

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

имени М.В.ЛОМОНОСОВА

ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

На правах рукописи

Киселев Михаил Сергеевич

**Трактат «Алфавит Благочестия»
как памятник религиозно-антропологических представлений
раннесредневековой Ирландии**

09.00.14 – Философия религии и религиоведение

Диссертация
на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Научный руководитель:
кандидат философских наук
Игорь Леонидович Крупник

Москва - 2021

Содержание

Введение	3
Глава 1. Теоретико-методологические основания диссертационного исследования и характеристика трактата «Алфавит благочестия».....	15
1.1. Религиоведческие стратегии исследования религиозных представлений о человеке.....	18
1.2. Источниковедческие проблемы изучения трактата «Алфавит благочестия».....	38
1.3. «Алфавит благочестия» в контексте религиозной ситуации раннесредневековой Ирландии.....	57
Глава 2. Религиозно-антропологическая проблематика в трактате «Алфавит благочестия»	90
2.1. Представления о природе человека: протологический и психосоматический аспекты религиозно-антропологической модели «Алфавита благочестия».....	90
2.2. Воззрения на ценностные ориентиры и предназначение человека: аксиологический и эсхатологический аспекты религиозно-антропологической модели «Алфавита благочестия».....	116
Заключение	139
Библиография	147

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования

Современные процессы межкультурной коммуникации обнаруживают сложный и противоречивый характер. Важную роль в оптимизации этих процессов играет выявление мировоззренческих оснований межкультурного диалога, среди которых центральное место, безусловно, занимает понимание природы и жизненного предназначения человека. Эти вопросы на протяжении столетий не теряют своей значимости, причем не только в диалоге культур, но и в научном, философском и религиозном дискурсах. От их решения зависят как выявление потенциальных точек консенсуса, так и определение общей траектории взаимодействия участников подобного диалога. В наши дни практически все аспекты антропологической проблематики носят остро дискуссионный характер, причем в условиях трансформационных процессов современной культуры её актуальность неуклонно возрастает.

Исследование роли религиозных факторов в современных глобальных и локальных процессах с необходимостью предполагает детальное рассмотрение исторических примеров взаимодействия культур. В качестве конкретно-исторического примера результата межкультурного диалога может быть представлен раннесредневековый ирландский трактат «Алфавит благочестия» (Aipgitir Crabaid), где в роли «усваиваемой» выступала христианская культура раннего Средневековья, а в роли «усваивающей» — местная ирландская, которая инкорпорировала христианскую картину мира, включая вопросы аксиологического и религиозно-этического порядка, в новую для *Pax Christiana* культуру. Для религиоведения исследование таких процессов взаимодействия представляется актуальным и научно значимым как для изучения формирования, бытования и трансформации «локальных вариантов» христианства, так и для исследования процессов и прогнозирования результатов современных ситуаций локализации религиозных традиций за пределами их исторически обусловленных культурных ареалов.

Степень научной разработанности темы исследования

Изучением истории и культуры раннесредневековой Ирландии (мифологии, литературы, права, общественного устройства и т.д.) в России и за рубежом

занималось множество выдающих исследователей, благодаря усилиям которых сформировался обширный корпус научной литературы, посвящённой различным темам кельтологии и ирландистики, в том числе затрагивающих вопросы, касающиеся ирландской церкви, её институтов, монашества, церковной литературы и исторических процессов, протекавших на «изумрудном острове» в раннем Средневековье и влиявших на жизнь христианской общины Ирландии. Однако специальных исследований, посвященных детальному изучению религиозно-антропологического содержания трактата «Алфавит благочестия» или иных памятников раннесредневековой ирландской церковной литературы, насколько нам известно, не проводилось. Для раскрытия темы диссертационной работы существенное значение имеют две группы исследований: в одну из них входят публикации, непосредственно посвященные самому трактату «Алфавит благочестия», во вторую — работы, в которых освещаются общетеоретические вопросы изучения религиозных представлений о человеке (прежде всего, вариаций христианского учения) и конкретные аспекты религиозной антропологии в контексте собственно ирландского материала.

