково. Поэтому они справляли Пасху в одном и том же месяце — нисане сирийского цикла. Но протопасхиты, в отличие от иудеев, праздновали всегда только в воскресенье. Обычно в этот день справляли Пасху и сторонники александрийской пасхалии. Однако два раза за каждые 19 лет праздник протопасхитов наступал на 28–35 дней раньше. В связи с этим приверженцы александрийского цикла упрекали протопасхитов в том, что те справляют Пасху вместе с иудеями, прежде весеннего равноденствия.

В. В. Болотов в работах [3; 4] подробно рассмотрел историю вопроса и показал, что главная причина пасхальных разногласий того времени кроется в смещении александрийского цикла относительно сирийского. А оно, в свою очередь, обусловлено несогласованностью начальных моментов отсчета. Поясним этот тезис.

Александрийский и сирийский циклы построены по одному и тому же принципу, с использованием системы «огдоада плюс

эндекада» и со «скачком Луны» в конце цикла [2]. Однако эпоха сирийского цикла — 24 сентября; именно на эту дату в первый год цикла приходится 1-е тишри — начало сиро-македонского лунного года и день осеннего равноденствия[9] [3]. Соответственно в первый год 1-е нисана приходится на 20 марта, а первая пасхальная граница — на 2 апреля. Таким образом, из-за разных моментов отсчета пасхальные циклы оказались смещены относительно друг друга (см. табл. 2, в ней пасхальные границы сирийского цикла представлены в реконструкции Д. А. Лебедева [2. С. 267]).

Таблица 2. Пасхальные границы александрийского и сирийского циклов

Годы александрийского цикла	1	2	**3**	4	5	**6**	7	**8**	9	10	**11**	12	13	**14**	15	16	**17**	18	**19**
Александрийский цикл	*5а*	*25м*	*13а*	2а	22м	10а	30м	*18а*	7а	27м	15а	4а	24м	12а	1а	21м	9а	29м	*17а*
Сирийский цикл	*6а*	*26м*	*14а*	2а	22м	10а	30м	*19м*	7а	27м	15а	4а	24м	12а	1а	21м	9а	29м	*18м*
Годы сирийского цикла	**17**	18	**19**	1	2	**3**	4	5	**6**	7	**8**	9	10	**11**	12	13	**14**	15	16

Пояснения к таблице 2. В таблице жирным шрифтом выделены эмболимические годы; курсивом отмечены пасхальные границы, которые у александрийцев и протопасхитов не совпадали; подчеркнуты пасхальные границы, при которых протопасхиты справляли Пасху почти на месяц раньше александрийцев. В таблице используются следующие сокращения: «м» — март, «а» — апрель.

Из таблицы 2 видно, что первый год сирийского цикла является четвертым в александрийском. Поэтому, если у александрийцев 8-й и 19-й годы считались эмболимическими, то соответствующие им 5-й и 16-й годы у протопасхитов — простыми. Следовательно, в эти годы пасхальные границы сирийского цикла, 19 марта и 18 марта, приходились раньше дня весеннего равноденствия. И праздник Пасхи справлялся почти на месяц раньше других Церквей.

С точки зрения В. В. Болотова, для неподготовленных лиц всякие пасхалистические рассуждения в то время были достаточно трудными. Истинные причины, по которым протопасхиты праздновали свою Пасху «вместе с иудеями» и дважды за каждые 19 лет почти на месяц раньше других Церквей, были неясными. Но такая практика отрицательно отражалась на репутации христиан. Получалось, что когда одни уже праздновали, другие еще постились. В этой ситуации желание убедить протопасхитов подождать остальных выглядит вполне естественным. Константин Великий призывал все Церкви прийти к согласию о дне празднования Пасхи. По его инициативе Никейский собор рассмотрел вопрос о времени празднования Пасхи. Однако текст постановления собора не сохранился, но, по мнению В. В. Болотова, Никейский собор воздержался от каких-либо канонических прещений относительно протопасхитов. А вот отцы Антиохийского собора (около 333 года [3]), которые почти все были из диоцеза Востока, и каждый из них на практике был знаком с протопасхитством, не могли мириться со сложившейся ситуацией. Они подвергли протопасхитов каноническим наказаниям, как дерзнувших «к развращению людей и к возмущению церквей *особитися*»[10], то есть нарушать общее согласие и единство.

Но, как известно, правило, запрещающее справлять Пасху «прежде весеннего равноденствия с иудеями»[11], вызвало различные его толкования и явилось причиной новых споров, в частности уже о самой дате весеннего равноденствия [3; 4]. В связи с этим возникла опасность, что в погоне за астрономической точностью и из-за преувеличения роли временн*о*го фактора скроется сам смысл праздника Пасхи. Проблема разрешилась иначе: временн*о*й фактор утратил в пасхалии свое первоначальное значение. Это произошло благодаря введению в пасхалию так называемой византийской (или константинопольской) эры от сотворения мира.

Одной из побудительных причин к ее созданию можно считать стремление соединить воедино события Священной истории в общей системе счета времени. Византийское летосчисление начинается

с 1 сентября 5509 года до Р. Х. и охватывает весь период достоверной исторической хронологии, что дает возможность датировать события в последовательном порядке [9]. Уже к середине VII века эра получила широкое распространение в Византии. Ей отдается решительное предпочтение и в церковной, и в хозяйственной жизни. Она просуществовала в Византии, по меньшей мере, восемь веков, затем перешла в Россию и сохранилась до наших дней в календаре Православной Церкви[12].

По мнению Д. А. Лебедева, византийская эра была создана в Сирии, а точнее в Антиохии, и не позднее начала VI века, но корнями она уходит к временам, когда мир приуготовлялся к воплощению Спасителя нашего Иисуса Христа [10].

«Августу единоначальствующу на земли», — поет Церковь накануне Рождества Христова, вспоминая исторические события, предшествующие приходу в мир Спасителя. К этому времени император Октавиан-Август (63 год до Р. Х. — 14 год по Р. Х.) завершил гражданские войны в древнеримском государстве, начавшиеся после смерти Юлия Цезаря (102 (100) год до Р. Х. — 44 год до Р. Х.), и сосредоточил в своих руках власть. При Юлии Цезаре были созданы юлианский календарь (он стал государственным календарем с 45 года до Р. Х.) и ряд местных, так называемых цезаревских эр, введенных на востоке в честь Юлия Цезаря по поводу посещения им важнейших городов Востока. К их числу относится и антиохийская эра, эпоха которой — осень 49 года до Р. Х. Именно эта языческая эра, освященная евангельскими событиями, в дальнейшем была положена в основу христианской византийской эры. И такая преемственность далеко не случайна. Когда родился Иисус Христос, Иудея входила в Сирийскую провинцию Римской империи. «Центром Сирии и всего Востока была великая Антиохия на Оронте — город, имевший великое значение и в истории христианства: там впервые началась проповедь христианства язычникам; там был исходный пункт миссионерских путешествий апостола Павла; там появилось впервые и самое имя „христиане“» [10. С. 18]. Антиохийское летосчисление, возникнув во времена исполнения Ветхого Завета, охватило не только

весь период евангельских событий — от Воплощения Господа нашего Иисуса Христа до Его Крестной смерти и Воскресения, но и время проповеди христианства, его распространения среди язычников. Поэтому антиохийская эра явилась как бы «предтечей» византийской эры — той общей системы счета времени, в которой стало возможным соединить воедино события Ветхого и Нового Заветов; выбрать год и сами дни Творения мира; определить даты подвижных и неподвижных праздников годового круга.

Д. А. Лебедев объяснил *пасхалистическое* происхождение византийской эры от антиохийской. Он пришел к выводу, что эпоха византийской эры была подобрана таким образом, что с нее начинаются первые годы всех трех пасхальных циклов: лунного сирийского, солнечного антиохийского и 15-летнего хозяйственного цикла, так называемого индиктиона[13].

Выбор трех пасхальных циклов для нахождения эпохи византийской эры является закономерным: он связан с местом происхождения эры. При этом Д. А. Лебедев поясняет, что солнечный цикл назван антиохийским из-за того, что его первый год приходится на эпоху антиохийской эры, то есть на осень 49/8 года до Р. Х. Промыслительно оказалось, что и 15-летний индиктион может быть назван антиохийским. Его первый год также приходится на первый год антиохийской эры, поскольку в промежуток (360 лет) между эпохой антиохийской эры и началом первого года индиктиона (312/3 год) укладывается ровно двадцать четыре 15-летних цикла. Заметим, что 19-летний лунный сирийский цикл не согласуется с эпохой антиохийской эры, так как ее первый год является восьмым в этом лунном сирийском цикле. Если же все эти три пасхальных цикла периодически продолжить назад во времени, то, на их общем периоде 7980 лет (19x28x15), год 5509/8 до Р. Х. определяется однозначно как их общее начало. При этом эпоха эры согласуется с приблизительным временем сотворения Адама (подсчитано по указанным в Священном Писании годам жизни праотцов и иудейских царей), примерно равного 5700–5300 лет до Рождества Христова[14].

Наряду с пасхалистическим происхождением византийской эры, следует особо выделить и тот факт, что ее первый год считается годом Творения мира. И не случайно создатели новой эры полагали, что год Творения мира приходится на первый год всех трех пасхальных циклов: Пасха есть центральное событие в истории мира, а Воскресенье Христово, предзнаменуемое Пасхой Ветхозаветной и празднуемое в Новозаветной Пасхе, было предопределено уже при Сотворении мира. Кроме того, назначение светилам служить «в знамения и во времена, и во дни и в лета» (Быт. 1: 14) дано Творцом при их создании. Значит, это служение, понимаемое как участие в счете времени по совокупности пасхальных циклов, началось с первого дня существования светил, то есть с четвертого дня Творения. Иначе циклы, не связанные в своем начале с Началом мира, оказались бы несовершенными, и их необходимо было бы изменить.

Рассмотрим, каким же образом по совокупности пасхальных циклов были определены условные дни Творения мира.

Как известно, с помощью 28-летнего солнечного цикла определяется день недели любой даты юлианского календаря (28 = 7x4, где 7 — количество дней в неделе — умножается на четырехлетний период високоса), и через каждые 28 лет одни и те же дни недели приходятся на прежние числа календаря. Так как счет дней в неделях везде был одинаков, то в пасхалистической практике начинавшиеся в разные годы 28-летние циклы, например антиохийский и александрийский[15], оказались просто смещены относительно друг друга. Уже из-за этого смещения циклов нельзя отождествлять александрийскую и православную пасхалии.

Известно, что 1 сентября является первым днем византийской эры. Выбор этого дня исторически можно объяснить тем, что к середине VI века в Византии стали обязательными 15-летние индиктионы, в которых годы отсчитывались именно от 1-го сентября (эта дата сохранилась в нашем церковном календаре, как традиционная смена индикта) [5]. Поэтому 1 сентября 5509 года до Р. Х. можно было принять за эпоху эры

от сотворения мира, так как эта дата совпадала с уже установившимся традиционным началом нового года.

Какие же дни первого года бытия мира, 5509/5508 г. до Р. Х., создатели византийской эры считали условными днями Творения мира?

Ответ на этот вопрос можно дать исходя из условий, определяемых Священным Писанием для этих дней, и из совокупности лунного и солнечного пасхальных циклов. Напомним, что отсчет лунного сирийского цикла начинается с новолуния 1 тишри, то есть с 24 сентября. Благодаря этому несложно определить, что 1 нисана первого года цикла приходится на 20 марта. По мнению создателей византийской эры, этот день (20 марта 5508 г. до Р. Х.), можно было принять за день творения светил, потому что нисан в Священном Писании определен как начало месяцев (см. выше), и, к тому же, по представлениям того времени, Луна в день своего создания должна быть либо в фазе новолуния, либо полной. Поскольку этот день является четвертым днем Творения, то он непременно должен быть средой, чтобы седьмой день Творения оказался субботой: «И соверши Бог в день шестый дела Своя, яже сотвори: и почи в день седмый от всех дел Своих, яже сотвори» (Быт. 2: 2). Как раз это условие и выполняется в первый год солнечного антиохийского цикла, если счет дней вести от субботы[16] 1 сентября 5509 года до Р. Х. Тогда воскресенье 17 марта можно было принять за условную дату Начала мира.

Следует отметить, что в основе 28-летних солнечных циклов, как александрийского, так и антиохийского, лежит языческий 28-летний солнечный цикл. Язычники использовали его в своих астрологических расчетах, придавая дням недели ложный смысл как символам семи планет [10]. Введение византийской эры позволило вернуть дням недели утраченный первоначальный смысл, напоминающий о первых днях Творения мира.

К IX–X векам византийское летосчисление прочно утвердилось в Восточно-Римской империи[17]. Приняв его, константинопольцы, естественно, стали и годы луны считать не по александрийскому циклу, а по сирийскому, которого, как отмечалось ранее, придерживались сирийские

протопасхиты около 325 года и в котором не учитывался день весеннего равноденствия. Но и отступить от правил александрийской пасхалии к этому времени уже было невозможно [9]. Поэтому проблему разрешили следующим образом. Взяли эпоху сирийского цикла — 24 сентября и отнесли ее к году Творения мира. А пасхальные границы оставили александрийские. Причем за первую выбрали, как и в сирийском цикле, 2 апреля, границу 4-го года александрийского цикла. Полученный таким образом лунный цикл, известный под названием Круг Луны (см. табл. 3), приняли за основу в пасхальных таблицах начиная с XI века [2].

Таблица 3. Круг Луны

Годы цикла	1	2	**3**	4	**5**	6	7	**8**	9	10	**11**	12	13	**14**	15	16*	**17**	18	19
Пасх. Границы	2а	22м	10а	30м	18а	7а	27м	15а	4а	24м	12а	1а	21м	9а	29м	17а	5а	25м	13а

Пояснения к таблице 3. Жирным шрифтом выделены эмболимические годы, «скачок Луны» отмечен (*) и осуществляется при переходе от 16-го года цикла к 17-му. Сокращения: см. пояснения к табл. 2.

В православной пасхалии Круг Луны сохранился без изменения и вместе с 28-летним солнечным антиохийским циклом (Круг Солнца), по которому определяются воскресные дни Пасхи, образует Великий Индиктион — цикл в 532 года (19х28). Таким образом, через каждые 532 года пасхальные границы и воскресные дни Пасхи приходятся на одни и те же числа месяцев юлианского календаря.

Рассмотрим, к чему привело введение византийской эры в пасхалию.

1. Если вначале сосуществовали два 19-летних цикла, александрийский и сирийский, и два 19-компонентных упорядоченных набора пасхальных границ (разумеется, и два начала отсчета времени), то с введением византийской эры утвердился один 19-летний цикл, именуемый Кругом Луны. Он фактически явился результатом взаимопроникновения александрийской и сирийской сфер влияния. В нем пасхальные границы

вычислены по *александрийскому циклу*, а летосчисление от сотворения мира согласуется с *сирийским*.

2. Если в александрийском цикле за начальный момент отсчета выбрана конкретная историческая дата — эпоха эры Диоклитиана, то с введением византийской эры эпохи всех пасхальных циклов отнесены к осени 5509 года до Р. Х., когда мир еще не был создан и его история еще не началась. Это обстоятельство выводит пасхалию за рамки исторической хронологии и, можно сказать, определяет ее «надмирность».

3. Если в александрийском цикле начало первого лунного года, 1 нисана, выпадает на очередное астрономическое новолуние — 23 марта 285 года, то в Круге Луны оно совпадает с *днем Творения светил*. По утверждению Д. А. Лебедева, все создатели эр от сотворения мира, как среди христиан, так и среди иудеев, стремились определить не только год, но и дни Творения [10]. В рамках византийской эры они соответствуют 17–23 марта юлианского календаря 5508 года до Р. Х. [10]. Именно с событиями этих дней оказались согласованы Круг Солнца и Круг Луны: первый день Творения, 17 марта, является и первым днем недели, то есть воскресеньем; а четвертый, 20 марта, день создания Светил, — средой, новолунием и первым числом нисана.

4. Если основу александрийского цикла составлял временно́й фактор — астрономические сведения времен Никейского собора, то с введением византийской эры он утратил свое первоначальное значение: циклы были продолжены к году Творения мира без введения каких-либо поправок на астрономическую точность. И основные даты александрийской пасхалии, утратив точный астрономический, приобрели *сакральный смысл событий первых дней Творения*. Так, к примеру, шестой день, 22 марта, считается днем Творения первого человека, Адама. В нашей пасхалии на эту дату, в 13-й год Круга Луны, приходится самая ранняя православная Пасха — день Воскресения Господа нашего Иисуса Христа, то есть Адама Нового, Который спасает Адама Ветхого и в его лице весь человеческий род. Таким образом, дни Творения получают в пасхалии смысловое продолжение. А в пасхальный александрийский циклический

нисан спроецировалась вся Священная история: от Сотворения мира до будущего всеобщего Воскресения.

Из изложенного следует, что неизменность циклов и неподвижность пасхальных границ также приобретают сакральный смысл: в православной пасхалии через каждые 532 года не только начинается новый Великий Индиктион, но и вспоминаются события первых дней Творения мира.

Подытожим: введение византийской эры явилось решающим событием в истории становления православной пасхалии, поскольку в ней завершился процесс *преображения* «временного» в «вечное». Неизменность циклов и неподвижность александрийских пасхальных границ были утверждены от Сотворения мира и до скончания Века, что мы и называем «принципом вечности» нашей пасхалии. В пасхалии лунный и солнечный циклы называются Кругами. Круг — это не только период, оборот известного числа лет в счете времени, но и символ, выражающий идею единства, полноты, завершенности. На Руси Великий Индиктион изображался в виде Миротворного Круга — Круга, на котором начальную точку поставил Сам Творец.

Примечания

1. На 8-летнем лунном цикле основывались сохранившиеся до нас пасхальные таблицы св. Ипполита Римского (на 222–333 гг.) и анонима 243 г. (на 241–352 гг.). Последняя представляла собой исправленную таблицу св. Ипполита, в которой полнолуние было перенесено на три дня позже. В обеих таблицах использовался 16-летний лунный цикл. Однако он мог быть, по мнению Д. А. Лебедева, сокращен и до 8-летнего, так как в нем через каждые 8 лет (в 1-й год, 9-й и т. д.) полнолуние приходилось на один и тот же день. У св. Ипполита Римского, к примеру, на 13 апреля [4. Т. 2. С. 447, прим. 2]. В этом цикле за нижнюю пасхальную границу принималось 18 марта, а за день весеннего равноденствия — 25 марта (как во времена Юлия Цезаря, то есть как в середине I в. до Р. Х.).
2. В подтверждение этого положения В. В. Болотов ссылается на рассуждения «о соблюдении дня Пасхи» архиепископа Александрийского Феофила (385–412 гг.), который, в частности, писал: «Св. Пасху следует соблюдать в месяце новых. А месяц новых, он же и первый, есть тот, в котором зеленеют

плоды <...> Пасху нельзя праздновать до равноденствия, ибо двенадцатый месяц есть месяц зимний, а его нельзя считать месяцем новых, когда новые плоды еще не созрели и еще нельзя посылать серп на жатву. А это именно существенным признаком первого месяца поставил Божественный закон» [3. С. 135–136].

3. Соответствие между первыми числами месяцев александрийского календаря и юлианскими датами приведено в следующей таблице:

Порядковый номер месяца	**Александрийский календарь**	**Юлианский Календарь**
1	1 Тоута	29(30) августа
2	1 Фаофи	28(29) сентября
3	1 Атира	28(29) октября
4	1 Хойяка	27(28) ноября
5	1 Тиби	27(28) декабря
6	1 Мехира	26(27) января
7	1 Фаменота	25(26) февраля
8	1 Фармути	27 марта
9	1 Пахона	26 апреля
10	1 Пайни	26 мая
11	1 Эпифи	25 июня
12	1 Месори	25 июля
	1 эпагомен	24 августа
	2 эпагомен	25 августа
	3 эпагомен	26 августа
	4 эпагомен	27 августа
	5 эпагомен	28 августа
	[6 эпагомен]	[29 августа]

В таблице в круглых скобках указаны юлианские даты, соответствующие александрийским годам, в которых 1 тоут смещается на 30 августа. Аналогично и начало других месяцев, до фаменота включительно, в юлианских датах смещается на один день. В этом случае четвертый день месяца фаменот приходится на 29 февраля, а пятый — на 1 марта. Таким образом, в любой год александрийского календаря 5 фаменот совпадает с 1 марта и, следовательно, 1 фармути всегда приходится на 27 марта. В квадратных скобках указан дополнительный день високосного александрийского года.

4. Первоначально у евреев существовал только один год, начинавшийся 1 нисана. И только в эпоху Селевкидов (начало эры 1 октября 312 г. до Р.Х.)

евреи стали менять свое исчисление, перенося начало гражданского года на 1-е тишри [6].

5. Лунный синодический месяц — промежуток времени, после которого фазы луны (новолуние, первая четверть, полнолуние, последняя четверть) снова повторяются в том же порядке.

6. Эпакта — возраст луны (то есть время, прошедшее с последнего новолуния) на определенный момент, обычно на начало года.

7. Эра — система счета (летосчисления). Эпоха — начальный момент отсчета.

8. Это утверждение, по словам Д. А. Лебедева, «есть лишь позднейшая формулировка принципа александрийской пасхалии: Пасха в 1-е воскресенье после той 14-й луны, которая приходится не ранее весеннего равноденствия (21 марта) (следовательно, в 15–21 дни луны). Но 14-я луна по александрийскому циклу в IV веке почти никогда не совпадала с полнолунием. Полнолуние обычно приходилось на 15–16, редко — на вечер 14 нисана по александрийскому счету» [4. Т. 2. С. 446, прим. 1].

9. На 24 сентября момент осеннего равноденствия приходился во времена Юлия Цезаря.

10. Правило 1. Из правил св. Поместного Антиохийского собора.

11. Из 7-го Апостольского Правила.

12. До календарной реформы Петра I в 1700 году византийское летосчисление было государственным в России.

13. Индиктион был введен Константином Великим в 312 году и затем включен в пасхалию. Первый год цикла — осень 312/3 г. [5; 9].

14. Поясним, откуда взялся такой временной интервал, опираясь на сведения из Священного Писания Ветхого Завета по тексту Славянской Библии (перепечатано с Издания синодальной типографии, СПб., 1900). «Поживе же Адам лет двесте тридесять и роди сына по виду своему и по образу своему, и нарече имя ему Сиф» (Быт. 5: 3). «Поживе же Сиф лет двесте пять и роди Еноса» (Быт. 5: 6). «И поживе Енос лет сто девятьдесят и роди Каинана» (Быт. 5: 9). «И поживе Каинан лет сто седмьдесят и роди Малалеила» (Быт. 5: 12). «И поживе Малалеил лет сто шестьдесят пять и роди Иареда» (Быт. 5: 15). «И поживе Иаред лет сто шестьдесят два и роди Еноха» (Быт. 5: 18). «И поживе Енох лет сто шестьдесят пять и роди Мафусала» (Быт. 5: 22). «И поживе Мафусал лет сто осмьдесят седмь и роди Ламеха» (Быт. 5: 25). «И поживе Ламех лет сто осмьдесят осмь и роди сына и нарече имя ему Ное» (Быт. 5: 28–29). «Ное же бе лет шести сот, и потоп водный бысть на земли» (Быт. 7: 6). «И бяше Сим сын ста лет, егда роди Арфаксада во второе лето по Потопе» (Быт. 11: 10), то есть когда Ною было полных 601 год. «И поживе Арфаксад лет сто тридесять пять и роди

Каинана» (Быт. 11: 12). «И поживе Каинан лет сто тридесять и роди Салу» (Быт. 11: 13). «И поживе Сала лет сто тридесять и роди Евера» (Быт. 11: 14). «И поживе Евер лет сто тридесять четыри и роди Фалека» (Быт. 11: 16). «И поживе Фалек лет сто тридесять и роди Рагава» (Быт. 11: 18). «И поживе Рагав лет сто тридесять два и роди Серуха» (Быт. 11: 20). «И поживе Серух лет сто тридесять и роди Нахора» (Быт. 11: 22). «И поживе Нахор лет седмьдесять девять и роди Фарру» (Быт. 11: 24). «И поживе Фарра лет седмьдесять и роди Аврама и Нахора и Аррана» (Быт. 11: 26). «Авраам же бе ста лет егда бысть ему Исаак сын его» (Быт. 21: 5). Простым суммированием находим, что рождение Исаака приходится на 230+205+190+170+165+162+165+187+188+601+135+130+130+134+130+132+130+79+70 +100=3433. Кончина Исаака последовала в 180-летнем возрасте (Быт. 35: 27–29). Затем Иаков вселяется в землю Ханаанскую, где обитал отец его Исаак (Быт. 37: 1). Иосиф был 17-ти лет, «пасуще овцы отца своего с братиею своею» (Быт. 37: 2). То есть на момент кончины Исаака Иосифу было около 17-ти лет. О рождении же Иосифа говорится, что оно произошло еще во время жительства Иакова у Лавана: «Бысть же яко роди Рахиль Иосифа, рече Иаков Лавану: отпусти мя, да иду на место мое и в землю мою» (Быт. 30: 25). Кончина же праведного Иосифа последовала в 110-летнем возрасте в Египте (Быт. 50: 26). Подытожим то, что мы получили, прежде чем рассуждать дальше. 3433 + 180–17 + 110 = 3706 — примерно столько лет прошло от сотворения Адама до смерти Иосифа в Египте.

Когда наступило египетское рабство и сколько оно длилось? Очевидно, что порабощение евреев наступило после смерти Иосифа: «Воста же царь ин во Египте, иже не знаше Иосифа <...> и пристави над ними приставники дел, да озлобят их в делех» (Исх. 1: 8–11). Апостол Павел напоминает архиерею и собранию народа о сбывшемся откровении Бога Аврааму: «Глагола же сице Бог, яко будет семя его пришельцы в земли чуждей, и поработят е и озлобят лет четыреста <...> по сих изыдут и послужат Ми на месте сем» (Деян. 7: 6–7), (Быт. 15: 13–14).

В связи с вышесказанным отметим, что при расчетах необходимо учитывать два различных варианта исчисления времени пребывания евреев в Египте: 1) 400 лет необходимо отсчитывать от времени *переселения* евреев в Египет; 2) 400 лет нужно отсчитывать от времени *порабощения* евреев. Итак, отсчитаем от времени смерти Иосифа некоторое время, которое обозначим за Δt, и к этой уже величине прибавим 400 лет. Максимальное значение для Δt — условно равно 100 годам, так как если бы Δt было больше 100 лет, то, очевидно, Авраам не получил бы обетование от Бога: «В четвертом же роде возвратятся семо» (Быт. 15: 16). Минимальное же значение Δt выражается отрицательным числом — 70 лет и соответствует 400 годам рабства от самого переселения в Египет. Поскольку во время переселения в Египет Иосифу было приблизительно 40 лет (30 лет было Иосифу, когда он

предстал перед фараоном (Быт. 41: 46), а спустя 7 лет наступили голодные годы), мы вычитаем эти 70 лет, как еще не прошедшие до его смерти в 110-летнем возрасте. Итак, после смерти Иосифа прошло 400+Δ*t* лет, и наступил Исход из Египта. Прибавляем к этому 40 лет странствования в пустыне и находим время взятия Иерихона: 3706 + Δt + 400 + 40 = 4146 + Δ*t* лет от сотворения Адама. Почему нас интересует именно взятие Иерихона? Потому что далее счет времени до воцарения Соломона идет лишь приближенно, по родам. Приблизительная оценка времени от взятия Иерихона до рождения царя Давида приведена в следующей таблице:

№ п/п	Промежуток времени между событиями	Минимально	Максимально
1	От взятия Иерихона до рождения Салмоном Вооза от Рахавы	1	40
2	От рождения Салмоном Вооза до рождения Воозом Овида	45	80
3	От рождения Воозом Овида до рождения Овидом Иессея	20	80
4	От рождения Овидом Иессея до рождения Иессеем царя Давида	40	80

Во 2 и 4-й оценках, по сравнению с 3-й, минимальный временной промежуток необходимо было увеличить: в первом случае в связи со зрелым возрастом Вооза ко времени вступления в брак с Руфью (Руфь 3: 10), а во втором случае в связи с тем, что Давид был младшим, восьмым по счету, сыном Иессея (1Цар. 16: 10–11). Все перечисленные временны*е* оценки, конечно же, условны и приблизительны. В работах ранних христианских хронологов, к примеру Евсевия Кесарийского, практически отсутствуют интервальные оценки. Все исторические события, в том числе и события Священной истории, они пытались связать с конкретными датами. Современная наука, напротив, признает в качестве достоверного результата исследования и оценочные интервалы для событий, точную дату которых установить не представляется возможным.

