

В Е С Т Н И К
СТАВРОПОЛЬСКОЙ
ДУХОВНОЙ
СЕМИНАРИИ

1 (1) 2014

BULLETIN
STAVROPOL
THEOLOGICAL
SEMINARY

ВЕСТНИК
СТАВРОПОЛЬСКОЙ
ДУХОВНОЙ
СЕМИНАРИИ

СТАВРОПОЛЬСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ
ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ

ВЕСТНИК СТАВРОПОЛЬСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

№1

2014 ГОД



СТАВРОПОЛЬ
2014

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Главный редактор:

митрополит Ставропольский и Невинномысский Кирилл

Члены редколлегии:

канд. филос. наук, доцент игумен Алексей (Смирнов),
проректор Ставропольской Православной Духовной
Семинарии (СтПДС);

протоиерей Михаил Моздор;

священник Евгений Шишкин;

священник Иоанн Васильев;

священник Алексей Подколзин;

канд. ист. наук диакон Александр Пантюхин
(ответственный секретарь);

канд. ист. наук Н.С. Струполева

Рецензенты:

д-р филол. наук, профессор С.В. Гусаренко;

канд. биол. наук, д-р техн. наук, профессор С.А. Емельянов;

д-р филос. наук, профессор А.А. Лагунов;

ст. преп. кафедры богословия СтПДС

протоиерей Владислав Левченко;

д-р ист. наук, профессор Т.А. Невская;

д-р пед. наук, профессор В.К. Шаповалов

ISBN 978-5-93078-869-3

© Авторы, 2014

© Ставропольская Православная Духовная Семинария,
2014

STAVROPOL ORTHODOX THEOLOGICAL
SEMINARY

BULLETIN

STAVROPOL
THEOLOGICAL
SEMINARY

№1

2014



STAVROPOL
2014

EDITORIAL BOARD

Editor-in-chief:

Metropolitan of Stavropol and Nevinnomyssk Kirill

Members of the board:

Candidate of philosophy, Associate professor
Hegumenos Aleksiy (Smirnov), Prorektor Stavropol Orthodox
Theological Seminary (StOTS);

Archpriest Mikhail Mozdor;

Priest Evgeniy Shishkin;

Priest Ioann Vasil'ev;

Priest Aleksey Podkolzin;

Candidate of history Deacon Aleksandr Pantyukhin
(*Executive secretary*);

Candidate of history Natal'ya S. Strupoleva

Reviewers:

Doctor of philology, Professor Sergey V. Gusarenko;
Candidate of biology and Doctor of technical sciences,
Professor Sergey A. Emel'yanov;

Doctor of philosophy, Professor Aleksey A. Lagunov;
Senior lecturer of the Theology Department StOTS
Archpriest Vladislav Levchenko;

Doctor of history, Professor Tat'yana A. Nevskaya;
Doctor of pedagogics, Professor Valeriy K. Shapovalov

ISBN 978-5-93078-869-3

© Authors, 2014

© Stavropol Orthodox Theological Seminary, 2014

СОДЕРЖАНИЕ

РАЗДЕЛ I. БИБЛЕИСТИКА

Игумен Алексей (Смирнов)

Неканонические книги Ветхого Завета:

их место в Библии 14

Священник Алексей Подколзин

Обстоятельства и значение вознесения пророка Илии

на небо 28

РАЗДЕЛ II. БОГОСЛОВИЕ

Аветисян Э.Р.

Богословский диалог Русской Православной Церкви

и Армянской Апостольской Церкви 38

РАЗДЕЛ III. ЦЕРКОВНАЯ ИСТОРИЯ

Диакон Александр Пантюхин

Церковная жизнь на Ставрополье и Тереке в 1929-1941 гг.

в контексте обновленческого раскола Русской

Православной Церкви 46

РАЗДЕЛ IV. ФИЛОЛОГИЯ

Молчанова С.В.

Век русского долготерпения (православные мотивы

в поэзии о войне) 58

РАЗДЕЛ V. ИСЛАМОВЕДЕНИЕ

Священник Иоанн Васильев

Вопрос о своде и структуре Корана в свете

предпосылок к межрелигиозному диалогу..... 72

Лебедев В.В.

**Лексемы со значением «Бог» в богослужебных книгах
арабов-христиан 106**

Силантьев А.Н.

**К методике описания и изучения концептного поля
«награда – воздаяние» в кораническом тексте 132**

РАЗДЕЛ VI. РЕЦЕНЗИИ

Лагунов А.А.

**Рационалистическая апология теизма в аналитической
философии Алвина Плантинги (рецензия на книгу:
Аналитический теист: антология Алвина Плантинги¹) ... 142**

¹ Аналитический теист: антология Алвина Плантинги / Сост. Дж. Ф. Сеннет. М.: Языки славянской культуры, 2014. 568 с.

CONTENTS

SECTION I. BIBLICAL STUDIES

Hegumenos Alexiy (Smirnov)

Uncanonic books of the Old Testament:

their place in the Bible 14

Priest Alexey Podkolzin

The circumstances and the significance

of Elijah's rapture to heaven 28

SECTION II. THEOLOGY

Elizbar R. Avetisyan

The theological dialogue of the Russian Orthodox

Church and the Armenian Apostolic Church 38

SECTION III. CHURCH HISTORY

Deacon Aleksandr Pantyukhin

The church life in Stavropol Kray and the Terek in 1929-1941

in the context of the renovated schism of the Russian

Orthodox Church 46

SECTION IV. PHILOLOGY

Svetlana V. Molchanova

The century of Russian forbearance (Orthodox motives

on the poetry of war)..... 58

SECTION V. ISLAMIC STUDIES

Priest Ioann Vasil'ev

The issue of the code and the structure of the Koran

in the context of the prerequisites for cross-religious

dialogue.....72

Vladimir V. Lebedev

**The lexemes with the meaning «God» in the prayer books
of Arab-Christians 106**

Arkadiy N. Sylant'ev

**The Methodology of the description and research
of the conceptual field «reward – requital» in the Koranic text ... 132**

SECTION VI. REVIEWS

Alexey A. Lagunov

**Rationalistic Apology of theism in the analytical philosophy
of Alvin Plantingy (review of the book: Analiticheskii teist:
antologiya Alvina Plantingi¹)..... 142**

¹ Analiticheskii teist: antologiya Alvina Plantingi [=The Analytic Theist: An Alvin Plantinga Reader] / Sost. Dzh.F. Sennet. M.: Iazyki slavianskoi kul'tury, 2014. 568 p.

РАЗДЕЛ I.
БИБЛЕИСТИКА

Неканонические книги Ветхого Завета: их место в Библии

УДК 26-23

ББК 86.37-21.042

Статья раскрывает православное понимание неканонических книг Ветхого Завета, их происхождение и содержание. Канон Священного Писания Ветхого Завета. Законоположительные, исторические, учительные и пророческие книги Ветхого Завета.

Ключевые слова: Библия; Священное Писание; богодухновенность; Ветхий Завет; библейский канон; законоположительные книги; исторические книги; учительные книги; пророческие книги.

Иные хвалятся беседою с вельможами,
князьями и царями, а ты хвались тем,
что в Св. Писаниях беседуешь со Св. Духом,
потому что через них глаголет Дух Святый.

Прп. Ефрем Сирий

Вопрос о месте неканонических книг Ветхого Завета в Библии может быть разрешен только тогда, когда для начала будут определены ключевые моменты, расставлены акценты, указаны основные понятия. В связи с этим данная работа будет постепенно выяснять место неканонических книг Священного Писания Ветхого Завета.

Библия – слово греческое, значащее «Книги» (τα βιβλία¹). Именно «та» – артикль множественного числа – придает под-

¹ Такое наименование было дано самим текстом Священного Писания (Ис. 34, 16; Дан. 9, 2; Неем. 8, 18). Это слово этимологически коренится в тех далеких временах II тысячелетия до Рождества Христова, когда финикийцы города Библос превратили свой порт в главный склад и рынок папируса. И уже во II в. по Р.Х. неизвестный христианский автор (написав-

черкнутый оттенок смыслу этого названия: «Книги с определенным содержанием». Как раз это определенное содержание есть Божие откровение людям, данное для того, чтобы они нашли путь к спасению, сделались бы способными жить общей жизнью с Богом, жизнью вечной и радостной, в любви ко Творцу и друг к другу, ко всем Богом сотворенным существам. Библия – документ абсолютной, совершенной правды. В ней нет ни одного слова, которое не соответствовало бы совершенной Божественной правде. Одновременно с этим Библия есть голос Духа Святого, и этот Божественный голос звучал через человеческих посредников и человеческими средствами. «...Библия обладает единством, ибо один есть Бог, вдохновивший многочисленных ее составителей. И один есть замысел, который Бог в ней открывает: усыновить нас дарованием Святого Своего Духа»¹.

Но Библия имеет свою земную историю, потому что она явилась не сразу. Писалась она многими людьми в течение длительного периода на нескольких языках в разных странах. Но, несмотря на это, Божественный замысел спасения человечества четко прослеживается во всем ее повествовании. И эта полнота Божественного откровения людям и его спасительная цель наблюдаются уже в самом подразделении Библии на Ветхий и Новый Завет. В Новом Завете – совершение и полнота всей Божественной правды, в Ветхом Завете – подготовительное, педагогически неполное раскрытие ее.

Православная оценка каноничности и неканоничности книг Священного Писания зиждется на оценке важности

ший так называемое II Послание Климента) употребляет к названию всех книг Ветхого Завета слово «библиа» – «Библия». В конце II в. данный термин присваивается и к Новому Завету, а с V в. – это общепотребительный термин всего христианского Востока. Затем происходит трансформация этого термина на латинский язык – «*ta biblia*» – «Bible» (то есть множественное число греческого языка в латинском написании используется в смысле единственного, и в этом переходе мы также можем видеть ощущение единства всего Писания). См.: Северюхин А. Основные понятия Библии. (Машинопись). СПб.: СПбДА, 1999. С. 2.

¹ Мень А., прот. Таинство, слово и образ. Брюссель: Жизнь с Богом, 1980. С. 176.

содержания данных книг. Само греческое слово κανών этимологически восходит к еврейскому קָנָן («кане»), что означало измерительную трость. У александрийских и греческих ученых это слово означало образец, правило; у грамматиков – правила склонения грамматических форм; у критиков древней литературы – каталог произведений; у новозаветных писателей – нравственные правила (Гал. 6, 16; Фил. 3, 16; 1 Кор. 10, 13-16). «По отношению к священным книгам название «канонические» указывает на то, что они, как написанные по откровению от Св. Духа, содержат в себе непреложную истину и потому в своем содержании представляют неизменные правила веры и нравственности»¹. Наименование же «неканонических» книг основывается на признании таких книг небогодухновенными. «Неканоническими же книгами Священного Писания называются книги, которые, хотя написаны благочестивыми мужами, но небогодухновенны и потому не могут служить во всем своем содержании неизменным правилом веры и нравственности и определениями Церкви не внесены в список священных богодухновенных книг»². Можно встретить и другое доказательство. Святитель Филарет Московский в своем «Пространном христианском катихизисе» при делении книг Библии на канонические и неканонические обосновывает отделение последних отсутствием их еврейского оригинала и наличием только греческого первоисточника³.

Римо-Католическая Церковь присваивает неканоническим книгам наименование «девтороканонических», или «второканонических», основывая такой подход на результате отбора книг, по древности своего происхождения претендующих на вхождение в корпус Священного Писания, признавая при этом их богодухновенность. Такое решение о существо-

¹ Иванов В., прот. Священное Писание Ветхого Завета. (Машинопись). Ставрополь, 1997. С. 7.

² Иванов В., прот. Священное Писание Ветхого Завета. (Машинопись). Ставрополь, 1997. С. 7.

³ Филарет, свт. Пространный христианский катихизис Православных Кафолических Восточных Церкви. М., 1895. С. 15.

вании второго канона было закреплено определениями Тридентского (1546) и I Ватиканского (1871) Соборов¹.

Протестантское богословие, начиная с Лютера², присваивает неканоническим книгам наименование «апокрифических», то есть тех книг, которые никоим образом не должны входить в канон – не потому, что они подложны, но скорее основываясь на осторожности оценки их происхождения. Эти книги появились позже сформировавшегося еврейского канона³ и не были признаны официальными раввинистическими кругами ни во времена Ездры и Неемии, основоположников ветхозаветной герменевтики⁴, ни позднее, во время Иамнийского Собора конца I – начала II вв.⁵ Хотя наименование апокрифическими неканонических книг можно встретить в православных источниках⁶, но это может объясняться только чрезмерным влиянием протестантского богословия на отдельных авторов⁷.

Таким образом, неканонические книги: Товита, Иудифи, Премудрости Соломона, Премудрости Иисуса, сына Сирахова, Послание Иеремии, пророка Варуха, Вторая и Третья книги Ездры, Первая, Вторая и Третья книги Маккавейские и неканонические вставки: молитва Манассии царя Иудейского (2 Пар. 36, 24), 151-й псалом, песнь трех отроков (Дан. 3, 24-90),

¹ Даниел-Ропс. Общее введение в Священное Писание. Библия. Приложение. Брюссель, 1989. С. 6.

² См.: Лютер М. Краткий катехизис. Duncanville, 1998. С. 32.

³ Шульц С. Дж. Ветхий Завет говорит. Сер. Библейская кафедра. М., 1992. С. 11.

⁴ Веркель Г.А. Герменевтика. Принципы и процесс толкования Библии. Illinois, 1995. С. 32.

⁵ Среди участников раввинистического Собора в Иаамнии наиболее выдающимися были рабби Акиба и Гамалиил Младший. Ими был установлен список в 39 книг (которые они искусственно свели в 24 книги, соединив в одну книги Царств, книги Ездры и Неемии и 12 книг малых пророков, по числу букв еврейского алфавита), который был принят иудейской общиной и введен во все синагоги. Этот список и является тем «каноном», в соответствии с которым книги Ветхого Завета называются каноническими или неканоническими.

⁶ См.: Лавров А., прот. Записки по предмету Закона Божия. Киев, 1993. С. 101.

⁷ Православная традиция называет апокрифами ветхозаветные писания позднего времени (I-II вв. до РХ. – I-II вв. по РХ.), такие как: 4-я Маккавейская книга, книга Еноха, книга Юбилеев, или Малое Бытие (Апокалипсис Моисея), псалмы Соломона, Вознесение Моисея, Апокалипсис Варуха, часть пророчеств Сивиллы, Вознесение Исаии плюс кумранские апокрифы. См.: Мень А. Как читать Библию. Брюссель: Жизнь с Богом, 1981. С. 11.

повествование о Сусанне (Дан. 13), история о Виле и драконе (Дан. 14), сирийское окончание Книги Иова (Иов. 42, 18) – согласно православному определению не являются богодухновенными и не входят в канон Священного Писания Ветхого Завета.

Весь корпус книг Священного Писания Ветхого Завета делится на книги законоположительные, исторические, учительные и пророческие. В чем заключается это разделение?

Первоначально появляется только לְוְהָא («Тора») – ветхозаветный закон, данный Богом пророку Моисею. И только Тору, Священное Пятикнижие, то есть Закон, заключенный в пяти книгах: Бытие, Исход, Левит, Числа и Второзаконие, – следует считать в подлинном смысле этого слова Священным Писанием для ветхозаветной Церкви. Но тотчас же вслед за Торой, почти одновременно с последними словами ее, явились и первые строки иных, из первоначального Божиего Закона органически вытекающих писаний. Книга Иисуса Навина начала писаться почти в тот самый момент, когда заканчивалось писание Второзакония. Книга Судей продолжает книгу Иисуса Навина. Книги Царств продолжают Книгу Судей. Книги Паралипоменон (то есть Летописи) дополняют книги Царств. Книги Ездры и Неемии являются продолжением книг Царств и Паралипомена. Книги Руфи, Есфири, Иудифи и Товита рисуют отдельные эпизоды истории избранного народа. Наконец книги Маккавейские заканчивают повествование об истории Израиля и доводят ее до порога цели, до порога пришествия Христова. Так является следующий за Законом второй отдел Священного Писания, называемый историческими книгами, в узком смысле слова Священной историей. И в книгах исторических встречаются вкрапленными отдельные поэтические творения – песни, молитвы, псалмы, а также поучения (см., например: Бытие XI гл., Исход XV гл., многие места Второзакония, Книга Судей V гл., Вторая книга Царств I гл. 19 ст. и далее, Книга Товита XIII гл. и др.).

В более поздние времена песни и поучения выросли в це-

лые книги, составляющие третий отдел Библии – учительные книги, по-еврейски – ספרות חכמה («Кетувим»). К этому отделу относятся книги: Иова, Псалтирь, Притчей Соломоновых, Екклесиаста, Песни Песней, Премудрости Соломона, Премудрости Иисуса, сына Сирахова.

Творения святых пророков, действовавших среди еврейского народа по Божию велению после разделения царства и пленения Вавилонского, составили четвертый отдел священных книг – книги пророческие, по-еврейски – ספרות נביא («Невиим»). В этот отдел включаются книги: пророка Исаии, пророка Иеремии, Плач Иеремии, Послание Иеремии, пророка Варуха, пророка Иезекииля, пророка Даниила и 12 малых пророков (Осии, Иоиля, Амоса, Авдия, Ионы, Михея, Наума, Аввакума, Софонии, Аггея, Захарии и Малахии).

Неканонические книги Ветхого Завета также подразделяются по своему содержанию на исторические, учительные и пророческие. К историческим можно отнести книги: Иудифи, Товита и Маккавейские. К учительным – книги: Премудрости Соломона и Премудрости Иисуса, сына Сирахова. К пророческим – Послание Иеремии и Книгу пророка Варуха.

Раскрытие вопроса о месте неканонических книг в Ветхом Завете зависит не только от определения положения их в каноне¹, но и от выяснения времени их происхождения, которое напрямую вытекает из подразделения неканонических книг по их содержанию. Также место неканонических книг выясняется из их значения, которое выделяет Православная Церковь в их содержании.

Разделение неканонических книг на исторические, пророческие и книги Премудрости позволяет рассматривать их происхождение и смысловое содержание по отдельности в каждой группе.

В «Комментарии к Ветхому Завету», помещенном в качестве приложения к Библии на русском языке, выпущенной изда-

¹ Ср. порядок книг в Септуагинте и Синодальной Библии.

тельством «Жизнь с Богом» в Брюсселе в 1989 г., о происхождении текста Книги Товита говорится, что он основывается на другом, более древнем, но не сохранившемся арамейском оригинале. Текст книги по Вульгате, как предполагалось ранее, не мог быть переведен блаженным Иеронимом с халдейского языка. Блаженный Иероним пользовался более древним латинским переводом или греческим текстом¹. Такая же точка зрения по этому поводу была высказана и православным богословом Н. Дроздовым в 1901 г. в работе «О происхождении Книги Товита»². По всей вероятности, эта назидательная историческая повесть была написана около 200 г. до Р.Х. в Палестине, что отчасти могут подтверждать кумранские находки. В 14 главах этой книги рассказывается о том, как один благочестивый израильтянин по имени Товит, автор этой книги, проживающий в Ниневии, вследствие своей болезни слепнет, а его сын Товия в сопровождении ангела Рафаила отправляется за получением отцовского долга в Раги Мидийские и по возвращении исцеляет своего отца.

О времени происхождения Книги Иудифи нельзя сказать определенно. События, которые развиваются в ее повествовании, – смерть ассирийского военачальника Олоферна при осаде израильской крепости Ветелии от руки Иудифи, хитростью проникшей в ассирийский стан, – скорее относятся к 670 г. до Р.Х., времени пленения иудеев ассирийцами при царе Манассии³. Но можно ли это время считать временем написания книги, достоверно сказать нельзя. Скорее время написания – эпоха Маккавеев, эпоха великого национального подъема, которой как нельзя лучше соответствует содержание книги.

Книги Ездры – совершенно разные по своему происхождению, хотя и носят одно название. Вторая книга Ездры появляется не позже I в. по Р.Х., и ее оригинальным языком может

¹ Комментарий к Ветхому Завету. Библия. Брюссель: Жизнь с Богом, 1989. С. 1916.

² Дроздов Н. О происхождении книги Товита. Киев, 1901. С. 245-246.

³ Херасков М. Обзорение исторических книг Ветхого Завета. Владимир-на-Клязьме, 1903. С. 349.

быть только греческий, а автором – вероятно, еврей-эллинист. По своему содержанию она практически полностью заимствует повествования из Первой книги Ездры, Книги Неемии и книг Паралипоменон. Девять ее глав начинаются с рассказа о последних иудейских царях, далее говорится о возвращении иудеев из плена и восстановлении храма при царях Кире и Дарии Гистаспе, заканчивается повествование рассказом о внутреннем благоустройстве иудеев трудами Ездры.

Третья книга Ездры имеет два совершенно разных отдела – еврейский и греческий, время происхождения которых значительно расходится между собой. В первом – типичное постпленное мировоззрение. «В Израиле, по представлению автора отдела, сосредоточен весь смысл мировой истории. Ради Израиля сотворен мир; его же исключительным достоянием будет благо будущего века... Задачей Мессии автор считает только освобождение избранного народа от чужеземного ига, истребление врагов Израильского народа и учреждение четырехсотлетнего царства в Иерусалиме, где праведники будут наслаждаться не только духовными, но и чувственными благами»¹. Автором этого отдела мог быть только некий еврей, проживавший либо в Палестине, либо в Александрии, что с точностью сказать нельзя. Вторая часть книги относится к концу I или началу II в. по Р.Х., поскольку автор уже знаком с новозаветными писаниями и новозаветной историей².

Авторство всех трех книг не установлено, хотя на этот счет можно делать разные предположения. Автор Первой книги, в которой говорится о гонении сирийского царя Антиоха Епифана и восстании священника Маттафии и его сыновей, в частности Иуды Маккавея, – скорее всего палестинский еврей, написавший ее в промежуток между 134 и 63 гг. до Р.Х. Оригинальный язык – скорее всего еврейский (сохранился только греческий перевод). Вторая книга принадлежит уже

¹ Аболенский Н. Третья книга Ездры // Толковая Библия или комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. Издание преемников А.П. Лопухина. Т. 7а. СПб., 1913. С. 218.

² Херасков М. Обзорение исторических книг Ветхого Завета. Владимир-на-Клязьме, 1903. С. 412.

перу иудея-эллиниста Иасона Киринейского, который пишет ее для александрийских евреев, чтобы пробудить в них сознание солидарности с их палестинскими собратьями. По своему содержанию она не дополняет, а скорее пересказывает содержание семи глав Первой книги Маккавейской и относится к 124 г. до Р.Х.¹ Третья книга повествует о событиях более ранних, чем те, которые описаны в двух предыдущих, а именно о положении иудеев при Птолеме IV Филопаторе (221-203). Автор и время написания ее досконально не известны².

Корпус Премудрости неканонических книг состоит из двух памятников, отвечающих всем нормам учительных книг, – Книги премудрости Соломона и Книги премудрости Иисуса, сына Сирахова.

Само название Книги премудрости Соломона как бы уже предполагает то, что сам премудрый царь является автором этой книги. И хотя такое мнение было довольно широко распространено в древности, на самом деле оно ошибочно, хотя бы потому, что оригинальный язык книги не еврейский, а греческий. Писатель хорошо знаком с греческой философией – учениями Платона и эпикурейцев (см. Прем. 2, 1-6; 8, 7, 19-20). Предположительное время написания данной книги, состоящей из 19 глав, «в которых возвещается премудрость – истинное религиозно-нравственное ведение, как основа духовной жизни»³, – конец царствования Птолемея IV Филопатора в Египте. Следовательно, место – Александрия.

Пространная по своему содержанию (51 глава) Книга премудрости Иисуса, сына Сирахова уже своим названием не претендует на каноничность. Ее автор – лицо небогодуховенное – не может претендовать на включение его произведения в канон Ветхого Завета. «Содержанием книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова служит учение о премудрости божественной в ее проявлениях в мире и человеке, и о богода-

¹ Комментарий к Ветхому Завету. Библия. Брюссель: Жизнь с Богом, 1989. С. 2059-2060.

² Херасков М. Обзорение исторических книг Ветхого Завета. Владимир-на-Клязьме, 1903. С. 366-367.

³ Соловьев И., прот. О святой Библии. Сергиев Посад, 1912. С. 48.

рованной мудрости человеческой в применении к различным обстоятельствам и случаям жизни человека»¹. Существует два свидетельства о времени написания книги, которые содержатся в ее тексте, – 50-я глава, где есть упоминание первосвященника Симона Праведного, жившего около 290 г. до Р.Х., и греческий пролог, составленный внуком писателя, который жил около 230 г. до Р.Х. Время написания книги, следовательно, заключается между двумя этими датами².

При первом взгляде на Послание Иеремии сразу становится ясно, что оно не принадлежит перу великого пророка. Это доказывает и то, что данная книга не встречается не только в еврейском каноне, но и в сирийском переводе Пешито и в некоторых списках Септуагинты³. Автор книги, который, находясь в Египте, адресует свое послание пленным собратьям с предостережением от идолопоклонства, – скорее всего, еврей-эллинист. Он использует имя пророка Иеремии для того, чтобы придать больший авторитет своему произведению.

Аналогично и Книга пророка Варуха содержит массу сведений, которые прямо расходятся и с Книгой пророка Иеремии, другом и помощником которого был Варух, и с Четвертой книгой Царств. Она написана в пятый год от разрушения Иерусалима, то есть около 583 г. до Р.Х., в Вавилоне для иудейских пленников, которых автор призывает к покаянию⁴.

Священное Писание Нового Завета нередко свидетельствует о широкой популярности неканонических книг Ветхого Завета в первые годы по Р.Х. Сам Христос Спаситель в Нагорной проповеди приводит, хотя и без ссылок, слова из Книги Товита (ср. Тов. 4, 15 с Мф. 7, 12 и Лк. 6, 31; Тов. 4, 16 с Лк. 14,

¹ Премудрость Иисуса, сына Сирахова // Толковая Библия или комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. Издание преемников А.П. Лопухина. Т. 5. СПб., 1908. С. 159.

² Якимов И.С. О происхождении книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова // Христианское чтение. СПб., 1987. С. 303-306.

³ Послание Иеремии // Толковая Библия или комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. Издание преемников А.П. Лопухина. Т. 6. СПб., 1909. С. 168.

⁴ Розанов Н. Книга пророка Варуха // Толковая Библия или комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. Издание преемников А.П. Лопухина. Т. 6. СПб., 1909. С. 175-176.

13), из Книги премудрости Иисуса, сына Сирахова (ср. Сир. 28, 2 с Мф. 6, 14 и Мк. 2, 25), из Книги премудрости Соломона (ср. Прем. 3, 7 с Мф. 8, 43). Апостол Иоанн в Откровении берет и слова, и образы из Книги Товита (ср. Откр. 21, 11-24 с Тов. 8, 11-18). У апостола Павла в посланиях к Римлянам (Рим. 1, 21), к Коринфянам (1 Кор. 1, 20-27), к Тимофею (1 Тим. 1, 15) есть слова из Книги пророка Варуха. У апостола Иакова очень много общих фраз с Книгой премудрости Иисуса, сына Сирахова. Послание к Евреям апостола Павла и Книга премудрости Соломона так близки друг другу, что некоторые умеренно отрицательные критики считали их творениями одного автора.

Авторитетным святоотеческим высказыванием по поводу необходимости неканонических ветхозаветных книг для духовного назидания считается 39 Пасхальное послание святителя Афанасия Великого. Именно он, перечисляя неканонические книги, относит их к необходимым для научения новоначальных. «Яко есть, кроме сих, и другия книги, не введенные в канон, но назначенные отцами для чтения нововступающим, и желающим огласиться словом благочестия»¹. Кроме того, в разное время некоторые неканонические книги входили в состав ветхозаветного канона, и многие святые отцы считали их содержание достойным наименования «писание», что тоже может свидетельствовать о высокой оценке, даваемой им Церковью. 85 Апостольское правило говорит о том, что Маккавейские книги входят в состав канона, а «сверх же сего вам да присовокупится в замечание, чтобы юные ваши изучали премудрость многоученого Сираха»². Священномученик Ириней Лионский, который вел борьбу с гностицизмом на основании доказательства истинности христианского Священного Писания, упоминая о пророческих книгах, относит Книгу пророка Товита к числу книг пророков Бога Элои³.

¹ Святого Афанасия, архиепископа Александрийского, из 39 послания О праздниках / Книга правил. Сергиев Посад, 1992. С. 305.

² 85 Апостольское правило / Книга правил. Сергиев Посад, 1992. С. 27.

³ Ириней Лионский, сщмч. Опровержение лжеименного знания. Кн. 1. Гл. 30. Ст. 11. СПб., 1900. С. 106.

Из вышесказанного вытекает, что Церковь Христова ценит неканонические книги, во-первых, как неисчерпаемый источник премудрости. «Это естественно, – пишет митрополит Никодим (Ротов), – так как Дух Святой, начертавший через избранных людей Божиих в священных книгах глаголы жизни вечной, всегда является Животворящим, и заключенное в Библии слово Божие всегда жизненно, современно и никогда не перестанет быть действенным». Именно поэтому так много ветхозаветных паремий, читаемых за богослужением, взято из неканонических книг Премудрости. Во-вторых, неканонические книги содержат такие нравственные критерии взаимоотношений человека с Богом и ближними, что они без преувеличения могут быть поставлены наравне с новозаветными евангельскими заповедями (Сир. 7, 31-39; 8, 1-22).