В зарубежной науке изучение кельтской истории и культуры, в том числе истории христианства в раннесредневековой Ирландии, велось с XVII в., но самыми плодотворными можно считать последние полтора столетия, когда были изданы и переведены многие первоисточники, а также сформулирована компромиссная позиция по вопросу организационной структуры раннесредневековой ирландской церкви. При этом «Алфавиту благочестия» в зарубежных кельтологии и ирландистике, на наш взгляд, уделялось незаслуженно мало внимания, хотя сам трактат начал вводиться в научный оборот уже в конце XIX в. Первое известное нам издание фрагментов трактата было предпринято Т.Х. Уильямсом в 1897 г.¹, а к настоящему моменту наличествуют два издания полного оригинального текста: первый выполнен К. Мейером, а второй — В. Халлом². Следует также упомянуть последующие переводы памятника на английский язык

¹ *Williams T.H.* An Old-Irish treatise on the “elements of devotion” – *Aipgitir crabuid* // *The Modern Language Quarterly*. 1897. Vol. 1. № 1.

² *Meyer K.* Mitteilungen aus irischen Handschriften: IV. Aus Harleian 5280. Das Apgitir Crábaid des Colmán maccu Béognae // *Zeitschrift für celtische Philologie*. 1901. № 3; *Hull V.* Apgitir chrábaid: the alphabet of piety // *Celtica*. 1968. № 8.

— они отличаются как от версии В. Халла, так и друг от друга, — авторами которых выступили Т.О. Кланси и Г. Маркус, У. О’Майдин, Дж. Кэри³.

В статьях, справочных материалах и монографиях зарубежные исследователи касались различных вопросов, связанных с «Алфавитом». Так свои версии датировки и авторства трактата предлагали К. Мейер, Дж.Ф. Кенни, Р. Турнейзен, В. Халл, П. Мак Кана, П. О’Дуайер, П.П. О’Нил (О’Нейл), У. Фоллет, К. Хаггарт⁴, а соображения по поводу целевой аудитории текста — Дж. Кэри и М. О’Флаэрти⁵. Для диссертационного исследования важно, что П.П. О’Нил поставил вопрос о возможности влияния континентальной монашеской литературы на идеи, высказанные авторами-составителями «Алфавита», а У. Фоллет в своей монографии, посвящённой так называемому «движению» «Кели Де» (Céli Dé, Céili Dé)⁶, предположил, что хождение и распространение трактата было связано с деятельностью его представителей. Однако в подавляющем массиве зарубежных публикаций «Алфавит благочестия» привлекается лишь в качестве иллюстрации разных исследовательских тезисов. Так, Г. Маркус упоминает «Алфавит» как текст, не подверженный влиянию пелагианской ереси; М. Ни Донхадха — как один из первых текстов древнеирландской литературы; Ч.Д. Райт — в свете поиска ирландских истоков идеи чистилища; Х. Кутлумусианос проводит типологическое сравнение «Алфавита» с греческими монашескими уставами; а М. Фомин цитирует один из самых известных пассажей древнеирландского трактата, чтобы

³ Clancy T.O., Márkus G. Iona: the earliest poetry of a Celtic monastery. Edinburgh, 1995; Ó Maidín U. The Celtic monk: rules and writings of early Irish monks. Kalamazoo, 1996; Carey J. King of Mysteries: early Irish religious writings. Dublin, 2000.

⁴ Kenney J. F. The Sources for the Early History of Ireland: An Introduction and Guide. N.Y., 1929; Thurneysen R. Irisches. Altir. ro-geinn “hat Platz” // Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der Indogermanischen Sprachen. 1936. Bd. 63, 1/2; Hull V. The date of Aipgitir Crábaid // Zeitschrift für celtische Philologie. 1956. № 25; Mac Cana P. Aipgitir Chrábaid // Lexikon des Mittelalters. Bd 1: Aachen bis Bettelordenskirchen. München-Zürich, 1977; O’Dwyer P. Cell Dé: Spiritual reform in Ireland 750-900. 2nd edition. Dublin, 1981; Ó Néill P.P. The date and authorship of Aipgitir Chrábaid: some internal evidence // Irland und Christenheit: Bibelstudien und Mission. / Hrsg. P. Ní Chatháin, M. Richter. Stuttgart, 1987; Follett W. Céli Dé in Ireland monastic writing and identity in the early Middle Ages. Woodbridge, 2006; Haggart C. Some comments on the date of compilation of the Aipgitir Chrábaid // Studia Hibernica. 2008-2009. № 35.