О продолжительности жизни царя Давида Писание повествует, что он «умре в старости блазе, исполнь дний, в богатстве и славе» (1Пар. 29: 28). Описать число его лет жизни можно словами самого царя-псалмопевца: «Дние лет наших в нихже седмьдесят лет, аще же в силах осмьдесят лет» (Пс. 89: 10). Следовательно, воцарение Соломона считаем произошедшим, скорее всего, на 70–90-м году жизни царя Давида.

Суммируя сначала минимальные, а затем максимальные возрастные оценки, получим, что от Сотворения мира до воцарения Соломона прошло от 4252 до 4616 лет.

«И царствова Соломон во Иерусалиме над всем Израилем четыредесять

лет <...> и воцарися Ровоам сын его вместо его» (2Пар. 9: 30–31). «И укрепися царь Ровоам во Иерусалиме и <...> седмьнадесять лет царствова во Иерусалиме <...> И умре Ровоам <...> и воцарися Авия сын его» (2Пар. 12:13–16). «<...> три лета царствова во Иерусалиме <...> и успе Авия со отцы своими <...> и воцарися Аса сын его вместо его» (2Пар. 13: 1–2; 14: 1). «Успе же Аса со отцы своими и умре в лето четыредесять первое царства своего <... > и воцарися Иосафат сын его вместо его <...> и двадесять пять лет царствова в Иерусалиме» (2Пар. 16: 13; 17: 1; 20: 31). «И успе Иосафат со отцы своими <...> И воцарися Иорам сын его вместо его <...> и осмь лет царствова в Иерусалиме <...> и воцарися Охозия сын Иорамов <...> царь Иудин <...> и едино лето царствова в Иерусалиме» (2Пар. 21: 1; 21: 20; 22: 1–2). «И бысть <...> сокрыт шесть лет (Иоас, сын Охозии) и царствова Гофолия на земли» (2Пар. 22: 12). «Седми лет был Иоас, когда царствовати нача и четыредесять лет царствова во Иерусалиме < ...> И воцарися Амасия сын его вместо его <...> и двадесять девять лет царствова во Иерусалиме» (2Пар. 24: 1; 24: 27; 25: 1). «Бысть Озия <...> и пятьдесят два лета царствова во Иерусалиме <...> И воцарися Иоафам <...> и шестьнадесять лет царствова во Иерусалиме <...> и воцарися Ахаз и шестьнадесять лет царствова во Иерусалиме <...> И воцарися Езекия <...> и двадесять девять лет царствова во Иерусалиме <...> И воцарися Манассия <...> и пятьдесят пять лет царствова во Иерусалиме <...> И воцарися <...> Амон и два лета царствова во Иерусалиме <...> И <...> бысть Иосия <...> и тридесять едино лето царствова во Иерусалиме <...> И взяша людие земли Иоахаза <...> и поставиша его царем <...> во Иерусалиме <...> и три месяцы царствова во Иерусалиме <...> И постави фараон Нехао Елиакима сына Иосиина царем над Иудою и премени имя его Иоаким <...> Бе Иоаким <...> и единонадесять лет царствова во Иерусалиме <...> И воцарися Иехония сын его вместо его и три месяцы и десять дний царствова во Иерусалиме <...> Бысть Седекии, егда царствовати нача, и единонадесять лет царствова во Иерусалиме <...> И наведе на них царя халдейска <...> и всех предаде в руки их <...> донелиже прия земля субботы своя <...> И субботствоваше до совершения седмидесяти лет. В лето первое Кира царя персскаго <...>» (2Пар. 26: 3, 23; 27: 1, 9; 28: 1, 27; 29: 1; 33: 1, 20–21; 34: 1; 36: 1–2, 4–5, 8–11, 17, 23).

Суммируем все указанные от воцарения Соломона до первого года царя Кира годы и получаем, что прошло 40 + 17 + 3 + 41 + 25 + 8 + 1 + 6 + 40 + 29 + 52 + 16 + 16 + 29 + 55 + 2 + 31 + 0.25 + 11 + 0.25 + 11 + 70 = 503.5 лет. Зная, что первый год правления царя Кира приходится на 539–538 год до Р. Х., получаем, что от воцарения Соломона до Рождества Христова прошло 1041–1043 лет.

Итак, суммируя сначала минимальные, затем максимальные оценки, полученные нами по порядку, считаем, что от Сотворения мира до Рождества

Христова прошло минимально 4252 + 1041+ Δt дробн. = 5293+ Δt дробн. лет, а максимально — 4616 + 1043 + Δt дробн. = 5659 + Δt дробн. лет. Последнее слагаемое, Δt дробн., учитывает вклад от дробных долей года, накопившихся в результате всех суммирований по указанным в Септуагинте числам лет патриархов и годам правления иудейских царей. Поскольку суммирований было около 45 и каждый раз суммировалась лишь целочисленная составляющая возраста или срока правления, максимальную оценку для Δt дробн. возьмем 45 лет, а минимальную — 0 лет. В итоге, ограничительный интервал для значения времени Сотворения мира стал 5704–5293 годы до Р. Х., или, округленно, 5700–5300 годы до Р. Х.

15. Первый год антиохийского солнечного цикла является 13-м в александрийском солнечном цикле. Следует отметить, что александрийцы заимствовали солнечный цикл из пасхалии Анатолия Лаодикийского (III век). Этот цикл начинается с осени 276/7 года, на восемь лет раньше лунного александрийского [9; 10].

16. В работе [11] авторами допущена ошибка: указано, что 1 сентября 5509 года до Р. Х. было воскресеньем.

17. Как известно, были и другие — «альтернативные» — эры от сотворения мира, и византийская эра вытеснила их не без борьбы [10]. Так, наряду с византийской эрой наиболее распространенной была эра Анниана (ее эпоха — воскресенье 25 марта 5492 г. до Р. Х.). Она была создана на основе эры Диоклитиана и приурочена к циклам александрийской пасхалии. На первый год эры Анниана приходились первые годы александрийских циклов, лунного и солнечного. По мнению Д. А. Лебедева, она «не устояла», так как не согласовывалась с индиктионами, довольно популярными в Византии [10]. Кроме того, первый день Творения мира, 25 марта, по александрийскому лунному циклу должен быть третьим днем луны. Соответственно, в четвертый день, в день создания светил, возраст луны будет равен шести дням. Однако, по представлениям того времени, в день создания светил должно было быть либо новолуние, либо полнолуние. Неопределенность начального возраста луны расценивалась как явное несовершенство системы счета времени.

Библиографический список

1. В кн.: *Степанов Н. В.* Календарно-хронологический справочник. М.: Синодальная типография, 1915.

2. *Лебедев Д. А.* Из истории древних пасхальных циклов. 19-летний цикл Анатолия Лаодикийского // Византийский временник: В 23-х т. СПб.: Императорская Академия наук, 1913. Вып. 1–4 (1911). Т. 18. С. 148–389.

3. *Болотов В. В.* Александрийская пасхалия // Календарный вопрос. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2000. С. 105–144.

4. *Болотов В. В.* Лекции по истории древней церкви (споры о времени празднования Пасхи): В 4-х т. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского ставропигиального монастыря, 1994. Т. 2. С. 428–451.

5. *Климишин И. А.* Календарь и хронология. М.: Наука, 1981.

6. Год — библейский и церковный // Православная богословская энциклопедия, или Богословский энциклопедический словарь / Под ред. А. П. Лопухина. Пг.: Приложение к духовному журналу «Странник», 1903. Т. IV. С. 455–467.

7. Календарь библейско-еврейский и иудейский // Православная богословская энциклопедия / Сост. Н. Н. Глубоковский. Пг.: Изд-во А. П. Лопухина, 1907. Т. VIII. С. 1–6.

8. *Лебедев Д. А.* Цикл Анатолия Лаодикийского по В. В. Болотову // Византийский временник: В 23-х т. СПб.: Изд-во при Императорской Академии наук, 1912. Т. 19. С. 188–223.

9. *Лебедев Д. А.* Средники // Журнал министерства народного просвещения: В 381 т. СПб.: Сенатская типография, 1911. Ч. XXXIII. С. 106–156.

10. *Лебедев Д. А.* Так называемая «византийская» эра от сотворения мира. Место и время ее происхождения // Византийское обозрение: В 3-х т. Юрьев: Изд-во при историко-филологическом факультете Юрьевского университета, 1917. Т. 3. С. 1–52.

11. *Игумен Вассиан (Бирагов), Кузнецова Л. М.* Александрийский цикл и православная пасхалия: временное и вечное // Церковь и время. Научно-богословский и церковно-общественный журнал: В 4-х т. М.: Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата, 2014. Т. 1 (66). С. 109–129.

А. А. Пешков, кандидат богословия

Старообрядческий раскол и реформы Петра I в оценке А. В. Карташёва

Антон Владимирович Карташёв является не только значимой исторической фигурой, но и оригинальным мыслителем, затронувшим в своих исследованиях важные вопросы, связанные с историко-философской и богословской проблематикой. Он дает философскую оценку основным событиям российской истории, при этом особое внимание уделяя ключевым моментам, рельефно отразившим в своем изломе национальное сознание, — старообрядческому расколу и синодальной реформе Петра Великого. Оба эти явления, по мнению Карташёва, внутренне обусловлены и связаны в историческом процессе.

Оценивая причины раскола, А. В. Карташёв вступает в полемику с В. О. Ключевским, а также с его учеником П. Н. Милюковым. Ошибкой Ключевского Карташёв считал его понимание обряда лишь как средства

воспитания религиозного чувства. Оценки старообрядчества как проявления религиозного невежества или вывиха религиозного сознания Карташёв полагал излишне рациональными и бьющими мимо сути вопроса.

По мнению А. В. Карташёва, подобные взгляды недооценивают значение обряда в русской национально-религиозной традиции. Он считал, что отношение к внешней и обрядовой стороне веры в русской культуре носило не схоластический, а теургический характер, «это любовь к Небесному, воплощенному в земных формах»[1]. Русская обрядовость, писал историк, есть «просто несравнимая, математически несоизмеримая форма переживания христианского откровения, особый мистицизм, который не знают другие народы»[2]. Именно в русской обрядовости в национальной душе зрел и рос идеал Святой Руси как выражение ее исторических и национальных чаяний.

Оспаривает Карташёв и некоторые идеи П. Н. Милюкова, который, вслед за В. О. Ключевским, сводил раскол к недостатку просвещения, полагая, что лишь недостаток культуры не позволил народу увидеть в «скромной ревизии веры высшей иерархии» ничего более ереси. Лидер кадетов в оценке раскола также развивает мысль о том, что национально-религиозная культура XVI века — это в значительной степени иностранные заимствования, не замеченные массой в силу ее нечувствия; впоследствии, по мнению Милюкова, «эта культура уже стала считаться национальной по преимуществу и противополагалась новым иностранным влияниям более позднего происхождения»[3]. Карташёв же считал, что именно ослабление в расколе укрепляющих церковных сил освободило дорогу «сильным инородным воздействиям». Последствия этого инородного влияния в отечественной мысли, которое Карташёв определяет как протестантский рационализм, «до сих пор мешают правильно оценить суть этой катастрофы»[4].

По мысли Карташёва, нечувствительность патриарха Никона, киевлян и греков к теократической глубине русской души привела, в итоге, к глубокому расколу национального сознания. В своих ранних работах

он полагал, что после раскола в Церкви осталось «всё равнодушное, примиренческое», однако в более поздних трудах утверждал, что хотя исторические данные говорят в пользу старообрядцев, рецепция церковным сознанием произошедших реформ их оправдывает. Тем не менее, историк признает, что раскол подточил накопленный творческий потенциал Русской Православной Церкви, что лучшие силы Церкви ушли в старообрядчество.

В оценках Петровых преобразований и последующей секулярной эпохи особое внимание А.В. Карташёв уделяет их мотивам, движущим причинам и истокам. Переходный период к синодальной эпохе историк находит уже в деятельности царя Алексея Михайловича — ее символом становится знаменитое Уложение 1649 года, которое Карташёв называет предтечей будущей земельной секуляризации 1764-го. Хотя земельная база Церкви и ее экономическая деятельность не были затронуты этим документом, но он, по мнению историка, стал отправной точкой наметившейся тенденции церковно-государственных отношений. Интересно, что именно с противостоянием нового направления церковно-государственных отношений (цезаропапизма царя Алексея — папоцезаризму Никона) и связывал Карташёв противостояние патриарха царю.

В то же время историк полагал ограничение судебно-административного ведомства Церкви следствием естественного процесса созидания единодержавия, что «было исторически неизбежным и закономерным[5]. Государство объединяло под своим началом исключительно государственные функции — власть, администрирование и финансы. То, что часть этих функций находилась в ведении Церкви, Карташёв считал пережитком старой удельной эпохи. Государство же при Алексее Михайловиче «ускоренным темпом перерождалось из государства вотчинного в государство чистое: правовое и бюрократически-полицейское»[6]. В этом процессе должны были быть ликвидированны все типы вотчиничества, в том числе и вотчины самого царя. Но трагедия, по мысли Карташёва, заключалась в том, что обе стороны не имели ясной идеологии и сознательного понимания своей правоты: «Церковь понимала свой быт как каноническую

вечную норму... Это было недомыслие. Но и государственная сторона не... имела силы знания, чтобы истолковать ее правильно, исторически... Завязывалась слепая борьба двух непросвещенных сторон»[7].

В этой идейной борьбе «объективная историческая правда» была на стороне государства. Однако оно не сумело правильно утвердить свои права, заменив это на «насильственное давление над правосознанием церкви», что делало, по мнению Карташёва, правой и Церковь «в ее обиде на государство». Решение проблем выстраивания нормальных церковно-государственных отношений затруднялось неумением «правильно разделить в них принципиальное и вечное от преходящего и случайного»[8].

В оценке причин, приведших к синодальной реформе, Карташёв близок к идеям своего соратника по партии П. Н. Милюкова, который полемизировал со славянофильским тезисом случайности реформ, тиранически проводимых Петром I. Карташёв так же, как и Милюков, полагал, что Петр не был «капризным выдумщиком» в своих церковных преобразованиях, «он исполнял зовы своей эпохи»[9]. Сходится Карташёв с Милюковым и в полагании истоков синодальных преобразований задолго до Петра, видя основу будущих реформ в естественном ходе исторического процесса. Россия не могла быть не вовлечена в него как часть большой семьи европейских народов. Это явилось, по мнению Карташёва, естественным переходом от теократического средневековья к гуманистической эпохе. Таким образом, А. В. Карташёв здесь выражает идею непрерывности исторического процесса, где одна эпоха подготавливается другой.

В оценке петровских преобразований у Карташёва наблюдается некоторая двойственность. Так, он видит синодальную реформу одной из главных причин крушения России в 1917 году и называет ее личной ошибкой Петра Великого, «искалечившего управление Русской Церкви по неправославному протестантскому образцу». В то же время, реформы Петра Карташёв полагает ответом на вызовы своего времени, оправданными предшествующим ходом истории, когда в процессе исторического развития нас, как часть семьи европейских народов, «захватил

и переломал» европейский переход «от теократического средневековья к новогуманистической эпохе».

В своем анализе реформ Петра I Карташёв критически оценивает в отечественной историографии школу С.М. Соловьева, В.О. Ключевского, П.Н. Милюкова в их попытках «ослабить Петрово новаторство как некий миф», изобразить в отечественной истории эпоху Петра в русле монолитности исторического процесса. В противовес им Карташёв полагал, что Петр и его деяния служат границей как в истории государства, так и в истории Русской Православной Церкви, что «синодальный период — не схоластическая условность, а естественно сложившаяся, своеобразная по своей новизне эпоха в развитии Русской Церкви»[10]. При этом фактором, отделяющим одну эпоху от другой, у Карташёва выступает не изменение канонических норм управления РПЦ, а смена «правового и культурного принципа, внесенного в русскую историю с Запада, глубоко изменившего и исказившего нормальную для Востока „симфонию“ между церковью и государством»[11].

При Петре, полагает Карташёв, процесс проникновения западной секулярной культуры, происходивший уже со времен Алексея Михайловича, обострился до смены теократической цели. Государство стало руководствоваться естественным, а не Божественным правом, и иметь неведомые для Церкви задачи. Прежняя теократическая модель — единства целей Церкви и государства (с приоритетом Церкви) — полярно изменилась в сторону подчинения земным задачам государства.

Впрочем, считает Карташёв, потеря Церковью своего приоритета была естественным процессом смены одной формы правления другой, в абсолютистском государстве нет места «особой независимой власти церкви»[12] и не может быть никакого дуализма власти в лице царя и патриарха. Все становится частью и функцией одного общего дела. В этом ракурсе в новом государстве все становятся слугами одной, уже не религиозной, а светской задачи. В целом, эта та же теократическая модель, но с обратным знаком, или, как выразился Карташёв, «это секуляризация идеала государства»[13].

Историк полагал, что образцом для подобной реформы Петр I избирает протестантский принцип государственного верховенства над Церковью, «главным образом по образцу скандинавских стран»[14].

В отличие от П. Н. Милюкова, представителя московской исторической школы, Карташёв отрицал в реформах Петра I непродуманность, случайность и поспешность исполнения. Наоборот, полагал он, все реформирование «было одним из звеньев великой западнической реформы XVII–XVIII вв., логически связанным с другими ее звеньями»[15]. Это была «революция» во всем культурном и государственном мировоззрении страны, приведшая к «глубокому и внутреннему распаду в национальной душе народа». Здесь, по мнению историка, истоки рождения «русской бесцерковной интеллигенции» и ее интеллигентских мечтаний, от которых замыкается в себе «русское простонародное сознание».

Впрочем, первые признаки увлечения внерелигиозной западной культурой в высших классах Карташёв прослеживает еще в допетровой эпохе. Он считал, что уже в расколе явились «две России»: одна — народная, с образом Святой Руси в уме и сердце, другая — интеллигентская, увлеченная идеалом правительства, «вненациональная».

Такой, по мнению Карташёва, Россия подошла к наступлению мировой секулярной, европейской культуры, с заменой христианства гуманизмом, теократии — автократией, Бога — автономным человеком. Время правления Петра совпадает с новой эпохой в жизни государства, которая ставит перед русской культурой новые задачи синтеза идеала Святой Руси и заветов Петра — великой России, «труднейшего синтеза православных основ русской души с ее способностью жить и творить в новой, лаической, светской стихии»[16].

Однако этот тонус мирской культуры Петра должен был, по мысли Карташёва, преобразиться духом России, и «тенденция последних царствований предрекала уже ликвидацию петровского неоязыческого духа». Карташёв это видел в возрождающемся творчестве славянофилов, Достоевского, Соловьева, Мережковского, где осуществился «синтез

абсолютной правды православия и гуманистического достояния античной и западной культуры»[17].

В то же время Карташёв не отрицает положительного эффекта Петровых преобразований. Главным результатом петровской реформы он считает то, что Петр I дал русскому православному народу недостающие «броню и латы гуманистического просвещения и научной техники». В своих «Очерках по истории Русской церкви» Карташёв, анализируя ряд критических явлений в истории РПЦ, указывает их основной причиной дефицит просвещения русской богословской мысли: по его мнению, именно это часто приводило к отсутствию самостоятельности и даже к богословской растерянности при неимении готовых образцов (как это было при столкновении с ересями жидовствующих и стригольников). В дефиците самостоятельной мысли и просвещения Карташёв видел одну из причин раскола, которую исправляет своей реформаторской деятельностью император Петр I.

Таким образом, несомненной заслугой Петра Великого, не только перед государством, но и перед РПЦ, Карташёв считал привнесение опыта западного образования. Эту мысль историк отметил перифразом знаменитой метафоры Герцена: если на вызов образованием Россия ответила Петру Пушкиным, то РПЦ ответила Серафимом Саровским, святителем Дмитрием Ростовским и митрополитом Филаретом (Дроздовым).

Наиболее распространенными обвинениями в адрес синодальных реформ Петра со времен славянофилов были обвинения в неканоничности формы самого установленного им Синода, в обезглавливании Церкви, лишении ее нормального хода канонической жизни путем отмены патриаршества. Некоторые из этих аргументов повторяет в своем арсенале Карташёв. Тем не менее, в оценке причин неканоничности Синода этот историк занимает особую оригинальную позицию.

Так, с одной стороны, мы встречаем у Карташёва целую апологию особой роли и широких прав императора как ктитора Церкви, в его концепции теократической симфонии Церкви и государства, где император действует по отношению к Церкви «яко христианский государь».

Впрочем, историк сразу оговаривается, что государство, конечно, имеет право ограничивать внешнюю деятельность Церкви, но «отнимать у Церкви ее каноническую власть небесного происхождения оно не имеет права»[18]. С другой стороны, Карташёв отмечает, что проблема здесь не в формальной смене образа управления РПЦ, так как «суть перемены тут не во внешней замене единоглавия многоглавием»[19]. Реформы административных способов церковного управления происходили в истории Церкви не раз. Проблема, по справедливому мнению историка, в том, что эта реформа в церковном управлении рождена была не церковным творчеством и не в Церкви.

Такой ход мысли углубляет подлинное понимание основ синодальной реформы, неканоничность которой упрощенно сводилась, с легкой руки славянофилов, лишь к факту обезглавливания Церкви. Неканоничность Синода кроется не в одной лишь отмене фигуры патриарха, она — в акценте на лишение Церкви свободы и самовластия во внутренней жизни, в ее пленении. В защиту этой мысли Карташёв обращается к опыту истории Церкви, когда решения соборов, неканонических по форме, но исходивших из внутреннего сознания Церкви, в рецепции Церкви приобретали статус Вселенских. Дальнейший ход жизни Синода показывал совсем иной процесс, лишь разворачивая произошедшую реформу: члены Синода «без всякого ведома епископата» назначались и увольнялись светской властью. В силу этого Карташёв заявляет, что Синод был не церковным, а государственным учреждением[20].

Ключевым моментом в исторической связи Церкви с российским народом, когда в России насаждается новый культурный тип, А. В. Карташёв считает реформы Петра: Святой Руси противопоставляется идеал государства и светского просвещения. Историк писал, что, осуществляя «прививку великих переживаний возрождения и гуманизма», Петр обессиливает как Церковь, лишая ее суверенности, так и внутренний потенциал нации, подпитываемый жизнью Церкви. Причиной кризиса в церковно-государственной жизни стало лишение

Русской Православной Церкви внутренней независимости, что формально выразилось в отмене патриаршества и учреждении Синода.

Следствием гегемонии государства во всех сферах жизни стал дефицит влияния Церкви на формирование российского общества. В отрыве от народной жизни церковная мысль охладела и омертвела. С потерей базовых элементов церковной независимости в государстве А.В. Карташёв связывает «чиновничье, бюрократическое самочувствие» иерархии.

Синодальные реформы историк оценивает двояко. С одной стороны, Петр, по его мнению, наносит непоправимый удар теократическому призванию России и вносит дуализм в национальное сознание. С другой стороны, деятельность Петра несет в себе положительный потенциал гуманистического образования. Несомненной заслугой Петра Великого, не только перед государством, но и перед РПЦ, Карташёв считает привнесение на русскую почву опыта западного образования.

В отличие от ряда мыслителей своего времени, видевших причину крушения России только в синодальных реформах Петра и, как следствии, в искажении образа российской церковно-государственной жизни, Карташёв находил истоки революции и в естественных причинах, «в отсталости ее экономического строя, затем в отсталости политической техники, в запоздании со всеобщей народной грамотностью, в запоздании конституционных свобод и лишь в последнюю очередь — конечно, в запоздании с церковной реформой»[21].

Библиографические ссылки

1. *Карташёв А.В.* Воссоздание Святой Руси. Минск: Изд-во Белорусского Экзархата, 2011. С. 274.
2. Там же. С. 227.
3. *Милюков П.Н.* Петр Великий и его реформа (К двухсотлетней годовщине) // История и историография России. Из научно-литературного наследия русского зарубежья. М.: Русский мир, 2006. Т. III. С. 182.
4. *Карташёв А.В.* Воссоздание Святой Руси. Указ. изд. С. 268.

5. *Карташёв А. В.* Собрание сочинений: В 2-х т. М.: ТЕРРА, 1992. Т. 2: Очерки по истории Русской церкви. С. 139.
6. Там же.
7. *Карташёв А. В.* Собрание сочинений. Указ. изд. Т. 2. С. 140.
8. Там же.
9. *Карташёв А. В.* Воссоздание Святой Руси. Указ. изд. С. 97.
10. *Карташёв А. В.* Собрание сочинений. Указ. изд. Т. 2. С. 311.
11. Там же.
12. *Карташёв А. В.* Воссоздание Святой Руси. Указ. изд. С. 98.
13. Там же.
14. Там же.
15. Там же. С. 97.
16. Там же. С. 43.
17. Там же. С. 48.
18. Там же. С. 96.
19. Там же. С. 98.
20. Там же. С. 99.
21. Там же. С. 152.

Рецензии

Д. В. Семикопов, кандидат философских наук

Рецензия на книгу: Фетисенко О.Л. «Гептастилисты»: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики (Идеи русского консерватизма в литературно-художественных и публицистических практиках второй половины XIX — первой четверти XX века)

Константин Николаевич Леонтьев — одно из самых популярных имен в истории русской религиозной мысли. В то же время его считают мыслителем не для всех, и не случайно еще В. В. Розанов говорил, что у Леонтьева найдется два-три, от силы двадцать-тридцать поклонников, но он никогда не приобретет того, что называют народной популярностью. На первый взгляд, современность опровергает слова Василия Васильевича, но это только на первый взгляд.

За последние двадцать лет вышло несколько монографий, посвященных интеллектуальному наследию К. Н. Леонтьева, по его творчеству защищены десятки диссертаций. В Санкт-Петербурге, в «Пушкинском доме», издается полное собрание его сочинений. В 2012 году опубликовано научное исследование заместителя главного редактора этого издания Ольги Леонидовны Фетисенко — «Гептастилисты. Константин Леонтьев, его собеседники и ученики»[1] — книга, которой и посвящена наша рецензия.

Первое, что обращает на себя внимание, — термин «гептастилизм», вынесенный в заголовок. Гептастилизм — это учение о семи столпах новой восточно-русской культуры, о которой грезил Леонтьев, и именно эта новооткрытая концепция великого русского мыслителя становится стержнем монографии и детально анализируется в первой части данной книги, состоящей из трех глав, посвященных публицистике, культурологии и эстетике К. Н. Леонтьева соответственно. При этом в приложении к первой части О. Л. Фетисенко вводит в научный оборот наиважнейшие документы, где раскрывается учение Леонтьева об этих семи основаниях. Кстати, о том, что гептастилизм является основой историософских представлений русского мыслителя, его идеалом, уже писал нижегородский исследователь творчества Леонтьева Р. А. Гоголев[2], но он, за неимением оригинальных текстов, был вынужден рассуждать о сущности гептастилизма гадательно. Фетисенко же при помощи московского исследователя творчества Леонтьева Г. Б. Кремнева исследовала неизвестные дотоле записки Леонтьева, в которых четко формулируются эти семь столпов. В чем важность этого открытия?

Видимо, в том, что многие предсказания Леонтьева сбывались, что его предостережения оказывались печальной реальностью. Из этого вытекает соблазн рассматривать его как консерватора, пытавшегося «подморозить» Россию, но не предлагавшего при этом никаких конструктивных решений по выходу из кризиса. Отсюда же и сравнение Леонтьева с пророком Иеремией, которое применил к нему еще славянофил И. С. Аксаков.

Но у Леонтьева был и положительный идеал, суть которого и раскрывается в монографии. Мыслитель верил в воплощение этого идеала, считая, что описанная им цивилизация вполне возможна, настолько же, насколько реально существование динозавров по отношению к мифологическому дракону. Пусть все сбудется не так, как видится взору, но в случае реализации будут видны явные параллели между реализацией и замыслом. В данном случае Леонтьев, несмотря на свою православную «фанатичность», мыслит в духе Локка: «В уме не может быть ничего, что бы не было дано в чувствах», поправляя его: интеллект не содержит ничего, что бы уже не содержалось в явлениях природы. Концепция «дракона» Леонтьева, дотоле неизвестная, помимо того, что она интересна и необычна, по-новому раскрывает его историософскую методологию[3].

В монографии убедительно доказывается, что Леонтьев верил в реализуемость своего идеала, что он был не просто «пророком Иеремией», плачущим на развалинах, но, подобно пророку Иезекиилю, мечтал о храме новой цивилизации. Но не сбылось... И в этом трагичность Леонтьева, правого практически во всех своих отрицательных прогнозах. Он что-то уловил, услышал в музыке истории, что позволяло ему предвидеть исторические катаклизмы с большой точностью. Русскую революцию, превращение советского социализма в новый феодализм, изобретение оружия массового поражения, китайскую угрозу — всё это он увидел задолго до всех, и это сделало его одиноким тогда, в век безудержного оптимизма, и популярным сейчас. Но то, что мы живем в мире, где сбылись многие отрицательные пророчества Леонтьева, заставляет задуматься не только о его предостережениях, но и о том, можно ли найти в его трудах некий рецепт от постигших нас заболеваний, которые он диагностировал более столетия назад.

