

**Бондарь С. В.**

## **Антропологические воззрения св. Кирилла Туровского в контексте христианского учения о человеке (окончание)<sup>1</sup>**

Личность и творения этого древнерусского мыслителя многократно привлекали внимание историков. Только в последние годы деятельности туровского епископа и связанному с его именем литературному наследию было посвящено несколько крупных исследований, связанных с именами В.В. Колесова, Со Сон Джонга, Е.Б. Рогачевского и др. Если проповеднические и политические усилия туровского архиепископа уже становились предметом исследования, то его богословские взгляды, к сожалению, ещё не подвергались тщательному изучению. Стараниями С.В. Бондаря эта лакуна, по меньшей мере, обозначена и в значительной мере освещена. Быть первым трудно. В значительной мере это неблагодарная роль, поскольку любое начинание лишено счастливой возможности опираться на успехи и учитывать неудачи предшественников. Уже в силу этого чтение высказанных Станиславом Васильевичем суждений должно сопровождаться известной и совершенно уместной снисходительностью к позиции автора. Если ещё учесть, что книга была создана и завершена учёным в период его тяжелой болезни, в предчувствии смерти, торопливой рукой человека, спешившего не упустить последние драгоценные дни жизни, излишняя критика будет даже неуместной. К тому же сам Станислав Владимирович прекрасно осознавал несовершенство своего труда. Можно лишь сожалеть, что болезнь не позволила учёному довершить начатое. Судя по намеченному плану, работа была написана менее чем наполовину. Последние параграфы не были им вычитаны и соответствующим образом обработаны, а потому мы были вынуждены отложить их публикацию до настоящего выпуска, чтобы иметь возможность их должным образом подготовить.

|   |            |
|---|------------|
| <b>Конструкт обновления в произведениях епископа Кирилла Туровского</b>   | <b>117</b> |
| <b>Метаморфоза человека и мира</b>  | <b>130</b> |
| <b>Человек внешний и человек внутренний</b>   | <b>138</b> |
| <b>Развитие идеи о внешнем и внутреннем человеке в святоотеческой и древнерусской письменности</b>                      | <b>144</b> |
| <b>«Внешняя» и «внутренняя» сферы бытия человека, внешнее и внутренне в человеке в понимании св. Кирилла Туровского</b> | <b>153</b> |
| <b>Конечные судьба человека и человечества в трудах св. Кирилла Туровского. Сущность и цель смерти</b>                  | <b>165</b> |
| <b>Память о смерти как христианский экзистенциал</b>  | <b>169</b> |
| <b>Конец земной человеческой истории, парусия Христа, воскресение мертвых</b>   | <b>171</b> |
| <b>Страшный Суд</b>   | <b>173</b> |

<sup>1</sup> Продолжение публикации труда С. В. Бондаря. Предшествующие части см.: Древняя Русь во времени, в лицах, в идеях. Вып. 1. СПб.; Казань, 2014. С. 242–327; Вып. 4. СПб.; Казань, 2015. С. 197–281.

**Конструкт обновления в произведениях епископа Туровского**

В «Притче о человеческой душе и о теле» епископ интерпретирует евангельское иносказательное повествование о винограднике (Мф. 21: 33–39), которое в свою очередь сходно с тем, что говорилось о нем пророком Исаией (Ис. 5: 1–7). Пророк аллегорично повествовал о благодеении Бога, насадившего виноградник, т.е. избранный Им народ, в прекрасном месте, создав тем самым идеальные предпосылки для его существования и самоусовершенствования. Тем не менее, не прекрасные плоды, а дикие ягоды стали результатом небрежения виноградарей. Последние не признали своей вины, и Бог строго наказывает их. Он определил, что будут снесены стены виноградника, а посаженное приедет в запустение. Грешным иудеям, не радеющим о даре Божьем, уготована земля, заросшая «тернием и волчицами» (Ис. 5: 5–6).

В Евангелии от Матфея (Мф. 21: 33–44; ср. Мк. 12: 1–9; Лк. 20: 9–16) Сын Божий также рассказывает том, как некий хозяин насадил виноград, обнес его оградой и отдал виноградарям. Когда же он послал своих слуг (пророков) за плодами, виноградаря жестко расправились с ними. Также поступили те и со следующими слугами, и с сыном владельца (Сыном Божьим). Вполне очевидно, что в этой притче (как и у пр. Исаии) Господь имел ввиду израильский народ, которому Бог оказал особые блага и ожидал от него заслуженных плодов. Но неблагодарные вожди народа («виноградаря») не признали права законного владельца. Христос спрашивает слушателей, что должен сделать хозяин виноградника с такими виноградарями? Из притчи ясно, что Вседержитель больше не позволит людям своевольно распоряжаться на Своей земле. Виновные подвергнутся строгому наказанию. Значимо то, что Господь далее в актуальном сотериологическом и грядущем эсхатологическом ключе говорит о винограднике, как о Царстве Божьем, который отнимется у всех нераскаявшихся и не исполняющих Его заповеди.

В названной Притче Кирилл мысленно возвращается к началу человеческой истории, к тому времени, когда Богом для Адама и Евы была создана идеальная среда обитания — Рай. Оставляя вне поля нашего внимания общественно-политический подтекст этого произведения, обратимся к его антропологической составляющей. Рассматривая грехопадение и дальнейшую человеческую историю, епископ интерпретирует эти события преимущественно в антропогенетическом и сотериологическом плане. Повествуя о нерадивых и нечестных работниках, поставленных Богом выращивать виноград, он призывает читателя к уразумению того, что призванные культивировать свою внутреннюю природу и природу внешнюю люди, влекутся за своими материальными потребностями, воспринимают себя и окружающий мир как предмет для безудержного удовлетворения собственных физических потребностей. Также как и когда-то Адам, работники в притче св. Кирилла выявляют «надмение и высокомыслие». Обладая господством над всем живым и неживым миром, они, тем не менее, покушаются на святое — на то, что принадлежит их Творцу. И посему Бог извергает из рая не только первых людей, но и всех нерадивых к Его закону. Показывая то, каких умонастроений и поступков ожидает Бог от людей, епископ говорит о борьбе души и тела, как следствии непослушания человека Богу. Все представители рода человеческого подобными богопротивными действиями, обворовывая данную им Богом внешнюю природу, губят не только ее, но и свою двойственную

душевную и телесную натуру. Что же предрекает таким «виноградарям» в притче св. Кирилла Господь? Что представляет собою современное ему человечество? Каким есть его самосознание, мироощущение и мироотношение? Каковы ценности, репрезентирующие смысловую насыщенность человеческого существования — ценности сотворения, переживания и отношения, сфокусированные в его персональном универсуме? Что представляют собою для епископа его внутренний мир: мир сущего и должного? Что, по его словам ожидает род человеческий?

Основываясь на текстах Святого Писания, автор «Притчи о человеческой душе и о теле» рисует картину будущего, к которому Бог устремляет человечество. «До Второго Пришествия Христова нѣсть суда ни мучения всякой души чловѣчи, вѣрнаго же и невѣрнаго. Вѣруйте же в правду вѣскресению чловѣчьских телес. Послещи бо, рече, дух Свой, и съзижуться, и оновиши лице земли». Здесь автор цитирует слова пророка Давида (Пс. 103: 30). Но примечательно то, что во всем корпусе ветхозаветных книг идея обновления земли звучит только у самого же псалмопевца, там, где он в собственном беззаконном отчаянии взывает к Богу: «Сердце чисто созижди во мнѣ, Боже, и дух прав обнови во утробѣ моей» (Пс. 50: 12). И все же св. Кирилл, игнорируя этот стих, приводит именно тот (Пс. 103: 30–31), где звучит надежда об обновлении всего мира: «Послещи духа Твоего, и созиждутся, и оновиши лице земли. Буди слава Господня во вѣки; возвеселится Господь о дѣлѣх Своих».

Согласно толкованию бл. Феодорита Кирского, здесь пророк явно предвозвещает человечеству воскресение и оживотворение Всесвятым Духом<sup>2</sup>. Как уже обращалось внимание, идея обновления мощно звучит у пророка Исаии. Он вещает об обновлении тех, кто надеется на Господа (Ис. 40: 31) и о том, что «народы обновят свои силы» (Ис. 41: 1). Новозаветные авторы говорят о тлении человека внешнего и обновлении «внутреннего человека» (2 Кор. 4: 16), о потребности «обновиться духом ума» (Еф. 4: 23; Рим. 12: 3), об обновлении покаянием (Евр. 6: 6), об обновлении в познании (Кол. 3: 10), служении Богу в обновлении (Рим. 7: 6), о том, что крещенные в смерть Христову начнут жить обновленной жизнью (Рим. 6: 4).

Теперь непосредственно о понимании св. Кириллом идеи обновления. Само древнерусское слово «обновление» имело следующие значения: 1) 'обновление, восстановление' (гр. ἀνανεώσεως, σαίνισις); 2) 'вновь установленный порядок, нововведение'; 3) 'возрождение, обновление, совершенствование'. В специальном значении подразумевалось: 'освящение' (вновь построенной или обновленной церкви). «Обновити» — 1) 'восстановить, привести что-либо, пришедшее в негодность, в прежнее состояние; 2) 'возобновить, ввести в действие'; 3) 'изменить, устроить по-новому'; 4. 'возродить, оживить, дать новую жизнь'. Подобными значениями наделялись также слова: «обновитися», «обновленный», «обновляти», «обновлятися»<sup>3</sup>. В данной связи примечательно, что в одной из древнерусских летописей, т.н. «Речи философа» (под 986 г.) под обновлением понимается Таинство Крещения. При описании земной жизни Спасителя говорится: «И крестися от Иоана в Иерданѣ, показа новым людям обновле-

<sup>2</sup> Феодорит Кирский, бл. Творения. Ч. 2: Изъяснение псалмов. М., 2004. С. 362.

<sup>3</sup> СДРЯ (XI–XIV вв.). Т. V. М., 2002. С. 512–514.

ние»<sup>4</sup>. Об периодических обновлениях земли, неба, моря и вод речь также идет у Кирика Новгородца<sup>5</sup> и в некоторых переводных трактатах<sup>6</sup>.

Однако здесь (у Кирика Новгородца и в космогонических трактатах) обновление в первую очередь понимается как трансформации во вселенной и в геофизических процессах самой планеты Земля. Антропологический аспект не присутствует.

Если же обратиться к Евангелию, то ап. Павел рассматривает обновление именно по отношению к человеку. При этом он практически отождествляет понятия «обновление» и «бана пақыбытия». Согласно апостолу, процесс преобразования ветхозаветного человека в новозаветного происходит не по причине совершения самим субъектом праведных дел (Рим. 3: 21-24; Еф. 2: 8-9; Тим. 1: 9), но только Божьей милостью. Спасительное возрождение осуществляется в одном двуедином акте: посредством Таинства Крещения (смывающая грязь греха «бана пақыбытия») и Таинства Миропомазания («обновления Духа Святаго»). Для св. апостола ход благодатного изменения человека не может мыслиться без непосредственного содействия всех Лиц Святой Троицы. Апостол пишет о том, что люди были некогда несмысленны и непокорны, являлись рабами похотей и удовольствий, жили во злобе и зависти, были гнусны и ненавидели друг друга. Глобальное изменение стало возможным и актуализировалось только на том этапе Священной Истории, в тот кризисный момент антропогенеза «егда же благодать и человекколюбие явися Спаса нашего Бога» (Тит. 3: 4). Здесь человек выступает объектом Божественного обновляющего воздействия. Но при этом Бог преобразовывает бытие и спасает верное Ему человечество не по причине совершения праведных дел, а исключительно по Своей милости. «Не от дѣл праведных, ихже сотворихом мы, но по Своей Его милости, спасе нас банею пақыбытия, и обновления Духа Святаго. Егоже излия на нас обильно, Иисус Христом Спасителем нашим; Да оправдившеся благодатию Его, наслѣдницы будем по упованию жизни вѣчныя» (Тит. 3: 5). О том, что субъектом обновления выступает именно Дух Святой, подтверждается словами свт. Григория Богослова: «обновиши лице земли, Обновитель бо есть твари в безыстлѣнье Дух Святыи»<sup>7</sup>.

Богослужбные тексты так же свидетельствуют, что понятие «обновление» имело два значения: 1) 'возрождение', 'новое создание' Пример: «вода излияся оставления, на обновление земнаго смѣшения» (излилась (из ребер) [Христа] вода прощения (грехов), чтобы вновь воссоздать земной состав (человека); 2) обыкновенно в множ. числе «обновления» – 'иудейский праздник чудесного переосвящения храма'. Еще более насыщен антропологическим содержанием термин «обновити (обновлю)». Его первое значение: 'воссоздать, возродить' (гр.

<sup>4</sup> Радзивилловская летопись // ПСРЛ. Т. 38. Л., 1989. С. 48.

<sup>5</sup> *Конщина Т. И., Зубов В. П.* Кирик Новгородец: Учение им же ведати человеку числа всех лет. Фотокопия со списка рукописи Кирика Новгородца // Историко-математические исследования. 1953. Вып. 6. С. 174-188.

<sup>6</sup> Премудра Георгия Писиды похвала ко Господу Богу, о сотворении всея твари // Космологические произведения в книжности Древней Руси: В 2 ч. Часть I. Тесты геоцентрической традиции / Изд. подг. В. В. Мильков, С. М. Полянский. СПб., 2008. С. 318-320; Сказ за колико лет кииждо круг обновляет // Там же. С. 436, 445-446; Книга нарицаема Козьма Индикоплов. М., 1997. С. 87; 99; 110; 116; 152, 169; 197; 204; 212; 228; 232; 324 и др.

<sup>7</sup> Григория Богослова 16 слов с толкованиями Никиты Ираклийского // ГИМ, Син., № 954. Л. 91а.

ἀναλλάττω). Примеры: «истлѣвшее челоѣческое существо паки обновил еси» (погибшее (ставшее смертным) существо человека Ты вновь воссоздал); «мир обнови.. хвальный Отцев Бог» (воссоздал мир... славный Бог отцов); Бог... Свой паки обновит образ, истлѣвший страстьми (Бог... снова восстановит Свой образ, разрушенный (в человеке) страстьми). Значение второе — ‘показать, предложить’. Пример: «И иже на небеса восход обновил еси нам» (и путь восхождения на небеса Ты нам вновь открыл)<sup>8</sup>.

Апостол Петр учит, что, приступая к Христу: «И сами яко камене живо живидитесь в храм духовен, святительство свято, возносити жертвы духовны благоприятны Богови Иисус Христом» (1 Петр. 2: 5–7). Он вводит особенное наименование для христиан: «люди обновления». «Вы же род избран, царское священство, язык свят, люди обновления, яко да добродѣтели возвѣстите из тмы вас призвавшего чудный Свой свѣт» (1 Петр. 2, 9). В устремленных к обновлению людях активизируются притиснутые греховным гнетом благодатные начала духовной жизни. «Нынѣ же упразднихомся от закона, умершее, им же держими бѣхом, яко работати нам (Богови) во обновлении духа, а не въ ветхости писмене» (Рим. 7: 6).

Таким образом, понятие «обновление» и близкие к нему по значению термины («восстановление», «оживление», «возрождение», «установление нового порядка» жизнедеятельности и бытия) обозначают процесс благодатного возвращения человека к своему изначальному райскому состоянию, культивирование тех сверхъестественных свойств, которые характеризовали первых людей как образ и подобие Божье. Это и регрессивный (как возвращение в пространстве и времени к совершенству и целостности), и прогрессивный (как восхождение в пространстве и времени к новому совершенству и новой целостности) реинтеграционный процесс. Это движение от распада к жизни вечной, из адской темноты к Божественному свету, от сегментированности к целостности. Обновление – это регенерация и ревитализация утраченных свойств и качеств, стяжание в себе Божественной благодати и полная эмансипация от всего ветхозаветного в человеке. Ставшие на путь обновления, посредством Таинства Крещения, очищаются от всего привнесенного первородным грехом и под водительством Святого Духа возрождают себя и весь космос. Пересоздание человека затрагивает все сферы его жизнедеятельности: пневматическую, психическую и соматическую.

Приступая к прямому исследованию темы обновления у св. Кирилла, надлежит отметить, что практически все религиозно-антропологические и религиозно-натурфилософские построения епископа о подобной антропологической метаморфозе сосредоточены в его трактате «Слово Кирилла, недостойного монаха после Пасхи, похвала Воскресению, и об артусе, и об испытании Фомою ребер Господних». Это целиком логично. Бог спасает и обновляет Святым Духом (Тит. 2: 5; 2 Кор. 5: 17). Через Сына Отец преизобильно изливает Святого Духа. Именно в день Святой Троицы свершилось сошествие Святого Духа на апостолов. По обычаю в праздник Пятидесятницы храмы и дома верующих украшают ветками, травой и цветами, что символизирует и олицетворяет начало закономерно обновляющейся и обновляющей весны. Этим указывается и на людей, об-

<sup>8</sup> Седакова О. А. Словарь трудных слов из богослужения: Церковнославяно-русские паронимы. М., 2008. С. 213.

новляемых Духом Святым. Под именем Пятидесятницы в древности разумели и весь временной интервал, отделяющий праздник Пасхи от праздника Пятидесятницы. Последование богослужения православной Церкви в продолжение 50 дней, или 8 недель, Пятидесятницы называется «Цветной триодью». В свою очередь богослужебная «Триодь великопостная» преимущественно представляет состояние унижения Христа и, сообразно с этим, подобное же состояние ветхозаветного человека. Она начинается с недели мытаря и фарисея и обнимает седмицы и недели приготовительные, Великого поста и Страстную седмицу. Ее содержание побуждает к сокрушению о грехах и раскаянию. «Триодь цветная» содержит в себе последования для дней Пятидесятницы. Она начинается от первого дня Пасхи и простирается до недели всех святых. Начало ее употребления совпадает с началом весны, временем цветов, которые служат символом и обозначают духовную красоту самих ее песнопений. Ее главнейшие воспоминания относятся к Воскресению Христову, Вознесению и сошествию Святого Духа на апостолов. «Цветная триодь» преимущественно изображает состояние божественного прославления Сына Божьего и духовное веселье Церкви. Соответствует этому и духовное состояние каждого ликующего верующего. Цветная — значит праздничная. Это поясняет то, почему именно в названном «Слове» св. Кирилл уделяет столь много внимания проблеме обновления.

Всех недель после Пасхи семь. Каждая из них имеет особое название. Прежде всего, соответствующие названия усваивались этим седмицам дней сообразно со священными воспоминаниями. Сами же воспоминания связаны с событиями земной жизни Иисуса Христа после Его Воскресения и относятся к прославлению воскресшего Сына Божьего. Вспоминая в эти недели Воскресенье Христово, Церковь наряду с этим вспоминает в них и особые события Священной Истории, которые присваиваются этим неделям.

Вторая неделя после праздника Пасхи называется Антипасха или же Фомино Воскресенье. В неделю о Фоме вспоминается явление Иисуса Христа после Своего Воскресения апостолам и осяжание Его язв ап. Фомою (Ин. 20: 27–28). Обстоятельства этих событий воспеваются во всех стихирах и тропарях канона в неделю ап. Фомы и в стихирах прочих дней этой седмицы. Явление воскресшего Господа ап. Фоме и всем одиннадцати апостолам избрано по преимуществу в первый воскресный день по неделе Пасхальной, потому что обстоятельства этого священноисторического события служат неоспоримым доказательством истинного Воскресения Сына Божьего из гроба, «ибо из гроба днесь яко от чертога возсияв Христос» (Стихиры пасхальной службы). Это событие послужило неоспоримым уверением не только христиан, но язычников и иудеев в том, что восставший силою Божества Своего из гроба Спаситель, в своем Воскресении имел не призрачную плоть (как это бывает с бесплотными духами или верующими в Бога небожителями), а действительную реальную пречистую плоть, принятую Ним от Пресвятой Богородицы. Именно эта Богочеловеческая Плоть была пригвождена к Кресту, и именно на ней остались раны.

Пребывающий скорее во времени каирос, чем во времени хронос, несущий в себе мистическую эсхатологическую наполненность, восьмой день по Пасхе, как день окончания торжества Светлой седмицы, издревле составлял собою особое торжество. Антипасха (гр. ἀντὶ πάσχα — ‘вместо пасхи’), т. е. воскресение, следующее за Пасхой, называется так потому, что как бы заменяет собою светлый праздник Пасхи и служит его обновлением в восьмой день. От этого дня,

дня Пятидесятницы ведется счет богослужебных недель. От него начинается круг недель и седмиц целого года. В этот день в первый раз обновляется память Воскресения Христова. Отсюда неделя Антипасхи получила еще одно название «недели новой», т. е. первой, — дня обновления или просто обновления. Поскольку из всех ключевых событий Священной Истории Воскресение стало величайшим, то празднование его совершалось не только ежегодно, но и константно — через каждые семь дней недели. Так как первое возобновление этого события в памяти выпадало на воскресный день, который в собственном смысле можно назвать и восьмым и первым — потому, что он восьмой от пасхального воскресенья, и первый в силу того, что есть началом прочих недельных празднований, данное название отражало его воскрешающую и возрождающую суть. Вместе с этим, данный день может называться восьмым, потому что был установлен праздничным в образ того бесконечного дня в грядущем будущем веке, который станет первым и единым, длящимся вечно и не разделяемым ночью. Антипасха — воскресение, следующее за Пасхой, как бы заменяет, воспроизводит и обновляет праздник Пасхи, служит его обновлением его восьмым днем.

Наряду с этим знаменательно, что именно в этот восьмой день по Пасхе, Воскресший благоволил впервые обновить радость Своей победы над смертью новым явлением Своим ученикам. Особенно это было предназначено ап. Фоме, осязавшему спасительные раны Тела Воскресшего. Празднованием «дня обновления» св. Церковь учит необходимости духовного обновления каждого ее члена. Ибо и Евангелие призывает к новой жизни (Рим. 6: 4), «кто во Христѣ, нова тварь; древняя мимоидоша, се быша вся нова» (2 Кор. 5: 16).

Нельзя не сказать и о том, что в древней Церкви эта неделя имела еще одно смысловое и своеобразное наименование — «неделя в белых», сохраненное ныне католической Церковью. Новокрещенные, принявшие в навечерие Святой Пасхи Таинство Крещения и Миропомазания, носили в продолжение семи дней белые пасхальные одежды. Сие служило образом младенчества и обновления во Христе. В неделю Фомину, как в последний день установленного празднования по принятию святого крещения, они омывали на теле своем миро и слагали с себя в храме те одежды, в которые облеклись после святой купели<sup>9</sup>. Белый цвет сопутствовал Преображению Сына Божьего (Мт. 17: 2; Мр. 9: 2–3; Лк. 9: 29; 2 Петр. 1: 16–17). Но не только. Он служил обетованием того, что достигшие святости, «не оскверниша риз своих; и ходити имут со Мною в бѣлых, яко достойни суть» (Откр. 3: 4).

Подобно воскресному дню Антипасха торжествуются все 50 дней после Воскресения. Христиане проводят их в благочестивых делах и в духовном веселье. Что же касается антропологического смысла самого воскресного богослужения, то оно имело глубочайше продуманную иерархию и облагораживающую суггестивную природу. Относительно воскресного богослужения М.С. Красовицкая пишет: «Усваивая строение Устава во всей его полноте, человек начинает жить в одном ритме с ним, в одном ритме с Церковью, и постепенно вся церковная жизнь и все церковное учение входят в него самого, в его сердце. Постепенно он начинает чувствовать всю гамму красок православного богослужения и тогда уже прекрасно понимает место Пасхи в церковном году»<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Булгаков С. В. Настольная книга для священно-церковно-служителей. М., 1993. Т. I. С. 646–651; Скабалланович М. Толковый Типикон. М., 2004. С. 263.

<sup>10</sup> Красовицкая М. С. Литургия. М., 2008. С. 102–103.

Иными словами, этот воскресный день имеет особенное эсхатологическое значение. Все, что связано с этим воскресным днем приобретает для христиан трансцендирующую интенциональность. Все церковные богослужения этого воскресного дня и этой недели призваны изъять верующих из актуальной обыденности, вознести их над жизнью эмпирической, перенести из профанного времени, присущего земному миру во время Божественное и вечность. Всей духовно-душевно-телесной организации христианина в этот временной период надлежит устремиться к размышлению о своем успении к воскресению, к апокалиптическому завершению человеческой истории.

В связи с темой возрождения и обновления человечества, нашедшей свое осмысление в религиозно-философской культуре Руси, было бы совсем несправедливо умолчать о том, что плодотворная антропологическая идея нового человека и мира предметно и на высочайшем теоретическом уровне впервые прозвучала у митрополита Иллариона. В его небольшом по объему произведении термин «новый» и производные от него употребляется 12 раз. Отличительной чертой использования митрополитом данного понятия является то, что он оставляет в стороне общехристианское и общечеловеческое значение самой возможности обновления. Он мыслит обновление отрицание язычества и принятие христианства. Избранный Христом народ Руси обретает совершенно новый жизненный простор и новое жизненное время. Он приобщается к самой возможности обновления в воскресение. Мыслитель усматривает обновляющую человека и природу силу новой христианской веры прежде всего в оставлении русичами своих рабских и тлящих верований, в обретении ними истинной и животворящей новозаконной свободы. В том, что именно такой геоконфессиональный, общественно-политический и этнорелигиозный ракурс в трактовке новизны, привнесенной Христовой верой, был избран этим мыслителем, нет ничего необычного. Ведь его творение прозвучало еще на заре крещения Руси, во время становления совершенно новых мировоззренческих принципов, коренным образом преобразовывающих все без исключения сферы и уровни общественного бытия и общественного сознания.

Об обновлении грешного человеческого естества, одряхлевшего в раю, воплотившимся в человека Христом говорит и епископ Туровский: «Присно жадаая Бог нашего спасения, въсхоте Своим милосердием обновити естество наше, грехъми суще обветшано. Темь и в нашу плоть истиньно облечеса, хотя направити ноги наша на путь истиньный, не терпяше бо Своего образа в тленье впадъша зрети»<sup>11</sup>.

Наряду с таким пониманием обновляющей мир христианской веры епископ Туровский, впервые среди иных древнерусских любомудров, для обозначения процесса возрождения к новой христианской жизни своих соплеменников не только использует, но и развивает категорию античной и христианской философии «пакубытие» (гр. παλιγενεσία). Знаменательный факт рецепции и глубочайшего переосмысления античной идеи о возрождении христианством еще далеко не в достаточной степени оценен в мировой философской мысли. Само же христианское учение о возникшей благодаря Иисусу Христу и Пресвятой Троице возможности кардинального преобразования природной среды и человечества

---

<sup>11</sup> Поучение на Пянтикостии (Мельнікаў А. А. Кірыл, епіскап Тураўскі. Жыцце. Спадчына. Светапогляд. Мінск, 1997. С. 373. Принадлежность это текста св. Кирилу спорна).



проистекает из евангельского учения. Обращаясь к данной плодотворной идее об обновлении человека в Таинстве Крещения и адресуясь к современникам, св. Кирилл говорит об очистительном и обновляющем его воздействии. Только в нем все павшие становятся новой тварью.

Сравним то, как интерпретирует понятие «обновление» митрополит Илларион, митрополит Климент Смолятич и епископ Туровский. В «Слове о Законе и Благодати» митрополита Иллариона данное понятие раскрывается в двух аспектах. Во-первых, для указания на то, что крещением человек обретает потенциальное свойство неразложимости, полярное, приобретенному первыми людьми свойству человеческого организма растлеваться: «Купель пақыпорождения сыны своа в нетлѣние облачить»<sup>12</sup>. Во-вторых, для указания на его всесветную витально-возрождающую, сотериологическую и эсхатологическую природу: «Сыном Своим вся языки спасе, Евангелием и Крещением въводя в обновление пақыбытия, в жизнь вѣчную»<sup>13</sup>

Вместе с тем, в одном из произведений высокообразованного мыслителя митрополита Климента Смолятича, принадлежность которого ему окончательно не установлена, речь идет и о собственно человеческом универсальном обновлении, о том, что осуществляется оно в Таинстве Крещения. «Едина бо есть нам вѣра, яже в Бога и в едино крещение, то како единѣм крещением понавляющеся и в Христа облачающеся, и не христианьскы живем разномыслием?»<sup>14</sup>. Не приходится говорить и о распространенности в древнерусской письменности данного термина. Количество его использований в корпусе рукописных текстов XI–XIV вв. составляет цифру 16 употреблений. Близки к нему по своему семантическому значению термины «пақыпорождение» (5 употреблений), «пақырождение», «пақыживот», «пақыжизнь», «пақыжитие», «пақыпотворенье»<sup>15</sup>.

Таким образом, при всей своей философско-мировоззренческой немаловажности, как видим, сама идея обновления не обрела надлежащего места в творениях древнерусских книжников. Тем более важно проанализировать контексты и смыслы, вложенные в них отечественными любознателями. К слову сказать, в их числе митрополит Илларион и епископ Кирилл Туровский были единственными, кто смог не только осмыслить религиозно-философский и идейно-мировоззренческий потенциал данного понятия, но и использовать его в своих обращениях к современникам и потомкам. В корпусе переводных памятников означенного периода наибольшее употребление названных понятий фиксируется в рукописи XIV в. «Григория Богослова 16 слов с толкованиями Никиты Ираклийского» [ГИМ, Син., № 954]. Наряду с Евангелием еще одним источником, из которого означенное понятие проникало в лексический состав языка и философскую культуру Руси, служили богослужебные книги, где присутствовали особые словосочетания: «баня пақыбытия», «баня пақырождения», «баня безсмертия», «баня бытия», «баня духовная».