⁵ Ó Flaithearta M. Bucking the trend? Language choice and Aipgitir chrábaid // Code-switching in medieval Ireland and England: proceedings of a workshop on code-switching in the medieval classroom, Utrecht 29th May, 2015 / Ed. by M. Ó Flaithearta and L.B. Nooij. Bremen, 2018.

⁶ Мы используем в данном исследовании транслитерацию их древнеирландского названия, в силу отсутствия общепринятого в науке его перевода, вызванного многозначностью слова céile — «клиент», «слуга», «вассал», «спутник» и др. Подробнее см. The electronic Dictionary of the Irish Language (далее — eDIL), s.v. céile.

проиллюстрировать негативное отношение клириков к отрядам бродячих воинов, фениев⁷.

В отечественной науке — несмотря на то, что изучение истории христианства на Британских островах не прерывалось с дореволюционных изданий, — специальных исследований, посвященных анализу трактата «Алфавит благочестия», до сих пор не предпринималось. Этот текст лишь однажды упоминается в фундаментальном труде В.П. Калыгина и Анд.Ал. Королёва⁸. Вопрос о языковых особенностях трактата поднимался Т.А. Михайловой в её книге по истории древнеирландского языка, где содержатся переводы ряда фрагментов «Алфавита»⁹. Ал.Анд. Королёв в своей кандидатской диссертации предположил, что авторам-составителям «Алфавита благочестия» были известны труды Исидора Севильского (от данной версии он впоследствии отказался), а в словарной статье, посвященной Колману Эло, ирландскому святому VI-VII вв., которому традиционно приписывается авторства трактата, дал краткую справку о самом «Алфавите благочестия»¹⁰.

Что касается академического изучения религиозного, в том числе христианского, учения о человеке, необходимо упомянуть работы таких классиков зарубежного религиоведения, как К.П. Тиле, У.Б. Кристенсен, С.Дж.Ф. Брэндон, З. Понятовский, К.Ю. Блеекер, Ж. Ваарденбург, Н. Смарт, М. Элиаде.¹¹ Отдельным

⁷ *Márkus G.* Pelagianism and the 'Common Celtic Church' // *Innes Review*. 2005. № 56 (2); *Ní Dhonnchadha M.* The beginnings of Irish vernacular tradition // *L'Irlanda e gli Irlandesi nell'alto Medioevo*, Spoleto, 16-21 aprile 2009. Spoleto, 2010; *Wright Ch.D.* Next-to-last things: the interim state of souls in early Irish literature // *The end and beyond: medieval Irish eschatology* / Ed. by C. Ó Dochartaigh, E. Nic Cárthaigh and J. Carey. Aberystwyth, 2014; *Koutloumousianos Ch.* The One and the Three: Nature, Person and Triadic Monarchy in the Greek and Irish Patristic Tradition. Cambridge, 2015; *Fomin M.* Hunting the Sacred Deer in Celtic and Into-European mythological contexts // *Celtic myth in the 21st century: the gods and their stories in a global perspective* / Ed. by E. Lyle. Cardiff, Wales, 2018.

⁸ *Калыгин В.П., Королёв А.А.* Введение в кельтскую филологию. 2-е изд. М., 2006.

⁹ *Михайлова Т.А.* Древнеирландский язык: Краткий очерк. М., 2010.