В чем суть леонтьевского гептастилизма? В иерархическом государственном устройстве, предполагающем организацию Великого Восточного Союза во главе с Россией, но со столицей в освобожденном Константинополе; в независимой и сильной православной Церкви во главе с константинопольским патриархом; в строго плановой и максимально

нерыночной экономике; в отказе от поклонения научному прогрессу; в создании новой многонациональной аристократии; в развитии мистических религиозных движений и в эстетическом аскетизме, то есть предпочтении красоты удобству. Вполне очевидно, что не один из перечисленных столпов не был построен, а уже построенный столп русского самодержавия был в результате разрушен. Но была ли вообще альтернатива либеральным реформам? Был ли реализуем консервативный проект в России конца XIX века? И не было ли поражение консерватизма в дореволюционной России закономерным?

Ответ на этот вопрос можно попытаться найти между строк второй и третьей частей книги, которые посвящены собеседникам и ученикам Леонтьева соответственно.

Вторая часть начинается с весьма интересной главки «О том, чего нет в этом разделе», из которой читатель узнает о тех персоналиях, чье наследие в связи с творчеством Леонтьева автором монографии не рассматривается. Это глава намечает возможные направления будущих исследований творчества Леонтьева. В частности, как не удивительно, остается актуальной тема «Леонтьев и славянофилы». Автор справедливо отмечает: «Тема эта, с одной стороны, уже далеко не нова, с другой же — надо признать, что даже биографическая канва жизненно-творческих пересечений мыслителя со славянофилами прочерчена сейчас не очень отчетливо»[4]. Из современных Леонтьеву славянофилов О. Л. Фетисенко называет имена генерала А. А. Киреева, О. Ф. Кошелева, кн. В. А. Черкасского, прот. А. Иванцова-Платонова, А. Ф. Гильфердинга, О. Ф. Миллера и пр. Проблема здесь, видимо, и в том, что в отечественной науке вообще мало изучено творчество поздних славянофилов. Совершенно верно и замечание автора монографии о том, что «белым пятном» в данный момент представляется история общения Леонтьева с московским либеральным кругом[5].

Не ставя перед собой задачу решения проблемы «Леонтьев и славянофилы», О. Л. Фетисенко анализирует его взаимоотношения с И. С. Аксаковым и Н. П. Гиляровым-Платоновым. При этом глава,

посвященная Аксакову, последнему великому славянофилу, весьма подробно раскрывает причины взаимного расхождения двух русских мыслителей. Глава о Гилярове-Платонове, скорее, только намечает одно из возможных направлений будущих исследований. Но эти главы убедительно показывают, что именно верность Леонтьева восточно-христианской ортодоксии (византизму) претила либерально-националистическим устремлениям поздних славянофилов. Для И. С. Аксакова и Н. П. Гилярова-Платонова Леонтьев оказался «слишком православен».

В четвертой главе второй части монографии рассказывается об одном из немногих единомышленников Леонтьева, а именно о Т. И. Филиппове, с которым Леонтьев был солидарен прежде всего по церковному вопросу, связанному с противостоянием константинопольского патриархата и национально-либерального болгарского духовенства. Вопрос взаимоотношений между Леонтьевым и Филипповым знаком О. Л. Фетисенко, как никому другому, так как именно ею в этом же году была издана на высоком академическом уровне переписка Леонтьева с Филипповым под характерным названием «Пророки византизма»[6], и эту книгу хотелось бы порекомендовать всем, интересующимся творчеством Леонтьева. Примечательно, что только один пункт по-настоящему разделял единомыслие Леонтьева и Филиппова — вопрос об ортодоксальности Достоевского, которому и посвящается следующая глава.

Вопрос об идейном противостоянии Леонтьева и Достоевского неизменно привлекает внимание исследователей их творчества. Тем не менее тема эта далеко не исчерпана. Достоевский — хилиаст и христианский гуманист, склонный к сентиментализму и утопичности — противостоит духу византийского аскетизма и ортодоксального «мракобесия» в лице Леонтьева. Здесь мы сталкиваемся с неким стереотипом о «двух православиях» — прп. Нила Сорского и прп. Иосифа Волоцкого, — что выражено Достоевским в «Братьях Карамазовых» в противопоставлении образов старца Зосимы и Ферапонта. Это противостояние по сю пору любимо «околоправославной» интеллигенцией. Леонтьев же пытается доказать, что никакого особого, гуманного православия Зосимы, противостоящего

изуверству Ферапонта, нет. Что это все на самом деле есть попытки выработать некое квазипротестантское либеральное неоправославие, в то время как есть только одно православие — православие византийских отцов. То, что спор между Достоевским и Леонтьевым вызывает неизменный интерес, свидетельствует о важности позиции Леонтьева, некогда буквально взорвавшего благостность сентиментального интеллигентского православия своей брошюрой «Новые христиане». К тому же О. Л. Фетисенко в данном случае вводит в научный оборот новые материалы, в частности маргиналии и подчеркивания в леонтьевском экземпляре «Душеполезных поучений» аввы Дорофея, которые позволяют многое понять в позиции Леонтьева.

По мнению Леонтьева, Достоевский действительно открыл современникам православие, но православие в собственной интерпретации. Леонтьев выражал сомнение в аутентичности христианства Достоевского, ему казалось, что тот работает на публику, предлагает им «облегченную», гуманистически упрощенную версию христианства. При этом Леонтьев допускал, что христианство Достоевского может быть полезно в апологетических целях, как первый шаг, в отличие от христианства Толстого, которого Леонтьев считал опасным еретиком, но перед чьим гением писателя он преклонялся. Тема «Леонтьев и Толстой» не менее интересна и важна, чем тема «Леонтьев и Достоевский», и ей в монографии отводится свое место в шестой главе. Она интересна тем, что Фетисенко удалось показать, как в Леонтьеве совмещалось восхищение литературными дарованиями Толстого и полное неприятие его религиозно-философских взглядов.

В седьмой главе галереей портретов проходят перед нами консервативные политики М. Н. Катков, К. П. Победоносцев, кн. В. П. Мещерский. Примечательно, что Леонтьев был солидарен с ними идейно, но расходился на личной почве. Неприязнь он испытывал и к Каткову, и к Победоносцеву — столпам русского консерватизма, те тоже не питали к Константину Николаевичу нежных чувств. Во многом из-за этого Леонтьев так и не получил достойной трибуны, смелость его

мыслей пугала всех, и он не был услышан русским обществом именно тогда, когда более всего мог быть ему полезен. Видимо, это было вызвано тем, что его консерватизм — не столько охранительный, сколько творческий, и оригинальность его мысли пугала других консерваторов. Вся монография О. Л. Фетисенко демонстрирует печальную раздробленность консервативного лагеря и их бессилие перед надвигавшейся катастрофой.

В восьмой главе второй части освещается тема литературных знакомств Леонтьева, из которых наиболее важным представляется знакомство с Афанасием Фетом, привлекавшим аристократа и эстета Леонтьева по многим причинам: как поэт, как бывший военный, как переводчик пессимистичного Шопенгауэра и главного эстета-романтика Гете. Воин и поэт — это практически тот антропологический идеал, к которому всегда был устремлен Леонтьев. Конечно, он не идеализировал Фета и иногда его жестко критиковал, но в нем он встретил такого же эстета, как и сам. Опять-таки стоит обратить внимание, что именно О. Л. Фетисенко в 2010 году были опубликованы письма Леонтьева к Фету, имеющие огромную ценность для оценки эстетики великого русского консерватора[7].

Десятая глава второй части монографии посвящена драматической судьбе Николая Дурново, талантливого публициста и защитника Церкви, ставшего из-за своей принципиальной позиции личным врагом Победоносцева. Его призывы «стоять за права общины, за право избирать священников, за окружные съезды и т. д., если мы действительно желаем поднять православие» остро звучат и сейчас. Еще более в наши дни актуально его замечание о том, что «священники у нас не более как чиновники в рясе»[8]. Парадоксально, насколько часто в «круге Леонтьева» звучали требования самостоятельности Церкви и критика синодальных порядков.

Одни из лучших страниц монографии, а именно одиннадцатая глава второй части, посвящены личности консервативного мыслителя Сергея Шарапова. Сама фигура его словно слеплена из литературных образов,

что очень тонко раскрывается О. Л. Фетисенко. В чем-то напоминает он Шатова из «Бесов» Достоевского, доказывая, что великий русский писатель вовсе и не был так уж фантастичен, а его герои — не плод фантазии писателя, а симптом общества, в котором апологеты Церкви по пятнадцать лет не переступали ее порога, делая громкие заявления вроде: «Кто в Россию не верит, тот и в Бога не верит»[9]. Такого рода славянофильство было Леонтьеву чуждо, он считал, что надо идти выше «национальной религии». Еще более Леонтьеву был чужд панславизм Шарапова и националистических кругов, которым тот был близок.

Наконец, заключительная глава второй части монографии рассказывает о поздних собеседниках К. Н. Леонтьева — Л. А. Тихомирове, В. В. Розанове, Ю. Н. Говорухе-Отроке. Если о первых двух за последние годы написано очень много и, пожалуй, это два имени, которые могут поспорить по популярности с самим К. Н. Леонтьевым, да и их взаимоотношения с Леонтьевым затрагивались многими исследователями, то о Говорухе-Отроке написано мало. Этот консервативный публицист, рано умерший, был почти не замечен современниками, да и сейчас не привлекает большого внимания. Между тем Розанов считал его одним из лучших публицистов, весьма ценили его А. А. Фет и Н. Н. Страхов, А. А. Киреев и П. Е. Астафьев, хотя в отношении к Леонтьеву Говоруха-Отрок был, скорее, учеником, нежели собеседником — иногда, как показывает О. Л. Фетисенко, цитировавшим своего учителя без кавычек.

Но самой оригинальной и драматичной (насколько это понятие может быть приложимо к научной монографии) является третья часть книги, рассказывающая об учениках Леонтьева, об его «иезуитском ордене» гептастилистов.

О. Л. Фетисенко разрушает сложившийся в отношении Леонтьева стереотип об одиночестве мыслителя. У него были последователи и верные ученики, сформировавшиеся вокруг него в своего рода интеллектуальный орден, который должен был содействовать реализации гептастилистической мечты. Естественно возникает вопрос о том, в силу

каких причин об этом кружке мы узнаем только сейчас, почему никто из учеников Леонтьева не смог реализовать в русской культуре даже малую толику из того, что намечал их учитель?

О. Л. Фетисенко раскрывает нам в главах третьей части своей монографии трагедию поколения «русских мальчиков» конца XIX — начала XX века, перепутавших рассвет с закатом. Первая глава данного раздела монографии излагает историю формирования «иезуитского ордена» Константина Николаевича. Вторая открывает нам светлый образ Ивана Кристи, одного из любимых учеников Леонтьева. Подающий большие надежды публицист и богослов, сторонник теории «догматического развития», магистрант знаменитого епископа Антония (Храповицкого), он вполне мог стать продолжателем дела Леонтьева и занять свое достойное место среди религиозных философов и богословов Серебряного века, но он умирает в 1894 году от прогрессирующей болезни, уничтожившей его интеллект.

В третьей главе рассказывается о не менее трагической судьбе Анатолия Александрова, одного из самых близких Леонтьеву людей. Добрый и великодушный, он не отличался глубоким умом и эстетическим вкусом и был человеком лишним в «леонтьевском круге», хотя был лично привязан к Леонтьеву больше всех. Яркие портреты самого Александрова и его жены Евдокии Тарасовны, описание страшной медленной смерти Александрова от тяжелого инсульта, что растянулось на полтора года, позволяют читателю понять всю сложность судьбы этого человека и его пути от русского мальчика-лицеиста до советского мещанина.

В последующих главах третьей части О. Л. Фетисенко рассказывает о тех учениках Леонтьева, которые не оставили значительного следа в русской культуре, за исключением о. Иосифа Фуделя, в письме которому Леонтьев так характеризует этих своих учеников: «Все почти близкие ко мне прежде юноши — отвыкли от меня и оставили меня, — Денисов, Уманов, Замарев, Волжин, Озеров, братья Нелидовы и т. д. Остаются верными только: Кристи, Александр<ов> и вы»[10]. Тем не менее истории этих «неудавшихся» учеников представляют определенный интерес для

изучающих творчество Леонтьева, так как в общении с ними Леонтьев выступает как проповедник и миссионер, пытающийся привлечь этих светских по сути своей людей к Церкви. Леонтьев был уверен, что будущее России как раз за людьми светской культуры и воспитания, обращенными к служению православию. Леонтьев не верил в синодальную Церковь и сословное духовенство. Но в этом плане его надежды оправдал только о. Иосиф Фудель, которому посвящена седьмая глава этой части монографии. Леонтьев вообще очень любил «православных немцев». Его ближайшим другом был оптинский иеромонах Климент (Зедергольм), блестящую биографию которого Леонтьев написал по благословению оптинских старцев. Ближайшим же учеником и утешением последних лет его жизни стал о. Иосиф. Нельзя не отметить, что О. Л. Фетисенко в качестве приложения к полному собранию сочинений и писем Леонтьева была издана переписка между ним и о. Иосифом, снабженная сопроводительными статьями и примечаниями, что является еще одним важным вкладом в отечественное леонтьевоведение[11]. Отец Иосиф был самым благодарным учеником Леонтьева; именно благодаря его усилиям в свет вышло первое собрание сочинений русского мыслителя, которое не было до конца осуществлено из-за начала Первой мировой войны. Пусть о. Иосиф и не стал блестящим мыслителем и публицистом, но он был живым носителем «леонтьевского, не-розового» православия, верным памяти своего учителя.

Последние главы исследования О. Л. Фетисенко посвящены кругу общения Леонтьева в Оптиной Пустыни и Троице-Сергиевой Лавре, в которой он провел два последних месяца своей жизни.

В целом, монография интересна тем, что представляет собой развернутый положительный консервативный проект Леонтьева, показывая в то же время сложности его реализации на примере восприятия данных идей в круге собеседников и учеников великого русского консерватора. Таким образом, описывается круг «леонтьевской традиции», потенциал которой до сих пор не использован в отечественном консервативном дискурсе, хотя бы в силу того, что огромное наследие Леонтьева до сих

пор до конца не раскрыто. О. Л. Фетисенко данной монографией делает важный шаг на этом пути, указывая возможные векторы дальнейших исследований леонтьевского «космоса».

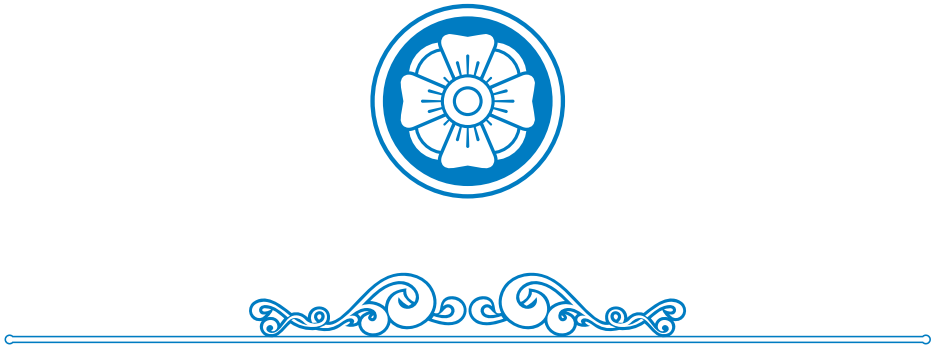
Монография О. Л. Фетисенко — интересный и актуальный труд, удачно соединяющий научное исследование и глубокое видение той эпохи, в которую жили величайшие творцы русской культуры — герои этой книги, в силу чего данный труд может быть востребован не только историками философии, но и всеми интересующимися русской культурой конца XIX — начала XX века.

Библиографические ссылки и примечания

1. *Фетисенко О.Л.* «Гептастилисты»: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики (Идеи русского консерватизма в литературно-художественных и публицистических практиках второй половины XIX — первой четверти XX века). СПб.: Издательство «Пушкинский дом», 2012. 784 с.
2. *Гоголев Р.А.* «Ангельский доктор» русской истории. Философия истории К. Н. Леонтьева: опыт реконструкции. М.: АИРО-XXI, 2007. 160 с.
3. Более подробно см.: *Фетисенко О.Л.* «Гептастилисты»... Указ. изд. С. 123–134.
4. Там же. С. 150.
5. Там же.
6. Пророки византизма. Переписка К. Н. Леонтьева и Т. И. Филиппова (1875–1891). СПб., 2012.
7. Письма К. Н. Леонтьева к А.А Фету (1883–1891) // А. А. Фет: Материалы и исследования. М.; СПб., 2010. Вып. 1. С. 236–290.
8. *Фетисенко О.Л.* «Гептастилисты»... Указ. изд. С. 395.
9. Там же. С. 437.
10. Там же. С. 578.
11. «Преемство от отцов»: Константин Леонтьев и Иосиф Фудель. Переписка. Статьи. Воспоминания / Изд. подгот. О. Л. Фетисенко // *Леонтьев К. Н.* Полн. собр. соч. В 12-ти т. Приложение. Кн. 1. СПб., 2012.

II

Раздел



Дипломные, курсовые, семестровые сочинения и рефераты студентов Нижегородской духовной семинарии

И. Евдокимов,
студент 4 курса дневного отделения Нижегородской духовной семинарии

Концепция *uniomystica* в суфийской и византийской мистических традициях

Введение

Актуальность исследования. В последние десятилетия в мировой духовной культуре наметилась тенденция на возрождение различных феноменов духовной жизни — мистицизма, мифологии, магии и тому подобных явлений. В средствах массовой информации воскресли и обрели новые смыслы и новые способы функционирования многие традиционные формы магического и мифологического сознания. Это можно сказать по отношению к мировой ситуации в целом, а особенно — по отношению к российскому обществу. Эти тенденции актуализируют задачу анализа концепций иррациональных моментов человеческой духовности. В современном обществе, состояние которого характеризуется многими

исследователями как предкризисное, проблемы духовного характера приобрели особенную остроту.

С другой стороны, в современном мире проблема взаимоотношений христианства и ислама не потеряла своей актуальности. Она остается темой многочисленных исследований, направленных на выявление точек соприкосновения различных религий и культур. Особенную остроту придает этой теме растущее за последнее десятилетие влияние ислама в Европе, а также в России. На основании этого можно утверждать, что для понимания духовной культуры ислама, активно распространяющегося и в европейской цивилизации, особенно важно изучить мусульманское культурное и религиозное наследие прошлого и проследить степень его влияния на современность. Кроме того, знания о прошлом позволяют глубоко осознать и точно оценить значение событий, протекающих в современном обществе. В связи с этим исследование истории ислама, набирающего силу в современном мире, будет полезным, в частности — всесторонний анализ религиозных мистических учений и традиций ислама.

За последние три десятилетия особо возрос интерес отечественных и зарубежных востоковедов к изучению суфизма как мистического течения и произведений самих суфиев. За последнее время в России защищаются диссертации на темы, связанные с суфизмом и мистицизмом в целом. Из них отметим диссертации Е. А. Калашникова «Философско-теологическое учение аль-Мухасиби», а также Ю. А. Степанчук «Основные понятия мистицизма: опыт философского исследования».

Возрожденный после упадка в середине прошлого столетия, набирающий силу суфизм, как один из духовных феноменов ислама и мусульманской культуры, оказал и продолжает оказывать большое влияние на многие сферы религиозной, социально-политической и культурной жизни стран мусульманского Востока. Поэтому он является актуальным объектом исследования современных наук — философской и богословской.

В контексте обозначенных проблем следует обратить внимание на проблематику концепции *uniomystica*, применительно

к христианской и исламской цивилизациям. Исследование концепции мистического единения Бога и человека является своевременным, так как разнообразные интерпретации этого феномена играют значимую роль в истории как исламского, так и христианского мистицизма. Наличие в религиозных традициях специфических вопросов доктринального и этического характера, касающихся мистического союза, употребление некоторых описательных конструкций для передачи состояний единения человека и Бога указывают на неосвоенную область сравнительного изучения интерпретации *uniomystica* в византийской и суфийской традициях.

Степень изученности проблемы. Литература, посвященная истории, теории и практике суфизма, весьма обширна, поэтому в рамках данной курсовой работы будут рассмотрены труды тех авторов, чей вклад в развитие мусульманского мистического наследия был наиболее значителен.

Основу курсовой работы составляют труды самих суфиев, а также ряда наиболее известных и крупных исследователей суфизма. Среди них — средневековый автор, принадлежащий к арабской цивилизации, — Али Усман аль-Джуллаби аль-Худжвири, который оценивает и систематизирует в своем произведении суфийские сочинения. Также следует упомянуть ряд работ западных и отечественных исследователей, посвященных исламской мистике, таких как Л. Массиньон, Т. Андре, М. Ходжсон, А. Шиммель, Дж. Тримингем, Т. М. Степанянц, А. В. Смирнов. Среди этих исследований особое место занимает работа русского востоковеда, работающего в США, — А. Д. Кныша[1], который дает наиболее полное и четкое описание суфизма со времени его возникновения до наших дней, опираясь на представителей этого мистического направления в исламе и на их труды. Также следует отметить и исследования ученых-мусульман, рассматривающих в своих трудах проблематику суфизма как направления в целом и концепции *uniomystica*. Здесь назовем труд И. Р. Насырова[2], где подробно рассматриваются онтологические и гносеологические основания суфизма,

работу Ахмеда Т. Карамустафы[3], уделившему внимание периоду становления суфизма как мистического направления в различных частях мусульманского мира.

Помимо непосредственно сведений об исламском мистицизме из названных исследований была получена информация о культурно-историческом контексте возникновения и развития суфизма, рассмотренного в первой главе данной работы.

В данной курсовой работе были также использованы сведения из диссертации Е. А. Калашникова, где подробно рассмотрены личность и учение представителя раннего суфизма аль-Мухасиби.

Цель и задачи работы. Основная цель курсовой работы заключается в исследовании концепции *uniomystica* в суфийской мистической традиции. В дальнейшем планируется сравнительный анализ этой концепции в византийской и суфийской мистических традициях.

В соответствии с поставленной целью в работе решаются следующие задачи:

— анализ понятия «суфизм» и его соотнесение с концепцией *uniomystica*;

— рассмотрение возникновения и развития суфизма в истории;

— характеристика личностей и трудов основных представителей суфизма в период IX–XIII веков;

— описание и анализ представлений суфиев об объекте мистического союза Бога и человека;

— описание и анализ представлений суфиев о субъекте мистического союза Бога и человека;

— описание и анализ концепции *uniomystica* в трудах рассматриваемых в данной работе суфиев.

Объект и предмет исследования. Объектом данной курсовой работы являются философско-мистические воззрения суфиев IX–XIII веков. Предмет работы — основные положения суфийского учения о Боге, человеке и мистическом союзе Бога и человека в рамках концепции *uniomystica*, изложенные в сочинениях исламских мистиков.

Глава 1. Культурно-исторический контекст возникновения и развития суфизма

1.1. Определение суфизма

Некто спросил Абу Хафса: «Кто есть суфий?» Он ответил: «Суфий не спрашивает, кто есть суфий».

Большинство исследователей суфизма, а также сами суфии начинают свои труды с определения понятия «суфизм». По их примеру, прежде чем перейти к описанию феномена мусульманского мистицизма, следует попытаться дать определение этому сложному и многоплановому понятию. Но первым шагом необходимо определить понятие, обозначаемое термином *uniomystica*.

Термин *uniomystica* — латинское обозначение мистического союза — появился сравнительно недавно. Этот термин ввели в употребление религиоведы и исследователи философии в прошлом веке. Философский энциклопедический словарь дает следующее определение. «Uniomystica — мистическое соединение с Божеством; эту цель преследовали мистерии. Платон и неоплатонизм внесли в uniomystica одухотворенность, в еще большей степени это относится к мистике (особенно во времена Средневековья), в которой речь идет о единении индивида в мистическом созерцании с Богом»[4]. В данной курсовой работе концепция *uniomystica* обозначает рассмотрение мистического союза, соединения подвижника с Богом, описание которого дают различные авторы-мистики. Феномен мистического союза человека и Бога существует не только в христианстве, но и в исламе, и в иудаизме. В рамках курсовой работы будут рассмотрены проявления мистического союза человека и Бога в исламе. Мусульманский мистицизм, представляющий концепцию *uniomystica*, обозначается исследователями термином «суфизм» (араб. — «тасаввуф»).

Рассмотренные в рамках данной работы сочинения дают ряд гипотез происхождения понятия «суфизм». Гипотезы эти настолько неоднородны и многообразны, что можно согласиться с утверждением

широко известной исследовательницы мусульманского мистицизма Аннемари Шиммель: весьма сложно дать полноценное и всеохватывающее определение понятия «суфизм», которое бы описывало все стороны этого мистического направления в исламе[5].

В данной работе целесообразно указать наиболее распространенные теории происхождения термина «суфизм» и определения его значения, приводимые исследователями, а также некоторыми суфиями.

Сам термин «суфизм» представляет собой перевод на латинский язык арабского слова «тасаввуф». По указанию К. Эрнста[6], арабское «тасаввуф» является отглагольным существительным, которое обозначает переход в иное состояние, смену идентичности. Дословный перевод «тасаввуф» — становление суфием, смена своего прежнего состояния на состояние суфия.

Наиболее распространенные теории происхождения термина «суфизм» следующие.

Слова «суфизм», «суфий» представляют собой производные от арабского корня «с-(в)-ф», происхождение которого до конца не установлено в самой мусульманской среде. Многие из мистиков-мусульман соотносили этот корень со словом «сафа» (чистота), имеющим похожий корень «с-ф-в». Параллели между понятиями «суфизм» и «сафа» проводит теоретик и практик суфизма XI века аль-Худжвири в своем трактате «Раскрытие скрытого за завесой»[7].

Вторая версия — соотнесение корня «с-(в)-ф» со словосочетанием «ахл ас-суффа» (люди скамьи, возвышенного места), которым обозначали благочестивых, но бедных сподвижников и самых близких подражателей Мухаммеда, находивших приют при его мечети, представлявших собой образец благочестия и аскетизма. По мнению аль-Худжвири[8], их можно назвать предшественниками суфизма. По третьей версии, корень «с-(в)-ф» возводился к словосочетанию «ахл-ас-саффа» (первый ряд, положение), которое обозначало группу наиболее благочестивых мусульман, занимавших в мечети первые ряды во время молитвы. На эти версии также указывает аль-Худжвири[9].

Есть несколько экзотичная версия происхождения термина «суфизм» от греческого «σοφοξ» — мудрый. На эту версию указывает А. Мухаммедходжаев со ссылкой на врача-энциклопедиста средневекового Востока Абурейхана Беруни (973–1048 гг.)[10]. Но эта версия кажется наименее правдоподобной, хотя не невозможной — ко времени формирования термина «суфизм» в исламе (X в.) уже существовали довольно развитые взаимоотношения греческой и арабской культур. Во всяком случае, опираясь на свидетельство К. Эрнста, можно сказать: «подобное толкование не снискало никакой популярности в суфийских источниках, однако было подхвачено в дальнейшем востоковедами, прежде всего Джонсом и Толуком, в попытке доказать неисламское происхождение суфизма»[11].

Тот же автор указывает на другую, не менее оригинальную, версию происхождения термина «суфизм». Ссылаясь на Абдурахман ибн аз-Зиета, он пишет о некоем племени савфат при Каабе, которое следило за святым местом и руководило паломниками до появления ислама[12]. Эта теория возводит термин «суфизм» к некоей древней арабской касте священнослужителей-язычников, которые вели аскетический образ жизни.

Наиболее же распространенная версия происхождения слова «суфизм» относит этот термин к производному от арабского «суф» (шерсть). Одежды, сотканные из этого материала, носили мусульмане-аскеты. В таком случае арабское отглагольное существительное «тасаввуф» приобретает следующий смысл: облачаться в шерстяную одежду, менять свое прежнее одеяние на грубое облачение аскета. Иными словами, в данном случае термин «тасаввуф» приобретает значение «становиться аскетом», «сменить прежнюю жизни на жизнь подвижника, мистика».

Этой версии как основной придерживаются А.Дж. Арберри[13], К. Эрнст[14], Дж. Балдок[15], М. М. Хайруллаев[16], А. А. Хисматулин[17]. На нее указывают аль-Худжвири[18], А. Д. Кныш[19], Философская энциклопедия[20], а также Исламский энциклопедический словарь[21].