Сказанное выше уже в значительной степени раскрыло многие семантические смыслы понятия «пақыбытие». Понятно, что в древнерусском языке оно

<sup>12</sup> О Законѣ Моусѣом данѣм и о Благодѣти и истинѣ Иесу Христом бывшии (Молдован А. М. «Слово о законе и благодати» Иллариона. Киев, 1984. С. 83).

<sup>13</sup> Там же. С. 78.

<sup>14</sup> Поучение о любви (Никольский Н. К. Материалы для истории древнерусской духовной письменности. СПб., 1897. С. 3).

<sup>15</sup> СДРЯ (XI–XIV в.). М., 2000. Т. 4. С. 345.

имело значения ‘возрождение, обновление’<sup>16</sup>, а в церковнославянском ‘возрождение, новая жизнь’; ‘новое лучшее бытие, или восстановление прежнего лучшего бытия в будущем преобразовании мира, при втором славном пришествии Господа для суда живых и мертвых’. «Пакирождение» – это ‘новая духовная жизнь, получаемая человеком в Таинстве Крещения от действия Святого Духа, благодатное возрождение’<sup>17</sup>.

В текстах, которые бесспорно принадлежат св. Кириллу, термин «паки-порождение» не встречается. И, в то же время, он наличествует в рукописях, принадлежность которых его перу остается спорной. Созданный епископом «Канон и стихиры на память преподобной княгини Ольги» содержит данное понятие. Автор использует его для обозначения трансцендирующего, возрождающего, спасительного и эсхатологического значения Таинства Крещения. «Крилома богоразумия вперивши свой ум, възлетела еси превъше видимая твари, и Того обретши, пакипорождение крещением приала еси и, древа животного наслаждьшися, нетленна в веки пребываеши, Олго преславная!»<sup>18</sup>. Для указания на очищающее действие Крещения в этом же произведении употребляется термин «баня крещения». При этом указывается на то, что духовное просвещение и, соответственно, обновление Руси осуществилось ее крещением. «Празднуим же свѣтло память честнаго князя Владимирера, приимшаго баню крещения в Корсуни, просвъщенаго землю Русску»<sup>19</sup>. Еще одно произведение, которое возможно не принадлежит св. Кириллу, также содержит идею обновления, победы над смертью и возведения человечества к спасению и совершенно иному бессмертному бытию. «Велий еси, Господи! Глас Твой потрясе адова скровища и исторже от внутренних душу умерьшаго, и изыде Лазарь паки на бытие спасения!»<sup>20</sup>. В таком же значении использовано данное понятие им и в «Слове в неделю 1-ю по Пятидесятнице»<sup>21</sup>.

Но вот уже в другом тракте устами Христа, обращенными к Иоанну Крестителю, св. Кирилл поведывает и некое потаенное сведение. Спаситель говорит о замышленном от века Своем первом Пришествии, Воплощении, Крестной Смерти и исцеляющем Избавлении, побеждающем конечность человечества. Богочеловек обращается к Своему Предтече: «Не брези Мене, да скончаю егоже ради есмь пришел на землю и воплотился! Тайна се есть, еже ся днесь творит в Иордане о Мне и о Моих, тайна се есть. Не Мое требование скончевающу, но целити мыслящи и язвенья, и грешныя. Тайна се есть великая и тайны назнаменование и предварение: в сих водах начертаемо человеческо пакипорождение»<sup>22</sup>.

<sup>16</sup> Там же.

<sup>17</sup> Дьяченко Г, *прот.* Полный церковно-славянский словарь. М., 1993. С. 403–404.

<sup>18</sup> Месяца того же 11. Успение преподобная княгини Ольги, бабы Владимирера. Канон и стихиры. Творение Кирилла Мниха (*Никольский Н. К.* Материалы для истории древнерусской духовной письменности. СПб., 1907. С. 89).

<sup>19</sup> Там же. С. 93.

<sup>20</sup> В неделю цветную от сказания евангельскаго, Слово Кирилла мниха (*Мельнікаў А.А.* Кірылы, епіскапа Тураўскі. С. 327).

<sup>21</sup> Кирилла недостойнаго мниха слово в неделю 1-ю по Пянтикостии на память всех святых и похвала святым мученикам (*Никольский Н. К.* Материалы... С. 80).

<sup>22</sup> Месяца геньваря в 6 день. Слово на Просвещение Господа нашего Иисус Христа Кирилла епископа Туровьскаго (Там же. С. 71).

Как уже отмечалось выше, все идеи об обновлении сосредоточены в трактате «Слово Кирилла, недостойного монаха после Пасхи, похвала Воскресению, и об артусе, и об испытании Фомою ребер Господних». Св. Кирилл начинает свое «Слово» с того, что говорит об обновлении как о Воскресении Христа. Уже прошедшее воскресение — день Пасхи, вызвало мощный отклик двух антагонистических природных сфер. Воскресение Христово ознаменовалось «удивлением Неба» и «страхом преисподней». С того времени «содеялось» обновление твари, избавление мира, разрушение ада, воскресение мертвых. Погублен дьявол, спасен род человеческий. Ветхозаветный закон утратил собственную силу. Иудейское празднование субботы — дня, в который почил и который освятил Бог-Творец, сменяется новозаветным празднованием дня Воскресения Христова. Суббота поработана — говорит св. Кирилл. Вместе с тем обогатилась христианская Церковь и установилась власть воскресного дня.

Основанием для такого рода умозаключений автора о немедленном отклике всего созданного Богом, видимого и невидимого, физического и метафизического, сотворенного космоса, безусловно, послужили свидетельства Евангелий о том, какими удивительными природными катастрофами на небе, на земле и в загробном мире (Мф. 27: 46; 51–53; Лк. 23: 44–45) сопровождалась Крестная Смерть. Ведь это была смерть Бога: Владыки над мертвыми и живыми (Рим. 14: 9), Царя мира (Евр. 7: 2), Сущего над всем Бога (Рим. 9: 5).

Комментируя слова ап. Павла о Христе «Иже есть начаток, перворожден из мертвых, яко да будет во всѣх Той первенства» (Кол. 1: 18), П. А. Флоренский говорит, что Христос есть «начаток, первенец из мертвых» т. е. начаток и первенец обновленного человечества, начаток Церкви — Тела Его. Начаток — это начало, восстановленного во Христе человечества. «Оно в Нем сначала восстановлено, а потом по Нему и силою домостроительства Его восстанавливаются и все восстанавливаемые, прилепляясь к Нему верою. Восстановленное человечество, каким ему подобает быть в сем состоянии, явилось в воскресшем Господе. Почему собственно начатком его — такого Он стал через воскресение, или яко перворожденный из мертвых»<sup>23</sup>.

Вместе с космологическим, сугубо антропологическое значение подвига Сына Божьего ярко раскрывает, в частности, и Триодь Постная: «Тѣло оскверни-ся, дух окаляся, весь острупися; но яко врач Христе, обоя покаянием моим уврачуй, омый, очисти, покажи Спасе мой паче снѣга чистѣйша. Тѣло Твое и Кровь Распинаемый о всѣх положил еси Слове; Тѣло убо, да обновиши, Кровь, да омыеши мя; Дух же предал еси, да мя приведеши Христе, Твоему Родителю» (Триодь постная, Четверток седмицы Святаго поста, Песнь 4, Ирмос).

Мы уже могли убедиться, что наряду с Евангелием, многие антропологические представления св. Кирилла почерпаются ним из богослужебных книг. Еще одним источником являлись святоотеческие творения. Можно предполагать, что епископ Туровский был знаком с содержанием «Слова на неделю новую и на весну, и на память мученика Маманта» прп. Григория Богослова<sup>24</sup>, где развива-

<sup>23</sup> Флоренский П. А. Понятие Церкви в Священном Писании // Флоренский П. А. Сочинения в 4 т. М., Т. 1. 1994. С. 376.

<sup>24</sup> В рукописи, изданной А. С. Будиловичем (XIII слов Григория Богослова в древнеславянском переводе по рукописи Императорской Публичной библиотеки XI века. СПб., 1875), это «Слово» отсутствует.

ются идеи об обновлении мира. Возможно, что оно послужило основой для его «Слова на Антипасху». Можно предполагать, что сам свт. Григорий Богослов включил в свой категориально-понятийный аппарат античную категорию «изменение» (гр. μεταβολή), которая, в частности, использовалась Аристотелем<sup>25</sup>. Может быть св. Кирилл пользовался оригиналом или переводом «Слова» прп. Григория Богослова. Здесь нет возможности провести такое исследование. Но вместе с тем, следует подчеркнуть, что творение св. Кирилла несет в себе определенное количество идей и концептов, отсутствующих не только у древнерусских авторов, но и в святоотеческих творениях, а также у древнегреческих философов.

Подводя итог, отметим, что св. Кирилл раскрывает суть необыкновенных и невозможных дотоле обновлений на трех онтологических уровнях. Обновление совершается трех сферах: небесной, земной и подземной. Это, прежде всего, разительные и парадоксальные позитивные изменения в космосе: очищенная Богом от причиненных бесом «скверн» земля стала небом, а спустившиеся с небес ангелы (что необычно), вместе с женщинами (которые не могли быть священнослужителями) служат Воскресению. В своем от ложных богов отвратились все сотворенные Богом люди. Подразумевая прежде всего язычников Греции и Руси, епископ пишет, что те уже не называют богами сотворенные Творцом природные стихии: Солнце, огонь, водные источники и деревья. Ад уже не способен принимать мерзких приношений: младенцев, доставленных ему в жертву их отцами. Отныне не почитается и сама смерть. Особо оттеняя победу Спасителя над дьяволом, епископ констатирует конец идолослужениям и то, что Крестным Таинством не только спасен род человеческий. Он посвятился Христовою верою. В этом состоит религиозное обновление человечества.

Принимая во внимание гибельный исторический путь, пройденный людьми со времени своих павших родоначальников, и подчеркивая торжество нового миро устройства, претворенного в жизнь и последующую человеческую историческую судьбу Провозвестником Нового Завета, автор констатирует обесценивание ветхозаветного богослужения. Сам факт того, что ветхозаветное установление принесения в жертву крови и мяса домашних животных, упразднено бескровным новозаветным, говорит об еще одном существенном обновлении. Заместительная жертва за все человечество принесена Христом. Суббота, как персонификация всего атрибутируемого Старому Завету, уступает место благодатному воскресению. Власть над миром и временем субботы переходит ко всему тому, что знаменует собою воскресный день недели, день поражения смерти. Епископ обращает внимание и на те новации, которые происходят в религиозном сознании человечества, в его верованиях. Крещение рождает человеческое «паки ество».

Что проистекает из факта таких поразительных благодатных изменений на земле и в космосе? Что требуется от человека, стоящего перед лицом всеохватывающего очеловечения универсума, его спиритуализации, ломки всех привнесенных грехопадением противочеловеческих каузальных связей и освобождения от принуждающего бытия? Единым возможным личностным откликом на обретение миром качества «воскресности» для епископа представляется горячий призыв: «Вънчаем, братие, царицю днем и дары честны с вѣрою той принесем; дадим по силѣ, яко же можем: ов милостыню и беззлѣбье; другий — дѣвство чи-

<sup>25</sup> См.: *Аристотель. Метафизика*. М., 1976. Т. 1. С. 296–298.

сто и вѣру праву, и смѣрzenie нелицемѣрно; ин — псаломъское пѣнье, апостольское учение, молитва с въздыханиемъ к Богу»<sup>26</sup>.

Раскрыв значение тех библейских событий, которые прообразовывали нынешнее обновление, мыслитель привлекает участливое внимание к еще одному телеологическому аспекту благодатных метаморфоз, начатых всесветным первым и восьмым днем. Провидением Божиим день Воскресения Сына Божьего пал на ту пору года, когда воскресает от зимнего замирания вся живая природа. Каждый год неизбежно наступает весна, возвращающая к жизни все казалось бы неспособное к оживлению, тем самым неопровержимо убеждая в божественности установившихся природных законов. Так же неотвратимо отмирает все небожественное, уступая место для пробивающихся сквозь сотканную дьяволом паутину безверия вера в Творца, новая вера Христова. «Ныня зима грѣховная покаянием престала есть, и лед невѣрия богоразумиєм растаяся; зима убо язычскаго кумирслужения апостолским учениемъ и Христовю вѣрою престала есть, лед же Фомина невѣрия, показаниемъ Христов ребр, растаяся. Днесь весна красуется, оживляючи земное естъство, и бурнии вѣтри тихо повѣвающе, плоды гобзують, и земля, семена питаючи, зеленую траву ражает».

Автор приходит в восхищение не только созерцанием оживающих и умиротворяющих хтонических витальных сил, он усматривает в этом особенное эстетическое очарование. В то же время он буквально за руку подводит реципиента к надлежащему пониманию реальностей весны и возникающих у него поэтических образов. Прежде всего им указывается на обновление человеческой природы: она воскресает из смертного анабиоза. От поврежденности она возвращается к своему исходному райскому состоянию. «Весна убо красная — есть вѣра Христова, яже, крещениемъ поражаетъ человѣческое паки естъство». Далее поясняется причина неустройства, препятствующего рождению человеческим разумом приятных Богу плодов и роль покаяния как метода облагораживания души: «Бурнии же вѣтри — грѣхотворни помыслы, иже покаяниемъ претворьшася на добродѣтель, душевполезныя плоды гобзують». Указывается на то, что земля — это человеческое естество, воспринимающее животворное семя — Слово Божье, вызывающее благоговейный страх, всегда порождающее дух спасения.

Сознание св. Кирила расширено до вселесого масштаба. Автор не ограничивается констатацией конца конечной ветхозаветной эпохи. Он видит торжественное шествие евангельского миропорядка. Новорожденные христиане возвращаются в святую Церковь и прославляют Учителя — Христа. Верные «райского паки жития о Христе ожидают». Обновление преобразовывает и все то, что относится к духовно-воспитательной сфере человеческого бытия. Педагогический аспект обновления состоит в том, что неопиты впитывает в себя Логос, научаются тому, о чем учит Бог-Слово. «Ныне ратаи слова словесныя унца к духовному ярму приводяще». С глубочайшей благодарностью вспоминает мыслитель всех лучших представителей рода человеческого, сохранивших образ и подобие Божье: пророков и патриархов, апостолов и святителей, мучеников и исповедников, постников и пустынников, монахов и всех иных обновителей и зиждителей нового человечества. Все эти святые чины также обновляются и

<sup>26</sup> Слово Кирила недостойнаго мниха по Пасцѣ, похваление Въскресения, и о арътусѣ, и о Фоминѣ испытаньи ребр Господних (*Еремин И. П.* Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. 1957. Т. 13. С. 415.

принимают во Христе новую жизнь. Самоотверженно, даже до смерти, трудившиеся со Спасителем для скорейшего прихода Дня Господнего, все, кто терпеливо нес свой крест, будут вознаграждены. Новые люди приносят Христу новые плоды: язычники — веру, христиане — требы, священнослужители — жертвы, светские владыки — милостыни, вельможи — попечение о церкви, праведники — смиренномудрие, грешники — покаяние, нечестивые — обращаются к Богу, а ненавидящие — обретают духовную любовь.

Уже в который раз епископ демонстрирует всемирность окоема. Им высказывается особенная радость от осознания того, что Сын Божий был Ходатаем (1 Ин. 2: 1; Евр. 7: 25), Поручителем (Евр. 7: 22) и Избавителем (Рим. 11: 26) не только избранных (Исх. 23: 22; Еф. 1: 4; Рим. 11: 5; 1 Пет. 2: 9) и тех, кто уже объединен в одно тело избранной Церковью. Народ святой и избранный должен пополняться призванными к возрождению язычниками, нечестивыми и ненавидящими духовное<sup>27</sup>.

Согласно св. Кириллу, планетарная природа обновления выражается не только в пространственной экспансии, победно охватывающей земную поверхность. Благодатная жизнотворная энергия простирается в обоих направлениях исторического бытия человечества. Бог возрождает не только живых, не только тех, кто в будущем родится. Возрождение охватывает весь континуум человеческой истории, оно включает ее начало. В актуальном настоящем, исцеляя ослабленного, Христос говорит об обновлении всех, достойных того усопших: «Встани, взьми одр свой, да слышит мя Адам и обновиться ныня с тобою от истлѣния; в тобѣ бо прѣваго прѣступления Евѣжину клятву исцѣляю». Эти слова можно понимать и так, что каждый новокрещенный пребывает в живой связи со всеми умершими и от силы его веры и праведности зависит их загробная жизнь, их жизнь после Страшного Суда. До исполнения конца времен к каждому очищающемуся и обновляющемуся в крещальной купели приходит освящающий Святой Дух, исцеляющий даже самых беззаконных. Благодать Божья, дающая всем исцеление от греховных недугов, никогда не умалится<sup>28</sup>. Поэтому и потому, что крещение есть духовное рождение, а родится человек единично и уникально. Крещением, минуящим надлежащий его образ, может быть только крещение некрещеного святого мученика кровью, или второе крещение кровью уже крещеных мучеников и исповедников. Сам же процесс обновления и очищения совершается в крещении Святым Духом. По словам Оригена, после того как «по удалении и уничтожении грешников и недостойных», Дух Святой «Сам сотворит себе новый народ и обновит лицо земли, когда люди, сложивши с себя при помощи благодати Духа ветхого человека с делами его, начнут ходить в обновлении жизни»<sup>29</sup>.

Безусловно, что св. Кирилл знал о преемственности Ветхого и Нового Заветов, о том, что все произошедшее в Завете Ветхом, соответствующее Божественному закону, сохраняется и возрастает в Новом. Однако мыслитель стоит на позиции того, что обновление, восстановление, возрождение миров человеческого и природного — это тотальное отрицание всего присущего Ветхому Завету.

<sup>27</sup> Там же. С. 417.

<sup>28</sup> Того же грѣшнаго мниха слово о ослабленѣмъ, от Бытия и от сказания евангелскаго, в неделю 4 по Пасцѣ (*Еремин И. П.* Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. 1958. Т. 15. С. 332–334).

<sup>29</sup> *Ориген.* О началах. Новосибирск, 1993. С. 74.

Для него обновление — это сугубо трансцендентальный метафизический поворот, обращающий все созданное к своему исходному райскому состоянию. В его понимании процесс обновления, восстановления, обозначенный в Евангелии как апокатастасис (гр. ἀποκατάστασις), является объективным благодатным актом, направленным Абсолютом на сверхъестественное возвращение всего создания к установленному Творцом первоначальному миропорядку. Апокатастасис предполагает встречную человеческую субъективную волевою напряженность, готовность воспользоваться самой возможностью, дарованной любящим человечество Богом. Результатом установленного свыше реального доступа к новому рождению в Царство Божье (Ин. 3: 3) становится возможным переход от способа жизни и сферы обитания падшего человечества (человечества плотского) в иной способ жизни (человечества духовного), в иную духовную сферу обитания (Ин. 3: 6). Как поясняет свт. Григорий Нисский, «спасительное возрождение приемлется для обновления и предложения естества нашего». Но в то же время претворение, совершаемое возрождением, возможно лишь посредством выхода из прежнего ветхозаветного состояния<sup>30</sup>.

Акт Крещения создает достаточные и необходимые условия для возрождения, для действительного преобразования в новое существо (Тит. 3: 5), но подобное качество не достигается в однократном крещальном акте. Восстановление — это продолжительный процесс, длящийся всю человеческую жизнь. Что же касается исторического человечества, то его всеобщее коренное пересоздание становится возрастанием в Церковь, а уже в самой Церкви — в Царство Божье. В метаисторическом бытии — будущем новейшем обновлении рода человеческого, где Спасителем окончательно сотворится «все новое» (Откр. 21: 5), новый, сошедший с небес град Иерусалим станет местом присутствия Бога. Праведные обретут в нем возможность общаться с Богом и пребывать в Нем. При всеобщем апокатастасисе в блаженной державе святого Града установится блаженное мессианское Царство, состоящее из полностью объеженого, охристовленного и оцерковленного человечества, из охристовленного и оцерковленного мира. Его подданными станут спасенные народы. «Языци спасении во свѣтъ его пойдут, и цари земстии принесут славу и честь свою в него» (Откр. 21: 24). Сюда не войдет ничто нечистое, никто преданный мерзости и лжи, «но токмо написанныя в книгах животных Агнца» (Откр. 21: 27).

### ***Метаморфоза человека и мира***

Исходя из совокупного содержания трактатов епископа Туровского, в которых он вновь и вновь возвращается к теме об универсально-обновительном характере Воскресения Иисуса Христа, мы убеждаемся в том, что это стержневая идея его антропологических воззрений. В христианской религии чудесное Воскресение Сына Божьего стало не только абсолютной истиной, на которой зиждутся верования и упования ее адептов. Уже сами вера и упование, открыто манифестируемые христианами, служат свидетельством неоспоримости данного всемирно-исторического события. Со всеми, кто лично прикоснулся к Воскресшему, видел Его, но не как призрака, а воочию, происходила разительная перемена. Возникало непоколебимое убеждение в том, что воскресение от смерти —

<sup>30</sup> Григорий Нисский, св. Большое огласительное слово. Киев, 2003. С. 296.

суть трансцендентная объективная реальность. Сами апостолы и все иные, прознавшие об этом чуде, окончательно уверовали в Сына Божьего. В наибольшей степени испытал внутреннее преобразование ап. Фома. Его полное неверие обратилось в глубочайшую веру (Ин. 20: 28).

На крайнюю необходимость идущего изнутри радикального и всецелого преобразования человеческого разума (мировоззрения, ментально- психологических установок, чувствований и деяний) указывал и Сам Христос. «И не сообразуйтесь вѣку сему, но преобразуйтесь обновлением ума вашего, во еже искушати вам, что есть воля Божия благая и угодная и совершенная» (Рим. 12: 2). Здесь речь идет об отчуждении от настоящей жизни плотского и поработленного греховностью мира, об обращенности к Божественной благодати. Поврежденный грехопадением и пришедший в противоестественное состояние ум («неискусен ум»), творит непотребства, но верные обязаны «иметь Бога в разуме» (Рим. 1: 28). Необходимое обновление ума обращает всего человека к новой жизни, к соединению с Духом Христовым. Он влечется к духовной жизни и к Богу как цели своего существования. Каждый устремленный к рождению свыше находится в ситуации жизненного выбора, подобной той, в которой пребывали Адам и Ева до своего грехопадения. Реализовывая собственную свободу к добру или злу, закону или беззаконию, каждый стоящий перед выбором избирает бытие в грехе или в святости. В духовной культуре христианства доктрина онтологического и духовно-душевно-телесного возрождения, преобразующего всю человеческую структуру, становится его антропологической стратегией. Новый Завет зовет всю несовершенную тварность к усовершенствованию. Однако, — как отмечает Л.П. Карсавин, — «Несовершенная тварь *только* усовершенствующаяся тварь. Это и есть благая весть о спасении мира»<sup>31</sup>. Следствием подобного преобразования становится переход от недолжного недобытия к должному благодатию. Ортопраксия служит условием онтотрансцезуза. Событие Преображения Христа, последовавшее за Его страданием и смертью (Мф. 17: 1–9), показало то новое, преобразенное и благодатное состояние, которое человек и мир приобретает Воскресением Спасителя, и которое должно свершиться в воскресении всего рода человеческого.

Само Преображение и установленный в память о нем праздник Преображения имеет для христиан особое символическое значение. Они манифестируют то новое, преобразующее к благодати состояние, которое благоприобретает тварь через Христа. Приобщившись крещением к преобразованному Преображением Воскресению Господа, в своем новом наличном бытии христиане призваны преобразаться в тот же образ «от славы в славу, якоже от Господня Духа» (2 Кор. 3: 18). Они ожидают окончательного преобразования, «иже преобразит тѣло смирения нашего, яко бытии сему сообразну тѣлу славы Его» (Флп. 3: 21).

Само слово «преображение» (гр. μεταμορφωσει) означает: 'изменение образа, преобразование'; 'уподобление, подражание'<sup>32</sup>. Преобразаться — значит 'принимать другой образ'. Преображение Христа «от славы в славу», указывает на самую принципиальную возможность подобного преобразования. Слава для христиан — это процесс становления к спасению. По мере стяжания «плода Духа», действующего в верующих (Гал. 5: 22-23), верные все более и более изживают в

<sup>31</sup> Карсавин Л. П. О личности // Карсавин Л. П. Религиозно-философские сочинения. М., 1992. Т. 1. С. 215.

<sup>32</sup> СДРЯ (XI–XIV вв.). М., 2008. Т. 8. С 242.



себе ветхочеловеческое и преобразуются в новочеловеческий образ Господень, становятся хриstopодобными (Еф. 4: 23-24). Сам процесс обновления- преобразования- становления раскрывается в таких словах: «Мы же вси откровенным лицом славу Господню взирающее, в той же образ преобразуемся от славы в славу, якоже от Господня Духа» (2 Кор. 3: 18).

Близким по своему семантическому значению к термину «преображение» есть термин «преложение» (гр. μεταθεσις). Его значения — ‘перенесение, перемещение, переход’; ‘превращение, изменение, смена, перемена’; ‘переход от одного состояния в другое’; ‘стремление’; ‘перевод на другой язык’<sup>33</sup>. В церковнославянском языке «преложиться» (гр. μεταβάλλειν) — значит ‘перенестись, переселиться, обратиться’, ‘перейти в другое состояние’ т. е. переустроиться от одного бытия в бытие иное<sup>34</sup>. В частности, этим словом обозначено чудесное перемещение праведного Еноха на Небо. «И угоди Енох Богу, и не обрѣташеса, зане преложити его Бог» (Быт. 5: 24); «Верую Енох преложен бысть не видѣти смерти; и не обрѣташася, зане преложити его Бог. Прежде бо преложения его свидѣтельствован бысть, яко угоди Богу» (Евр. 11: 5).

Таинственное претворение самой сущности чего-либо обозначалось термином «пресуществление». «Пресуществление» — это и качественное изменение сущности какой-либо материальной вещи на совершенно другую, сверхсущую. Пресуществлением называется также таинственное евхаристическое преложение хлеба и вина в Тело и Кровь Христову. В таинстве причащения хлеб и вино доподлинно становятся истинным телом и истинною кровью пресуществленного Божества — Христа. «Прѣсущный» (гр. ὑπερουσιος) — ‘сверхсущный’, ‘сверхъестественный, божественный’; ‘выдающийся, особенный, необыкновенный’. Но этим не исчерпывается лексическое богатство древнерусского языка, стремящегося найти адекватные понятия для отображения чудесного всемогущества Бога, его способности образовывать и преобразовывать материю, подобного тому, которое Он явил при сотворении из ничего мира. Еще одним термином, обозначающим такой фантастический метаморфоз, выступает «претворение». «Претворение» ‘превращение, преобразование’, ‘изменение, перемена’ «Претварятися» — значит ‘изменяться, преобразоваться, перedefеливаться’; ‘обновляться, возрождаться, совершенствоваться’<sup>35</sup>. По слову Бога, жезл Моисея превращается в змея (Исх. 4: 3). Христос превращает воду в вино (Ин. 4: 46). Таким образом, названные понятия указывают на способность Абсолюта самым радикальным образом видоизменять саму сущность тварного: человеческой природы, а также и природы вещей, сообщать им совершенно иное бытие и совершенно иные качества. Все названные понятия указывают на процесс освоения человеком Божьего содержания, переход индивидуального во всеобщее божественное, трансформацию собственного субстрата, изменение мировоззренческих ориентаций, ценностей и ментально-психологических установок.

Аутентичную антропологическую интерпретацию понятия «претворение» мы обнаруживаем и у епископа Туровского. «Весна убо красная есть вѣра Христова, яже крещением поражает челоѳческое паки естество; бурнии же

<sup>33</sup> Там же. С. 188.

<sup>34</sup> Дьяченко Г., *прот.* Указ. соч. С. 487.

<sup>35</sup> СДРЯ (XI–XIV вв.). М., 2008. Т. 8. С. 308–312.

вѣтри — грѣхотворнии помыслы, иже покаяннемъ претворьшеса на добродѣтель душеполезныя плоды гобзують»<sup>36</sup>.