¹⁰ *Королёв А.А.* Св. Ултан и истоки ирландской агиографии: дис. ... канд. культурологии. М.: РГГУ, 2009; *Королёв А.А.* Колман Эло // *Православная энциклопедия*. Т. 36. М., 2014; *Королёв А.А.* Прп. Иоанн Кассиан и «доустановное» ирландское монашество // *Преподобный Иоанн Кассиан и монашеская традиция христианского Востока и Запада*. М., 2017.

¹¹ *Tiele C.* *Crundzüge der Religionswissenschaft*. Tübingen, Leipzig, 1904; *Тиле К.П.* Основные принципы науки о религии // *Классики мирового религиоведения. Антология*. Т. 1 / Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. М., 1996; *Kristensen W.B.* *The Meaning of Religion. Lectures in the Phenomenology of Religion* / Tr. by J.B. Carman. Den Haag, 1960; *Brandon S.G.F.* *Man and his Destiny in the Great Religions. An Historical and Comparative Study*. Manchester, 1962; *Poniatowski Z.* *Treść wierzeń religijnych*. Warszawa, 1965; *Bleeker C.J.* *The Conception of Man in the Phenomenology of Religion* // *Studia Missionalia*. 1970. Vol. 19; *Ваарденбург Ж.* Религия и религии: систематическое

аспектам религиозной (преимущественно – христианской) антропологии посвящены статьи в фундаментальных теологических и религиоведческих изданиях, таких как «Theologische Realenzyklopädie», «Lexikon für Theologie und Kirche», «New Catholic encyclopedia», «Encyclopedia of Christian theology» и «Encyclopedia of religion»¹².

Изучение же религиозной антропологии на раннесредневековом ирландском материале в кельтологических исследованиях почти не представлено, за исключением, может быть, монографии Т. О'Лафлина и статей К. Ритари и М. Смит¹³, однако вопрос о репрезентации христианского учения о человеке в «Алфавите благочестия» в этих работах не ставился.

Вопросы религиозной антропологии (опять же, прежде всего, христианской) в русскоязычных исследованиях затрагивались мыслителями-богословами (например, Киприаном (Керном), Лукой (Войно-Ясенецким), А. Лоргусом, В. Леоновым)¹⁴, советскими и российскими философами (Г.Г. Майоровым, В.В. Соколовым, В.В. Негановым)¹⁵ и религиоведами (Ю.А. Кимелевым, К.М. Антоновым, Ю.М. Зенько, И.С. Вевюрко)¹⁶. Отдельного внимания заслуживает

введение в религиоведение. СПб, 2016; Smart N. The religious experience of mankind. Glasgow, 1978; Smart N. Worldviews: crosscultural explorations of human beliefs. N.Y., 1983; Элиаде М. Космос и история: избранные работы. М., 1987; Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994; Элиаде М. Аспекты мифа. М., 1996.

¹² Theologische Realenzyklopädie. Bd. 1-36. Berlin, New York, 1977-2004; Lexikon für Theologie und Kirche. 3 Aufl. Bd. 1-10. Breisgau, Basel, Rom, Wien, 1993-2001; New Catholic encyclopedia. 2nd ed. 15 vols. Washington, D.C., 2002; Encyclopedia of Christian theology. N.Y., L., 2004; Encyclopedia of religion: 15 vols. Stamford-Farmington Hills, 2005.

¹³ O'Loughlin T. Celtic Theology. Humanity, World and God in Early Irish Writings. L., 2000; Ritari K. The Theology of Holiness in Early Medieval Ireland // Approaches to Religion and Mythology in Celtic Studies / Ed. by K. Ritari and A. Bergholm. Cambridge, 2008; Smyth M. The Body, Death, and Resurrection: Perspectives of an Early Irish Theologian // Speculum. 2008. Vol. 83. № 3.

¹⁴ Киприан (Керн), архим. Антропология святого Григория Паламы. М., 1996; Лука Войно-Ясенецкий, свят. Дух, душа и тело. М., 2011; Лоргус А., прот. Православная антропология. Курс лекций. Вып. 1. М., 2003; Леонов В., прот. Основы православной антропологии: Учебник. 2-е изд., испр. и доп. М., 2016.