Сколь разнообразен набор теорий этимологического происхождения термина «суфизм», столь и разнородны варианты определения значения этого термина. Удачный образ, иллюстрирующий эту разнородность, представляет собой известная древнеиндийская сказка о слоне и слепых, вариация которой встречается также у Руми[22]. Слепые могли описать лишь осязаемую ими часть слона, но представить, осмыслить его целиком они не могли. Этим образом удачно пользуются многие исследователи суфизма.

Аль-Худжвири, характеризуя понятие «суфий», приводит многочисленные цитаты из изречений шейхов (авторитетных богословов, духовных наставников) суфизма. Он пишет: «Суфиями называют, и называли раньше, совершенных святых и духовных адептов»[23]. Это довольно широкое и размытое определение не дает достаточно ясного представления о суфизме. И далее аль-Худжвири указывает на то, что полноценного толкования понятие суфизма иметь не может: «суфизм слишком возвышен, чтобы опускаться до толкования его названия»[24]. Также, по утверждению исламского мистика, не поддается объяснению и понятие «суфий». Те, кто пытается постичь смысл этих понятий, изучая их, может стать суфием и постигнуть смысл суфизма без словесного смыслового определения этого понятия. В этом смысле Аль-Худжвири определяет суфия как того, «кто исчез для себя и жив Истиной; он выскользнул из тисков человеческих склонностей и реально обрел (Бога)»[25]. Для таких понятие суфизма уже ясно совершенно и не нуждается ни в разъяснениях, ни в формулировках.

Исходя из приведенных разъяснений древнего суфия, понятие «суфизм» может иметь лишь гипотезы толкования, как в этимологическом, так и в смысловом ключе. Постижение же смысла, сущности этого понятия доступно лишь самим суфиям, вступившим на путь мистического единения с Богом. Иными словами, все попытки передать смысл суфизма в словах — не более чем попытки описать впечатления, передаваемые самими мистиками, либо их (мистиков) проявления вовне. В этом смысле каждый, кто пытается осмыслить понятие суфизма, подобен

слепцу из суфийской притчи, пытающемуся осмыслить слона: он может воспринять лишь часть целого, узнать описание его, но не сущность. Целиком же постичь смысл суфизма может лишь тот, «кто растворился в Возлюбленном и утратил все иное»[26], — кто стал суфием.

Подобного же рода мысли приводятся в описаниях суфизма шейхами-мистиками, например аль-Худжвири[27]. Здесь встречаются различные определения суфизма, выделяющие лишь некую часть из целого понятия. Дж. Балдок, согласно с этими утверждениями, цитирует суфия X века Абу Аль-Хасана Фушанджи: «В наше время тасаввуф — это название без реальности, но когда-то он был реальностью без названия»[28].

С этим согласен К. Эрнст[29], приводящий похожие рассуждения. Данную точку зрения разделяет и Дж.С. Тримингем, который не считает возможным дать полное и адекватное определение суфизму[30].

Не дает четкого определения суфизма и А. Шиммель, которая приводит рассуждения в отношении особенностей этого мистического течения, в частности рассуждения аль-Худжвири, а также версии определений суфия Джунайда[31]. Последний определяет суфизм как нравственность, что указывает на социально-практический аспект этого явления.

Тем не менее, попытки определить суфизм в целом, без уклонения в детальное описание всех его разновидностей, встречаются. Их делают не сами суфии, которые и не стремятся четко дать понятие мистического движения в исламе, но исследователи суфизма. Определения следующие.

В Исламском энциклопедическом словаре «суфизм» (тасаввуф) — «духовное учение и практика в исламе. Тасаввуф является логическим завершением духовных поисков мусульманина, иррациональным знанием и путем аскезы. Целью тасаввуфа является воспитание совершенного человека, свободного от мирской суеты, сумевшего возвыситься над негативными качествами своей природы»[32]. Суфизм дает возможность освободиться от влияния материального мира и направить личность по пути духовного совершенствования, «бескорыстного и преданного служения Богу».

Дж.С. Трингем делает попытку определить суфизм следующим образом. «Суфизм — это особое мистическое религиозно-философское мировоззрение в рамках ислама, представители которого считают возможным через посредство личного психологического опыта непосредственное духовное общение (созерцание или соединение) человека с божеством. Оно достигается путем экстаза или внутреннего озарения, ниспосланных человеку, идущему по пути к богу с любовью к нему в сердце»[33]. Это определение наиболее ясно из приведенных описывает смысл суфизма.

Суфизм является одним из пяти течений, наряду с каламом (исламской рационалистической теологией), фальсафой (философия мусульманского средневековья, ориентированная на античные модели), исмаилизмом, ишракизмом («философией озарения»), представляющих классическую арабо-мусульманскую философию как теоретическую рефлексию над основаниями бытия.

Напоследок отметим еще одну особенность относительно терминов «суфизм», «суфий». Как указывает Исламский энциклопедический словарь, термин «тасаввуф» не используется ни в Коране, ни в сборнике хадисов Сунне. Его появление словарь относит ко II веку хиджры (VIII в.). Первыми, по мнению составителей словаря, суфиями стали называть Абу Хашима аль-Куфи (ум. в 767 г.). К. Эрнст, ссылаясь на Абу ас-Сулами, отмечает, что повсеместное употребление понятий «суфий», «суфизм» сложилось к X веку. До этого встречались лишь единичные случаи употребления этих терминов. Первым мистиком, которого именовали суфием, ас-Сулами называет того же Абу Хашима аль-Куфи[34]. Эту особенность постепенного распространения понятия «суфизм» в арабской культуре к IX веку отмечает и Кныш[35].

Все упомянутые авторы оговариваются, что сами аскеты, которых с IX–X веков стали называть суфиями, существовали со времени жизни Мухаммеда и именовались иными терминами[36]. Термин же «суфизм», как и прочие религиозные термины ислама, сформировался позднее, для обозначения оформившихся духовных запросов мусульман.

1.2. Исторический обзор суфизма

Историю суфизма описывают как исследователи, так и сами суфии в своих трудах. Исламский энциклопедический словарь перечисляет труды аскетов, содержащие описание исторического развития мусульманского мистицизма. Назовём имена тех, чьи труды были использованы в данной работе: Абд ар-Рахман ас-Сулами, Али ибн Осман аль-Худжвири, Абд ар-Рахман Джами и др.

Вся история суфизма, по мнению исследователей и историков мусульман, подразделяется на четыре периода: период становления (зухда) (I–II вв. хиджры), период развития и оформления (тасаввуфа) (конец II в. — VI в. хиджры), период суфийских орденов (тарикатов) (VI–X вв. хиджры), период упадка (с XI в. хиджры).

В рамках курсовой работы целесообразно дать краткую характеристику каждому периоду.

Мусульманские историки, а также исследователи суфизма, дающие исторический обзор развития мистического движения в исламе, определяют временем начала исламской мистики время жизни самого Мухаммеда. В начале 7 века мистическое движение было выражено в некоем зачаточном виде и представлено аскетами-подвижниками. Исламский энциклопедический словарь указывает на первых сподвижников Мухаммеда, занимавшихся «духовной практикой и аскетизмом (зухд)». При этом авторы словаря пишут о том, что сам основатель ислама примером своей жизни показывал образец духовного развития человека. Аят Корана выражает эту мысль следующим образом: «был для вас в посланнике Аллаха хороший пример тем, кто надеется на Аллаха и последний день и поминает Аллаха много» (Коран, 33: 21).

Исследователи-европейцы подходят к описанию этапа становления суфизма более критично. А. Шиммель упоминает, что мусульмане относят возникновение суфизма к Мухаммеду, отмечая его вознесение, описанное в 17-й суре, прообразом восхождения мистика-аскета по духовной лестнице к созерцанию божества[37]. Мусульманская традиция приписывает мистические навыки и домочадцам основателя ислама.

В более позднее время суфии оформляли свои определения мистических состояний на основании хадисов, считая Мухаммеда совершенным человеком, образцом для любого мистика.

Критический взгляд А. Шиммель на правдоподобие этих утверждений мусульманских историков берет во внимание религиозность исламского пророка, а также особенность мусульман выдавать идеалы оформленного мистического движения за реальные исторические факты. Исследовательница отмечает, что приверженность Мухаммеда к молитве, как искренне верующего, скорее всего, имела место быть. Остальное остается без явного подтверждения.

Мусульманская традиция называет ряд предков суфизма среди современников Мухаммеда, первого поколения мусульман. А. Шиммель приводит несколько имен[38]. Например, Салман ал-Фариси, почитание которого в IX–X веках способствовало распространению суфизма; или Увайс ал-Карани, который стал образом суфия, ведомого божественным духом. Эти первые аскеты-мусульмане проводили время в долгих молитвах-бдениях и постах в своем стремлении приблизиться к Аллаху, сохранять память о нем, взращивать в сердцах чувство мистической любви. На ранних этапах развития суфизму уже были присущи черты углубленной набожности и мистицизма, стремления к благочестию.

Н. Чистяков, отмечая возможность влияния на первых мусульманских мистиков христианской арабской общины, расположившейся в Хирев (VII–VIII вв.), члены которой называли себя рабами Бога (абид), пишет о некоем Хасане ал-Басри (642–768 гг.), которого Исламский энциклопедический словарь относит ко второму поколению мусульман-аскетов. Этого Хасана сами суфии, по утверждению автора, именовали «патриархом мусульманского мистицизма», а Кныш называет его «прототипом суфия», «основателем суфийского движения», хотя и с некоторыми оговорками[39] (он также приводит упоминания о первой суфийской общине, расположившейся в египетской Александрии в VIII веке[40]). Первые суфийские общины жили в условиях крайнего аскетизма, стремились к максимально возможному благочестию. Как

отмечает А. Шиммель, многие называли их прозвищем «постоянно плачущие»[41] — они приходили в состояние крайнего сокрушения о плачевном состоянии мира в целом и о собственных недостатках и несовершенствах.

Период становления суфизма проходил на фоне смены власти в мусульманском обществе. В 661 году власть была узурпирована династией Омейядов, которые убили четвертого халифа Али, пользуясь тем, что нравственность халифов была в упадке и в обществе зрело недовольство, вызвавшее междоусобицы в борьбе за власть. Власть, имевшая до воцарения Омейядов чисто религиозный характер, где «каждое законодательное и административное распоряжение воспринималось как непосредственное веление Аллаха»[42], сменилась после переворота на светскую. Для укрепления своего положения Омейяды применяли репрессии по отношению к претендентам на халифский престол, а также вели беспрерывные завоевания новых земель. Образ новых правителей диаметрально расходился с представлениями благочестивых мусульман об образе правителя-лидера мусульманского общества. Поэтому неудивительно было возникновение отрицательного отношения наиболее аскетичной части мусульманского общества к государственной власти. Это определило негативное отношение суфиев к власти в целом на протяжении всей истории развития суфизма и ислама. В частности, подобного рода отношение к правителям сформировалось у упомянутого выше Хасана ал-Басри, одного из начинателей суфийского движения.

Дж. Трингем связывает формирование суфизма с естественным выражением личной веры мусульман и рассматривает его как реакцию на внешний рационализм ислама[43]. Поиски пути непосредственного общения с источником бытия всего мира противопоставлялись в мусульманском обществе требованиям догматической религии мусульман, налагавшей жесткие и обязательные требования на соблюдение внешних ритуалов и религиозно-моральных норм. Суфизм оформился из подобных течений в раннем исламе, где стремились достичь мистического осознания

божества. Опыт людей, практиковавших стремление к этой цели, не укладывался в рамки ортодоксальных мусульманских канонов.

Таким образом, к концу II века хиджры идеи аскетизма, крайней верности Аллаху, стремление к благочестию и уходу от мирских несовершенств все больше распространялись в мусульманском обществе. В этот период начинает формироваться терминология суфизма, появляется термин «тасаввуф», сменяющий более ранние обозначения мусульман-аскетов: захид (отшельник) и абид (служитель Бога). В Исламском энциклопедическом словаре приводятся также первые школы исламской аскезы, начавшие формироваться в этот период: мединская, хорасанская, куфийская, басрийская. Названия школ происходят от названий мест их основания.

Второй период — время развития и оформления суфизма как направления. Исламский энциклопедический словарь именует этот период по арабскому обозначению суфизма — тасаввуф. В данный период складываются и оформляются в достаточно четком виде терминология исламского мистицизма и его теоретическая база.

С приходом к власти династии Аббасидов в 750 году культурное развитие мусульманской цивилизации поднялось на новый уровень. Города халифата превратились в научные центры, повсеместно происходило развитие наук и искусств; правовых, филологических, философских и теологических направлений мусульманской мысли. А. Шиммель приводит довольно подробное описание этого культурного подъема. В частности, была проведена систематизация и становление юридических предписаний Корана в четырех оформившихся юридических школах, создавших также механизм введения новых юридических прецедентов — было создано религиозное право ислама в своей основе. В обсуждении и диспутах по теологическим проблемам происходило становление и развитие исламской теологии. В VIII веке были сделаны первые попытки сформулировать мусульманский символ веры. На фоне теологических обсуждений происходило развитие диалектики и логики в среде мусульманских богословов. В конечном итоге это привело

к развитию схоластических мелочных споров, но способствовало также и увеличению интереса к греческим наукам и эллинской философии.

Арабская экспансия византийских и европейских территорий в VII–VIII веках стимулировала развитие переводческой деятельности. Мусульмане активно изучали греческие науки и философию. Все вышеперечисленное способствовало развитию арабского языка.

На фоне общего культурного подъема в Халифате происходило и развитие мистических исламских движений. Словесное выражение мистического опыта становится все более глубоким и тонким, впервые появляются выражения мистического опыта в стихотворной форме, в виде символов, притч, аллегорий. Это также оказывало влияние на развитие арабского языка.

В рассматриваемый период были написаны первые труды мусульман-мистиков, которые легли в основу становления теории суфизма; с развитием языка была создана и оформлена суфийская терминология. В частности, появились и распространились термины «суфий», «суфизм» (араб. «тасаввуф»), понятия «фана» (духовное соединение и растворение в Боге), «бака» (пребывание в Боге).

Теоретики тасаввуфа (араб. «мутасаввифы»), распространившиеся в период культурного подъема мусульманской цивилизации, анализировали в своих трудах представления о духовности, размышляли о развитии и деградации человеческой души, описывали пути приближения к Богу и очищения, пребывания в Боге. Из авторов подобных сочинений можно назвать Мухаммада аль-Газали, аль-Халладжа, аль-Бистами, а также женщину-суфия Рабию, развивавшую идеи о бесконечной и неограниченной бескорыстной любви к Богу.

В IX–X веках сформировались основные школы суфизма: сирийская, багдадская, египетская, нишапурская. Каждая школа была представлена рядом выдающихся мистиков, изложивших системы приближения к Богу в своих произведениях. Можно отметить взаимное влияние представителей этих школ друг на друга. Так, например, труды поэта и суфия Зун-Нуна аль-Мисри (IX в.), принадлежавшего к египетской мистической школе,

имели влияние на формирование суфийских идей его современника Аль-Мухасиби, представителя багдадской суфийской школы.

Сирийская школа, известная изнуряющими ночными богослужениями и чрезвычайно строгими постами, была представлена такими суфиями, как Абу Сулейман ад-Дарани (IX в.), учивший о безграничной и экзальтированной любви к Аллаху.

Багдадская школа, с ее учением о взаимной любви Бога и человека, которая не может быть познана опытно, была представлена такими мистиками, как Джунайд аль-Багдади (IX в.). Этот суфий развивал учение о духовной трезвости (сахв) на пути приближения к Богу, отвергая экстатические состояния. Идеи рационального служения Аллаху аль-Багдади противопоставлены идеям опьяняющей любви к Богу (сукр), развиваемым представителем нишапурской школы Баязидомаль-Бистами. Эта позиция «трезвого» мистического пути принимается более прочих ортодоксальным исламом.

Египетская школа, в которой развивались идеи безграничной любви к Богу и внеопытного знания (марифа), подобные идеям багдадской школы, имела в своем учении интересные особенности. Яркий представитель этой школы, суфийский поэт Зун-Нун аль-Мисри (IX в.), помимо идей любви к Богу и аскетизма отрицал антропоморфные представления о Боге, осмысляя Аллаха в апофатическом ключе, коррелируя в этом с ортодоксальной исламской теологией. Этот представитель египетской школы считается основателем учения о стоянках, состояниях (макам) на пути мистика к Богу.

Нишапурская школа развивала непопулярные в среде ортодоксальных мусульман идеи «опьяненной» любви к Богу, то есть растворения в божественной сущности (фана). В частности, ярким представителем этой школы был упомянутый выше Баязид аль-Бистами (IX в.). Его учение о растворении в Боге вызывало негативную реакцию со стороны традиционных мусульман-богословов, отвергавших идеи боговоплощения личности, приобретения ею атрибутов Бога. Квинтэссенция учения аль-Бистами выражена его собственной формулой обращения

к Богу в состоянии мистического экстаза: «Ты — это я, а я — это Ты». Некоторые исследователи склонны характеризовать учение этого мистика и суфиев, подобных ему, как пантеизм, другие видели в этих идеях христианство[44]. Другой известный суфий, разрабатывавший идеи «опьяненной» любви к Богу и мистического единения с ним, — Хусайн ибн Мансур аль-Халладж. Он на практике достиг состояния самообожествления, при котором личность растворяется в божестве. Подобное соотнесение человека и Аллаха было однозначно осуждено шиитскими группировками и суннитскими традиционалистами, отчасти из-за политических и социальных факторов.

В большинстве своем с помощью обоснованных богословских сочинений теоретиков суфизма мусульманское учение мистицизма получило статус ортодоксального учения, не выходящего за рамки исламского правоверия. Таким образом, в период становления и развития тасаввуфа произошло изменение отношений исламской ортодоксии и крайнего, с точки зрения рядового мусульманина, мистического суфизма. Если раньше, в период своего первичного формирования, суфизм часто подвергался критике со стороны не только мусульманского права, но также и со стороны оформившейся в период правления Аббасидов теологии ислама, а самих суфиев подвергали гонениям и казням за их стремление к единению с Богом и обретению божественных свойств личностью человека, то после создания трудов теоретиков тасаввуфа суфийская практика систематизировалась и органично вошла в ортодоксальное русло ислама. Со своей стороны суфизм (те его направления, которые находились в русле ортодоксального ислама) способствовал поддержанию в мусульманском обществе веры и фанатизма, выполняя таким образом функцию политической и духовной защиты исламской цивилизации.

Формирование различных суфийских школ показывает, что суфизм, получив теоретическую базу, разделился на различные направления. Кроме основных названных суфийских школ в IX–X веках в мусульманской среде возникали многочисленные суфийские секты: например, мурджиты, кадариты, джабариты, мухасибиты и др.

Следует также упомянуть следующее. А. Шиммель высказывает мысль о том, что в период, последующий арабским завоеваниям в IX–XII веках, мусульмане, расширившие географические границы своей цивилизации, неизбежным образом сталкивались с немусульманскими культурами и традициями, оказывавшими на последователей Мухаммеда ощутимое воздействие[45]. Так, на развитие исламской культуры оказали влияние и персидский зороастризм, и иранский буддизм, и индуизм, и иудаизм, и манихейство. Большое влияние оказало и христианство, которое на периферии Византийской империи представляло собой сложную смесь сект и ересей, от несторианских до монофизитских. В суфийских сочинениях часто упоминаются христиане-аскеты, расселившиеся в Ираке и Ливане. Образ мудрого христианина-аскета, открывающего мистическую истину, стал популярен во многих раннесуфийских легендах. Таким образом, христианство оказывало на исламский мистицизм достаточно большое влияние.

Это мнение разделяет и Трингем, полагая, что суфизм в целом «почти ничего не почерпнув из мусульманских источников, ... вобрал в себя опыт аскетической и мистической практики и философии восточного христианства»[46]. Исследователь утверждает, что мусульманский мистицизм сформировался под влиянием восточного христианства, гностицизма, неоплатонизма и прошел внутри ислама особый путь развития и изменения.

Дальнейшее развитие суфизма происходило на фоне ослабления власти Аббасидов и разделения Аббасидского халифата на несколько отдельных государств (Фатимидов, Сельджуков, Омейядов и проч.). В XII–XIII веках в среде исламского мистицизма оформляются тарикаты — суфийские ордена.

В это же время в религиозной среде мусульманского общества наблюдается процесс сближения наиболее умеренных суфийских школ с ортодоксальным исламом. Инициатором и основоположником этого сближения Исламский энциклопедический словарь называет одного из наиболее известных теоретиков суфизма аль-Газали (XI–XII вв.).

В итоге многие суфийские школы сблизились между собой и развивались уже в русле ортодоксального ислама.

Политическое положение исламской цивилизации в XII–XIV веках находилось в состоянии некоего кризиса, как внутри государства, так и с внешней стороны. Усилившиеся междоусобицы, вторжение крестоносцев, затем — татаро-монголов создали условия упадка не только в исламской культуре, но также и в духовной жизни мусульман. В результате укрепившегося мнения о том, что повсеместный упадок благосостояния мусульман был спровоцирован отходом от духовных религиозных основ, исламские народы обратились к проповедникам-мистикам, авторитет и популярность суфийских школ возросли. В качестве показателя повышения интереса к суфизму в XII–XIV веках можно отметить начало процесса формирования в этот период центров суфизма. Так, сельджукские султаны отводили для тарикатов специальные земли, где основывались суфийские обители, ставшие в дальнейшем духовными центрами, существовавшими на протяжении столетий (некоторые сохранились до настоящего времени). Египетские правители поддерживали суфиев для использования их авторитета в народе.

В этих условиях с XIII века исламские мистики объединяются в многочисленные группы вокруг почитаемых и авторитетных суфиев, пытаясь повторить их мистический путь (тарика). Путь этот включал в себя комплекс поведенческих и этических правил, ряда ритуалов, аскетических действий, молитвенных практик, с помощью которых достигалась отрешенность от мирских забот и проблем и устанавливалась душевная (психологическая) безмятежность. В состоянии этой безмятежности мистик становился способным воспринимать божество, входить в непосредственное общение с ним через соответствующие молитвенные и аскетические практики. Мистические пути (тарика) многих суфийских орденов сформировались на основе сочинений ранних суфиев, таких как аль-Мухасиби.

Суфийские объединения впоследствии оформились в тарикаты — суфийские ордены, как их назвали европейские исследователи,

по аналогии с католическими монашескими орденами. В тарикатах догматизировались мистические пути (тарика) изначального лидера объединения. В основу тарикатов легла система отношений между более опытными мистиками и теми, кто еще не достиг духовного совершенства, не прошел мистический путь основателя ордена: система отношений «учитель — ученик». Сами тарикаты обычно назывались по имени их основателя. Из наиболее известных и крупных суфийских орденов, сформировавшихся в XII–XV веках, можно назвать орден Кадиритов, Сухравардитов, Шазилитов, Накшбандиты, Кубравиты и др.

Необходимо отметить следующую особенность развития тарикатов. Суфийские учения, мистические идеи различных тарикатов были столь различными в разных местностях, в разные временные периоды, что сложно определить общую сущность, направление и форму мистического движения в исламе в целом. По этой причине весьма трудно дать четкое и полноценное определение сути того, что обозначается в трудах исследователей ислама термином «суфизм». Тринингем отмечает стихийность процесса формирования тарикатов на протяжении истории, что серьезно усложняет анализ их развития и формулирование общих суфийских принципов, весьма различных между собой.

Суфийские объединения на территории Испании, например, были пропитаны философскими идеями древнегреческих мыслителей. Месопотамский суфизм отличался особенностью «трезвого» пути и укладывался в русло ортодоксальной мусульманской теологии. Египетские ордена, особенно расцветшие в период после нашествия татаро-монголов, содержали в своих тарика довольно много обычаев, связанных с древнеегипетскими языческими культами, не имеющими никакого отношения к исламу. Подобные тарика не имели большого распространения в мусульманском мире, ограничиваясь лишь египетской культурной средой.

В последующие века форма существования мусульманского мистицизма не менялась. В виде тарикатов суфизм существует по настоящее время.

Примерно с XVII века в суфийской среде набирает обороты процесс стагнации мистического движения. Тарикаты перестают развиваться и закосневают в сухих схоластических дискуссиях об основных категориях суфийской философии, развившейся к тому времени, и умножениях интерпретаций традиционных тарика, догматизированных в ряде орденов. В этот период наблюдается также активность многочисленных суфийских сект, беспрестанно конфликтовавших одна с другой. Исламский энциклопедический словарь, ссылаясь на исламских историков, оценивает их число в несколько сотен, до четырехсот. Все это указывает на набирающий обороты кризис в суфийской среде.

Влияние тарикатов на общество со временем уменьшалось. Их зацикливание на мистических аспектах ислама, оторванных от событий бурной мировой истории, сформировали в мусульманском обществе мнение о том, что неразвивающийся суфизм, замкнутый на древних аспектах религии, является причиной отставания исламской цивилизации от интенсивно развивающейся Европы.

Сочинения суфиев в этот период утрачивают оригинальность, они зачастую представляют собой лишь компиляции, переписывание с украшениями и интерпретации написанного ранее.

Кризис исламского мистицизма проходил на фоне общего кризиса Османской империи и всего мусульманского мира в целом. С падением Османской империи в 1923 году популярность суфизма в обществе и его влияние резко уменьшились, в том числе из-за процессов секуляризации в мусульманском обществе. Но некоторое влияние мистических школ в настоящее время сохраняется в ряде регионов исламского мира. Например, в Африке суфийские тарикаты распространены до сих пор. А. Д. Кныш отмечает, что до середины прошлого века «насаждение суфизма было тождественно здесь распространению ислама»[47].

1.3. Основные представители суфизма IX–XIII веков

В данной курсовой работе будут проанализированы и описаны взгляды теоретиков суфизма со времени появления сочинений исламских

мистиков (IX в.) до времени образования тарикатов и постепенного прекращения развития суфийской мысли (XIII в.) в отношении ряда вопросов, связанных с проблемой познания божества. Перед тем, как перейти к рассмотрению этих взглядов, следует дать краткую характеристику авторам, на основе чьих трудов будет дано описание основных категорий богословия суфизма.

Аль-Харис аль-Мухасиби

Аль-Харис аль-Мухасиби родился в Басре, в арабской семье, на рубеже VIII–IX веков. В Басре же он изучал мусульманскую теологию, хадисную науку, местную аскетическую традицию, происходившую от основателя суфийского движения Хасана аль-Басри.

Позднее аль-Мухасиби переехал в Багдад, где приступил к серьезному изучению богословия ислама и религиозного права. Учителями молодого аль-Мухасиби были выдающиеся мусульманские богословы и правоведы, например аш-Шафии.

Сведений о личной жизни аль-Мухасиби почти не сохранилось. Известно, что он вел аскетический образ жизни, стремился к абсолютно благочестивому поведению. В своих сочинениях он указывает, что основными его занятиями в Багдаде были проповедничество и преподавание — об этом говорят работы аскета, выстроенные в форме диалога учителя и ученика, а также те его сочинения, которые содержат в себе проповеди благочестия и назидания мусульманам. В своих сочинениях аль-Мухасиби передает свои личные переживания, сомнения и поиски истины в исламе. Со временем вокруг аль-Мухасиби сформировался кружок учеников и последователей.

Около 846 года аль-Мухасиби был осужден группой ортодоксальных богословов во главе с основателем суннитского течения Ахмадом б. Ханбалем за диалектический метод проповеди, а также за рационалистическое толкование Корана и хадисов. Его учение о самоанализе и наблюдении за собственным состоянием вызывали подозрения богословов как недопустимое нововведение. Осуждение аль-Мухасиби

и последовавшая за этим враждебность со стороны теологов и простых жителей Багдада вынудила аскета бежать в Куфу. Он пытался примириться с Ханбалем, даже каялся в том, что совершал ошибки. Но его противник не захотел прекратить вражду — возможно, из зависти к красноречию аль-Мухасиби.

Этот конфликт стал губительным для проповеднической и преподавательской карьеры аль-Мухасиби. Он был гоним ханбалитами и жил в безвестности и бедности. Гонения распространились даже за пределы жизни аль-Мухасиби: Ханбаль запретил совершать молитвы над его телом после смерти мистика.

Сочинения Аль-Мухасиби, стремившегося к контролю за своим внутренним состоянием, имеют в большинстве своем этическую направленность. Среди его трудов можно назвать «Книгу по соблюдению обязанностей по отношению к Богу», «Книгу духовных заветов», «Книгу воображаемых картин грядущих будущей жизни и ужасов», «Послание о снискании средств к пропитанию, о благочестивой осмотрительности и о вещах сомнительных», «Книга понимания», «Книгу о воскресении и собрании», «Понимание Корана».