Православная Церковь в определении своего вероучения нередко опирается на неканонические книги Ветхого Завета наряду с каноническими. К примеру, вопрос о поминании усопших. Разрешение его на базе Священного Писания напрямую зависит от текста неканонических книг: 2 Макк. 12, 43; Тов. 4, 16; Сир. 7, 36; 38, 23.

С другой стороны, неканонические книги – Маккавейские, Третья Ездры – являются источником исторических сведений о дальнейшей истории богоизбранного народа непосредственно перед пришествием в мир Сына Божия. Все бесчисленные сонмы христианских мучеников первых веков вдохновлялись на подвиг святейшим примером мучеников Маккавейских, о которых повествует Вторая книга Маккавейская.

Таким образом, неканонические книги Ветхого Завета хотя и не считаются Церковью богодухновенными, не отвергаются ею. Они занимают достойное место в Библии, но не составляют ее канона. Неканонические книги необходимы не только как источник божественной премудрости, но и как основа для некоторых аспектов вероучения. Все святые отцы считались

¹ Никодим (Ротов), митр. Размышления над книгами Премудрого // Журнал Московской Патриархии. 1965. №9. С. 34.

с неканоническими книгами Ветхого Завета, видя в них достойное продолжение канона ветхозаветных книг, нередко включая некоторые из них в канон. Одним словом, с точки зрения Православной Церкви неканонические книги тоже относятся к Священному Писанию, хотя и содержат наряду с богооткровенными истинами частные взгляды авторов, что, однако, не препятствует их помещению в Библию вместе с каноническими книгами, имеющими несомненную печать богодухновенности.

Библиографический список

1. *Аболенский Н.* Третья книга Ездры // Толковая Библия или комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. Издание преемников А.П. Лопухина. Т. 7а. СПб., 1913.
2. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М., 1988.
3. *Веркель Г.А.* Герменевтика. Принципы и процесс толкования Библии. Illinois, USA, 1995.
4. *Даниел-Ропс.* Общее введение в Священное Писание. Библия. Приложение. Брюссель, 1989.
5. *Дроздов Н.* О происхождении книги Товита. Киев, 1901.
6. *Иванов В., прот.* Священное Писание Ветхого Завета. (Машинопись). Ставрополь, 1997.
7. *Ириней Лионский, сщмч.* Опровержение лжеименного знания. Кн. 1. СПб., 1900.
8. Книга правил. Сергиев Посад, 1992.
9. Комментарий к Ветхому Завету. Библия. Брюссель: Жизнь с Богом, 1989.
10. *Лавров А., прот.* Записки по предмету Закона Божия. Киев, 1993.
11. *Лютер М.* Краткий катехизис. Duncanville, USA, 1998.
12. *Мень А., прот.* Как читать Библию. Брюссель: Жизнь с Богом, 1981.
13. *Мень А., прот.* Таинство, слово и образ. Брюссель: Жизнь с Богом, 1980.
14. *Никодим (Ротов), митр.* Размышления над книгами Премудрого // Журнал Московской Патриархии. 1965. №9.
15. Псалтирь Иеремии // Толковая Библия или комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. Издание преемников А.П. Лопухина. Т. 6. СПб., 1909.
16. Премудрость Иисуса, сына Сирахова // Толковая Библия или комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. Издание преемников А.П. Лопухина. Т. 5. СПб., 1908.
17. *Розанов Н.* Книга пророка Варуха // Толковая Библия или комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. Издание преемников А.П. Лопухина. Т. 6. СПб., 1909.
18. *Северюхин А.* Основные понятия Библии. (Машинопись). СПб.: СПбДА, 1999.

19. Соловьев И., прот. О святой Библии. Сергиев Посад, 1912.
20. Филарет (Дроздов), свт. Пространный христианский катихизис Православных Кафолических Восточных Церквей. М., 1895.
21. Херасков М. Обзорение исторических книг Ветхого Завета. Владимир-на-Клязьме, 1903.
22. Шульц С. Дж. Ветхий Завет говорит. Сер. Библейская кафедра. М., 1992.
23. Якимов И.С. О происхождении книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова // Христианское чтение. СПб., 1987.

Сведения об авторе

ИГУМЕН АЛЕКСИЙ (Смирнов Андрей Юрьевич) – кандидат философских наук, доцент, проректор Ставропольской Православной Духовной Семинарии, e-mail: asmirnoff_26@bk.ru

Uncanonic books of the Old Testament: their place in the Bible

Hegumenos Aleksiy (Smirnov)

Candidate of philosophy, Associate professor, Prorektor of Stavropol Orthodox Theological Seminary, e-mail: asmirnoff_26@bk.ru

The article clarifies the orthodox understanding of the uncanonic books of the Old Testament, their origin and contents. The Canon of the Holy Scripture of the Old Testament. The law-establishing, historical, edifying and prophetic books of the Old Testament.

Keywords: *the Bible; the Holy Scripture; the inspiration the Scriptures; the Old Testament; Biblical Canon; law-establishing books; historical books; edifying books; prophetic books.*

Обстоятельства и значение вознесения пророка Илии на небо

УДК 26-23

ББК 86.37-21.8

Значение события вознесения пророка Илии на небо было велико для всей эпохи Ветхого Завета, поскольку свидетельствовало об истинности загробного существования. Память о пророке Илии свято чтится ветхозаветной Церковью. В силу религиозно-политических обстоятельств в Израиле пророк не смог во время своей земной жизни изменить ситуацию и добиться полной победы над идолопоклонством. Но Господь изъял его из общей участи смертных для ожидания дня Господня.

Отдельные события из жизни пророка Илии, в том числе и вознесение на небо, получили у отцов Церкви аллегорическое и типологическое толкование.

Согласно и еврейской, и христианской традиции служение пророка Илии не заканчивалось его вознесением. Таинственному восхищению будет соответствовать эсхатологическое возвращение – принять новую роль того, кто будет главным предшественником Мессии в конце времен.

Ключевые слова: *Илия; вознесение на небо; Ветхий Завет; пророк; Израиль; Мессия; идолопоклонство; типологическое толкование; Церковь; день Господень.*

Среди множества различных моментов повествования о пророке Илии у большинства читателей всегда вызывает немалый интерес заключительная часть его пророческой деятельности, а именно вознесение на небо на огненной колеснице и обстоятельства этого вознесения. Поскольку существует ряд различных теорий (далеко не всегда однозначных), связанных с возне-

сением пророка Илии, целесообразно в русле православного подхода, опираясь на святоотеческое толкование и исследования современных авторов, представить свой взгляд на понимание этого весьма важного события ветхозаветной истории Израиля.

В самом начале 2-й главы Четвертой книги Царств автор не держит в неведении читателя относительно судьбы пророка Илии и уже в первом стихе открывает, что с ним произойдет. Возможно, рассказ о вознесении пророка был широко известен и популярен в израильском народе. Поэтому автор исходит из того, что читатель знает о вознесении Илии, и сразу переходит к осуществлению своей главной цели – показать пророческий авторитет его ученика – Елисея.

Четвертая книга Царств представляет нам картину вознесения пророка следующим образом: Илия вместе с учеником Елисеем ходили по израильской земле в то время, когда Господь хотел вознести Илию (4 Цар. 2, 1). Возвращаясь из Галгала, пророк Илия, испытывая веру Елисея или не зная еще, угодно ли Господу, чтобы Елисей присутствовал при окончании его земной жизни и стал преемником пророческого дара, говорит ученику следующее: «останься здесь, ибо Господь посылает меня в Вефиль». Пророк Елисей, однако, противится этому приказанию, говоря: «жив Господь и жива душа твоя! не оставлю тебя» (4 Цар. 2, 2)¹.

В Вефиле была пророческая школа, и здесь между пророком Елисеем и сынами пророческими происходит удивительный разговор, дающий нам понять, что в пророческих школах проявлялись великие дары благодати Божией, ибо «Дух Святый глаголал во пророцех».

«И вышли сыны пророков, которые в Вефиле, к Елисею и сказали ему: знаешь ли, что сегодня Господь вознесет господина твоего над главою твоею? Он сказал: я также знаю, молчите» (4 Цар. 2, 3).

¹ См.: The Expositor's Bible Commentary with the New International Version. 1 & 2 Kings, 1 & 2 Chronicles, Ezra, Nehemiah, Esther, Job: In 12 vol. Michigan, 1988. Vol. 4. P. 175.

При прохождении через Вефиль, по-видимому, великий пророк ни с кем не говорит; предав душу свою Богу, он идет, куда ведет его Дух, не обращая внимания на все окружающее. Он останавливается только, чтобы сказать еще раз Елисею, чтобы тот остался в Вефиле, так как Господь повелевает ему идти в Иерихон. И во второй раз просвещенный божественным откровением пророк Елисей не оставляет своего учителя, и они вместе доходят до Иерихона. И здесь сыны пророческие говорят Елисею: «знаешь ли, что сегодня Господь берет господина твоего и вознесет над главою твою?». И опять он отвечает: «я также знаю, молчите» (4 Цар. 2, 5). И в третий раз пророк Илия хочет оставить пророка Елисея в Иерихоне, говоря, что Господь посылает его к Иордану; и в третий раз Елисей клятвенно заявляет, что не оставит учителя. Между тем пятьдесят сынов пророческих из Иерихона следовали за пророками и издали видели, как те остановились на берегу Иордана. Пророк Илия свернутой милотью ударил по воде, которая расступилась, и оба перешли по сухому дну.

Целью пророка Илии при его путешествии в этих местах, согласно повествованию, было посещение тех пророческих школ, которые смогли, вероятно, вновь действовать с той же эффективностью, что и при пророке Самуиле. Автор повествования описывает это путешествие из желания подчеркнуть особую роль пророков Илии и Елисея в израильской истории: как вступление в обетованную землю, так и служение этих пророков положило начало новому этапу существования истинной религии единого Бога.

Сцена взятия пророка Илии на небо, по мысли автора, демонстрировала силу и всемогущество Бога. Предвидя свою близкую разлуку с учеником, пророк Илия спрашивает у него, чего тот хочет, и Елисей просит своего учителя о двойной части его духа. Эта просьба отражает наследственное право первенца (Втор. 21, 17) и подтверждается также тем, что Елисей называет пророка Илию словом «отец». Это фактически равнозначно официальному прошению о наследовании слу-

жения пророка Илии. Пророк Елисей, испрашивая двойную часть первенца, то есть особенную духовную силу, находящуюся далеко за пределами его собственных возможностей, вместе с тем должен был принять и те обязанности сложной религиозно-политической задачи, которые переходили к нему как продолжателю пророческой деятельности Илии¹.

Но пророк Илия указал Елисею на то, что только Господь может дать ему дар благодати, и поставил условием для такого дара присутствие ученика при своем вознесении на небо (4 Цар. 2, 9-10). Пророк Елисей должен был не только увидеть, но осознать и осмыслить в себе события, которые должны были произойти.

Когда пророки Илия и Елисей продолжали идти, беседуя друг с другом, их внезапно разделила огненная колесница, взявшая на небо у Елисея его великого учителя. Восклицание пророка Елисея: «колесница Израиля и конница его!» (4 Цар. 2, 12) показало, что он воспринимает пророка Илию как истинную мощь и защиту своего народа.

Чудо это было широко известно всему Израилю, о чем мы можем судить по первым словам 2-й главы Четвертой книги Царств: «В то время, как Господь восхотел вознести Илию в вихре на небо...» и множеству преданий, окружающих судьбу святого пророка.

Значение этого события было велико для всей эпохи Ветхого Завета, поскольку свидетельствовало об истине загробного существования. Пророк Елисей и сыны пророческие имели особые ощущения этого непостижимого чуда, что заставило их неотлучно следовать за пророком Илией. В последней просьбе Елисея ниспослать ему сугубую благодать сказывается ревность его о пророческом служении.

Вознесение пророка Илии на небо наиболее часто становилось предметом внимания многих святых отцов и христианских авторов.

¹ См.: The Expositor's Bible Commentary with the New International Version. 1 & 2 Kings, 1 & 2 Chronicles, Ezra, Nehemiah, Esther, Job: In 12 vol. Michigan, 1988. Vol. 4. P. 176.

Святитель Иринеи Лионский, полемизируя с тем, кто полагал, что воскресение из мертвых не будет телесным, ссылается на пример пророка Илии, который еще при жизни, то есть в теле, был взят на небо. При этом Святитель отвергает толкование, согласно которому тело пророка сгорело в огненной колеснице, а на небо была перенесена только его душа¹.

Иосиф Флавий не описывает вознесение пророка Илии на небо, а ограничивается упоминанием о его исчезновении: «...Около времени Иорама исчез Илия с лица земли, и никто по сей день не знает подробностей его кончины, так же, как и Еноха»².

Весьма интересный комментарий к вознесению пророка Илии дает святитель Епифаний Кипрский. В отличие от иудейской традиции, предполагающей телесное вознесение с возможностью последующего возвращения на землю в мессианские времена (ср. Откр. 11, 3-12), Святитель предполагает духовное вознесение пророка Илии, но при этом не отрицает и факт вознесения тела: «Илия вознесся во плоти, но во плоти духовной, уже не имеющей нужды в том, в чем всегда нуждалась, когда была в этом мире... По вознесении своем она питается там некоторой другой пищей, которую подает Бог, ведущий сокровенное и сотворивший невидимое, – имеющий некую бессмертную, а не тленную пищу»³.

Некоторые святые отцы, прибегая к типологическому методу толкования, выходя за рамки исторического контекста, раскрывают несколько другое значение этого события уже в эпоху Нового Завета. Так, например, святитель Иоанн Златоуст говорит, что как пророк Илия, вознесшись на небо, оставил ученику только свою накидку, которая стала для пророка Елисея дороже золота, так и Иисус Христос после Вознесения оставил ученикам Свое Тело (то есть Евхаристию)⁴.

¹ См.: Илия // Православная энциклопедия. М., 2010. Т. 22. С. 252.

² Цит. по: Сергий (Соколов), архиеп. Исторические и пророческие книги. Режим доступа: <http://korolev.msk.ru/books/14/txt/sok3.txt>.

³ Епифаний Кипрский, свт. Творения. Об Оригене. СПб., 1904. Т. 3. С. 169.

⁴ См.: Илия // Православная энциклопедия. М., 2010. Т. 22. С. 257.

Святитель Кирилл Иерусалимский сравнивает вознесение Илии на небо в огненной колеснице с Вознесением Иисуса Христа после Воскресения. При этом Святитель указывает и на различия между двумя этими событиями, подчеркивая, что взятие пророка Илии на небо служит именно прообразом Вознесения Христа. Основное отличие он видит в том, что пророк Илия, как и другие ветхозаветные праведники, был взят на небо Богом и не мог совершить этого сам, тогда как Иисус, будучи Богом, вознесся Сам. Другим отличием служит то, что пророк Илия передал своему ученику Елисею пребывавший на нем дух, увеличив его только вдвойне, тогда как Господь Иисус Христос Своим ученикам дал Дух в изобилии¹.

Согласно и еврейской, и христианской традиции служение пророка Илии не заканчивалось его вознесением. Он принимает новую роль того, кто будет главным предшественником Мессии в конце времен. Еврейская традиция даже разработала идею о том, что пророк Илия не возносился на небо, а перешел в промежуточное состояние, чтобы возвратиться перед пришествием Мессии².

Таинственному восхищению будет соответствовать эсхатологическое возвращение: «Вот, Я пошлю к вам Илию пророка пред наступлением дня Господня, великого и страшного»; его делом будет обратить «сердца отцов к детям и сердца детей к отцам их» (Мал. 4, 5), и это будет последняя установленная Богом отсрочка, «чтобы утишить гнев, прежде нежели обратится он в ярость» (Сир. 48, 10)³.

В рассказе о вознесении пророка Илии мы видим новую, не встречавшуюся до этого перспективу в описании персонажей. Автор не только освещает их деятельность, направленную на

¹ См.: Илия // Православная энциклопедия. М., 2010. Т. 22. С. 257.

² См.: Hobbs T.R. Word Biblical Commentary. 2 Kings. Vol. 13. Режим доступа: http://www.amazon.com/Thessalonians-Word-Biblical-Commentary-Vol/dp/0849902444#reader_0849902444.

³ См.: Словарь библейского богословия // Библиотека Якова Кротова. Режим доступа: http://krotov.info/library/bible/ru/09_1zar.html.

благо или на разрушение религии Израиля, но впервые пытается показать их душевные переживания. Вознесение пророка Илии изображено как смерть любимого учителя. Буря, посреди которой огненная колесница и кони подняли пророка Илию на небо, могла бы послужить для автора удобным случаем, чтобы описать небесные сферы и армии ангелов, но он обращает пристальный взор на землю, избрав центром внимания пророка Елисея – одинокого, осиротевшего ученика, который плачет и разрывает на себе одежду в порыве отчаяния¹.

Жизнь и служение пророка Илии исполнены величия и преданности Богу. Результатом его ревностной деятельности было сохранение истинной религии в особенно тяжелую эпоху перемен в Израильском государстве. В повествовании о пророке Илии образ главного персонажа постоянно сравнивается автором с пророком Моисеем. В этой аналогии между пророками Илией и Моисеем заложен высокий богословский и религиозно-нравственный смысл².

Моисей был посредником завета на горе Синай, пророком (Втор. 18, 15), через которого народ Израиля был приведен к завету с Богом и сделан народом Божиим. Пророк Илия был тем, через кого народ Божий вернулся к Синайскому завету и был спасен как Израиль. Иными словами, автор повествования подчеркивает этим сравнением огромную важность пророка Илии в истории Израиля и в книгах Царств: «Без Моисея религия Господа в таком виде, в каком она была представлена в Ветхом Завете, никогда бы не родилась. Без Илии она бы погибла»³.

¹ См.: Рофе А. Повествование о пророках. М., 1997. С. 49-50.

² См.: Илия // Христианство. Энциклопедический словарь. М., 1993. Т. 1. С. 602.

³ Цит. по: Новый Библейский комментарий. Ветхий Завет. Книга Бытие – Книга Иова. СПб., 2000. Ч. 1. С. 487.

Библиографический список

1. Аржанов Ю.Н. Илия // Православная энциклопедия / Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. М.: Церковно-научный центр Православная энциклопедия, 2010. Т. 22.
2. Епифаний Кипрский, свт. Творения. Об Оригене. СПб., 1904. Т. 3.
3. Новый Библийский комментарий. Ветхий Завет. Книга Бытие – Книга Иова. СПб., 2000.
4. Рофе А. Повествование о пророках. М.: Мосты, 1997. 239 с.
5. Сергей (Соколов), архиеп. Исторические и пророческие книги. Режим доступа: <http://korolev.msk.ru/books/14/txt/sok3.txt>.
6. Словарь библейского богословия // Библиотека Якова Кротова. Режим доступа: http://krotov.info/library/bible/ru/09_1zar.html.
7. Христианство. Энциклопедический словарь / Под ред. С.С. Аверинцева. М.: Большая Российская энциклопедия, 1993. Т. 1. 861 с.
8. The Expositor's Bible Commentary with the New International Version. 1 & 2 Kings, 1 & 2 Chronicles, Ezra, Nehemiah, Esther, Job: In 12 vol. / General editor Frank E. Gasbelein. Michigan: Zondervan, 1988. Vol. 4. 1060 p.
9. Hobbs T.R. Word Biblical Commentary. 2 Kings. Vol. 13. Режим доступа: http://www.amazon.com/Thessalonians-Word-Biblical-Commentary-Vol/dp/0849902444#reader_0849902444.

Сведения об авторе

СВЯЩЕННИК АЛЕКСЕЙ ПОДКОЛЗИН – заведующий кафедрой библеистики Ставропольской Православной Духовной Семинарии, e-mail: alekseipodkolzin@mail.ru

The circumstances and the significance of Elijah's rapture to heaven
Priest Aleksey Podkolzin
Head of the Bible Department Stavropol Orthodox Theological Seminary, e-mail: alekseipodkolzin@mail.ru

Value of an event of the prophet Elijah rise on the sky was great for all era of the Old Testament as testified to truth of existence beyond the grave. Memory of the prophet Elijah was held by antiquated Church sacred. Owing to religious political circumstances in Israel it could not change a situation during the terrestrial life and achieve a clear victory over idolatry. But the Lord withdrew it from the general fate mortal for expectation of Lord's Day.

Separate events from the prophet's life including rise on the sky, received allegorical and typological interpretation at fathers of Church.

It agrees with both Jewish, and Christian traditions, service of the prophet Elijah didn't come to an end with his rapture to heaven. To mysterious admiration there will correspond to eschatological return: it should accept a new role of the one who will be the main predecessor of Messiah at the end of times.

Keywords: *Elijah; rise on the sky; Old Testament; prophet; Israel; Messiah; idolatry; typological interpretation; Church; Lord's Day.*

РАЗДЕЛ II.
БОГОСЛОВИЕ

Богословский диалог Русской Православной Церкви и Армянской Апостольской Церкви

УДК 27-285.4

ББК 86.24-4

В настоящее время в условиях активного диалога христианских Церквей выросло внимание к вопросу канонического воссоединения Православных и дохалкидонских Церквей. Богословский диалог между Русской Православной Церковью и Армянской Апостольской Церковью – один из самых плодотворных, следствием чего является повышенное внимание к вероисповедальным основам Армянской Апостольской Церкви и в частности к причинам ее обособления от Православной Церкви. В статье также отмечается, что сегодня есть прекрасная возможность подготовить хорошую базу для будущего возвращения Армянской Апостольской Церкви в лоно Православия.

Ключевые слова: апостольское преемство; Армянская Апостольская Церковь; богословский диалог; вероисповедание; дохалкидонские Церкви; евхаристическое общение; конфессия; монофизитская ересь; святитель Григорий Просветитель; Халкидонский Собор.

Армянская Апостольская Церковь – одна из древнейших христианских конфессий. Ее основателями были святые апостолы Фаддей и Варфоломей. Их деятельность продолжил святой Григорий Просветитель, при котором христианство стало государственной религией Армении.

Армянская Апостольская Церковь хранит множество святынь, среди них особо следует выделить следующие: наконечник копья сотника, которым был прободен бок Господа нашего

Иисуса Христа; десница свящennemученика Григория Просветителя; частицы Ноева ковчега. У Армянской Апостольской Церкви имеется также и свой придел в иерусалимском храме Воскресения Христова. Однако при таком высоком положении в ее учении имеется существенный недостаток – элементы монофизитской ереси, осужденной на IV Вселенском Соборе в г. Халкидоне, постановления которого, к сожалению, по тем или иным причинам так окончательно и не приняты Армянской Апостольской Церковью до сих пор. Хотя указанная ересь и была отвергнута Армянской Апостольской Церковью на некоторых ее Поместных Соборах, но факт непринятия IV Вселенского Собора в г. Халкидоне свидетельствует о том, что монофизитство не было полностью искоренено из ее вероучения. При этом отметим, что учение Армянской Апостольской Церкви основывается главным образом только на решениях первых трех Вселенских Соборов, в то время как вероисповедание вселенской Православной Церкви базируется на решениях всех семи Вселенских Соборов.

Важно указать, что между Русской Православной Церковью и Армянской Апостольской Церковью существуют многовековые добрые и прочные взаимоотношения, несмотря на то что между ними, к сожалению, нет полного евхаристического общения. Это разделение, которое не преодолено по сей день, уходит корнями в V в. В 451 г. в силу сложных исторических и политических обстоятельств Армянская Апостольская Церковь не участвовала в IV Вселенском Соборе, проходившем в г. Халкидоне, и не приняла его богословские итоги. Однако, несмотря на разделение на богословском уровне и богословские проблемы, которые в настоящее время обсуждаются в ходе диалога между Православными Церквями и Восточными Православными Ориентальными Церквями, у обеих Церквей есть глубокая внутренняя солидарность, которая неоднократно была доказана на деле в историческом процессе. Примечательно, что одновременно с возрождением Русской Православной Церкви в постсоветский период происходит и

возрождение Армянской Апостольской Церкви, Предстоятели обеих Церквей регулярно встречаются, общаются, обмениваются новостями, оказывают друг другу помощь в решении существующих проблем.

Большинство представителей Армянской Апостольской Церкви являются армянами, проживающими в разных странах мира: Армении, России, Турции, Франции, США, Израиле и других. Главный храм Армении – святой Эчмиадзин, являющийся кафедрой Предстоятеля Армянской Апостольской Церкви.

Интересен тот факт, что Армянскую Церковь часто именуют Армяно-Григорианской – по имени святителя Григория Просветителя. Но данное название неправильное, так как святой Григорий явился вторым просветителем Армении. А первыми были апостолы Фаддей и Варфоломей. Отсюда следует, что более правильное название Армянской Церкви – Армянская Апостольская Церковь, отделившаяся, к сожалению, в 491 г. от вселенской Православной Церкви. Непринятие постановлений Халкидонского Собора привело к обособлению Армянской Апостольской Церкви. Однако на протяжении столетий после этого обособления ведется диалог о воссоединении Церквей.

Русская Православная Церковь является активным участником диалога с группой дохалкидонских Церквей и в частности с Армянской Апостольской Церковью со второй половины XX в. на всеправославном уровне. Данный диалог проводится как через неофициальные встречи, так и посредством официального богословского общения. Итогом многолетних трудов и дискуссий относительно причин и характера разделения между вселенской Православной Церковью и дохалкидонскими Церквями, в частности между Русской Православной и Армянской Апостольской Церквями, явилось «Второе общее заявление и предложение Церквям». Касательно промежуточных результатов вышеуказанного диалога и разработанного в его процессе документа действу-

ет решение Архиерейского Собора Русской Православной Церкви от 1997 г.

«Второе общее заявление и предложение Церквам» не выступает в качестве заключительного документа, позволяющего говорить о восстановлении канонического единства Православных Церквей с дохалкидонскими Церквами, ввиду того что в нем имеются определенные неясности в некоторых христологических формулировках. В связи с этим важно продолжать активный диалог с упомянутыми Церквами для внесения полной ясности в эти формулировки, а если возможно, то и для восстановления канонического общения с дохалкидонскими Церквами, в частности с Армянской Апостольской Церковью. Для этого также необходимо дальнейшее уточнение, изучение и анализ вопросов литургического, канонического и пастырского характера.

Актуальность данной темы заключается в том, что в настоящее время: а) в условиях активного диалога христианских Церквей возрос интерес к вопросу канонического воссоединения Православных и дохалкидонских Церквей (в частности Русской Православной и Армянской Апостольской Церквей, диалог между которыми – один из самых плодотворных), следствием чего является повышенное внимание к вероисповедальным основам Армянской Апостольской Церкви, в том числе к причинам ее обособления от Православной Церкви; б) существует прекрасная возможность подготовить хорошую базу для будущего возвращения Армянской Апостольской Церкви в лоно Православия.

В заключение приведем слова святителя Игнатия Брянчаннинова относительно Армянской Апостольской Церкви и ее представителей для более ясного освещения рассматриваемой тематики: «Они не понимают Евтихиевой ереси, следовательно, не понимают того существенного догматического различия, которым отделяется их Церковь от Церкви Восточной. Разъединение они приписывают разности в обрядах. К обрядам они не имеют той особенной привязанности, которая

заметна в русском народе. Обряд свой, когда объяснится его несовместимость, армяне оставляют легко. Так, они имеют обычай разговляться в Великую Субботу, по окончании богослужения сего дня; некоторое лицо из их духовенства представило им странность сего обычая, указав на основательность обычая православных, и армяне с любовью, без всяких споров согласились разговляться в день Святой Пасхи, после Литургии. Вообще у них заметно непритворное, сердечное влечение сблизиться с православными, с русскими. Обстоятельство это имеет, по мнению моему, особенную важность. Оно важно не только в религиозном отношении, но и в государственном. Если бы Провидение благоволило, армяне соединились с Православною Церковью, для чего нужно единственно объяснение недоумений с обеих сторон, то государственная польза их в здешнем крае была бы неисчислима»¹.

При определенных различиях в вероисповедании, богослужении, обычаях и традициях обеих христианских Церквей активный диалог между ними ведется и по сей день, что с помощью Божией может привести к возвращению Армянской Апостольской Церкви в лоно Православия.

Библиографический список

1. Арутюнова-Фиданян В.А. Армяно-византийская контактная зона (X-XI вв.). М., 1994.
2. Арутюнова-Фиданян В.А. Православные армяне в контексте борьбы за унию церквей на христианском Востоке // Традиции и наследие христианского Востока. М., 1996.
3. Бегларян А. История возникновения и современное состояние епархии Юга России Армянской Апостольской Церкви. Ставрополь: СтПДС, 2010.
4. Восканян К.В. Битва за Армению. СПб.: Печатный двор, 2006. 432 с.
5. Гарсоян Н.Г. Был ли создан Собор в Валаршапате в 491 году? // Христианский Восток. 2001. Т. 2 (8).
6. Гермоген (Добронравин), еп. Вероучение Армянской Церкви // Духовная беседа. 1858. №48.
7. Гермоген (Добронравин), еп. Краткий очерк Армяно-Григорианской Церкви // Духовная беседа. 1858. №45.

¹ Игнатий Брянчанинов, свт. Аскетические опыты. М., 2006. С. 508-509.