Произведения епископа Туровского свидетельствуют о его глубочайшем изумлении способностью Бога совершать подобные метаморфозы. Называя все наиважнейшие антропологические и онтологические следствия установления в историческом бытии человечества ноумена Пасхи, мыслитель указывает на глобальные видоизменения в космосе, в социально-политическом и религиозно-нравственном миропорядке, в органической и неорганической природе. Едва ли не впервые в древнерусской религиозно-философской мысли раннесредневековой Руси для обозначения тех сверхприродных и сверхразумных процессов, которые получили мощный импульс вследствие Крестной Смерти и Воскресения Христа, наряду с употреблением иных синтетичных понятий, обозначающих коренные антропологические трансформации им интенсивно используется чрезвычайно точная и насыщенная глубокими и универсальными смыслами категория «пременение». Посредством нее мыслителем показываются радикальные метаморфозы в иерархическом устройении космоса, в его пространственной архитектонике, его космологических законах. Воскресение Христа аннигилировало старое конечное бытие. Оно положило начало инобытию, паки-бытию. Падшее творение одарено возможностью преображения, усовершенствования и воскресения. Человеческое становление в смерть становится становлением в воскресение. Царство Божье становится, совершается и возрастает к полноте. В жизни мира, приверженных Богу бесплотных духов и людей произошли разительные перемены: «В минувшую недѣлю всему пременение бысть. Створи бо ся небом земля, очищена Богом от бѣсовских скверн; ангели с женами раболѣпно воскресению служить»<sup>37</sup>.

Согласно воззрениям св. Кирилла, Воскресение обновляет и одухотворяет многовековой устоявшийся беззаконный образ религиозной жизни рода человеческого. Ложная религиозная устремленность к обожествлению тварной природы и ее стихий, переменается на обращенность к Богу истинному. «Обновися тварь; уже бо не нарекутся богом стухия: ни солнце, ни огонь, ни источници, ни дрѣвеса». Ветхозаветные кровавые жертвоприношения и идолослужение упраздняется Таинством Крещения, которое не только спасает, но и освящает человеческий род. Автор призывает к похвале новой недели после Пасхи, ибо в ней «поновьяенье Воскресения празднуем». Новозаветная Антипасха, прообразованная ветхозаветным избавлением иудеев от египетского рабства, по словам св. Кирилла, поновляет день спасения. Тогда побеждены были враги Израиля — теперь христиане обновляют день победы Христа над дьявольскими силами, празднуют день спасения всего мира. Ветхозаветное празднование Исхода отмечалось употреблением опресночного хлеба, — новозаветное спасение от дьявола сопровождается вкушением хлеба небесного и ангельского. Ветхое исчерпалось («конецъ прияша»). Видимый и невидимый мир вступил в новое состояние.

Но, вместе с этим, означенный термин используется мыслителем и для пояснения принципиальной неизменяемости Бога, для пояснения неизменяемо-

<sup>36</sup> Слово Кирилла недостойнаго мниха по Пасцѣ, похваление Вскресения, и о арътусть, и о Фоминѣ испытаныи ребр Господних (Еремин И.П. Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. 1957. Т. 13. С. 416).

<sup>37</sup> Там же. С. 415.

сти, неслиянности и нераздельности двух природ воплотившегося Христа. «Бог Сын, не премънен в наше естество, оболочся и весь бысть чловѣкъ»<sup>38</sup>. Таким образом, радикальное изменение во всем тварном мире производится всегда константным Богом. Бог зовет и изымает человека из «бездны безвидной, пустой и небытной»<sup>39</sup>, Он вторично творит нового Богопорожденного человека, воссоздает новый род человеческий, новый христианский народ.

Поскольку категория «прѣменение» еще не стала предметом анализа отечественной философской медиевистики, попробуем осветить ее семантику и философско-антропологическую значимость. В древнерусском языке термин «пременение» имел следующие основные значения: 1) 'перемещение'; 2) 'смена, чередование'; (гр. ἐναλλαγή; μεταβολάς); 3) 'изменение, перемена'; 4) 'искупление' (гр. ἀντάλλαγμα)<sup>40</sup>. Сам термин (преимущественно в переводных произведениях) использовался довольно интенсивно, но главным образом обозначал акт трансформации образа мышления, образа жизни, морально-нравственных установок и ориентаций. Поскольку он употреблялся исключительно в христианских текстах, то им фиксировалось не столько определенное действие, сколько сам момент резкого перехода от всего ненадлежащего ко всему должному в вероисповедании христианском. Названная религиозно-философская и вместе с тем антропологическая категория, фиксирует и систематизирует движение, динамику, а еще более точно, обозначает момент коренной трансформации отдельного человека и всего человечества. Категорией «пременение» отображался сверхъестественный переход из небытия в бытие, от старого к новому, от актуального к будущему, от деградации к возрождению, от земного к небесному, от дьявольского к божественному.

Неправильно было бы утверждать, что прерогатива использования термина «пременение» принадлежит исключительно св. Кириллу. Так, например, в таких переводных рукописях как «Изборник 1076 года» и «Златая цепь» помещено наставление: «Ступив в двѣри церковьныя, помысли сама врата Небесная прошѣд. съмотря бываемыхъ съ вѣрою тѣлесьныма очима и душевьныма; тѣгда и сам прѣмънися отъ земльныхъ мысли на будущая блага»<sup>41</sup>.

Чрезвычайно активно (в плане призывов к покаянию за грехи и необходимости измениться, перейти от язычества к христианской жизни) используется эта категория и древнерусским епископом Серапионом Владимирским. Но в то же время означенный термин употребляется в узком вероисповедном и моральном значении. У св. Серапиона «премениться» — это принять сознательное решение уйти от старой языческой веры со всеми ее античеловеческими проявлениями и отождествить себя с новой человеколюбивой христианской верой. «Премениться» означает отказ от убийств, грабежей, воровства, прелюбодеяний, ненависти, лжи, клеветы, доносов, всякого зла и прочих греховных деяний. Он взывает: «Молю вы, братье и сынове, прѣмънитесь на лучшее, обновитесь добрым обновлением, престаните злая творящее, убоитесь створшаго ны Бога,

<sup>38</sup> В четверг по вечерни молитва преподобнаго Кирила (*Рогачевская Е. Б.* Цикл молитв Кирилла Туровского: тексты и исследования. М., 1999. С. 127)

<sup>39</sup> *Карсавин Л. П.* Поэма о смерти // *Карсавин Л. П.* Религиозно-философские сочинения. Т. 1. С. 215.

<sup>40</sup> СДРЯ (XI–XIV вв.). М., 2008. Т. 8. С. 225–230.

<sup>41</sup> Изборник 1076 года. 2-е изд. М., 2009. Т. 1. С. 214; Златая цепь (по Троицкому списку): Тексты. Исследования. Комментарии. М., 2002. С. 120.

вострепешете Суда Его Страшного»<sup>42</sup>. Как видим, у этого мыслителя понятие «пременение» обозначает особенное, эмоционально-душевное переживание, которое должно привести к действенному изменению умонастроения. Христианин обязан отшатнуться от общепринятых морально-нравственных стереотипов, пересмотреть их, отказаться от прежней беззаконной жизни. Такая аннигиляция себя языческого, неучастие в беззаконном «безумном» бытии способна отвратить «казни Божьи», избавить от будущего загробного возмездия.

По своей религиозной сути термин «пременение», использованный для обозначения перехода к иной вере, иному способу жизни, иному мировоззрению тождественен более распространенному термину «обращение». «Обращение» (гр. ἀποστροφή; μεταστροφή) — это 'перемещение, круговорот'; 'возврат, возвращение'; 'устремление, обращение к кому либо'; 'вступление на путь истинный, приобщение к христианской религии'; 'исправление, покаяние'; 'отказ от чего либо'<sup>43</sup>. В самом древнерусском слове «обращати» присутствует значение 'повернуть, поворачивать'<sup>44</sup>. Термин «обращения» обозначал человека, всецело обратившегося к православию. Хорошей демонстрацией значения этого слова, раскрывающей смысл резкого поворота в человеческом бытии, коренного изменения человеческой сущности, служащего условием благоприятной посмертной перспективы, являются слова Христа: «Аминь глаголю вам, аще не обратитесь и будете яко дѣти, не внидите в Царство Небесное» (Мф. 18: 3). Христос желает открыть глаза все еще пребывающих в иудействе и язычестве. Он посылает учеников проповедовать обращение, ведущее в Его Царство (Мк. 6: 7-12). Обращение это акт которым зарождается новый витальный процесс. Начинаясь крещением и последующим нравственным изменением, он обязательно предполагает действительное исполнение новозаветных предписаний. В результате нравственно-волевых усилий индивида и при участии Святого Духа осуществляется крутая ломка старой, отжившей формы жизни. Обращаясь лицом и всею своею природой к Богу, человек обретает объективную основу своего существования, находит опору в Абсолюте, переходит из сферы дьявольской тьмы к Божественному свету «Да обратятся от тмы в свѣтъ, и от области сатанины к Богу». (Деян. 26: 18). Подобно тому как новорожденный младенец видит свет, так само переходят «по-мраченные в разуме» (Еф. 4: 18) новорожденные «сыны света» (Ин. 12: 36) к Христу-Свету мира (Ин. 8: 12). Шествуя путем света, человек осуществляет свое эсхатологическое упование: «Тогда праведницы просвѣтятся яко солнце в Царствии Отца их» (Мф. 13: 43).

Пересказывая историю своего обращения, ап. Павел говорит о нем как о переходе в новое духовное состояние из состояния ветхозаветного (2 Кор. 3: 16). Ознаменованный и запечатленный Таинством Крещения, акт обращения, как и само крещение, единичен и неповторим (Евр. 6: 6). Обращение — это всегда бесконечная милость и любовь Бога к человеку, выявляющему готовность обратиться (Лк. 7: 35-50; 15: 7, 10). В религиозном обращении изменяется система жизненных ориентаций и представлений человека, его ценностные предпочтения,

<sup>42</sup> Поучение преподобнаго Серапиона (Петухов Е. Серапион Владимирский, русский проповедник XIII в. СПб., 1888). С. 5.

<sup>43</sup> СДРЯ (XI–XIV вв.), Т. V С. 533-534; Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1987. Вып. 12. С. 147–148.

<sup>44</sup> Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1967. Т. 3. С. 107.

смысл и цель существования. Неофит обретает возможность спасения, чувствует на себе непосредственное влияние Бога, Его благой Промысел. Он обретает покой и радость<sup>45</sup>.

Именно о таком пресущественном изменении в человеческой природе и сознании и в результате крещения говорит св. Кирилл: «Весна убо красная есть вѣра Христова, яже крещениемъ поражаетъ человѣческое паки естество; бурнии же вѣтри — грѣхотворнии помыслы, иже покаяниемъ претворышеса на добродѣтель»<sup>46</sup>.

Наряду с узким антропологическим пониманием акта и процесса «пременения» у св. Кирилла эта категория охватывает значительно более широкий спектр явлений мира природного и мира человеческого. Он существенно онтологизирует и объективирует ее. Метаморфоз охватывает не только антропосферу, но и природный мир. Что же касается сугубо антропологического аспекта, то мыслитель прежде всего понимает «пременение» как переход от присущего роду человеческому нездоровья к здоровью. В «Слове о расслабленном» исцеленный Христом безнадежно больной, олицетворяющий все поврежденное грехом человечество, «пременяется»: сверхъестественным образом переменяется в состояние здоровья. При этом автор обличает ярость олицетворяющих ветхозаветное человечество иудеев, возмущенных тем, что излечение (фактически воскрешение) смертельно больного было совершено Воскресшим Христом, именно в седьмой день недели — праздничный для них субботный день. Для ортодоксальных иудеев суббота была днем, когда под страхом смертной казни должен быть оставлен любой труд и соблюдаться полный покой. Поэтому, совсем не радуясь здравью немощного, никак не воздавая хвалу Богу, оживотворившему и обновившему больного, они оскорблены нарушением субботного закона. «Суббота есть, и недостоитъ ти взятии одра. Почто вѣстал еси от немощи? Почто ицѣлѣл еси от недуга? Почто прѣмѣнился еси от болѣзни», — гневно вопрошают «правовверные» поднятого. Его же устами автор «Слова» провозглашает, казалось бы, немислимый для обычного человеческого здравого рассудка факт. Чудо излечения обнаруживает истинность принципиальной возможности преобразования конкретного индивида от неизбывной болезни к смерти в здоровье к бессмертию. «Господь поможетъ мнѣ на одрѣ болѣзни моя и весь недуг мой обратилъ есть в сѣдравие». Автор не ограничивается демонстрацией единичности данного события. Он указывает на его всеобщность. Демонстрацией самого св. Кирилла знаменательно то, что сама сверхъестественная сила Христова в такой же мере призвана и способна кардинально изменить судьбу всего рода человеческого. Спаситель заверяет исцеленного: «Въстани, възми одр свой, да слышитъ Мя Адам и обновиться ныня с тобою от истыльнѣния; в тобѣ бо първаго прѣступления Евѣжину клятву исцѣляю»<sup>47</sup>.

Таким образом, согласно христианскому вероучению, Целитель-Христос обращает человека и человечество к тому состоянию, в котором оно пребывало в давнопрошедшем раю. Он наделяет их потенциалом возвращения к благодатно-

<sup>45</sup> См.: Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М., 1993. 151–203.

<sup>46</sup> Слово Кирилла недостойнаго мниха по Пасцѣ, похваление Въскресения, и о артыуѣ, и о Фоминѣ испытаньи ребр Господних (Еремин И. П. Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. 1957. Т. 13. С. 416).

<sup>47</sup> Того же грѣшнаго мниха слово о расслабленѣмъ, от Бытия и от сказания евангелскаго, в неделю 4 по Пасцѣ (Еремин И. П. Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. 1958. Т. 15. С. 334).

му догреховному состоянию. Более того. В Евангелии Христос называет Себя началом и концом всего сущего. В Откровении ап. Иоанна Богослова трижды звучат Его слова: «Аз есмь Алфа и Омега, Первый и Послѣдний» (Откр. 1:10; 21:6; 22:13). Поскольку Алфа первая буква греческого алфавита (в переносном смысле — начало, основание), а Омега — его последняя буква (в переносном смысле — конец, завершение), то и все сотворенное Богочеловеком призвано стремиться к Нему. С помощью Духа Святого исцеляться к святости и совершенству. Если интерпретировать данные слова в антропологическом отношении, то они указывают на должное динамическое преобразование человечества к своему благодатному первоначальному состоянию и, вместе с тем, к грядущему Царству Небесному. Сама же категория «пременение» несет в себе выраженную эсхатологическую интенциональность.

Учитывая особенные качества средневекового мировидения, можно сделать вывод о том, что термины «пременение», «обращение» и «преложение», отражающие евангельские реалии, вызывали в религиозном сознании изумление и священный трепет перед всемогуществом Творца. Они фиксировали абсолютную власть Бога над человеком и природой, побуждали к вере, надежде и любви к Спасителю Мира и Вседержителю. В силу своего аксиоматического характера означенные категории антропологии, онтологии и космологии фиксировали принципиальную возможность для человека радикального изменения модуса собственного тварного бытия. Благодаря Спасителю становится возможным совершить трансгрессию — прорвать границу возможного в актуальном мире. Преодоление такого неодолимого предела, положенного первочеловеком Адамом как раз и есть тем скачком человека и всего рода людского к благодатному и трансцендентному инобытию.

Для самого мыслителя возможность метаморфоза предстает не только вероисповедной аксиомой. Она выступает смыслом и идеалом его личностного существования. Зная, что без помощи Святой Троицы сам по себе человек не способен осуществить поворот от своего подзаконного ветхозаветного статуса к благодатному новозаветному, епископ взывает к Царю Небесному, который воскрес и явился Своим апостолам, переменяя их скорбь на радость (Ин. 16: 20; 2 Кор. 7: 4). Он умоляет: «Премени мою скорбь душевную, обдержашую мя нынѣ и печали избави грѣховныя»<sup>48</sup>.

Таким образом, мы убеждаемся в том, что фундаментальное положение христианства о возможности перехода от сущего земного бытия, начинающегося физическим рождением и заканчивающегося физической смертью, к его полной противоположности — бесконечному пребыванию с Богом, представляло для св. Кирилла первостепенный предмет для обращений к современникам. Его вера в силу Христа прервать «дурную замкнутость» каждого онтогенетического круга, в Его мощь разорвать нескончаемый всеобщий филогенетический круг, которая нашла свое отражение в его произведениях, еще раз указывает на особый вклад мыслителя в древнерусскую философско-антропологическую мысль.

<sup>48</sup> Молитва в неделю по часах Святого Кирилла (Рогачевская Е.Б. Указ. соч. С. 95).

## Человек внешний и человек внутренний

Наряду с несомненными заслугами св. Кирилла Туровского в том, что он был первым и единственным в предшествующей и современной ему религиозно-философской мысли Руси, кто обратил особое внимание и развил христианские антропологические идеи об обновлении и возрождении, он стал первым и единственным из тех Любомудров, кто не только коснулся, но и творчески применил, но и развил христианский концепт о внешнем и внутреннем человеке. В связи с данным утверждением следует отметить, что наряду с устоявшимся и сформированным членением человека на дух, душу и тело, в библейской традиции образовалась еще одна дифференциация единого человека: на человека внешнего и человека внутреннего. Воззрение о внутреннем и внешнем человеке, которое имеет своим истоком Библию, а затем Евангелие, не нашло в православной антропологии своего доктринального оформления. Вместе с тем, данная идея не стала предметом систематизации и концептуализации. Но в то же время, она фокусировала всю последующую антропологическую мысль на изучение глубинных внутренних, душевно-духовных процессов происходящих в человеческой личности. Здесь следует отметить, что согласно христианским воззрениям, как земной, так и небесный мир имеют богоустановленную жесткую иерархическую структуру. В христианской онтологии низшее подчиняется высшему, внешнее — внутреннему. Подобная иерархия распространяется на общественно-политическую, социальную и церковную сферы. Естественно, что иерархическую структуру представляет собой и человеческая природа. Ее наибольшую сакральную ценность имеет духовный компонент, трансцендентальная духовная сфера. На более низкой ступени стоит составная часть человека — душевная, а еще ниже — телесная. Духовные потребности превалируют над душевными (1 Кор. 2:14–15), душевные — над чувственными и телесными.

Как мы уже имели возможность убедиться на примере творчества св. Кирилла, христианская антропология и ее познавательные интенции имеют выраженный интровертивный характер. В человеке, как микрокосме, как в молекуле аксиологически значимым выступает не покрывающий его внешний слой, а именно духовно-душевное ядро, его перводуша. Здесь, возле устья филогенеза, онтогенеза, антропогенеза пребывает Бог-Творец и здесь пребывает истинный первозданный человек. Здесь локализовано то сакральное пространство, которое в сфере изучения культовых сооружений, реликвий и чудотворных икон было определено понятием «иеротопия» (гр. *hieros* — ‘священный’ и *topos* — ‘место’)<sup>49</sup>. В этом локусе, внутри человека, как микрокосма, пребывает еще один божественный космос — теокосм. Как утверждает православная мистическая традиция, это место теофании и иерофании — реального присутствия Бога.

Приступая к непосредственному анализу воззрений св. Кирилла Туровского на этот значимый мотив православного антропологического учения, надлежит сразу же отметить, что в русле восточной богословской мысли идея внешнего и внутреннего человека не прозвучала так артикулировано как, например, концепция возрождения или объения, однако же это обстоятельство

<sup>49</sup> См.: Лидов А. М. Иеротопия. Создание сакральных пространств как вид творчества и предмет исторического исследования // Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси. М., 2006. С. 9–31.

послужило стимулом для творческой мысли и реализации блестящей богословской эрудиции епископа Туровского. В этом проявилась его способность извлекать из богатейшего арсенала христианской мысли креативные идеи и творчески использовать их в своих произведениях. Поскольку в христианской религиозно-философской мысли какие-либо обобщающие работы, посвященные анализу идеи о внутреннем и внешнем человеке, отсутствуют, мы вынуждены кратко проследить ее зарождение и развитие.

Уже в первых библейских книгах понятие «внутренний» и «внешний» используется преимущественно для обозначения того рукотворного пространства, которое повелел обустроить Бог для Своего религиозного почитания. Оно размещено в середине, внутри Скинии т. е. походного храма иудеев, а затем внутри храма Соломона (Исх. 26: 28; 3 Цар. 6: 27, 36; 7: 12; Плач. 2: 8; Иез. 40: 31). В названных текстах понятием «внутреннее» обозначена особая сакральная, эзотерическая зона в глубине храмового помещения, в которой присутствует Бог. В антропологическом аспекте понятие впервые употребляется для указания на внутреннюю жизнь человека (Пс. 63: 7). Книга Премудрости Соломона дает понятие религиозно-антропологическую окраску. Святой Дух Премудрости лишает своего действия людей нечестивых и наказывает их, ибо Ему ведомы внутренние глубины человеческого сердца (Прем. 1: 6; Иер. 20: 12). Нигде больше, как только в середине, в центре человеческого естества, устроенного Богом (Пс. 138: 13), пребывает Сам Бог, имя Которого должно славить внутренним естеством, созданного Им человека. (Пс. 102: 1). Бог требует от иудеев того, чтобы за их очищением последовало внутреннее преобразование. Последнее влечет за собой то, что вложив в человека «сердце новое» (вместо прежнего «плотного»), он дарует и Свой Дух. «И Дух Мой дам в вас» (Иез. 36: 27). В последующих книгах Ветхого Завета речь идет о том, что внутреннее человека «исполнилось неправды» (Иез. 28, 16) и о «внутренних муках» (2 Мак. 9: 5). Данными контекстами ограничивается использование отмеченных понятий в Ветхом Завете.

Новозаветная антропология, прежде всего, исходит из такого судьбоносного факта антропогенеза и всемирной истории как утрата праотцами человечества дарованного им Богом внутреннего, относительно всей земной поверхности, сугубо антропного ареала обитания — Рая. Прародители перешли установленную Творцом между внутренним и внешним, преступили Его заповедь. Расплатой за греховный исход из благодати Божьей стало изгнание. Из подобной материнскому чреву, абсолютно приспособленной для «образа и подобия Божьего», среды человек был принудительно перемещен во внешний, ставший враждебным ему мир. Грехопадение, как было сказано в начале нашей работы, не только потрясло и исказило всю человеческую природу, Оно овнешнило ее. Контуженное чуждым ему природно-физическим миром, человеческое естество и все его сущностные силы, отвратившись от идеальной интимной духовно-душевной связи с Творцом, обратились ко всему, что пребывает вне: материальному, видимому, дольному и мирскому. Прервалась внутренняя — от сердца к сердцу — коммуникация между самими людьми, и людей с Абсолютом. Человеческие дух, душа, тело, разум, сердце, чувства и воля экстерииоризировались. Человеческое внутренне как бы вывернулось наружу. Целью органов, способностей, чувств стало не ноуменальное, но феноменальное. Соответственно сформировалась зависимость от эмпирически-природного, биологического, социального, количественного. Как специфический способ детерминации духовной реаль-



ности, пожалованная Богом первозданная внутренняя свобода, уступила место приобретенной внешней необходимости. Внутренняя благодать уступила внешнему закону. Наружный хаос вытеснил внутреннюю гармонию. Целостная личность, скрепленная духом и душою, распалась на осколки. Но если все названные органы и свойства человека, хотя и в чрезвычайно искаженном виде, так и остались присущими его природе, то, все, что составляло его квинтэссенцию, его Божественную суть, не сохранилось. Причина всечеловеческой катастрофы состояла в отчуждении от человека Божественного Святого Духа. Он оставил поврежденную грехом человеческую природу и возвратился в предвечное лоно Святой Троицы. А сам человек выпал из общения с Ней. И только по прошествии тысячелетий, во время крещения Богочеловека в Иордане, Святой Дух вновь освятил человеческую природу Богочеловека и тем самым создал принципиальную возможность Своего снисхождения на человека. Его схождение на апостолов в день Пятидесятницы стало еще одним свидетельством любви Святой Троицы к выпавшему из Него роду людскому, залогом того, что возрождающая и спасительная энергия Святого Духа отныне вновь дарована людям. О том, что Христос как и обещал, посылает «инога Параклита Духа Моего и Отча» апостолам Святого Духа, Который нисходит на достойных всегда и сегодня («днесь»), пишет епископ Туровский<sup>50</sup>.

Отмеченные события Священной Истории обусловили то, что установленный для упавшего человечества Новый Завет, в отличие от Завета Ветхого, уделяет гораздо больше внимания понятиям «внешнее» и «внутреннее». В свете христианского конструкта о «внешнем» и «внутреннем» можно говорить и о том, что Старый Завет это не только Завет Ветхий, он еще и формальный, официальный, т. е. внешний Завет. И Новый Завет — это не только Новый, но и неформальный, искренний, т. е. внутренний Завет. Этот внутренний Завет предназначен для возрождения внутреннего в человеке, для создания человека нового и внутреннего. Он сохраняет преемственность в употреблении библейского понятия «внутренний» и даже «внутреннийшее» (гр. τὸ ἐσωτέρον) для обозначения того топоса, где душа обретает должное ей место в житейском море (Евр. 6: 19). Вместе с тем здесь существенно расширяется объем понятия «внешнее». О существовании такого внешнего Христос извещает неправедным иудеям, указывая на то, что именно там, после своей смерти сосредоточатся, мнящие о том, что уже в силу своей религиозности, они являются «сынами царства». «Сынове же царствия изгнании будут во тьму кромѣшную; ту будет плачь и скрежет зубом» (Мф. 8: 12; ср.: 22: 13). Само слово «кромѣшний» (гр. ἐξώτερος) в древнерусском и церковнославянском языке означает 'внешний, находящийся за пределами чего-либо', 'наружный'<sup>51</sup>. В «кромѣшной мученья темницѣ» казнит Бог тело и душу («хромого» и «слепого») в «Притче о человеческой душе и о теле» св. Кирилла.

В Евангелии внутреннее и внешнее имеет не только пространственно-географическое измерение. Оно простирается и на часть природного мира: на человека, на его религиозно-нравственные установки. Сын Божий обличает внешнее, формальное соблюдение фарисеями чистоты своей посуды для еды, в

<sup>50</sup> Кюрила недостойнаго мниха слово на Възнесение Господне, в четверток, 6 недѣли по Пасцѣ, от пророческих указаний, и о въскрѣшении всеродьна Адама из ада (*Еремин И. П.* Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. 1958. Т. 15. С. 342–343).

<sup>51</sup> СДРЯ (XI–XIV вв.) Т. 4. С. 302; *Дьяченко Г., прот.* Указ. соч. С. 272

то время когда они не оберегают внутреннюю чистоту души и тела. Он разъясняет, что Отец создал не только внешние вещи, но и внутренний сакральный мир человека, а он должен сохраняться в особенной чистоте. «Рече же Господь к нему: нынѣ вы, фарисее, внѣшняя сткляницы и блюда очищаете, внутреннее же ваше полно грабления есть и лукавства. Безумнии, не иже ли сотвори внѣшнее, и внутреннее сотворил есть» (Лк. 11: 39–40).

Сквозь призму понятий «внешнее» и «внутренне» Христос поясняет и особенности познавательных способностей христиан. Прежде всего, они призваны не к исследованию внешней тварной природы, ее закономерностей и феноменов, но к постижению своего внутреннего ноуменального мира. Это единственный путь к Богопознанию, имеющий для христианина экзистенциально-сотериологическое значение. Обращаясь к ученикам, Спаситель говорит: «Вам есть дано вѣдати тайны Царствия Божия; онѣм же внѣшним в притчах вся бывают» (Мк. 4: 11). Здесь понятие «внешние» подразумевает реалии социально-политической жизни. Оно охватывает всю совокупность людей, которые не восприняли христианское вероучение и его спасительные тайны. Таким образом, «премирные» христиане представляют собою религиозное содружество, которое при известных условиях способно постичь скрытое от людей внешних и раскрытое для людей внутренних Небесное Царство. Будучи, с одной стороны, трансцендентным миру, оно, с другой стороны, имманентно истинному христианину. На это указывает Своим верным Христос. «Се бо Царствие Божие внутрь вас есть» (Лк. 17: 21). Поясняя это изречение, свт. Григорий Нисский говорит, что человеческому труду предстоит очистить выросшую от греха нечистоту и вывести на свет красоту, сокрытую в душе. Присутствующее в каждом, но сокрытое Божье благо, стоит подле тех, кто желает его отыскать. К нему и надлежит обратиться разум. Под грязью человеческой нечистоты скрывается совсем еще не потерянный образ царя, который отличал Адама. Первоначально, до своего греха люди были нагими (Быт. 2: 25). Они не имели на себе внешнего покрова, но им, уже упавшим, Бог сделал «кожаные одежды» (Быт. 3: 21). С той поры люди уже не смеют явиться пред взором Создателя. Ощувив чувство стыда, сначала они прикрылись листьями, а потом «мертвыми козам»<sup>52</sup>. Слова святителя следует понимать так, что прикрывшись листьями, люди установили препону между собою и Творцом. В свою очередь, Он отъединил их от Себя, наделив еще и «кожаными ризами». Напомним, что в «Сказании о черноризском чине» еп. Туровский указывает на такие предметы монашеского одеяния как стихарь и кожаный пояс. Стихарь — это образ листьев смоковницы, которыми прикрылись Адам и Ева, а кожаный пояс — «кожыныя ризи являя мѣртвость» — служит неизбывным напоминанием о преграде как последствию греха, возведенной между людьми и Богом. Называя монашескую мантию Божьим Покровом, по образу облака прикрывшего иудеев в пустыне, св. Кирилл, указывает на ту единственную вещественную оболочку, в которой надлежит жить христианину. Наряду с мантией и кожаным поясом он называет еще один вещественный предмет монашеского облачения, еще один символ покрова. Кидарь — царский и первосвященнический головной убор,

<sup>52</sup> О девстве // Григорий Нисский, св. Аскетические сочинения и письма. М., 2007. С.105–106.