¹⁵ Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии (латинская патристика). М., 1979; Соколов В.В. Средневековая философия. М., 1979; Неганов В.В. Природа человека в антропологии Каппадокийской школы // Вопросы религии и религиоведения. Вып. 2. Исследования. Кн. 2: Религиозная и философская антропология: история и современность. М., 2011.

¹⁶ Кимелев Ю.А. Современная буржуазная философско-религиозная антропология. М., 1985; Кимелев Ю.А. Философия религии. М., 1998; Антонов К.М., Лоргус А., прот. Сердце (правосл.) // Богословская антропология. М., 2013; Зенько Ю.М. Учение о любви в контексте христианской антропологии // Вопросы религии и религиоведения. Вып. 2. Кн. 2. М., 2011; Вевюрко И.С. Антропология посланий апостола Павла (опыт систематизации) // Вопросы религии и религиоведения. Вып. 2. Кн. 2. М., 2011; Вевюрко И.С. Ветхозаветная антропология в переводе

изданный в 2014 г. «Богословская антропология. Русско-православный / римско-католический словарь»¹⁷, созданный при участии немецких и российских теологов, философов и религиоведов. Среди отечественных исследований наибольшее значение для настоящей работы имеют труды по религиозной антропологии К.И. Никонова: диссертационное исследование опирается как на его опубликованные работы¹⁸, так и на архивные материалы¹⁹.

Исследование же религиозной антропологии на ирландском материале в русскоязычной науке, так же как и в зарубежной кельтологии, почти не представлено, однако отдельного внимания заслуживают исследования Т.А. Михайловой и Н.А. Николаевой (О'Шей)²⁰ по изучению концепта «смерти» в древнеирландском языке и Ал.Анд. Королёва²¹ – о понятии «святость» в раннесредневековой ирландской церковной литературе.

Цель исследования

Целью диссертационного исследования является реконструкция религиозно-антропологических представлений в раннесредневековой Ирландии, выраженных в трактате «Алфавит благочестия».

Задачи исследования

Поставленная цель определила задачи диссертационной работы:

1) обосновать выбор теоретических и методологических оснований религиоведческого исследования представлений о человеке, зафиксированных в трактате «Алфавит благочестия»;

Септуагинты: состав человека (базовые термины) // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер.1: Богословие. Философия. 2015. № 1 (57).

¹⁷ Богословская антропология. Русско-православный / римско-католический словарь: издание на русском и немецком языках / Под науч. ред. прот. Андрея Лоргуса, Б. Штубенрауха. М., 2013.

¹⁸ Никонов К.И. Современная христианская антропология (опыт философского критического анализа). М., 1983; Никонов К.И. Критика антропологического обоснования религии. М., 1989; Никонов К.И. Базисное доверие как основание религиозной и религиоведческой антропологии // Точки (Puncta). 2012. №1-4 (11); и др.

¹⁹ Никонов К.И. [Религиозная антропология и антропология религии] // Философия религии и религиоведение. Авторские учебные курсы. Вып. 2: Учебно-методическое пособие / Сост. и общ. ред. О.Ю. Бойцовой. М., 2021; Никонов К.И. Религиозная антропология: теория и история религиозных учений о человеке: Материалы к лекционному курсу (архивные материалы кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ имени М.В.Ломоносова).

²⁰ Михайлова Т.А., Николаева Н.А. Номинация смерти в гойдельских языках: к проблеме реконструкции кельтской эсхатологии // Вопросы языкознания. 1998. № 1; Михайлова Т.А. Отношение к смерти у кельтов: номинация умирания в гойдельских языках // Представления о смерти и локализация Иного мира у древних кельтов и германцев. М., 2002.

²¹ Королёв А.А. Св. Ултан и истоки ирландской агиографии: дис. ... канд. культурологии. М., 2009.