8. Денисов Е.Ю. Монофизитство: ересь или схизма? // Восток. 1994. №5.
9. Доктусов Н.П. Армянская Церковь. Загорск: МДА, 1956.
10. Езник (Петросян), еп. Армянская Апостольская Святая Церковь. Краснодар, 1998.
11. Ерицов А.Д. Первоначальное знакомство армян с Северо-Восточной Русью до воцарения дома Романовых в 1613 году // Кавказский вестник. 1901. №12.
12. Зирекянц В. Армяно-католические отношения в период Киликийского армянского государства (1080-1375 гг.). Загорск: МДА, 1989.
13. Игнатий Брянцианов, свт. Аскетические опыты. В 8 т. Армяне. М.: Паломник, 2006. Т. 2: Аскетические опыты. 639 с.
14. Красноложкин Г., свящ. Армянская Церковь: история и современное состояние. Загорск: МДА, 1973.
15. Лебедев А. Вероисповедное положение армян в России до времени Екатерины II. М., 1909.
16. Максимаджян С., прот. Краткий очерк вероисповедания Армянской Церкви. Ростов н/Д, 1909.
17. Никитин В.А. Под сенью священного Арарата // Журнал Московской Патриархии. 1979. №1; №2.
18. Официальный сайт отдела внешних церковных связей РПЦ. Режим доступа: <http://www.mospat.ru/>
19. Православная энциклопедия. В 25 т. Т. 3. М.: Церковно-научный центр Русская Православная Церковь, 2001. 752 с.

Сведения об авторе

АВETИСЯН ЭЛИЗБАР РУДИКОВИЧ – кандидат социологических наук, старший преподаватель кафедры богословия Ставропольской Православной Духовной Семинарии,
e-mail: obrazovanie-svet@yandex.ru

The theological dialogue of the Russian Orthodox Church and the Armenian Apostolic Church

Elizbar R. Avetisyan

Candidate of sociology, Senior lecturer of the Theology Department Stavropol Orthodox Theological Seminary,

e-mail: obrazovanie-svet@yandex.ru

Nowadays in terms of active dialogue of Christian churches, the attention to the issue of canonic reunion of orthodox and pre-Chalcedonian Churches has grown. In particular, theological dialogue between the

Russian Orthodox Church and the Armenian Apostolic Church is one of the most seminal ones. The result of this is the raised attention to the faith basics of the Armenian Apostolic Church and in particular to the reasons of its isolation from the Orthodox Church. It is also mentioned in the article that today there's a great opportunity to prepare a good basis for the future return of the Armenian Apostolic Church back to the Orthodoxy.

Keywords: *the apostolical succession; the Armenian Apostolic Church; theological dialogue; religion; the pre-Chalcedonian Churches; eucharistical communication; confession; Monophysitic heresy; St. Gregory; Chalcedonian Cathedral.*

РАЗДЕЛ III.
ЦЕРКОВНАЯ
ИСТОРИЯ

Церковная жизнь на Ставрополье и Тереке в 1929-1941 гг. в контексте обновленческого раскола Русской Православной Церкви

УДК 27-72

ББК 86.29-3(2Р37)

Религиозная политика на Ставрополье и Тереке в 1930-е гг. была основана на законодательстве 1929 г. и характеризовалась широким использованием административных мер против приходов и православного духовенства. В эти годы уже практически не делалось различий между Патриаршей и обновленческой Церквями. Органами государственной власти пресекались или осуждались в антирелигиозной пропаганде попытки примирения религиозной и коммунистической идеологии, придания религии патриотических и национальных форм, использование международных связей и игра на повсеместном распространении тех или иных религиозных организаций. В этот период времени государство уже не нуждалось в использовании религии, в связи с чем практически исчезли различия в политике по отношению к Патриаршей Церкви и обновленчеству.

В конце 1930-х гг. обновленцы сохраняли некоторые храмы благодаря неканоничности священнослужителей и религиозной индифферентности части прихожан. Основные группы прихожан составлялись из верующих отдаленных местностей, где отсутствовали другие приходы, автономистов и автокефалистов, интеллигенции крупных городов, воспринимавших обновленческие богослужения как развлечение зрелищного характера, и обрядоверов, не видевших различий в разных юрисдикциях. Этот период ознаменовался репрессиями против обновленческих священнослужителей. Реформаторское начало было свернуто, а реформаторы

перешли в Патриаршую Церковь с правом внедрять новшества, не противоречащие канонам.

В числе важных причин усиления репрессивной политики по отношению к Православной Церкви в 1937-1939 гг. можно выделить введение равноправия всех граждан перед законом и последовавший вслед за этим бум участия православного духовенства в выборах в представительные органы советской власти, а также широкое распространение псевдоправославных сект антисоветской направленности.

Ключевые слова: *антирелигиозная пропаганда; гонения; духовенство; обновленчество; община; репрессии; реформаторское начало; храм; Церковь; юрисдикция.*

Религиозная жизнь рубежа 20-30-х гг. XX в. на Ставрополье характеризовалась изменением системы взаимоотношений Патриаршей Церкви и обновленцев на местах. Одной из причин этого явления было ужесточение административных мер органов советской власти против православных религиозных организаций, что поставило канонические и обновленческие общины перед необходимостью сотрудничества во внутрицерковных делах, особенно в тех приходах, где были представлены две общины.

Интересным примером может служить переписка церковно-приходского совета Андреевского храма г. Ставрополя, находившегося в Патриаршей юрисдикции, с обновленческим Ставропольским епархиальным управлением по вопросу совместного проведения ремонта, так как Владимирский храм, расположенный в колокольне, принадлежал обновленческой общине и имел прямое управление из обновленческого СЕУ¹.

В 1932 г. Ставропольский райисполком обязал Андреевский храм, а также расположенные на его территории Агафодоровский и обновленческий Владимирский храмы провести ремонтные работы. Несмотря на наличие трех общин в ком-

¹ ГАСК (Государственный архив Ставропольского края). Ф. Р-631. Оп. 1. Д. 36. Л. 25-26.

плексе Андреевского храма, он рассматривался как единый церковный объект, и за невыполнение распоряжения были бы закрыты все три храма. Просьба об отсрочке проведения ремонта на два года в связи с отсутствием средств была отклонена, в 1933 г. храм был закрыт, а его помещения переданы под клубы и политехнические мастерские детских домов¹.

Отстоять храм не помогли ни обращения правящего архиерея – митрополита Серафима (Мещерякова), ни жалобы в Президиум ВЦИК и другие органы. В документах, связанных с обжалованием решения Ставропольского райисполкома, церковно-приходской совет Андреевского храма указывал на наличие нескольких общин в церковном комплексе, а также на отдаленное расположение других действующих храмов (ближайшая к Андреевскому храму Софийская церковь была в сентябре 1931 г. захвачена обновленцами²), но его голос не был услышан.

К этому времени в связи с падением общей и религиозной образованности верующих, закрытием храмов, сворачиванием реформ простые верующие нередко не видели разницы между «тихоновцами» и обновленцами. Главной для многих верующих оставалась обрядность, практически не менявшая форм в разных юрисдикциях. Осетинский исследователь С.А. Хубулова отмечает, что в г. Владикавказе многие граждане принимали участие в церковной жизни без веры, из-за красоты богослужений. Например, рабочие приходили по вечерам в храм послушать пение, а некоторые молодые пары участвовали в Таинстве Венчания ради большей торжественности бракосочетания. Похороны до середины 30-х гг. XX в. сопровождались церковным отпеванием³.

В первой половине 1930-х гг. начался процесс планомерного закрытия храмов, изъятия колоколов и другого церковно-

¹ ГАСК. Ф. Р-631. Оп. 1. Д. 36. Л. 18; Д. 38. Л. 12.

² ГАСК. Ф. Р-631. Оп. 1. Д. 36. Л. 29, 44-46об.; Д. 38. Л. 17.

³ Хубулова С.А. Весь мир мой храм: поликонфессиональный Владикавказ в XX веке. Владикавказ, 2005. С. 121, 123.

го имущества, что имело местный экономический умысел. В 1930 г. президиум Северо-Кавказского крайисполкома за-претил регистрацию отдельных верующих вне приходов¹, а также другие нарушения советского религиозного законодательства.

В июле 1930 г. Иоанно-Богословский храм с. Шишкино Благодарненского района под предлогом «ветхости» был переоборудован в сельский клуб (почему-то клубу эта «ветхость» не помешала). Закрыли и храм в пос. Петропавловском Изобильненско-Тищенского района². В с. Михайловском храм был закрыт по причине антиобновленческой работы его настоятеля протоиерея А. Воронова³. Встречались и случаи открытия храмов. В марте 1930 г. был открыт храм в с. Новоселицком Александровского района. А Ефимовский приход с. Безопасного Изобильненско-Тищенского района было решено не закрывать, несмотря на требования районных властей⁴.

В Северной Осетии процесс изъятия церковного имущества и колоколов зашел гораздо дальше, чем на Ставрополье. Широкое распространение получила практика сноса церковных зданий и использования обломков в качестве строительного материала для нужд округа. По такому принципу были снесены Петропавловская Апшеронская и Харламовская церкви и Иверская часовня в г. Орджоникидзе⁵. Храмы Святого Александра Невского, Константино-Еленинский, Святого великомученика Георгия Победоносца, осетинский Рождества Пресвятой Богородицы и Троицко-Братский г. Орджоникидзе были закрыты, а их имущество и здания переданы в ведение тех или иных советских учреждений.

¹ ГАСК. Ф. Р-299. Оп. 1. Д. 1231. Л. 15.

² ГАСК. Ф. Р-299. Оп. 1. Д. 1580. Л. 3; Д. 1575. Л. 4; Д. 1231. Л. 19, 27.

³ За Христа пострадавшие. Гонения на Русскую Православную Церковь. 1917-1956. Биографический справочник. М., 1997. Т. 1. С. 277-278; Книга памяти жертв политических репрессий. Т. 9. Ставрополь, 2000. С. 201.

⁴ ГАСК. Ф. Р-299. Оп. 1. Д. 1231. Л. 12, 15.

⁵ ЦГА РСО-А (Центральный государственный архив Республики Северная Осетия – Алания). Ф. Р-56. Оп. 2. Д. 4(І). Л. 154; Д. 4(ІІ). Л. 188.

При этом закрытие Покровского храма обосновывалось желанием некоторых расположенных в этом районе учреждений Ингушской автономной области, имевшей в 1924-1934 гг. центр в г. Орджоникидзе совместно с Северной Осетией¹. После закрытия храмов здания, как правило, использовались в качестве культурных или образовательных учреждений, что нередко делалось для игры на чувствах колеблющихся граждан (то есть «центр мракобесия» благодаря советской власти превращался в центр культуры). Из ведения храмов Северной Осетии, оставшихся открытыми, изымались подсобные помещения, не предназначенные для богослужений (в первую очередь, сторожки), снимались и реализовывались колокола, ткани передавались в контору «Антиквариат» в г. Ленинграде. Разрешалось оставлять только литургические принадлежности².

Таким путем местные органы советской власти вытравливали из сознания граждан любые намеки на веру, что подтверждается отношением к духовенству в 1930-е гг. Особенно жесткие меры предпринимались к православному духовенству Северной Осетии. Еще в середине 1920-х гг. к наиболее активным священнослужителям округа стало применяться административное воздействие. В 1925 г. начали составляться списки лишенцев, не имевших права не только на пассивное или активное участие в выборах, но и на высокооплачиваемую работу и социальную помощь от государства, ограничивались в правах члены их семей. В 1928 г. для священнослужителей была официально установлена крайне высокая квартплата. С 1931 г. духовенство облагалось налогом в 75% от дохода и многочисленными поборами за неучастие в выборах и непризываемость в армию. Из-за подобных мер семьи многих священнослужителей оказались на грани выживания³, так как налоги

¹ ЦГА РСО-А. Ф. Р-56. Оп. 2. Д. 1(1). Л. 201, 202; Оп. 1. Д. 114. Л. 7; Д. 149. Л. 75.

² ЦГА РСО-А. Ф. Р-56. Оп. 1. Д. 149. Л. 42А, 44, 45; Ф. Р-53. Оп. 1. Д. 78. Л. 8, 13.

³ Хубулова С.А. Весь мир мой храм: поликонфессиональный Владикавказ в XX веке. Владикавказ, 2005. С. 109.

и поборы значительно превышали доход. В связи с этим представители духовенства часто оставляли церковное служение и переходили к мирской жизни. Наиболее известным стал случай сложения с себя сана с просьбой восстановления в гражданских правах священника осетинской церкви Рождества Пресвятой Богородицы г. Владикавказа Х.Д. Цомаева¹.

Священник С. Каиров не только сложил сан, но и объявил себя безбожником. Отрекся от сана и обновленческий диакон А.А. Митряев, заявивший, что хочет быть «человеком полезным и трудолюбивым гражданином Советской Республики». С.А. Хубулова полагает, что волна сложений с себя сана и отречений от веры связана не только с тяжелым экономическим положением лишенцев, но и с желанием некоторых представителей духовенства чувствовать себя полноценными членами общества в ущерб своей религиозности².

Можно полагать, что местные органы советской власти пытались административными средствами искоренить из сознания населения православные религиозные чувства, для чего и применялись подобные меры. Для этих же целей сознательно изменялись топонимические портреты населенных пунктов (переименовывались улицы и районы), а также вносились изменения в язык. Долгие годы преследовались почитатели (как «тихоновцы», так и обновленцы) местночтимой владикавказской подвижницы благочестия старицы Анастасии.

В этой работе обновленцы стали всего лишь средством для столкновения священнослужителей между собой. Даже в глазах населения раскол нередко воспринимался как междоусобная война духовенства. Старица Анастасия, когда спрашивали ее об отношении к обновленческому расколу, говорила: «О людях мирских нам ничего не сказано, а в священстве война»³.

¹ Царикаев А.Т. Репрессивная политика советской власти в Северной Осетии (1920-1930-е гг.). Владикавказ, 2009. С. 35.

² Хубулова С.А. Весь мир мой храм: поликонфессиональный Владикавказ в XX веке. Владикавказ, 2005. С. 111-112.

³ Андрей (Мороз), игум. История Владикавказской епархии. Элиста, 2006. С. 220.

1930-е гг. отмечены, с одной стороны, общим спадом религиозности, а с другой – широким распространением народных суеверий, нелегальных сектантских общин и проповедников. Еще одной особенностью церковной жизни этого периода стал сильный рост посещаемости православных храмов (независимо от юрисдикции), что было связано с резким уменьшением их количества. Например, на Пасху 1937 г. была отмечена огромная посещаемость храмов Северной Осетии: в г. Орджоникидзе (в том числе в обновленческом Ильинском храме) – по 400-500 человек, в ст. Архонской – 5-6 тысяч человек, в ст. Ардонской – 2-3 тысячи человек, в ст. Николаевской – 4-5 тысяч человек, в ст. Змейской – 2-3 тысячи человек, причем детей и молодежи на пасхальном богослужении было в разных храмах от 10 до 30% от общего количества верующих¹. Интересно отметить, что заместитель начальника Управления НКВД по Северной Осетии С.З. Миркин докладывал о богослужебной жизни храмов, расположенных преимущественно в местах компактного проживания славяноязычного населения, что говорит о более последовательной борьбе против Православной Церкви среди осетинского и других народов. Тем не менее североосетинский исследователь И.А. Гиоева отмечает, что в конце 1930-х гг. несколько оживилась церковная жизнь в селениях Кадгарон и Хумалаг, а также в ст. Николаевской Дигорского района².

Осенью 1937 г. на Ставрополье прокатилась волна закрытия храмов. К началу 1939 г. в Орджоникидзевском крае осталось только три прихода Патриаршей юрисдикции. Митрополиту Василию Кожину подчинялись 14 приходов, 11 из которых располагались в пределах края³. В национальных республиках остались Михаило-Архангельский собор в Грозном, Ильин-

¹ Царикаев А.Т. Репрессивная политика советской власти в Северной Осетии (1920-1930-е гг.). Владикавказ, 2009. С. 198.

² Гиоева И.А. Русская Православная Церковь в истории Северной Осетии. XX – нач. XXI в.: Дис. ... канд. ист. наук. Владикавказ, 2005. С. 56.

³ ГАСК. Ф. Р-5171. Оп. 1. Д. 185. Л. 34.

ский храм во Владикавказе и Симеоновский храм в Нальчике, закрытый 20 апреля 1940 г. Настоятелем обновленческих Ильинского храма г. Владикавказа с 1936 по 1938 гг., а затем Симеоновского храма г. Нальчика с 1938 по 1940 гг. был священник Валериан Тубардановский.

В Северо-Осетинской АССР действовало два храма. Один из них – обновленческий Ильинский храм г. Дзауджикау (Владикавказ), посещаемость которого в обычные дни достигала 600-1000 человек, а в праздничные – 3000 человек со всей республики¹. Другой храм находился в ст. Павлодольской. Попытки же верующих Патриаршей юрисдикции открыть приход наталкивались на сопротивление как обновленцев, так и органов государственной власти.

Во второй половине 1930-х гг. был закрыт храм Святителя Николая Чудотворца в г. Ежово-Черкесске. Судьба этого храма стала одной из иллюстраций заинтересованности некоторых представителей местной северокавказской советской элиты в сохранении православия, реформированного под нужды советской власти. Разрушение здания Никольского храма в 30-дневный срок было поручено сотруднику местного облисполкома, идейному большевику и участнику Гражданской войны Н.И. Соболеву. Проблема состояла в том, что сам он был верующим, к тому же храм носил имя святого покровителя чиновника. И хотя Соболев приказ выполнил, он не оставил веры и всю оставшуюся жизнь переживал об этом, а незадолго до смерти принес покаяние в разрушении храма². Именно такие верующие советские чиновники и нуждались в сохранении реформированного лояльного православия, которое можно использовать как в государственных нуждах (для пропаганды, сбора средств, изъятия того или иного имущества), так и для удовлетворения своих религиозных потребностей.

¹ ОРФ СОИГСИ (Отдел редких фондов Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований). Ф. 9. Оп. 1. Д. 93. Л. 11.

² Левченко А. Покаяние // Провинциальная мысль. Литературно-публицистическая газета. №4. С. 8.

Сохранились документы о закрытии храмов в селах Камбулат и Константиновка и хут. Кисличном Петровского р-на, ст. Бекешевской и с. Новоблагодарненском Суворовского района, с. Птичьем Изобильненского района, с. Баклановском Егорлыкского района, г. Моздоке, с. Тушиновка Кизлярского района, г. Пятигорске и ст. Горячеводской. Большой утратой для обновленцев Кавказских Минеральных Вод стало закрытие в ноябре 1938 г. Троицкого прихода в Ессентуках¹. Здания, переданные учреждениям для определенных нужд, запрещалось использовать не по назначению, во избежание дискредитации антирелигиозной политики в глазах населения².

Библиографический список

1. Андрей (Мороз), игум. История Владикавказской епархии. Элиста, 2006.
2. ГАСК (Государственный архив Ставропольского края). Ф. 299. Оп. 1. Д. 1231, 1575, 1580.
3. ГАСК. Ф. 631. Оп. 1. Д. 36, 38.
4. ГАСК. Ф. 1852. Оп. 1. Д. 626, 657, 875, 881.
5. ГАСК. Ф. 5171. Оп. 1. Д. 185.
6. Гиоева И.А. Русская Православная Церковь в истории Северной Осетии. XX – нач. XXI в.: Дис. ... канд. ист. наук. Владикавказ, 2005.
7. За Христа пострадавшие. Гонения на Русскую Православную Церковь. 1917–1956. Биографический справочник. М., 1997. Т. 1.
8. Книга памяти жертв политических репрессий. Т. 9. Ставрополь, 2000.
9. Левченко А. Покаяние // Провинциальная мысль. Литературно-публицистическая газета. №4.
10. ОРФ СОИГСИ (Отдел редких фондов Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований). Ф. 9. Оп. 1. Д. 93.
11. Хубулова С.А. Весь мир мой храм: поликонфессиональный Владикавказ в XX веке. Владикавказ, 2005.
12. Царикаев Т.А. Репрессивная политика советской власти в Северной Осетии (1920–1930-е гг.). Владикавказ, 2009.
13. ЦГА РСО-А (Центральный государственный архив Республики Северная Осетия – Алания). Ф. Р-53. Оп. 1. Д. 78.
14. ЦГА РСО-А. Ф. Р-56. Оп. 1. Д. 114, 149; Оп. 2. Д. 1(І), 4(І), 4(ІІ).

¹ ГАСК. Ф. Р-1852. Оп. 1. Д. 875. Л. 390, 395, 397, 401, 403, 408, 410; Д. 657. Л. 283, 288, 289, 294, 295, 300, 301, 307, 308, 313, 314, 319; Д. 626. Л. 72.

² ГАСК. Ф. Р-1852. Оп. 1. Д. 881. Л. 78.

Сведения об авторе

ДИАКОН АЛЕКСАНДР ПАНТЮХИН – кандидат исторических наук, старший преподаватель кафедры церковной истории Ставропольской Православной Духовной Семинарии,
e-mail: pantjuhin@bk.ru

The church life in Stavropol Kray and the Terek in 1929-1941 in the context of the renovated schism of the Russian Orthodox Church

Deacon Aleksandr Pantyukhin

Candidate of history, Senior lecturer of the Church history

Department Stavropol Orthodox Theological Seminary,

e-mail: pantjuhin@bk.ru

The religious policy in Stavropol Kray and the Terek in the 1930 was based on the legislation of 1929 and characterized by a wide use of administrative measures against the parishes and orthodox clergy. In those years there was practically no difference between the patriarchal and renovationist church. The attempts to reconcile the religious and communist ideology, imparting the patriotic and national forms to the religion, the use of international connections and the game of extensive spread of these or those religious organizations were suppressed and accused of anti-religious advocacy. During this period the state did not need religion as the differences in the policy to the patriarchal church and renovationism have practically disappeared.

At the end of 1930s the renovators preserved some temples due to the uncanonism of priests and the religious indifference of some parishioners. Mainly, the groups of parishioners consisted of the church members from distant areas, where there were no other temples, autonomists and autocephalists, the intellectuals from big cities, who took the renovative liturgies as entertaining performances and the people who followed the rites, seeing no difference in various jurisdictions. This period is characterised by repressions against the renovators. The reformatory beginning was deposed and the reformators turned to Patriarchal Church with the right to introduce innovations which won't contradict the canons.

Among a number of important reasons of the repression policy intensification towards the Orthodox Church in 1937-1939, we may point out

the implementation of equal protection of the law, followed by a boom of participation of orthodox clergy in the elections to the representative bodies of Soviet authority and also a wide spread of false-orthodox sects of anti-soviet orientation.

Keywords: *anti-religious advocacy; persecutions; clergy; renovations; community; repressions; the reformatory beginning; temple; Church; jurisdiction.*

РАЗДЕЛ IV.
ФИЛОЛОГИЯ

Век русского долготерпенья (православные мотивы в поэзии о войне)

УДК 82.02
ББК 83.3(2)

Великая Отечественная война стала одним из важнейших трагических событий XX в. Именно на плечах русского солдата были вынесены все тяжкие труды для стяжания Великой Победы. Эта война воспета в многочисленных творениях русских поэтов последних 70 лет. Поэты, чувствуя душу русского народа, его неискоренимую веру, отражали это в своих стихах. Православная вера, Иисус Христос, Пресвятая Богородица и Их святое заступничество – неотъемлемая часть народной жизни в годы Великой Отечественной войны, на что обратили внимание и поэты.

Ключевые слова: *Алексей Недогонов; Валентин Распутин; Великая Отечественная война; Константин Симонов; Кронид Обойщиков; Михаил Исаховский; Николай Дмитриев; поэзия; православие; Сергей Орлов; Юрий Кузнецов; Светлана Алексиевич; Владимир Топоров.*

В 1995 г. при подготовке в воскресной школе (приход Казанской иконы Божией Матери г. Реутов) утренника, посвященного 50-летию Победы, на первой же репетиции очень хороший подросток, успешно занимавшийся и в средней, и в воскресной школе (ныне он завершил обучение в Православном Свято-Тихоновском гуманитарном университете, рукоположен в священный сан, отец семейства, имеет четырех детей), неожиданно спросил меня: «Матушка, а что такое гимнастерка?». Мне и в голову не могло прийти, что столь известная реалия военной жизни, оказывается, незнакома юному поколению.

Речь шла о замечательном стихотворении ушедшего от нас поэта Юрия Кузнецова «Гимнастерка»:

Солдат оставил в тишине
Жену и малого ребенка
И отличился на войне...
Как известила похоронка.

Зачем напрасные слова
И утешение пустое?
Она вдова, она вдова...
Отдайте женщине земное!

И командиры на войне
Такие письма получали:
«Хоть что-нибудь верните мне...».
И гимнастерку ей прислали.

Она вдыхала дым живой,
К угрюмым складкам прижималась,
Она опять была женой.
Как часто это повторялось!

Годами снился этот дым,
Она дышала этим дымом –
И ядовитым, и родным,
Уже почти неуловимым.

...Хозяйка юная вошла,
Пока старуха вспоминала,
Углы от пыли обмела
И – гимнастерку постирала.

С этого времени, подготавливая праздники, посвященные Дню Победы, я обращала особое внимание на поэтику произведений о Великой Отечественной войне. Конечно, аналитические разборы касались в первую очередь следов православно-мировоззрения, не выветрившегося окончательно ни в советские времена, ни в перестроечные, ни в нынешние буржуазно-постперестроечные.

Всем известное стихотворение Константина Симонова «Ты помнишь, Алеша, дороги Смоленщины...» не требует особых усилий и филологического усердия, чтобы обнаружить в нем мотивы православной жизни. Усталые русские женщины «... вслед нам шептали: – **Господь вас спаси!**». Всем известное русское «спасибо» распадается на «**Господь вас спаси**», открывая читателю свою этимологию.

...Деревни, деревни, деревни с погостами,
Как будто на них вся Россия сошлась,

Как будто за каждую русской околицей,
Крестом своих рук ограждая живых,
Всем миром сойдясь, **наши прадеды молятся**
За в бога не верящих внуков своих.

И родина для лирического героя симоновского стихотворения – «не дом городской... / а эти **проселки...** / с **простыми крестами** их русских могил». В избе «весь в белом, как на **смерть** одетый, старик». Все, что видел военный корреспондент Константин Симонов в придорожной деревне по Минскому шоссе, вошло в его бессмертное стихотворение. Вот что он писал в своих воспоминаниях «Разные дни войны»: «Изба была оклеена старыми газетами, на стенах висели какие-то рамочки и цветные вырезки из журналов. В правом углу была божница, а на широкой лавке сидел старик, одетый во все белое – в белую рубаху и белые порты, – с седой бородой и кирпичной морщинистой шеей».

При очевидной, казалось бы, ясности некоторые строчки этого стихотворения все-таки нуждаются в комментарии, чтобы словесный и пластический образы выделялись отчетливее не только ученикам воскресной школы, но и взрослому читателю. Стихотворение требует определенного «проявления» и «закрепления».

Прикровенное сходство русских солдаток с образом Пресвятой Богородицы выявляют уже третья и четвертая строки первой строфы:

Как кринки несли нам усталые женщины,
Прижав, как детей, от дождя их к груди.

А последние строчки стихотворения содержат, на наш взгляд, явный эвфемизм:

Что, в бой провожая нас, русская женщина
По-русски три раза меня обняла.

Нет, не просто обняла, а **перекрестила** – это совершенно ясно из контекста всего стихотворения, в котором главными оказываются образы воинов и усталых русских матерей. И они, безусловно, напрямую соотносятся с образами Пресвятой Богородицы и православного воинства.

История прихожанина храма Казанской иконы Божией Матери (г. Реутов Московской области), участника Великой Отечественной войны летчика Николая Кузьмича Перевозчикова (в 1995-1999 гг. он бывал на службах и православных беседах в моленном помещении общины на ул. Ленина, 10) помогла ребятам ближе и сердечнее воспринять произведения военной лирики и прозы. У матери братьев Перевозчиковых перед иконой святителя Николая Чудотворца всю войну горела неугасимая лампада, и все три сына вернулись с войны – летчик, танкист и артиллерист. Четвертый добывал золото на севере все для тех же нужд войны. А Николай Кузьмич впоследствии работал в НПО машиностроения и стал лауреатом Государственной премии.

Эта реальная история о материнской неугасимой лампаде сопрягается со стихотворением Алексея Недогонова «Материнские слезы», которое поэт посвятил своей матери Федосье Дмитриевне. Образ, заявленный поэтом в названии, рефреном венчает каждую строфу, но не менее, а может быть, и более яркий образ «**свечи ожидания**», лишь однажды вспыхивающий в середине стихотворения, притягивает к себе внимание благодаря минимальному контексту и звукописи.

Как подули железные ветры Берлина,
Как вскипели над Русью военные грозы!
Провожала московская женщина сына...
Материнские слезы,
Материнские слезы!

Сорок первый – кровавое знойное лето,
Сорок третий – атаки в снега и морозы.
Письмецо долгожданное из лазарета...
Материнские слезы,
Материнские слезы!..

Сорок пятый – за Вислу идет расставанье,
Землю прусскую русские рвут бомбовозы.
А в России не гаснет свеча ожидания –
Материнские слезы,
Материнские слезы!..