представляет собою тот покров Святого Духа, в котором только и должно пребывать монаху. «Се же есть Святаго Духа осѣнения»<sup>53</sup>.

В древнерусском языке термин «осѣнение» имел значение ‘защита, покров’; ‘сила’; ‘осенение’<sup>54</sup>. Как пишет П. Неллас, «кожаные ризы» не являются природной составляющей человека. Они обозначают не только смертность, биологическую, неразумную и вещественную жизнь. Автор ссылается на прп. Макасима Исповедника, утверждающего, что Адаму предстояло на деле осуществить единство, преодолевая и уничтожая четыре главных разделения: человека — на мужской и женский пол, земли — на рай и прочую землю, всего видимого творения — на небо и землю, всего тварного мира — на умный и чувственный и пятого высочайшего разделения — между тварью и Творцом. Поэтому христиане, и в первую очередь монашество, ставят себе цель пройти в обратном направлении Адамов путь, «настолько очистив и преобразив «кожаные ризы», чтобы еще здесь воссоздать первозаданные иконичные силы человеческого естества»<sup>55</sup>.

В свою очередь свт. Григорий Нисский говорит не столько о возможности преобразования человека, сколько о необходимости отбросить все то, что стоит между Богом и человеком. Чтобы вернуться в истинное блаженство следует удалиться от тяжелой заботы о земном, на которую осужден человек после грехопадения. Затем — «сбросить покровы плоти, совлечься «риз кожаных» (Быт. 3: 21), то есть «плотского мудрования (Рим. 8, 6), и, отрекшись от всех «тайных срама» (2 Кор. 4: 2), не укрываться уже более под тенью «смоковницы», то есть горестной жизни, но отбросив покровы из скоропреходящих «листьев» этой жизни, вновь предстать пред очи Создателя»<sup>56</sup>. Данные слова надлежит понимать в том смысле, что выпавшие из внутреннего Божьего мира, самоовнешнившиеся люди, способны возвратиться к истинному самому себе, устранив вне себя и в себе то, что изолирует их от Божественной среды.

Св. ап. Павел учит о том, что закон Божий укоренен в глубинах человеческого естества, он изначально свойственен христианину. «Соуслаждаюся бо закону Божию по внутреннему человеку» (Рим. 7: 22; Ср. Иер. 31: 33). Апостол напоминает, что в своем внутреннем духовном возрастании христианин утверждается силой Духа Божьего. Верою, посредством веры, Христос вселяется в глубоко внутренний орган человека — его сердце (Еф. 3: 16–17). Обращаясь к христианкам, ап. Петр говорит: «Имже да будет, не внѣшняя плетения влася, и обложения злата, или одѣяния риз лѣпота, но потаенный сердца человек, в неистлѣнии кроткаго и молчаливаго духа, еже есть пред Богом многоцѣнно» (1 Пет. 3: 3–4). В то время как преходящее материальное человеческое тело, которое служит покровом для вечной идеальной душевно-духовной сути, подвергается разрушению, то сама она переустраивается, устраняясь от ненадлежащего и обращаясь к должному. «Тѣ мже не стужаем си; но аще и внѣшний наш человек тлѣет, обаче внутренний обновляется по вся дни» (2 Кор. 4: 16). Истолковывая слова ап. Пав-

<sup>53</sup> Кюрила епископа Туровскаго сказание о черноризьчьстѣмъ чину, от Вытхаго Закона и Новаго: онога образ носяща, а сего дѣлы съвършающа (Еремин И. П. Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. Т. 11. 1955. С. 358–359).

<sup>54</sup> СДРЯ (XI–XIV вв.). Т. 6. С. 200; Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка. Т. 2. Стб. 754.

<sup>55</sup> Неллас П. Обожение: Основы и перспективы православной антропологии. М., 2011. С. 64–65; 115.

<sup>56</sup> О девстве (Григорий Нисский, св. Аскетические сочинения и письма. М., 2007. С. 107).

ла: «Не вѣсте ли, яко храм Божий есте, и Дух Божий живет в вас? Аще кто Божий храм растлить, растлить сего Бог: храм бо Божий свят есть, иже есте вы» (1 Кор. 3:16–17), прп. Макарий Египетский, поясняет, что здесь речь идет о теле, посему монах должен стараться соблюсти и внутреннего человека<sup>57</sup>. Комментируя эти слова прп. Макария, А. И. Сидоров, пишет о том, что для апостола обозначение «внешний человек» (тело) отнюдь не предполагает никаких негативных ассоциаций. Тело не является злом. Основной конфликт в жизни человеческой происходит не между «внутренним человеком» и телом, а между «внутренним человеком» и грехом. Он цитирует высказывание прп. Антония Великого, который говорил о том, что люди сотворены из одной и той же незримой сущности, которая имеет начало, но не имеет конца. Поэтому исследователь делает вывод о том, что для прп. Антония подлинное «я» человека есть «духовная сущность», которая сотворена, но бессмертна. Хотя она и сокрыта в теле, однако не принадлежит ему и не гибнет вместе с ним<sup>58</sup>.

В Послании к Коринфянам апостол развивает тему человека внешнего и внутреннего. Теперь она звучит в телеологическом ключе. Ним квалифицируется видимое (внешнее), как временное и внутреннее, как невидимое и вечное. Подразумевая тело дольного ветхого человека, св. апостол обращается к измерению эсхатологическому. Он приоткрывает завесу будущих метаморфоз, ожидающих тела христиан. «Аще земная наша храмина тѣла разорится, создание от Бога имама, храмину нерукотворену, вѣчну на небѣсахъ» (2 Кор. 5: 1). В достижении такой идеальной цели состоит метафизический, телеологический и антропологический смысл Священной Истории.

Данную сотериологическую идею необходимости преобразования от внешнего к внутреннему развивает прп. Макарий Египетский, в понимании которого, монах называется монахом потому, что он един (гр. *μόνος* — ‘един, один’). Он отказывается от мира и внешне и внутренне. Внешне — ибо отказывается от женщины и отрекается от всего материального и от всех мирских вещей, а внутренне — ибо отрекается от самих мыслей об этих вещах, чтобы не воспринять помыслов мирского попечения<sup>59</sup>. В таком же аспекте свт. Григорием Нисским истолковывается еще одно изречение ап. Павла об обновлении и грядущем воскресении христиана Христа. «Тѣм же не стужаем си; но аще и внѣшний наш человекъ тлѣет, обаче внутренний обновляется по вся дни» (2 Кор. 4: 16) В каждом человеке пребывает человек двойкий: один внешний, которому по природе свойственно тлеть, другой, — понимаемый как «потаенный сердца человек», который воспримет обновление. Такое утверждение апостола прилагается ним к брачному союзу, где телесное девство содействует и помогает внутреннему духовному браку. Вступающий в духовное супружество должен показать себя юным, отрешившимся от ветхости через «обновление ума» (Рим 2: 12). Крепость и здоровье достигаются не попечением о теле, но, напротив — через «немошь» телесную «усовершенствуется сила» духа. Тело вне его, а жизнь души есть жизнь внутренняя. Возле тела следует стоять, как возле храма Божьего, бодрствовать,

<sup>57</sup> Макарий Египетский, прп. Великое послание // Творения древних отцов-подвижников. М., 2012. С. 161.

<sup>58</sup> См.: Творения древних отцов-подвижников. М., 2012. Комментарии. С. 481.

<sup>59</sup> Макарий Египетский, прп. Духовные беседы // Творения древних отцов-подвижников. С. 141.

оберегая от разрушения и осквернения явными прегрешениями. Насчет этого высказывает угрозу и апостол, говоря: «Аще кто Божии храм растлит, растлит сего Бог; храм бо Божий свят есть, иже есте вы» (1 Кор. 3: 17). Другую же, внутреннюю должно охранять всею стражей, чтобы, возникнув из глубины и растлив помыслы благочестия, порок не поработил душу, наполнив ее тайными разрушительными страстями. Стражей души являются помыслы, скрепленные благодатью Духа, страхом Божиим и делами добродетельными. Поскольку никто не может приблизиться к Божественной чистоте, не сделавшись сам чистым, то возникает необходимость оградить себя от удовольствий как бы великой крепкой стеной, чтобы чистота сердца не была осквернена. Стена — это совершенное удаление от всего, что таит в себе страсть, ибо удовольствие, как вода одного потока, разливающаяся на разные ручьи, через каждый из органов чувств проникает в нутро предающихся удовольствиям<sup>60</sup>. Все, что несет в себе влияние страсти, грязнит «жемчужину души». Все чистое направлено к Христу — Начало вождю бесстрастия. Черпающий для себя мысли из Него, как из чистого и нетленного источника, приближается к сходству с Первообразом. «Христос источает, а приобщающийся черпает, претворяя в жизнь красоту, заключенную в мыслях; так что происходит согласие внутреннего человека с внешним, коль скоро благодать жизни совпадает с направлением мыслей по Христу»<sup>61</sup>.

### **Развитие идеи о внешнем и внутреннем человеке в святоотеческой и древнерусской письменности**

Несомненно, что рассматриваемая в данном разделе христианская антропологическая концепция посредством Священного Писания и святоотеческих творений в значительной мере была известна книжникам Руси. Как мы сможем убедиться в этом воочию, свой благодатный грунт она нашла в творчестве епископа Туровского. Обратимся к исторической лексикологии.

В сугубо светском, обыденном аспекте в древнерусском языке понятие «вънѣшний» имело значения — «находящийся, расположенный вне чего-либо»; «внешний, наружный, находящийся с наружной стороны»; «чужой, посторонний; не связанный родственными или близкими отношениями»; «житель пригорода или сельской местности»; «невоспитанный, необразованный». При рассмотрении семантики понятий «внешний» и «внутренний» отчетливо видно, что христианство привнесло в них религиозно-нравственное и прежде всего антропологическое содержание. «Вънѣшний» — «мирской, светский»; «не соответствующий правилам христианской морали; чувственный, плотский»; «языческий, нехристианский»<sup>62</sup>. Подобную вероисповедальную окраску приобрело и понятие «вънутрьний». «Вънутрьний» — «соответствующий правилам христианства, духовный (в противоположность плотскому)»; «христианский (не языческий)»<sup>63</sup>. В текстах богослужебных конфессиональная компонента понятий еще более выразительна. «Вънѣшний» (гр. ἐξώτερος) — «наружный, чужой»; «профанный, светский»<sup>64</sup>.

<sup>60</sup> О девстве // Григорий Нисский, св. Аскетические сочинения и письма. С.127.

<sup>61</sup> К Олимпию о совершенстве // Григорий Нисский, св. Аскетические сочинения и письма. С. 236.

<sup>62</sup> СДРЯ (XI–XIV вв.). М., 1989. Т. 2. С. 193–196.

<sup>63</sup> Там же. С. 188–189.

<sup>64</sup> Седакова О. А. Указ. соч. С. 86.

Характерно, что для обозначения специфической сакрально-витальной, духовно-душевной субстанции, находящейся в глубинах самого человека, в языковом составе возникло антропологическое понятие «внутренняя». «Внутренняя» — 'все что внутри, внутренний мир человека'. Отчасти понятие есть синонимом слов душа, сердце, утроба<sup>65</sup>.

В связи с бытованием и использованием в древнерусских письменных памятниках понятий «вънѣшний» и «вънутръний» следует обратить внимание на то, что в имманентном им христианском значении, согласно материалам «Словаря древнерусского языка (XI–XIV вв.)», в своем подавляющем большинстве, они употребляются в переводных текстах. Как правило, здесь, как и в единичных словоупотреблениях самих древнерусских книжников, понятие «вънутръний» применяется для обозначения познавательной деятельности особого рода. Имеется ввиду способность некоторых христианских святых и аскетов к сверхразумному, сверхчувственному духовному познанию невидимого, сверхэмпирического, ноуменального мира. И в то же время, в самих переводных и оригинальных памятниках практически не встречаются хотя бы в незначительной степени развернутые характеристики самих понятий или же осмысление их. Если подытожить те все те контексты древнерусских рукописных памятников, в которых употребляются понятия «внешний» и «внутренний», то практически все они сводятся к указанию на сверхчувственную гносеологическую способность постижения мира, состоящую в проникновении во внутреннюю суть его феноменов и событий.

Существенные сведения о том, что понималось в православной теологической мысли под понятиями «внешнее» и «внутреннее» помещены в антропологическом трактате «Диопра», созданном в XI в. византийцем Филлипом Мотропом. Энциклопедический характер этой средневековой «суммы» о человеке, стал причиной того, что в XIV в. она была переведена с греческого славянами и функционировала в древнерусской духовной культуре. Вот как здесь истолковываются цитированные выше изречения ап. Павла о внешнем и внутреннем человеке, о внешнем и внутреннем в человеке (2 Кор. 5: 1). Говоря о двух, соединенных в одном человеке, людях — внутреннем и внешнем — апостол указывает на душу и тело. Но истинно человеком называется душа. Не следует смотреть на человека внешнего, ни мнить что-либо о его создании. «То бо покрывало есть и одѣвало твоя». Что же касается образа и подобия (Божьего в человеке), то это суть душа. Божественная сущность в человеке, отнюдь не это тело. Человека плотского, тленного и внешнего не надлежит называть человеком. Если в Писании приведены слова о том, что Бог сотворил человека по Своему образу и подобию, то здесь нужно разуметь внутреннего человека, душевное существо. Оно не явлено и сокровенно, невидимо и незримо по своей природе. Истинные утверждать то, что мы по большей мере внутренние. Далее обосновывается то, в чем состоит подлинная сущность самого человека, в чем состоит его личностное начало, его идентичность и самость: указывается на верховенство и разумность души. «По внутренему бо челоуѣку «аз» паче есмь, внѣшняя же — не «аз», но «моя» разумѣвай. Не рука бо «аз», прочее или нога «аз» паки, но «аз» — словесное души влѣпоту«. Рука и нога и прочие конечности человеческого тела — представляют собою его органы («уды»). Тело — орудие, колесница и союзник

<sup>65</sup> Там же. С. 85.

души. Воистину же человеком называется его душа. А мыслительная способность («помысл») — это властитель («властник») страстей и повелитель («владыка»). По своей властной функции и мыслительной способности душа — это и есть сам человек.<sup>66</sup>

Итак, в свете библейского, евангельского и святоотеческого понимания внешнего и внутреннего отметим, что логичным выглядит то, что совсем не внешняя, но именно внутренняя сфера человека должна стать центральным объектом его заботы, попечения и первостепенным объектом познания. В свою очередь она суть первостепенный объект испытующего внимания Божьего. Здесь, в глубинах человеческого естества, в той Божественной искре, которая тлится в поврежденной грехом душе, утаен его «Первообраз». От степени его возрождения, от меры реанимации и актуализации заложенных в человека «образа и подобия Божьего» зависит земная и посмертная судьба человека. «И уразумѣют вся церкви, яко Аз есмь испытайя сердца и утробы; и дам вам комуждо по дѣлом вашим» (Откр. 2: 23).

Таким образом, состояние внутреннего пространства: духа, души, сердца и разума составляет предмет неизменной тревоги и особой заботы христианина. От степени их наполненности всем Божьим зависит каждая земная и посмертная человеческая судьба. В евангельских текстах, понятие «внешнее», приложенное к человеку, теперь уже обозначает то ненадлежащее человеческое состояние, в котором пребывал род людской на протяжении своей ветхозаветной истории. Оно практически тождественно понятию «ветхое». «Человек ветхий», «человек внешний» — это человек, отягощенный праотеческим грехом и беззакониями, находящийся во власти пороков и страстей. «Человек новый», «человек внутренний» — это человек, совлекший с себя ветхозаветного, внешнего человека с его делами и образом жизни, облекшийся в созданного по Богу нового человека, духовно возрожденный в Иисусе Христе, обновленный и очищенный от греха (Рим. 6: 6; 7: 6; Еф. 4: 22; Мф. 9: 17).

Согласно православному учению, христианская деятельность осуществляется на двух пространственных уровнях. Иными словами, исходящая из сердца внутренняя вера человека реализовывается в двух направлениях. Ее первый вектор — это жизнедеятельность, в которой претворяются в действительность внутренние интенции добра, любви, милости и других суть христианских добродетелей. По словам ап. Иакова: «Вера без дел мертва есть» (Иак. 2:20; ср. 2:17–18; 2: 22, 24, 26). В святоотеческой литературе подобная направленность обозначается понятием «добрые дела». Деятельность противоположная предписанной Богом, недостаточное рвение в осуществлении богоугодных деяний равнозначны отсутствию веры (Тит. 1: 16; 1 Тим. 5: 18). По мере своего осуществления подобный, направленный вовне «экстерналистский» праксис становится доминантой духовно-практической деятельности человека, его первейшей потребностью. Он составляет цель и смысл его существования. Наряду с деятельностью направленной вовне, обращенной к миру, обязательной для каждого христианина, христианские подвижники выработали теорию и практику «внутреннего делания». Подобная интериоризация, суть которой состоит в переходе от всяческого внешнего к единому внутреннему, имеет своей целью организацию и иерархизацию

<sup>66</sup> «Диоптра» Филиппа Монотропа: антропологическая энциклопедия православного Средневековья. М., 2008. С. 116.

внутренних ментально-психологических структур. Результатом подобного трудничества становится новое духовное качество сферы сознания и чувственной сферы. Внутреннее духовное делание – это существенное монашеское делание, состоящее в молитве<sup>67</sup>.

В свете идеи о внутреннем человеке, религиозно-философская христианская мысль выработала представление о наличии в возрождающемся во Христе человеке специфических сверхчувственных внутренних органах. Речь идет о принципиальной возможности Богопознания посредством обычных органов чувств, которые при наличии искренней веры и аскетической практики приобретают качество сверхчувствования и сверхвидения. Прп. Макарий Египетский учит: «Ибо всякий должен знать, что есть очи, которые внутренне сих очей, и есть слух, который внутренне сего слуха. И как эти очи чувственно видят и распознают лице друга или любимого, так очи души достойной и верной, просвещенные Божественным светом, духовно видят и распознают истинного друга, сладчайшего и многовожделенного жениха — Господа, как скоро душа озарена достопоклоняемым Духом». Итак, подвижник учит тому, что находясь в таком, заполненном всем божественным модусе, мысленно созерцая Божественную красу, душа исполняется Божественной любовью. Тем самым она настраивается на духовные добродетели, обретает любовь к вожделенному для нее Господу<sup>68</sup>. Непосредственное мистическое общение с Богом устанавливается при условии максимального абстрагирования от земного и всецелой обращенности человека к Абсолюту. Преподобный говорит и о том, что молясь человек способен воспарить над внешним, окружающим его чувственным миром. В таком экстатически-мистическом состоянии он трансцендирует к сверхчувственному, сверхразумному и сверхвременному Божественному. Тогда «внутренний человек» в самом человеке «с великим услаждением восхищается в молитвенное состояние, в бесконечную глубину оною века, так что всецело устремляется туда парящий и восхищенный ум. На это время происходит в помыслах забвение о земном мудровании; потому что помыслы насыщены и пленены Божественным небесным, беспредельным, непостижимым и чем-то чудным, чего человеческими устами изречь невозможно»<sup>69</sup>.

Таким образом, творческая мысль христианских любомудров выделила несколько аспектов, как в понимании, так и в осуществлении «внутреннего человека». Наряду с индивидуализированной эпистемологической внутренней деятельностью (самохристианизация) осуществляется, направленная на социум и политикум, исходящая изнутри, внешняя морально-нравственная деятельность (манифестация христианскости). Диалектика и синергийный характер взаимоотношения внешней и внутренней деятельности человека состоит в том, что внутренняя духовно-аскетическая практика споспешествует внешним добрым деяниям. И, в тоже время, сосредоточенное на других добродетели, способствует внутреннему деланию и внутреннему самоусовершенствованию. При всей внешней религиозно-общественной и внутренней личностно-индивидуальной значимости внешнего и внутреннего вектора христианской активности во внешнем мире человека ожидает множество опасностей и греховных соблазнов.

<sup>67</sup> *Игнатий (Брянчанинов), свят.* Аскетические опыты. СПб., 1905. Т. 2. С. 148; *Концевич И.М.* Стяжание Духа Святаго в путях Древней Руси. М., 1993.

<sup>68</sup> *Макарий Египетский, преп.* Беседа 28 // Преподобного отца нашего Макария Египетского духовные беседы, послание и слова. М., 2007. С. 365.

<sup>69</sup> *Макарий Египетский, преп.* Беседа 8 // Там же. С. 116.



На подобную угрозу указывали многие христианские подвижники и, особенно, монашествующие. «Если не будем осторожно вести себя по внешнему человеку, то не возможем сохранить и внутреннего человека»<sup>70</sup>.

Смыслжизненная сотериологическая необходимость аскетического бо-рения с направленностью на внешний мир, приобретенная и усугубленная в результате грехопадения, образно и конкретно раскрыта в описании внутренней работы, культивируемой в IV, V ст. одним из монахов. Собрались вместе двенадцать мудрых и духовных отшельников и попросили один другого рассказать, что исполняет каждый в своей келье, каким подвигом трудится и в какой духовной добродетели упражняется. Первый и самый старший сказал, что с того времени, как начал он жить в безмолвии, всего себя распыл для внешних дел. И, как бы сооружая стену между своею душой и телесным, сказал себе в помысле: «Как тот, который стоит внутри стены не видит того, что стоит за ней, так и ты не должен пожелать видеть дела внешние. Только внимай себе самому и возлагай надежду на твоего Бога. Считая злые похоти за гадюк и змеиное отродье, как только я услышу, что они рождаются в моем сердце, присматриваю за ними с угрозами и гневом, иссушиваю их и не перестаю гневаться на свое тело и свою душу, чтобы они не сделали чего-нибудь злого»<sup>71</sup>.

Через много веков, истолковывая слова Христа «Иже бо аще хочет душу свою спасти, погубит ю; а жеже погубит душу свою Мене ради и Евангелия, той спасет их» (Мк. 8: 35) раскрывает понятие внутреннего и внешнего человека свт. Григорий Палама. Согласно его истолкованию, здесь указывается на то, что человек двояк. Есть человек внешний (имеется ввиду тело) и внутренний, — именно душа. «Посему когда внешний наш человек предаст себя на смерть — этим он губит свою душу, обитающую в нем; когда же за Христа и за Евангелие он, таким образом, погубит ее — тогда-то воистину спасет и приобретет ее, доставив ей небесную и вечную жизнь. И тогда, во всеобщем воскресении имея ее таковой, благодаря ей и сам, имею ввиду — и по плоти, он станет таким же небесным и вечным. Любящий же свою душу, по причине любви к привременному этому веку и к тем вещам, которые принадлежат сему веку, не готовый за Христа и Евангелие погубить ее, нанесет ущерб своей душе, лишив ее истинной жизни, и сам вместе с нею подвергнется каре, предав ее, увы, на вечное мучение»<sup>72</sup>.

Здесь следует еще раз подчеркнуть то, что чрезвычайно значимой в христианской аскетической практике есть установка — она звучит практически во всех творениях св. Кирилла Туровского — на отвращение ума к образам внешнего, феноменального мира и обращение его к миру внутреннему, к душе и к сердцу<sup>73</sup>. Отвращение к внешнему служит условием причастности к внутреннему. Человек без души, утверждает епископ Туровский, — труп<sup>74</sup>. Осознавая боже-

<sup>70</sup> Изречения старцев, преимущественно египетских, особенно же старцев Скита, имена которых не дошли до нас // *Игнатий (Брянчанинов), свят.* Творения: Отчник, или избранные изречения святых иноков и повести из жизни их. М., 2001. С. 589.

<sup>71</sup> Древний патерик. М., 1899. С. 215.

<sup>72</sup> Омилия 11. О Честом и Животворящем Кресте (*Григорий Палама, свят.* Омилии. М., 2008. Т. 1. С. 149–150).

<sup>73</sup> См. напр.: *Исаак Сириянин, преп.* Слова подвижнические. М., 1993. С. 261; *Григорий Палама, свят.* Триады в защиту священно-безмолствующих. М., 1995. С. 44.

<sup>74</sup> Кирилла мниха притча о челоѳчстѳй души и о телеси, и о преступлении Божия заповѳди, и о воскресении телесе челоѳвча, и о будущем Судѳи, и о муцѳ (*Еремий И. Л.* Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. 1956. Т. 12. С. 342).

ственное происхождение, а также конституирующую в сотериологическом плане роль души, он взывает к ней: «Душе моя, согрѣшаючи по вся дни, почто не встягнешися, престапуаючи заповѣди, преданыя ти, кою от Бога приимеши милость, аще не преже конца останешися сластолюбия, удаляющаго тя от пути, ведущаго тя в жизнь. Вспряни, убогая душе от сна грѣховнаго и всплачися от злых своих грѣсех, ими же прогнѣва Творца моего и Владыку живодавца и благодетеля, ожидающа моего покаяния»<sup>75</sup>.

Для обозначения всего, что препятствует спасению души в древнерусском языке существовало слово «душегубный» — «губительный для души». И сам преподобный Кирилл взывает: «Спаси мя, Святе, от всякого душегубнаго разорения»<sup>76</sup>. В христианской аксиологии существовало убеждение о неизмеримой ценности души. Перед каждым христианином стояла колоссальная задача по ее надлежащему сохранению. Подтверждается это и наличием в тогдашнем словарном составе слов «душевредный», «душегубельный», «душепагубный», «душетьльный» и противоположного им «душепольный»<sup>77</sup>.

Итак, аксиологическое и сотериологическое, моральное и эстетическое средоточие христианина лежит не экстерьере, но в интерьере, в собственном средоточии, в собственной душе и сердце<sup>78</sup>. Здесь сохраняется его теокосм и его микрокосм, его Небесный рай и Царство Небесное. Здесь смысл и цель его существования. Здесь лоно христианскости.

Так что же отыскивает св. Кирилл в себе, в своей истинно человеческой и человеческой сущности? Какую реальность оттискивает в себе христианин? Эту смысложизненную тайну, уже раскрытую Спасителем поясняет свт. Григорий Нисский. «Царство Божие внутри вас есть (Лк. 17, 21). Чрез это узнаем, что очистив сердце... зрим в нашей собственной красоте образ Божества... В тебе заключена способность видеть Бога: Создавший тебя вложил в твое существо безмерную силу. Бог, творя тебя, заключил в тебе образ Своей полноты подобно тому, как на воске запечатлевается оттиск печати. Но грехопадение искозило печать Бога... Ты подобен куску металла: точильный камень счищает с него ржавчину. Металл был черен — и вот, он отражает солнечный блеск и блестит сам. Подобно ему, внутренний человек, которого Учитель наш называет сердцем, будучи освобожден от скрывающей его красоту ржавчины, вновь обретает первоначальный образ и явится в своем истинном виде... Тогда человек, глядя на самого себя, увидит в себе Того, Кого ищет... Образ Божий засияет в нас во Христе Иисусе, Господе нашем, Ему же слава во веки веков...»<sup>79</sup>. При условии устранения всего, что нанесено на человеческую природу грехопадением, образ находит в себе собственную сердцевину — свой Первообраз. Наделенная Богом личностным началом человеческая природа способна встретиться с Личностью Богом в акте Его

<sup>75</sup> Молитва в четверг по утрени преподобнаго Кирила (Рогачевская Е.Б. Указ. соч. С. 119).

<sup>76</sup> Там же. С. 112.

<sup>77</sup> СДРЯ (XI–XIV вв.). М., 1990. Т. 3. С. 107–109.

<sup>78</sup> См.: Юркевич П. Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия // Юркевич П. Д. Философские произведения. М., 1990. С. 69–103; Вышеславцев Б. П. Сердце в христианской и индийской мистике // Вопросы философии. 1990. № 4. С. 62–87; Вышеславцев Б. П. Значение сердца в религии // Путь. 1925. Сентябрь. № 1. С. 59–79; Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта. М., 1993. Т. 1. С. 94–107.

<sup>79</sup> Шестая гомолия на Блаженства // Творения святого Григория Нисского. М., 1861. Т. 2. С. 443–444).

Откровения. Непознаваемый Бог может быть постигнут только в межличностном общении. Откровение (как открывание тайны и как духовное видение) всегда внутреннее, затаенное, имманентное и духовно-душевно. Оно дается трансцендентным и имманентным Богом от сердца к сердцу, и не предполагает явление вовне. «У чистого душою, — изъясняет прп. Исаак Сирий, — мысленная область внутри его; сияющее в нем солнце — свет Святыя Троицы; воздух, которым дышат обитатели области сея, — Утешительный и Всесильный Дух; совосседающие с Ним — святые и бесплотные природы; а жизнь, и радость, и веселие их — Христос, Свет от Света — Отца. Таковий и видением души своей ежечасно увеселяется, и дивится красоте своей, которая действительно блистательнее светлости солнечной. Это — Иерусалим и Царство Божие, внутри нас сокровенное, по Господнему слову (Лк. 17: 21)<sup>80</sup>.