2) дать характеристику «Алфавита благочестия» как памятника религиозной мысли раннесредневековой Ирландии и современных научных подходов к его исследованию, показать нерешенные проблемы в его изучении;

3) описать религиозный и культурно-исторический контекст создания и бытования исследуемого памятника; проследить связи «Алфавита благочестия» с христианскими источниками, в том числе с библейским текстом и континентальной латинской христианской литературой;

4) эксплицировать значимые представления о человеке, содержащиеся в «Алфавите благочестия», и идентифицировать их как элементы религиозной антропологии;

5) реконструировать представления о природе человека и установить их место в совокупности религиозно-антропологических воззрений «Алфавита благочестия»;

6) реконструировать представления о ценностных ориентирах и предназначении человека и установить их место в совокупности религиозно-антропологических воззрений трактата.

Объект и предмет исследования

Объектом исследования является раннесредневековый ирландский трактат «Алфавит благочестия».

В качестве предмета исследования выступают реконструируемые на основе текста трактата «Алфавит благочестия» религиозно-антропологические представления.

Научная новизна исследования

Научная новизна диссертационной работы состоит в следующем:

— доказана эвристическая ценность религиозно-антропологической модели К.И. Никонова как стратегии научного исследования религиозных представлений о человеке; апробирован выработанный им методологический подход применительно к анализу идейного содержания трактата «Алфавит благочестия»;

— в результате анализа истории и актуального состояния исследований «Алфавита благочестия» в отечественной и зарубежной научной литературе дано комплексное описание существенных проблем в его изучении, в числе которых вопросы датировки, авторства и целевой аудитории трактата; на основе анализа

современных научных подходов к изучению трактата предложены возможные консенсусные позиции в их решении;

— выявлены интертекстуальные связи «Алфавита благочестия» с корпусом латинских христианских текстов; показаны линии заимствования и интерпретации христианских концептов, их роль в совокупности религиозно-антропологических представлений данного памятника религиозной мысли раннесредневековой Ирландии;

— установлены основные элементы религиозно-антропологических представлений трактата и показано, что они служат средством смысловой перекодировки христианского учения о человеке, выраженного на латинском языке, средствами древнеирландского языка;

— доказано, что в тексте трактата имеется тематическая диспропорция базовых аспектов религиозно-антропологической модели, показано превалирование аксиологического аспекта над протологическим, психосоматическим и эсхатологическим.

Теоретическая и практическая значимость исследования

Диссертационное исследование проясняет путь развития христианского учения о человеке, в том числе с учетом протекавших в Европе раннего Средневековья процессов локализации религиозных традиций и механизмов межкультурного взаимодействия; вносит вклад в изучение истории христианизации раннесредневековой Ирландии и формирования древнеирландской христианской литературы; вводит в отечественный научный оборот малоизученные источники; способствует углубленной разработке религиозоведческих исследований, посвященных системе христианских церковных институтов в раннем Средневековье, христианизации нероманизированных народов Европы, развитию церковной дидактической мысли в раннесредневековой Западной Европе.

Материалы и выводы диссертации могут быть использованы в учебном процессе для преподавания профессиональных религиозоведческих дисциплин «История религии», «Религиозная антропология» и др., а также как основа для проведения экспертных и консультативных оценок в сфере межкультурных коммуникаций и межконфессионального диалога.

Теоретические и методологические основания исследования

Методологию диссертационного исследования составляют активно используемые в религиоведении метод историко-культурного анализа, источниковедческий, текстологический, компаративный методы и концептологический подход. Особенности данной диссертационной работы можно считать обращение к религиозно-антропологической модели, разработанной К.И. Никоновым, для идентификации, классификации и систематизации концептов религиозного учения о человеке, а также использование интертекстуального подхода для выявления идейного контекста, текстологических и семантических пересечений древнеирландского трактата с другими памятниками христианской литературы.