Пятый снег закружился, завьюжил дорогу
Над костями врага у можайской березы.
Сын седой возвратился к родному порогу...
Материнские слезы,
Материнские слезы.

Материнские слезы – как евангельская «лепта вдовы» на эту
русскую общую «свечу ожидания».

Стихотворение Недогонова по своей структуре и поэтике сопоставимо с иконой, где в среднике (центральной части) – образ воина, а вокруг – клейма, в которых развивается главная тема – проводы воина матерью, следующее клеймо – кровавый летний бой, затем – бой на заснеженной равнине, следующее – письмо из лазарета, еще одно – страшные остатки войны, занесенные снегом. (Сколько раз мы видели их на фотографиях и полотнах!). Наконец, последнее клеймо – возвращение седого сына-воина в родной дом. И как это радостное и одновременно тяжкое возвращение отличается от ветхозаветного сюжета – «возвращение блудного сына»!

Материнский плач и упорная материнская молитва спасли воина.

Великое скорбное стихотворение Михаила Исаковского тоже написано, как плач, но не плач жены, матери, а плач мужчины, воина:

Враги сожгли родную хату,
Сгубили всю его семью.
Куда ж теперь идти солдату,
Куда нести печаль свою?

Пошел солдат в глубоком горе
На перекресток двух дорог,
Нашел солдат в широком поле
Травой заросший бугорок.

Стоит солдат – и словно комья
Застряли в горле у него.
Сказал солдат: «Встречай, Прасковья,
Героя – мужа своего.

Готовь для гостя угощенье,
Накрой в избе широкий стол –
Свой день, свой **праздник возвращенья**
К тебе я праздновать пришел...».

Утрата дома лишает человека опоры и устойчивости. Мотив **утраченного дома**, с которого начинается это стихотворение, так страшен и так естествен для военного и послевоенного времени. Но вот в «Прощании с Матерой» Валентина Распутина не враг, а мужики-пожогщики будут уничтожать избы, а внук Дарьи, Андрей, «будет воду пускать» на остатки сожженных домов, на землю, принявшую прах его предков. Как же изменилось сознание у некоторых представителей второго и третьего послевоенных поколений! Но не будем о них, «не помнящих родства». Вернемся к воину-вдовцу, потерявшему все:

«...Хотел я выпить за здоровье,
А должен пить за упокой.

Сойдутся вновь друзья, подружки,
Но не сойтись вовеки нам...».

И пил солдат из медной кружки
Вино с печалью пополам.

В этом простом и, кажется, даже бытовом описании одна только фраза – «за упокой» – свидетельствует о православной духовной основе и воина, поминающего погибшую семью, и самого поэта – автора стихотворения.

В 2005 г., спустя 60 лет после войны, ее участник Кронид Обойщиков пишет стихотворение-балладу «Поцелуй в огне». Ученикам нашей воскресной школы не пришлось долго объяснять, что в стихотворении старого воина речь идет о том, как в совершенно отчаянной ситуации русский советский летчик следует православной традиции: «приидите – последнее целование».

Комэк с обожженным лицом на войне
Две ночи бессонных рассказывал мне.

Тревоги на зорьке. Приказа слова.
Бензином пропахшая в поле трава.

Бомбежки. Зенитки. И «мессы» в хвосте.
Распятие на самолетном кресте.

Понятное дело. Сюжетик не нов.
Уже я хмельных не дослушивал слов.

Но вдруг он сказал:

– Понимаешь, браток,
Мотор загорелся... Нас «мессер» поджег.
Мой штурман, гляжу я, убитый лежит...
И струйкою кровь из-под шлема бежит.

Уже нас обоих огонь доставал.
Едва дотянулся я... поцеловал.

И дрогнуло сердце мое от рассказа:
Такого не слышал еще я ни разу.

Теперь вспоминаю, какой уже год,
Как мертвого друга целует пилот.

Машина горит, подбирается смерть,
И выпрыгнуть можно уже не успеть.

Но дружба сильнее огня на войне.
...Мы спирт допивали в ночной тишине.
И виделся мне
Поцелуй в огне.

Четвертое и пятое послевоенные поколения знают о войне только из учебников и даже не из старых фильмов, а из фильмов современных, которые невозможно смотреть – столько в них искусственного, постановочного, так изменились пластика и речь новых исполнителей. Но обратимся к живому дыханию поэзии, которую создавали и создают поэты – дети и внуки военного поколения.

«У войны не женское лицо». Помните эту документальную книгу Светланы Алексиевич? Страшные, тяжкие женские судьбы и во время войны, и по ее завершении. Вот кто оказался – наравне с героями – «солью земли».

Владимир Топоров

* * *

Елизавете Павловне Гребневой

После рассказов твоих я усну ли? –
Вижу, как десять подруг
Женской упряжкой по полю тянули
Страшного времени плуг.

В тысяче верст от победной столицы
Нечеловечьим гуртом
Русские бабы вздымали землю –
Смятый войной чернозем.

Чуть не стонали,
Тянули, тянули,
Потом одежды соя.
Плуг поднимал то осколки, то пули –
Кровью политы поля.

Сколько надрыва у этой запашки,
Даже сказать не берусь...

Вот они, матери наши, в упряжке, –
Вот победившая Русь!

И хотя поэт Владимир Топоров не употребляет слова «Святая Русь», но ясно, что слова эти стоят за всем образным строем стихотворения.

Спустя много лет – перестройка, новое разорение, и – вот она, «победившая Русь». Участники войны опять видели страшное вдовство России, о котором написал Кронид Обойщиков:

Вот Россия стоит,
 как вдова,
 в черных золах пожарищ
И в обугленном платье
 печальных смоленских берез.
Где-то в Чехии, Венгрии,
 в диких дубовых Карпатах
Наша юность зарыта –
 и к ней уж добраться нельзя.
А Россия опять, как вдова,
 перед нами в постылых заплатах,
И вокруг кто живет, не поймешь –
 ни враги, ни друзья.
Вот и весь юбилей.
 Мы уходим немного хмельные.
Мы уходим во тьму,
 потихонечку,
 на тормозах.
Все идет чередом.
 И прощается с нами Россия.
Вся в слезах.
 Вся в слезах.

Какой увидят Россию последние поэты военного поколения? Какими увидит Россия последних воинов бывшей великой страны?

Все дальше уходит военное лихолетье. На одном из недавних парадов Победы участники войны сидели на трибунах среди президентов и глав государств, ехали по Красной площади на полуторках – легендарных автомобилях Великой Отечественной, но в основном смотрели этот парад по теле-

видению. Кто-то доживал последние минуты своей скорбной жизни в госпитале для ветеранов, а кто-то – под протекающей крышей в старой коммуналке. Наступило то время, о котором писал поэт-фронтовик Сергей Орлов:

Поднимут старинные марши
Армейские трубы страны,
И выедет к армии маршал,
Не видевший этой войны.

Увы, не маршал, а гражданский человек, в прошлом – разведчик, выехал тогда, в 2005-м к армии, и военные трубы **совсем другой страны** поднимали молодые участники парада. Такое не могло присниться участникам войны даже в самом страшном сне.

К сожалению и несчастью, уже очень и очень многие наши соотечественники готовы равнодушно закрыть великую и трагическую страницу истории. Только поэзия еще не расстается с ней – все обобщеннее, все страшнее и величественнее образы.

Поэт Николай Дмитриев (1953-2005), имя которого носит одна из библиотек подмосковного города Балашиха, ранен в самое сердце холодно-циничной находчивостью чиновничества, превратившего Великую Отечественную войну в каких-то неведомых ВОВ, а ее инвалидов – в ИОВов. И поэт обращается к образу Иова Многострадального, «терпеливейшего и добрейшего», как поется в кондаке этому святому, память которого совершается 19 мая.

ИОВ¹

Толпа торопится под кров
К нескудной или скудной пище.
А на углу сидит ИОВ
На гноище и пепелище.

¹ ИОВ – инвалид Отечественной войны.

Клубится перекатный вал,
А у него заботы нету –
Он уголок отвоевал
Размером в рваную газету.

Глядит, портвейном укрошен,
Глазами, полными прощенья.
Удобно сложносокращен
Чиновным хамом в миг смущенья.

Воспалена ИОВа плоть,
Истлели все его именья.
И чудно так глядит Господь
На русское долготерпенье.

Будет ли к 70-летнему юбилею Победы написано что-либо достойное памяти военного поколения, мы не знаем. Но хочется верить, что пронзительное поэтическое слово восславит ушедших и вразумит живущих.

Сведения об авторе

МОЛЧАНОВА СВЕТЛАНА ВЛАДИМИРОВНА – кандидат искусствоведения, директор воскресной школы Михаило-Архангельского храма, профессор Литературного института, член Союза писателей России.

The century of Russian forbearance (Orthodox motives on the poetry of war)

Svetlana V. Molchanova

Candidate of arts, Director of Sunday School of Mikhail Archangel Church, Professor of Literary Institute, Member of Russian Writers' Union

The Great Patriotic War has become one of the most important tragic events of the 20th century. Russian soldiers had to go through all the terrible labours for gaining the Great Victory. This great war is carolled in many works of Russian poets of the last 70 years. The poets, feeling the Russian soul and its ineradicable faith, reflected it in their poetry. Orthodoxy, Jesus

Christ, the Mother of God and their Holy Intercession is the integral part of national life during the Great Patriotic War. This is what the poets paid attention to.

Keywords: *Aleksey Nedogonov; Valentin Rasputin; the Great Patriotic War; Konstantin Simonov; Kronid Oboyshchikov; Mikhail Isakhovskiy; Nikolay Dmitriev; poetry; Orthodoxy; Sergey Orlov; Yuriy Kuznetsov; Svetlana Aleksievich; Vladimir Toporov.*

РАЗДЕЛ V.
ИСЛАМОВЕДЕНИЕ

Вопрос о своде и структуре Корана в свете предпосылок к межрелигиозному диалогу

УДК 28

ББК 86.38-21

Рассматривается проблема коранического текста как священного для мусульман. Важное место в корановедении, как в собственно мусульманском религиозном, так и в западном востоковедческом, занимает проблема свода и структуры Корана. Эти проблемы имеют большое значение для межрелигиозного диалога между христианством и исламом. Одним из главных камней преткновения на пути к такому диалогу является неистовая критика исламскими богословами подлинности Торы и Евангелия по утверждаемому ими принципу о человеческом вмешательстве в Богооткровенное Писание в процессе его написания и кодификации и утверждение об изначальной достоверности, нетронутости и даже предвечности и несотворенности коранического текста.

Ключевые слова: *аят; ислам; Коран; межрелигиозный диалог; мусульмане; Мухаммад; откровение; Священное Писание; структура; кодификация.*

Несколько последних десятилетий были свидетелями выхода в свет огромного количества научных работ, так или иначе посвященных вопросу межрелигиозного диалога между христианством и исламом, как мусульманских ученых, так и западных востоковедов¹. Одним из главных камней преткновения на пути к такому диалогу является неистовая критика исламскими богословами подлинности Торы и Евангелия по

¹ См., например: 1992. سيف الدين شا هين . أدب الحو ار في الإسلام . الرياض .

утверждаемому ими принципу о человеческом вмешательстве в Богооткровенное Писание в процессе его написания и кодификации и утверждение об изначальной достоверности, нетронутости и даже предвечности и несотворенности коранического текста.

Совершенно очевидно, что мусульмане, будучи уверенными в нетронутости и несотворенности текста Корана, не могут быть настроены на диалог с теми, чье Писание, согласно исламской догме, объявлено искаженным.

В настоящей статье мы постараемся, насколько возможно, раскрыть содержание исламского учения о Коране и показать, основываясь на исторических свидетельствах самой исламской традиции, его недостоверность и антиисторичность, дабы прояснить, что Священное Писание мусульман, так же как и Новый Завет, прошло через исторически сложный процесс формирования его канонического текста, и таким образом обозначить равенство предпосылок для диалога, имеющихся в обеих религиозных традициях.

Неполнота и вариативность коранического текста

Согласно исламскому вероучению откровение было ниспосылаемо пророку Мухаммаду сверхъестественным образом через особые душевные состояния и видения, о чем мы находим свидетельства как в «Житии пророка»¹, так и в хадисах: «Ибн Гишам спросил: «О, посланник Аллаха! Каким образом приходит к тебе откровение?». И сказал посланник Аллаха: «Иногда оно приходит ко мне подобно гулу колокола, только

حسن بن أحمد زمزمي. الحوار أدابه وضوابطه في ضوء الكتاب والسنة. مكة. 1994.

محمود حمدي زقزوق. الإسلام وقضايا الحوار. القاهرة. 2002.

Irfan O. A Muslim view of Christianity. Essays on Dialogue by Mahmoud Ayoub. New York, 2007; Paret R. Islam and Christianity // Islamic Studies. Vol. 3. №1. 1964; Lazarus-Yafeh. Some Neglected Aspects of Medieval Muslim Polemics against Christianity / The Harvard theological review. Vol. 89. №1. 1996.

¹ Lings M. Muhammad. Rochester. P. 44-45.

сильнее любого колокола... А иногда предстает мне ангел в виде человека и говорит со мной...»¹.

Священное же Писание христиан воспринимается в исламе как неаутентичное, поскольку было написано не Иисусом Христом, а Его учениками впоследствии. Позицию исламской традиции по данному вопросу хорошо выразил Морис Бушель: «Ни одно Евангелие не было записано во времена жизни Иисуса... В отношении Корана все по-другому. По мере передачи откровения пророк и верующие читали, следуя ему, текст наизусть, также, следуя ему, они записывали текст (inscribes). Таким образом, Коран имеет два элемента подлинности, которыми не обладают Евангелия».

Коран действительно, согласно исламским источникам, начали записывать еще при жизни Мухаммада, чему мы находим подтверждение в исламской традиции как у исламских ученых², так и в исламской сунне³.

Однако на самом деле вопрос собирания Корана в единый свод совсем не так прост, как пытаются представить его мусульмане. В исламской традиции существует достаточно много свидетельств, позволяющих выделить несколько основополагающих проблем в связи с каноническим сводом Корана.

Первая проблема, с которой мы начнем, – это проблема неполноты собранного воедино коранического текста. Джалад-Дин ас-Суйути в своем фундаментальном труде «Совершенство в коранических науках», приводя свидетельства сподвижников Мухаммада, пишет о том, что при жизни Мухаммада Коран не был собран: «Дайракули говорил в своем сочинении «Поучения»: «Рассказывал мне Ибрахим ибн Башшар, а ему рассказывал Суфйан Ибн Уйайна со слов Зухри, а тот от Убайда, а тот от Зайда ибн Сабита, который говорил: «Когда пророк... скончался, Коран еще совсем не был собран»⁴.

¹ صحيح البخاري. 2#

² علي بن سليمان العبيد . جمع القرآن الكريم حفظا وكتابة . ص. 22-23

³ صحيح مسلم . بيروت . 1869 . ج . 3 . ص. 1490

⁴ Джалад-Дин ас-Суйути. Совершенство в коранических науках. Т. 3. М., 2003. С. 53-54.

Совершенно достоверно известно из исламских источников, что сам Мухаммад не давал распоряжения собрать Коран. Это сделал Умар, опасаясь утраты текста Корана: «Ибн Дауд выводил через извод ал-Хасана ал-Басри, что Умар спросил об одном аяте из Писания Аллаха, а ему ответили: «Этот аят помнил такой-то, а он убит в сражении в Йамаме». Тогда Умар... повелел собрать Коран»¹.

Собственно, даже из этого свидетельства очевидно, что по крайней мере один коранический аят был утрачен. Далее Суйути цитирует Зайда ибн Сабита, которому было поручено Абу Бакром (после уговоров Умара) заняться собранием Корана: «Я (Зайд ибн Сабит) стал искать и собирать Коран с пальмовых листьев, камней и из сердец мужей». Конец суры «Покаяние»: «Пришел к вам посланник...» и далее до конца суры «Отречение» (9:128-129): «Я нашел у Абу Хузаймы ал-Ансари и больше ни у кого»².

Последнее свидетельство сложно примирить с предшествующим, поскольку если предположить, что Сабит еще при Абу Бакре (преемник Мухаммада в руководстве исламской общиной) собрал Коран, то зачем тогда впоследствии Умар (преемник Абу Бакра) спрашивал кого-то о некоем аяте из Корана, когда ему для этого нужно было бы просто сверить его с уже собранным Сабитом текстом?!

В исламской традиции мы не находим ясного ответа на данный вопрос, а обнаруживаем только реакцию на свидетельства о частичной потере оригинального Корана: «Аз-Заркани говорил в отношении слов Зайда «Я не нашел двух заключительных аятов суры «Покаяние» ни у кого, кроме Абу Хузаймы», что Хузайма был единственным, кто записал эти суры, а не помнил наизусть.

Данный факт признается всей исламской традицией: «При жизни пророка у мусульман не было полного Писания, содержащего все аяты, ниспосланные Аллахом пророку».

عُفَان وَرَحَلْتُهُ شَرْقًا وَغَرْبًا سَحَر الْمَيْدَ عَبْدِ الْعَزِيزِ سَالِمٌ. أَضَوَاءُ عَلَى مَصْحَفِ عُثْمَانَ بْنِ
الْأَجَامَةِ الْإِسْكَانْدَرِيَّةِ. ص. 5.

¹ Джалалад-Дин ас-Суйути. Совершенство в коранических науках. Т. 3. М., 2003. С. 55.

² صحيح البخاري. # 4679, 4986.

Записывание же не является условием достоверности, условием достоверности является рассказ людей, относительно которых есть уверенность, что они не сговорились говорить ложь, даже если ни один из них и не записал этот аят. Запись же этого аята Хузаймой явилась подтверждением и предосторожностью сверх того, что требовала достоверность».

В подкрепление данного тезиса далее приводятся слова Абу Хатима, который в своем тафсире говорит о том, что ибн Ка'аб читал оба эти аята¹. Однако здесь мы имеем дело не с объяснением, а скорее с попыткой интерпретации слов Зайда², поскольку из сказанного им совершенно неясно, имеется ли здесь в виду факт того, что Хузайма помнил наизусть эти аяты или же они были им письменно зафиксированы.

Некоторые богословы, пытаясь объяснить данную проблему, отождествляют этот хадис с хадисами, имеющими у Бухари номера 4988, 4784, 4049, в которых Сабит говорит следующее: «Я утратил один аят из суры «Партии», когда мы переписали свиток (Корана). Я же помнил, что посланник Аллаха читал его. Мы стали искать его, и мы нашли его у Абу Хузаймы Сабита аль-Ансари: «Среди верующих есть мужи, которые верны завету, который они заключили с Аллахом» – и мы вписали его в суру в свиток»³.

Эту ситуацию с одним из аятов суры «Партии» они проецируют на ситуацию, описанную в хадисе 4986 у Бухари, что является уже насилием над текстом хадиса, поскольку в отношении последних аятов суры «Покаяние» Зайд не говорил, что он их помнил.

¹ منقذ بن محمود السقار . تنزيه القرآن الكريم منذ عاوي المبطلين . ص. 33-35
Обращение же к свидетельству Ка'аба, бывшего обладателем свода, альтернативного Усманову, выглядит довольно странно для богослова, отстаивающего традиционалистскую версию истории формирования канона Священного Писания ислама.

² Хотя и у Бухари, и у Термези, и у многих других ясно говорится, что последние два аята суры 9, как исключение, были включены в Коран на основе свидетельств только одного человека – Абу Хузаймы. Впрочем, согласно свидетельству Абу Дауда, это был не Абу Хузайма, а Убай ибн Ка'аб.

Modarressi H. Early Debates on the Integrity of the Qur'an // Studia Islamica. 1993. №77. P. 9.

³ صحيح البخاري . # 4988, 4784, 4049

Во-вторых, если принять гипотезу аз-Заркани о том, что запись Корана являлась «предосторожностью сверх того, что требовала достоверность», то почему Зайд вообще упоминает об этом случае? Если он сам помнил эти аяты (хотя сам Зайд об этом не говорит) и нашел в лице Хузаймы еще одного свидетеля того, что Мухаммад читал эти аяты, то соответственно это всего лишь один случай из великого множества других, которыми были наполнены трудовые будни собирателя Корана (поскольку всякий аят вписывался в свод на основе утверждения двух свидетелей о том, что Мухаммад читал эти аяты и считал их частью Корана), и не было никакого смысла упоминать о нем!

Как же быть тогда с утверждением традиционалистов о том, что к моменту смерти Мухаммада Коран был полностью записан? Если Коран был к тому моменту полностью записан (хотя что такое «полностью», если сам Мухаммад не упоминал о своде ни единым словом?), то зачем тогда собирать Коран из «сердец мужей» и почему тогда именно смерть многих хранителей Корана стала причиной повеления собрать Коран в единый свод?

Таким образом, даже при поверхностном анализе имеющихся исторических свидетельств становится очевидным, что часть аятов (неизвестно, насколько большая часть) не были письменно зафиксированы.

Почему одни аяты были записаны, а другие – нет? Это вопрос, на который у науки нет ответа, так же как нам остается неизвестным то, какие из аятов современного Корана, собранные Зайдом, были им получены из письменных источников, а какие – посредством воспроизведения по памяти¹.

Свидетельство, приводимое Абу Даудом и Суйути о том, как Умар узнал, что человек, помнивший такой-то аят, погиб и текст аята, вероятнее всего, потерян, – не единственное. Так, сообщается: Айша (жена Мухаммада) рассказывала, что лист,

¹ Mingana & Lewis. *Leaves from Three Ancient Qurans // Which Koran?* / Ed. Ibn Warraq. New York: Prometheus Book, 2011. P. 245.

на котором были записаны два аята (один из них – аят о рождении), находившийся у нее, был съеден домашним животным, в то время пока все были заняты похоронами Мухаммада.

Имеются также свидетельства, что Умар помнил ряд аятов Корана, которые «выпали» из Корана (سقط) или были потеряны, включая один аят о долге перед родителями и один о джихаде. Его свидетельства были подтверждены Зайдом ибн Сабитом, ибн Аббасом и Убайем ибн Ка'абом.

Анас ибн Малик помнил аят, ниспосланный в отношении мусульман, погибших в сражении, который был затем «поднят» (غُر).

Сын Умара, Абдалла, как и некоторые ученые впоследствии, утверждал, что многое из Корана было потеряно прежде, чем работа по его собранию была начата¹.

Ахмад Али аль-имам передает свидетельство Суйути о том, что сура 33 вмещала 200 аятов, и что когда Усман собирал Коран, он смог найти только то, что имеется сейчас, и что сура 9 в ее нынешнем виде представляет собой лишь четвертую часть оригинала.

Ибн Умар также свидетельствовал: «Никому не следует говорить, что он запомнил весь Коран, ибо он не знает, каков полный Коран, поскольку многое из Корана было уничтожено. Скорее, ему следует говорить, что он запомнил то, что удалось найти из Корана»².

У Бухари по этому поводу имеются следующие свидетельства: «Рассказывал нам Рабиг ибн Яхья от Заидата от Гишма от Гурвы от Айши, доволен ею Аллах, что она говорила: «Пророк, услышав (однажды), как некий человек читал Коран, сказал: «Да будет милостив Аллах к этому человеку, ибо он запомнил мне такой-то аят из такой-то суры».

Мухаммад ибн Гумайд ибн Маймун рассказывал нам, что

¹ Подробный перечень свидетельств самой исламской традиции о том, что многие аяты и даже части сур не вошли в Усманов Коран, приводит, в частности, уже упомянутый нами ранее Хусейн Мударресси, с точными ссылками на сборники Бухари, Муслима, имама Ахмада, Малика ибн Анса, Абу Дауда, Термези, а также работы Байаки, Суйути и других, в которых сохранились данные свидетельства.

² Al-Imam A. Variant Readings of The Qur'an. London, 2006. P. 32.

Гиса передавал от Гишама (добавляя): «...который я утратил (забыл)». Ему (Мухаммаду ибн Гумайду) следовали: Галийун ибн Масгар и Абдат от Гишама»¹.

Следом Бухари приводит почти точь-в-точь такой же хадис от Ахмада ибн Аби Раджа от Абу Асамы от Гишама ибн Гауры от Абига от Айши, в котором имеется следующее добавление: «...аят, который я забыл (букв.: «я был заставлен забыть») по воле Аллаха»².

«Рассказывал нам Абу Нагим от Суфьяна от Мансура от Аби Уаиля от Абдаллы, который говорил: «Посланник Аллаха сказал: «Плохо для кого-либо из них говорить: я забыл такой-то аят». (На самом деле) было так устроено, что он забыл»³.

«Рассказывал Абд аль-Агль ибн Хаммад от Язида ибн Зурайга, что Сагид рассказывал от Катада, а он от Анса ибн Малика, доволен им Аллах, что (племена) Ри'гль, Закван и Гусэ-ййа и Бану Лихъян попросили посланника Аллаха оказать им помощь против их врагов и посланник Аллаха оказал им помощь семьюдесятью ансарами, которых в их время называли чтецами. Они собирали днем дрова, а ночью совершали молитву. Когда они находились у колодца Ма'уна, их вероломно убили.

Пророк узнал об этом и в продолжение месяца проводил утро в молитве, проклиная Ри'гль, Закван и Гусэ-ййа и Бану Лихъян. Анс говорил: «Мы читали (откровение) из Корана о них, которое потом было отменено: «Уведомьте наш народ относительно нас, что мы встретились с нашим Господом и он доволен нами, а мы довольны им...»⁴.

Муслим приводит слова Абу Мусы: «Мы читали суру, по длине и строгости подобную суре «Корова». Я забыл ее, и помню из нее только эти слова: «Если бы было две долины, наполнен-

¹ صحيح البخاري. # 5037

² صحيح البخاري. # 5038

Подробнее об этом см.: Mondher S. In Search of The Original Koran. New York, 2008. P. 32.

³ صحيح البخاري. # 5039

⁴ صحيح البخاري. # 4090

ные сокровищами для сына Адама, он пожелал бы третьей, и ничего не наполнило бы живот сына Адама, кроме праха». Мы также читали суру, подобную одной из «Мусаббихат». Я забыл ее и помню из нее только это: «О те, которые уверовали, почему вы говорите то, чего не делаете» и «Это записано на ваших шеях как свидетельство, и вы будете спрошены об этом в День Воскресения»¹.

Помимо утраты аятов многое из оригинального Корана было упразднено ввиду отмены целого ряда аятов более поздними аятами.

Вопрос «отменяющего» и «отмененного» (الناسخ و المنسوخ) в исламской традиции всегда порождал множество дискуссий. Они касаются, в частности, того, может ли сунна отменять Коран, может ли Коран отменять сунну, или же только сунна может отменять Коран и сунну, или, напротив, только Коран может отменять Коран и сунну².

Существуют также разногласия относительно способов отмены. Несмотря на то что практически все книги, посвященные феномену отменяющего и отмененного, называют три вида отмены: 1) отмена заповеди (нормы), но сохранение чтения (то есть отмененный аят наличествует в Коране, но не имеет силы закона); 2) отмена заповеди и чтения (отмененный аят больше не существует в Коране); 3) отмена чтения с сохранением заповеди (то есть аята, предписывающего ту ли иную норму, больше нет, но заповедь, им данная, остается в силе), – однако по данному вопросу имеются серьезные дискуссии как в внутри самой исламской традиции, так и в среде востоковедов. При этом позиция востоковедов всегда отличалась значительным скептицизмом относительно роли Корана в утверждении доктрины отменяющего и отмененного, равно как и разновидностей отмены.

Многие исследователи, в частности Джон Вансброу, счи-

¹ Цит. по: Which Koran? / Ed. Ibn Warraq. New York: Prometheus Book, 2011. P. 27.

² Об этом см.: سعود الفنينان. إختلاف المفسرين أسبابه وأثاره. الطبعة الاولى. 1998. ص. 138-142.

тали, что Коран в его нынешнем виде явился плодом богословских споров внутри самой раннеисламской общины: «Усилия, связывающие феномен отменяемого и отмененного с каноническим текстом (Кораном), демонстрируют не необходимость, а склонность искать в Писании подтверждения уже сложившейся практике. Ни принцип «отменяемости», ни формулировка норм не требовали опоры на Писание (имеется в виду Коран) до тех пор, пока само Писание не увидело свет под воздействием внешнего давления полемики»¹.

Традиционная мусульманская концепция ранней истории ислама вроде бы противоречит этой позиции, утверждая абсолютный приоритет Корана как вероучительного и законодательного источника, при котором сунне выделяется служебная роль в качестве инструмента, объясняющего и дополняющего Коран: «Во времена посланника Аллаха и праведных халифов, в отличие от последующих времен, не было необходимости в собирании хадисов и толкований аятов Корана, поскольку сам посланник Аллаха объяснял им Коран через свою сунну, иногда своим словом, а иногда своими действиями или установлениями»².

Однако в таком случае становится непонятной позиция многих факигов, считающих, что сунна может отменять Коран, и основывающихся в своих доводах на целом ряде прецедентов из хадисов и «Жизнеописания пророка». Как, например, его повеление убить ибн Хаталя у Ка'абы, несмотря на запрещение, установленное 2:119³. Или отмена установления 2:180 о необходимости составления завещания посредством хадиса: «Нет нужды наследнику в завещании». Равно как и тот факт, что Мухаммад, согласно хадису, приводимому Муслимом, подвергал прелюбодеев

¹ Wansbrough J. Qur'anic Studies. Prometheus Books, 2004. P. 195.