Имя, под которым известен нам этот багдадский мистик, происходит от словосочетания «мухасабат ан-нафс» и означает «самоотчет», «самосозерцание». Эти слова отражают главные идеи учения мистика. Он уделял внимание тщательному самоанализу на пути приближения к божеству, что необходимо для праведной жизни. Аль-Худжвири, описывая учение аль-Мухасиби, привел следующую мысль этого суфия: «Тот, кому знакомы тайные движения сердца, лучше, чем тот, кто действует, двигая членами тела»[48]. Большое внимание он уделяет изучению человеческой природы, ее слабостей и склонностей. Глубоко воспринимая состояние души человека, аль-Мухасиби называл внешнюю набожность и показной аскетизм лицемерием, препятствием на пути духовного очищения и приближения к божеству и призывал всячески избегать подобных вещей. Конечной целью мистического пути аль-Мухасиби считал достижение состояния «друга Бога», которого окутывает божественная любовь, оберегая его

и ниспосылая ему откровения. Эта цель считалась достижимой в результате тщательного и искреннего самоанализа и стремления к улучшению своего внутреннего состояния — покаяния в грехах и очищению своей жизни. Хотя мистик призывает не увлекаться мирскими заботами и проблемами, не пленяться ими, в то же время он проповедовал умеренный аскетизм и не принимал крайних форм мистицизма и удаления от всего мирского. Человек не должен оставлять мирских попечений, хотя и не должен привязываться к ним — вот позиция аль-Мухасиби. А. Д. Кныш характеризует его учение следующим образом: «аль-Харис аль-Мухасиби явно предпочитает активное посюстороннее благочестие бездействию и полной отрешенности от мира»[49]. Для поддержания внимания человека на пути к Богу, удержания от забвения пути очищения и предостережения от мирских соблазнов мистик дает красочное и яркое описание картин будущей жизни, посмертной судьбы душ праведников и грешников.

Аль-Хаким ат-Тирмизи

Аль-Хаким ат-Тирмизи происходил из города Термеза, на территории современного Узбекистана. Он родился в начале XI века в семье знатока исламского предания — хадисов. В юности ат-Тирмизи следовал по стопам отца — изучал хадисы и право. В свои 27 лет он предпринял паломничество в Мекку, по пути занимался собиранием хадисов, а также знакомился с сочинениями мистиков, в частности с трудами суфия Ахмада б. Асима ал-Антаки. По возвращении из поездки ат-Тирмизи в корне изменил свой образ жизни и стал практиковать аскезу, размышления о Боге и своей загробной участи.

Около 874 года со стороны исламских богословов, правоведов Термеза, были выдвинуты обвинения ат-Тирмизи в ереси и попытке мятежа. Так местные улама восприняли некоторые места в его сочинениях о любви к Богу. Но судебное разбирательство в присутствии правителя города Балха привело к полному оправданию аскета и к обвинению осудившим его улама. Ат-Тирмизи был восстановлен в правах и репутации правоверного мусульманина.

После этого ат-Тирмизи занимался проповедью хадисов, для чего даже предпринял путешествие в Нишапур. Умер аль-Хаким ат-Тирмизи около 932 года.

Из сочинений ат-Тирмизи можно назвать «Печать друзей Божьих», «Изъяны Богопочитания», а также переосмысление мифа об Адаме и Иблисе на основе Корана.

В целом, литературное наследие ат-Тирмизи сложно объединить в четкое и единое учение. В своих произведениях он описывал собственные эмоциональные переживания и кратковременные мистические опытные впечатления. Его труды представляют собой переплетение богословских и философских воззрений, мистических опытных переживаний, научных знаний того времени. Несмотря на то, что в некоторых идеях в сочинениях ат-Тирмизи присутствуют неисламские мотивы, как отмечает А. Д. Кныш[50], в целом его учение не выходит за рамки традиционного мусульманского богословия. Он не принимал ни рационалистического толкования Корана, ни абстрактных философских рассуждений. Если давать общую характеристику идеям, изложенным в трудах ат-Тирмизи, то можно, вслед на А. Д. Кнышем, сказать, что эти сочинения являются своеобразным сборником традиционного богословия и мистического опыта, эмоций и переживаний, которые нередко противоречат друг другу. В своих рассуждениях о Боге ат-Тирмизи придерживался ортодоксального исламского единобожия. Излагая собственную интерпретацию мифа об Адаме и Иблисе, ат-Тирмизи рассматривает антропологию в рамках своей системы. Человек, по мнению узбекского аскета, состоит из двух частей, противоборствующих одна с другой. Разум и низменная животная душа, требующая удовлетворения похотей и страстных желаний, стремятся захватить власть над человеком, вступая в противоречие одна с другой. По мере приближения или удаления от Бога в человеке начинает доминировать одна из этих составляющих, тогда как влияние второй ослабевает вплоть до полной утери воздействия на человека. Интересно отметить, что в одном из сочинений ат-Тирмизи разделял всех людей на «людей искренности» и «людей милости Божьей».

Первая категория должна постоянно напрягаться, чтобы ослаблять влияние низменной души, а вторая легко преодолевает ее сопротивление и восходит с небольшими усилиями до высшей степени познания Бога и общения с ним.

Работы ат-Тирмизи оказали сильное влияние на развитие суфизма в дальнейшем. В частности, под влиянием его сочинений находился такой теоретик суфизма, как ибн Араби, излагавший некоторые идеи ат-Тирмизи в своих работах.

Аль Хусайн б. Мансур аль-Халладж

Аль Хусайн б. Мансур аль-Халладж является представителем так называемого «опьяненного суфизма», крайнего направления исламского мистицизма, где личность мистика приближается к божеству настолько, что утрачивается, и остается лишь божественная сущность, как бы поглотившая сущность человеческую.

Аль-Халладж родился около 875 года в городе Туре, в иранской провинции Фарс, на юге Ирана, в семье чесальщика хлопка. Детство и юность он провел в Васите, на реке Тигр, где было развито прядильное ремесло, и отец мог зарабатывать на жизнь. В это время будущий суфий хорошо изучил Коран, к 12-ти годам выучив его наизусть. Двадцатилетним он покинул Васит и переехал в Басру, где встал на путь суфизма и женился на дочери одного суфийского шейха, Абу аль-Куба аль-Акта. Его жена Умм аль-Хусайн, родившая ему трех детей, была единственной женщиной в жизни аль-Халладжа. Затем он переехал в Багдад, где продолжил суфийский образ жизни под руководством Джунайда. Первое паломничество в Мекку аль-Халладж совершал около года, ведя крайне суровую жизнь аскета-мистика. Он наложил на себя обет молчания, занимался внутренним размышлением над религиозными истинами. И в течение своего путешествия в священный мусульманский город аль-Халладж почувствовал единение с божеством. Кныш отмечает, что большинство шейхов-суфиев того времени призывало своих учеников скрывать их мистический опыт. Пренебрегший этим правилом аль-Халладж был

оставлен своими последователями, а также обвинен учителем Джунайдом в ереси самообожествления. По возвращении в Багдад аль-Халладж в знак оставления прежнего образа жизни и старых связей переменил суфийскую шерстяную одежду на обычный халат воина, показывая этим свое пренебрежение нормами мусульманского общества, в том числе суфийского, которое отрицало возможность единения человека и Бога и считало аль-Халладжа еретиком и лжецом.

Публичные проповеди мистика-бунтаря об исследовании своего сердца, о поиске внутри себя божества, о возможности единения и растворения в Боге настроили против него багдадских суфиев, религиозные и светские власти Багдада. Аль-Халладжу пришлось уйти из города и поселиться в Хорасане после пятилетних скитаний. Все это время он продолжал проповедовать и привлек довольно много последователей. Удивительно, но среди его учеников было даже несколько влиятельных придворных багдадского правителя. Во время второго хаджа аль-Халладжа сопровождало около четырехсот учеников. После этого он предпринял путешествие в Индию и Туркестан с целью проповеди ислама местным язычникам. По возвращении он совершил свой третий хадж, после чего поселился в Багдаде, купив там дом. Жизнь аль-Халладжа в Ираке можно охарактеризовать как весьма эксцентричную: он часто публично молился о мученичестве, совершал обходы вокруг миниатюрной каабы, которую выстроил в своем доме, продолжал проповеди о растворении человека в Боге. Это вызывающее поведение, нескрываемое несоблюдение основных традиций ислама вызывало недовольство у образованных улама и простых мусульман. Некоторые авторитетные богословы, например Мухаммад б. Давуд, требовали казни аль-Халладжа, но мусульманские юристы, такие как ибн Сурайдж, считали, что случаи, связанные с мистиками и экстатическим опытом, не лежат в юрисдикции шариата и религиозных властей. Однако после того, как аль-Халладж отождествил себя с Аллахом, а также после возникновения в багдадском обществе движения возрождения мусульманской общины, что грозило изменением социальной структуры общества и новую расстановку политических сил, сменившаяся власть,

видевшая в этом угрозу, начала гонения на самого эксцентричного суфия и его последователей. В результате аль-Халладж был арестован в конце 912 года и заключен под стражу. До 922 года длилось противостояние между противниками мистика и его последователями, среди которых были даже багдадские визири. Эта борьба завершилась победой врагов аль-Халладжа: он был казнен весной 922 года.

В заключении аскет продолжал заниматься мистическим общением с Богом, в это же время он создал свой основной труд «Сад знания».

Многочисленные поэтические и прозаические произведения аль-Халладжа были собраны и записаны его учениками, систематизированы поздними суфиями, такими как ибн Хафиф (X в.) и Рузбихан Бакли (XII в.).

Основная идея в трудах этого эксцентричного мистика — идея единения человека и Бога, растворения личности человека в личности Бога.

Интересная черта в учении аль-Халладжа — представление Иблиса, ослушавшегося Аллаха и не поклонившегося Адаму, в образе мученика за любовь к Богу. Эта идея красочно и подробно описана в упомянутом выше «Саду знания». Поэзия аль-Халладжа полна вычурных образов, выражающих единение человека и Бога, который пронизывает каждую мельчайшую деталь материального и духовного мира. Например, мистик сравнивает растворение в божестве человеческой личности со сгоранием в пламени лампы мотылька, привлеченного светом и теплом[51]. Этот образ ясно показывает учение аль-Халладжа о взаимной любви Бога и человека — мотылек, летающий вокруг лампы каждую ночь, все больше притягивается к огню. Начиная с желания просто увидеть свет лампы, мотылек доходит до того, чтобы сгореть, став частью пламени в своем стремлении приблизиться к нему. Также и мистик, по учению аль-Халладжа, возрастает в своем стремлении приблизиться в Богу, а затем — раствориться в нем.

А. Д. Кныш отмечает, что в целом интеллектуальное наследие аль-Халладжа является синкретической смесью гностицизма, неоплатонизма,

каббалистических рассуждений о смыслах знаков (чисел и букв), истолкованной в исламской ключе и терминологии. Само идейное направление, развиваемое аль-Халладжем, было слишком противоречивым не только для ортодоксальных улама и факихов, но даже для мистически настроенных суфиев.

Учение аль-Халладжа об «опьяненной» любви к Богу оказало значительное влияние на развитие последующей суфийской традиции, найдя свое продолжение у ряда суфиев-последователей этого аскета (некоторые из них называли себя халладжитами, принимая за основу аскезы путь «опьяненной любви»[52]). Элементы «опьяненной любви» встречаются у некоторых суфиев (например, у аль-Араби) в интерпретированном виде. Подобное суфийское течение противопоставлялось «трезвому» мистицизму, присущему таким суфиям, как аль-Джунайд, аль-Багдади, проповедовавшим молчание о мистическом опыте.

Некоторые суфийские авторы, например Абу Бакр аль-Калабази (X в.), предпринимали не особенно удачные попытки увязать учение аль-Халладжа с общей суфийской традицией. Сейчас ряд ученых улама считает учение аль-Халладжа спорным, и однозначного мнения относительно этого мистика в исламе не сформировано. Ряд авторов, в том числе аль-Худжвири, находят в сочинениях аль-Халладжа элементы ереси и заблуждения, называя мистика скорее исступленным, чем утвердившимся в истине познания Бога[53].

Западные исследователи имеют также различные точки зрения относительно учения аль-Халладжа. Вероятно, следует согласиться с теми из них, кто отмечал противоречивость взглядов этого мистика, а также его подверженность влиянию индуизма и буддизма, что нашло выражение в пантеистических идеях аль-Халладжа. Эту точку зрения разделяют Ф. Толук и А. фон Кремер[54]. Противоположного мнения придерживаются первые исследователи творчества и личности аль-Халладжа А. Мюллер и д`Эрбело, считающие аль-Халладжа скрытым христианином. Но христиане не могут называться христианами без веры во Христа и избегания дьявола как олицетворенного зла в мире.

Али б. Усман аль-Джуллаби аль-Худжвири

Али б. Усман аль-Джуллаби аль-Худжвири родился на рубеже X–XI веков в пригороде Газны, на территории современного Афганистана. Сведений о его жизни почти не сохранилось. Суфизм ему преподавал Абу-л-Фалда аль-Хуттули. В своем труде аль-Худжвири упоминает некоторых шейхов-суфиев, с которыми он общался во время странствий. Некоторое время своей жизни аль-Худжвири провел в Ираке. Там он женился, но неудачно. В конце жизни его взяли в плен, и оставшиеся дни он провел в рабстве, в Лахоре, где и был написан трактат «Раскрытие скрытого за завесой».

Из его произведений до нас дошло только одно — «Раскрытие скрытого за завесой. Старейший персидский трактат по суфизму». В этом сочинении автор в виде ответов учителя на вопросы ученика описывает учения и идеи суфиев. Часть трактата отведена под биографии рассматриваемых личностей, но основной упор автор делает на описание и выражение их учений, подтверждая свои высказывания цитатами из их сочинений. Вероятно, следует согласиться с А. Д. Кныш ем в том, что аль-Худжвири в описании идей различных суфиев стремится показать их ортодоксальность — их непротиворечие основным принципам и положениям суннитского ислама.

Интересно отметить следующую особенность сочинения аль-Худжвири. Рассматривая суфийское положение о единении Бога и личности мистика, он признает идею о растворении человека в божестве ересью, отступлением от ислама. Косвенно критикуя рассмотренное выше учение аль-Халладжа, аль-Худжвири пишет, что любой суфий, на каком бы этапе единения с Богом он не находился, обязан исполнять религиозный закон, без которого «внутренняя одухотворенность бесплодна»[55]. Наряду со знанием Истины (Бога) необходимо и знание и выполнение шариата — религиозного закона ислама.

Еще одна особенность сочинения аль-Худжвири — там не дано описание отдельных суфиев, их идей и учений. Автор делает попытку систематизации суфизма и разделяет мистиков на суфийские школы.

Он выделяет 12 таких школ, к которым, по его мнению, принадлежат последователи этих мистических направлений. При этом, как отмечает А. Д. Кныш[56], зачастую аль-Худжвири дает слишком упрощенное описание суфийских школ, выделяя одну характерную черту учения того или иного направления и игнорируя остальные.

Аль-Газали

Аль-Газали родился около 1058 года в городе Тусе (около современного Мешхеда), в Хурасане. Получив образование, он предпринял несколько путешествий в Джурджан и Нишапур для обогащения глубокими знаниями. Среди учителей аль-Газали этого периода можно назвать авторитетного теолога аль-Джувайни и ученого-аскета Абу Али аль-Фармази. Обладая талантом философа и богослова, аль-Газали за короткий срок стал известным суннитским богословом Хурасана. Около 1085 года, после смерти учителя аль-Джувайни, он переехал в Багдад и вошел в окружение сельджукского визиря Низам аль-мулка, вокруг которого собирался кружок признанных талантливых улама. Но через некоторое время аль-Газали пережил духовный кризис, который стал причиной последующего духовного обновления улама. В поисках выхода из депрессии аль-Газали занялся аскетизмом, медитациями и религиозными размышлениями. В 1091 году он был визирем поставлен преподавать право в Низамийе — престижной религиозной школе в Багдаде. Аль-Газали был одним из наиболее популярных преподавателей низамийской школы. В это время он изучает исламскую философию, даже пишет несколько философских трудов. В 1095 году аль-Газали вновь пережил духовный кризис, после чего решил оставить карьеру придворного преподавателя улама. Под предлогом хаджа он уехал из Багдада. Описывая свое состояние на это время, аль-Газали сообщал, что не приемлет алчности и безнравственности багдадских улама: сам он опасается, что попадет в ад по своей смерти, а потому стремится к праведности и подвижнической жизни. А. Д. Кныш называет также еще несколько возможных причин ухода аль-Газали из Багдада, среди

которых и политические мотивы. Аль-Газали поселился в Нишапуре и продолжил преподавать богословие и право. Через 11 лет, в 1096 году, он предпринял продолжительное путешествие по разным городам халифата: посетил Дамаск, Иерусалим, Хеврон, совершил хадж в Мекку и Медину. В 1097 году он вновь вернулся в Багдад, а затем — в родной город Тус. В Тусе аль-Газали вел строго аскетический и подвижнический образ жизни. В это время он написал свой известный труд «Воскрешение наук о вере». К этому периоду своей жизни аль-Газали хорошо освоил мистический путь и аскетическую самодисциплину. Такой образ жизни он считал путем к раю в загробной жизни. Незадолго до смерти, в 1111 году, аль-Газали вернулся к преподаванию в нишапурской школе (по просьбе сына визиря Низам аль-мулка — Фахр аль-мулка). В это же время он написал автобиографическое сочинение «Избавляющий от заблуждений». Перед самой смертью, вернувшись в Тус, аль-Газали собрал вокруг себя суфийскую общину.

В автобиографии аль-Газали описывает свои духовные метания во время первого и второго кризисов. В Багдаде он изучал философию, главным образом неоплатонизм (аль-Фараби, ибн Сина), и в результате пришел к выводу, что эти учения противоречат исламу. Результатом его критики арабской неоплатонической философии явились труды «Цели философов», где изложены основные идеи мусульманской философии, и «Непоследовательность философов», где аль-Газали критикует неоплатонизм с позиций суннитского права и богословия, доказывая их несовместимость. К концу жизни аль-Газали не интересовался философией, увлекшись преподаванием и аскезой.

Среди догматических произведений аль-Газали можно назвать «Умеренность в религиозных убеждениях» и «Верный критерий разделения между исламом и неверием». В догматических вопросах аль-Газали придерживался позиций ортодоксального суннизма. Но он был уверен, что рассмотрение догматики ислама не должно быть самоцелью: человек встает на путь познания суфиев, чтобы достичь рая после смерти. В связи с этими идеями многие сочинения аль-Газали посвящены

различным аспектам теории и практики суфизма. Наиболее известное из них — «Воскрешение наук о вере». Это произведение представляет собой сборник богословских знаний и мистического опыта суфиев, собранных со времени основателя ислама до современников аль-Газали. Главная идея этого произведения — утверждение неполноты и несовершенства ислама без суфизма. Без прохождения пути суфия, по мнению богослова, поклонение мусульманина Богу не будет совершенным[57]. Но для прохождения пути суфия аль-Газали предписывает строгое соблюдение шариата. При этом он осуждает мистический пантеизм, присущий аль-Халладжу, называя последователей подобного мировоззрения «ограниченными крайними фанатиками»[58].

Помимо вышеперечисленного аль-Газали написал ряд сочинений об этике и морали, а также об эзотерике.

Мухаммад б. Али б. Мухаммад ибн аль-Араби

Мухаммад б. Али б. Мухаммад ибн аль-Араби родился в 1165 году в Мурсии, на территории Испании. Вскоре после его рождения семья аль-Араби переехала в Севилью, где он получил хорошее религиозное и светское образование. О детстве и юности этого суфия почти ничего неизвестно. Сам он пишет, что не следует упоминать начало жизни, которое является как бы прологом к прохождению мистического пути. По словам аль-Араби, к пути суфия его подтолкнул некий небесный голос, приказавший ему оставить мирские заботы и посвятить жизнь служению Богу. По примеру знакомых суфиев аль-Араби начал заниматься аскезой, размышлениями о благочестии и Боге. В поисках духовного наставника он отправился в Магриб, где жило много суфийских шейхов, считавших себя последователями подвижника Абу Мадйана (XII в.), проповедовавшего суфизм в Северной Африке. Около 1201 года аль-Араби совершил первый хадж. К тому времени он создал уже около 60 трудов эзотерического, практического и наставнического характера. Но наибольшую популярность аль-Араби обрел уже на Востоке, где создал два своих основных сочинения: «Геммы мудрости» и «Мекканские откровения».

На Востоке аль-Араби продолжил свое обучение суфизму под руководством духовных наставников. Он много путешествовал по Палестине, Сирии, Ираку, Анатолии. Превосходная образованность и сложившийся авторитет духовного наставника способствовали появлению у аль-Араби группы постоянных его последователей. Среди его учеников было даже несколько светских правителей из династии Айюбидов, сельджукских султанов (например, султан Анатолии Кайкаус) и их придворных, среди которых были ученые. Эти влиятельные люди покровительствовали образованному суфию и обеспечивали ему финансовую поддержку. При этом аль-Араби не старался угодить кому-либо из своих покровителей, не состоял на службе ни у кого из них. В этот период образованный аскет написал ряд трактатов по суфизму, обучал довольно много учеников. В конце жизни, с 1226-го по 1240 год, он поселился в Дамаске, где занимался проповедью своего учения. Часть идей аль-Араби, которые могли вызвать критику со стороны ортодоксальных улама, стала известна широкой публике лишь после смерти мыслителя. Эти идеи положили начало богословским спорам, возникшим между консервативными исламскими теологами и последователями аль-Араби. Споры эти не утихают до сих пор. В Дамаске аль-Араби написал свои основные сочинения: «Геммы мудрости» и «Мекканские откровения».

Интеллектуальное наследие аль-Араби насчитывает 200–300 работ разной направленности, характера и объема. Все его сочинения объединяет основная космологическая идея мистического пантеизма: Бог имманентен миру и присутствует в каждой его частице, природа растворена в Боге. Аль-Араби не обожествляет материальный мир, но пишет о том, что вся вселенная является неким божественным инобытием, отражением Бога. Для произведений аль-Араби характерно нечеткое и расплывчатое изложение его мистических воззрений. Свои идеи образованный суфий излагает с использованием традиционной исламской научной и культурной терминологии. Для передачи мистического опыта он пользуется символами и нечеткими образами. Хотя аль-Араби признавал необходимость неукоснительного следования

шариату и ортодоксальному мусульманскому богословию, но в то же время выступал против бездумного следования ранним мусульманским авторитетам, пытался преодолеть слепую зависимость от древних ученых и богословов. С помощью антиномичных и парадоксальных образов в своих сочинениях аль-Араби старался подтолкнуть последователей к мысли о том, что Бог имманентен всему миру, Он осмысливает Себя через вселенную, через совокупность отдельных ее частей. Вселенная же представляется в трудах образованного суфия объектом божественного познания, производной самопознания Бога, которое обусловлено стремлением Бога сообщить знание о Себе кому-либо. Процесс познания Богом Самого Себя провоцирует Его проявления в материальном мире. И сама вселенная есть следствие этого стремления. Материальный мир, по аль-Араби, является своеобразным зеркалом, отражающим божественные качества и проявления[59]. Эти идеи об имманентности Бога материальному миру, о Его постижимости стали причиной обвинения аль-Араби суннитскими улама в отождествлении Бога и вселенной, как следствие — в обожествлении человека. Эти идеи жестко противоречили мусульманским догматам о трансцендентности Бога материальному миру. Исламские богословы обвиняли аль-Араби в ереси «единства бытия» — пантеизма.

В «Мекканских откровениях» аль-Араби рассматривает выражение стремления Бога к самопознанию посредством материального мира в виде Его любви к Своему инобытию в образах и явлениях вселенной. В этом смысле вся любовь в этом мире восходит к любви между Богом и Его творением. В человеке эта любовь находит разумный отклик и сознательное стремление к погружению в предмет любви, в то время как остальное творение проявляет к Творцу слепую и неразумную любовь. В этом смысле взаимная разумная любовь Бога и Его творения является силой, которая поддерживает существование вселенной — движущей силой материального мира.

Мистический путь аль-Араби, состоящий в постижении божества с помощью безрассудной любви посредством сердца и растворения в Боге,

имеет черты «опьяненной» любви (растворения личности в божестве, вплоть до исчезновения личности: идея мистика аль-Халладжа).

Джалалад-дин Руми

Джалалад-дин Руми родился в 1207 году в Балхе (территория Северного Афганистана), в государстве харазмшахов. Отец Руми Мухаммад б. ал-Хусайн ал-Хатиби ал-Балхи был авторитетным факихом, суфием, занимался проповедью и общался с суфиями, последователями шейха Наджм ад-дина аль-Кубра (XIII в.). Около 1215 года семья Руми переехала в Конью, опасаясь гонений со стороны правителя Ала ад-дина, которого отец Руми обличал в своих проповедях. Отец умер, когда Руми был еще ребенком. Но друзья семьи позаботились о получении им хорошего образования. Первым учителем Руми стал Сайид Бурханад-дин Мухакик, бывший ученик его отца. Он обучал мальчика основам шариата, исламского богословия, а также преподавал ему науку суфиев. По смерти первого учителя Руми около пяти лет пребывал в уединении, занимаясь аскезой. В 1244 году в Конью приехал странствующий суфий Шамс-и Табриз, который призывал мусульман искать свой путь к Богу и не признавал общепринятых в исламском обществе норм поведения. Вскоре он сдружился с Руми, который даже приютил его в своем доме. Стремление Руми к божественной красоте выразилось в привязанности к этому дервишу, который смог воплотить эту красоту. Шамс-и Табриз учил о том, что богословские мусульманские трактаты не ведут к познанию Бога — для этого требуется всепоглощающая беззаветная любовь. Общение с этим суфием сделало Руми красноречивым поэтом, обладающим божественным вдохновением. Из ревности к наставнику последователи Руми, привлекаемые его харизмой и поэтическим даром, убили Табриза втайне от учителя. Исчезновение любимого друга и наставника ввергло поэта в депрессию, из которой он пытался выйти с помощью ритуальной музыки и танцев, пытаясь таким образом отыскать Табриза в своей душе. Вскоре Руми обрел еще одного любимого друга — одного из своих

учеников — подмастерье ювелира Салаад-дин Заркуб, был назначен халифом Руми в основанном им суфийском братстве. После смерти Заркуба в 1258 году новым халифом стал Хусамад-дин Хасан, которому Руми посвятил свою «Поэму о скрытом смысле». Таким образом, Руми сформировал суфийскую школу, которая ведет свою историю от третьего халифа Султана Валада, занявшего этот пост после смерти Руми в 1273 году, и смерти второго халифа в 1284 году.

Интеллектуальное наследие Руми представляет собой многочисленные стихотворные и прозаические трактаты. Стихи Руми, написанные для ритуальных танцев и песен, отличаются высокой эмоциональностью, ритмичностью, мелодичностью и экстатическим характером. Сочинение Руми «Поэма о скрытом смысле» О. Акимушкин называет энциклопедией суфизма в стихотворной форме[60]. Сам Руми считал, что это произведение раскрывает смысл Корана. Из прочих его сочинений назовем его письма, а также проповеди, написанные стилизованной рифмованной прозой.

В этих трудах проявляется мировоззрение человека, которого нельзя назвать в чистом виде философом или поэтом. Сам Руми определял себя как человека, любящего Бога и беззаветно преданного Ему. Бог, по представлениям Руми, стоит выше материального мира, к Нему невозможно применять человеческие категории добра и зла. Проявления Бога в материальном мире, Его общение с ним — непостижимая для людей тайна. Но причина бытия каждой вещи в этом мире — Бог. Причем мир, по мнению Руми, создан для деятельности и творчества человека, которого персидский суфий считал целью и кульминацией творения. Со своей стороны человек может приближаться к Творцу бесконечно, но при этом он не растворяется в Его личности, как считал аль-Халладж и его последователи. Руми сравнивал бытие человека в Боге с пламенем свечи на фоне яркого солнца[61]: свеча не перестает гореть на фоне солнечного сияния — так и мистик не теряет своей личности в присутствии Бога. Эта концепция отрицает самообожествление и пантеизм, которые являются ересями в теологии ислама.

В первой главе данной курсовой работы были рассмотрены культурно-исторические условия возникновения и развития суфизма. Была сделана попытка определить происхождение термина «суфизм» и понятие, обозначаемое этим термином. Дан исторический обзор возникновения, становления и развития суфизма в мусульманской цивилизации, а также рассмотрены биографии и основы учений некоторых выдающихся теоретиков суфизма, труды которых использовались в курсовой работе. Из всего рассмотренного выше можно сделать вывод, что мир суфизма — мир разнородных учений, школ и направлений, которые не просто сильно отличаются друг от друга, но иногда даже входят в некоторое противоречие одна с другой. Например, так называемый «трезвый» суфизм, согласующийся с традиционным мусульманским богословием, присущий аль-Джунайду, аль-Газали, Руми, можно противопоставить суфизму «опьяненной любви», противоречащему теологии ислама (у истоков данного направления стоял аль-Халладж). Однако между представителями разных школ можно заметить некоторые черты взаимовлияния: например, в сочинениях аль-Араби найти переработанные элементы учения ат-Тирмизи и аль-Халладжа.