Положения, выносимые на защиту

1) Анализ исторических и современных научных подходов в исследованиях представлений о человеке позволяет сделать вывод о том, что к числу наиболее продуктивных эвристик для философско-религиоведческого анализа религиозных текстов, идентификации и классификации элементов представлений о природе и месте человека в мироздании следует отнести религиозно-антропологическую модель, предложенную К.И. Никоновым. Применение выработанного им методологического подхода к раннесредневековому ирландскому трактату «Алфавит благочестия» позволяет вычленить репрезентации всех четырех «традиционных аспектов религиозной антропологии» — протологического, психосоматического, аксиологического и эсхатологического — и выявить узлы их сетевых связей, избегая возможных примитивизации и искажений, свойственных одноплоскостным суждениям.

2) К числу основных источниковедческих проблем изучения трактата «Алфавит благочестия» относятся вопросы его датировки, авторства и целевой аудитории. С учетом невозможности получения однозначных ответов на данные вопросы и наличия в зарубежной и отечественной науке противоположных друг другу точек зрения на обозначенные проблемы, представляется необходимым наметить формулировки допустимого консенсуса. К ним, в частности, относится признание того, что создание текста «Алфавита благочестия» представляло собой не одномоментное действие, а процесс, занявший около полутора столетий

(вероятно, с конца VI в. до середины VIII в.), в котором участвовало несколько авторов-составителей и финальный редактор (или группа редакторов, работавших коллегиально), чья версия текста получила распространение в дальнейшем. Целевой аудиторией трактата можно считать не только монашествующих и клириков раннесредневековой ирландской церкви, но и рядовых членов христианских общин и жителей так называемых церковных поселений (*civitas*).

3) На основании выявленных посредством интертекстуального анализа в «Алфавите благочестия» неатрибутированных цитат, аллюзий и реминисценций в состав гипотетического интертекста древнеирландского трактата могут быть с уверенностью включены: из числа библейских текстов – Книга премудрости Иисуса сына Сирахова, четыре Евангелия, Послание Иакова, Второе послание Петра, Послание к Ефессянам и Апокалипсис; а из числа континентальных латинских христианских произведений – «Беседы на пророка Иезекииля» папы Григория I Великого. К числу же лишь потенциально возможных элементов интертекста «Алфавита благочестия» можно отнести: «О благе смерти» Амвросия Медиоланского; «124 рассуждения на Евангелие Иоанна», «Объяснения Псалмов», Проповеди № 38 «На Еккл. 2. 1-5», № 63 «На Мф 8. 23-27», № 81 «На Мф 18. 7-9», № 161 «О словах апостольских (1 Кор. 6. 9, 10, 15, 19)» и № 361 «О воскресении мертвых» Аврелия Августина; Проповедь № 102 «О юноше сотника» Петра Хрисолога.

4) Религиозно-антропологические идеи, представленные в «Алфавите благочестия», являют собой пример рецепции христианских идей в раннесредневековой Ирландии как на уровне языка, так и на уровне содержания представлений, поэтому они в целом согласуются с основными векторами развития христианских антропологических концепций, сформировавшихся к раннему Средневековью. Однако отсутствие догматической последовательности показывает, что восприятие христианских идей происходило ситуативно, без рефлексивного отбора и внутренней демаркации. Выявленные в тексте элементы учения о человеке представляют собой не только перенесённые посредством семантической перекодировки в ирландскую языковую реальность христианские антропологические концепты, выраженные изначально на латинском языке, но и ряд оригинальных представлений, построенных и развернутых ирландскими

книжниками на основании воспринятого ими христианского учения о человеке: «религиозно-антропологический круг» («тело»-«душа»-«ум»-«сердце»-«вера»-«Бог»-«человек»), «четыре (средства) спасения души», «пятнадцать добродетелей души», дихотомия «сыны жизни» – «сыны смерти», «три важнейшие заповеди» и «пять (последних) встреч». Реконструкция антропологических концептов в первом христианском трактате, написанном на древнеирландском языке, позволяет увидеть, как «учёное» монашество, будучи интеллектуальной элитой своего времени, решало задачи окончательной интернализации христианской картины мира в среду ирландских верующих четвёртого или пятого поколения после «официального» начала христианизации Ирландии.