² سعود الفنينيان . إختلاف المفسرين أسبابه وأثاره . الطبعة الاولى . 1998 . ص. 173

³ بن الجوزي أبو الفرج . نواسخ القرآن . الجامعة الاسلامية بالمدينة المنورة . إل محقق : محمد أشرف علي المليباري . ص. 143-139

побиванию камнями, а не бичеванию, как предписано вторым аятом суры «Свет»¹.

Ибн Джузи отвергает возможность отмены Корана сунной, говоря по поводу этих прецедентов следующее: «Эти вещи проходят в русле разъяснения Корана, а не отмены его». Таковую же позицию занимал и Шафиги². Однако если принять мнение Шафиги и ибн Джузи по этому вопросу, то что же тогда делать со свидетельством Умара ибн Хаттаба, который сказал: «Аллах послал Мухаммада с истиной... и ниспослал ему Писание. Аят раджда – часть того, что ниспослал Аллах. Мы читали его... Посланник побивал камнями, и мы побивали камнями. Я боюсь, что придет время, когда люди скажут: мы не находим аята о раджде в Писании Аллаха – и будут введены в заблуждение, оставив заповедь, которую ниспослал Аллах...»³?

Итак, в исламской традиции, как мы видим, по этому вопросу царит неразбериха. Так, например, аят о раджде в самой исламской традиции многие рассматривают как часть сунны, то есть как хадис, а не часть коранического откровения⁴. Другие его цитируют именно как аят Корана отмененного чтения, но действующей нормы – в опровержение утверждения о том, что сунна может отменять Коран и в частности кораническое установление о наказании прелюбодеев плетью¹.

Ввиду этого возникает вопрос: чем объяснить такое противоречие в исламской традиции? И насколько можно счи-

¹ سعود الفنينان. إختلاف المفسرين أسبابه وأثاره. الطبعة الاولى. 1998. ص. 139

² نواسخ القرآن. الجامعة الاسلامية بالمدينة المنورة. ٧. بن الجوزي أبو الفرج المحقق: محمد أشرف علي المليباري. ص. 142

³ صحيح البخاري. # 6830

⁴ Wansbrough J. Qur'anic Studies. Prometheus Books, 2004. P. 198; Ахмад Али аль-имам приводит десять случаев отмены чтения без отмены заповеди, имеющих в исламской традиции, добавляя: «Современные (исламские) исследователи, изучающие теорию отмененного, считают все эти сообщения сфабрикованными, хотя в целом они согласны с отменой чтения и заповеди ввиду того, что процесс отмены имел место во время жизни пророка, в период ниспослания Корана. Al-Imam A. Variant Readings of The Qur'an. London, 2006. P. 34-36.

тать мнения, отрицающие отмену чтения с сохранением заповеди, приводимые Ахмадом Али, причастными исламской традиции?

Если предположить, что все сообщения об отмене чтения с сохранением заповеди являются сфабрированными внутри самой исламской традиции и что тот же аят о раджме является частью сунны, а не Корана, то не подтверждает ли это позицию ряда востоковедов, таких как Бертон, например, считающих, что дифференциация способов отмены является лишь инструментом совмещения непримиримых мнений в исламском фикхе, а также Вансброу² или Вэйла, считавшего, что данная теория была разработана самим Мухаммадом с целью приспособления текста Корана к меняющимся условиям жизни, и ставившего вопрос об аутентичности Корана в зависимость от вопроса «отменяющего» и «отмененного»³?

Ведь, несмотря на несогласие того же аль-Джузи называть эти прецеденты «отменой», невозможно отрицать свидетельствуемый ими факт того, что ранняя исламская умма жила не столько по Корану, который к тому времени еще не был собран и к тому же, как было показано ранее, частично забывался даже Мухаммадом, а частично отменялся, сколько по сунне, воздвигаемой сначала самим Мухаммадом, а впоследствии его ближайшими сподвижниками и «праведными халифами».

Таким образом, здесь существует проблема внутри самой исламской традиции. Состоит она в фактической неразрешимости данного противоречия, ведь если признать, например, аят о раджме частью сунны, а не Корана, то придется признать по крайней мере единичный факт отмены Корана сунной, что, несомненно, будет работать на десакрализацию священного для мусульман текста Корана и подтверждать позицию Вансброу, Шахта и многих

¹ سعود الفنيسان . إختلاف المفسرين أسبابه وآثاره . الطبعة الأولى . 1998 . ص. 140.

² Wansbrough J. Qur'anic Studies. Prometheus Books, 2004. P. 198.

³ Weil G. An introduction to the Qur'an III // The Biblical World. Vol. 5. №5. 1895. Chicago Journal, 2012. P. 344-345.

других востоковедов о приоритете сунны в ранний период исламской истории. Если же считать применение раджама коранической нормой, то ввиду этого факта, равно как и других приведенных выше свидетельств о забвении и отмене многого из Корана, придется признать, что нынешний вариант Корана является неполным и лишь одной из редакций полученного Мухаммадом «откровения».

Все эти проблемные вопросы усугубляются еще и тем, что среди самих сподвижников Мухаммада Сабит не рассматривался в качестве лучшего кандидата для дела собирания Корана, а приказ халифа Усмана собрать и сжечь все прочие свитки Корана вызывал протест и возмущение. Так, Сиджистани в «Книге свитков» приводит с разными иснадами ряд хадисов, в которых имеются свидетельства того, что ибн Мас'уд отказывался отдавать свой вариант Корана и возмущался тем, что вариант Корана Сабита предпочли его варианту, говоря, что никто не знает Коран так, как он, и что он получил лично от посланника Аллаха более 70 сур Корана, когда Зайд был еще ребенком и играл с детьми (согласно другому хадису: «...я принял ислам, когда Зайд был еще в чреслах своего отца кафира»). «Неужели мне оставить то, чему я научился лично у посланника Аллаха?!»; «Сподвижники пророка знают, что я лучше всех их знаю Писание Аллаха. Если бы я узнал, что есть человек, знающий лучше меня, – то дайте мне верблюда, чтобы я мог съездить к нему»¹.

Бухари выводит два таких хадиса, оба с иснадом от Гумра ибн Хафса. В этих вариантах слова ибн Мас'уда смягчены и из них изъято упоминание о том, что ибн Мас'уд учился Корану, когда Сабит был еще ребенком².

В «Больших уровнях» ибн Сагда имеется свидетельство

المسجستاني. كتاب المصاحف. دار البشائر الإسلامية. الطبعة الثانية. 1. 2002. ص. 179-192

2 صحيح البخاري # 5000, 5002

Муслим передает этот хадис от Шикака также в смягченном варианте. Однако Шикак добавляет, что когда ибн Мас'уд говорил это, он сидел в кругу сподвижников пророка и ни один из них не сказал ничего вопреки ибн Мас'уду. صحيح مسلم. كتاب فضائل الصحابة. # 114, 115. ص. 1912-1913

о том, что ибн Мас'уд был вообще первым человеком, который стал читать людям Коран (не считая, разумеется, Мухаммада): «Ибн Мас'уд был первым, кто стал распространять Коран в Мекке от посланника Аллаха»¹.

Сабит действительно был еще ребенком ко времени переселения Мухаммада в Медину. Так, Клод Гиллиот цитирует из «Истории города Дамаска» ибн Асакира повествование, в котором Зайд ибн Сабит рассказывает о себе следующее: «Меня привели к посланнику Аллаха, когда он переехал в Медину. Они сказали: «О, посланник Аллаха, это мальчик из сынов аль-Наджар читал семнадцать (в другой версии – шестнадцать или десять) сур из того, что было открыто (в откровении) тебе». Я прочитал посланнику Аллаха, и он был доволен»².

Приведя это свидетельство, Гиллиот ставит вопрос, который нам видится крайне важным, а именно: были ли эти суры (в исламской литературе сурами часто называются главы из Библии, а аятами – стихи Евангелия или ветхозаветных книг) сурами из Корана или из иудейских писаний? Возможно, это были именно главы из иудейских писаний, схожие по тематике с тем, что проповедовал Мухаммад в Коране, поскольку сложно себе представить, что Зайд, который в исламской традиции описывается как иудействующий человек ко времени прибытия Мухаммада в Медину (ибн Мас'уд описывает его так: «Зайд все еще был иудеем с двумя локонами волос»)³, мог заучивать Коран, да еще и в таких объемах. Это несколько не согласуется со свидетельством самого Зайда ибн Сабита о том, что он по поручению Мухаммада учил еврейскую грамоту: «Повелел мне посланник Аллаха изучить для него Писание иудеев, ибо он говорил: «Клянусь Аллахом, я не верю им в

¹ بن سعد بن منيع الزهري. الطبقات الكبير. مكتبة الخانجي. الطبعة الاولى. 2001. ج. 2. ص. 140

² Claude Gilliot. The Authorship of The Qur'an / The Qur'an in its Historical Context / Ed. Gabriel Sayd Reynolds. 2008. P. 92.

³ Claude Gilliot. The Authorship of The Qur'an / The Qur'an in its Historical Context / Ed. Gabriel Sayd Reynolds. 2008. P. 93.

вопросах Писания». Вот я и изучал его. Не прошло и полмесяца, как я преуспел в нем и стал писать для него, когда он хотел написать, и читал ему, когда что-либо было написано для него»¹.

Согласно объяснениям на данный хадис, имеющимся в исламской традиции, Мухаммад боялся привлекать кого-либо из иудеев по вопросу переписки с иудеями, опасаясь, что они извратят что-либо посредством добавления или, напротив, умолчания².

Из этих свидетельств непонятно, во-первых, что имеется в виду под «Писанием иудеев» – еврейская письменность или Священное Писание иудеев. Далее, неясно, как это свидетельство самого Сабита соотносится с вышеупомянутым свидетельством ибн Мас'уда о том, что Зайд был иудеем. Возможно ли, чтобы иудей не знал еврейской грамоты или иудейского Священного Писания? Если все-таки предположить, что он не знал, то как можно за полмесяца овладеть языком или изучить Ветхий Завет?! Помимо этого, иудеи, жившие в Медине, конечно, владели арабским языком и говорили с Мухаммадом, в частности по-арабски.

Но если это так, что несомненно, то что же тогда было поручено Зайду изучать и чем он овладел за полмесяца? Если предположить, что Зайд знал иврит, но не умел писать на нем и что Мухаммад поручил ему овладеть еврейским письмом (ибо языком невозможно овладеть за две недели), то неужели Мухаммад вел переписку с иудеями на иврите, а не на родном языке?! Если же переписка велась по-арабски, то что означает поручение овладеть «Писанием иудеев»?

Возвращаясь к ибн Мас'уду, нельзя не признать законным его возмущение по поводу избрания свода Сабита в качестве канонического, ведь, несмотря на то что все манускрипты Корана, кроме составленного Сабитом, были уничтожены (хотя

سنن أبي داود. المحقق: محمد محي الدين عبد الحميد. بيروت. ج. 3. ص. 318. # 3645

ارشاد لألو الألباب. دار المعراج. الرياض. 1993. ص. 160²

при жизни ибн Мас'уда у него, вероятно, не отобрали его свиток Корана), в дошедших до нас крупицах текстовых свидетельств имеется множество расхождений, которые никоим образом нельзя отнести лишь к различиям в чтении (варианты чтения касаются только огласовок и начертания одних и тех же слов), поскольку речь идет о различии в самих словах.

Так, например, согласно Сиджистани, в свитке ибн Мас'уда имелось: «Не ослабляй свой голос (при чтении Корана), но и не возвышай его» (¹ (و لا تخافت بصوتك ولا تعال به)). В принятом ныне варианте: «Не говори твою молитву громко и не приглушай свой голос, читая ее» (² (و لا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها)).

Еще одно свидетельство о различии в самом тексте Корана находим в тафсире Табари, в комментарии к 81-му аяту суры «Семейство Имрана»: «Говорил Муджагит об аяте Аллаха «Аллах взял завет с пророков», что это ошибка переписчика и что ибн Мас'уд и ибн Ка'аб читали: «Аллах взял завет с тех, кому даровал Писание», поскольку речь идет о людях Писания².

Еще одна проблема, касающаяся свода Корана, состоит в отсутствии ясных свидетельств в исламской традиции о критериях, на основе которых вычленяли из слов Мухаммада Коран. Иными словами, непонятно, каким образом определяли, что из его слов является Кораном, а что сунной (хадисами). Выше мы уже касались этой проблемы в связи с аятом/хадисом о радже.

Однако это не единственное проблемное место подобного рода в вопросе о своде Корана. Так, например, из канонических сборников хадисов мы знаем не то чтобы причину ниспослания 17:81 и 34:4, ибо о причинах ниспослания ничего не говорится у муфассиров (равно как не говорится и про само

¹ الطبقات الكبير . ص. 301

جامع البيان . ج. 6 . ص. 553

² Еще один из множества других примеров различий в самих словах и фразах Корана находим у Куртуби: 208 . ص. 17 . ج. 17 . ص. 208

ниспослание), сколько мы знаем обстоятельства, при которых Мухаммад произнес речь, впоследствии вошедшую в Коран: «Вошел посланник Аллаха в Мекку в день открытия (день, когда Мухаммад захватил Мекку), и имелось в ней триста шестьдесят идолов. Он начал бить их палкой, приговаривая: «Пришла истина, и исчезла ложь. Пришла истина, а ложь более не вернется»¹.

В другом хадисе у Бухари Мухаммад произносит несколько другие слова, уже полностью соответствующие тексту 17:81 и 34:49².

А еще в одном хадисе Мухаммад произносит только: «Пришла истина, и исчезла ложь»³. Этот хадис передают и Муслим, и Тармези, и Насаи, и все, как отмечает ибн Касир, от Суфьяна ибн Гайина⁴.

Итак, как мы видим, здесь нет ни слова об обстоятельствах ниспослания, имеются лишь свидетельства того, что Мухаммад произнес эти слова, вошедшие в Коран. То есть исламской традиции не известно, какой статус этим словам придавал сам Мухаммад и правомочно ли относить их к Корану. Да, сподвижники слышали, как он произнес эти слова, но на основе чего они дали этим словам статус Корана, а не статус сунны? По каким объективным критериям именно эти слова Мухаммада стали частью Корана, а не сунной, тем более что не только два указанных аята, но и множество других сопровождаются в исламской традиции совершенным молчанием относительно причин их ниспослания?! На все эти вопросы мы не находим ясного ответа в исламской традиции. Традиция знает только, что они были включены в окончательный вариант Корана. Но на каком основании? На основе каких свидетельств? Какие свидетельства утвердили за этими фразами и предложениями статус коранического текста?

¹ جاء الحق وزهق الباطل. جاء الحق وما يبدئ الباطل وما يعيد

صحيح البخاري # 4287

² جاء الحق وما يبدئ الباطل وما يعيد جاء الحق وزهق الباطل، إن الباطل كان زهوقاً

صحيح البخاري # 4720

³ صحيح البخاري # 2487

⁴ تفسير القرآن العظيم ج. 5. ص. 112

Возможно, именно как реакция на эту проблему возникли в исламской традиции хадисы, утверждающие наличие запрета со стороны Мухаммада записывать за ним что-либо, кроме Корана: «Рассказывал нам Абдалла... от Гаты ибн Ясара, от Аби Сагада Худри, что пророк Аллаха сказал: «Не записывайте за мной ничего, кроме Корана, а тот, кто записал за мной что-либо не из Корана, тот да уничтожит это»¹.

Иными словами, традиция хотела продемонстрировать, что если что-то было вообще записано, значит, это точно имеет статус коранического текста, а не сунны. Впрочем, в исламской традиции имеются мнения, что после первоначального запрета Мухаммад впоследствии разрешил записывать за ним не только Коран.

Разумеется, не будь в исламской традиции такого мнения, уже сунна была бы дискредитирована, ведь если Мухаммад разрешал записывать только то, о чем он говорил, что это Коран, то откуда же в таком множестве взялись хадисы и какова степень достоверности в их передаче?

Данная серьезнейшая проблема занимала мухаммеданских ученых. Это видно из того, что в качестве предположительных причин первоначального запрета они называют желание Мухаммада сконцентрировать все внимание своих сподвижников на Коране «и особо выделить Коран от сунны». Вместе с тем признается и факт имевших место разногласий сподвижников по этому поводу, которые затем были урегулированы: «Впоследствии, после разногласий сподвижников, водворилось единогласие относительно позволительности и желательности фиксирования знаний (полученных от Мухаммада) посредством записи»².

В отношении запрета Мухаммада записывать за ним имеется хадис от Гаты ибн Ясара, в котором говорится, что он не разрешил записывать за ним³. От него же имеется и другой

¹ مسند الإمام أحمد بن حنبل، بيروت، دار الكتب العلمية، 2008، # 11457، ج. 5، ص. 55.

² بن قايماز الذهبي شمس الدين، سير أعلام النبلاء، بيت الأفكار، المحقق: حسان عبد المنان، ج. 1، ص. 545.

³ سنن الدارمي، ص. 131، # 451.

хадис, приводимый Ахмадом и Дарими: «Я записывал все, что слышал от посланника Аллаха, ибо желал сохранить это. Но Курайш запретили мне это, сказав: «Ты пишешь все, но ведь посланник говорит и будучи доволен, и будучи в гневе». После этого я перестал писать до тех пор, пока не упомянул об этом посланнику. На что он ответил: «Пиши! Ибо клянусь Тем, в руке Которого моя душа, не исходило от Него ничего, кроме правды!»¹.

Итак, мы видим, что противоречивые свидетельства материала хадисов иллюстрируют различные идеологические концепции, существовавшие в первые века в исламской общине относительно данного проблемного вопроса. Ввиду этой противоречивости восстановить картину того, как все происходило на самом деле, практически невозможно.

Продолжая тему отсутствия в исламской традиции каких-либо объективных критериев и свидетельств, опираясь на которые можно было бы установить, какие тексты в действительности рассматривались Мухаммадом как Коран, а какие – нет, приведем еще один тому пример. Табари дает две версии того, как был ниспослан 17:85. В первой версии один из сподвижников Мухаммада рассказывает следующее: «Я был с посланником Аллаха в Медине... Он шел, опираясь на посох. Когда он проходил мимо некоторых иудеев, одни из них сказали другим: «Спросите его о духе». Другие же сказали: «Не спрашивайте его». Он же остановился, опираясь на посох. Я же стоял позади него, и я подумал, что к нему приходит откровение. Он сказал: «Они спрашивают тебя о духе? Скажи: дух – от Господа моего (الروح من أمر ربي), а вам дано лишь незначительное знание» (17:85). «Разве мы не говорили вам, чтобы вы не спрашивали его?» – сказали одни из них другим».

В другом хадисе, приводимом Табари, имеется уже иная информация о том, каким образом произошло данное откровение: «Иудеи сказали пророку: расскажи нам о духе и как мучит дух,

¹ مسند الإمام أحمد . ج . 3 . ص . 1432 . # 6920

который в теле. Ему же не было ничего ниспослано об этом, и он ничего им не ответил. Потом пришел к нему Джабраил и сказал ему: «Скажи: дух – от Господа моего, и вам дано лишь незначительное знание». Тогда он сообщил им об этом. Они же сказали: «Кто же пришел к тебе с этим?». Он ответил: «Джабраил». Они же сказали: «Не кто иной, как наш враг, сказал это тебе» (فَقَالُوا: وَاللَّهِ مَا قَالَهُ لَكَ إِلَّا عَدْوَانَا). На что Аллах ниспослал: «Если кто враг Аллаху и Его ангелам, и посланникам, и Джибрилу, и Микаилу, то ведь Аллах является врагом неверующих» (2:98)¹. Очевидно, иудеи хотели этим сказать, что к Мухаммаду приходил вовсе не Джибрил, а совсем иной дух, а он понял их так, как будто они считают настоящего архангела своим врагом.

На примере хадисов о том, что такое «дух», хорошо может быть видна несогласованность и противоречивость сведений о жизни Мухаммада, имеющихсся в исламской традиции. В более раннем тафсире Мукатилия ибн Сулеймана (X в.) приводится совершенно иное описание причин, времени и обстоятельств ниспослания откровения о том, что такое дух: «Абу Джагль сказал курайшитам: «Пошлите делегацию от вас к иудеям Ясриба (Медины) и спросите их о вашем сородиче (Мухаммаде), пророк ли он или лжец». Они послали делегацию, которая спросила иудеев: «Мы пришли к вам по делу, (беспокойство по которому) только возрастает среди нас. Мы не приемлем его и боимся, что он испортит нашу религию и спутает все. Сам же он является презренным, бедным сиротой, и призывает он к Милостивому (إلى يد عو). Но мы знаем только одного милостивого – это Мусайлима-лжец (лжепророк), который, как вы знаете, приносит только смуту и убийство. (Он говорит, что) приходит к нему Джибрил, который является вашим врагом. Сообщите же нам, находите ли вы нечто о нем в вашем Писании?».

Они ответили: «Мы находим его описание, (согласно тому)

¹ 543–541. ص. 17. ج. 1. جامع البيان

что вы говорите». Но курайшиты сказали: «Среди его народа более уважаемые и более старшие, они не верят ему». Иудеи сказали: «Мы находим, что его народ наиболее неистов в противостоянии ему. Ныне же время, когда он должен явиться».

Курайшиты сказали: «Его учит лжец Мусайлима, но вы расскажите нам то, о чем его спросить и чему Мусайлима не сможет научить его и что может знать только пророк». Иудеи сказали: «Спросите его о трех вещах, и если он знает их, то он – пророк, а если не знает, то он – лжец».

Спросите его о тех, кто был в пещере» (فهائل اب احصا). И рассказали иудеи о них курайшитам. Затем сказали: «Спросите его о имеющем два рога (ن ين ر قل ا يذ), который был царем» – и также поведали историю о нем курайшитам.

Затем сказали: «И спросите его о духе, и если он скажет вам о нем многое или малое, он – лжец».

С радостью курайшиты возвратились в Мекку. Они пришли к пророку, и Абу Джагль сказал: «О, сын Абда аль-Мутталиба, мы спросим тебя о трех вещах, если ты знаешь их – ты говоришь правду, если нет – ты лжец».

Пророк сказал: «Спрашивайте что хотите». Они же сказали: «Мы спрашиваем тебя о тех, кто был в пещере, о имеющем два рога и о духе. Если заешь о них, то ты истинен, если же нет, то ты – прельщенный и жертва злых чар». Пророк сказал им: «Придите ко мне завтра, и я сообщу вам». При этом он не сказал «если Аллах пожелает». Пророк прождал три дня, после чего пришел к нему Джибрил. Он сказал: «Джибрил, люди задали мне три вопроса». Он ответил: «С этим я и пришел к тебе»¹.

Однако как бы и когда бы ни пришло к Мухаммаду то, что согласно верованиям мусульман было откровением, остается совершенно непонятно из приведенных свидетельств, почему из тысяч вопросов, обращенных к Мухаммаду, и тысяч ответов, данных им, именно ответ на этот вопрос получил статус коранического текста.

¹ تفسير مقاتل بن سليمان. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان 2003. ج. 2. ص. 280-281

Почему, например, ответ Мухаммада на вопрос о том, прощаются ли муджагиду все грехи, не получил статус коранического текста?! Ведь если в исламской традиции нет достоверного свидетельства о том, как и при каких обстоятельствах произошло откровение, то в конечном счете это означает, что в исламской традиции нет свидетельства о том, что данное откровение произошло и эти слова действительно являются частью Корана.

Немаловажной проблемой, касающейся канона текста Корана, являются варианты огласовки ныне наличествующего текста, от которых часто зависит его смысл. Например, неизвестно, каким образом следует читать 13:43. Табари дает два существующих в исламской традиции варианта, и оба подтверждаются целым рядом соответствующих хадисов.

Первый возможный вариант: «тот, кто знает Писание (Тору)» (ومن عند ه علم الكتاب). Такое чтение придает аяту значение, в котором Мухаммад, согласно хадисам от Катада и Муджагида, апеллирует к иудеям, принявшим ислам, в частности к Абдалле ибн Саляму, для подтверждения своей претензии на то, что он является пророком, пришествие которого предвозвещено в Торе.

При другом чтении, которое также подкрепляется хадисами, ссылающимися на авторитет Муджагида и ибн Аббаса, аят получает совсем другой смысл: «от него (Аллаха) знание Писания» (ومن عند ه علم الكتاب). И в таком случае мы имеем дело не с попыткой найти свидетельства в пользу истинности пророческой миссии Мухаммада у людей Писания, а с банальным утверждением о том, что от Бога исходит знание Священного Писания. Сам Табари – за первый вариант¹. Такого же мнения придерживается и Куртуби².

Безусловно, все эти противоречия и несуразности, связанные с вопросом собрания Корана в единый свод, можно было бы принять за издержки вполне естественного исторического процесса формирования канона Священного для мусульман

¹ جامع البيان . ج. 16 . ص. 500-505

² الجامع لأحكام القرآن . ج. 9 . ص. 335-337

Писания, если бы не позднейшее учение о вечности и несотворенности Корана, которое стало обсуждаться в начале IX в. при халифе Ма`муне¹, а возможно, и ранее. Именно эта доктрина возводит все вышеобозначенные проблемы коранического текста до уровня «быть или не быть».

Оставляя в стороне теологический вопрос о том, что эта доктрина ставит Коран вровень с Аллахом, обратим внимание на другое естественное следствие, которое не может не вытекать из данной доктрины, а именно: если Коран, ниспосылаемый Мухаммаду, вечен и несотворен, то это должно было быть отражено в его содержании, то есть это должно было быть частью откровения, иначе как смертные могли бы об этом догадаться?

Вместе с тем в Коране должно было содержаться четкое откровение относительно каждой его суры, аята и харфа, их виде, размерах, то есть о том, что в науке называется сводом Корана. Но в Коране не содержится никаких указаний на его вечность и несотворенность, на его единый свод, равно как и на необходимость фиксировать откровение или собрать его в единый кодекс.

Таким образом, строго говоря, работа по собранию Корана была инициирована без божественной на то санкции, так же как без божественной санкции в качестве канонического был выбран свод Усмана и сожжены все прочие своды. Именно в результате отсутствия всего этого мы видим в исламской традиции полифонию мнений относительно названий сур, границ самих сур и количества аятов в них².

Собственно, даже самое распространенное современное издание Корана, подготовленное в 1920 г. учеными аль-Азгар, не рассматривается как каноническое в некоторых частях Индии и Северной Африки, поскольку в их изданиях имеются разли-

¹ Watt M., Bell R. Introduction to The Qur'an. Edinburg. P. 170-171.

² О границах некоторых сур и количестве аятов в них см.: Frolov D. Rocznik Orientalistyczny. T. 44. Z. 1. Warszawa, 2011. С. 165-173.

³ Whelan Estelle. Forgotten Witness. Evidence for the Early Codification of the Qur'an // Journal of the American Oriental Society. 1998. P. 2-3.

чия в наименовании сур, разделении сур на аяты и их чтении³. Факт наличия в исламской традиции неопровержимых исторических свидетельств о том, что Коран Усмана по крайней мере не полностью идентичен тому, который ниспосылался Мухаммаду, поскольку Коран, ниспосылаемый Мухаммаду, частично забывался, частично отменялся, частично был отождествляем с сунной (как в случае с аятом о раджме) или с ним происходило то, что по-арабски обозначено «سقط» или «رفع», также не придает основательности учению о несотворенности Корана. В особенности если учесть, что в исламской традиции нет единого мнения относительно отмененных аятов и аятов, имеющих законную силу, ибо несотворенное и предвечное не может по определению быть обусловлено или подстроено под временные изменения, равно как не может оно иметь в себе живую часть, имеющую законную силу, и часть, предвечно пораженную некрозом, отменяемую в себе самой посредством другой своей части, да еще при отсутствии ясности, что отменяет что.

Собственно, даже анализ современного текста Корана делает учение о его несотворенности крайне проблематичным. Приведем пример. В 20-й суре Корана (20:10) Моисей обращается к своей семье со следующей речью: «Я увидел огонь. Быть может, я принесу вам головню или найду возле огня дорогу» (إني أنست نار العلي أتيكم منها بقبس أو أجد على النار هـ). Однако 27:7 дает нам такой вариант речи Моисея: «Я вижу огонь. Я принесу вам оттуда известие или пылающий метеор, возможно, вы согреетесь» (إني أنست نار اسأ تيكم من). В 28:29 мы находим третий вариант тех слов, которые сказал Моисей своей семье: «Я увидел огонь. Возможно, я принесу вам оттуда известие или горящий уголь, возможно, вы согреетесь» (امكثوا إن). (ي أنست نار العلي أتيكم منها بخبر أوجدو من النار لعلكم تمطلون).

Итак, с какими именно словами обратился к своей семье Моисей? Продемонстрированные различия в речи Моисея не были бы чем-то странным, если бы исламская традиция при-

знала, что разные сподвижники слышали от Мухаммада разные словесные варианты одного и того же смысла, или поняли по-разному, или в разных словах передали один и тот же смысл слов, слышанных ими от Мухаммада, когда он пересказывал им речь Моисея к своей семье.

Но каким образом могут существовать три разных варианта реальных слов, однажды сказанных конкретным людям в несотворенном и предвечном Писании Аллаха? Муфассиры оставляют эту проблему без внимания. Ибн Касир, например, никак не комментирует данные лексические различия.