Искренне восхищение светоносной природой внутреннего монашеского жития дважды звучит в «Повести многогрешного монаха Кирилла к Василию игумену Печерскому о белоризцах и о монашестве, о душе и о покаянии». В уста представителя царства и воплощенной мирской власти некоего кроткого, милостивого и благого царя, который олицетворяет царственную природу первочеловека, а еще более точно, царственность его души, и который впервые узнал о священстве, о подвигах монашествующих, автор вкладывает слова: «Оле чудо, мои друзи, видите, како худое се и потаеное житие честнѣ наша державы веселится и свѣтлѣ вниешних внутренья сияють!». Здесь мы встречаемся не только с тем, что св. Кирилл ставит теократическую власть выше мирской, священство выше царства. В цитированных словах звучит и отражение эстетического сознания епископа. Именно внутренние добродетели святых черноризцев сияют и просвещают мир своими подвигами и чудесами. И посему, мирская власть преклоняет пред ними голову, отдает честь угодникам Божьим. Практикующее скрытую от всего внешнего мирского жизнедеятельность, монашество служит олицетворением красоты самого христианства. Красота добродетельного жития святых подвижников — это «умных человек помяновение души» или, как сказано в другом списке «Повести», «разумных человек о души поминание». Здесь речь идет о врожденном разуме человеческой души, дарованной человеку Богом, о душах наделенных разумом людей. Можно думать, что слова «помяновение души» призваны подчеркнуть мысль о том, что христианин обязан всегда помнить о сокровенном: своей бессмертной душе, и о ее спасении. Подтверждением служит то, что процитировав несколько изречений из Евангелия, где сказано о том, что отрешившийся ради Христа от всего мирского и от родственных связей «стократицею примет и жизнь наследит», св. Кирилл подытоживает цитированное ним евангельское изречение. Он указывает на коренной мотив обращения в монашество: «Сих ради обѣщаний всяк крестьянин нудится понести ярем Господень, рехше иночьский чин на ся взяти».

Таким образом, обращение христианина к тому, что находится внутри его тела: к душе, в которой и пребывает Царство Небесное, служит залогом его посмертной райской жизни. В приточной форме мыслитель раскрывает, и свое собственное понимание соотношения ума и души. Царь, который представляет собою ум, берет свою единственную дочь — разумную душу и вводит ее внутрь вертепа, т. е. вовнутрь человека. Рожденная умом душа — обща ангельскому чи-

<sup>80</sup> Исаак Сирий, преп. Слова подвижнические. М., 1993. С. 39.

ну. Однако тут же мыслитель снова показывает то, что в его понимании существует почти полное тождество души и духа. Он ссылается на Евангелие: «Дух бо на всю добродѣтель бодр и скор на теченье богоугодного подвига, но плоть немощна» (Мф. 26: 41; Мк. 14: 38)<sup>81</sup>. У св. Кирилла понятия «дух» и «душа» обозначают то внутренне начало, которое Творец вдохнул в человека. Дух всегда устремлен к добродетели и богоугодному подвижничеству, в то время, как плоть в силу своей материальной природы инертна. Здесь же мыслитель обозначает условия, при соблюдении которых христианин способен претворить возможное в действительное. Войдя через ворота правды во внутреннее, праведный должен исповедаться пред Богом. Милостиво прощая греховную «черноту», приобретенною душою в силу прежней беззаконной жизни, Бог прощает и саму примирившуюся с Ним душу.

В евангельском и святоотеческом концепте внутреннего и внешнего св. Кирилл усматривает еще один аспект. Речь идет о познавательной сфере, о познавательных способностях человека. О том, что познавательные органы «ветхого человека» пребывают незрячести говорилось неоднократно. Указание на подобный эпистемологический дефект человека можно найти во множестве христианских произведений. Да и сам св. Кирилл сетует на свои ослепшие «душевные очи». Но вместе с тем, здесь и литературе Руси бытует устоявшееся и распространенное представление об особой познавательной способности. Имеется ввиду дарованный Богом дар видения внутренними глазами. Епископом возносится хвала Богу за то, что Тот исцеляет не только телесные, но и восстанавливает душевные очи, которые способны возвратиться к своему райскому состоянию. «Нъ мы ныня, оставльше иудѣйское злобѣсование, похвалим помилованого Богом челоуѣка. Сий бо не тъкмо телсьныма прозрѣ очима, нъ и душевньныма просвѣтися зракома; на земли проповѣдник бысть Сыну Божию и на небесѣх апостольскаго сподобися вѣнца»<sup>82</sup>.

Иллюстрацией и подтверждением огромного значения, которое придавалось в христианской антропологии способности видения невидимого, прозрения внутреннего сквозь внешнее, служит одна из притч, помещенных в «Повести о Варлааме и Иоасафе», переведенной в Киеве не позднее XII в., и беспрецедентно популярной с того времени<sup>83</sup>. Существует предположение, что из этого романа взят некоторые сюжеты св. Кирилл для своей «Повести о белоризцах и о монашестве, о душе и о покаянии»<sup>84</sup>. Сюжет притчи состоит в том, что перемещающаяся на украшенной золотом колеснице, некий царь со своими оруженосцами встретил двух чрезвычайно бедно одетых и изможденных странников. Зная о том, что и одеяния и внешность отвечают их аскетическому образу жизни и постничеству, царь соскочил с колесницы и, павши на землю, поклонился по-

<sup>81</sup> Повесть Кирилла многогрѣшнаго мниха к Василию игумену Печерьскому о бѣлоризцѣ челоуѣцѣ, и о мнишьствѣ, и о души, и о покаянии (*Еремин И. П.* Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. 1956. Т. 12. С. 352–353).

<sup>82</sup> Кюрила мниха слово о слѣпци и о зависти жидов, от сказания евангельского, в неделю 6-ю по Пасцѣ (*Еремин И. П.* Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. Т. 15. 1958. С. 340).

<sup>83</sup> *Лебедева И. Н.* Повесть о Варлааме и Иоасафе // СККДР. Вып. 1: XI — первая половина XIV в. Л., 1987. С. 349–352.

<sup>84</sup> См.: *Еремин И. П.* Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. 1955. Т. 11. С. 345–346.

движникам и потом с любовью облобызал их. В глубоком недоумении и негодовании сопровождающие его вельможи высказали, что не подобает царю так унижаться. Желая вразумить свое окружение, владыка прибегнул к особому и эффективному способу пояснения. Царь повелел соорудить четыре ковчега из дерева. В два из них вложили смрадные останки умершего, покрыли золотом и заколотили золотыми гвоздями. Двое других были обмазаны смолой, но наполнены драгоценными камнями. Все ковчеги выставили перед вельможами (и выше упомянутыми подвижниками) с тем, чтобы те определили ценность содержимого. Подверженные мирским стереотипам, ориентируясь на богатство внешнего оформления, вельможи избрали покрытые золотом ковчеги. Осмоленные они считали малоценными. Тогда царь сказал: «Видях аз, яко тако вам глаголати, чювьственыма очима чювьственный образ разумѣете, еще же не тако подобает творити, но утренима очима внутрь лежащее подобает видѣти, ли честь, ли бесчестие». Он приказал открыть золотые ковчеги, из которых повеяло зловонием. Подобны сему и те, кто облекся в светлые и богатые ризы, гордятся этим, а внутри исполнены смрада, гноя и злых дел, пояснил царь. Когда же открыли ковчезцы осмоленные, оттуда повеяло благоуханием. Присутствующие увидели и находящиеся там сверкающие драгоценности. Мудрый правитель растолковал, что содержимое этих, казалось бы, отталкивающего вида ковчезцев, соответствует внутренней сути смиренных и облаченных в худые ризы странников. Однако его окружение оказалось не способным узреть их внутреннюю красоту. Сам же он разумными глазами увидел их достоинства, — разъяснил царь.<sup>85</sup> Примеров, где указывается на видение внутренними глазами в древнерусской литературе масса.

Но вместе с этим в древнерусском рукописном корпусе присутствуют и оценочные суждения о внешнем и внутреннем, которые не лежат в сугубо познавательной плоскости. Они отражают ценностные ориентации адептов христианского подвижничества, в практике которых видна их аскетическая аксиология внутреннего и внешнего в человеке. В одном из «Слов» переведенного в Руси в XI–XII в. произведения византийского писателя VII в. Иоанна Мосха, речь идет о том, как некий отшельник, пришедший напиться к Иордану, повредил тростинок ногу. Поскольку он не обратился к врачу, нога сгнила наполовину. И тем не менее, всем приходящим к нему авва пояснил: «Елико же стражет вьнѣшнийи человек, толико утрыйни веселит ся»<sup>86</sup>.

Морально-нравственное значение внутренних совершенств христианина раскрывается свт. Григорием Нисским. Поясняя, что паломничество на Святую Землю не делает христианина еще более верующим, в одном из своих писем он пишет: «Где бы ты ни был, Господь придет к тебе (Исх. 20: 24), если обитель души твоей окажется такою, чтобы Господь мог вселиться в тебя и ходить (Лев. 26: 12; 2 Кор. 6: 16). А если *внутренний человек* (Рим 7: 22; Еф. 3: 16) твой полон лукавых помыслов, то хотя бы ты был на Голгофе, хотя бы на горе Масличной, хотя бы под памятником воскресения, ты столько далек от принятия Христа в себя, сколько и те, которые не исповедали и начала веры»<sup>87</sup>.

<sup>85</sup> Повесть о Варлааме и Иоасафе. Памятник древнерусской переводной литературы XI–XII вв. Л., 1985. С. 131–132; см. также: Златая цепь (по Троицкому списку). С. 90–92.

<sup>86</sup> Синайский патерик. М., 1967. С. 50.

<sup>87</sup> Григорий Богослов, свят. О тех, кто предпринимает путешествия в Иерусалим, Кинсигорю // Григорий Нисский, свят. Аскетические сочинения и письма. С. 251–252.

**«Внешняя» и «внутренняя» сферы бытия человека, внешнее и внутренне в человеке в понимании св. Кирилла Туровского**

Приступая к непосредственному анализу еще не рассмотренных аспектов понимания еп. Туровским внешнего и внутреннего, отметим одно значимое обстоятельство. В произведениях древнерусского любомудра религиозно- философские категории «внешнее» и «внутренне» используются строго в библейском и евангельском ключе и на нескольких онтологических уровнях. Они как бы представляют собою бинарные концентрические круги. Два первых концентрических круга реалий Священной Истории, один из которых внешний, а второй — внутренний, очерчивают среду рождения и бытования первозданного человека. В «Притче о человеческой душе и о теле» ее автор излагает особое, присущее только ему, видение проблемы внешнего и внутреннего, того как соотносятся эти пространственные характеристики с мирским и божественным, сущим и должным в самом человеке. Обращаясь к самому началу человеческой истории, ко времени пребывания первых людей в раю, опираясь на Ветхий Завет и евангельские тексты, он в символическом ключе повествует о том, что сначала Бог создал бездушное тело Адама, т. е. внешний покров человека. «Преже Бог созда тѣло Адамле бездушно, потом же душу. По создании бо тѣла, глаголет Писание: “И дуну на лице его дух животен” (Быт. 2: 7)»<sup>88</sup>. Поскольку в книге Бытие сказано, что тело Адама Бог сотворил «персть (взем) от земли» (Быт. 2: 7), но об этом епископ Туровский не упоминает, есть все основания предполагать, что для знакомого с книгой Бытие адресата его творений это было само собою разумеющееся. Иными словами, св. Кирилл не упоминает о материальном составе внешнего покрова человека. Автор указывает только на создание внутренней сферы, т. е. внутреннего круга — духа животворного. «И дуну на лице его дух животен». Здесь, как уже на это указывалось, св. Кирилл не различает душу и дух. Поэтому, можно считать, что в понимании любомудра, вначале был создан внешний покров человека — его тело (во многих христианских трактатах высказывается предположение, что тело было вылеплено руками Божьими), а затем оно было заполнено Божьим дыханием, исходящими от «внутреннего» св. Троицы, т.е. от Ее духовного начала. Подобные высказывания мыслителя можно интерпретировать в том плане, что в его понимании при сотворении мира и человека, Бог придерживался принципа концентризма. Тварный космос представляет собой последовательность концентров: сфер или кругов различной величины и локализации, но с общим центром.

Св. Кирилл сосредотачивает свои выкладки сугубо на таких внешних и внутренних сферах, которые можно представить в виде кругов, вмещающих в себя человека, мир церковный и мира социальный. И, тем не менее, не будет излишним напомнить, что еще до творения человека Бог, подготовил для него антропную антропосферу. Вначале Он сотворил небо и землю (Быт. 1: 1; 8), где небо (которое в свою очередь состоит из нескольких сфер) представляет собой внешнюю по отношению к земле сферу, внешний концентрический круг. Затем, согласно христианской космогонии, когда Бог утвердил светила (Быт. 1: 14–15), земля обособилась от солнечной системы. Таким образом, космос — это внеш-

---

<sup>88</sup> Кирилла мниха притча о челоѡвѣчстѣй души и о телеси, и о преступлении Божия заповѣди, и о воскресении телесе челоѡвѣча, и о будущем Судѣ, и о муцѣ (Еремин И. П. Литературное наследие Кирилла туровского // ТОДРЛ. 1956. Т. 12. С. 342).

ний, широкий круг, а земля — внутренний, узкий. Здесь нельзя оставить без внимания и то, что в самом Святом Письме и в многочисленных христианских апокрифах речь идет о злых духах, чинах ангельских, которые под предводительством Сатанаила (Денницы) согрешили на четвертый день после сотворения мира. Они были низвергнуты Демиургом из рая, после чего одни упали в преисподнюю, другие задержались в воздухе, а остальные остались на земле. Эти существа выступают врагами человечества на протяжении всей его истории. По сути, их свержение с неба было первым актом вынесения тварных бесплотных духов во внебожественную сферу, повлекший за собой тогда еще потенциальную онтологическую опасность для еще не созданного Богом человечества<sup>89</sup>.

Оставляя вне сферы своего рассмотрения названные космогоническое и онтологическое разделения Творцом всего творения, в соответствии с книгой Бытие, св. Кирилл пишет о творении внешней оболочки первого человека (его внешнего концентрического круга) и о вдохновении в него души (внутренней сущности, внутреннего круга). Его аргументация преследует цель доказательств того, что и внешняя и внутренняя человеческая природа ущербны. Они утратили свое исконное совершенство. Принимая во внимание последующее за сим событие грехопадения, повредившее всю человеческую природу, мыслитель квалифицирует изначально здоровое человеческое тело (внешнюю сферу) как «хромоту» и изначально здоровую человеческую душу (внутреннюю сферу), как «слепоту». «Хромецъ есть тѣло человѣче, а слепецъ есть душа» Далее ним утверждается принципиальное взаимодополнение, существующее между телом и душой. Указывается на невозможность самостоятельного функционирования тела. Отсутствие у последнего души означает биологическую смерть. Без своего внутреннего, внешне мертво. И, в то же время в человеческой жизни душа не может функционировать без тела. Таким образом, из данного постулата проистекает, что до своего пребывания в раю человеческая природа состояла из двух целостных и совершенных начал или концентрических кругов — внешнего: тело, и внутреннего — душа.

Далее мыслитель указывает на еще один, последующий за созданием человека, концентризм. Следующим проведенным Богом разграничением на внешнее и внутреннее стало то, что для человека было подготовлено две различные сферы обитания — Едем и рай. Он пишет: «Створи Бог тѣло внѣ рая и внесе е в Едем, а не в рай». Поскольку св. Кирилл сообщает о том, что Бог «внес» сотворенное тело Адама в рай, то отсюда, хотя об этом прямо и не говорит мыслитель, можно сделать вывод, что душой человек был наделен не в Едеме, но уже в раю. В противном случае, если бы уже в Эдеме человек состоял из души и тела, то Бог ввел бы его в рай. Подобное обстоятельство «внесения» тела Адама в рай автор поясняет тем, что сначала Творец подготовил для первочеловека место, где он может удовлетворять себя пищей — т. е. Едем, потом поместил его в сферу духовную — рай. Здесь, автором вновь очерчиваются как бы еще два концентрических круга. Первый из них — Едем, внешняя физическая, профанная, предназначенная для человека сфера обитания, внешний концентрический круг. Второй — рай, внутренняя духовно-душевная сфера для обитания, внутренний концентрический круг. Едем соответствует человеческому телу, а рай —

<sup>89</sup> См. напр.: Деревенский Б. Г. Учение об Антихристе в древности и средневековье. СПб., 2000.

его душе. Символизм средневекового христианского мышления проявился в том, что согласно, фундированному на Святом Писании, мировосприятию св. Кирилла, рай — это исключительно святое место, подобно тому, как наиболее святым местом в церковном сооружении является Алтарь. «Рай бо мѣсто есть свято, яко же церкви Олтарь».

Для читателей данного творения св. Кирилла такая часть церковного помещения как Алтарь, безусловно, воспринималась как его главнейшая часть, предназначенная только лишь для богослужения. Если максимально кратко раскрыть те символические представления, которые возникали в сознании христиан в связи с понятием «Алтарь», то прежде всего он обозначал область бытия Божьего. Алтарь — это вещественное знамение невещественного Бога, где расположенный в его центре Престол, является местом присутствия Самого Вседержителя. Алтарь — это святилище, Святая Святых храма. Святость этого места настолько велика, что сюда был воспрещен вход кого-либо из мирян. Он являлся «необходимым» — предназначенным только для посвященных. Алтарь знаменует Божество Христово, горный мир, где обитает Бог, место, откуда Христос шествовал на проповедь, где страдал и претерпел Крестную Смерть, где было Его Воскресение и Вознесение на небеса. Вместе с расположенном в нем Престолом, он символизирует Гроб Господний и Небесный Рай, чертог Небесного Царя и Жертвенник, где совершается Таинство Евхаристии. В узко антропологическом отношении, Алтарь символизирует человеческую душу<sup>90</sup>.

Возвращаясь к сюжету самой «Притчи о душе и о теле» и к ее персонажам, нужно сказать, что олицетворяющие душу и тело хромец и слепец, поставлены охранять виноградник, под которым подразумевается Рай, но не Эдем, душа, но не тело. При этом, по словам самого автора, людям, имеющим несовершенную душу и несовершенное тело, без разрешения их Творца (хозяина виноградника), запрещено входить внутрь, приближаться к святому Алтарю. Ниже, имея ввиду уже церковь земную видимую, церковь как рукотворный храм и Церковь Небесную, невидимую, нерукотворное Тело Христово, мыслитель указывает, что Церковь — мать для христиан, возрождающая всех Крещением, одевающая, питающая и радующая всех в ней живущих. Исходя из сказанного св. Кириллом, можно выделить еще две диспозиции внешнего и внутреннего в сфере человеческого обитания. Первый из двух концентрических кругов, в котором пребывал первозданный человек, круг вешний — это был Эдем (место удовлетворения внешних телесных потребностей), а вторым, внутренним (святым, местопребыванием Святого Духа, утоляющим потребность духовную) — стал рай.

Названные качества и функции Едема и рая для изгнанного оттуда человечества, уже в новозаветном ключе экстраполируются на Церковный организм. В своем внешнем качестве, как Тело Христово и как соборное тело христиан, Церковь — суть «нетрудная жизнь». Ее сердцевину, внутреннее качество, внутренний духовный круг составляет Алтарь — местопребывания Христа и Святого Духа. На уровне антропологическом ему соответствует душа.

Еще одним разделением, на которое указывает св. Кирилл, хотя оно и не так четко артикулировано как предшествующие, — это область, управляемая епископом (епископия) и монастырь. В символически-образном ключе автор

<sup>90</sup> *Вениамин, архиеп.* Новая Скрижаль. Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2003. С. 16–25; Настольная книга священнослужителя. М., 1983. Т. 4. С. 35–39.



отожествляет их с Эдемом, который символизирует нетрудную жизнь. Хотя сам автор не говорит об этом, но продолжая его мысль, можно думать, что внешним кругом, материальной оболочкой для внутренних епископий и монастырей выступает обступающий их мир. Указывая на то, что «олтарь же свят, сирѣчь едемски рай — неудобь входим», автор как бы очерчивает следующие два концентрических круга. Внешний епископия и монастырь и внутренний — алтарь.

Уже в своей «Повести к Василию, игумену Печерскому», символически раскрывая монастырскую жизнь, мыслитель указывает на еще одно внутреннее, относительно самого монастыря: «Внутренний же вертеп — устав, глаголю, апостольского предания келейнаго житья». Но, в то же время, в монастыре, как во внешнем круге, содержится и его внутреннее. Игумен — это как бы внутреннее всего монастыря. Монахи управляются игуменом, подобно тому как телесные органы функционируют под руководством внутреннего духовного центра. «Суть бо вси под игуменом, акы уды телеснии под единою главою, съдръжыми духовными жилами»<sup>91</sup>.

Однако возвратимся к содержанию «Притчи». Теперь уже ее автор ведет речь об еще одной существенной оппозиции внешнего и внутреннего. Хромец и слепец, посаженные у ворот Эдема, стеречь его внутреннее, — это образ патриархов, епископов и архимандритов, оберегающих святыне тайны «от враг Христов, сирѣчь от еретик и зловѣрных искусник, нечестивых грѣхолобець, иновѣрных скверник»<sup>92</sup>. Следовательно, Церковь, церковный организм представляет сакральное и эзотерическое внутреннее. Внешним, профанным и экзотерическим по отношению к ней является все то, что ей антагонистично и отторгается нею. Рубеж между церковным организмом и находящимся вне его иноверным и греховным миром, обязаны стеречь высшие церковные иерархи. Св. Кирилл пишет о том, Богом у ворот рая поставлены оберегать его «хромец» и «слепец», т.е. душа и тело (внутренний и внешний христианин), отсюда проистекает, что каждый христианский верный, состоящий из внешнего и внутреннего, равною мерой с церковной иерархией, являющейся внутренним самого церковного тела, призван служить ее стражем. Христиане, как внутренняя составляющая Церкви, обязаны стать препоной для всех внешних враждебных ей воздействий.

Следует отметить, что, наряду со многими косвенными и сугубо положительными характеристиками внутреннего, которые имеют место в произведениях св. Кирилла, он прибегает и к прямым оценочным суждениям. Хромец (тело), обращаясь к слепцу (душе) говорит: «Многа благая наю господина внутрь суть, их же вкушения — неизреченна сладость». Однако все идейное содержание «Притчи» указывает на то, что вкусить сию сладость дано не телу и не душе, но только целостному человеку. И в то же время, подразумевая людей, которые пребывая вне христианства или будучи отягощены грехами, опекаясь телом, а не душою, не сподобились наслаждаться дарованными Богом благами, он говорит о том, что хромец и слепец «окрадоства вся внутръняя господина своего благая». Здесь автор имеет в виду на греховность посягнувшего на внутренние райские

<sup>91</sup> Повесть Кирилла многогрѣшнаго мниха к Василию игумену Печерскому о бѣлоризцѣ челоувѣцѣ, и о мнишствѣ, и о души, и о покаянии (*Еремин И. П. Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. 1956. Т. 12. С. 350*).

<sup>92</sup> Кирилла мниха притча о челоувѣчстѣй души и о телеси, и о преступлении Божия заповѣди, и о воскресении телесе челоувѣча, и о будущем Судѣ, и о муцѣ (*Еремин И. П. Литературное наследие Кирилла туровского // ТОДРЛ. 1956. Т. 12. С. 342*).

блага Адама. Изгнанничество вовне распространившись на весь человеческий род, она погубило дуновение «Духа животного». А ведь именно Его, как потенциальную святость («несвершен дар священства»), вдохнул Бог в первочеловека (Быт. 2: 7). Иными словами, после того как Бог создал из земного праха внешнюю материальную оболочку человека, она получила свое внутреннее наполнение — начало разумной жизни — бессмертную и разумную душу. Как сознательная личность, одаренная разумом и свободной волей, человек должен был развивать этот несовершенный интенционал. Но, руководствуясь собственным несовершенным внутренним, он избрал греховное внешнее.

Возвращаясь к истокам антропогенеза, к Божественному акту наделения человека «духом животным», св. Кирилл говорит и о роли Святого Духа в Новом Завете. Подобно Отцу, даровавшему человеческому телу дух, тоже совершил и Сын Божий. Дунув на лица Апостолов, Он промолвил: «Примите, рече, Дух Святы» (Ин. 20: 22). Автором раскрывается смысл данного акта. Апостолам, так же как и Адаму, даровано было «несвершен дар, точю обѣт освящения; ждати бо им повелѣ Самого Святаго Духа, “Иже пришед, рече, до конца освятитъ вы”». Не совсем ясно, какой евангельский стих цитирует здесь еп. Туровский (возможно, 1 Фес. 5: 23 или 1 Кор. 18, цитата не устанавливается), но важно то, что согласно Евангелию, обещанный Святой Дух сошел на Апостолов в день Пятидесятницы. Возможно, что указанием на первый дар Божий — человеческую душу, призванную к усовершенствованию и указанием на второй дар Сына Божьего — Святой Дух, Который сошел на Апостолов, чтобы освятить их окончательно, св. Кирилл акцентирует мысль о том, что даже когда архиереи («святители»), т.е. священноначальники-епископы, святят низшие степени церковной иерархии — иподиаконов, дьяков и чтецов, то тем дается лишь обет освящения, неокончательный, потенциальный дар: «несвершен дар, но обѣт священства, да ся приготавлиють на свершенное святительство»<sup>93</sup>. Приготовление к совершенному святительству — это неустанное движение к полноте раскрытия истинного человеческого естества, восхождение по ступеням объжения. Стягающий в свою душу Святого Духа, становящийся богом по благодати христианин, все более и более истончает свое тело, делая его новым и чистым, прозрачным и просветленным. Именно эта мысль о преобразовании «ризы кожаной» в «ризу духовную» звучит у бл. Иперихия. «Во всякое время риза монаха — не риза, изготовленная из ткани, но риза духовная — должна быть незапятнанной»<sup>94</sup>.

Здесь, очевидно, следует оставить вне рассмотрения те актуальные общественно-политические и церковно-политические события, которые подразумеваются и обличаются св. Кириллом. Отметим только, что на этот раз образы внешнего и внутреннего используются ним для изобличения греховной гордости священнослужителей. Будучи по своим внутренним качествам недостойными высшей церковной степени — епископской, они все же незаконно стремятся к такому высочайшему сану. Не анализируя его морально-этические оценки тех иерархов, которые неправомерно претендовали на должности, продолжим вы-

<sup>93</sup> Кирилла мниха притча о челоувѣчстѣй души и о телеси, и о преступлении Божия заповѣди, и о воскресении телесе челоувѣча, и о будущем Судѣ, и о муцѣ (*Еремин И. П.* Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. 1956. Т. 12. С. 344).

<sup>94</sup> *Иперихий, бл.* Увещание к подвижникам // Творения древних отцов-подвижников. С. 293.

яснение тех антропологических идей о внешнем и внутреннем, которые высказывает этот любомудр. При этом нельзя не сказать о том, что в «Притче» последовательно проводится идея исключительной святости сотворенного и освященного Богом внутреннего.

С тем, чтобы привести неопровержимые доказательства того, что Бог особенно ревностно оберегает установленное Ним внутреннее и блюдет его чистоту, св. Кирилл приводит примеры из Святого Писания. Творец не только изгнал согрешивших праотцов человечества из рая. Он покарал вечным изгнанием Каина, покусившегося на священного Авеля. Он называет и иных библейских персонажей, которые будучи греховными (внешними) претендовали на священство. Развивая эту мысль, епископ Туровский упоминает ап. Павла, который «изринул от святого жертвенника Умен”я и Филита и съблудившая в Коринфи священники и оземствова я противу святу Олтарю, сиречь постави я с клирики» (См.: 1 Тим. 1:20; 2 Тим. 2:17). Не совсем понятно данное утверждение св. Кирилла, указывающее, что эти иерархи были отлучены от права непосредственно совершать богослужения и приравнены к низшей степени церковной иерархии – клиру. Возможно, здесь он цитировал по памяти или же в полемическом задоре отошел от истинной сути этого события. Согласно Евангелию, Именей был еретиком. Именно по этой причине отлучил его ап. Павел от Церкви. В послании ап. Павла сказано: «Имѣя вѣру и благу ю совѣсть, юже нѣцѣи отринувшее, от вѣры отпадоша. От них же есть Именей и Александр, их же предахъ, да накажутся не хулити» (1 Тим. 1: 20). В другом своем Послании апостол пишет: «И слово их яко гаггрена жир обоящет; от них же есть Именей и Филит, иже о истинѣ погрѣшиста, глаголющее, яко воскресение уже бысть; и возмущают нѣкоторых вѣру» (2 Тим. 2: 17). Из первого изречения можно понять, что Именей был предан апостолом сатане, что могло означать отлучение от Церкви (Ср. 1 Кор. 5:1–5). Иными словами его изгнали во внешнюю по отношению к Алтарю и к Церкви сферу духовной власти сатаны (2 Кор. 4: 4). Ап. Павел чрезвычайно ценил ту эзотерическую сферу, то духовное пространство, в котором пребывала Церковь. Ведь вне ее христиане теряют защиту Святой Троицы и христианских святых, они становятся уязвимыми и подверженными пагубным воздействиям внешнего мира. Вместе с тем, Апостол надеется на их исправление. Он говорит, что наказание, возможно, отучит их богохульствовать. Второе упоминание Апостолом Именея и Филлита, вызвано его опасением того, что их учение утверждающее, что уже при Христе имело место духовное оживление многих людей, ослабит Церковь. От лжеучения они могли перейти к ереси. Думается, что здесь, с одной стороны, св. Кирилл, предупреждая о возможном отлучении от Церкви нечестивых, несколько сгущает краски, а с другой стороны, он стремится донести мысль о неизбежном выдворении из Божественной сферы всех, нарушающих заповеди. С этой же целью далее он приводит еще несколько подобных примеров из Евангелия. Что же касается слов епископа Туровского о том, что Именей и Филлит были поставлены с клириками, то далее автор «Притчи» вкладывает в уста ап. Павла слова, свидетельствующие о его милости к инакомыслящим и вере в их исправление, что, вероятно отражает, истинную христианскость св. Кирилла.