Мир суфизма весьма неоднороден и разнообразен, нельзя рассматривать его как единое целое. Систематизация суфизма представляется возможной лишь в виде разделения суфиев на объединяющие их направления (школы, тарикаты, секты), которые формировались на основе закрепления в качестве догматов учений основателей этих направлений.

Во втором разделе данной работы будут рассмотрены основные вопросы богословия суфиев. В процессе исследования автор сделает попытку осмысления идей основных представителей суфизма о Боге, антропологии, Богопознании.

Глава 2. Богословие суфизма

Для рассмотрения и попытки осмысления мистического союза Бога и человека в исламе необходимо дать описание суфийских представлений о Боге, объекте этого союза; о человеке, субъекте мистического единения, а также рассмотреть осмысление суфиями самого мистического союза.

2.1. Представления о Боге в суфизме

Представления рассмотренных выше суфийских писателей о Боге как о сущности бытия не укладываются в единую мировоззренческую систему. Как было указано выше, систематизация суфийских взглядов возможна только в случае разделения их на ряд объединяющих направлений.

М. Т. Степанянц при рассмотрении особенностей богословия суфиев указывает на невозможность выделить в этом феномене единую мировоззренческую концепцию[62]. Она выделяет и рассматривает подробно идею единства бытия, которую называет кульминацией развития суфийской мысли, считая ее наиболее влиятельной среди исламских авторов-мистиков. В этом можно отчасти согласиться с исследователем суфизма. В рамках данной курсовой работы анализ суфийских представлений о Боге только с позиций единства бытия не отражал бы полноты представлений рассматриваемых авторов.

Всех теоретиков суфизма, личности и учения которых рассматриваются в данной работе, можно разделить, имея в виду несколько направлений понимания ими сущности бытия. Их представления на эту тему хотя и схожи во многом (например, имеют монистический характер, все проповедуют любовь как средство приближения человека к Богу), но являют и принципиальные черты различия.

В отдельную группу выделим приверженцев идеи единства бытия. Из рассмотренных ранее суфиев сюда можно включить аль-Халладжа, одного из основателей концепции «опьяненной любви», и аль-Араби, находившегося под влиянием идей первого. Итак, А. Шиммель[63],

М. Т. Степанянц[64], Дж. Арберри[65] и ряд прочих исследователей-востоковедов относят их мировоззренческие системы к пантеизму. Аль-Халладж приводит свои представления о Боге в сочинении «Сад знания», представляя их в оригинальном чередовании схематичных изображений и текстовых комментариев, а взгляды аль-Араби изложены в произведениях «Геммы мудрости» и «Мекканские откровения».

В системе аль-Араби Бог «есть только одна истинная сущность»[66], в которой заключены все сущности, явленные и скрытые, существующие реальности и нереальные отношения. Как причина бытия всех вещей, Бог необходимым образом должен быть самосущим, самодовлеющим в бытии и самодовольным. Материальный мир аль-Араби считает «тенью Бога»[67], которая возникает как стремление Бога сообщить знание о Себе кому-либо. И следствием этого стремления является материальный мир[68]. Но Бог открывается в материальном мире не полностью, не сообщает о Себе полноценного откровения, у нас не может быть совершенного знания о Боге — рациональное знание о Нем может существовать только в виде апофатических утверждений[69]. В этом проявляется Его трансцендентность миру, Его непостижимость разумом человека (Коран, 42: 9). Бог ограничивает Себя, чтобы мы могли знать Его, увидеть Его в самих себе и в окружающем мире, а затем — возлюбить Его: «Весь мир — это влюбленный и возлюбленный, всё на свете в конечном счете приходит к Нему»[70]. Познание Бога в материальном мире происходит двумя путями — через Его имена и через формы бытия чувственного мира. Имена Бога аль-Араби соотносит с Его атрибутами — проявлениями Его сущности по отношению к нам (всевидящий, прощающий, творец). Имена эти дают понятие лишь об одной отдельной стороне Бога, но в совокупности они определяют Его свойства полностью. По этой причине их число — бесконечно, так как «они познаются через то, что от них, а... оно бесконечно»[71]. М. Т. Степанянц сравнивает божественные имена со светом, который является причиной падения Божественной тени на материальный мир[72]. Имена Бога являются как бы буфером, играют роль между материальным миром и трансцендентным ему Богом. Таким

образом, Бог в богословии аль-Араби является одновременно и трансцендентным материальному миру, и имманентным этому проявлению Своей сущности. Имманентность заключается в том, что вселенная предстает перед нами, в учении аль-Араби, в форме некоего инобытия Бога. Она не может отделиться от Него, мысль об отделении названа аль-Араби верхом невежества. Будучи производной от Божества, вселенная характеризуется бесконечным многообразием форм проявления бытия Бога, которое проявляется в мире бесконечно. Но в итоге все вещи материального мира возвращаются к Богу, в свое первоначальное состояние[73].

Итак, взгляд аль-Араби на Бога можно охарактеризовать как концепцию монистического единства бытия, мистического пантеизма, в рамках которого все существующее сводится к единому Богу — истинной сущности вселенной, созерцающий Себя во многообразии ее форм.

Подобного мировоззрения придерживается и Аль-Халладж. Он называет Аллаха «Сущностью Сущности»[74]. Бог представлен в «Саду знания» как творец всего сущего, но в то же время Он независим от материального мира, обладает свойством самодовольства. Бог в сочинении аль-Халладжа обладает атрибутами, показывающими Его свойства по отношению к вселенной: могущественный, величественный, славный. Но ни одно из этих свойств не претендует на полноту описания Бога, и Его сущность сокрыта от мира, как непостижимая. При всем бесконечном многообразии атрибутов и проявлений в материи Бог остается единым — «не поддается разграничению и не делится на части»[75], и трансцендентным материальному миру. Он присутствует в материальном мире не только посредством атрибутов: мир может вмещать Его. И эта мысль развивается аль-Халладжем в рамках суфийского пути приближения к Богу. Он воспринимает Бога как истинную реальность, а материальный мир кажется мистику иллюзорной завесой на пути к Богу. Эта завеса разделяет творение от Творца, но в то же время она позволяет человеку сохранить индивидуальность, удерживает его от стремления к Сущности Сущности. Прорыв завесы, случившийся для аль-Халладжа

в видении Моисеем неопалимой купины, означает лицезрение Бога за рамками иллюзии материального мира. Приближение к Божеству устраняет человеческую индивидуальность, личность, оставляя лишь личность Божества. Человек не отождествляется с Богом, но теряет индивидуальность в сравнении с Ним[76]. И в этом смысле аль-Халладж говорил о Боге от первого лица в своих проповедях, за что и был осужден за самообожествление ортодоксальными улама.

Подобным образом рассуждает и аль-Араби, когда пишет о самораскрытии Бога в предметах и событиях тварного мира и в людях. В конечном итоге, предъявленные ему обвинения были подобны обвинениям в адрес аль-Халладжа — его осудили за идею обожествления вселенной, тварного мира.

В сочинениях ат-Тирмизи «Печать друзей Божиих» и «Изъяны Богопочитания» нет четко выраженной системы мировоззрения. Как уже говорилось выше, в трудах этого аскета описаны его личные экстатические переживания и мистический опыт. Но при всей противоречивости произведений ат-Тирмизи он не противоречит традиционному исламскому богословию, придерживаясь, соответственно, и ортодоксального мусульманского единобожия. Бога узбекский аскет воспринимал как единственную истинную реальность, трансцендентную материальному миру, который несовершенен и имеет источник существования в Нем. Бог сотворил вселенную посредством короткого приказа «Будь!». Материальный мир сотворен для служения самому совершенному творению Бога — человеку, которого Он вылепил из глины собственными руками. При помощи аскезы и мистических переживаний человек может приблизиться к Богу, проходя последовательно разные стадии, приводимые ат-Тирмизи. На последней стадии Бог являет Себя мистику. В этой близости к Богу суфий получает «разумное потаенное знание и сверхчувственное прозрение»[77]. В этом смысле можно говорить о том, что через человека материальный мир становится близок к Богу через Его глубокое познание, хотя и неполное. Как и для всех мусульман, Бог в творениях ат-Тирмизи имеет атрибуты, характеризующие Его

воздействие на тварный мир. Главным атрибутом Бога узбекский мистик называет любовь, которую он понимает как преданность Богу и доверие к Нему. Интересно отметить следующий момент в богословии ат-Тирмизи: по мере приближения к Богу верующий достигает поочередно каждой из десяти добродетелей — исполняя условия, присущие тому или иному атрибуту Бога. Начиная со страха перед Богом, который Им не любим, аскет доходит до степени любви и полного доверия к Нему, которые близки Богу и любимы Им.

Мировоззрение аль-Мухасиби также не выходит за рамки ортодоксального мусульманского богословия. Он воспринимает Бога как Творца мира, источника бытия для всего тварного, как вседовольного и всемогущего, мыслит Его в моническом ключе. В его приверженности идее «золотой середины», когда верующий не должен отрешаться от мира и связанных с этим проблем, но должен сохранять постоянную память о Боге, можно найти черты умеренного мистика, придерживающегося традиционного исламского богословия.

В отдельное направление из рассматриваемых суфиев можно выделить ашаритов, разделявших богословие аль-Ашари, стоявшего у истоков калама (рационалистическое суннитское богословие). Это аль-Газали и Руми. Эти два теоретика суфизма, чьи представления схожи с аль-Мухасиби, ат-Тирмизи и аль-Худжвири в признании шариата обязательным к исполнению, мыслили Бога в рамках суннитской теологии. Главное сочинение по догматике аль-Газали — «Умеренность в религиозных убеждениях». В этом произведении автор придерживается классических ашаритских взглядов. Богословие аль-Газали содержится также в его обширном трактате «Воскрешение наук о вере». В частности, он мыслил о Боге как о причине всего бытия, источнике совершенства, наделяющем бытием всю вселенную[78]. Сам же Бог существует Сам по Себе, творит мир и сохраняет его в совершенстве, дает миру существование. Бог наделяет несуществующие вещи бытием через «нашептывание» им Своих назидательных повелений. Он вседоволен и всемогущ, а любая вещь в материальном мире имеет прямую зависимость от Бога как

источника бытия и совершенства. А следствие осознания всего этого — любовь человека и всего творения к своему Творцу. Аль-Газали пишет: «Если он (человек) не полюбит Его, то только по причине незнания самого себя и своего Господа»[79]. Аль-Газали, как последователь ашаритов, признавал трансцендентность Бога к тварному миру. Это выразилось в приписывании Ему атрибутов, которые присущи только Ему одному и недостижимы для материального мира: например, необходимость существования, предвечность, постоянство, единственность (таухид), всемогущество. При этом есть часть божественных атрибутов, которые можно постигнуть с помощью разума, а значит — через познание стать причастными им. Это такие атрибуты, как жизнь, знание, мощь, воля. Здесь опять можно увидеть одновременную трансцендентность Бога материальному миру и Его имманентность. Имманентность выражается через поддержание этого мира, сообщение ему части своих атрибутов и возможности познания этих атрибутов творениями.

Подобного мировоззрения, свойственного ашаритам, придерживается и Руми в своем сочинении «Поэма о скрытом смысле». Суфийский поэт считает Бога трансцендентной материальному миру сущностью, которая находится выше всякого бытия и небытия, выше категорий нравственности. Поэтому Он абсолютно непознаваем. Он творит все существующее, наделяя бытием состояния «добытия», сохраняя мир в совершенстве[80]. Взаимодействие Бога с тварным миром Руми не разъясняет, считая это непостижимой тайной. Разум человека не может познать Бога, приближение к Его сущности невозможно, можно лишь познать Его атрибуты посредством интуиции и чувств, через беспредельную любовь, то приближаясь к Богу, то удаляясь от Него. В этом видны явные черты «трезвого» суфизма. Все творения, весь материальный мир стремятся к Богу. Символ этого — дерево, которое «языком побега своего благодарность Богу поет»[81]. И человек, имеющий в себе частицу божества, любящий Бога, стремится к Нему. Таким образом, весь мир стремится к приближению к Богу, к познанию Его атрибутов. Здесь видны черты описанного выше мистического пантеизма. Но следует

согласиться с А. Д. Кныш[82], оспаривающем мнение отечественных исследователей прошлого века, что понимание Руми природы Бога гораздо более утонченно. Это подтверждает тот факт, что Руми стоял на позициях ашаритов, а представители концепции единства бытия (аль-Халладж, аль-Араби) критиковали это мировоззрение[83].

Несколько особняком от всех перечисленных выше направлений стоит последователь суннитской теологии аль-Худжвири. В трактате «Раскрытие скрытого за завесой» этот автор неотступно придерживается шариата, он развивает идею о трансцендентном Боге, Творце и устроителе всего мира. В 16-й главе трактата аль-Худжвири излагает идею монизма, понимая ее как «исповедание единства вещи и обладание совершенным знанием этого единства»[84], подразумевая под термином «единство» единственность, абсолютную уникальность. В монизме Худжвири видит три столпа: монизм Бога в отношении Бога (Он знает Свою единственность), монизм Бога в отношении Своего творения (Его желание исповедания Его единственности), монизм человека в отношении Бога (человеческое знание единственности Бога). Аль-Худжвири характеризует Бога в апофатическом ключе, как абсолютно трансцендентного по сущности сотворенному Им миру. Он пишет, что Бог, как высшее существо, не может быть ничему причастен «ибо иначе Он должен быть одного порядка с ними»[85]. Но люди могут становиться причастными Ему посредством некоего пламени божественной любви, которое трансформирует саму природу творения — без утери, впрочем, ее индивидуальности. В целом, аль-Худжвири остается последователем суннитского богословия, жестко постулируя монизм и трансцендентность Бога материальному миру.

Все рассмотренные концепции понимания Бога у основных представителей суфийской мысли IX–XIII веков имеют ряд общих черт. Это монистическое представление о Боге, внимательно оберегаемое ортодоксальными исламскими богословами, а также описание в том или ином виде взаимной любви Бога и человека. Хотя разные авторы по-разному трактуют приближение мистика к Богу, эта любовь лежит

в основе приближения. При этом каждый из суфиев подчеркивает факт первичности божественной любви по отношению к человеку. Любовь человека к Богу в произведениях суфиев — это прежде всего Его желание, дар и Его выбор. Без желания Бога быть любимым Своими творениями люди не смогли бы любить Его. Первый шаг во взаимной любви всегда делает Бог, а человек лишь отвечает на Его желание быть любимым. Это интересно отметить в том смысле, что все суфии признают любовь одним из высших проявлений Бога по отношению к этому миру. М. Ходжсон сравнивает любовь к Богу и искреннее благорасположение ко всем Его творениям со стороны мистика с поклонением Ему и справедливым отношением к Его творениям во внешней жизни по закону шариата, называя это таким же стержнем внутренней жизни мистика, как внешнее соблюдение закона для ортодоксальной мусульманской теологии[86]. В этом смысле суфии почитают Иисуса, называя Его пророком Любви, в то время как Моисей считается пророком закона, а Мухаммед — пророком, открывшим величие и красоту Аллаха.

2.2. Антропология суфизма

После описания суфийских представлений о Боге, объекте мистического союза в концепции *uniomystica*, необходимо рассмотреть представления мусульманских мистиков о человеке, субъекте этого соединения.

Анализируя суфийские антропологические представления, можно отметить особенность однообразного понимания исламскими аскетами человеческой природы, космологической роли и космогонического значения человека. За исключением некоторых различий в деталях все из рассматриваемых в данной работе авторов придерживаются схожих антропологических воззрений.

Итак, антропология суфиев рассматривает человека как существо двусоставное. Он состоит из тела и души. Но в душе есть часть, которую аль-Мухасиби обозначает как дух (рух), а также — разум, воплощение божественного знания. Эту высшую часть души аль-Газали

называет «спокойной душой»[87]. Ат-Тирмизи в своей интерпретации мифа об Адаме и Иблисе, изложенного в 15 и 38-й сурах Корана, пишет о сотворении человека, выделяя его из прочих творений. Если весь материальный мир Бог творил словом «будь!», которое можно в некоторой степени назвать и Его мыслью, то людей Он вылепил руками из глины (земли, смешанной с водой). При этом все они безо всякой причины и логики разделены на неверующих и верующих через неравномерное озарение божественным светом. В этом проявляется детерминизм ислама в отношении предопределения загробной участи людей. Изначально все сотворены неверующими, сомневающимися или же верными, что, по мусульманскому богословию, и определяет существование людей после смерти. При этом в Коране (Коран 15: 40; 38: 83) и в интерпретации ат-Тирмизи выделяется небольшая группа избранных, друзей Божиих, над которыми Иблис не имеет власти и которые занимают особое положение среди людей по причине благословления правой рукой Бога.

Творение Адама произошло после создания первых людей и озарения их божественным светом. При этом Адам наделен Богом несколькими особыми свойствами: он сотворен «по образу и подобию»[88] Бога, а также имеет дух и разум, который состоит из пяти частей (ум, память, понимание, проницательность, знание). Таким образом, человек обладает разумом, сообщающим ему знание о Боге, и духом, божественным началом, приобщающим его к Богу. С помощью этих свойств души человек должен приобщаться божественной воле и приближаться к Богу через нравственное совершенство.

В суфийской антропологии, согласной с Кораном, Бог сотворил человека высшим из всего материального мира. Адам после божественного одухотворения и наделения разумом стал неким венцом творения, охватывающим божественное и тварное[89]. Человек в этом смысле является совершенной формой бытия в материальном мире, становлением мира в его бытии, по выражению аль-Араби, синтезирующим божественные и материальные атрибуты.

Человек, будучи высшим творением Бога, заключает в себе весь мир, являясь в этом смысле микрокосмом. Эта идея, присущая помимо ислама греческой философии и даже даосизму, как отмечает М. Т. Степанянц[90], присутствует у аль-Газали, аль-Араби, Руми. Это значит, что человек представляет собой сосредоточение материального бытия, и его составные части подобны составным частям тварного мира. Аль-Газали указывает на это: «кто расчленит образ большого мира, поделит его на части и также поделит на части Адама, мир ему, найдет, что оба образа тождественны»[91]. А Руми сравнивает человека со стержнем этого мира с нанесенным на него «мельчайшим рисунком» мироздания[92].

Коран (2: 30), а вслед за ним и суфии называют человека наместником[93], преемником[94] Бога на земле. Он — господин материального мира, имеющий в себе часть его Творца, проявляющую атрибуты Бога. Богом человеку дарована свобода воли, как знак особого доверия и особой ответственности. В этом смысле весь мир творится для человека, как условия для его существования, с целью через него прийти к соединению с Богом. Концепции единения мира с Богом через человека у представителей разных направлений суфизма различны. Они были частично рассмотрены в предыдущем параграфе, более полное их осмысление будет представлено в параграфе следующем. Но утверждение о человеке как связующем звене Бога и материального мира, которому Бог трансцендентен, присуще всем направлениям суфийской мысли, рассмотренным в данной работе. Человек, имея в себе и божественное и материальное начала, представляет множественное бытие для бытия единого — представляет мир в отношениях Творца и его творения. И. Р. Насыров отмечает, что особое положение человека между миром и Богом обуславливает «антропоцентрический характер суфийской концепции о человеке как месте самосознания Бога»[95]. И если человек, как сосредоточение тварного бытия, представляет мир в союзе с Богом, то все отношения твари и Творца, картина бытия в целом выстраиваются вокруг отношений человека, тождественного материальному миру, и Бога. Эта мысль И. Р. Насырова приводит к исключительной роли в союзе

с Богом — через человека, имеющего потенциальную возможность осветиться божественным «светом жизни»[96] посредством правильного использования своего разума и духа: мир, содержащийся в человеке как в микрокосме, приходит к единению с Богом.

Имея в себе божественное начало, человек обеспечивает единство двух противоположных по сущности миров — временного и вечного, единого и множественного. С помощью двуединой человеческой природы устанавливается соответствие материального мира божественному, онтологическая связь между этими мирами. Насыров приводит раннесуфийское осмысление Корана и хадисов: «единство следует понимать как двуединство, в котором две противоположности (божественное бытие и множественный мир) соответствуют друг другу и переходят друг в друга потому, что они являются разными ипостасями одного и того же единого бытия»[97]. Эту суфийскую онтологическую модель можно охарактеризовать как противоположную платоновской, которая легла в основу христианской онтологии. Греческая модель основана на разделении бытия на абсолютное, подлинное и несовершенное, в некоторой степени иллюзорное. Между ними — громадная онтологическая дистанция, которую И. Р. Насыров характеризует термином «бездна», соглашаясь с С. С. Хорунжием[98].

Само по себе бытие человека — дар Бога, выражение Его любви, которое ожидает ответной любви. И человек, как создание, в котором отражены божественные свойства, не чужд этой любви, присущей Богу. Эта любовь и объединяет человека и Бога, через нее происходит максимальное приближение высшего творения к своему Творцу, в котором к Богу приближается и весь мир, представленный в человеке как в микрокосме. Мир приближается к Богу через человека и в человеке. Аль-Мухасиби определяет в этом цель человека: «Самый лучший человек — это тот, кто пребывает рядом с Богом, ибо тот, кто пребывает рядом с Ним, знает Его лучше. Человек обретает совершенство в соответствии с этим знанием»[99].

Аль-Араби сравнивает человека со зрачком для глаза Бога — через человека осуществляется познание мира Богом, соединения с миром

через человека[100]. Но и познание Бога миром происходит через человека, которого можно назвать зеркалом обоих миров — творения и Творца. М. Т. Степанянц пишет об этом свойстве человека, излагая способ присутствия Бога в материальном мире: «самосознающий разум, Бог, может открыться только в человеческом осознании природы, мира»[101]. А Руми сравнивает человека с «астролябией тайн Господа»[102]. Таким образом, человека можно назвать неким мостиком, соединяющим в онтологическом аспекте Бога и материальный мир, и даже сохраняющим этот мир. Без него, как пишет аль-Араби, мировой порядок сместится в потусторонний мир, произойдут космологические коллизии, и во вселенной не останется ничего, «вложенного в нее Богом»[103].

Рассмотрев учение о субъекте союза людей с Богом, можно перейти к описанию и анализу суфийских концепций *uniomystica* — к проблеме богопознания в суфизме.

2.3. Проблема Богопознания в суфизме

В основе суфийских концепций *uniomystica* лежит представление о пути к Богу, обозначаемое арабским термином «тарика». В широком смысле тарика заключается в моральном очищении и совершенствовании, которое в совокупности с аскезой и, иногда, отрешением от мирских дел приводит человека к постижению Бога в той или иной степени.

При восприятии Бога как трансцендентной основы бытия возникает проблема связи с Ним, а также — проблема познаваемости этой основы бытия. Если первая проблема решается суфиями в целом одинаково (в русле суфийской антропологии), то вторая проблема — проблема познаваемости Бога, отделенного от материального мира, — в различных направлениях суфийской мысли рассматривается по-своему.

Следует отметить, что все суфии различают два вида познания: рациональное, осуществляемое с помощью разума, и интуитивное, получаемое через мистический опыт. В суфийской мысли, в разные периоды развития и в различных направлениях суфизма, по-разному же относились к этим двум видам познания. Ранние суфии, постулируя

бытие трансцендентного Бога, делали вывод, что любое рациональное знание — знание тварного конечного мира, не связанного с Богом. Таким образом, они оказывались зажатыми в жесткие рамки апофатического богословия. Следствием явилось признание ими лишь интуитивного познания как метода для постижения Бога, что влекло за собой полное отрешение от мира (зухд). Такие мистики-отшельники были распространены в период становления суфизма и практически исчезли к IX веку. Развитие познавательной доктрины суфизма подробно рассматривает И. Р. Насыров. Он оспаривает мнение тех исследователей, которые отделяют суфизм от периода зухда[104]. В этом следует с ним согласиться, как и в том, что суфийская доктрина познания Бога развивалась изначально из признания ранними суфиями лишь интуитивного способа.

У суфиев, рассматриваемых в данной работе, живших в более позднее время, когда мистическое направление в исламе стало оформляться в определенное учение и появились первые теоретические труды суфиев, доктрина познания Бога стала включать в себя и познание рациональное. Уже аль-Хасан аль-Басри (642–768 гг.), которого и исследователи, и сами суфии считают патриархом суфизма, рассматривал рациональное знание как метод, подводящий мистика к некой границе, которая разделяет познание рациональное и интуитивное.

Таким образом, рациональное знание ценится суфиями как необходимое на первоначальном этапе познания Бога. Руми пишет об этом: «Разум великолепен и желателен до тех пор, пока он не приведет тебя к вратам Господа. Но едва ты достиг этих врат, оставь разум… отдай себя в руки Господа»[105]. Разум человека, будучи частью материального мира, не может постичь Творца этого мира. Руми сравнивает разум с тенью от Бога, падающую на материальный мир[106]. И в этом смысле познание Бога с помощью разума Руми мыслит в форме, подобно Платону в мифе о пещере. Явления, наблюдаемые суфием в материальном мире, недостоверны и представляют лишь постижение манифестации (у аль-Араби) или проявлений (у аль-Газали) Бога в материальном мире. Рациональное знание все же считается в оформленном суфизме необходимым, как

способ постижения тарика при следовании учению наставника. Оно подготавливает вставшего на путь приближения к Богу к интуитивному Его постижению. Подобным образом рассматривают рациональное знание и другие суфии.

После достижения с помощью разума определенного барьера мистик переходит к интуитивному внеопытному познанию Бога (марифа). Суфий пытается познать надчувственную вечную идею, абсолютное бытие. Это познание осуществляется только в мистическом опыте, а потому его наступление нельзя предсказать или определить его признаки. Аль-Газали назвал это мистическое озарение пламенем, чистым светом. Само по себе интуитивное познание заключается во внутреннем созерцании — самоанализе и поиске в себе божественной сущности, образа и подобия Бога. Этот метод интуитивного познания ярко выражен в сочинениях аль-Мухасиби, призывавшего к постоянному самоанализу и внутреннему совершенствованию. Он согласуется с антропологией суфизма, где человек считается единственным из творений, имеющим в себе часть божества, способным приобщить весь остальной тварный мир к Богу.

Интуитивный путь постижения Бога все суфии делят на стадии, которые обозначают термином «стоянка» (макам). Это определенное устойчивое духовное состояние мистика на пути интуитивного познания Бога, по мере приближения к Нему. Количество макам в разных тарика различно. Например, ат-Тирмизи выделяет 8 стоянок, а аль-Халладж — 40.

Движущей силой и рационального, и интуитивного познания Бога суфием является любовь. М. Т. Степанянц справедливо отмечает, что тема любви мистика к Богу является центральной темой в суфизме[107]. Любовь суфия полностью поглощает его, она не ограничивается ничем, так как объект любви бесконечен.

Само интуитивное познание Бога суфием в степени своей достижимости стремится к нулю. Аль-Араби пишет: «в первом случае ты знаешь, что душа твоя непознаваема, а потому непознаваем и Господь твой; во втором — что ты познаешь ее и так познаешь Господа своего»[108].

Степанянц отмечает, что в данном случае осознание бессилия — осмыслить надмирную основу бытия, почувствовав через мистический опыт, — есть уже само по себе знание. Мистическое постижение Бога невыразимо человеческим языком, и суфии прибегают к языку символов, обозначая мистический союз с Богом при помощи парных метафор. Например, аль-Халладж использует символ мотылька, сгорающего в огне влекущей его лампы[109], а Руми пишет о пламени свечи на фоне яркого солнца[110]. В целом все эти образы можно обозначить союзом влюбленного и возлюбленного. Союз этот достигается бесконечно, но не может быть достижим полностью в том смысле, что ограниченный человек не может постичь бесконечного Бога. Объект познания нельзя осмыслить, поэтому процесс интуитивного постижения Бога, приближения к Нему бесконечен.

Но концепции мистического соединения с Богом суфии описывают по-разному.

Аль-Мухасиби описывает союз с Богом следующим образом. Внутренне очистившихся мистиков, которые становятся «друзьями Бога», Он «окутывает Своим благоволением», которое «проявляется в том, что Он нежно направляет Своего раба, ниспосылая его сердцу Свои откровения»[111].

Ат-Тирмизи описывает мистический союз как приобретение десяти добродетелей, присущих божественным атрибутам. Постигший эти добродетели становится способным получать откровения от Бога.