Табари сосредотачивается только на комментарии слова «قبس», имеющегося в 20:10, выражения «بشها بقبس» в 27:7 и слова «جذوة», имеющегося в 28:9. Слово «قبس» он определяет как «огонь на стволе или тростинке» (القبس: هو النار في القصب: ¹ (طرف العود أو القصبة). «جذوة» – как «твердый кусок горящего дерева» (أتاكم بقطعة غليظة من الحطب فيه النار). Далее он приводит ряд хадисов от сподвижников Мухаммада, в которых это слово определяется как «горящее основание дерева» (أصل شجرة فيها نار), «горящая пальмовая ветвь» (أو شعلة من النار), «пламя (возжженное) от огня» (السعف فيه النار) и «возжженный ствол дерева» (العود من الحطب الذي فيه النار)².

По поводу выражения «بشها بقبس» Табари говорит, что согласно мединскому и басрийскому чтению слово «метеор» не имеет неопределенного артикля, что вводит отношения идафы в данное словосочетание (بشها بقبس) и придает выражению такой смысл: я приду к вам с пламенем, возжженным от него (أتاكم بشعلة نار أقتبسها منها).

Согласно же куфийскому чтению идафы нет, а слово «метеор» имеет неопределенный артикль (بشها بقبس), что предполагает следующий смысл: я приду к вам с метеором пылающим (أتاكم بشها بمقتبس)³.

¹ جامع البيان . ج. 18 . ص. 276

² جامع البيان . ج. 19 . ص. 571-572

³ جامع البيان . ج. 19 . ص. 427

Структура Корана

Теперь необходимо сказать несколько слов о другой проблеме коранического текста – его хронологии и структуре. Дело в том, что свиток Корана Сабита отличался от свитков других сподвижников не только в словах, но и в композиции. Мухаммад Газа со ссылкой на Суйути говорит о том, что в двух свитках Корана, находящихся у ибн Ка'абы и ибн Мас'уда, порядок сур отличался от порядка сур в свитке Усмана. Более того, в них имелись две дополнительные суры – сура «الحفد» и сура «الغلع»¹. Также со ссылкой на Суйути он говорит, что суры «Слон» и «Курейш» у некоторых «сподвижников пророка» были единой сурой, равно как и суры «Утро» и «Разъяснение», и что в свитке ибн Мас'уда не было первой и двух последних сур Корана в его нынешнем виде, и что две последние суры Корана «не являются частью Писания Аллаха»².

Все эти разночтения в Коране были настолько сильны, что халиф Усман (преемник Умара) в целях соблюдения единства мусульманской общины повелел все прочие (кроме варианта Сабита) рукописи Корана сжечь: «И послал во все провинции свиток, который они переписали, и повелел все прочие из Корана на листе или в свитке сжечь»³.

¹ Полицейские меры и даже казни тех, кто осуждал сожжение Усманом свитков сподвижников Мухаммада, практиковались властями спустя века после смерти всех участников тех событий. Так, в 1008 году в Багдаде был казнен мусульманин, дерзнувший открыто выступить с осуждением поступка Усмана. В связи с возникшим возмущением среди народа была сформирована богословская комиссия, установившая, что вариант ибн Мас'уда представляет собой искажение священного текста. Резван Е.А. Коран и его мир. СПб., 2001. С. 179. Очевидно, что эта «комиссия» была не более чем фарсом. Во-первых, потому, что нет никакого критерия, в соответствии с которым можно было бы определить, что правильно, а что нет. Свиток Заида имел ничуть не больше прав быть выбранным в качестве «правильного», нежели любой другой свиток сподвижников, уничтоженный в целях политической стабильности. Во-вторых, свиток ибн Мас'уда был, как и прочие, уничтожен, и сравнить вариант Сабита с его свитком было просто невозможно.

² محمد عزة دروزة. تدوين القرآن المجيد. دار الشعا للنشر. 2004. ص. 38-39. Ахмад Али аль-Имад, разбирая эти сведения, приводит мнение различных авторитетов, одни из которых, как ибн Хазм, например, считают данные сведения сфабрированными, другие не отрицают их достоверность, но пробуют найти им разные объяснения. Al-Imam A. Variant Readindgs of The Qur'an. London, 2006. P. 50-52.

³ صحيح البخاري. # 4986

Однако даже после смерти Усмана следы наличия разных свитков Корана еще оставались. Так, Табарани выводил с верным иснадом от Абу Исхака то, что упоминал и Суйути: «Люди в Хорасане читали суры «د فحل ا» и «ع غل ا», и было это намного позже Усмана»¹.

До этого распоряжения Усмана хождение имели различные своды Корана: 1) свод Али ибн Аби Талиба, составленный, согласно мнению некоторых авторитетов, в хронологической последовательности сур; 2) свод Убайя ибн Ка'аба, о котором, как мы уже упомянули ранее, доподлинно известно из свидетельств Ибн-ан-Надима и Суйути, что в нем имелись две суры, которые не были включены в кодекс Усмана; 3) свод ибн Мас'уда, в котором не было «Фатихи» и двух последних сур Корана, а также имелись две дополнительные суры.

Кроме этого имеются сведения и о целом ряде других кодексов, имевших хождение до кодекса Усмана. Так, А. Джеффри со ссылкой на «Книгу сводов (свитков) Корана» ибн Аби Дауда (с учетом сделанных им добавлений) насчитывает всего 27 кодексов (14 «первичных» и 15 «вторичных»)².

В исламской традиции по этому поводу мы находим следующие свидетельства: «Абу Бакр ибн Тайиб говорил: «Предки расходились по вопросу структуры Корана. Так, были те, которые располагали суры в порядке ниспослания: мекканские прежде мединских. Были те, кто в начале его (Корана) полагал «читай именем Господа твоего» – так в моем свитке. В свитке же ибн Мас'уда в начале стоит «Господин Судного Дня», затем идет «Корова», затем «Женщины» с отличающейся структурой (فل تخم بيترتلى ع). В свитке моего отца сначала (идет) «Хвала», затем «Женщины», «Семейство Имрана», «Скот», «Преграды» и затем «Трапеза» с сильными отличиями

محمد عزة دروزة. تدوين القرآن المجيد. دار الشعا غلنشر. 2004. ص. 38.
До сих пор некоторые шииты считают, например, что сура «Два света» سورة النورين является частью Корана.

ابراهيم عوض. سورة النورين. القاهرة

²Фролов Д.В. История мусульманского корановедения: Сборник пособий по исламоведению и корановедению. М., 2012. С.396.

(د ي د ش ف ا ل ت خ ا ع ل ع). Очевидно, имеются в виду отличия порядка сур и аятов в них от Усмано́ва кодекса¹.

А вот как в исламской традиции объясняется такой разнoбой в структуре: «Структура, при которой четыре мединские суры располагаются в такой последовательности, что сначала идет «Корова», затем «Семейство Имрана», затем «Женщины» и наконец «Трапеза», – наилучшая. Такова структура в свитке Усмана. А что в свитке Абдаллы ибн Мас`уда сура «Женщины» располагалась перед «Семейством Имрана», то такой порядок не является тем, который обозначил Аллах, но относится он к его личному усердию и выбору. Так, у каждого свитка была своя структура. Структура же свитка Усмана – самая совершенная.

А то, что при жизни посланника Аллаха не было свитка, то это для того, чтобы не было нужды вносить изменения (поскольку откровение все время обновлялось), потому, только когда откровение прекратилось с его смертью, свиток составили»².

Но тогда как такая вариативность структуры Корана могла иметь место, если в исламской традиции мы имеем следующие свидетельства: «Говорили Макий и другие: структура аятов в сурах Корана – от пророка» и «Джибрил говорил: поместите такой-то аят в такое-то место»³. И далее: «Такой порядок сур – от Аллаха, так они (написаны) в хранимой скрижали. В таком порядке они (суры) показывались ему Джибрилом каждый год, когда он собирал его для него из него (Корана). А в год его смерти он показал ему его (порядок сур и аятов) дважды»⁴. И еще: «Когда приходило к пророку откровение, он призывал кого-либо из тех, кто записывал, и говорил: поместите этот аят в эту суру, в которой говорится то-то и то-то»⁵.

عبد الله الزركشي بدر الدين. البرهان في علوم القرآن. المحقق: أبو الفضل الدمي
إطى. دار الحديث. 2006. ص. 183.

الزركشي. البرهان في علوم القرآن. ص. 185.

الزركشي. البرهان في علوم القرآن. ص. 180.

الزركشي. البرهان في علوم القرآن. ص. 182.

الزركشي. البرهان في علوم القرآن. ص. 170.

Итак, если сам Джибрил расставил все аяты и суры на их места в соответствии с их порядком в хранимой на небесах скрижали и сам Мухаммад указывал, какой аят поместить в какую суру, то откуда такой хаос в свитках сподвижников? И почему свиток Усмана стал считаться «наилучшим»?

В самой исламской традиции нет единства относительно того, является ли порядок сур чем-то, что сподвижники получили от Мухаммада (فيق و تب), или это то, что относится к их личному рассмотрению (م ه د ا ه ت ج ا). Так, например, Малик считал, что порядок сур относится исключительно к вопросу личного суждения и рассмотрения¹.

Что касается востоковедов, то в их среде в течение долгого времени господствовала мысль о том, что при помощи ясного понимания того, как протекала жизнь Мухаммада, Коран может быть реструктурирован таким образом, что будет иметь смысл в плане хронологии и связи разрозненных и противоречивых аятов между собой.

Густав Вэйл в 1844 г. предпринял первую попытку расположить суры Корана в хронологическом порядке посредством установления связи между событиями жизни Мухаммада и текстом. Этот порядок был основан на анализе стилистики Корана и хронологического порядка сур, существующего в исламской традиции.

Коррективы были сделаны Нольдеке в 1860 г. в «Истории Корана». Однако и Нольдеке в своей хронологии сур и аятов остался в рамках, предложенных исламской традицией.

Якоб Барт впервые высказал гипотезу о том, что коранический текст существенно пострадал от некачественной редакторской работы, и заявил о необходимости реструктурировать отдельные суры таким образом, чтобы они «имели смысл»². Вот что Барт писал по поводу структуры отдельных

¹ إبراهيم بن الزبير الغرناطي. البرهان في تناسب سور القرآن. د ار ابن الجوزي. الطبعة الاولى. 1428. ص. 80-79.

² A Commentary to 'The Qur'an by Richard Bell / Reviewed by A. Rippin // Journal Of the American Oriental Society. Vol. 112. №4. 1992. P. 641-643.

сур Корана: «Иногда в отдельно взятом аяте имеются вставки, разрушающие его структурное единство. Иногда одна и та же идея повторяется последовательно дважды таким образом, что второе упоминание делается без учета первого... Одни и те же аяты повторяются в разных сурах, а порою и в одной и той же суре, так что иногда они никак не связаны между собой...»¹.

В начале XX в. Альфонс Мингана высказал гипотезу о том, что Коран был собран в единый свод на несколько десятилетий позже, чем считалось ранее, а именно при пятом халифе династии Омеядов Абдаль Малике ибн Марване (65-86/685-705).

Затем Ричард Белл внес существенный вклад в корановедение, когда, отойдя от совершенно некритичного копирования сведений, имеющихся в исламской традиции по поводу свода Корана, взял на вооружение в своем изучении Корана методы, используемые библеистами при исследовании Библии.

Во второй половине XX в. Джон Вансброу в своих фундаментальных работах *Qur'anic Studies* и *The Sectarian Milieu* на основе текстуального и лингвистического анализа пришел к выводу, что нет никаких свидетельств «канонической» версии текста Корана ранее чем в конце VIII – начале IX вв. и что коранический текст принял свою каноническую форму более или менее одновременно с появлением комментариев к нему.

Мы считаем необходимым отметить, что в научном обороте имеется ряд исторических свидетельств, подтверждающих эту гипотезу. Так, существует запись беседы, имевшей место 9 мая 639 г., в воскресенье, между халифом Умаром и монофизитским патриархом Антиохии Иоанном I. Из текста этой беседы совершенно очевидно, что ни Евангелие, ни Тора не были переведены на арабский язык на тот момент, что Умару и присутствовавшим мусульманам было знакомо учение Корана в отношении

¹ Barth J. *Studies Contributing to Criticism and Exegesis of The Koran // What Koran Really Says / Ed. Ibn Warraq. 2002. P. 400.*

его отрицания Божественного достоинства Христа и что ни с той, ни с другой стороны нет упоминания ни о какой Священной для мусульман книге.

Неизвестный автор VII в., опубликованный Guidi, ничего не знает о Священном Писании ислама в 680 г., при халифе династии Омеядов Язиде, сыне Муавии, и уверен, что арабы лишь проповедуют старую веру Авраама, а о Мухаммаде говорит просто как о военном предводителе.

John Bar Penkaye, писавшему свою хронику в 690 г., при Абдаль Малике, абсолютно ничего не известно о Священном Писании мусульман.

Лишь в конце первой четверти VIII в. Коран становится известен христианским историкам и о нем начинают говорить как в несторианских, так и в яковитских и мелькитских кругах¹. При этом свидетельства христианских полемистов, опровергающих Коран, содержат интересные сведения о том, что Коран тех времен существенно отличался от нынешнего Корана. Так, Альфонс Мингана приводит текст манускрипта, представляющего собой полемический труд (датированный около 1450 г.), написанный христианским писателем Аль-Барсалиби (ум. в 1171 г. от Р.Х.), в котором в разделе против магометан он цитирует четыре коранических аята, имеющих ныне статус хадисов, а также еще четыре аята, которые нельзя найти и в хадисах². Эти восемь аятов Барсалиби цитирует как аутентичные коранические аяты его времени вместе с рядом других аятов, которые ныне входят в современный Коран.

Таким образом, из всего вышесказанного становится очевидным, что исламский ригористический подход к Евангелию и в целом к Новому Завету, деструктивным образом влияющий на способность ислама к межрелигиозному диалогу, ничем не обоснован в рамках самой исламской традиции, поскольку даже при скудости сохранившихся свидетельств ясно

¹ Mingana A. The Transmission of the Koran // The Origins of The Qur'an / Ed. Ibn Warraq. P. 104, 107, 371.

² Mingana A. An Ancient Syriac Translation of The Kur'an Exhibiting New Verses and Variants // Which Koran? / Ed. Ibn Warraq. New York: Prometheus Book, 2011. P. 315-318.

видна гораздо более сложная и спорная, нежели в христианстве, история формирования канонического текста Священного Писания ислама.

Библиографический список

1. Джалалад-Дин ас-Суйути. Совершенство в коранических науках. Т. 3. М., 2003.
2. Резван Е.А. Коран и его мир. СПб., 2001.
3. Фролов Д.В. История мусульманского корановедения: Сборник пособий по исламоведению и корановедению. М., 2012.
4. A Commentary to The Qur'an by Richard Bell / Reviewed by A. Rippin // Journal Of the American Oriental Society. Vol. 112. №4. 1992.
5. Al-Imam A. Variant Readindgs of The Qur'an. London, 2006.
6. Barth J. Studies Contributing to Criticism and Exegesis of The Koran // What Koran Really Says / Ed. Ibn Warraq. 2002.
7. Claude Gilliot. The Authorship of The Qur'an / The Qur'an in its Historical Context / Ed. Gabriel Sayd Reynolds. 2008.
8. Frollov D. Rocznik Orientalistyczny. T. 44. Z. 1. Warszawa, 2011.
9. Irfan O. A Muslim view of Christianity. Essays on Dialogue by Mahmoud Ayoub. New York, 2007.
10. Lazarus-Yafeh. Some Neglected Aspects of Medieval Muslim Polemics against Christianity / The Harvard theological review. Vol. 89. №1. 1996.
11. Lings M. Muhammad. Rochester.
12. Mingana & Lewis. Leaves from Three Ancient Qurans // Which Koran? / Ed. Ibn Warraq. New York: Prometheus Book, 2011.
13. Mingana A. An Ancient Syriac Translation of The Kur'an Exhibiting New Verses and Variants // Which Koran? / Ed. Ibn Warraq. New York: Prometheus Book, 2011.
14. Mingana A. The Transmission of the Koran // The Origins of The Qur'an / Ed. Ibn Warraq.
15. Modarressi H. Early Debates on the Integrity of the Qur'an // Studia Islamica. 1993. №77.
16. Mondher S. In Search of The Original Koran. New York, 2008.
17. Paret R. Islam and Christianity // Islamic Studies. Vol. 3. №1. 1964.
18. Wansbrough J. Qur'anic Studies. Prometheus Books, 2004.
19. Watt M., Bell R. Introduction to The Qur'an. Edinburg.
20. Weil G. An introduction to the Qur'an III // The Biblical World. Vol. 5. №5. 1895. Chicago Journal, 2012.
21. Whelan Estelle. Forgotten Witness. Evidence for the Early Codification of the Qur'an // Journal of the American Oriental Society. 1998.
22. Which Koran? / Ed. Ibn Warraq. New York: Prometheus Book, 2011.
23. سيف الدين شا هين . أدب الحوار في الإسلام . الرياض . 1992 .
24. حسن بنأحمد زمزمي . الحوار آد ابهوضو ابطفوضو الكتآب الو السنة . مكة . 1994 .
25. محمود حمد بزقزوق . الإسلام وقضاآ الحوار . الفا هر . 2002 .
26. صبحآ لبخآ ري . دار ابنكثير . الطبعة الاولى . بيروت . 2002 .

27. مسند الإمام أحمد بن حنبل. بيروت. دار الكتب العلمية. 2008.
28. صحيح مسلم. بيروت. 1869.
29. سحر السيد عبد العزيز سالم. أضاء علماء علم مصحف عثمان بن عفان نور حلت بهش. قاً و غرباً. جامعة الاسكندرية
30. منقذ بن محمود السقار. تنزيها لقرآنا لكريم مند عاً و بيا لمبطلين
31. سعود الفنيسان. إختلاف المفسرين أسبابه أثاره. الطبعة الأولى. 1998.
32. عبد القا هر البغدادي. الناسخو المنسوخ. دار العدوى
33. سعود الفنيسان. إختلاف المفسرين أسبابه أثاره. الطبعة الأولى. 1998.
34. بنالجزياً بو الفرج. نو اسخالقرآن. الجامعة الاسلامية بالمدينة ال
35. منورة. المحقق: محمد أشرف عليا الملباري
36. سعود الفنيسان. إختلاف المفسرين أسبابه أثاره. الطبعة الأولى. 1998.
37. بنالجزياً بو الفرج. نو اسخالقرآن. الجامعة الاسلامية بالمدينة ال
38. منورة. المحقق: محمد أشرف عليا الملباري
39. السجستاني. كتابا لمصاحف. دار البشائر الإسلامية. .
40. الطبعة الثانية. 2002. ص. 179-192
41. سنأ بيد اود. المحقق: محمد محيا لدين عبد الحميد. بيروت
42. بنسعد بن منيعا لزهري. الطبقاتا الكبير. مكتبة الخانجي. الطبعة ال
43. اولى. 2001
44. رشاد لآلو الألباب. دار المعراج. الرياض. 1993.
45. بنقا يماز الذهبي شمسا لدين. سير أعلام النبلاء. بيتا لأفكار. المحق
46. ق: حسان عبد المنان
47. سنالدارمي. المحقق: فواز أحمد زمرلي. ج. 2.
48. تفسير مقاتل بن سليمان. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان
49. محمد عزة دروزة. تدوينالقرآنا لمجيد. دار الشعا علنشر. 2004.
50. عبد الله لزرکشيدر الدين. البرها نفيعلوما لقرآن. المحقق: أب
51. و الفضلالدميا طي. دار الحديث. 2006
52. إبراهيم بنالزبير الغرناطي. البرها نفيئنا سبور القرآن. دار اب
53. نالجزوي. الطبعة الأولى. 1428
54. جامعاً لبيا نفيئاً و يالقرآنا لطبري. بيروت. 2000.
55. ابنكثير. تفسير القرآنا لعظيم. 1999.
56. أحمد الأثصار بيا لقرطبي. الجامعاً لآلقرآن. مؤسسة الرسالة. ال
57. محقق: عبد الله بن عبد المحسن ال تركي. 2006

Сведения об авторе

СВЯЩЕННИК ИОАНН ВАСИЛЬЕВ – заведующий кафедрой
исламоведения Ставропольской Православной Духовной
Семинарии, e-mail: conferencya@mail.ru

The issue of the code and the structure of the Koran in the context of the prerequisites for cross-religious dialogue

Priest Ioann Vasil'ev

Head of the Islamic studies Department Stavropol Orthodox

Theological Seminary, e-mail: conferencya@mail.ru

The problem under discussion is the structure of Koranic text as a holy one. The issue of the code and structure of the Koran is of great importance in both Muslim and Western-Oriental studies of the Koran. These problems are significant for a cross-religious dialogue between the Christianity and Islam. One of the stumbling blocks on the way to such a dialogue is a violent criticism of the Islamic theologians towards the authenticity of Torah and the Gospel. As they reckon, there was a human interference in the Revealed Holy Writ in the process of its writing and codification. They support the statement of the initial authenticity, integrity and even eternity of the Koran.

Keywords: *ayah; Islam; the Koran; cross-religious dialogue; the Muslims; Muhammad; revelation; the Holy Writ; structure; codification.*

Лексемы со значением «Бог» в богослужебных книгах арабов-христиан

УДК 28
ББК 86.38

Рассматривается арабская языковая традиция богослужебных текстов христиан Ближнего Востока. Языком богослужебных книг арабов-христиан является арабский. В арабской языковедческой традиции он обозначается как «литературный арабский язык». Это язык доисламской культуры арабов, язык источников ислама, язык религиозной коммуникации мусульман, язык арабо-мусульманской культуры и исламской цивилизации на всем протяжении их истории, язык религиозной коммуникации арабов-христиан, язык арабо-христианской культуры, язык межгосударственного общения арабских стран в новое и новейшее время, язык официального общения в каждом из арабских государств, один из шести официальных и рабочих языков ООН.

Ключевые слова: *арабский язык; арабы; Бог; богослужебные книги; литературный язык; межрелигиозный диалог; Священное Писание; лексема; христианство; языковедческая традиция.*

1. Об арабском языке, арабской языковедческой традиции и «языковом развитии»

Язык арабов-христиан един на всем пространственном и хронологическом протяжении своего существования и в разных сферах своего функционирования. Един как система знаков. Она же – считаем возможным утверждать – характеризуется оптимальным, близким к идеальному устройством своего ядра.

Сюда входит, прежде всего, весьма широкий диапазон фонетического материала (от губных до гортанных звуков) и его относительно равномерное распределение по месту и способу артикуляции. Он обеспечивает минимум возможных комбинаторных изменений звуков и тем самым позитивно влияет на устойчивость формируемого им лексического материала.

Сюда входит и весьма ограниченное количество (в пределах двух десятков) словообразовательных и словоизменяемых морфов при минимальной многозначности каждого из них (для сравнения скажем, что в русском языке одних только флексийных морфов насчитывается 50, а число значений флексийного морфа *-а*, например, составляет 12¹⁾). Ограниченное количество морфов обеспечивает, прежде всего, прозрачность композиции любой лексической единицы и высокую скорость считывания грамматической информации, а это та «техническая» информация, которую знак несет о себе самом.

Сюда относится и четкая количественная и качественная определенность в сочетании и сочленении всех значимых единиц текста и в функциональной нагруженности отношений, возникающих вследствие таких сочетаний. При этом среди множества функций одной морфемы, или словоформы, или словосочетания всегда отчетливо проявляется та, которая является исходной, основной, первичной на фоне других, являющихся вторичными и замещающими. Эта определенность обеспечивается качественными параметрами языковых оппозиций, лежащих в основе функционирования знаковых систем. А качество оппозиций определяется, в первую очередь, объемом смысловозначительной силы, которая играет решающую роль в быстрой идентификации языковой единицы.

Здесь мы прерываем исчисление «совершенств», присущих знаковой системе под названием «литературный арабский язык». В нашу задачу входило лишь показать (а не доказать)

¹Русская грамматика. Т. 1. М., 1980. С. 760.

обоснованность выдвигаемого нами тезиса о том, что данная знаковая система по сути лишена **внутренних мотивов к саморазвитию**, и следовательно, к изменению. Ведь мотивом к внутреннему развитию такого типа систем может быть только «поиск» лучших, нежели уже имеющиеся, решений тех задач, которые возникают в процессе вербальной коммуникации людей в рамках «отдельно взятого» культурного пространства. Именно поэтому в том числе литературный арабский язык остается вне существенных изменений и пребывает единым на протяжении не менее полутора тысяч лет. Можно, по-видимому, утверждать, что он **слишком хорошо устроен, чтобы позволить себе развиваться**. Развитие же ради развития могут позволить себе только очень легковесные и весьма несерьезные структуры.

Единство литературного арабского языка, о котором мы здесь свидетельствуем, как и всякое подлинное единство, предполагает и многообразие, и вариативность. Первое подразумевает пространственные, временные и материальные измерения рассматриваемой знаковой системы, второе – разновидности ее материальных представлений.

При этом нельзя отрицать и той огромной роли, которую сыграли в поддержании этого единства «внешние» по отношению к самой знаковой системе факторы. К ним, в первую очередь, следует отнести сознательную деятельность ее элитных пользователей, направленную на познание и фиксацию закономерностей литературного арабского языка, установление его норм и обучение языку Корана. Начало этой деятельности восходит к VII в. Ее теоретические и практические результаты пребывают и в XXI в. Название этой деятельности – **арабская филология**. Филологию С.С. Аверинцев называл и «скромнейшей службой «при тексте», не допускающей отхода от его конкретности», и «службой понимания», которая «помогает выполнению одной из главных человеческих задач – понять другого человека»¹. В недрах единой науки

¹ Филология // Лингвистический энциклопедический словарь. М., 1990. С. 544-545.

об арабской словесности – филологии – получила свое рождение **арабская языковедческая традиция.**

Арабскому языку, можно сказать, «повезло» дважды. «Совершенств» внутреннего устройства этой системы знаков мы уже коснулись. Вторая его «удача» заключается в том, что он получил свое адекватное теоретическое и прикладное отражение в трудах грамматистов и лексикологов и стал источником не утративших свою актуальность исследовательских идей в рамках созданной ради него арабской языковедческой традиции, занявшей свое достойное место в истории лингвистических учений. И сегодня говорить об арабском языке без обращения к этой традиции невозможно.

2. О предмете, объекте и целях данного исследования

Предметом исследования в данной работе является функционирование разных лексем со значением «Бог» в богослужебном языке арабов-христиан. Объектом исследования являются словосочетания, в которых употребляется каждая из таких единиц в одной из своих словоформ в богослужебном сборнике «Всенощное бдение. Божественная литургия святителя Иоанна Златоустого», изданном в Иордании в 2003 г. Задачей исследования является уточнение грамматической идентичности лексических единиц этого ряда с учетом их словоформ.

3. Какие слова и их словоформы со значением «Бог/бог» встречаются в арабском тексте «Всенощного бдения и Божественной литургии святителя Иоанна Златоустого»

В арабском тексте встречаются три лексемы со значением «Бог». Количество их употреблений – около 180.

Этими лексемами являются:

الله	'allāhu – около 70 употреблений;
إله	'ilāhun – около 110 употреблений;
اللهم	'allāhumma – 1 словоупотребление.

Кроме того, в рассматриваемых арабских текстах встречается производное от слова إله 'ilāhun прилагательное إلهي 'ilāhiyyun в разных словоформах (более 10 употреблений), однокорневое слово с абстрактным значением لا هوت lāhūtun, однокорневой масдар (инфинитив) تأله ta'alluhun и соответствующее ему действительное причастие متأله muta'allihun (по 1-2 употреблениям каждое).

4. О словоформах лексемы الله 'al-lāhu

Выделенные в текстах непроеизводные слова различаются не только своими частотными характеристиками. Они различаются также количеством словоформ, как потенциально возможных, так и реально встретившихся в текстах обозначенной тематики. Рассмотрим каждую лексику в отдельности с точки зрения ее парадигматических свойств.

Система словоформ лексемы الله 'allāhu включает в себя три единицы. Это:

الله 'allāh-i الله 'allāh-a الله 'allāh-u

Они различаются падежными показателями.

4.1. Об арабских падежах

Различия между этими словоформами не затрагивают номинативного аспекта и касаются исключительно отношений между лексическими единицами в составе предложения или словосочетания. Эти отношения – сугубо грамматические. Они рассматриваются в рамках грамматической категории падежа. Представленные формы характеризуются именительным (-i), винительным (-a) и родительным (-u) падежами соответственно. В арабской языковедческой традиции они именуются как словоизменительные значения raf', nasb и jarr.

Полное соответствие в двух языковедческих традициях – арабской и европейской (греко-латинской) – имеет только один компонент. Это jarr и родительный падеж (генитив). И в той

и в другой традиции он охватывает одно из словоизменительных значений единиц только именного класса.

Понятие *nasb* соответствует понятию «винительный падеж» только в той его части, которой охватывается определенное словоизменительное значение единиц именного класса арабских слов. Понятие *nasb* отлично от понятия «винительный падеж», поскольку им охватывается еще и аналогичное по средствам выражения словоизменительное значение одной из двух основных форм глагольного класса. *Nasb* – это не только субстантивный падеж, но еще и «падеж» арабского глагола (имя: *šākir-a-n* *благодарящего*; глагол: *yaškur-a* *благодарить*).