В данном фрагменте примечательны слова автора «Притчи» о том, что Апостол «оземствова я противу святу Олтарю, сиречь постави я с клирики». Очевидно, что утверждая данный, отсутствующий в Евангелии факт, св. Кирилл, использованием термина «оземствование», которое имело в древнерусском

языке значения 'изгнание, ссылка', 'лишение прав'<sup>95</sup>, хотел убедить читателя в том, что отошедшие от правоверия, оказываются вне континуума святости, за пределами христианской духовной территории, ее божественной земли, вне «насажденного Богом виноградника», как об этом говорит в данной рукописи. Слово «оземьствование» означало также 'изгнание за пределы своей земли'<sup>96</sup>.

На этом не завершаются использование св. Кириллом понятий «внешнее» и «внутреннее». Блестящая богословская эрудиция и тонкие религиозно-философские интуиции позволяют ему найти и иные их применения для раскрытия собственных идей. В этом же произведении он указывает на общеантропологические последствия Божьего Суда. Приступая к данной теме, епископ цитирует изречения из книги Второзаконие (Втор. 32: 8) и пророка Иеремии (парафразы Иер. 1: 16; 9: 24; точно цитаты не устанавливаются), которые говорят о том, что Бог «поставил пределы» народам по числу Своих ангелов, и о том, что Господь всех, живущих под небом народов, будет судить их души за все совершенные ими дела. Тут же, достаточно произвольно, цитируется автором изречение ап. Павла: «Что бо мнѣ, рече, внѣшним судити, но внутреним и вы судите, внѣшним Бог судит (1 Кор. 5: 12)». Из смысла данного изречения становится понятным, что апостол констатирует, что он не уполномочен судить кого-либо находящегося за пределами Церкви. Но, вместе с тем, ответственность за деятельность всех пребывающих внутри нее, лежит на коринфянах, ведь именно им предназначено послание. Апостол разъясняет, что Церковь уполномочена наказывать или же изгонять своих внутренних, живущих в грехе и не кающихся членов. А те, кто в мире, подлежат Божьему Суду (ср. Деян. 17: 31). Сразу после приведенных слов апостола, св. Кирилл подводит собственный итог. Он квалифицирует пребывающих в лоне Церкви и вне его, используя парные категории «закон» и «беззаконие». «Утрьни, глаголет, в законѣ, а внѣшняя — беззаконии языки». Итак, им выделяется еще один аспект соотношения внешнего и внутреннего. Пребывающие в Божьем законе христиане — суть внутренние. Находящиеся вне его и обретающиеся в беззаконии, не имеющие в себе закона иноверные народы или племена (язычники) — находятся вне области христианской духовной сферы. Обитателей сей внешней сферы бытия епископ называет мертвыми. Мертвые — это «Все языци, не бывъшие под Божьим законом, ни приимше Крещенья». Беззаконно согрешив, они и погибнут «беззаконно». Живые — это христиане, верующие в телесное воскресение и рожденные Крещением в бесконечную жизнь<sup>97</sup>. Учитывая, что в своей «Притче» ее автор неоднократно использует понятия «внешнее» и «внутреннее», а сама данная оппозиция искусно применяется мыслителем не только для оценки современной ему церковно-политической борьбы, но и в сугубо антропологическом плане, можно предполагать, что сама идея внешнего и внутреннего была одной из центральных в его религиозном мировоззрении. Убеждает в сказанном и то, что данными категориями св. Кирилл оперирует и в «Повести к Василию игумену Печерскому».

В этом труде его автор показывает еще один, на этот раз, сугубо мистический срез антропологической проблемы внешнего и внутреннего. Посредством притчевых и символических образов, введенных ним в названное творение,

<sup>95</sup> СДРЯ (XI–XIV вв.). Т. 6. С. 99–101.

<sup>96</sup> Там же. С. 100.

<sup>97</sup> Кирилла мниха притча о челоуѣчстѣй души и о телеси, и о преступлении Божия заповѣди, и о воскресении телесе челоуѣча, и о будущем Судѣ, и о муцѣ (*Еремин И. П.* Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. 1956. Т. 12. С. 347).

св. Кирилл, блестяще интерпретирует догмат о Сыне Божьем, сошедшем с небес, воплотившемся ради спасения людского рода, и ставшем человеком, чтобы объжить отпавшего от всего Божьего человека. Подразумевая Литургию и евхаристическое вино, пресуществляющееся в истинную Кровь Христову, он находит возможность сотериологического истолкования Тайнства, истолковывая его сквозь призму уже известных нам понятий. Любомудр говорит о том, что Христос подает всем верующим Свое Честное Тело и Святую Кровь в знак прощения грехов, в качестве обетования того, что они войдут в жизнь вечную. Далее в ткань повествования вводится два символических образа. Первый из них — животворная евхаристическая Чаша. Тут необходимо сделать небольшое отступление с целью раскрытия сакральной семантики этого священного предмета богослужебной утвари, которая была известна и св. Кириллу. Потир (гр. *ποτήριον* — ‘богослужебный сосуд, чаша’) представляет собою круглую чашу на высокой подставке с круглым основанием. Как правило, основание чаши делается большим по диаметру. Чаша содержит в себе два круга — верхний и нижний. В своем духовном, прообразном, пророческом, мессианском и эсхатологическом значении эти круги означают Церковь как замкнутый круг, совокупность всей Церкви. Поскольку круг не имеет ни начала, ни конца, — он есть символом вечности. Подобно тому, как в Ветхом Завете, особый сосуд (стамна) по повелению Божьему хранил в себе в Моисеевой скинии манну — Божественную пищу, ниспосланную с Неба для питания израильтян в пустыне — так и Потир содержит в себе пищу жизни. Потир символизирует Богородицу, Которая носила в Себе Спасителя человеческого рода, истинную пищу и истинное питание — Иисуса Христа (Ин. 6: 32–33; 48–51; 55). Посему в церковных песнопениях Матерь Божья часто именуется носящей манну стамной и чашей, черпающей радость. Ветхозаветная стамна — таинственный прообраз Богородицы, а новозаветная чаша — знамение Приснодевы. Потир представляет собою и образ той таинственной чаши, в которой Премудрость Божья растворила вино и предложила на своей трапезе (Притч. 9: 1; 3). Потир — это и та чаша, о которой Спаситель мира, молясь, говорил: «Отче Мой! Аще возможно есть, да мимоидет от Мене чаша сия; обаче не якоже Аз хочу, но якоже Ты» (Мф. 26: 39)<sup>98</sup>. Используемый в Тайнстве Евхаристии Потир есть образом той Чаши, в которой Иисус Христос на Тайной Вечери преподал Своим ученикам «новое вино» (Мф. 26: 29) со словами: «Пийте от нея вси; сия бо есть Кровь Моя, Новаго Завета, яже за многия изливаема во оставление грехов» (Мф. 26: 27–28).

Можно думать, что данная сакраментальная символика была ведома адресатам епископа Туровского. Однако, в соответствии с замыслом автора, Потир прежде всего, символизирует форму, внешнее, материальное тело, являющееся сосудом души. Чаша подается в освящение души и очищение тела. Второй ее образ — это содержимое животворной Чаши, ее внутреннее, наполняющее храм Божий. Во внешнее тело человеческое изливается внутренне Спасителя — Кровь Христа. Содержимое Чаши, которое приемлет христианин, освящает причащающуюся душу и очищает тело. Тем самым он венчается Святым Духом, Который почивает уже на чистых причастниках. Дух же нисходит только на омывших слезами храм Божий — свое тело, на тех, кто «выстлал его трудолюбивыми молитвами, украсил добродетелями и окурил жертвенными воздыханиями» Вот как

<sup>98</sup> Настольная книга священнослужителя. М., 1983. Т. 4. С. 88–90.

говорит об этом сам мыслитель: «А егда приметъ мужъ Чашу, похвалами вънчаютъ его — се разумѣй очистившихся покаяниемъ и приемших животворную Чашу в освящение души и в очищение телеси. Тогда бо Бог Отецъ хвалить пророческими гласы: “Блажени, им же отпущена суть безакония, им же прикрышася грѣси, им же не вмѣнить Господь грѣха”» (Пс. 31: 1). И пакы: “Веселитесь о Господѣ и радуйтесь, праведнии!” (Пс. 31: 11). Вънчаетъ же Святыи Дух, яко почиваетъ на честныхъ причастныцѣхъ; уже бо Я обрѣте достойны Собѣ ссуды и вселися в ня; измыша бо храм Его слезами, постлаша люботрудными молитвами, украсиша добродѣтелию, накадиша бо жертвными въздыханими»<sup>99</sup>.

Как видим, здесь св. Кириллом использованы символические соответствия, в которых внешнее — это человеческое тело, храм Божий, образом которого выступает Потир, а внутреннее — внутренняя Кровь Христова, утоляющая духовную жажду души, воспринимающую Божественные Дух и Кровь. Таинство Евхаристии совершается наитием Святого Духа. Влагая в Потир, во образ Воскресения Господа, одну из частиц преломленного Святого Агнца, ставшего Телом Христовым, священник говорит: «Исполнение Духа Святаго». Непременным условием вхождения в человека Святого Духа является уготовление им своего сосуда — тела. В цитированном св. Кириллом изречении Псалтыри речь идет о полном нравственном очищении, но не о внешнем оправдании. Блажен только тот, кто очистил свой внутренний дух, кто переродился духовно и нравственно.

Некоторыми исследователями ставится под сомнение факт того, что «Повесть» была предназначена для Печерского игумена Василия, но бесспорным представляется то, что она предназначалась монашеской братии. Прекрасно осведомленные о чинопоследовании Литургии, черноризцы знали, что перед причащением священник увещевает к испытанию каждым причащающимся собственной чистоты, восклицая: «Святая святым!», т. е. предупреждает, что к причащению могут приступить только чистые сердцем. И внешнее и внутреннее причащающегося непреложно обязано соответствовать внешнему и внутреннему Потира. Причащаясь и касаясь губами его края, верные касаются как бы самого жизнедательного ребра Христа<sup>100</sup>. Следуя за данной образностью, вероятно, можно говорить о том, что губы причащающиеся касаются грани между внешним и внутренним. Воспринимая целостного Христа (Его Тело и Кровь), они, в тоже время, ощущают себя как бы находящимися между всем тем, что обозначено понятиями «внешнее» и «внутренне». Но прежде всего ими осознается и переживается свое актуальное пребывание на кордоне двух онтологических зон небытия как внешнего дьявольского мира и бытия как мира внутреннего — Божьего. Причащение имманентно соединяет христиан с Самим Владыкой. Они на самом деле — онтологически и экзистенциально — становятся участниками Самого Тела Его и Его Крови. Если в начале своей истории человечество обрело через запрещенную пищу смерть и отпало от Бога, то здесь и теперь, в причастии христиане не только вновь принимают жизнь вечную, но и становятся участниками божеского естества. Тем самым причастие укрепляет нравственность, оживляет, обновляет и освящает душу.

<sup>99</sup> Повесть Кирилла многогрѣшнаго мниха к Василию игумену Печерскому о бѣлоризцѣхъ человекѣхъ, и о мнишьствѣ, и о души, и о покаянии (*Еремин И. П. Литературное наследие Кирилла туровского // ТОДРЛ. 1956. Т. 12. С. 351*).

<sup>100</sup> *Вениамин, архиеп.* Новая Скрижаль. С. 247–248.

Поскольку верные должны не столько образно представить воспринимаемого Святого Духа, сколько полной мерою почувствовать и пережить то, что преподается им в Потире, поскольку они жаждут испытать вкушаемое, как истекшее из живого и животворящего тела Христа, то это изображается тем, что предварительно в Потир вливается теплая вода. Теплота соединится с Кровью Христовой в воспоминание того, что из прободенного ребра Спасителя истекла кровь и вода. Она есть символ той невидимой внутренней теплоты, которая свойственна святым — теплоты их веры. Теплотою означает и Дух Святой. Имея свойства воды и будучи причастна огню, она изображает Святого Духа, Который и Сам называется водою (Ис. 44: 3), и на Христовых учеников сошел в виде огня (Деян. 2: 3–4). Она являет и образ, по которому Церковь стала причастной, и вновь, и вновь становится причастной Святому Духу<sup>101</sup>.

Неисчислимы сверхчеловеческие подвиги святых христианских мучеников, на крови которых, согласно известному изречению Тертуллиана возрастало само христианство, нашли свое продолжение и в Руси. В творениях св. Кирилла не отражены акты святых мучеников, прославивших его родину. Но в силу своей глубочайшей христианскости и пламенного желания исповедовать Христа, увенчав свою жизнь мученической смертью, он осмысливает и славословит это беспрецедентное в истории человечества явление. Поскольку в современной ему религиозно-политической ситуации свершение наивысшего христианского подвига — мученичества во имя Христово, оказывалось трудно осуществимым, мыслитель посвящает прославлению этого сверхъестественного акта христианской веры целые страницы своих произведений. Готовый к самопожертвованию и непреложному подражанию Христу, он взывает: «Поидем с идущим на страсть волну; возьмем крест свой претерпением всякой обиды; распянемся бранями к грѣху; умертвим похоти телесныя; възкликнем: Осана в вышних! Благословен еси Пришедый на муку волну, ею же ада попра и смерть победи». Мыслитель утверждает: пролитая «за имя Христово» мученическая кровь сделала тех, кому была дарована подобная славная смерть, причастниками Страстям Сына Божьего<sup>102</sup>.

В истории христианства, во времена, когда пора жесточайших гонений миновала, на смену ему пришла иная форма подвига. Аскетическое подвижничество, аскетическое мученичество стало паллиативом мученичества крови. В самой монашеской среде, страдающей от неосуществимости принятия смерти за христианскую веру, выкристаллизовалось максима, передающая суть мученичества: «Отдай свою кровь и прими Духа». Как и первоначальное монашество священноинок Кирилл понимает, что аскеза, смертельная борьба с дьяволом и страстями становится продолжением, новой формой, инобытием мученичества. Подобная война вершится во внутреннем мире самого монаха. Осознанием данного факта и обусловлено то, что св. Кирилл последовательно указывает на необходимость «внутреннего делания», «внутренней брани», «невидимой брани», на то, что именно здесь — в имплицитном внутреннем мире человека пролегает фронтальная линия огня. Поэтому, в соответствии с уже устоявшейся аскетической традицией, он приравнивает неявный для всего внешнего монашеский ратный труд к мученичеству. «Не ризами свѣтлыми буди славен, но дѣлы доб-

<sup>101</sup> Там же. С. 2548–249; *Николай Кавасила, св.* Изъяснение Божественной литургии // Николай Кавасила. Христос. Церковь. Богородица. М., 2007. 273–274.

<sup>102</sup> В недѣлю цвѣтную о сказании еваггельствѣ, святаго Кирила (*Еремин И. П.* Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. Т. 13. 1957. С. 411).

рыми. Терпелив подвизайся, всякы скорби мужскы терпя, рѣтуся мучеником, за Христа свою изливавшим кровь. Ты же аще не извну, то внутрюду иссуши ю, токмо нужнѣй потребе телеси касаяся, — да и ты преподобных чясти и аггельскому вѣнцу, и небесному царствию наслѣдник будеши»<sup>103</sup>.

Исходя из содержания данной цитаты, можно предполагать, что св. Кирилл был знаком с текстом «Стословца», атрибутируемого архиепископу Константинопольскому Геннадию. В одной из глав древнерусского «Изборника 1076 года», где помещено это произведение, звучит следующий горячий призыв: «С мучеными Христа ради хотя ликъствовати, предажь тѣло свое на поту, воло — на попърание, утробу — на пост, сърдце — на крѣпость; кровь же, аште не на пролитие извѣну, то вѣнутрь исучи ю, сухотою яди, да приимеши обѣштная»<sup>104</sup>. Возможно епископ заимствовал указанный в цитате способ пролития крови не вовне, а внутрь из какого-то иного источника. Во всяком случае, мы видим, что он не только воспринимает идею «пролития крови во внутрь», но и является ее адептом. Используя образы внешнего и внутреннего, своим воззванием к внутреннему мученичеству св. Кирилл, утверждает важнейшую христианскую антропологическую истину. Она состоит в том, что ничто внешнее суть преходящее. Оно не красит человека. Основной пафос его обращения заключается в призыве иссушить, изнурить, лишить жизненных сил телесный покров, дать ему минимально необходимую, привнесенную пищей энергию. Плотскую кору надлежит истончить до такой степени, чтобы она не препятствовала актуализации внутреннего, не угнетала и не грязнила его. Названный аскетический прием объясняется в «Изборнике 1076 года». Здесь помещен вопрос о том, всегда ли достойны причащения Тела Христа те, кто причащается Святыми Тайнами, имеют ли они надежду на спасение? На него дано образное пояснение. Если какой-то изготовленный сосуд имеет в себе некоторую влагу, то вложенный в него раскаленный уголь иссушает и выжигает ее, очищая тем самым. Если же уголь попадет в сосуд, содержащий в себе воду, он угаснет и не принесет пользы самому сосуду. Сказанное относится к принимающим Святые Тайны<sup>105</sup>.

Среди молитв, написанных св. Кириллом находится та, в которой исповедуя «скверны» и «грехи», исходящие из «отягощенного многоядением сердца», «немилосердной души», подверженного «лени тела» и блудом тела, обличая собственные сладостолбие, честолюбие, сквернословие, «смердные дела», порабощенность дьяволу, епископ обобщает все недолжное, поработившее его бессознательную мыслительную сферу, то что препятствует его спасению такими словами. «Внутренняя же моя исполних смрадных помысл, и отнудь весь свои разум постих в супротивлении Божию закону, и того ради тужю, и скорблю, и печалуюся, по вся часы припадаю к щедротам твоим, Госпоже Богородице, не прогневайся на мя грешного»<sup>106</sup>. Такою горькой констатацией автор обнаруживает, что одна часть его интеллектуально-волевой сферы противиться другой ее части. В ней ощущается, самостоятельно обнаруженное и выраженное св. Кириллом или же вдохнов-

<sup>103</sup> Кюрила епископа Туровскаго сказание о черноризьчѣстѣмъ чину, от Вѣтхаго Закона и Новаго: оного образ носяща, а сего дѣлы съвършающаа (*Еремий И. П. Литературное наследие Кирилла туровского // ТОДРЛ. 1956. Т. 12. С. 361*).

<sup>104</sup> Изборник 1076 года: Втор. изд. М., 2009. Т. 1. С. 225.

<sup>105</sup> Там же. С. 570–573.

<sup>106</sup> Во вторник молитва по вечерни святого Кирила преподобнаго священноинока (*Рогачевская Е. Б. Указ. соч. С. 111–112*).



ленное ап. Павлом указание на существование в человеке того неподвластного ему, внутреннего бессознательного, незаконного и стихийного начала, которое противостоит такому же сознательному, законному, внутреннему началу. Таким образом, «невидимая брань» развертывается не только по линии «внутренне» — «внешнее». Поэтому он истово молится не только о том, чтобы обрести согласие внутреннего человека с внешним. Борьба со страстями, охватывающими всего человека, практические приемы и теоретические принципы которой св. Кирилл, к сожалению, раскрывает, должна привести к гармонизации внутреннего, что создает предпосылки для победы, всецело обращенного к Христу целостного внутреннего, над антагонистическим Ему внешним.

Обособленное от внешнего мира пространство, где человек, в состоянии отрешенности от телесности концентрируется на молитвенном общении с Богом, есть как бы продолжением внутреннего пространства самого молящегося. «Келья исихаста — это пределы его собственного тела. В нем обиталище мудрости»<sup>107</sup>. Здесь, внутри двух внешних сфер (мира и тела), отделяющих человека от внешней среды, он пребывает в подлинном Божественном лоне. Если принять во внимание все те свойства Бога, о которых шла речь в начале этой работы, то можно утверждать, что согласно христианским антропологическим представлениям, внутри человека пребывает не только Божественная мудрость и разум, и не только Его образ и подобие. В этом внутреннем мире христианин прикасается с такими Божественными свойствами как совершенство, самобытность, неизменяемость, вечность, неизмеримость, могущество, любовь, милосердие и духовность. Здесь отсутствуют какие-либо характеристики, присущие эмпирическому земному миру. Поскольку Богу не свойственны качества пространства и времени, отсюда истекает то, что сердцевина человека так же не имеет таких физических параметров как пространство и время. Здесь царят трансцендентные бесконечность и безвременность. Здесь пребывает Первообраз, к которому жаждет несовершенное человеческое подобие. В человеческом внутреннем пребывает Божественная полнота и завершенность — Плерома. Можно говорить о том, что во внутреннем человека, в его глубочайших недрах пребывает то, что М. Экхарт называл «искра души». При условии, воспитанной мистико-аскетической практикой способности находить в своем внутреннем Бога и Божественное и, вместе с тем, насаждать в себя Бога и Божественное, во внутренней сфере христианина формируется та особенная религиозная восприимчивость, которая присуща святым. Погружаясь в недра своего греховного актуального естества, христианин совершает паломничество к началу Священной Истории, к истоку антропогенеза, к совершенному Адаму.

Все, что высказано св. Кириллом по отношению к внешней и внутренней среде бытия человека, относительно внутреннего и внешнего в самом человеке, можно свести в таблицу.

| <b>Внешнее</b>                      | <b>Внутренне</b>               |
|-------------------------------------|--------------------------------|
| Внешний физический и социальный мир | Внутренний человеческий мир    |
| Видимое, материальное, чувственное  | Невидимое, идеальное, духовное |
| Рай                                 | Едем                           |

<sup>107</sup> Преподобного отца нашего Иоанна, игумена Синайской горы Лествица. К., 1991. Ч. 3. С. 232.

|   |  |
|---|--|
| Все, что вне виноградника   | Виноградник  |
| Церковное строение  | Алтарь   |
| Епископия, монастырь  | Алтарь   |
| Внешний мир   | Епископия, монастырь                                   |
| Враги Христа (еретики, зловерные, грехолюбцы, осквернители)       | Христианские тайны                                     |
| Монастырь   | Игумен   |
| Народы, не имеющие Божьего закона, мертвые, не принявшие Крещения | Народы, пребывающие в Божьем законе, живые – христиане |
| Мирские чины, попечение о материальном                            | Святость, священство, священная иерархия               |
| Царство, светская власть  | Монашество, монашеский устав                           |
|   | Монашеские добродетели                                 |
| Тело  | Душа   |
| Плоть   | Дух  |
| Потир   | Вино   |
| Ночь, тьма  | Веселие, сияние  |

### ***Конечные судьба человека и человечества в трудах св. Кирилла Туровского. Сущность и цель смерти***

Предпринимая попытку реконструкции эсхатологических представлений св. Кирилла, сразу же надлежит констатировать, что все они, как и иные антропологические суждения, исходят из Святого Писания, Святого Предания и произведений отцов и учителей Церкви. И это относится к его антропологическим воззрениям в целом. Однако в творчестве св. Кирилла, равно как и в произведениях иных древнерусских книжников в отличие от напряженной религиозно-философской рефлексии христианских мыслителей над проблемными вопросами эсхатологии, которые решались, начиная от апостольских мужей, не прослеживаются какие-либо частные мнения. У святителя Кирилла присутствуют только общепринятые догматические церковные положения.

Эсхатологическая мысль Руси, строго придерживаясь церковной антропологии и эсхатологии, довольствовалась устоявшимися истинами. При этом такие значимые религиозно-философские задачи как обоснование необходимости смерти, доказательства бессмертия души, обоснования самой возможности воскресения из мертвых, неотвратимости Второго Пришествия и Страшного Суда, в древнерусских произведениях продолжительное время отсутствовали. Отдельные, порою довольно пространные, сведения о конечной судьбе каждого конкретного человека, о загробной участи праведников и грешников, о локализации потусторонних мест и состояний человеческих душ после смерти, о сущности небесного блаженства и адских мучений и их различных ступеней, о продолжительности блаженств и мучений, а также о времени кончины мира, о предшествующих ей событиях и многие другие знания, большей частью содержались в переводных произведениях и особенно апокрифических. Возникновению описываемой ситуации способствовало то обстоятельство, что в самой православной богословской традиции какое-то систематизированное, развернутое и законченное учение об участи и состоянии человечества перед, во время и после Второго

пришествия Христа, отсутствует. Объясняя данное обстоятельство, П. Евдокимов пишет: «К счастью, педагогическая мудрость Церкви никогда не вдохновляла на какой-либо исчерпывающий догматический синтез эсхатологических данных. За исключением членов Никейского Символа Веры, которые говорят о Втором пришествии, суде и воскресении, православие не обладает догматическими формулировками. Сталкиваясь с утверждениями о последовательности событий, с библейскими ссылками, ее богословское истолкование и само предание не являются достаточно ясными и единообразными. Существуют вопросы, которые с почтением обходят даже богословы...»<sup>108</sup>. С другой стороны, как пишет митрополит Макарий: «Отцы Церкви никогда не чуждались эсхатологических исследований. Более того, они признавали за ними важное практическое значение, так как эсхатологические убеждения действуют определяющим образом на наше нравственное поведение»<sup>109</sup>.

Переходя к анализу понимания природы, смысла и цели человеческой смерти, а также ключевых идей эсхатологических воззрений епископа Туровского, следует особенно подчеркнуть тот значимый факт, что в христианстве перечисленные проблемы и все, связанные с ними антропологические представления, не являются эксклюзивным предметом теоретической богословской мысли. Темы смерти, посмертных судеб души и тела, посмертного воздаяния, Страшного Суда, рая и ада, а также иных проблем частной и всеобщей эсхатологии, неизменно пребывают в поле внимания каждого верного.

Смерть предстает как всечеловеческий удел. Это стало возможным, поскольку она выступает в качестве провиденциального закона, приговора людям, следствием их же грехопадения (Быт. 2: 17; 3: 19; Рим. 5: 12; 1 Кор. 5: 21). Человек не в силах избавить себя от смерти, поэтому, будучи онтологически обреченным, он избирает христианский способ жизни и непрестанно молится о своем будущем воскресении Богу. Он знает, что Бог не создал смерти. Творец, Который не видел в ней необходимости на первых порах существования людей, на определенном этапе человеческой истории Сам же навсегда и уничтожит смертность (Ис. 25: 8; Пс. 15: 10).

Спасительная смерть Христа кардинально изменила не только онтологический статус самой смерти, но и взаимоотношения человечества с ней. Поскольку вместе с Крестной Смертью Спасителя соумерли все христиане (2 Кор. 5: 14), все они радикально пересмотрели собственное отношение к смерти. В Церкви она воспринимается сквозь призму спасительного вероучения. Соединяясь со Спасителем в Таинстве Крещения, Его верные, бывшие пленниками греха, и, соответственно, рабами смерти (Кол. 2:13), прежде всего, умирают для греха (Рим. 6:2), крестясь сим Таинством в Его смерть (Рим. 6:3). Умирая для земного мира (Кол. 2: 20), для всего ветхого в мире и ветхого в человеке, для тела греховного (Рим. 6: 6), христиане отмирают от самого мира и возрождаются к новой жизни. Вера во Христа, послушание Его слову преобразовывают смертность в жизненность (Ин. 5: 24; 11: 25). Смерть, это не столько прекращение функций тела, его разложение и выход из него души, сколько прекращение греха и изменение человека. Она не прекращает вечного существования души. Смерть — мудрое, промыслительное и универсальное средство, которым Бог врачует человеческую

<sup>108</sup> Евдокимов П. Православие. М., 2012. С. 457.

<sup>109</sup> Макарий (Окский), митр. Эсхатология св. Григория Нисского. Киев, 2006. С. II.

природу от примешавшегося к ней греха и зла. Она восстанавливает праведного человека в его первобытное состояние. Само же абсолютное восстановление в настоящем жизненном цикле как конкретного человека, так и в жизненном цикле человечества неосуществимо. Греховность человеческого рода и поврежденность окружающего род людской мир природы ограничивают бесконечный процесс самоусовершенствования в приближении к Богу. Поэтому актуальные условия человеческого бытия должны в корне измениться.