Аль-Халладж проповедовал растворение в Боге через утерю своей индивидуальности, когда мистик начинает отождествлять себя с Богом в том смысле, что кроме божественной личности он не ощущает других индивидуальностей. Подобного взгляда придерживался и аль-Араби, который излагает свои идеи — об имманентности Бога миру и единстве всего сущего, о погружении в себя как в свою истинную сущность (так испанский мистик обозначает Бога).

Противоположной точки зрения придерживается аль-Газали, отрицавший возможность утери человеком своей индивидуальности при

приближении к Богу. Он признает соблюдение суннитского религиозного закона, но в то же время считает мистическое знание, близость к Богу основанием абсолютной веры. Это знание дает верующему спокойствие духа и безмятежность жизни.

Подобным образом описывает мистический союз с Богом и аль-Худжвири. Мысль о мистическом соединении Бога и человека, особенно случай растворения творения в Творце, признается иранским аскетом как вероотступничество[112]. Но Бог присутствует в тварном мире, и мистик может приближаться к Нему двумя путями — через постижение умом и через непосредственное постижение. В первом случае познание достигается через «жизнь сердца в Боге и отвращение внутренних помыслов от всего, что не Бог»[113]. Случай непосредственного постижения Бога является развитием первого и обозначает правильное чувствование Его. При этом само приближение к Богу, Его познание инициируется Им Самим. В этом смысле Аль-Худжвири, ссылаясь на Коран (Коран 2: 7, 39: 23), сравнивает Бога со светом, просвещающим верующих[114].

Итак, очевидно, насколько по-разному воспринимают суфии мистический союз с Богом. Но их впечатления принципиально не различаются. Мистический союз воспринимается суфиями как союз любви между любящим человеком и любящим Богом. Этот союз дает человеку чувство спокойствия, нежности со стороны Творца, радости близости к Нему. Он в то же время сопровождается откровениями от Бога, что означает достижение некоторого познания Его мистиками. Но есть и различия в восприятии суфиями мистического союза. Представители «опьяненного» суфизма приходят к тому, что отождествляют себя с божественной личностью, считают необязательным соблюдение религиозных и общественных мусульманских законов. Напротив, последователи «трезвого» суфизма придерживаются догматов ислама и полагают, что в мистическом союзе с Богом личная индивидуальность человека сохраняется.

Во второй главе данной курсовой работы были рассмотрены основные вопросы богословия суфиев, касающиеся концепции *uniomystica*.

В процессе исследования была сделана попытка осмысления представлений суфиев о Боге, объекте мистического союза; о человеке, субъекте этого соединения, а также была сделана попытка описания и анализа концепции *uniomystica* в интерпретации различных теоретиков исламского мистицизма.

В мировоззрении суфийской мысли относительно рассматриваемых вопросов можно выделить как различия, так и общие элементы.

В рассмотрении Бога все авторы сходятся между собой в том, что Он — единый и единственный, трансцендентен миру в той или иной степени и, как основа бытия, является источником жизни для Своего творения. Уникальность суфийского мировоззрения в рамках ислама состоит в том, что мусульманские мистики приписывают Богу любовь к Его творению как высшее проявление Его к материальному миру. Любовь является движущей силой в мистическом приближении суфия к Богу. Она обязательным образом присуща каждому суфию, и чувство любви человека к Богу мистики считают вторичным по отношению к любви Бога к человеку.

Человек в суфийском мировоззрении мыслится как существо двусоставное, созданное по образу и подобию Бога. Он является совершенным творением, сочетающим в себе божественные и материальные части, по составу он идентичен составляющим тварного мира. В своей потенции человек мыслится суфиями как существо совершеннее ангелов и всех прочих существ, кроме Бога. В осмыслении мистического соединения Бога и человека суфии расходятся в формулировках, но схожи в передаваемом смысле мистического союза. Человек, как имеющий в себе элемент божества, а также представляющий собой микрокосм, способен соединить с Богом всё творение через личный союз с Ним. Принципиальное различие в понимании суфиями мистического союза человека и Бога можно заметить между представителями «опьяненной» любви и «трезвого» суфизма. В первую очередь это различие проявляется по принципу возможности и допустимости растворения личности человека в личности божественной и утери своей собственной

индивидуальности, следствием чего является признание обязанности соблюдать религиозные законы ислама.

Заключение

В результате исследования философско-мистических воззрений суфиев, в частности их основных представлений о богословии, антропологии, мистическом союзе Бога и человека, изложенных в сочинениях исламских мистиков, была изучена интерпретация представителями развитого суфизма концепции *uniomystica*.

В целом, в данной работе была предпринята попытка систематического анализа и осмысления основных богословских воззрений средневековых суфиев.

В первой главе работы рассмотрен культурно-исторический контекст возникновения суфизма.

Был проведен анализ самого понятия «суфизм», сделаны попытки исследования этимологии этого термина и определения сущности понятия. О происхождении и определении данного термина не существует достоверных разъяснений. Есть лишь гипотезы, предлагаемые как самими суфиями, восходящие к X веку, так и исследователями суфизма, начиная с XIX столетия, когда европейская богословская наука обратилась к исследованию исламского мистицизма. Эти гипотезы были рассмотрены в соответствующем разделе курсовой работы; приведены наиболее удачные, по мнению автора, определения понятия «суфизм».

Была рассмотрена также история возникновения суфизма и его историческое развитие. Своими корнями суфизм восходит ко времени жизни Мухаммеда. В своем историческом развитии он прошел путь становления, оформления и расцвета мистического учения, его закрепления в суфийских школах и дальнейшее прекращение развития суфийских мистических систем. В данной курсовой работе кратко охарактеризованы

личности суфиев периода расцвета суфийских мировоззренческих систем и их труды.

После становления суфизма как направления исламской мистики появился и выделился ряд направлений суфийской мысли. Это выразилось в организации суфийских школ, наиболее крупные из которых (багдадская, сирийская, египетская, нишапурская) также кратко представлены в данном исследовании. В более позднее время институт суфийских школ трансформировался в суфийские ордены (тарикаты), которые сформировались на основе учений отдельных авторитетных суфиев.

Во втором разделе работы рассмотрены основные вопросы богословия суфиев. Сделана попытка осмысления взглядов представителей суфизма о Боге, антропологии, Богопознании.

В мировоззрении суфийской мысли относительно рассматриваемых вопросов можно выделить как различия, так и общие элементы, присущие всем рассмотренным мистикам. Так, все суфии, о которых шла речь в данном исследовании, мыслят Бога как единое и единственное существо, являющееся основой бытия, трансцендентное миру, считают Его творцом всего существующего и источником жизни для всех творений.

Человека исламские мистики мыслят как высшее и совершенное творение Бога, соединяющее в себе элементы божественного и материального, тварного. Строение человека как микрокосма, отражающего в себе весь мир, позволяет соединять мир с его Творцом в мистическом союзе.

Наконец, в осмыслении мистического союза Бога и человека исламские мистики расходятся в формулировках относительно мистического союза Бога и человека, но смысл интерпретаций этого соединения в целом одинаков.

Принципиальное различие можно провести между представителями направлений «опьяненной» любви мистика к Богу, где принимается личностное растворение человека в Боге при достижении

единения с Ним, и «трезвого» мистицизма, где утверждается принцип необходимости соблюдения религиозных законов ислама, следования ортодоксальной теологии в жизни суфия.

В заключение отметим, что в суфийских мировоззренческих системах можно наблюдать черты платонизма и христианства. Некоторые исследователи, в частности А. Шиммель, видят неоплатоническое, христианское, даже буддистское влияние на суфизм в период его становления. Но есть мнение, которого придерживается в частности И. Р. Насыров, где отрицается данная точка зрения. Недостаточная исследованность этого вопроса дает почву для появления в дальнейшем работ по проблеме взаимовлияния христианского и исламского мистицизма.

В качестве приложения к данной курсовой работе дается Глоссарий арабских терминов.

Глоссарий арабских терминов

абид — служитель Бога, богомолец, подвижник
ахл ас-суффа — люди скамьи
ахл ас-саффа — первый ряд, первенствующее положение
аят — стих Корана
бака — пребывание в Боге
захид — аскет, отрекшийся от мира, подвижник
зухд — аскетизм, отрешение от мира
иблис — имя дьявола в исламе
калам — исламская рационалистическая теология
макам — стоянка, устойчивое духовное состояние мистика на пути к Богу
марифа — внеопытное, сверхчувственное знание о Боге и мире
мутасаввиф — «шерстянщик», теоретик суфизма
рух — дух
сафа — чистота действий и мыслей

сахв — учение о духовной трезвости в суфизме

сукр — учение об опьяняющей любви к Богу в суфизме

сура — глава Корана

суф — шерсть

тарика — мистический путь суфия к Богу

тарикат — школа последователей авторитетного мистика

тасаввуф — суфизм, подвижнический образ жизни мистика, аскетизм

таухид — утверждение единства и единственности Бога, символ веры в исламе

улама — мусульманские ученые, знатоки мусульманского богословия и права

факих — знаток мусульманского права, юрист

фальсафа — философия мусульманского средневековья, ориентированная на античные модели

фана — духовное единение с Богом и растворение, самоуничтожение человека в Нем

фикх — мусульманская юриспруденция

хадж — паломничество мусульманина в Мекку

хадис — изречения Мухаммеда, повествования о жизни Мухаммеда, составляющие мусульманское предание

халиф — наместник, представитель

хиджра — переселение

шариа — правильный путь, образ действия; совокупность правовых, канонически-традиционных, морально-этических и религиозных норм ислама, опирающихся на Коран, сунну, фикх.

Библиографический список

1. Коран с комментариями на русском языке. Н. Новгород: Издательский дом «Медина», 2007.

2. Абу Хамид аль-Газали. Воскрешение наук о вере / Пер. с араб. В.В. Наумкина. М.: «Наука», 1980.

3. Аль-Худжвири Али ибн Усман. Раскрытие скрытого за завесой. Старейший персидский трактат по суфизму / Пер. с англ. А. Орлова. М.: «Единство», 2004.

4. Ибн аль-Араби. Мекканские откровения / Пер. с араб. А. Д. Кныша. СПб.: «Петербургское востоковедение», 1995.

5. Ибн аль-Араби. Избранное. Т. 2 / Пер. с араб., вводная статья и комментарии А. В. Смирнова. М.: Языки славянской культуры; ООО «Сарда», 2014.

6. Руми, Джалал ад-дин, Мухаммад. Маснави-йи Ма'нави («Поэма о скрытом смысле»). Первый дафтар (байты 1–4003) / Пер. с перс. О. Ф. Акимушкина, Ю. А. Иоаннесяна, Б. В. Норика, А. А. Хисматулина, О. М. Ястребовой / Общ., науч. редакция и указ. А. А. Хисматулина. СПб.: «Петербургское востоковедение», 2007.

7. Al-Hallaj. Complete works. By Kasem Mouhammad Abbas. Beirut: Riad El-Rayyes Books S.A.R.I, 2002.

8. Discourses of Rumi / Translated by A.J. Arberry. Ames, Iowa: Omphaloskepsis. 2001.

9. Teachings of Rumi. Masnavi I Ma'navi / Translated and abridged by E.H. Whinfield. Ames, Iowa: Omphaloskepsis. 2001.

10. Андре Тор. Исламские мистики / Пер. с нем. В. Г. Ноткиной. СПб.: «Евразия», 2003.

11. Арберри А.Дж. Суфизм. Мистики ислама / Пер. с англ. М. О. Авдейчик, В. А. Литновской. М.: «Сфера», 2002.

12. Балдок Дж. Путь суфизма. М.: «Нирвана», 2007.

13. Бертельс Е. Э. Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. М.: «Наука», 1965.

14. Из истории суфизма: источники и социальная практика / Под ред. М. М. Хайруллаева. Ташкент: Изд-во «Фан» Академии наук республики Узбекистан, 1991.

15. Кныш А. Д. Мусульманский мистицизм: краткая история. СПб.: «ДИЛЯ», 2004.

16. Мухаммедходжаев А. Гносеология суфизма. Душанбе: «Дониш», 1990.

17. Насыров И. Р. Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). М.: Языки славянских культур, 2009.

18. Смирнов А. В. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). М.: «Наука», 1993.

19. Степанянц М. Т. Философские аспекты суфизма. М.: «Наука», 1987.

20. Тасаввуф // Исламский энциклопедический словарь: URL: http://slovar-islam.ru/books/T.html (2014).

21. Трингем Дж.С. Суфийские ордены в исламе / Пер. с англ. А. А. Ставиской, под ред. О. Ф. Акимушкина. М.: «Наука», 1989.

22. Философский энциклопедический словарь. М.: ИНФРА-М, 1997.

23. Философская энциклопедия. В 6 т. М., 1970. Т. 5.

24. Хисматулин А. А. Суфизм. СПб.: «Азбука-классика»; «Петербургское востоковедение», 2008.

25. Ходжсон М. История ислама: исламская цивилизация от рождения до наших дней / Пер. с англ. А. Н. Гордиенко, И. В. Матвеева, Н. В. Шевченко, под науч. ред. Т. К. Ибрагима. М.: Эксмо, 2013.

26. Чистяков Н. Сведения о суфизме / Архив электронного журнала «Суфий»: URL:oldsufiwebzine.wordpress.com/2003/01/17/ (2014).

27. Эрнст К. Суфизм: Мистический ислам. М.: Эксмо, 2012.

28. Abrahamov Binyamin. Divine lova of Islamic mysticism. The teachings of al-Ghazali and al-Halladh. London and N.Y.: Routledge Curzon, 2003.

29. Ahmet T. Karamustafa. Sufism. The formative period. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.

30. Arberry A.J. The doctrine of the Sufis. Cambrige, Reprint, 1991.

31. Shimmel Annemarie. Mystical dimensions of islam. The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1975.

Библиографические ссылки и примечания

1. *Кныш А. Д.* Мусульманский мистицизм: краткая история. СПб.: «ДИЛЯ», 2004.
2. *Насыров И. Р.* Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). М.: Языки славянских культур, 2009.
3. *Ahmet T. Karamustafa.* Sufism. The formative period. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.
4. Философский энциклопедический словарь. М.: ИНФРА-М, 1997. С. 574.
5. *Shimmel Annemarie.* Mystical dimensions of islam. The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1975. P. 3.
6. *Эрнст К.* Суфизм: Мистический ислам. М.: Эксмо, 2012. С. 56.
7. *Аль-Худжвири Али ибн Усман*. Раскрытие скрытого за завесой. Старейший персидский трактат по суфизму / Пер. с англ. А. Орлова. М.: «Единство», 2004. С. 35.
8. Там же. С. 81.

9. Там же. С. 31.
10. *Мухаммедходжаев А.* Гносеология суфизма. Душанбе: «Дониш», 1990. С. 6.
11. *Эрнст К.* Суфизм: Мистический ислам. Указ. изд. С. 55.
12. *Мухаммедходжаев А.* Гносеология суфизма. Указ. изд. С. 6.
13. *Arberry A.J.* The doctrine of the Sufis. Cambrige, Reprint, 1991. P. 5–11.
14. *Эрнст К.* Суфизм: Мистический ислам. Указ. изд. С. 54.
15. *Балдок Дж.* Путь суфизма. М.: «Нирвана», 2007. С. 52.
16. Из истории суфизма: источники и социальная практика / Под ред. М. М. Хайруллаева. Ташкент: Изд-во «Фан» Академии наук республики Узбекистан, 1991. С. 5–6.
17. *Хисматулин А.* А. Суфизм. СПб.: «Азбука-классика»; «Петербургское востоковедение», 2008. С. 15.
18. *Аль-Худжвири Али ибн Усман*. Раскрытие скрытого за завесой... Указ. изд. С. 31.
19. *Кныш А. Д.* Мусульманский мистицизм: краткая история. Указ. изд. С. 10.
20. Философская энциклопедия. В 6-ти т. М., 1970. Т. 5. С. 164.
21. Тасаввуф // Исламский энциклопедический словарь: http://slovar-islam.ru/books/T.html (2014, 10 марта).
22. Teachings of Rumi. Masnavi I Ma'navi / Translated and abridged by E.H. Whinfield. Ames, Iowa: Omphaloskepsis. 2001. P. 181.
23. *Аль-Худжвири Али ибн Усман.* Раскрытие скрытого за завесой... Указ. изд. С. 35.
24. Там же.
25. Там же.
26. Там же.
27. Там же. С. 36–42.
28. *Балдок Дж.* Путь суфизма. Указ. изд. С. 54–55.
29. *Эрнст К.* Суфизм: Мистический ислам. Указ. изд. 59–63.
30. *Тримингем Дж.С.* Суфийские ордены в исламе / Пер. с англ. А. А. Ставиской, под ред. О. Ф. Акимушкина. М.: «Наука», 1989. С. 3–4.
31. *Shimmel Annemarie.* Mystical dimensions of islam. The University of North Carolina Press, Chapel Hill. 1975. P. 15.
32. Тасаввуф // Исламский энциклопедический словарь: http://slovar-islam.ru/books/T.html (2014, 10 марта).
33. *Тримингем Дж.С.* Суфийские ордены в исламе. Указ. изд. С. 4.
34. *Эрнст К.* Суфизм: Мистический ислам. Указ. изд. С. 56.

35. *Кныш А. Д.* Мусульманский мистицизм: краткая история. Указ изд. С. 10–11.
36. Там же. С. 11.
37. *Shimmel Annemarie.* Mystical dimensions of islam... P. 27.
38. Ibid. P. 28.
39. *Кныш А. Д.* Мусульманский мистицизм: краткая история. Указ. изд. С. 18–19.
40. *Чистяков Н.* Сведения о суфизме // Архив электронного журнала «Суфий»: oldsufiwebzine.wordpress.com/2003/01/17/ (2014, 10 марта).
41. *Shimmel Annemarie.* Mystical dimensions of islam... P. 31.
42. *Бертельс Е. Э.* Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. М.: «Наука», 1965. С. 13.
43. *Тримингем Дж.С.* Суфийские ордены в исламе. Указ. изд. С. 16.
44. По указанию А. Шиммель, подобная точка зрения была общепринятой в научном мире XIX века, разделяется она некоторыми теологами и в настоящее время.
45. *Shimmel Annemarie.* Mystical dimensions of islam. The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1975. P. 33–35.
46. *Тримингем Дж.С.* Суфийские ордены в исламе. Указ. изд. С. 16.
47. *Кныш А. Д.* Мусульманский мистицизм: краткая история. Указ. изд. С. 290.
48. *Али ибн Усман аль-Худжвири.* Раскрытие скрытого за завесой. Указ. изд. С. 108.
49. *Кныш А. Д.* Мусульманский мистицизм: краткая история. Указ. изд. С. 53.
50. Там же. С. 119.
51. *Al-Hallaj.* Complete works. By Kasem Mouhammad Abbas. Beirut: Riad El-Rayyes Books S.A.R.I, 2002. P. 40.
52. *Али ибн Усман аль-Худжвири.* Раскрытие скрытого за завесой. Указ. изд. С. 150.
53. Там же. С. 150–151.
54. *Кныш А. Д.* Мусульманский мистицизм: краткая история. Указ. изд. С. 92.
55. *Али ибн Усман аль-Худжвири.* Раскрытие скрытого за завесой. Указ. изд. С. 14–15.
56. *Кныш А. Д.* Мусульманский мистицизм: краткая история. Указ. изд. С. 151.

57. Цит. по: *Арберри А.Дж.* Суфизм. Мистики ислама / Пер. с англ. М.О. Авдейчик, В.А. Литновской. М.: «Сфера», 2002. С. 128, 131.

58. *Абу Хамид аль-Газали.* Воскрешение наук о вере / Пер. с араб. В.В. Наумкина. М.: «Наука», 1980. С. 250.

59. *Ибн аль-Араби.* Мекканские откровения / Пер. с араб. А.Д. Кныша. СПб.: «Петербургское востоковедение», 1995. С. 179–180.

60. *Руми, Джалалад-дин, Мухаммад.* Маснави-йи Ма'нави («Поэма о скрытом смысле»). Первый дафтар (байты 1–4003) / Пер. с перс. О.Ф. Акимушкина, Ю.А. Иоаннесяна, Б.В. Норика, А.А. Хисматулина, О.М. Ястребовой / Общ., науч. редакция и указ. А.А. Хисматулина. СПб.: «Петербургское востоковедение», 2007. С. 12.

61. Там же. С. 212.

62. *Степанянц М.Т.* Философские аспекты суфизма. М.: «Наука», 1987. С. 14.

63. *Shimmel Annemarie.* Mystical dimensions of islam.... P. 57, 208.

64. *Степанянц М.Т.* Философские аспекты суфизма. Указ. изд. С. 21.

65. *Арберри А.Дж.* Суфизм. Мистики ислама. Указ. изд. С. 57.

66. Ибн Араби. Фусус аль-хикам (Геммы мудрости). Цит. по: *Смирнов А.В.* Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). М.: «Наука»; «Восточная литература», 1993. С. 160.

67. Там же. С. 189.

68. Там же. С. 173.

69. *Ибн аль-Араби.* Мекканские откровения. Указ. изд. С. 177.

70. Там же. С. 178.

71. Ибн Араби. Фусус аль-хикам (Геммы мудрости). Цит. по: *Смирнов А.В.* Великий шейх суфизма... Указ. изд. 160–161.

72. *Степанянц М.Т.* Философские аспекты суфизма. Указ. изд. С. 17.

73. Ибн Араби. Фусус аль-хикам (Геммы мудрости). Цит. по: *Смирнов А.В.* Великий шейх суфизма... Указ. изд. С. 148.

74. *Al-Hallaj.* Complete works. By Kasem Mouhammad Abbas. Beirut: Riad El-Rayyes Books S.A.R.I, 2002. P. 71.

75. Ibid. P. 76.

76. Ibid. P. 44.

77. Ат-Тирмизи. Илал аль-убудийа (Изъяны Богопочитания). Цит. по: *Кныш А.Д.* Мусульманский мистицизм: краткая история. Указ. изд. С. 125.

78. *Абу Хамид аль-Газали.* Воскрешение наук о вере. Указ. изд. С. 239.

79. Там же. С. 140.
80. *Руми, Джалалад-дин, Мухаммад.* Маснави-йи Ма'нави («Поэма о скрытом смысле»). Первый дафтар (байты 1–4003). Указ. изд. С. 19–20.
81. Там же. С. 105.
82. *Кныш А. Д.* Мусульманский мистицизм: краткая история. Указ. изд. С. 182.
83. Ибн Араби. Фусус аль-хикам (Геммы мудрости). Цит. по: *Смирнов А. В.* Великий шейх суфизма... Указ. изд. С. 207.
84. *Аль-Худжвири Али ибн Усман.* Раскрытие скрытого за завесой... Указ. изд. С. 277.
85. Там же. С. 278.
86. *Ходжсон М.* История ислама: исламская цивилизация от рождения до наших дней / Пер. с англ. А. Н. Гордиенко, И. В. Матвеева, Н. В. Шевченко, под науч. ред. Т. К. Ибрагима. М.: Эксмо, 2013. С. 282.
87. *Абу Хамид аль-Газали.* Воскрешение наук о вере. Указ. изд. С. 141.
88. Хадис Муслима 4731. Цит. по: *Ибн Араби.* Избранное. Т. 2 / Пер. с араб., вводная статья и комментарии А. В. Смирнова. М.: Языки славянской культуры; ООО «Сарда», 2014. С. 286.
89. Ибн Араби. Фусус аль-хикам (Геммы мудрости). Цит. по: *Смирнов А. В.* Великий шейх суфизма... Указ. изд. С. 149.
90. *Степанянц М. Т.* Философские аспекты суфизма. Указ. изд. С. 20.
91. *Абу Хамид аль-Газали.* Воскрешение наук о вере. Указ. изд. С. 302.
92. *Руми, Джалалад-дин, Мухаммад.* Маснави-йи Ма'нави («Поэма о скрытом смысле»). Первый дафтар (байты 1–4003). Указ. изд. С. 181.
93. Там же. С. 250.
94. Ибн Араби. Фусус аль-хикам (Геммы мудрости). Цит. по: *Смирнов А. В.* Великий шейх суфизма... Указ. изд. С. 149, 154.
95. *Насыров И. Р.* Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). М.: Языки славянских культур, 2009. С. 360.
96. Ат-Тирмизи. Миф об Адаме и Иблисе. Цит. по: *Кныш А. Д.* Мусульманский мистицизм: краткая история. Указ. изд. С. 123.
97. *Насыров И. Р.* Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). Указ. изд. С. 210.
98. Там же.
99. Аль-Харис аль-Мухасиби. Правила поведения душ. Цит. по: *Насыров И. Р.* Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). Указ. изд. С. 212.

100. Ибн Араби. Фусус аль-хикам (Геммы мудрости). Цит. по: *Смирнов А. В.* Великий шейх суфизма... С. 149.

101. *Степанянц М. Т.* Философские аспекты суфизма. Указ. изд. С. 23.

102. *Руми, Джалалад-дин, Мухаммад.* Маснави-йи Ма'нави («Поэма о скрытом смысле»). Первый дафтар (байты 1–4003). Указ. изд. С. 30.

103. Ибн Араби. Фусус аль-хикам (Геммы мудрости). Цит. по: *Смирнов А. В.* Великий шейх суфизма... Указ. изд. С. 149.

104. *Насыров И. Р.* Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). Указ. изд. С. 33.

105. Discourses of Rumi / Translated by A.J. Arberry. Ames, Iowa: Omphaloskepsis, 2001. P. 202.

106. Teachings of Rumi. Masnavi I Ma'navi / Translated and abridged by E.H. Whinfield. Ames, Iowa: Omphaloskepsis, 2001. P. 287.

107. *Степанянц М. Т.* Философские аспекты суфизма. Указ. изд. С. 33.

108. Ибн Араби. Фусус аль-хикам (Геммы мудрости). Цит. по: *Смирнов А. В.* Великий шейх суфизма... Указ. изд. С. 278.

109. *Al-Hallaj.* Complete works. By Kasem Mouhammad Abbas... P. 40.

110. *Руми, Джалалад-дин, Мухаммад.* Маснави-йи Ма'нави («Поэма о скрытом смысле»). Первый дафтар (байты 1–4003). Указ. изд. С. 212.

111. *Аль-Мухасиби.* Ар-Риайа ли-хукук Аллах. Цит. по: *Кныш А. Д.* Мусульманский мистицизм: краткая история. Указ. изд. С. 52.

112. *Аль-Худжвири Али ибн Усман.* Раскрытие скрытого за завесой... Указ. изд. С. 269–270.

113. Там же. С. 265.

114. Там же. С. 267–268.

III

Раздел

Учебно-методические разработки и авторские программы основных и факультативных курсов Нижегородской Духовной семинарии

Учебно-методическая программа по специальному курсу «Проблема церковно-государственных отношений в русской религиозно-философской мысли XIX–XX веков»

Составитель: А. А. Пешков, кандидат богословия

Введение

Вопрос церковно-государственных отношений является одним из актуальных в современных исследованиях. В настоящее время, свободное от излишней идеологизации науки, наблюдается постоянный рост интереса к этой теме. Тем не менее распределение исследовательского интереса неравномерно, большинство работ в области церковно-государственных отношений освещают историческую и правовую стороны проблемы. Остальные области, в том числе и религиозно-философская, затронуты слабо.

Другим элементом обоснования актуальности темы данного спецкурса является полученный либеральный опыт в современной России: многие идеи этих течений, пройдя проверку временем, получили новое осмысление. В общественной мысли набирает силу реакция на процесс некритической интеграции либеральных идей на российскую почву. В частности, это выражается в переоценке консерватизма как силы, способной противостоять деструкции общества, сохранять его базовые ценности.

Смена идеологической перспективы России, ее новый исторический опыт требуют новых оценок проблемы церковно-государственных отношений. Российская политическая традиция всегда имела в своей основе самобытный духовный опыт. Отсюда, с точки зрения дальнейших задач строительства российской государственности, изучение опыта прошлого при осмыслении проблемы церковно-государственных отношений приобретает особую актуальность.

Предлагаемый спецкурс направлен на изучение внутренних тенденций в оценке вопроса церковно-государственных отношений в отечественной мысли XIX–XX веков.

1. Организационно-методические указания

1.1. Целью данного курса является формирование у студентов духовной семинарии знаний в области религиозно-философских основ церковно-государственных отношений, приобретение профессиональных умений и навыков анализа предложенных моделей церковно-государственных отношений в отечественной мысли.

Образовательные задачи:

- определить основные этапы развития церковно-государственных отношений в XIX–XX веках;

- типологизировать различные оценки церковно-государственных отношений в отечественной мысли;
- выявить характер влияния идейных убеждений отечественных мыслителей на их оценку церковно-государственных отношений;
- проанализировать внутреннее содержание взглядов на церковно-государственные отношения в отечественной мысли;
- дать анализ современных перспектив предложенных моделей церковно-государственных отношений.