Понятие *raf'* соответствует понятию «именительный падеж» только в той его части, которой охватывается определенное словоизменительное значение единиц именного класса арабских слов. Понятие *raf'* отлично от понятия «именительный падеж», поскольку им охватывается еще и аналогичное по средствам выражения словоизменительное значение одной из двух основных форм глагольного класса. *Raf'* – это не только субстантивный падеж, но еще и «падеж» арабского глагола (имя: *šākir-u-n* *благодарящий*; глагол: *yaškur-u* *он-благодарит*).

С учетом этих необходимых оговорок мы продолжим использовать привычные нам термины европейской грамматической науки в анализе реалий арабского языка.

Для решения задач настоящего исследования наиболее важной представляется семиотическая значимость падежных противопоставлений. Трехкомпонентная система арабского *субстантивного падежа* *'i'gāb 'al-ism* включает в себя две оппозиции: противопоставление именительного падежа винительному и родительному и противопоставление родительного падежа винительному.

Именительный – «прямой» – падеж информирует о том, что данная словоформа «самодостаточна»¹ – она выражает определенное смысловое содержание в своих собственных пределах,

¹ Габучан Г.М. Арабское словоизменение: Дис. ... д-ра филол. наук. М., 2000.

независимо от контекста. Противопоставленные ему «косвенные» падежи – винительный и родительный – информируют о том, что данная словоформа не самодостаточна в выражении определенного смыслового содержания и что для его получения нужно выйти за пределы этой словоформы, «присоединиться» к другой лексеме или «присоединить» к себе другую лексему.

Винительный падеж, противопоставленный родительному, информирует о том, что данная словоформа **присоединяется** mudāf¹, добавляется к другой лексеме и вместе с ней передает некое смысловое содержание. При этом присоединяющая лексема является либо глаголом, либо «подобной глаголу» модальной частицей группы 'inna.

Родительный же падеж, противопоставленный винительному, информирует о том, что данная словоформа **присоединяет**² mudāf 'ilayh, добавляет к себе другую лексему и вместе с ней передает некое смысловое содержание. При этом присоединяемая лексема по форме должна быть нейтральна по отношению к определенности-неопределенности. Это может быть либо предлог, либо именное слово с нулевым артиклем. В последнем случае словоформа в генитиве приобретает статус приименного субстантивного определения. Этот статус тем или иным образом может сказываться и на семантике самой лексемы, включая и ту, которая является объектом нашего изучения. Однако это влияние не достигает того порога, за которым может возникнуть другая лексема. Поэтому падежные различия могут игнорироваться при дальнейшем анализе. В то же время все обоснования необходимости обращения к контексту сохраняют свою актуальность.

Попутно стоит отметить, что лексема الله 'allāhu во всех своих словоформах употребляется и в Писании мусульман (Коране), обладая в нем самым высоким рангом частотности среди всех

¹حسان تمام اللغة العربية معناها ومبناها مصر 1973

²حسان تمام اللغة العربية معناها ومبناها مصر 1973

номинативных единиц – общее число ее употреблений составляет в нем около 2370.

5. О словоформах лексемы إِلَه 'ilāhun

Система словоформ этой лексемы включает максимально возможное для именного слова количество словоформ – 9. Это:

3 падежные формы с неопределенным артиклем -n:

إِلَهِ 'ilāh-u-n إِلَهِهَا 'ilāh-a-n إِلَهِ 'ilāh-i-n

3 падежные формы с определенным артиклем 'al-:

الْإِلَهِ 'al-'ilāh-u الْإِلَهِ 'al-'ilāh-a الْإِلَهِ 'al-'ilāh-i;

3 падежные формы с нулевым артиклем (одновременным отсутствием неопределенного артикля -n и определенного артикля -'al):

إِلَه 'ilāh-u إِلَه 'ilāh-a إِلَه 'ilāh-i

Различия между тремя рядами этих словоформ благодаря артиклю затрагивают их номинативные измерения.

5.1. Об арабском артикле

Арабский артикль, как известно, несет двойную нагрузку. Прежде всего, он решает задачи синтаксиса, задачи различения словосочетаний разного типа. В силу того что каждое именное слово в арабском языке самостоятельно оформляется артиклем, разные комбинации артиклей двух соположенных именных слов используются системой для различения разного типа словосочетаний: разноименные артикли (определенный + неопределенный) указывают на предикативные отношения между соседними именными словами, одноименные артикли (неопределенный + неопределенный или определенный + определенный) указывают на атрибутивные отношения между ними. Именное слово, имеющее нулевой артикль, всегда функционально эквивалентно имени с определенным или

неопределенным артиклем (правила установления этой эквивалентности разработаны профессором Г.М. Габучаном¹).

Синтаксическая нагрузка для арабского артикля первоочередна. Там, где он от нее свободен, он решает иные задачи, а именно номинативные и коммуникативные. Первые связаны с выражением единичности или обобщенности. Вторые – с видом референции, выполнением анафорических функций в тексте, выделением новой информации в структуре сообщения и др.

6. Главная проблема данного исследования

Нетрудно заметить, что среди 9 словоформ лексемы **إله** 'ilāh-u-n имеются такие, которые по своим лексическим и грамматическим значениям оказываются тождественными лексеме **الله** 'allāhu в ее трех падежных словоформах. Это:

الله 'al-'ilāhu, **الإله** 'al-'ilāha, **إله** 'al-'ilāhi

Грамматическая идентификация одной из этих лексем составляет главную проблему настоящего исследования.

Попутно стоит отметить, что словоформы **الإله** 'al-'ilāhu, **الله** 'al-'ilāha, **إله** 'al-'ilāhi в Коране не встречаются.

Прежде чем перейти к решению главной проблемы, представим еще одну искомую лексему, употребление которой зафиксировано нами в богослужебных текстах арабов-христиан, и подведем некоторые предварительные итоги.

7. О лексеме **اللهم** 'allāhumma

Эта лексема представлена одной формой, не имеющей аналогов у других именных слов. Выполняет функцию вокатива. Ее лексическое значение передается в арабских толковых словарях через сочетание звательной частицы **يا** yā со словоформой **الله** 'allāhu: **الله يا** yā 'allāhu 'О, Боже!². Таким образом, **اللهم** 'allāhumma = yā 'allāhu.

¹ Габучан Г.М. Теория артикля и проблемы арабского синтаксиса. М., 1972. С. 143-168.

² Например: **الجزائر القاموس الجديد للطلاب** تونس.

В обобщенном виде все лексемы со значением «Бог», встречающиеся в богослужебных текстах арабов-христиан, в совокупности их конкретных грамматических форм и с информацией об их встречаемости в Коране приводятся в таблице 1.

Таблица 1
Лексемы со значением «Бог» в богослужебных книгах арабов-христиан

Лексемы	الله 'allāhumma	إله 'ilāhun				الله 'allāhun
Словоформы	'allāhumma الله	'ilāh-u إله 'ilāh-a إله 'ilāh-i إله	'al-'ilāh-u الإله 'al-'ilāh-a الإله 'al-'ilāh-i الإله	'ilāh-u-n إله 'ilāh-a-n إله 'ilāh-i-n إله	'ilāh-u-n إله 'ilāh-a-n إله 'ilāh-i-n إله	'ilāh-u-n إله 'ilāh-a-n إله 'ilāh-i-n إله
Употребление в Коране	+	+	-	+	+	+

Решение главной проблемы настоящего исследования будет основываться на рассмотрении лексико-грамматических особенностей контекста каждой из выделенных здесь лексем и их словоформ, а решение его основной задачи – на поисках диагностирующего контекста доминанты синонимической пары الله - إله - 'allāhu – 'l-'ilāhu

7.1. Контексты лексемы الله 'allāhu

Для этой лексемы в разных ее словоформах в качестве микроконтекстов выступают:

1. Предикативное ядро глагольного предложения:

1. Благословен Бог

تبارك الله 1

Познавательная ценность этого контекста, пожалуй, не выходит за рамки изучения вопроса лексической сочетаемости

лексемы со значением «Бог». Кроме того, он может стать основой для сопоставительного анализа содержания понятия «Бог» в христианских и мусульманских текстах.

2. Предикативное ядро именного предложения с инверсией главных членов:

2. Святой Божь

قدوس الله 2

Инверсия здесь – средство экспрессивного синтаксиса. Данный контекст свидетельствует о том, что лексема, не относящаяся сама по себе к экспрессивной лексике, может синтаксическими средствами быть помещена в поле экспрессивной семантики и стать объектом выражения субъективного отношения говорящего к передаваемой информации.

3. Приименное субстантивное определение в составе именной группы:

3. И страхом Божиим

وخوف الله 3

4. Сын Божий

ابن الله 4

5. Слово Божие

كلمة الله 5

6. Агнец Божий

حمل الله 6

Следует напомнить, что масдар с нулевым артиклем обладает в составе генитивного словосочетания значением определенности (зд.: خوف = خوف), а существительное с нулевым артиклем обладает значением определенности или неопределенности в зависимости от второго члена такого словосочетания (зд. الابن = ابن a كلمة = كلمة и т.п.).

Этот контекст, так же как и 1, может быть информативен в плане изучения лексической сочетаемости данной лексемы в текстах рассматриваемой семантики и тем самым изучения объема ее семантики.

4. Предложное сочетание в функции приименного определения:

7. Со страхом Божиим и верою

بخوف من الله وإيمان 7

Предлог используется в данном случае как «техническое средство», позволяющее обеспечить необходимое здесь «по коммуникативным соображениям» грамматическое значение неопределенности слову فو. В случае отсутствия предлога

это слово стало бы первым членом генитивного словосочетания и, будучи масдаром, автоматически получало бы значение определенности.

В иных случаях значение предлога входит в семантическую структуру главного члена словосочетания, построенного на синтаксическом подчинении:

8. *Богохранимых* المحفوظين من الله 8

Кроме того, предлог может реализовывать одно из своих собственных значений, замещая при этом вместе с прилежащим именем в родительном падеже синтаксическую позицию предиката именного предложения:

9. *Слава Богу* المجد لله 9

или позицию распространения предикативного ядра предложения:

10. *Жертва Богу дух сокрушен* فالذبيحة لله روح منسحق 10

5. Конструкция с приложением – определением, выраженным существительным.

Такое определение согласуется с определяемым, принимая однотипные значения определенности и словоизменения.

Лексема الله 'al-lāhu выступает в этом контексте только в качестве определяемого. Определением-приложением может быть как отдельное именное слово, так и генитивное словосочетание, состоящее из имени с нулевым артиклем и личного местоимения слитного для родительного падежа:

11. *Бог и Господь* الله الرب 11

12. *Бога и Отца* الله الآب 12

13. *О Боже Спасе моем* يا الله مخلصي 13

14. *Бог наш* الله إلها 14

Определительные отношения, выраженные приложением, характеризуются максимально возможной близостью между определением и определяемым. Только один шаг отделяет аппозитивное словосочетание от предикативного – предложения тождества, это разделительное местоимение

(الله الرب *Бог-Господь* → الله هو الرب *Бог и есть Господь*).

Эта близость касается и лексического значения участников

данных отношений – и определяемое, и определение имеют единый денотат, имеют один и тот же «объем понятия». При этом сочетание может быть представлено без ущерба для коммуникации посредством любого из его компонентов: определяемый компонент может быть заменен определяющим, определяющий – определяемым. Именно эта особенность рассматриваемого словосочетания была выделена традиционным арабским языкознанием, положившим ее в основу названия определяющего компонента данной структуры – *заменитель* *badal*. Определяемый компонент получил название *заменяемый* *mubaddal minh*.

Семантическая близость участников аппозитивных отношений более всего проявляет себя на фоне предикативных и атрибутивных отношений.

В предикативном словосочетании определяемое (субъект) и определение (предикат) соотносятся друг с другом только в рамках конкретного времени, задаваемого данным предложением.

В аппозитивном словосочетании определяемое («заменяемое») и определение («заменитель») отражают вневременную связь между двумя наименованиями одного и того же денотата.

В атрибутивном словосочетании определяемое и определение (атрибут) также отражают вневременную связь между носителем признака и его признаком.

Однако если в атрибутивном словосочетании устанавливается связь между обозначаемыми, имеющими не только разный «объем понятия», но и разное «содержание понятия», то в аппозиционном словосочетании и определяемое, и определение имеют один и тот же референт, и поэтому каждое из них в отдельности может представлять данное словосочетание, например, при повторной номинации в данном тексте.

Существительные, связанные аппозитивной связью, могут взаимоопределяться, взаимоуточняться, взаимоусиливаться. Все слова-приложения к одной и той же лексеме в рамках од-

ного и того же текста (или текста одной культуры) могут быть квалифицированы как члены синонимического ряда, доминантой которого является определяемое слово. По степени синонимизации они скорее полные, чем частичные, по семантическим функциям – замещающие и уточняющие.

В богослужебных книгах арабов-христиан синонимами являются слова الله «Бог», الأب «Отец», الرب «Господь», المخلص «Спаситель», إلهي، إلهنا «Бог наш/мой и т.п.».

В Писании мусульман из этого списка синонимами слову الله выступают только الرب и إلهنا، إلهي.

6. Звательная конструкция يا الله

Она состоит из двух элементов. В рамках традиционной арабской грамматики рассматривается в двух аспектах.

7.2. Еще раз о методологии традиционного языкознания

Первый аспект связан со словоизменительным значением именного слова после звательной частицы. Его падежный статус рассматривается и определяется в рубрике прямого дополнения. (Традиционная грамматика, как правило, избегает создавать новые рубрики, как бы не желая без острой необходимости «увеличивать количество сущностей», или базовых ячеек исследуемой системы). Для обоснования этого исследовательского решения постулируется утверждение, что в основе конструкции يا عبد الله «О, раб Божий (Абда Лахи)!» лежит глагольное предложение с прямым дополнением ادعو عبد الله «Я зову раба Божия (Абда Лахи)», в котором глагольное слово опускается, **замещаясь при этом** (излюбленный прием традиционной лингвистики, которая не оперирует «исключениями») звательной частицей يا.

Однако винительный падеж после этой частицы не является безусловным. Условие для его проявления – «добавленный» статус mudāf имени после звательной частицы, то есть наличие при нем зависимых от него слов. Это может быть, например, субстантивное определение – к существительному:

يا عبد الله «О, раб Божий (Абду Ллахи)», имя носителя признака – к прилагательному: يا حسنا وجهه «О, прекрасный лицом», дополнения – к причастию: يا طالعا جبلا «О, поднимающийся в гору». Другим условием для проявления винительного падежа является обращение к неконкретному лицу (объекту): يا رجلا «О, какой-нибудь мужчина (кто-нибудь)».

При отсутствии этих условий именное слово утрачивает не только винительный падеж, но и падежное значение вообще. Оно обретает застывшую, внепадежную форму, выражающуюся тем показателем, который оно имело бы в именительном падеже. В словах, имеющих танвин, переход в «беспадежное», нефлектируемое состояние сопровождается утратой танвина: يا رجل – «О, мужчина», يا زيد – «О, Зейд». Эта «приобретенная», а не исходная внепадежность, нефлектируемость рассматривается как семиотический показатель того, что данное именное слово составляет с предыдущей единицей «одно смысловое целое».

Таким образом, в контексте تبارك الله «Благословен Бог» окончание -и является показателем именительного падежа, а в контексте يا الله «Боже!» окончание -и является показателем «беспадежности», нефлектируемости именного слова. Это, в свою очередь, указывает на то, что в последней конструкции две единицы: يا и الله составляют одно целое (по аналогии с خمسة عشر «пятнадцать», где каждое из именных составляющих имеет «внепадежный» статус, выражающийся утратой танвина и окончанием, которое имела бы данная лексема в винительном падеже). Следовательно, форма именно-го слова после звательной частицы оказывается вне трех словоформ, выделенных нами ранее. Она противостоит им всем, хотя и не имеет каких-либо видимых отличий от одной из них.

Приводя этот материал, мы, среди прочего, стремились показать, что арабская грамматическая мысль (кстати, очень тесно связанная своей методологией с мусульманской богословской мыслью) умела расщеплять и дифференцировать

то, что очевидно предстает как единое (окончание -и как показатель именительного падежа и как знак «внепадежности»), и видеть единство между тем, что очевидно предстает как очень разное (прямое дополнение и звательная конструкция). Она тем самым напоминает нам о необходимости за разными внешними формами видеть возможное единое содержание, равно как и то, что за внешне неразличимыми формами может скрываться разное содержание. Очевидно, что такое видение оказывается возможным только при глубоком убеждении в единстве и системности окружающего тебя мира и всех составляющих его подсистем.

Тем не менее мы еще не исчерпали из звательной конструкции всю информацию об интересующем нас объекте – лексеме الله.

Второй аспект рассмотрения этой конструкции в арабской грамматической традиции связан со звательной частицей.

Звательных частиц в арабском языке 7. Они, в частности, причастны и к выражению пространственных отношений. Так, они различают две степени удаленности лица (или объекта) от говорящего – близкую и дальнюю. Отдельной частицей выделяется ситуация оплакивания. К наиболее часто употребляемым частицам со значением «близкое» относится частица أي 'ay, а со значением «дальнее» (включающее и спящего, и рассеянного) – частица يَا yā.

Особые требования арабская языковая система предъявляет к звательной частице, предшествующей именному слову, которое начинается с определенного артикля ال 'al-. Они заключаются в следующем:

- 1) это должна быть частица أي 'ay;
- 2) она употребляется совместно с морфемой ها hā вот, способной как к самостоятельному, так и к слитному функционированию, в частности с указательными морфемами со значением «близкое» (ها + ذا = هَذَا hā + ḏā = hāḏā вот это). Звательная частица в этом случае имеет вид أَيُّهَا 'ayyuhā.

Итак, перед словом с определенным артиклем звательной частицей должна быть أَيُّهَا 'ayyuhā.

О чем в этом случае свидетельствует контекст **يا الله** 'allāhu относительно рассматриваемой нами лексемы **الله** 'allāhu? Он однозначно свидетельствует о том, что слово **الله** 'allāhu не начинается с артикля **ألـ** 'al-, который является носителем значения определенности. **Арабская языковая система не рассматривает начальные сегменты **ألـ** 'al- лексемы **الله** 'allāhu как определенный артикль **ألـ** 'al-.**

Но слово **الله** 'allāhu имеет грамматическое значение определенности. Об этом свидетельствуют и все рассмотренные выше контексты.

Каково же лингвистическое решение этой коллизии формы и содержания (**ألـ** 'al- в начале слова есть, а определенного артикля **ألـ** 'al- нет; определенного артикля нет, а значение определенности есть)? О чем однозначно свидетельствует своими фактами сама языковая система?

Ответ системы однозначен. И он содержится именно в той части системы, где функционирует звательная конструкция. Этот ответ фиксирует в своем знаменитом толковом словаре арабского языка ал-Камус ал-Мухит арабский филолог Фирузабади (1329-1414) в словарной статье **إله**, предварительно сообщив, что относительно идентификации слова **الله** 'allāhu имеется до 20 различных точек зрения. Автор отмечает, что **الله** 'allāhu – это «**имя собственное, непроизводное, его одно-**корневым является слово **إله** 'ilāhun»¹.

Попутно заметим, что в Коране контекст **يا الله** 'allāhu не встречается.

8. Контексты лексемы **إله 'ilāhun**

8.1. Падежные словоформы с неопределенным артиклем

Лексема **إله** 'ilāhun полностью, во всех своих словоформах (**إله** 'ilāh-u/a/i-n), относится к именам нарицательным.

Все контексты, в которых представлены ее словоформы со значением неопределенности, имеют общий знаменатель. Это

¹ الفيروز آبادي القاموس المحيط بيروت 1603

именные группы, функционирующие в рематических сегментах высказывания. Они связаны с передачей новой информации и характеризуются нереферентным, не отнесенным к объектам действительности употреблением (самой типичной для этой характеристики является позиция предиката). Они как бы сосредоточены на передаче только своего понятийного содержания (сигнификата), «забывая» о своей способности к обозначению предметов (денотации), и «держат в уме» только свойства своих денотатов, только «идеальное». Они полностью лишены индивидуальных признаков объекта. Для них типична характеризующая функция.

Словоформы со значением неопределенности используются в арабском языке и для передачи значения единичности, которое может получить свое подтверждение и усиление посредством следующего за ним числительного «один».

Вот практически полный список этих контекстов:

15. *Яко Бог бо воскрес от гроба*

15 فيما أنه إله قد قام من القبرنا هذا

16. *Верую во единого Бога Отца, Вседержителя*

16 أومن بإله واحد أبضا بط الكل

17. *Бога истинна от Бога истинна*

17 إله حق من إله حق

8.2. Падежные словоформы с определенным артиклем

Все контексты, в которых представлены словоформы этой лексемы со значением определенности (الإله 'al-'ilāh-u/a/i), в плане решаемых нами задач представляют интерес, прежде всего, с точки зрения лексической сочетаемости и тех синтаксических позиций, в которых они функционируют.

Как и лексема الله 'allāhu, лексема الإله 'al-'ilāhu функционирует в аппозитивном словосочетании. При этом имеются различия. Если первая выступает в качестве главного, определяющего члена такого словосочетания, то вторая выступает в качестве его определяющего члена:

18. *Христе Боже*

18 أيها المسيح الإله

19. Христу Богу للمسيح الإله 19
 20. Господи Боже أيها الرب الإله 20
 21. Отче Боже يا أبت الإله 21
 22. Господи Царю Небесный Боже Отче Вседержителю
 أيها الرب الملك الإله السماوي الأب الضابط الكل 22
 Словоформа الإله 'al-'ilāh-u/a/i, являясь определяющим членом аппозитивных словосочетаний, в то же время нередко выступает в качестве определяемого компонента в атрибутивных словосочетаниях:
 23. Яко милостив и человеколюбец Бог еси
 لأنك الإله الرحوم (الرحيم) المحب البشر 23
 24. Яко благ и человеколюбец Бог еси
 لأنك الإله الصالح والمحب البشر 24
 25. Боже Святой, Иже во святых починая
 أيها الإله القدوس المستريح في القديسين 25
 26. Яко Ты Бог неопишом الذي لا يوصف 26
 27. И прославим Бога, рождшегося от Нее
 ونمجد الإله الذي ولد منها 27
 28. Призывати Тебе, Небесного Бога Отца
 أنندعوك أبا أيها الإله السماوي 28
 29. Христос, истинный Бог наш
 أيها المسيح الإله الحقيقي 29
 30. Богу страшному
 أيها الإله الرهيب 30
 Словоформы с определенным артиклем могут одновременно определяться и атрибутивно, и аппозитивно:
 31. Милости великого Бога и Спаса нашего Иисуса Христа
 مراحم الإله العظيم مخلصنا يسوع المسيح 31
 В плане лексической сочетаемости словоформ с определенным артиклем интерес представляют те конструкции, где генитивная словоформа الإله 'al-'ilāh-i выступает в качестве субстантивного определения к имени с нулевым артиклем:
 32. Владычицу нашу Богородицу سيدتنا والدة الإله 32
 33. Священное торжество Богоматери
 لموسم أم الإله الشريف 33

а также в качестве субъекта или объекта глагольного предложения:

34. *Яко Бога рождающая* 34 ب أنك ولدت الإل

35. *Из Неяже Бог воплотился* 35 التي منها تجسد الإله

Рассмотренные контексты показывают, что падежные словоформы с определенным артиклем допускают функционирование лексемы الإله 'al-'ilāh-u/a/i с глаголами с семантикой «начала существования» и их дериватов в качестве объекта.

8.3. Падежные словоформы с нулевым артиклем

Все падежные словоформы рассматриваемой лексемы с нулевым артиклем (الإله 'al-'ilāh-u/a/i) имеют при себе определения, выраженные либо субстантивом, либо личным местоимением слитным для родительного падежа.

Из личных местоимений полнее всего представлено 1-е лицо единственного и множественного числа. Это:

36. *Боже мой* 36 يا إلهي

37. *Боже наши* 37 يا إلهنا

Из других местоимений представлено местоимение 3-го лица единственного числа мужского рода:

38. *В Бозе его* 38 بإلهه

В качестве субстантивных определений выступают слова «спасение», «силы», «все», а также «отцы» в сочетании с личным местоимением:

39. *Господи Боже спасения моего* 39 يا رب إله خلاصي

40. *Боже сил* 40 إله القوات

41. *Ты бо имела еси во утробе над всеми Бога* 41 لأنك حملت في أحشائك إله الكل

42. *Боже отец наших* 42 يا إله أبائنا

Словоформа с нулевым артиклем вместе со своими определениями может быть компонентом других словосочетаний:

– предикативных:

43. *Яко Ты еси Бог мой* 43 لأنك أنت إلهي

44. *Яко Ты еси Бог мой* 44 لأنك أنت هو إلهي

– генитивных:

45. Матерь Бога нашего

أم إلها 45

– с сочинительной связью:

46. Тело Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа

جسد ربنا و إلها ومخلصنا يسوع المسيح 46

47. Господи Боже мой

يا ربي و إلهي 47

– с аппозитивной связью:

48. Благословен Бог наш

تبارك الله إلها 48

49. Господи Боже мой

أيها الرب إلهي 49

50. Господи Боже отец наших

يا رب إله أبائنا 50

51. Христе Боже наш

أيها المسيح إلها 51

52. Владыко Господи Боже наш

أيها السيد الرب إلها 52

53. И Бога нашего Иисуса Христа

إلها يسوع المسيح 53

54. Господи Иисусе Христе, Боже наш

أيها الرب يسوع المسيح إلها 54

55. Христу – бессмертному Царю и Богу нашему

إلى المسيح ملكنا و إلها غير المائت 55

56. Христос, истинный Бог наш

أيها المسيح الإله الحقيقي 56

Здесь прежде всего обращает на себя внимание, что в конструкциях с приложением словоформы рассматриваемой лексемы с нулевым артиклем реализуют свою уникальную по отношению ко всем другим наименованиям Бога способность принимать сему притяжательности (посессивности).

Сема посессивности в арабском языке оформляется местоименными клитиками. С местоименными клитиками употребляются, в первую очередь, имена релятивной семантики. Из двух рассматриваемых нами лексем: 'al-lāhu и 'il-āhу – этому требованию удовлетворяет только вторая (ее словарное значение: «то, чему поклоняются»). Она – имя нарицательное. Первая лексема, как было отмечено, является именем собственным.

Система арабского языка позволяет именам собственным утратить способность выделения именуемого ими объекта, его индивидуализации и идентификации. Переход имени собственного в имя нарицательное (апеллятивация) осуществляется в арабском языке посредством добавления танвина, а в случае исходного наличия танвина у имени собственного – с использованием синтаксиса. «Обретение» танвина свидетельствует о том, что данная лексема получает возможность иметь 9 словоформ с тремя падежами и тремя артиклями – неопределенным, определенным и нулевым – для каждого падежа.

Так, «бывшее» имя собственное, получившее неопределенный артикль, теряет способность к референтному употреблению:

كان يحلم في كويت تسود هـ

Он мечтал о таком Кувейте, в котором царила бы... (из некролога).

Собственное имя – تيوكل ا (имеющее определенный артикль, который не связан с выражением значения определенности), а «бывшее» имя собственное, получившее нулевой артикль, приобретает способность получать субстантивное определение:

في فلسطين الثورة

В «Революционной Палестине» (название журнала).

Собственное имя – فلسطين (не имеющее танвина, и следовательно, гласного -i- в своей падежной парадигме):

في عراق الثورة

В «Революционном Ираке» (название журнала).

Собственное имя – العراق (имеющее определенный артикль, который не связан с выражением значения определенности).

С учетом этих фактов можно допустить, что арабская языковая система как бы «печется» о «неприкосновенности» своего наивысшего теонима, «оберегая» его от подобного рода превращений, связанных с получением дополнительной ин-

формационной «выгоды» (как, например, возможность выразить притяжательность). Это «попечение» проявляет себя в том, что система предоставляет в его распоряжение другую лексему с аналогичным содержанием, которая «берет на себя» выражение всего того, что связано с резким изменением внешней формы и статуса лексемы.

Таким образом, лексема إله 'ilāhun в отношении к лексеме الله 'allāhu как бы «восполняет» выражение тех значений, которые становятся для нее «неудобными». Особо показательна эта функция в контексте 48: تبارك الله إلهنا *Благословен Бог наш*. Это интродуктивный возглас. Его задача – назвать Бога и передать отношение к нему. Первую задачу в арабском тексте решает лексема الله 'allāhu. Вторая задача решается посредством местоименной клитики к лексеме с релятивной семантикой إلهنا 'ilāhu-nā: إلهنا 'al-'ilāhu.

В соответствующем церковнославянском тексте посессивность выражается автономным притяжательным местоимением *наш*. Оно не выдвигает аналогичные ограничения на семантическую сочетаемость с другими лексемами. Поэтому указанные коммуникативные задачи решаются здесь двумя, а не тремя лексическими единицами: *Благословен Бог наш*.

Наличие «дублера» у слова الله 'allāhu, в частности, дает возможность другой религиозной системе, которая основана на «Троическом единстве», лексически противопоставить друг другу – в отдельных ситуациях – некоторые из Его Лиц.