Поскольку смерть есть предел, которым оканчивается субъективная земная жизнь каждого человека, его посмертное существование представляет собою тот необратимый период, в котором он сам становится объектом воздаяния. В процессе жизненного цикла формируется то посмертное бытие, которое квалифицируется понятиями «вознаграждение» или «расплата». Следовательно, жизнь за гробом — суть зеркальное отражение праведного или греховного жизненного пути. За пределом земного существования какое-либо раскаяние или изменение всего содеянного, не содеянного и помысленного невозможно. Человек не властен над временем. Он никак не способен вновь вернуться к истоку собственной жизни, чтобы воспроизвести ее в сотериологической праведности. Поэтому перед каждым человеком неизбежно и пожизненно стоит выбор, подобный тому, который впервые возник перед Адамом и Евой. На всем протяжении собственного существования и, особенно, на исходе земного удела, теперь уже, предстоя Христу, каждый избирает не только и не столько преходящую земную жизненную перспективу, но вечную посмертную жизнь. Те, кто были во всем и всегда с Христом и во Христе «смерти не имать видѣти во вѣкы» (Ин. 8: 51). Всех иных ожидает «вторая смерть» (Откр. 20: 14).

Подобный образ смерти и отношение к ней ежечасно и ежедневно актуализируется и объективируется в жизни христианина, а сама система такой объективации совпадает с христианской культурой смерти. Таким образом, в представлении христиан основная функция смерти состоит в том, что она освобождает человека от несвойственного ему конечного земного бытия. Смерть служит обязательным условием перехода от несовершенной природы к исконно имманентному Божественному подобию. Она преобразовывает долнее и конечное существо к инобытию премирному и бесконечному. Субъективно смерть воспринимается как оптимистический пролог к истинно человеческой будущности, а в своем объективном онтологическом статусе становится блаженством, орудием спасения и возрождения.

Пребывая в греховном и тленном теле, христианин «отходит от Господа» (2 Кор. 5: 6). Из данного постулата становится понятным и смысл самой смерти. В христианстве она считается единственной возможностью воссоединения утраченного первыми людьми единства с Богом. Посему, смерть — высшая универсальная духовная христианская ценность. В отличие от действительного и реального небытия, которое вне христианской среды иллюзорно воспринимается как подлинное бытие, для адепта христианского вероучения смерть — это должное и желаемое. Смерть как ценность играет стержневую роль в жертвенном преображении, посредством которого христианин прославляет Бога. В отличие от многих иных религиозно-философских воззрений, где смерть понимается как полная утрата человеком своего бытия, как его исчезновение в качестве живой субстанции, для христианства телесная смерть наивысшее благое приобретение. Не нынешнее актуальное видимое, но перспективное невидимое составляет

предмет веры и место истинного обитания христианина. «Върою бо ходим, а не видѣнием. Дерзаем же и благоволим паче отити от тѣла, и внити ко Господу» (2 Кор. 5: 7–8). Уже сами слова Символа Веры «Чаю воскресения мертвых и жизни будущаго вѣка» убедительно свидетельствуют о том, что трепетное ожидание смерти никогда не исчезает в душе христианина. Вся церковная жизнь с ее предписаниями, таинствами, молитвами и обрядами воспитывает христианина к вхождению в жизнь Бога Воскресшего и Воскресающего.

Невозможно привести все высказывания христианских мыслителей о необходимости постоянного памятования о смерти. Для того чтобы почувствовать тональность наставлений монашествующим о неминуемой смерти и Страшном Суде достаточно упомянуть призыв Аввы Евагрия: «Безмолвствуя в кельи твоей, уедини ум твой в тебе самом и вспомни о дне смерти твоей. Усмотри умерщвление твое, усмотри падение, восприми плач. Возненавидь суету мира сего. Будь смирен во всех отношениях. Имей попечение о том, чтобы пребывать постоянно в стремлении к безмолвию, и не впадешь в расслабление. Вспоминай о заключенных в аде! Помысли, в каком положении находятся теперь низвергнутые туда души! В каком горьком молчании они пребывают там! Как они стонут ужасно! В каком они страхе и мучении! В каком отчаянии! В какой печали! В каких бесконечных слезах! Потом приведи себе на память день воскресения и Страшный Суд Христов, которого одно представление воображением может привести в ужас. Какое смущение обмет грешников, когда они будут приведены пред лице Христа Бога, пред ангелов, архангелов и прочие силы небесные, пред собрание всех человеков! Приведи себе на память виды вечных мук: огонь неугасающий, червь неумирающий, мрак тартара, скрежет зубов и прочие ужасы и разнообразные муки. Приведи себе на память уготованные блага праведникам, дерзновение их к Богу Отцу и Сыну Его, Иисусу Христу, пред ангелами, архангелами, всеми небесными силами и всем человеческим родом. Приведи себе на память Небесное Царство, сокровища его, радость и покой. Памятование того и другого да пребывает с тобою: вздыхай об участи, ожидающей грешников, проливай слезы, весь облекись в сетование, страшись, чтоб и тебе не подвергнуться тому же; воспоминанием благ, уготованных праведным, увеселяйся и ободряйся. Стремись к получению вечного блаженства и к избеганию вечного мучения. Не оставляй этих воспоминаний, находясь в кельи твоей и вне ее; содержи эти воспоминания непрестанно в уме твоём и чтоб, хотя при помощи их, избежать скверных, душевредных помышлений»<sup>110</sup>.

Названная ментальная установка присуща и св. Кириллу Туровскому. Всецело пребывая в иноческой традиции, с ее особенным отношением к феномену смерти, он также сетует на то, что «житийския мысли» не дают людям сосредоточиться на раздумьях о неизбежном финале своей жизни: «о смерти помыслити»<sup>111</sup>. Как и у древних христианских подвижников, его вера состоит в том, что он уповает на то, что сподобится благого будущего. По его же словам, он грезит «на небесех жизнь приятии, по реченому: “Наше житие на небесех”»<sup>112</sup>. Пе-

<sup>110</sup> *Игнатий (Брянчанинов), свят.* Творения... С. 161–162.

<sup>111</sup> Повесть Кирилла многогрѣшнаго мниха к Василию игумену Печерьскому о бѣлоризцѣ человекѣ, и о мнишствѣ, и о души, и о покаянии (*Еремин И. П.* Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. 1956. Т. 12. С. 349).

<sup>112</sup> Кюрила епископа Туровскаго сказание о черноризьчьствѣ чину, от Вытхаго Закона и Новаго: оног образ носяща, а сего дѣлы съвършающа (Там же. С. 357).

ред мысленным взором св. Кирилла никогда не гаснет «неотлучающаяся смертная память»<sup>113</sup>. В его молитвах рефреном звучат робкая надежда обретения Царства Небесного и искренний страх перед «геенной», «огнем», «тьмою», «ночью».

### **Память о смерти как христианский экзистенциал**

Анализируя эсхатологические воззрения Кирилла Туровского, его мысли о своем исходе и о конечных судьбах человечества, нельзя не отметить двух обстоятельств. Первое состоит в том, что внимание епископа преимущественно сконцентрировано на том заключительном моменте истории человеческого рода, когда при Своем Втором Пришествии Сын Божий, после восстания всех мертвых совершит всеобщий и последний суд. Вторым обстоятельством есть то, что в своем понимании содержания и последовательности событий последних моментов истории св. Кирилл неукоснительно придерживается православного учения об этом предмете. Поэтому его видение сугубо ортодоксально. Оно ни чем не отличается от устоявшегося эсхатологического канона. Вероятно, мыслитель уверенно полагал, что многим из тех, кому адресовывались его произведения, были хорошо знакомы с библейскими и евангельскими высказываниями о кончине мира.

Согласно христианской доктрине, мировой процесс имеет установленную его Творцом последовательность, смысл, периодичность, темп и направленность. Инициированная и установленная Богом Священная История неизменно пребывает в сфере Божественной воли и Его Промысла. Начинаясь созданием мира и человека, она непреложно завершится их концом. Эсхатологические темы пронизывают все Священное Писание, а эсхатологические истины побуждают у христианина константную готовность принять неотвратимость смерти. Поэтому там, где св. Кирилл затрагивает эсхатологические проблемы, он ограничивается азбучными догматическими констатациями. Однако, несмотря на всю кажущуюся тривиальность древнерусских эсхато-логических представлений, их выявление имеет принципиальное научное значение.

Не вызывает ни единого сомнения то, что туровский епископ был хорошо ознакомлен с высказываниями христианских авторов о необходимости памятования о смерти и о том, что сама она обязана неизменно пребывать в поле внимания каждого верного. Наставления святых отцов о необходимости «каждодневного умирания», о неизбежности исхода души из тела, о том, что каждый день нужно проживать как последний, побуждали к рефлексии о смерти, Суде, мучениях. Святителем Кириллом они воспринимаются как дарованный Богом способ самоусовершенствования. Составленные архиереем молитвы свидетельствуют о том, что его отношение к жизни и смерти базировалось на правилах бл. аввы Исаии для монашества: «Смерть каждодневно да вращается пред глазами вашими. Одна забота пусть тревожит вас, как выйти из тела, как миновать власти темные, которые встретят вас на воздухе, и как предстать пред Богом в страшный оный день суда; когда каждому будут воздаваться воздаяния за все дела, слова и помышления. Ибо «вся нага и обвьялена пред очами Того (Евр. 4: 13), кому должны вы давать отчет»<sup>114</sup>.

<sup>113</sup> Там же. С. 351.

<sup>114</sup> Блаженный авва Исаия. Слово 1. Правила жизни для братьев, которые жили с ним // Добротолюбие. М., 2004. Т. 1. С. 351.

В силу названных обстоятельств, как для самого св. Кирилла, так и для иных древнерусских богословов, чрезвычайно значимой и смысложизненной выступала проблема ответственности перед Судом Христовым, становящегося безусловной реальностью после телесной смерти. Если попытаться вычленить то наиболее существенное, что волнует самого св. Кирилла в его до чрезвычайности напряженных раздумьях о Страшном Суде, то, нисколько не страшась собственной смерти, он пребывает в ужасе от осознания собственной греховности и трепещет от мысли о воздаянии за то, что не предстанет пред Судьею в должной праведности и в святости. Прежде всего, к себе относит он цитированные им слова Христа: «И изыдут сотворивши благая въ воскресение живота, а сотворшии злая въ воскресение суда» (Ин. 5: 29). Как и для созданного Творцом разумного богоподобного существа, более того, христианина, епископ предполагает для себя два возможных решения Судии: спасение или осуждение. Поскольку же он искренне мнит себя «беззаконным», «уподобившимся неразумным скотам», «преисполненным скверны» и проч., то от таких самооценок в моральном сознании, где превалируют совесть и стыд, формируется благоговейный страх перед Судиею Праведным. «Судный час помышляю и весь изнемогаю, въ нъ же Суд праведен и никто же никому же помощи может»<sup>115</sup>. «Тогда ократится суетная моя надежа, егда же вся тварь пред Страшным предстанет Судищем Христовым, идеже явятся кождо дела без испытания. Тогда ангели предстоятъ с страхом, громи боятся, молния трепещет, земля колеблется, огонь свирепый течет, потребляя беззаконники. От них же пръвьи есмь аз»<sup>116</sup>.

Совершенно искренне ощущая себя преисполненным греховностью, св. Кирилл особенно уповаает на заступничество Пресвятой Богородицы: «Раздери рукописание беззаконий моих и бремя грѣховное облеghi, подаи же жадаемое проshени, и сподоби мя порадоватися на земли кротких, в селех праведных, в земли вечной, в пици неизготоваемой, в немерцающем свете»<sup>117</sup>. Епископ полагается на милосердие Судии, Который оценит искренность его веры. Он высказывает уверенность, что верующий в Христа «не умрет, но имать живот вечный». В своем чаянии всегда пребывать с Богом в Его Царстве св. Кирилл возносит к Нему моление: «Его же и мене причастника сътвори в землю кротких, в селех святых, в неразримых храмах, в горнемъ Ерусалиме, в немерцающем свете и нестарѣющимъ блаженном оном веце, в бесконечней жизни, идеже несть болезни, ни дѣявола, на зло подвизающа, ни греха, тли творящаго, но радость исповедима и веселие неизреченное и праведник множество, пророк чинове, апостол ликове, мученик полци, страсотерпець хоругви, святитель събори, преподобных толпы, пустынник совокупление и святых жен крепкодушие и всех святых покоище, от века угодивших Тебе единому, истинному Богу нашему»<sup>118</sup>. В самом общем виде ниже будут раскрыты истоки и основания апокалипсических чувствований и умонастроений древнерусского книжника.

<sup>115</sup> Молитва в среду по часех святого Кирилла священноинока (Рогачевская Е. Б. Указ. соч. С. 116).

<sup>116</sup> Въ вторник по утрени преподобнаго Кирилла Туровского (Там же. С. 106).

<sup>117</sup> В среду по утрени преподобнаго Кирилла молитва (Там же. С. 115).

<sup>118</sup> В пяток по вечерни молитва преподобнаго Кирилла священноинока (Там же. С. 139).

**Конец земной человеческой истории, парусия Христа,  
воскресение мертвых**

Затронутые выше эсхатологические концепты, воодушевляли св. Кирилла на освещение в своих текстах проблемы судьбы грешников и язычников, а также их посмертной участи. Понятно, что в Руси XII в., в условиях жизнедеятельности дохристианских верований, наставление язычников и неокрепших в вере христиан было чрезвычайно злободневной задачей. Учитывая это, искренне переживая за соотечественников, богослов испытывает благоговейный страх перед лицом грядущего Пришествия. Уверенность святителя в непреходящем приходе Христа основывается на евангельском учении о Боге как Судии и о Мздовоздателе, о Страшном Суде над всеми людьми и народами. Чувства епископа находят отражение в его творчестве. Как уже не раз отмечалось, его эсхатологические воззрения прямо проистекают из христианской философии истории. Оставляя без надлежащего освещения предначертанные в Священном Писании события, предшествующие предустановленному Дню Господнему, когда разгорится последняя бескомпромиссная война, с одной стороны, между воплощенным злом, противником Христа антихристом и, с другой стороны, гонимым им христианством, обратимся непосредственно к всемирно-историческому событию Второго Пришествия Христа.

Православное верование и учение о всеобщем, «тотальном», Суде, имеющем последовать после конца мира, в наиболее обобщенном виде состоит в том, что, согласно Божественному домостроительству о спасении рода человеческого, Сыну Божьему, Который Судит как Бог и как Сын человеческий, Богом Отцом дана власть судить живых и мертвых (Ин. 5: 22, 27). При кончине земного времени, в последний день тварного мира состоится упразднение лже-Христа, противника Замысла Божьего, наследника извечного врага человеческого рода, змия — антихриста (2 Сол. 2: 8). В тот же последний день (Ин. 6: 39) Обновитель жизни совершит всеобщее и одновременное воскресение мертвых. По своим имманентным качествам воскресшие человеческие тела будут содержать свою прежнюю сущность, которая была соединена с душою в продолжении их жизни (1 Кор. 15: 53). Однако новые тела будут отличаться от прежних. По подобию воскресшего Спасителя, тела праведных восстанут в ином, в преображенном виде. По словам св. Иоанна Дамаскина, воскресение — это «вторичное воздвижение упавшего (Адама — С.Б.)». «Если смерть определяют — как отделение души от тела, то воскресение, есть вторичное соединение души и тела» и «вторичное воздвижение разрешившегося и умершего живого существа»<sup>119</sup>.

Само воскресение восстановит воскресших в первобытное состояние, в то, которым отличались Адам и Ева. Как отмечает преп. Иустин, евангельское понятие *ἀνάστασις* (др.-русс. 'воскресение, подъем, вставание') означает восстание того, что легло, пало, уснуло, а не восстание чего-либо совершенно нового. Это не новое творение. Воскресение состоит не в сотворении нового, но в обновлении того, что было<sup>120</sup>. Тела воскресших праведных и грешных будут нетленны и бессмертны (1 Кор. 15:52-53). Подобно телу Христа, праведные тела «просвѣтятся яко солнце в Царствии Отца их» (Мт. 13:43). В противоположность прижизненно-

<sup>119</sup> Иоанн Дамаскин, св. Точное изложение православной веры. М.; Ростов-на-Дону, 1992. С. 339.

<sup>120</sup> Иустин (Попович), преп. Догматика Православной Церкви: Эсхатология. М., 2005. С. 111.



му душевному, вещественному телу, они станут духовными (тонкими, легкими, небесными) (1 Кор. 15:48–49). Предназначенные для вечного блаженства, такие тела избавятся от присущей их земной природе потребности в пище, питии и иных телесных надобностей, уподобятся бесплотным духам — Ангелам (Лк. 20:36; Мф. 22:30). Те, которые останутся живыми до дня Второго Пришествия, изменятся так же, как и мертвые. Относительно пола, возраста и других характеристик воскресших тел, в христианской традиции высказывались различные частные мнения. Поскольку вся, пребывающая под властью человека, окружающая его природа была проклята (Быт. 3: 17–8) и вошла в противоестественное состояние, то вместе с остаточным упразднением закона греха и смерти она восстанавливается и возвращается в райское состояние.

При всем том в последние времена, перед концом света чрезвычайно интенсифицируются природные катаклизмы (Мф. 24: 29, Лк. 21: 25; Откр. 6: 14). Св. ап. Павел предрекает, что небеса и земля сберегаются огню на день суда и гибели нечестивых людей (2 Пет. 3: 7). Он указывает на те катастрофические метаморфозы, которые возникнут в последний день истории мира. «Придет же День Господень яко тать в нощи, в оньже небеса убо с шумом мимо идут, стихии же сжигаемы разорятся, земля же, и яже на ней дела сторгят... Небеса жегома разорятся, и стихии опалеми растаються» (2 Пет. 3: 10, 12). Но верные Христа, по обетованию Его чают «нова же небесе и новы земли..., в нихже правда живет» (2 Пет. 3: 13). При всем том мир как таковой не исчезнет (Мф. 24: 35).

Согласно христианскому эсхатологическому учению, при приближении конца мира своего максимума достигнут дисгармонии и антагонизмы в социально-политической жизни всего человечества. Антропосферу постигнет всеобщее гуманитарно-нравственное крушение, подобное тому, которое узнало человечество в самом начале своей истории. Повсеместные страдания и ожидания конца света вызовут всеобщий страх перед ближайшим будущим (Мф. 14: 21). Землетрясения, наводнения, засухи возбудят повальный голод. По всей поверхности земли распространятся пандемии. Вспыхнут войны, вступят в непримиримую борьбу народы (Мф. 24: 6–7). Наряду с этим греховное человечество охватит полная беспечность ввиду приближающейся неминуемой гибели. Безмерно оскудеет христианская вера (Лк. 18: 8), верные подвергнутся гонениям и мучениям. Их будут ненавидеть и убивать (Мф. 24: 9–10). Умножатся беззакония и охладет любовь (Мф. 24: 12). Распространится ненависть и предательство, жестокая вражда между самыми близкими родными (Мр. 13: 12). Появятся лживые мессии и учителя, говорящие от имени Божьего (Мф. 24: 24), а за ними, на недолгое время, явится антихрист (2 Фес 2: 1–3), царство которого распространится по всей земле (Откр. 13: 8). Ссылаясь на Послание ап. Павла к Тимофею (1 Тим. 4: 1–2), еп. Кирилл пишет о пандемии духовных заблуждений, которая постигнет человечество в конце его истории. Духовные враги Христа и Его верных введут в действие повсеместную стратегию лицемерия и дезинформации. Здесь же св. Кирилл, теперь уже основываясь на иных евангельских стихах (Рим. 3: 16; 1 Фес. 5: 3) указывает на то, что и лжеучителей, и отступников ожидает истребление: «Яко в последняя времена отступяты неции от веры Христовы научениемъ демонськом и духом неприязниномъ, лъжесловесницы, лицемери, их же конецъ пагуба»<sup>121</sup>.

121 Кюрила грешнаго мниха слово на Сбор святых Отець 300 и 18, от Святых Книг указание о Христе Сыне Божии, и похвала Отцем святого Никейскаго Събора, в неделю прже Пянтикоствя (*Еремин И. П.* Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. 1958. Т. 15. С. 346).

### Страшный Суд

В последние мгновения новозаветного периода человеческой истории, следом за внезапным сошествием на землю Христа для Суда над живыми и мертвыми, начнется всеобщий и последний Суд, на котором предстанут все без исключения люди. «Той есть нареченный от Бога судия живым и мертвым» (Деян. 10: 42). Святые Ангелы соберут всех избранных (Мф. 24: 31) и всех беззаконных (Мф. 13: 41). Они же отделят злых от праведных (Мф. 13: 40). Судимы будут и падшие духи (2 Петр. 2: 4). Предметом суда станут все человеческие дела (Рим. 2: 6), слова (Мф. 12: 36) и самые сокроуенные помышления (1 Кор. 4: 5). Отображением того, как остро воспринимался в сознании святителя тезис о всеведении Божьем служат следующие слова одной из молитв св. Кирилла, которые свидетельствуют о его совестливом страхе перед Судиею: «Судный час помышляю и весь изнемогаю, како убо обрящуся тамо; кое ли слово изреку за грехи моя? Како ли будет ми от Судии? Где ли скрыю безакони (так) моих множество?»<sup>122</sup>.

Всезнающий и непогрешимый Судья не оставит без внимания ни одного подсудимого. Ни одно зло и никакое добро не будет преувеличено или уменьшено. Суд будет гласным, поскольку состоится в присутствии небесного, земного и преисподнего миров. Взыскательный и суровый он совершится по всей правде и милости Божьей (Рим. 2: 5). Каждый судимый убедится в праведности Судии, в Его справедливости (Мф. 16: 27; Рим. 2: 5–8; Откр. 2: 23). В силу того, что здесь будет предопределена на всю последующую вечность участь каждого из подсудимых, — это будет решающий и последний суд. Весь ужас Страшного Суда для грешных будет состоять в том, что они в полной мере осознают всечеловеческую значимость спасительной Смерти Христа, судьбоносность дарованных Им человечеству благих заповедей, святых Таинств, всех иных средств для спасения. Каждый почувствует бессмысленность и тщетность прожитой в грехе жизни. Он впадет в отчаяние от того, что, будучи образом и подобием Божьим, имея все необходимое и достаточное для праведности, святости и обхождения во время своего пребывания на земле, сам осудил себя на вечные муки. «Еже бо аще сеет человек, тожде и пожнет. Яко сеяй в плоть свою, от плоти пожнет истление; а сеяй в дух, от духа пожнет живот вечный» (Галл. 6: 7–8). Страшный Суд делает невозможным не состоявшиеся при жизни покаяние, исповедание и исцеление. Границей, за которой это было возможно, выступает индивидуальная смерть. Неотвратимость кары или поощрения — имеют безусловный характер. Исцеление было возможным исключительно в земной жизни. Поэтому, заведомо относящие себя к тем, которые уже пренебрёг дарованной Богом возможностью покаяния, пребывают в отчаянии. Они просят хотя бы еще толику времени для исправления. «Даждь ми, Господи, отныне время покаяния. Якоже и все отци мои, — умоляет св. Кирилл, — се бо, яко трава заутра процветох, и навечер отпаду, исьхну; исцели мя Милостивее, зле уязвеннаго греховным жалом, преже даиже не отиду, и к тому не буду; яко не мертви въсхвалять, Тя в аде же кто исповесть?»<sup>123</sup>.

<sup>122</sup> Молитва в неделю на утрени, по канонѣ преподобнаго отца нашего Кирила Туровского (Рогачевская Е. Б. Указ. соч. С. 91).

<sup>123</sup> В пяток по вечерни преподобнаго Кирила священноинока (Рогачевская Е. Б. Указ. соч. С. 138).

Всемирным итогом Суда станет кардинальное переустройство антропосферы. Как на земле, так и на небе, установится новый мировой порядок. Все, что имело власть и силу на старой земле, утратит их. Упразднится рабство греха, смерти и дьявола. Все враждебное Христу и христианству будет навечно отвержено от Бога и изгнано в ад. В этом месте скорби и страданий без срока испытает муки все противное Богу. В среде себе подобных и отверженных злых духов вечно будет длиться их существование. Внутренние субъективные мучения будут заключаться в непрестанных укорах пробудившейся совести, отчаянии от невозможности раскаяния. «Да не возвращуся в землю тмы вечныя, иде же несть света, ни жизни вечныя человеком; да не сунт [изсушит] геона крови моеи» – излагает свои внутренние боли туровский епископ<sup>124</sup>. Ожидающие грешников мучения осознаются епископом Кириллом, как объективные. Они представлены в образе «червя неумирающего», «неугасимого огня» (Мк. 4:45–46) и других наглядных образов. «Боюся егда како огонь, с небесе съшед, съжжет мя, и преисподняя пропасть жива пожрет мя»<sup>125</sup>. Грешники понесут не одинаковое наказание. Каждый подвергнется адским мукам соразмерно своим грехам и беззакониям (Лк. 12:47–48). Но кроме того осуждение грешников выразится в их проклятии и полном удалении от Бога (Мф. 25: 41; Лк. 13: 27).

Насколько мрачная участь уготована грешным, настолько исполнены блаженств обетования для праведных. Блага будущей жизни представляются настолько великими, что они невыразимы в земных понятиях. Святые наследуют Царство, уготованное им «от сложения мира» (Мф. 25: 34). Здесь первостепенным источником блага станет со-пребывание с Богом и Спасителем Иисусом Христом (Ив. 14: 1–34; 1 Сол. 4: 17; Рим. 8, 17), соучастие в Его Божественной славе (1 Сол. 4: 17; Рим. 8: 17). Лицом к лицу праведные будут лицезреть Бога (Мф. 5, 8). Наивысшего совершенства достигнут их ум и познавательные способности, а также душа, чувства, воля, сердце, тело. Во всем будет властвовать любовь (1 Кор. 13: 8; 1 Ин. 3: 2–3). В Царстве Божьем, сотворенные по образу и подобию Божьему, праведные вступят в совершенно новую стадию усовершенствования, которое не имеет ни меры, ни предела (Флп. 3: 12–15). После окончательного и бесповоротного Суда, как уже упоминалось, начнется вечная жизнь: непреходящий рай и бессрочный ад.

В своих эсхатологических предостережениях св. Кирилл искренне и от всего любящего сердца жаждет спасти каждого человека, ведь, вопреки своему высочайшему статусу, человек склонен абсолютизировать собственные плотские интересы, ставить их в центр космоса, преувеличивать управляемость собственной жизнью, не веря, что единой детерминантой Вселенной есть Бог. Понимание конечных судеб человека и человечества, за исключением тех, кто избран для спасения (Мк. 13: 20; Еф. 1: 4; 2 Фес. 2: 13), преисполнено трагизмом и признанием неизбежной неотвратимости их страшного эпилога. Спаситель неоднократно указывает на то, что Новый Завет даровал людям надежду на спасение, что христианский народ победил и одержал победу над ветхозаветной деградацией. Набирает силу процесс возрождения человека. Финал физического и метафизического агона между христианами и миром близок, действителен и уже осуществляется. Будущее еще не реализовалось, время не пришло к полноте

<sup>124</sup> Молитва в понедельник по часах преподобного Кирила (Там же. С. 102–103).

<sup>125</sup> В понедельник по заутрени преподобного Кирила (Там же. С. 99).

(Гал. 4:4; Кол. 4:5), но оно непрестанно сжимается (1 Кор. 7:29; Ин. 7:6). Большая часть поприща совокупным человечеством уже пройдена. Стремительно приближается персональная и общая расплата за прожитую жизнь. Ежеминутно, ежечасно, ежедневно безудержно смерть уносит жизни индивидов и целых человеческих поколений. Таким образом, святитель Кирилл прокламирует интернальность — ответственность всякого христианина и человека за свои дела и мысли. Перед лицом неизбежной телесной смерти единственно возможным становится ее приятие. Епископ страшится иного: смерти душевной и духовной. Он трепещет уже перед перед одною мыслью оказаться отвергнутым Богом. Туровский архиерей боится не угодить Творцу. Перед реальной опасностью достаться аду, перед угрозой воскресения в смерть вечную епископ Кирилл замирает от страха перед «как бы бытием», «бытием» вне Бога. Напомним, что изначальное обновление души и тела совершается в Таинствах Покаяния и Крещения. Воскресение личности осуществляется через единство с Жизнью Вечной, Которая есть Христос. Надежда на спасение души поддерживается смирением, сокрушением и упованием на милость Спасителя. Упование же наполняет душу миром, покоем и светлым радостным ожиданием собственного успеха.

«Песнь 3. Ирмос: Яко Бог всемогущ, изнемогшую грехми душу мою и сердце злыми запустения, доброплодносно сотвори, да духом сокрушенным молитву Тебе принесу!

От пелен врагом в плен веден бых, и бесовским запален огнем, беззаконием кипя, всяк грех совершаю, нимало не боли покаянием, и с погибаю величался. Христе мой, спаси мя, отчаянного!

Во юности беззаконие возраде и нечистыя похоти, и во старости стыдныя дела, и чрезуестественныя грехи, и доселе не остах скверны, диаволом лстим. И отныне, Господи, каюся; избави мя вечныя мучения!

Слава. Век мой скончается, а страшный Престол готовится, и Судий ждет, претя ми огнем и мукою, и пламенем негасимым. Слез тучю подаждь ми и угаси его силу, Хотяй спастися всем человеком!