1.2. Знания и умения, приобретаемые при изучении курса: основные требования.

В результате изучения курса студент должен знать основные этапы развития церковно-государственных отношений XIX–XX веков; основные направления анализа церковно-государственных отношений в отечественной мысли; идейный контекст в различных оценках церковно-государственных отношений XIX–XX веков.

1.3. Объем и сроки изучения курса.

Курс расчитан на 32 часа. Из них на лекционные занятия отводится 16 часов, еще 16 часов — на самостоятельную работу и итоговый коллоквиум.

1.4. Основные виды занятий и контроля знаний при изучении курса.

Спецкурс ориентирован на студентов 4-го курса бакалавриата очного сектора обучения. В ходе изучения курса студент должен ознакомиться с теоретическим материалом на лекционных занятиях. Особое место занимает самостоятельная работа студентов, заключающаяся в знакомстве с тематически обусловленными текстами изучаемых мыслителей, а также в подготовке к коллоквиуму. Предметом контроля знаний является итоговый коллоквиум.

2. Основное содержание курса

2.1. Темы лекционных занятий

I. Цель, задачи, значение, историография и источники вопроса «Церковно-государственные отношения в России XIX–XX веков»

Значение исторического опыта взаимоотношений Церкви и государства в определении модели церковно-государственных отношений в современной России.

Анализ источников по вопросу взаимоотношений Русской Православной Церкви (РПЦ) и государства.

Первая группа, источники официального характера: указы, законы, постановления или распоряжения, составлявшие правовую основу церковно-государственных отношений, содержатся в официальных сборниках и публикациях, изданных от имени правительства или Святейшего Синода. Большой интерес для изучения и понимания церковно-государственных отношений представляют одиннадцать томов «Деяний Священного собора Российской Православной Церкви 1917–1918 годов».

Вторая группа источников: А. С. Хомяков «Полное собрание сочинений» в 8-ми томах; Ф. Самарин «Собрание сочинений» в 10-ти томах; И. Аксаков «Полное собрание сочинений» в 7-ми томах; К. П. Победоносцев: «Московский сборник», «Исторические исследования и статьи», «Великая ложь нашего времени», «К. П. Победоносцев и его корреспонденты: Письма и записки»; Л. А. Тихомиров: «Апология веры и монархии», «Монархическая государственность»; П. Н. Милюков: «Разложение славянофильства. Данилевский, Леонтьев, Вл. Соловьев», «Петр Великий и его реформа», «История России», «Очерки по истории русской культуры», «Национальный вопрос в России», «Воспоминания»; А. В. Карташев: «Воссоздание Святой

Руси», «Собрание сочинений» в 2-х томах, «Вселенские соборы». Исследования в области церковно-государственных отношений синодального периода.

Список рекомендуемой литературы

1. *Айвазов И. Г.* Русская Православная Церковь и высшее государственное управление в России. М., 1912.

2. *Рункевич С. Г.* История Русской Церкви под управлением Святейшего Синода: Т. I: Учреждение и первоначальное устройство Святейшего Правительствующего Синода: 1721–1725. СПб., 1900.

3. *Федоров В. А.* Русская Православная Церковь и государство. Синодальный период. 1700–1917. М., 2003.

4. *Полонский А. В.* Православная Церковь в истории России: Синодальный период. М., 1995.

5. *Римский С. В.* Православная Церковь и государство в XIX веке. Ростов-на-Дону, 1998.

6. *Фирсов С. Л.* Русская Церковь накануне перемен: конец 1890–1918 г. М., 2002.

7. *Никольский А.* Церковь и государство: история правовых отношений. М., 1997.

8. *Логинов А. В.* Власть и вера: Государство и религиозные институты в истории и современности. М., 2005.

9. *Владимир (Сабодан), митр.* Экклезиология в отечественном богословии. Киев, 1997.

Вопросы для самоконтроля

1. Назовите существовавшие в истории формы церковно-государственных отношений.

2. Какую роль играет исторический опыт церковно-государственных отношений России XIX–XX веков в оценке их современного состояния.

3. Назовите основные источники и исследования по проблеме церковно-государственных отношений XIX–XX веков.

4. Назовите современные исследования по проблеме церковно-государственных отношений XIX–XX веков.

II. Церковно-государственные отношения в воззрениях славянофилов — А. Хомякова, Ф. Самарина, И. Аксакова

Источники формирования взглядов А. Хомякова, Ф. Самарина, И. Аксакова. Историософский и национальный контекст понимания вопроса взаимоотношений Церкви и государства у ранних славянофилов. Анализ синодальной модели церковно-государственных отношений первыми славянофилами.

Список рекомендуемой литературы

1. *Бердяев Н. А.* Алексей Степанович Хомяков. М., 2005.
2. *Флоренский П. А.* Около Хомякова // Собр. соч. В 4-х т. Т. 2. М., 1996.
3. *Завитневич В.З.* А. С. Хомяков. Т. I. Кн. 1–2. Киев, 1902.
4. *Завитневич В. З.* Система философско-богословского мировоззрения Хомякова. Т. II. Киев, 1913.
5. *Цимбаев Н. И.* Славянофильство: Из истории русской общественно-политической мысли XIX века. М., 1986.
6. *Шапошников Л.Е.* А. С. Хомяков: человек и мыслитель. Н. Новгород, 2004.
7. *Хоружий С. С.* Опыты из русской духовной традиции. М., 2005.
8. *Лебедев М.* Взаимное отношение Церкви и государства по воззрениям славянофилов. Казань, 1908.

Вопросы для самоконтроля

1. Как повлияло становление взглядов славянофилов на понимание ими проблемы церковно-государственных отношений.
2. Как влияют историософские взгляды на понимание славянофилами вопроса церковно-государственных отношений.
3. Как влияет понимание славянофилами проблемы национальности на проблему взаимоотношений РПЦ и государства.
4. Приведите аргументы в критике славянофилами синодальной модели церковно-государственных отношений.
5. Проанализируйте предлагаемую славянофилами модель взаимоотношений РПЦ и государства.

III. Вопрос церковно-государственных отношений в консервативной мысли К. П. Победоносцева, Л. А. Тихомирова

Консерватизм в русской мысли XIX–XX веков. Идейные истоки, формирование взглядов К. П. Победоносцева, Л. А. Тихомирова. Историко-философский и национальный контекст понимания вопроса взаимоотношений Церкви и государства. Проблема церковно-государственных отношений в педагогическом творчестве К. П. Победоносцева. Защита синодальной модели церковно-государственных отношенийв оценке К. П. Победоносцева, Л. А. Тихомирова.

Список рекомендуемой литературы

1. *Майорова О.* Победоносцев и митрополит Филарет (Дроздов) // Лотмановский сборник. М., 1992. С. 853–863.

2. *Полунов А.Ю.* К.П.Победоносцев в начале 1880 годов: программа нравственного перевоспитания общества // Россия и реформы 1861–1881. М., 1991.

3. *Фирсов С. Л.* Человек во времени: штрихи к портрету: Константин Петрович Победоносцев // Победоносцев: pro et contra. СПб., 1996.

4. *Маевский В. А.* Революционер-монархист: Памяти Л. Тихомирова. Нови Сад, 1934.

5. *Твардовская В. А.* Идеология пореформенного самодержавия: М. Н. Катков и его издания. М., 1978.

6. *Карцов С. Н.* Правовая идеология русского консерватизма. М., 1999.

Вопросы для самоконтроля

1. Определите основные тенденции в развитии отечественного консерватизма XIX–XX веков.

2. Проследите идейные истоки взглядов К. П. Победоносцева и Л. А. Тихомирова в контексте их понимания проблемы церковно-государственных отношений.

3. Проанализируйте проблему церковно-государственных отношений в педагогическом творчестве К. П. Победоносцева.

4. Проследите историко-философский и национальный контекст понимания вопроса взаимоотношений Церкви и государства в творчестве К. П. Победоносцева и Л. А. Тихомирова.

5. Проанализируйте основания, выдвигаемые в защиту синодальной модели взаимоотношений РПЦ и государства К. П. Победоносцевым и Л. А. Тихомировым.

IV. Церковно-государственные отношения в оценке либеральных мыслителей — П. Н. Милюкова и А. В. Карташева

Особенности формирования отечественного либерализма. Идейная эволюция отечественного либерализма конца XIX — начала XX веков. Формирование философско-исторических и религиозных взглядов А. В. Карташева и П. Н. Милюкова. Основные принципы понимания истории П. Н. Милюковым и А. В. Карташевым: 1) место религиозного и национального факторов в историческом процессе; 2) роль личности в историческом процессе. Церковно-государственные отношения в оценках П. Н. Милюкова и А. В. Карташева.

Список рекомендуемой литературы

1. *Шацилло К. Ф.* Русский либерализм накануне революции 1905–1907 гг.: организация, программы, тактика. М.: Наука, 1985.

2. *Шелохаев В. В.* Идеология и политическая организация российской либеральной буржуазии 1907–1914 гг. М.: Наука, 1991.

3. *Шелохаев В. В.* Либеральная модель переустройства в России. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 1996.

4. *Трибунский П. А., Макушин А. В.* Павел Николаевич Милюков: труды и дни: 1859–1904. Рязань, 2001.

5. *Вандалковская М. Г.* П. Н. Милюков, А. А. Кизеветтер: история и политика. М.: Наука, 1992.

6. *Воронцова И.* Русская религиозно-философская мысль в начале XX века. М.: Изд-во ПСТГУ, 2008.

7. *Егоров А. Н.* Карташев Антон Владимирович // Российский либерализм середины XVIII — начала XX века / Отв. ред. В. В. Шелохаев: Энциклопедия. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. С. 397–400.

Вопросы для самоконтроля

1. Определите особенности формирования отечественного либерализма.

2. Проследите основные тенденции в развитии либерализма в России на рубеже XIX–XX веков.

3. Дайте анализ формирования философско-исторических и религиозных взглядов А. В. Карташева и П. Н. Милюкова в контексте их понимания проблемы взаимоотношений РПЦ и государства.

4. Проследите основные принципы философии истории П. Н. Милюкова и А. В. Карташева (в контексте вопроса взаимоотношений РПЦ и государства).

5. Проанализируйте основные тенденции в понимании проблемы церковно-государственных отношений в трудах П. Н. Милюкова и А. В. Карташева.

ТЕМА ИТОГОВОГО КОЛЛОКВИУМА

«Поиски модели взаимоотношений Русской Православной Церкви и государства в русской религиозно-философской мысли XIX–XX веков».

Вопросы для обсуждения

1. Как можно охарактеризовать синодальную модель церковно-государственных отношений (При обсуждении опирайтесь на оценки мыслителей, рассмотренные в лекционном курсе).

2. Сравните, как идейная позиция мыслителей влияла на оценку ими вопроса взаимоотношений РПЦ и государства.

3. Оцените возможности применения исторического опыта церковно-государственных отношений в современности.

4. Дифференцированно определите критику взаимоотношений РПЦ и государства в синодальный период в трудах мыслителей, чьи взгляды рассмотрены в лекционном курсе.

5. На основании рассмотренного материала определите собственную позицию к вопросу церковно-государственных отношений и обоснуйте ее.

Учебно-методическая программа по специальному курсу «Обзор новейших законодательных актов Русской Православной Церкви»

Составитель: священник Михаил Уланов, кандидат богословия

Методическая записка

Специальный курс «Обзор новейших законодательных актов Русской Православной Церкви» — дополнительная дисциплина, в рамках которой осуществляется освоение новейших источников церковного права в учебных заведениях Русской Православной Церкви. Курс имеет в качестве объекта изучения процесс и результаты нормотворчества Русской Православной Церкви после 1988 года. Поскольку это дисциплина, сочетающая в себе преимущественно практические аспекты церковного правоведения, в данном специальном курсе изучаются нормативные

правовые акты, закрепляющие основы системы Православной Церкви в целом, а также отдельные стороны церковно-правовых отношений. Эти вопросы рассматриваются на основе изучения современного состояния церковно-правовой системы, с учетом предшествовавших их формированию исторических процессов.

Таким образом, изучение курса преследует несколько целей.

Во-первых, приобретение целостного знания о современной правовой системе Православной Церкви, без которого невозможна полноценная деятельность в любой сфере церковно-общественной жизни.

Во-вторых, приобретение навыков специального ориентирования при изучении частных вопросов правового характера.

В-третьих, формирование навыков правовой культуры в понимании процессов, протекающих в церковной среде.

Учебный материал состоит из двенадцати тем и двух семинарских занятий.

Тематический план курса

№	Тема	Кол-во часов
Тема 1	Правотворчество и законодательная техника	4
Тема 2	Устав Русской Православной Церкви	2
Тема 3	Новации территориального деления Русской Церкви по Уставу 2013 г.	2
Семинарское занятие	Элементы законодательной техники в новейших источниках церковного права Русской Церкви (по результатам самостоятельной работы)	2
Тема 4	Поместный и Архиерейский соборы по Уставу 2013 г.	2
Тема 5	Святейший Патриарх и Священный Синод по Уставу 2013 г.	2
Тема 6	Высший Церковный совет и синодальные учреждения по Уставу 2013 г.	2
Тема 7	Межсоборное присутствие по Уставу 2013 г.	2
Тема 8	Церковная судебная система Русской Церкви	2

Тема 9	Епархиальное и приходское управление по Уставу 2013 г.	2
Тема 10	Основы социальной концепции	2
Семинарское занятие	Определения Священного Синода (после 1988 г.) в контексте новейших законодательных актов Русской Православной Церкви (по результатам самостоятельной работы)	2
Тема 11	Определения Соборов Русской Православной Церкви с 2000 по 2011 г.	2
Тема 12	Документы, принятые Архиерейским собором 2013 г.	2

Аудиторные занятия	26
Семинарские занятия	4
Самостоятельная работа	24
Всего	54

Тематическое содержание курса

Тема 1

Понятие правотворчества. Понятие и краткая характеристика основных принципов правотворчества. Виды правотворческой деятельности по субъекту, по способу придания юридической силы.

Правотворчество и законотворчество. Этапы и стадии законотворческого процесса. Законодательная инициатива, подготовка и обсуждение законопроекта, принятие, опубликование и вступление в силу закона. Нормативно-правовые акты как результат правотворчества. Виды нормативно-правовых актов в Российской Федерации: закон и подзаконные акты, аналогии в нормотворчестве РПЦ. Юридическая сила нормативных актов. Своеобразие правотворчества самоуправляемых и автономных церквей.

Действие нормативно-правовых актов во времени, в пространстве и по кругу лиц. Обратная сила закона. Законодательная техника как совокупность приемов и средств разработки, конструирования

и опубликования нормативно-правовых актов. Юридическая терминология. Общеупотребительные, специальные юридические и специальные неюридические термины в законодательстве. Язык закона. Юридическая конструкция как специфическое построение нормативного материала по типу связи между его элементами.

Правовые презумпции. Опровержимые и неопровержимые презумпции. Правовые фикции. Правовые аксиомы. Правовые символы. Значение законодательной техники для правотворческого процесса.

Тема 2

Формирование Устава Русской Церкви 1988 года, характерные особенности документа. Изменения, внесенные в Устав Соборами 2000 и 2013 годов, в области регулирования высшего, епархиального, приходского и монастырского управления, а также церковного суда, их характер и контекст. Изменения организации структуры Русской Церкви, согласно положениям Устава 2013 года.

Тема 3

Самоуправляемые Церкви: образование и упразднение, органы управления и структура, судебная система самоуправляемой Церкви, церковная власть самоуправляемой Церкви в отношении к киириархальной Церкви. Самоуправляемая Церковь с правами широкой автономии.

Автономные Церкви: образование и упразднение, органы управления и структура, судебная система автономной Церкви, церковная власть автономной Церкви в отношении к киириархальной Церкви.

Экзархат: создание и роспуск экзархата. Органы управления, структура и церковный суд. Церковная власть экзархата в отношении к киириархальной Церкви. Сравнительный анализ правового статуса самоуправляемых, автономных Церквей, а также экзархата.

Митрополичьи округа: создание, реорганизация и роспуск, органы управления, структура и место в судебной системе. Митрополии: принцип формирования и органы управления. Сравнительный анализ правового статуса митрополичьего округа и митрополии.

Викариатства: формирование, органы управления, полномочия викария.

Тема 4

Поместный собор: подготовка и созыв, порядок заседаний. Каноническая власть собора и принятие решений. Соборный совет и Архиерейское совещание. Утверждение официальных документов собора.

Архиерейский собор: подготовка и созыв, заседания собора. Каноническая власть собора и принятие решений. Архиерейский собор как судебная инстанция. Утверждение официальных документов собора.

Тема 5

Патриарх Московский и всея Руси: правовой статус и каноническая власть. Патриарх Московский как епархиальный архиерей. Суд над патриархом. Высшее церковное управление в период междупатриаршества, избрание патриарха.

Священный Синод: созыв и заседания Синода, принятие решений и утверждение официальных документов. Каноническая власть Синода и церковно-правовая ответственность (подотчетность).

Каноническое взаимодействие Патриарха и Синода: взаимный характер принятия решений и сферы суверенной правомочности. «Вето» Патриарха и процедура его преодоления Синодом.

Тема 6

Московская Патриархия и синодальные учреждения: понятие, компетенция, деятельность, каноническая ответственность (подотчетность). Синодальные учреждения, в том числе комитеты и отделы, образованные после 2009 года.

Сравнительный анализ правового статуса Высшего церковного совета согласно определениям соборов 1917–18 и 2011 годов. Высший церковный совет: понятие, образование, компетенция, деятельность, каноническая ответственность (подотчетность).

Тема 7

Межсоборное присутствие: образование и деятельность, формирование и изменение состава. Порядок работы и полномочия; обзор проектов, выработанных Межсоборным присутствием.

Тема 8

Церковный суд в Уставах, принятых собором 1988 года, и формирование системы церковных судов на Соборе 2000 года. Временное Положение о церковном суде 2004 года и Положение о церковном суде 2008 года.

Церковная судебная система Русской Церкви по Уставу 2013 года на основной территории, в пределах самоуправляемых, автономных церквей и экзархата, митрополичьих округов. Понятие, формирование и деятельность церковных судебных инстанций.

Общий порядок и особенности церковного судопроизводства.

Тема 9

Епархия и епархиальный архиерей: принципы организации, административная власть и управление. Епархиальное собрание

и епархиальный совет: формирование, порядок деятельности и правовой статус. Каноническая ответственность епархиальных органов управления.

Благочиннические округа и благочинные. Органы управления приходом: образование, порядок деятельности, правовой статус. Каноническая ответственность приходских органов управления.

Тема 10

«Основы социальной концепции»: подготовка и принятие документа. Сравнительный анализ ОСК Русской Церкви и аналогичных документов иных (в том числе инославных) церквей и религиозных объединений. Применение норм ОСК в практике Русской Церкви. Структура и содержание документа (позиция по основным вопросам).

Тема 11

Обзор и правовая оценка документов, принятых Архиерейскими соборами 2000, 2004, 2008, 2009, 2011 годов и Поместным собором 2009 года.

Тема 12

Правовой анализ Положений «о наградах», «о материальной и социальной поддержке», а также позиций Русской Церкви «по актуальным вопросам экологии», «в связи с развитием технологий учета и обработки персональных данных», «по реформе семейного права и проблемам ювенальной юстиции». Системный анализ принятых документов в соответствии с предшествующими нормативными актами.

Вопросы к зачету

1. **Понятие правотворчества.** Понятие и краткая характеристика основных принципов правотворчества. Виды правотворческой деятельности по субъекту, по способу придания юридической силы.
2. **Правотворчество и законотворчество.** Этапы и стадии законотворческого процесса. Нормативно-правовые акты как результат правотворчества. Виды нормативно-правовых актов в РФ, аналогии в нормотворчестве РПЦ. Юридическая сила нормативных актов.
3. **Действие нормативно-правовых актов:** во времени, в пространстве и по кругу лиц. Обратная сила закона.
4. **Законодательная техника:** как совокупность приемов и средств разработки, конструирования и опубликования нормативно-правовых актов. Юридическая терминология. Общеупотребительные, специальные юридические и специальные неюридические термины в законодательстве. Язык закона. Юридическая конструкция как специфическое построение нормативного материала по типу связи между его элементами.
5. **Правовые презумпции, фикции, символы и аксиомы.** Опровержимые и неопровержимые презумпции. Правовые фикции. Правовые аксиомы. Правовые символы. Значение законодательной техники для правотворческого процесса.
6. **Устав Русской Православной Церкви.** Формирование Устава Русской Церкви 1988 года, характерные особенности документа. Изменения, внесенные в Устав соборами 2000 и 2013 годов, в области регулирования высшего, епархиального, приходского и монастырского управления, а также церковного суда, их характер и контекст. Изменения организации структуры Русской Церкви, согласно положениям Устава 2013 года.
7. **Новации территориального деления Русской Церкви по Уставу 2013 года.** Сравнительный анализ правового

статуса самоуправляемых, автономных Церквей, а также экзархата. Сравнительный анализ правового статуса митрополичьего округа и митрополии. Викариатства: правовой статус.

8. **Самоуправляемые Церкви**: образование и упразднение, органы управления и структура, судебная система самоуправляемой Церкви, церковная власть самоуправляемой Церкви в отношении к кириархальной Церкви. Самоуправляемая Церковь с правами широкой автономии.
9. **Автономные Церкви**: образование и упразднение, органы управления и структура, судебная система автономной Церкви, церковная власть автономной Церкви в отношении к кириархальной Церкви.
10. **Экзархат**: создание и роспуск экзархата. Органы управления, структура и церковный суд. Церковная власть экзархата в отношении к кириархальной Церкви.
11. **Митрополичьи округа и митрополии**: создание, реорганизация и роспуск митрополичьего округа, органы управления, структура и место в судебной системе. Митрополии: принцип формирования и органы управления. Сравнительный анализ правового статуса митрополичьего округа и митрополии.
12. **Викариатства**: формирование, органы управления, полномочия викария.
13. **Поместный собор**: подготовка и созыв, порядок заседаний. Каноническая власть собора и принятие решений. Соборный совет и Архиерейское совещание. Утверждение официальных документов собора.
14. **Архиерейский собор**: подготовка и созыв, заседания собора. Каноническая власть собора и принятие решений. Архиерейский собор как судебная инстанция. Утверждение официальных документов собора.
15. **Патриарх Московский и всея Руси**: Правовой статус и каноническая власть. Патриарх Московский как епархиальный архиерей.

Суд над патриархом. Высшее церковное управление в период междупатриаршества, избрание патриарха.

16. **Священный Синод**: созыв и заседания Синода, принятие решений и утверждение официальных документов. Каноническая власть Синода и церковно-правовая ответственность (подотчетность).
17. **Каноническое взаимодействие Патриарха и Синода**: взаимный характер принятия решений и сферы суверенной правомочности. «Вето» Патриарха и процедура его преодоления Синодом.
18. **Московская Патриархия и синодальные учреждения**: понятие, компетенция, деятельность, каноническая ответственность (подотчетность). Синодальные учреждения, в том числе комитеты и отделы, образованные после 2009 года.
19. **Высший церковный совет**. Сравнительный анализ правового статуса Высшего церковного совета согласно определениям соборов 1917–18 и 2011 годов. Высший церковный совет: понятие, образование, компетенция, деятельность, каноническая ответственность (подотчетность).
20. **Межсоборное присутствие**: образование и деятельность, формирование и изменение состава. Порядок работы и полномочия; обзор проектов, выработанных Межсоборным присутствием.
21. **Церковный суд, общие положения**: в Уставах, принятых собором 1988 года, и формирование системы церковных судов на соборе 2000 года. Временное Положение о церковном суде 2004 года и Положение о церковном суде 2008 года.
22. **Церковная судебная система Русской Церкви по Уставу 2013 года**: на основной территории, в пределах самоуправляемых, автономных церквей и экзархата, митрополичьих округов. Понятие, формирование и деятельность церковных судебных инстанций.
23. **Общий порядок и особенности церковного судопроизводства**.
24. **Епархия и епархиальный архиерей**: принципы организации, административная власть и управление. Епархиальное собрание

и епархиальный совет: формирование, порядок деятельности и правовой статус. Каноническая ответственность епархиальных органов управления.

25. **Благочиннические округа и приходы**. Благочиннические округа и благочинные. Органы управления приходом: образование, порядок деятельности, правовой статус. Каноническая ответственность приходских органов управления.
26. **Основы социальной концепции.** Подготовка и принятие документа. Сравнительный анализ ОСК Русской Церкви и аналогичных документов иных (в том числе инославных) церквей и религиозных объединений. Применение норм ОСК в практике Русской Церкви. Структура и содержание документа (позиция по основным вопросам).
27. **Обзор и правовая оценка документов, принятых Архиерейскими соборами 2000, 2004, 2008, 2011 годов**.
28. **Обзор и правовая оценка документов, принятых Архиерейским собором и Поместным собором 2009 года**.
29. **Обзор и правовая оценка документов, принятых Архиерейским собором 2013 года**.

Содержание

РАЗДЕЛ I
СТАТЬИ И ДОКЛАДЫ ПРЕПОДАВАТЕЛЕЙ
НИЖЕГОРОДСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

БОГОСЛОВИЕ

А. В. Ворохобов, кандидат богословия, кандидат философских наук, доцент
Герменевтика экзистенциальной подлинности в теологии Рудольфа Бультмана 7

Н. К. Гаврюшин, кандидат философских наук, профессор
Богословские искания авиаконструктора И. И. Сикорского 23

Л. В. Софронова
Проект церковной реформы в Англии накануне Реформации: случай Джона Колета 31

Т. В. Семикопова, кандидат философских наук
Антропологические представления в религиозно-философском наследии митрополита Никифора Киевского и святителя Кирилла Туровского: сравнительный анализ 45

ФИЛОСОФИЯ

А. В. Хазина, кандидат исторических наук
Рациональные основания религиозного опыта в философской концепции стоика Посидония 105

Иеромонах Лаврентий (Собко), кандидат философских наук
Идеальное земное царство в Ветхозаветный и межзаветный периоды 117

БИБЛЕИСТИКА

С. Н. Горбунов, магистр богословия
О методе выявления подтекста в библейском дискурсе 131

С. Н. Сухомлин, кандидат богословия
Объективное восприятие спасения в Послании святого апостола Павла к Евреям 141

ФИЛОЛОГИЯ
Е. В. Плисов, кандидат филологических наук, доцент
Пастырская направленность переводческой деятельности в условиях иноязычного окружения (на примере немецких литургических текстов) 155

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ
Игумен Вассиан (Бирагов), Л. М. Кузнецова
Александрийский цикл и православная пасхалия 175

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ
А. А. Пешков, кандидат богословия
Старообрядческий раскол и реформы Петра I в оценке А. В. Карташёва 203

РЕЦЕНЗИИ
Д. В. Семикопов, кандидат философских наук
Рецензия на книгу: Фетисенко О.Л. «Гептастилисты»: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики (Идеи русского консерватизма в литературно-художественных и публицистических практиках второй половины XIX — первой четверти XX века) 213

РАЗДЕЛ II
ДИПЛОМНЫЕ, КУРСОВЫЕ, СЕМЕСТРОВЫЕ СОЧИНЕНИЯ И РЕФЕРАТЫ СТУДЕНТОВ НИЖЕГОРОДСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ
КУРСОВАЯ РАБОТА
И. Евдокимов, студент 4 курса дневного отделения Нижегородской духовной семинарии
Концепция uniomystica в суфийской и византийской мистических традициях 227

РАЗДЕЛ III
УЧЕБНО-МЕТОДИЧЕСКИЕ РАЗРАБОТКИ И АВТОРСКИЕ ПРОГРАММЫ ОСНОВНЫХ И ФАКУЛЬТАТИВНЫХ КУРСОВ НИЖЕГОРОДСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

Составитель: А. А. Пешков, кандидат богословия
Учебно-методическая программа по специальному курсу «Проблема церковно-государственных отношений в русской религиозно-философской мысли XIX–XX веков» 295

Составитель: священник Михаил Уланов, кандидат богословия
Учебно-методическая программа по специальному курсу «Обзор новейших законодательных актов Русской Православной Церкви» 305

Труды Нижегородской духовной семинарии.
Сборник работ преподавателей и студентов.

Выпуск 12.

Редактор-корректор О. В. Куранова.
Вёрстка: В. Г. Кочнев, И. В. Филатова

Подписано в печать 06.11.2014. Формат 70x100/16
Бумага мелованная. Печать офсетная.
Печ. л. 21. Усл. печ. л. 27,09
Заказ № 690. Тираж 1500 экз.
Отпечатано в типографии «Ридо»

9 785904 720162