В проведенном исследовании мы стремились показать, что الله 'allāhu во всех его трех словоформах и إله 'ilāhun во всех его девяти словоформах относятся друг к другу как две разные лексемы. Наш главный вывод заключается в утверждении тесного взаимодействия друг с другом этих двух лексем со значением «Бог» в процессе религиозной коммуникации арабов-христиан. И тем не менее было бы целесообразно завершить исследование исчислением самых важных языковых, и еще раз подчеркнем – только языковых, различий между ними (табл. 2).

Таблица 2
Языковые различия между лексемами الله 'allāhu и إله 'ilāhun
в богослужебных текстах арабов-христиан

Лексема	إله 'ilāhun			الله 'allāhu
Частотность в богослужебных текстах арабов-христиан	110			170
Словоформы	إله 'ilāh-u	إله 'al-'ilāh-u	إله 'ilāh-u-n	الله 'allāh-u الله 'allāh-a الله 'allāh-i
	إله 'ilāh-a-	إله 'al-'ilāh-a	إله 'ilāh-a-n	
	إله 'ilāh-i	إله 'al-'ilāh-i	إله 'ilāh-i-n	
Количество словоформ	9			3
Нарицательное имя	+			–
Собственное имя	–			+
Релятивная семантика	+			–
Принимает притяжательные местоименные клитики	+			–
В аппозитивном словосочетании занимает преимущественно: – позицию определяемого, – позицию определения (приложения)	–			+
	+			–
Сочетается с семой «родить» для указания на объект	+			–
Употребляется после звательной частицы يا yā	+			+
Употребляется после звательной частицы أيها 'ayyuhā	+			–

Библиографический список

1. Габучан Г.М. Арабское словоизменение: Дис. ... д-ра филол. наук. М., 2000.
2. Габучан Г.М. Теория артикля и проблемы арабского синтаксиса. М., 1972.
3. Русская грамматика. Т. 1. М., 1980.
4. Филология // Лингвистический энциклопедический словарь. М., 1990.
5. 1973 حسان تمام اللغة العربية معناها ومبناها مصر
6. 1603 الفيروز آبادي القاموس المحيط بيروت

Сведения об авторе

ЛЕБЕДЕВ ВЛАДИМИР ВАСИЛЬЕВИЧ – кандидат филологических наук, доцент кафедры арабской филологии Института стран Азии и Африки МГУ им. М.В. Ломоносова

The lexemes with the meaning «God» in the prayer books of Arab-Christians

Vladimir V. Lebedev

Candidate of philology, Associate professor of Department of Arabic philology Institute of Asia and Africa Lomonosov Moscow State University

The problem examined is the Arabic language tradition of prayer texts of Christians of the Middle East. Arabic is the language of prayer books of Arab-Christians. In Arabic linguistic tradition it is named as «literary Arabic language».

This is the language of pre-Islamic Arabic culture, the language of Islamic sources, the language of religious communication of the Muslims, the language of Arab-Muslim culture and Islamic civilization over their history, the language of religious communication of Arab-Christians, the language of Arab-Christian culture, the language of interstate communication of Arabic countries in Modern and Contemporary History, the official language of communication in each Arabic state, one of the six official and working languages of the U.N.O.

Keywords: *the Arabic language; Arabs; God; prayer books; literary language; cross-religious dialogue; the Holy Writ; lexeme; Christianity; linguistic tradition.*

К методике описания и изучения концептного поля «награда – воздаяние» в кораническом тексте

УДК 28

ББК 86.38-21.01

Рассмотрен вопрос о когнитивно-семантическом обосновании некоторых аспектов методики пропедевтического (по отношению к последующему «Введению в корановедение») курса элементов арабской грамматики и лексики на основе обращения к классическим работам А. Мюллера, Ч. Торри, Т. Идзуцу в среде новых информационных технологий.

Ключевые слова: *арабская грамматика; арабская лексика; когнитивный потенциал; концептные графы; коранический текст; корановедение; семантическое поле; сравнительная адекватность вариантов перевода; факторы эмотивной интерпретации; эффективность локального контекста.*

Начальный курс элементов арабской грамматики и лексики, пропедевтический по отношению к последующему «Введению в корановедение», получает четкую методическую направленность при сосредоточении тем рабочего плана на явлениях конкретного семантического поля, базой которого является теологически значимое подмножество словаря порождающих основ. Прежде всего этот подход обеспечивает оправданность затрат дефицитного учебного времени; кроме того, вторичные задачи, возникающие в течение курса: сопоставительный анализ существующих вариантов перевода основного изучаемого текста, выбор тем для самостоятельной учебной и научной

работы студентов и т.п., – оказываются в органической связи с главным содержанием рабочего плана курса.

Удобным вариантом выбора такой группы лексических основ, задающих в виде производного семантического поля определенный герменевтический потенциал изучаемого текста и его дискурса, на наш взгляд, является описанная еще в диссертации видного ориенталиста Ч. Торри совокупность терминов, связанных в общезыковом их употреблении в соответствующей эпохе с передачей конкретных значений, возникающих в практике повседневной деловой активности. Ссылаясь на известного специалиста, указавшего на идею, положенную в основу работы, Торри пишет: «On almost every page we meet with such expressions as that noticed by Prof. Müller; words elsewhere used to express some familiar commercial idea, here transferred to the relations between God and man. (Почти на каждой странице мы встречаем выражения, отмеченные проф. Миллером; слова, в обычном употреблении выражающие некоторые знакомые реалии деловой активности, здесь перенесены на отношения Бога и человека)»¹.

Торри насчитывает всего 22 корня, естественным образом распределенных по пяти категориям основных значений:

- 1 – счет, расчет, расплата; веса и меры;
- 2 – плата, вознаграждение; жалование;
- 3 – ущерб; обман, мошенничество;
- 4 – купля-продажа; прибыль;
- 5 – заклады; гарантии.

Ч. Торри указывает, что встречаемость составляющих этого множества корней равна примерно 370 на весь текст; таким образом, в среднем на одну страницу стандартного издания² (после изъятия заголовков сур и т.п.) приходится больше одного вхождения лексем рассматриваемого семантического поля. Принцип подсчета, однако, не указан им в явном виде, что и образует одну из начальных задач для современного иссле-

¹ Torrey Ch.C. The Commercial-Theological Terms in the Koran. Leiden: Brill, 1892. S. 3.

² Müller August. Der Islam im Morgen = und Abendland. Erster Band. Berlin, 1885.

дователя. Действительно, поисковые системы, такие как Quran Dictionary (<http://corpus.quran.com/>), обнаруживают, например, 315 вхождений только для корня *zā lām mīm* (ظ ل ظ), указанного Торри в третьей категории его сводной таблицы, с основными значениями «ущерб», «обман», «мошенничество». Очевидно, что перечисляемые в работе Торри примеры и определяют «остенсивно» его герменевтическую стратегию; но несомненна и актуальность ее корректной экспликации.

Полный перебор процедурами упомянутой информационно-поисковой системы всех 22 образующих рассматриваемого лексико-семантического поля, которое естественно именовать с указанием первооткрывателей (далее здесь сокращенно «пМллТрр»), дает таблицу 1, а сумма всех лексемных реализаций (сумма по столбцу *occs*) оказывается равной 1049. Общее количество слов в тексте составляет 77878 (в той же системе); таким образом, реальный когнитивный потенциал, обеспечиваемый этой лексикой, еще в 2-3 раза выше, чем можно было ожидать по численной оценке, сделанной Ч. Торри.

Конкретный учебно-методический потенциал рассматриваемого подмножества текста эффективен. Так, упомянутые выше 315 реализаций термина *Zlm* иллюстрируют образование и употребление 12 различных морфологических моделей глагольных и именных форм.

Таблица 1

Образующие семантического поля «пМллТрр» и частоты их реализаций

n	iig	uig	Rdx	trsL	occs	n	iig	uig	Rdx	trsL	occs
1.	1	1	حسب	Hsb	109	6.	2	2	ثوب	vwb	28
2.	1	2	حصى	Hsy	11	7.	2	3	وفى	wqy	66
3.	1	3	وزن	wzn	23	8.	2	4	اجر	Ajr	108
4.	1	4	ثقل	vql	28	9.	2	5	كسب	ksb	67
5.	2	1	جزى	jzy	118	10.	3	1	خسر	xsr	65

n	iig	uig	Rdx	trsL	occs	n	iig	uig	Rdx	trsL	occs
11.	3	2	بخس	bxs	7	17.	4	3	تجر	tjr	9
12.	3	3	ظلم	Zlm	315	18.	4	4	ثمن	vmn	19
13.	3	4	الت	Alt	1	19.	4	5	ربح	rbH	1
14.	3	5	نقص	nqS	10	20.	5	1	قرض	qrD	13
15.	4	1	شرى	\$ry	25	21.	5	2	اسلف	Aslf	8
16.	4	2	بيع	byE	15	22.	5	3	رهن	rhn	3

Условные сокращения в заголовках столбцов:

- n** – порядковый номер в таблице 1;
iig – номер группы (столбца) в таблице работы Ч. Торри;
uig – номер корня внутри группы;
Rdx – корень;
trsL – транслитерация корня (по системе Buckwalter);
occs – количество производных корня в тексте.

Дальнейший анализ конкретных употреблений производных корня Zlm может быть организован на изучении концептных графов локальных контекстов (соответствующая методика обсуждается в публикациях, указанных на сайте Quran Dictionary).

Образующие, несущие главную теологическую нагрузку, имеют меньшую вариативность производных форм, и это обстоятельство позволяет использовать связанные с ними статистики как индикаторы определенных специфических имплицитных характеристик текстуальных единиц. Так, корень **اجر** Ajr из 108 случаев производных лексем 105 раз встречается в термине **أجر** *ajr*un «выплата, награда» (имя сущ.). Ч. Торри указывает, что первый из приведенных вариантов переводного значения еще присутствует в тексте, но доминирует второй: «But the prevailing Koran use of **اجر** is the *theological*. (In fact, this use has monopolized the word, so that in modern times **اجر** means generally the divine recompense, while for wages or hire paid by one

man to another *اجارة* or *اجرة* is used.). – Но превалирующим употреблением в Коране (слова *اجر* является теологическое. (В действительности это употребление монополизировало слово, так что в наши дни *اجر* означает вообще божественное воздаяние, а для значений оплаты труда или вознаграждения человеку от человека используется *اجارة* либо *اجرة*)»).

Очевидно, что выдержанность терминологического употребления в переводе должна рассматриваться как важная черта его теологической адекватности. Сводка употреблений словоформ основного термина *اجر*, где указана сура, аят и номер слова в аяте, получается как ответ на запрос к вышеуказанной базе данных, а затем эти данные используются для сопоставления предлагаемых переводами вариантов. Приведем здесь результаты для основных русскоязычных переводов, традиционно используемых в учебной практике: Г.С. Саблукова¹, И.Ю. Крачковского², М.-Н. Османова³ и Э.Р. Кулиева⁴.

Каждый из этих авторов использует некоторое подмножество переводных эквивалентов для единственного исходного арабского прототипа с очевидной целью передать семантико-стилистическое многообразие локального контекста оригинала. Поэтому таблица 2 дает только начальное представление об индивидуальных установках переводчиков. Но комплект подобных сводных таблиц для всех 22 образующих даст уже исходную базу для некоторой интегральной характеристики.

Таблица 2
Вариативность перевода термина *اجر* у четырех авторов

<i>اجر</i>	Осм	Кул	Сбл	Крч
Благодетения			1	
Богатства			1	

¹ Коран / Пер. с араб. Г.С. Саблукова. 3-е изд. Казань: Центральная типография, 1907.

² Коран / Пер. и коммент. И.Ю. Крачковского; ред. В.И. Беляев. М., 1963.

³ Коран / Пер. с араб. и коммент. М.-Н. Османова. М., 1995.

⁴ Кулиев Э.Р. Коран / Смысл. пер. и коммент. Э.Р. Кулиева. М.: Умма, 2003.

اجر	Осм	Кул	Сбл	Крч
Вено			1	
Воздал	4			
Воздаяние	4	1	3	
Вознаградил	11	12		
Вознаграждение	48	33	5	2
Выкуп	1			
Дары			1	
Махр	1		1	
Мзда	2			
Награда	30	58	81	97
Плата	2	1	12	6
Уплата	2			
Сумма	105	105	105	105
Разнообразие	10	5	9	3
Корреляция (%)	45,71	55,24	77,14	92,38

Количество вариантов перевода прототипа у каждого автора (строка «Разнообразие» таблицы 2) отражает, вероятно, определенные стилистические установки каждого из них. Мы видим, что наибольшим оно оказывается у М.-Н. Османова, что может быть косвенным результатом его техники интерполяции материала тафсиров, но, с другой стороны, может быть определенным контраргументом по отношению к мнению профессора А.А. Долининой о полном отсутствии в переводе Османова (в первом варианте) попытки «передать художественную сторону Корана»¹. В то же время ученица И.Ю. Крачковского,

¹ http://ru.wikipedia.org/wiki/Османов_Магомед-Нури_Османович.

в стиле перевода которого разнообразие в данном случае минимально, скорее всего имела в виду некоторую специфическую систему стилометрии, выяснение которой, таким образом, представляет задачу для продолжения намечаемой темы. В связи с этим любопытны взаимоотношения авторских выборов, наглядно представленные в таблице 2, например, таких как наиболее частый вариант – таковой, очевидно, следует принять уже за термин собственно теологического словаря соответствующего перевода.

Характеристика «Корреляция» в последней строке таблицы 2 рассчитана как проценты максимально представленного в переводе варианта по отношению к суммарному числу употреблений прототипа в оригинале – это показатель формальной точности перевода.

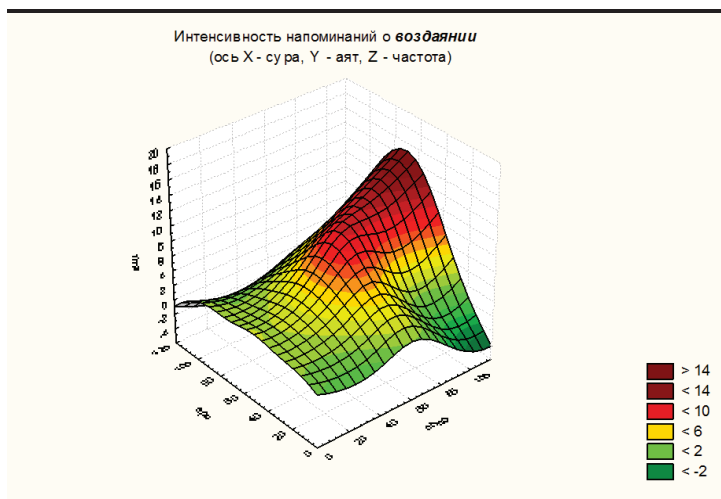


Рисунок 1
Визуализация эффекта повторов
производных корня *ا ج ر* по всему тексту

Существенность последней характеристики может быть иллюстрирована, как показано на рисунке 1. Если откладывать номер суры по оси X (слева направо), номер аята – по оси Y («вглубь» рисунка), а по оси Z – частоту употребления производных от корня *ا ج ر* лексем в соответствующем аяте в соответствующей главе, то процедура интерполяции результирующей дискретной функции до получения непрерывной поверхности отклика дает представленный на рисунке 1 график. Такое регулярное нарастание эффективного воздействия к концу каждой суры (рост частоты с ростом номера аята) и, кроме того, увеличение амплитуды в каждой последующей суре на протяжении значительного их числа – от 2-й до 95-й в традиционном расположении – может быть ослаблено в результате перехода от одной функции к некоей (не известной заранее) композиции функций разных аргументов.

Библиографический список

1. Коран / Пер. и коммент. И.Ю. Крачковского; ред В.И. Беляев. М., 1963.
2. Коран / Пер. с араб. Г.С. Саблукова. 3-е изд. Казань: Центральная типография, 1907.
3. Коран / Пер. с араб. и коммент. М.-Н. Османова. М., 1995.
4. Кулиев Э.Р. Коран / Смысл. пер. и коммент. Э.Р. Кулиева. М.: Умма, 2003.
5. *Gustav Fluegel*. Corani textus arabicus. Editio stereotypa C. Tauchnitzii tertium emendata. Lipsiae, sumtibus E. Bredtii, 1881.
6. *Müller August*. Der Islam im Morgen = und Abendland. Erster Band. Berlin, 1885.
7. *Torrey Ch.C.* The Commercial-Theological Terms in the Koran. Leiden: Brill, 1892.
8. http://ru.wikipedia.org/wiki/Османов_Магомед-Нури_Османович.

Сведения об авторе

СИЛАНТЬЕВ АРКАДИЙ НИКОЛАЕВИЧ – кандидат филологических наук, доцент, старший преподаватель кафедры исламоведения Ставропольской Православной Духовной Семинарии, e-mail: ylanovik@rambler.ru

The Methodology of the description and research of the conceptual field «reward – requital» in the Koranic text

Arkadiy N. Silant'ev

Candidate of philology, Associate professor, Senior lecturer of Islamic studies Department Stavropol Orthodox Theological Seminary, e-mail: ylanovik@rambler.ru

The issue examined is a cognitive-semantic study of some aspects of propaedeutic methodology (related to the following «Introduction to the Koran») course of the Arabic grammar and lexis elements based on the classical works by A. Muller, Ch. Torry, T. Idzutsu in the sphere of new information technologies.

Keywords: *Arabic grammar; Arabic lexis; cognitive potential; conceptual graphs; Koran text; the Koran study; semantic field; comparative adequacy of translations' variations; the factors of emotive interpretation; effectiveness of local context.*

РАЗДЕЛ VI.
РЕЦЕНЗИИ

Рационалистическая апология теизма в аналитической философии Алвина Плантинги

(рецензия на книгу: Аналитический теист: антология Алвина Плантинги¹)

Недавнее издание книги, в которой собраны наиболее значимые тексты известного американского философа, профессора университета Нотр-Дам, президента Общества христианских философов А. Плантинги, является знаковым событием для российской философии, разрушающим прочно утвердившийся в ней штамп о «научной рациональности» современной англоязычной философии, якобы преодолевшей иррационализм и всецело переключившейся на исполнение методологических функций и формулировку основополагающих принципов познания, далеких от «фантазий» атавистической религиозной веры. В отечественных учебниках философии стала общим местом характеристика новейшей формы английского эмпиризма – аналитической философии – как философии сугубо атеистической и сциентистской. Однако в ходе знакомства с книгой выясняется, что такая ситуация действительно имела место в 60-е гг. XX в., однако сегодня аналитическая философия совсем иная, в ее проблемное поле входят и теологические вопросы, и в этом есть немалая заслуга А. Плантинги. Как отмечает Дж.Ф. Сеннет: «Он многое сделал для того, чтобы разрушить ту видимость неуязвимости, которую имела атеистическая фи-

¹ Аналитический теист: антология Алвина Плантинги / Сост. Дж.Ф. Сеннет. М.: Языки славянской культуры, 2014. 568 с.

лософия в первые шестьдесят лет XX в., и показать, как никогда прежде в современной философии, что можно рационально придерживаться теистических убеждений и методично их отстаивать... по следам его атак прошли сотни солдат-христиан, готовых отвоевать свое место на однажды оккупированной территории аналитической философии»¹.

Атеистический сциентизм разрушителен как квази-религия, как вера, абсолютирующая претензии человеческого знания на преобразование действительности, как мировоззрение, как тоталитарная идеология, притязающая на сугубо рационалистическое объяснение всего – экономики, политики, самого человека и его свободы (современное либертарианство и выросло из этих притязаний). Сциентизм отрекается от мудрости тысячелетий, гипертрофируя возможности современной науки, им движет слепота самовлюбленного индивидуализма, провозгласившего незыблемость антропоцентристских аксиом в познании (мыслях, словах) и действии, и обуславливающаяся этой слепотой юношеская самоуверенность, априорно негативно реагирующая на традиционное, ставящая себя выше всего «родительского», бережно хранимого поколениями предков, и претендующая на единственно верное понимание действительности – такой, какой она видится недоучившемуся акселерату, нарастившему мышцы, но не обогатившему себя тяжелым грузом знаний. Просто – объявить накопленную мудрость атавистическими предрассудками, исходя из собственного еще не созревшего понимания рациональности. Гораздо труднее даются попытки эту мудрость усвоить, что значит – понять и принять.

Однако мудрость не так легко спрятать на задворках современной цивилизации, сделав вид, что ее как бы и нет, этому мешает философская интенция, укорененная в глубинах человеческого сознания и с неумолимым постоянством пробивающаяся из чувственного «дольного» наружу, к созерцанию

¹ Сеннет Дж.Ф. Введение. Аналитический теист. Признательность // Аналитический теист: антология Алвина Плантинги. М.: Языки славянской культуры, 2014. С. 33–34.

«горнего». Совсем не случайно «созерцание» (теория) и «Бог» в греческом языке являются однокоренными словами. Невозможно построить никакую теорию на одних только рационалистических основаниях, как невозможно разуму охватить бесконечность, заключив ее в рамках логической дефиниции. Даже геометрическое знание нуждается в аксиомах, очевидных, но принципиально недоказуемых.

Поэтому совсем неудивительно, что философский рационализм, незаконнорожденное дитя Нового времени, презревшее родительскую мудрую веру, сегодня опровергает сам себя даже в аналитической философии (когда-то тесными узами связанной с логическим позитивизмом), пересмотревшей прежние критерии рациональности и признавшей, что они применимы достаточно широко, в том числе и к религиозному знанию. В рационалистическом аспекте, к примеру, теистическое мировоззрение так же оправдывается, как и натуралистическое (в религиозных терминах – пантеистическое), ищущее «начала» в самой природе, и новомодное «творчески-антиреалистическое», идолизирующее человека и предвещающее ему свойство «мировой причины». Тогда исходя из каких аргументов мы должны предпочитать одни мировоззрения, возводя их в ранг «научных», и игнорировать другие, если во всех них рациональные элементы с необходимостью фундируются иррациональной верой? Только ли из «новомодности»? Но моды преходящи, а мудрость вечна. И почему теист должен непременно обосновывать рационалистическое для атеолога свою веру (что принципиально невозможно), а последний от подобной обязанности освобождается? Казалось бы, все должно быть наоборот, ведь за плечами теиста – опыт тысячелетий, чего не скажешь об атеисте или агностике, которые сегодня, надо в этом признаться, диктуют правила ведения философского дискурса.

Между тем, как справедливо утверждает А. Плантинга, современный философ «имеет полное право начинать с веры в Бога. Он имеет право в своей философской работе принимать

эту веру, считать ее само собой разумеющейся независимо от того, сможет ли он убедить при этом своих неверующих коллег в том, что это верование истинно... у христианского философа есть дела поважнее и другие вопросы для обдумывания. Разумеется, он должен прислушиваться, понимать и черпать знания из большого философского сообщества, он должен занять свое место в нем, но его забота как философа не ограничивается тем, что скептик или кто-то иной из философского мира думает о теизме. Обоснование или попытка обосновать теистическую веру перед лицом большого философского сообщества – не единственная задача... возможно, она и не принадлежит к главным. Философия – это коллективное предприятие»¹.

Действительно, не слишком ли долго философия дистанцируется от мудрости, накопленной далеко не самыми глупыми представителями человечества, считавшими долгом собственным духовным опытом и разумом засвидетельствовать истины, конституирующие познавательную деятельность, целью и смыслом которой является определение жизненного пути человека, и не пора ли философам снова полюбить мудрость, как это и планировалось в самом начале?

Выше была отмечена высокая значимость перевода работ А. Плантинги для российской философии, которая проявляется, прежде всего, в том, что отечественные мыслители имеют возможность убедиться в «крайней бесплодности» находящейся под западным влиянием русской философии, «не выходящей за рамки теории познания»², повторяющей «необдуманно и с опозданием... западные зады»³. Что же касается православного богословия, то здесь оценка трудов А. Плантинги не может быть однозначной. С одной стороны, они обогащают представление о современной западнохристианской

¹ Плантинга А. Совет христианским философам // Аналитический теист: антология Алвина Плантинги. М.: Языки славянской культуры, 2014. С. 482-483.

² Лосев А.Ф. Русская философия // Страсть к диалектике: Литературные размышления философа. М.: Советский писатель, 1990. С. 78.

³ Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009. С. 652.

теологической мысли, с другой – в очередной раз показывают несовместимость этой мысли с православным гнозисом. Дискуссионным остается, на наш взгляд, само понятие «философской теологии», к которому А. Плантинга прибегает при характеристике разрабатываемого им религиозно-философского направления. Ведь в православном мире сложилась традиция, в соответствии с которой богословие понимается как, в первую очередь, практическая дисциплина, нацеленная на приобретение духовного опыта, и только во вторую – как дисциплина теоретическая, оформляющая этот опыт. Философский, рационально-теоретический инструментарий для православного богословствования, несомненно, важен, но имеет лишь служебный характер. Философская же теология, как представляется, призвана к исполнению самодовлеющей роли, рациональный компонент в ней явно превалирует над духовно-практическим, и в этом отношении она является безусловной преемницей католической философии, однако идет еще дальше нее, игнорируя святоотеческое наследие, что вовсе не удивительно, если учитывать факт приверженности А. Плантинга кальвинистской конфессии, изначально нацеленной на личностные интерпретации Священного Писания.

По этой причине, как нам кажется, православного богослова может несколько удивить присутствующий в работах А. Плантинга анализ многих вопросов и тем, к которому привлекаются аргументы из области средневековой западной схоластики и новоевропейской философии, но при этом игнорируются авторитетные мнения отцов Церкви и восточнохристианских мыслителей. Между тем на Востоке достаточно давно были решены проблемы, над которыми рефлексировал А. Плантинга. Ознакомление с этими решениями могло бы избавить автора от таких неприятных не только для православного богословия, но и для христианского мыслителя выводов, как, например: «...цена создания мира, в котором люди порождают моральное бла-

го, – создание мира, в котором люди порождают моральное зло»¹, вследствие чего утверждается необходимость «трансмировой порочности», то есть первородный грех в такой интерпретации не является результатом действия человеческой свободы, а переносится в сферу природной детерминации (что, в общем-то, хотя и с некоторыми поправками, вполне в духе кальвинистского учения).

Тем не менее данная книга будет весьма полезна и для православного богослова, если хотя бы заставит его задуматься о необходимости объединения усилий с представителями иных конфессий с целью совместной рационалистической защиты основ христианской веры, но еще лучше – если подвигнет его к использованию имплицитно содержащихся в книге методик общения с атеистами и агностиками и их переубеждения, в котором американское Общество христианских философов достигло определенных успехов.

Библиографический список

1. Лосев А.Ф. Русская философия // Страсть к диалектике: Литературные размышления философа. М.: Советский писатель, 1990.
2. Плантинга А. В защиту свободной воли // Аналитический теист: антология Алвина Плантинги. М.: Языки славянской культуры, 2014.
3. Плантинга А. Совет христианским философам // Аналитический теист: антология Алвина Плантинги. М.: Языки славянской культуры, 2014.
4. Сеннет Дж.Ф. Введение. Аналитический теист. Признательность // Аналитический теист: антология Алвина Плантинги. М.: Языки славянской культуры, 2014.
5. Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009.

¹Плантинга А. В защиту свободной воли // Аналитический теист: антология Алвина Плантинги. М.: Языки славянской культуры, 2014. С. 100.

Сведения об авторе

ЛАГУНОВ АЛЕКСЕЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ – доктор философских наук, профессор кафедры социальной философии и этнологии Гуманитарного института Северо-Кавказского федерального университета, e-mail: emailag@mail.ru

Rationalistic Apology of theism in the analytical philosophy of Alvin Plantingy

(review of the book: Analiticheskii teist: antologiya Alvina Plantingi¹)

Aleksey A. Lagunov

Doctor of philosophy, Professor of Department of Social philosophy and ethnology

Institute of Humanitarian sciences North Caucasus Federal University, e-mail: emailag@mail.ru

¹ Analiticheskii teist: antologiya Alvina Plantingi [=The Analytic Theist: An Alvin Plantinga Reader] / Sost. Dzh.F. Sennet. M.: Iazyki slavianskoi kul'tury, 2014. 568 p.

Вестник

Ставропольской духовной семинарии. –
Ставрополь: Сервисшкола, 2015. – Вып. 1 (1). – 150 с.

В научном периодическом издании Ставропольской духовной семинарии публикуются материалы и исследования по различным вопросам богословия, церковной истории, исламоведения и смежных дисциплин, рецензии и библиографические заметки на актуальные для богословской науки исследования.

Вестник адресован студентам и преподавателям духовных учебных заведений, историкам, богословам, философам, востоковедам и всем, кто интересуется данными темами.

Подписано в печать 25.03.2015 г. Формат ...
Бумага офсетная. Гарнитура Minion Pro. Печать ... Усл. печ. л. ...
Тираж 150 экз. Заказ № ...

Православная религиозная организация –
учреждение высшего профессионального
религиозного образования
«Ставропольская духовная семинария Ставропольской
и Невинномысской епархии Русской Православной Церкви»

Издательский центр
355017, г. Ставрополь, ул. Дзержинского, 155
stpds@yandex.ru
www.stpds.ru
Издательская лицензия ЛР № 065840 от 23.04.1998 г.
Издательство «Ставропольсервисшкола»
355011, г. Ставрополь, ул. 45-я Параллель, 36

Макет и верстка: А.К. Колбасников

Отпечатано