И ныне. Мати Божия Пречистая, стено христианом! Избави люди Своя, обычно вопиющия! Противящияся врагом гордым, и мыслем да вопием ты: Радуйся, Обрадованная!»<sup>126</sup>. Вот так в одном лишь ирмосе прослежен и синтезирован внутренний онтогенез каждого представителя падшего человеческого рода.

В одном из своих произведений мыслитель более подробно говорит об апокалипсическом будущем, о том, что Парусия уже приближается. Святитель Кирилл не мог обойти феномен знамений, которые сопровождают приближение завершающей фазы истории. Он сердцем переживает и прозорливо предощущает ее крещендо. В пророческой тональности, выдержанной в инфернальных тонах, автор разворачивает страшную картину уже близких грядущих катастроф, которые тревожат его душу, являются квинтэссенцией, неизбывной болью и чаянием его эсхатологического сознания. Можно предполагать, что, помимо Откровения Иоанна Богослова и эсхатологических сюжетов Нового Завета, мыслителю были известны «Сказания о Христе и антихристе» Ипполита Римского, «Откровение» Мефодия Патарского и другие эсхатологические сочинения. С глубочайшей верой в торжество всего святого и праведного, он с гневом обли-

<sup>126</sup> Канон покаянен к Господу нашему Иисусу Христу, певаем по вся дни. Творение преподобнаго отца нашего Кирилла (Мельнікаў) А. А. Кірыл, епіскап Тураўскі. С. 313–314).

чает тех, кто утверждают: «Уже несть святых на земли», кто сетует, что многие погибли, заблудившись, или же сетуют, что иные слабы в вере. Он прорекает: не оскудеют святые и праведники до скончания мира. Они непреложно останутся живы и хранимы Богом тогда, когда грешники погибнут. Все это приближается, и уже мало остается времени земной жизни.

Туровский епископ предвещает: согласно пророчеству Христа, подымится народ на народ, царство на царство, страна на страну, царь на царя, князь на князя, епископ на епископа, монах на монаха и брат на брата. Начнутся голодоморы, землетрясения и болезни. Потом померкнут Солнце и Луна, небеса свернутся в свиток и появятся небесные силы. Затем «Судия Божий приидет судити всему миру, скончавъшу бо ти ся уроку жития и оставшим же ся трем летом седмья тысящи; будет в та три лета царство антихристово. По скончании же триех лет царства его послет Господь Михаила и Гаврила, и вострубят в рога овня, и в мгновении ока воскреснут. Мертвии же праведницы по добродетели их прежде воскреснут, последи же грешницы омрачений по злым их делом, по сем огонь неугасимый потечет от востока и до запада, поядая горы и камене, и древа, и море иссушая; твердь же яко бересто свертится и вся видимая сущия вещи развееет; человек вся от ярости огненныя яко воск растает и згорит вся земля, и сквозе тый огонь подобает идти всякому человеческому роду, и не будет где укрыти его, но будет болезнь и скорбь паче же грешным непокаявшимся и не единою же скоби имевши о души своей, но точию в покои мнозе..., в пици и в питии, но во блюде и в прелюбодеянии и в прочих инех согрешениях, да тем явится им яру беду отмщения носящи, не явит бо ся им яко трием отроком хлад: явится праведным хлад, а не огонь — всех же суть нещыи мало имуще согрешений не исправленна яко человецы, понеже есть Бог един без греха, Иже плоть взя нашего спасения, да сий огонь искусивый очистит я, и просветятся тела Его яко солнце; праведным же дает хлад, а грешным — опаление и омрачение. Прешедшим же им огненую реку ону, огненная же река си по Божию велению послуживъша, отшедша к западу и учинится во озеро огненное на мучение грешным. И по сем будет земля разна, якоже бе искони, и бела паче снега, и паки из нея трава и цветы мнози различнии, и древа не яко видимая суща, но высотой и величеством невозможно изглаголати усты человеческими, понеже суть духовна о Христе Иусе о Господе нашем»<sup>127</sup>.

Оставляя без рассмотрения высказанные в данном «Слове» хилиастические воззрения, примем во внимание то, что оно может и не принадлежать самому епископу Кириллу. Тем не менее, следует все же отметить, что темы апокатастасиса, изменения в природе, очистительной роли огня в «последние времена» имплицитно присутствует в импозитивно-катарических суггестиях туровского святителя. Засвидетельствуем лишь, что это наиболее выразительный фрагмент из всех произведений древнерусского архиерея-писателя. Мысли, изложенные в «Слове», делает рельефной и наглядной макро- и микрокосмическую эсхатологию книжника, приходящего к хилиастичному финалу и прозревающему рождение совершенно иной ноосферы.

Современное св. Кириллу общественно-родовое сознание и бытие человека до дна пропитано эсхатологией. Однако уже не на индивидуальном, а на всечеловеческом уровне человеческой бытие, как совокупный целостный

<sup>127</sup> Неделя 19. Слово святого Кирила (Там же. С. 387–388).

общественный организм, как инструмент и цель Божьего Замысла, Его Домостроения, достигло предела, потеряло смысл существования, исчерпало «лимит» Божьего терпения и доверия. Такая ситуация является прямым следствием всеобщей греховности и неверия. Вся совокупность кризисов-сегментов общечеловеческого кризиса — есть порождение апостасии, т. е. глобального отпадения, отступничества людей от Бога-Отца, Бога-Сына и Святого Духа. Вместе с тем, согласно воззрениям св. Кирилла, шанс возвратить дарованные Пресвятой Троицей жизнь, свободу и благодать, возможность соучастия в личном и всеобщем спасении еще окончательно человечеством не утрачен.

Монах, аскет и подвижник святой Кирилл Туровский взывает следовать путем тех, кто, по его убеждению, представляет собою элиту человечества, тех, кто подает всему миру пример подвижнической праведности, кто всей своей деятельной жизнью привлекает греховное человечество к его Творцу и Первообразу. Св. Кирилл называет святые чины, которые восприняли новую жизнь во Христе. Трудившиеся пророки и патриархи — почитают в райской жизни. Пострадавшие за Сына Божьего апостолы и святители — прославляются на небе и на земле. Претерпевшие страдания мученики и исповедники — венчаются с ангелами. Послушливые цари и князья — этим спасаются. Терпеливо несущие свой крест девственники — за Христом следуют от земли на небо. Принимают награду от Господа постники и пустынники<sup>128</sup>.

В свете сказанного можно утверждать, что все многочисленные и детальные выкладки епископа о смерти, о Пришествии и о Страшном Суде обусловлены его горячим желанием донести до современников спасительные истины о неминуемой расплате за прожитую в грехе жизнь. Но при этом святитель напоминает о неминуемой награде за жизнь, прожитую в святости. Подтверждением сотериологической направленности всего письменного творчества мыслителя служит его «Слово на Собор святых Отцов». Здесь, уже в который раз, епископ указывает на единственно возможный по его убеждению путь, приводящий человека из конечного земного существования к бытию вечному, небесному: это мученический путь подвига и самопожертвования. Среди таких трудников мыслитель называет святителей и богоблаженных отцов, боровшихся против врагов и не отступивших от Христа. Он также говорит о пастырях, положивших душу за своих овец и своими деяниями смывающих греховную скверну мира. Ве эти подвижники, по мысли туровского архиерея, никто иные как врачеватели и спасители душ и тел человеческих, которые помимо всего избавляют и от духовных заблуждений. Сам Христос избрал святителей и священников, «в церквах дому Своего посадил на украшение апостольского Престола, на утверждение святая веры, на поновление обетывавшим грехом, на възведенне падьшим в ересь, на исправление помятьшимся в съблазних, на ицеление недугующим в законе, на укрепление борющимся по Христе, на порушание дьяволь сетий, на издрешение вязящим в злобе, на съмерение на ся враждующим, на извълечение топящимся в телесных похотьх, на спасение погыбающим безумием, на пищу алчующим и нагым и добрыа детели, им же Сам Господь Бог Съведитель и Мьздовъздатель»<sup>129</sup>.

<sup>128</sup> Слово Кирила недостойнаго мниха по Пасцѣ, похваление Въскресения, и о арътусѣ, и о Фоминѣ испытаныи ребр Господних (*Еремин И. П.* Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. 1957. Т. 13.С. 417).

<sup>129</sup> Св. Кирилл Туровский. Юрила грешнаго мниха слово на Сбор святых Отець 300 и 18, от Святых Книг указание о Христе Сыне Божии, и похвала Отцем святого Никейскаго

Процитированный фрагмент удостоверяет в том, что в догматическом сознании св. Кирилла аксиоматичной была мысль о расплате за все содеянное. В преддверии неотвратимого Страшного Суда, который состоится над каждым человеком, по-мнению туровского мыслителя, особенно судьбоносными становятся личные действия церковных иерархов, спасающих человечество от ветхозаветной греховности. Будучи уверенным в богоугодной жизни святителей, которая дает им право на непосредственное обращение к Судье о помиловании душ грешных, Кирилл молитвенно взывает к святым, патриархам, архиепископам, епископам, преподобным, архиереям, пресвитерам и всем священным праведным учителям, всем, кто без остатка посвятили свою жизнь спасению ближних: «Приимете наша худая словеса, аky Бог две медници оная убогыя вдовица. Просите нашим душам отпуста грехов, да и прочее лет живота нашего в чистоте пожившее, в руке Божии своя душа предамы. И да отверзет нам небесная врата и тамо сухих сподобит ны благ, милостью и человеколюбием Господа Бога и Спаса нашего Иисус Христа»<sup>130</sup>.

Особенно важным выступает для св. Кирилла подражание Христу. Он ставит в пример праотцов и патриархов, пророков и праведников, апостолов и благовестников, исповедников и святителей, священномучеников и черноризцев, постников и пустынников, страстотерпцев и непобедимых жен, которые от века и донныне в немощи плотской попрали мощь сатаны и уповали на Христа. Наивысшей ценностью в его глазах выступают те, кто пролил свою святую кровь, отверг дары дьявольские и земную жизнь, кто с надеждой искал спасения. Ничто не способно было отлучить их от Христа: ни беды, ни скорби, ни изгнание, ни раны, ни смерть, ни настоящее, ни будущее. Именно душа, не тело составляет божественную и бессмертную сущность человека. Не бойтесь убивающих тело, — взывает автор, — душе они не могут причинить зло! Отсеченные уды уврачуе Христос. «Луче бо есть косну внити в Царство Небесное, нежели с целыми уды вввръженому быти в огненное езеро, ибо любящей тленное се тело удаляются от Бога. Тем благоволихом паче отити от тела и зыти к Богу!». И далее в молитвенной надежде епископ Кирилл обращается к исполненному грядущим будущим-настоящему. Никогда, нигде и никто из сотворенных Создателем всего не спрячется от Страшного Суда Владыки. Каждый, приведенный Отцом на свет Божий, должен исполнить, возложенную на него Божественную миссию. Каждый обязан оправдать свое рождение и доверие Вседержителя.

Исходя из всего контекста аскетических высказываний и призывов св. Кирилла и духа всех его творений, можно утверждать, что святитель пламенно верил, перед лицом Христа-Искупителя и Агнца Закланного ни один христианин нигде и никогда не должен иметь «алиби» в дарованном ему бытии. Мало того, во всех произведениях мыслитель обращается не столько к мирянам, которые могут ограничиться исполнением заповедей и участием в обрядах Церкви, сколько к инокам. В своих творениях туровский епископ выступает апологетом монашеского аскетического подвига. Но и на этом не останавливается его религиозно-нравственный максимализм. Древнерусский иерарх убежден, что только перенесение страданий, подобных тем, которые испытал Христос, может рас-

---

Събора, в неделю прежде Пянтикостия (Еремин И. П. Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. 1958. Т. XV. С. 348).

<sup>130</sup> Там же. С. 348.

смагнать тем важнейшим условием, исполнение которого дарует благоденствие в загробной жизни. Поскольку своими страданиями подвигоположник Христос избавил от смерти все человечество, постольку, считает св. Кирилл, Спаситель в, Свою очередь, ожидает и от нас совершение подвигов. «Ныне же подвигу есть время и тръпенію потреба, да за Христа пострадавашаго за ны потрудимся и приимем в день он обещаннаа нам от Него благаа! И еще бо мало и Той Сам приидет в силе Божий и в славе святых аггел и въздаст комуждо по делом его»<sup>131</sup>. Мы все пришельцы, которые, даже не желая того, оставят свои тела. Но зауядная человеческая смерть не ведет к бессмертию. Смерть героическая, смерть за Христа — единственный залог бессмертия. «Да аще не ныне за Христа славно умрем, обаче всяко и помале умрети имамы; того ради и нынешнею за Христа смертию безконечнаго живота купим. Наше бо житие на небесех, отнюду же и Спасителя чаем — Господа нашего Иисуса Христа, и тамо имамы отечество — Грьний Иерусалим, и за братію и чад — святых аггелы, иже нашу ныне на подвиги укрепляю немощь. Да не погрешим небесного венца и тамо сущаа славы, еаже ради все отвръгше с надежею стражем, ждуще установления от Бога»<sup>132</sup>.

И это еще не все. Богочеловек, Жертвоприносите́ль — Христос призывает к разлуке с братьями, детьми и родителями. Кто жаждет грядущего пристанища, нисколько не сожалеет о заточении и изгнании из отечества. Все смертное, земное, видимое, чувственное, частное — преходяще, оно лишь тень и момент бессмертного, небесного, невидимого, сверхчувственного, абсолютного вечного. Существование здесь и теперь — ничто пред вечным бытием там.

Богословствуя, святитель Кирилл учит: поскольку Мессия уже пришел во плоти и положил начало ожидаемому Царству Божьему, ни один христианин не должен считать, что последние дни или времена отложены на отдаленный период, который отстоит от времени заключения Нового Завета на сотни или тысячи лет. Другими словами, с приходом Спасителя и началом благовествования Нового Завета поступательное развитие старого, такого, что достигло собственного предела в порядке вещей, переходит в новое, до сих пор неизвестное качество. История человечества подошла к рубежу существования мира, очередной, после Всемирного Потопа и строительства Вавилонской башни, критической точке, точке преобразования. Рождество, смерть и Воскресение Христа стали центральным космическим событием мировой истории. Состоялось радикальное изменение цели исторического существования людей. Господь даровал падшему человечеству совершенно новую ценность-цель — Благодать в Царстве Небесном. И, если в старозаветном иудаизме эсхатологические пророчества о Царстве Ягве воспринимались буквально и партикулярно, то в Завете Новом Откровение возрастает во времени и открыто всем людям (Мф. 13: 3–9; 18–23). Отныне каждому раскрыт смысл исторического творчества: созидание Царства Божьего в себе, для себя и для всех. О том, что оно вот-вот настанет, проповедует посредник между Заветами Иоанн Креститель: «покайтесь, приближися бо Царство Небесное» (Мф. 3: 2). Многожды прорекает о будущем и Сын Божий. Альтернатива есть, ведь человек самовластен. Всем и каждому дано предупреждение: мёртвые духовно хоронят своих мёртвых. Однако Царство Божье не ожидает тех, кто раз-

<sup>131</sup> Кирила недостойного мниха слово в неделю 1-ю по Пянтикостии на память всех святых и похвала святым мучеником (*Мельнікаў* А.А. Кірыл, епіскап Тураўскі. С. 376).

<sup>132</sup> Там же. С. 377.



думывает (Лк. 9:60–62). Право на него заверяется жертвенным мученичеством тех, кто «Страсти Христовы подражавшии» (Служба всем святым. Песнь 6. Икос). И, по учению апостолов, «многими скорбми подобает нам внити в Царствие Божие» (Деян. 14: 22).

Духовный взор св. Кирилла Туровского, многократно усиленный Откровением Евангелия, прозирает сквозь время физическое во время Бога (кбйсьт) — сакральное и вечное прошлое–теперешнее–будущее Священной Истории. Близится свершение всего, что должно произойти, «близъ есть при дверехъ» (Мф. 24: 33); «Бдите оубо, яко не вѣсте дне, ни часа, вонъже Сынъ Человѣчскый придетъ» (Мф. 25: 13). В апостольских посланиях, вероятно, речь идет о “последних днях” (Евр. 1: 2), о том, что Христос “единою въ кончину веков, во отменение греха, жертвою Своею явися” (Евр. 9: 26). Св. Кирилл знает про Христа «Предуведеннаго оубо прежде сложения мира, явльшагося же въ последняя лета» (1 Петр. 1: 20). Он осознает: все, что происходило — суть образы, описанные в наставлении тем, кто «концы векъ достигоша» (1 Кор. 10: 11). В сердце святителя проник призыв апостола Иоанна творить волю Божию. Во всеоружии христианских доблестей Кирилл готов меряться силой с извечным врагом Бога и человечества. «Дети, последняя година есть. И якоже слышасте, яко антихристи мнози быша: от сего разумеваемъ, яко последний часъ есть» (1 Ин. 2: 18). По-мнению, туровского епископа, все это уже сбывается на Руси.

Мыслитель чуток не только к тем знамениям, которые имели место в фазе ветхозаветного Закона, но и к знамениям, которые состоялись и состоятся в пределах времени Нового Завета, предупреждая о близости Суда Божьего, — это войны, катаклизмы, голод, эпидемии, непослушание Богу, активизация демонических сил, обманные лжеучения и т.п. Естественные и социальные катаклизмы призваны научить праведной жизни и смирению падшее человеческое естество, истлевающее в гордыне и мятеже. Ни одной человеческой власти не дано положить конец разрушительным планетарным катастрофам. Только рука Господа гармонизирует межгосударственные, общественные и групповые неприродные отношения, спасает человечество. Выход из телесно-душевно-духовного краха только один — соблюдение установлений Творца, искупление грехов и злодеяний. Все эсхатологические знамения, имманентные человеческой истории от акта грехопадения и до времени, когда св. Кирилл писал свои тексты, — суть неопровержимые, наглядные доказательства испорченности и греховности человеческого рода. Все социально-политические и культурно-духовные патологические феномены — следствие аномальной природы греховности, потери человеком статуса ангелоподобия и богоподобия. Все они результат богоотступничества. Человечество исказило то всеовершенное творение, которое, по словам его Творца, определялось как «добро». Будучи явлением единичным и особым, первородный грех трансформировался в пандемию, в общую, стойкую и закономерную связь неестественных феноменов и умонастроений. Все эти горькие факты привели к базальной угрозе и призваны побуждать христиан к экстатическому ожиданию возвращения Христа во славе. И только оно окончательно сокрушит тотальное зло, пленившее мир.

Необходимо отметить, что в отличие от многих древнерусских памятников, где присутствуют довольно полные и подробные концепты теодицеи, у св. Кирилла практически отсутствуют аргументы, призванные оправдать Бога за наличие зла. Скорее всего, это вызвано глубоко спиритуальной религиозной

убежденностью святителя. Можно думать, что для него не было никаких сомнений относительно телеологического и провиденциального характера мироустройства и Священной Истории. Поэтому он и не считал нужным опровергать сомнения относительно, определенного Альфой и Омегой — Христом, премудрого надлежащего порядка вещей. Последний расценивался истово верующему Кириллу как абсолютно естественный и единственно верный для жизни человека.

\* \* \* \* \*

Изложенные здесь далеко несовершенные наблюдения относительно эсхатологических представлений св. Кирилла Туровского не являются исчерпывающими. Конечно же не все сюжеты проанализированы, они лишь слегка очерчены. Суммарная характеристика стратегических историософских в общем, и эсхатологических, в частности, воззрений мыслителя еще впереди. Тем не менее, уже сейчас можно констатировать, что эсхатологические темы, присутствующие в текстах прославленного святого, вызваны, прежде всего, его духовно-учительными побуждениями, апологией христианства и нового человека, человека, погруженного своим историзованным сознанием в надмирное бытие. Лишь через полное понимание, сильное переживание, глубокое вчувствование не столько в ткань земной, сколько внеземной Священной Истории, перенесение смысла истории из внешнего мира исторических событий во внутренний мир необходимости духовного развития и, как следствие, посредством целостного преобразования, человечество способно спастись и достигнуть идеально-завершенного состояния. Имманентная логика развития общества состоит в отказе от зла и работе на ниве добродетели.

Неиспытанное время Апокалипсиса, его апофатичность для наших далеких предков было значимым фактором напряженной рефлексии относительно макрокосмической и микрокосмической эсхатологии. Чарующая прикровенность ее событийно-темпоральной сути вызывала когнитивный диссонанс, который, в свою очередь, чрезвычайно историзировал общественное сознание, формировал предметно-динамичный характер времячувствования. Он эссенциализирует хронотоп и грядущую реальность. Мистерия полета теономной стрелы исторического времени, выпущенной из земного рая, завершается ее возвратом к первоначально-всесовершенному состоянию мира. Его нормативно-ценностные эсхатологические установки всегда перетекают через барьер Частного и Всеобщего Суда — они вступают в жизнь вечную, в рай сладости (Быт. 2: 15), в аксиологический приоритет и рефлексию. Мы воочию видим такое мирочувствование у св. Кирилла. Он обращается к святителям, пророкам, апостолам, мученикам и праведникам: «Молитесь Христови преже усопшим верным отпущение согрешением даровати, избавите их от будущего онога огня и червья, и вечныя муки, и пици райския прияти сподобите!»<sup>133</sup>. Эсхатологические интуиции св. Кирилла жизнерадостны и жизнеутверждающи, он верит в священноисторическую справедливость: «Егда бо вся тварь предстанет Страшному Судищу, идеже явятся дела без испытания, тогда аггели предстанут со страхом, земля восколеблется, тогда огонь свирепый потечет, потребляяй беззаконники, от них же первый есмь аз. Тогда праведных лица возрадуются, преподобнии возвеселятся,

<sup>133</sup> Молитва в пяток по вечерни (Мельніцаў А. А. Кірыл, епіскап Тураўскі. С. 288–289).

девьственицы венчаются, черноризцы утешаются, мученицы веселятся, апостоли на облацех восхищаются, пророцы прославляются и вси святии от труда почи- вают, иже пострадаша в веще сем»<sup>134</sup>.

Его эсхатология соборна, искренне православна и поэтому экзистенци- ально-интерсубъективна: «Помяни, Господи, по множеству щедрот Твоих, и мене, недостойного раба Твоего (имярек); отпусти ми, Господи, всяко прегреше- ние вольное и невольное! И еще молю Ти ся, Владыко Пресвятый: избави град сей и всяк град и страну от огня и меча, и потопа, и от напрасныя смерти, от гла- да же и пагубы, и труса, и от нападения иноплеменник, и от усобныя рати, и от всякаго зла! Пресвятый Царю! Припадаю Ти, моляся: помяни, Господи, вся усопшия рабы Твоя, родители моя и весь род (имярек), и всех покой на месте светле, на месте покойне, и отпусти им всяко прегрешение волное или невольное, и сподоби их одесную Тебе стати и причастниками быти неизглаголаннаго весе- лия святых»<sup>135</sup>; «И еще молю Тя, Пресвятый Царю: помяни мя милостию и щед- ротами, раба Своего (имярек) и вся православныя христианы»<sup>136</sup>.

Весь пафос эсхатологических писаний св. Кирилла (как и весь пафос хри- стианской эсхатологии) состоял в увещевании всех ко спасению. Тот, кто самоот- реченно обожится — претерпит и превзойдет индивидуальную и всеобщую исто- рию, реализует дарованную в них свободу, с честью пройдет свой крестный путь и обретет блаженство райское. «Внидите оузкими враты; яко пространная врата и широкий путь вводяй въ пагубу, и мнози суть входящий им; что оузкая врата, и тесный путь вводяй въ животь, и мало их есть, иже обретають его» (Мф. 7: 13). Только они могут уповать на встречу с Богом и с Вечностью, и только они войдут в «храмину нерукотворену, вѣчну на небесех» (2 Кор. 5: 1), и только они воспол- нят чин ангельский.

### Источники и литература

1. *Аристотель*. Метафизика. М., 1976. Т. 1.
2. *Будилович А.С.* XIII слов Григория Богослова в древнеславянском переводе по рукописи Императорской Публичной библиотеки XI века. СПб., 1875.
3. *Булгаков С.В.* Настольная книга для священно-церковно-служителей. М., 1993. Т. 1.
4. *Вениамин, архиеп.* Новая Скрижаль. Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2003.
5. *Вышеславцев Б.П.* Сердце в христианской и индийской мистике // Вопросы философии. 1990. № 4. С. 62-87.
6. Григория Богослова 16 слов с толкованиями Никиты Ираклийского. ГИМ, Син., № 954.
7. *Григорий Палама, св.* Омилии. М., 2008. Т. 1.
8. *Григорий Палама, св.* Триады в защиту священно-безмолствующих. М., 1995.
9. *Григорий Нисский, св.* Аскетические сочинения и письма. М., 2007.
10. *Григорий Нисский, св.* Большое огласительное слово. Киев, 2003.
11. *Деревенский Б.Г.* Учение об Антихристе в древности и средневековье. СПб., 2000.

<sup>134</sup> Молитва во вторник по утрени Иоанну Предтечи (Там же. С. 265).

<sup>135</sup> Молитва в субботу по утрени за вся христианы (Там же. С. 292).

<sup>136</sup> Молитва в четверг по утрени (Там же. С. 280).

12. «Диоптра» Филиппа Монотропа: антропологическая энциклопедия православного Средневековья. М., 2008.
13. Добротолюбие. М., 2004. Т. 1.
14. Древний патерик. М., 1899.
15. Евдокимов П. Православие. М., 2012.
16. Еремин И. П. Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. М.; Л., 1947. Т. 5. С. 159–194; 1955. Т. 11. С. 342–366; 1956. Т. 12. С. 340–361; 1957. Т. 13. С. 409–426; 1958. Т. 15. С. 331–348.
17. Игнатий (Брянчанинов), свят. Аскетические опыты. СПб., 1905. Т. 2.
18. Игнатий (Брянчанинов), свят. Творения: Отечник, или избранные изречения святых иноков и повести из жизни их. М., 2001.
19. Изборник 1076 года: Втор. изд. М., 2009. Т. 1.
20. Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта. М., 1993. Т. 1.
21. Иоанн Дамаскин, св. Точное изложение православной веры. М.; Ростов-на-Дону, 1992.
22. Исаак Сириин, преп. Слова подвижнические. М., 1993.
23. Иустин (Попович), преп. Догматика Православной Церкви: Эсхатология. М., 2005.
24. Концевич И. М. Стяжание Духа Святаго в путях Древней Руси. М., 1993.
25. Коншина Т. И., Зубов В. П. Кирик Новгородец: Учение им же ведати человеку числа всех лет. Фотокопия со списка рукописи Кирика Новгородца // Историко-математические исследования. 1953. Вып. 6. С. 174–188.
26. Космологические произведения в книжности Древней Руси: В 2 ч. Ч. 1. Тесты геоцентрической традиции / Изд. подг. В. В. Мильков, С. М. Полянский. СПб., 2008.
27. Карсавин Л. П. Религиозно-философские сочинения. М., 1992. Т. 1.
28. Красовицкая М. С. Литургика. М., 2008.
29. Лидов А. М. Иеротопия. Создание сакральных пространств как вид творчества и предмет исторического исследования // Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси. М., 2006. С. 9–31.
30. Макарий (Оксинок), митр. Эсхатология св. Григория Нисского. Киев, 2006.
31. Мельнікаў А. А. Кірыл, епіскап Тураўскі. Жыцце. Спадчына. Светапогляд. Мінск, 1997.
32. Молдован А. М. «Слово о законе и благодати» Иллариона. Киев, 1984.
33. Настольная книга священнослужителя. М., 1983.
34. Неллас П. Обожение: Основы и перспективы православной антропологии. М., 2011.
35. Николай Кавасила. Христос. Церковь. Богородица. М., 2007.
36. Никольский Н. К. Материалы для истории древнерусской духовной письменности. СПб., 1907.
37. Ориген. О началах. Новосибирск, 1993.
38. Повесть о Варлааме и Иоасафе. Памятник древнерусской переводной литературы XI–XII вв. Л., 1985.
39. Преподобного отца нашего Иоанна, игумена Синайской горы Лествица. К., 1991. Ч. 3.
40. Преподобного отца нашего Макария Египетского духовные беседы, послание и слова. М., 2007.
41. Радзивилловская летопись / ПСРЛ. Л., 1989. Т. 38.

42. *Рогачевская Е. Б.* Цикл молитв Кирилла Туровского: тексты и исследования. М., 1999.
43. Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.). М., 1989. Т. 2; М., 1990. Т. 3; М., 2000. Т. 4; М., 2002. Т. 5; М., 2008. Т. 8.
44. Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1987. Вып. 12.
45. *Седакова О. А.* Словарь трудных слов из богослужения: Церковнославяно-русские паронимы. М., 2008.
46. СКҚДР. Вып. 1: XI – первая половина XIV в. Л., 1987.
47. *Скабалланович М.* Толковый Типикон. М., 2004.
48. *Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка. Т. 2. СПб., 1902.
49. Творения древних отцов-подвижников. М., 2012.
50. *Феодорит Кирский, бл.* Творения. Ч. 2: Изъяснение псалмов. М., 2004.
51. *Флоренский П. А.* Сочинения в 4 т. Т. 1. М., 1994.
52. *Юркевич П. Д.* Философские произведения. М., 1990.