5) Рассмотрение древнеирландских религиозно-антропологических представлений, реконструируемых на основе текста «Алфавита благочестия», в свете четырех базовых аспектов религиозно-антропологической модели К.И. Никонова могут быть охарактеризованы следующим образом: в плоскости протологического аспекта – как теистическая креационистская антропология, психосоматического – как совмещение идей антропологического дуализма и антропологического синергизма, аксиологического – как теистический антропологический реализм и антропологический медиализм, эсхатологического – как описывающее посмертное существование человека как принципиально новое антропологическое состояние. Проведенный анализ выявил тематическую диспропорцию, которая выражается в превалировании аксиологических концептов над протологическими, психосоматическими и эсхатологическими. Это может быть расценено как свидетельство прикладного религиозно-этического назначения древнеирландского трактата, что вкупе с отсутствием догматической последовательности позволяет считать «Алфавит благочестия» ориентированным не только на клир, но и на мирян. Содержание текста и реконструируемые нами условия его возникновения позволяют предположить, что он мог использоваться как своего рода опорный текст для составления проповедей по случаю.

Степень достоверности и апробация результатов исследования

Диссертационное исследование использует релевантные методы и опирается на источники на оригинальных языках и широкий круг исследовательской

литературы, включающей как классические, так и актуальные публикации, что позволяет получить обоснованные выводы.

Основные положения и выводы исследования были изложены в 12 научных работах, общим объёмом 4,05 п.л., в том числе в 4 статьях, опубликованных в изданиях, отвечающих требованиям п. 2.3 Положения о присуждении ученых степеней в Московском государственном университете имени М.В.Ломоносова.

Материалы и положения диссертации прошли апробацию на 20 научных конференциях, в том числе 10 международных: II Международная научно-практическая конференция «Диалог культур и цивилизаций» (2020 г.), XII Конвент Российской ассоциации международных исследований (РАМИ): «Мир регионов vs. регионы мира» (2019 г.), VI Международная научно-практическая конференция «Религия и коммуникация» (2019 г.), Международная научная конференция студентов, аспирантов и молодых ученых «Ломоносов» (2020, 2019, 2018, 2017, 2015 гг.) и др.

Структура работы

Диссертационное исследование состоит из введения, двух глав (разделенных на 3 и 2 параграфа соответственно), заключения и библиографии.

ГЛАВА 1

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ДИССЕРТАЦИОННОГО ИССЛЕДОВАНИЯ И ХАРАКТЕРИСТИКА ТРАКТАТА «АЛФАВИТ БЛАГОЧЕСТИЯ»

Данную главу нам представляется необходимым начать с вводных теоретических замечаний относительно методологии нашего диссертационного исследования²². Так, во Введении мы обозначили, что методологическую базу нашей работы составляют не только традиционно используемые в религиоведении и потому не нуждающиеся в дополнительном представлении метод историко-культурного анализа, источниковедческий, текстологический, компаративный методы,²³ но и активно внедряющиеся в науку о религии концептологический и интертекстуальный подходы, а также используется религиозно-антропологическая модель исследования религиозных представлений о человеке, разработанная представителем религиоведческой школы Московского университета Кириллом Ивановичем Никоновым (1938-2015 гг.). Так как на обоснование преимуществ модели К.И. Никонова перед иными универсалистскими стратегиями изучения религиозной антропологии мы отводим целый параграф первой главы (1.1), в данном вводном разделе мы сосредоточим своё внимание на презентации интертекстуального и концептологического подходов.

²² Материалы данной главы целиком или частично были изложены в следующих авторских публикациях: *Киселев М.С.* Осмысление принципов монашеской жизни в раннесредневековой Ирландии на примере трактата «Алфавит благочестия» // История религии: материалы V Международной научно-практической конференции Религия и история, Минск, 20-22 апреля 2017 г. / Под ред. П.Н. Костылева. Минск, 2018. С. 51-54; *Киселев М.С.* «Алфавит благочестия»: особенности рецепции библейского текста в раннесредневековой Ирландии // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2019. № 4. С. 104-112; *Киселев М.С.* «Алфавит благочестия» в контексте интертекстуального подхода // Концепт: философия, религия, культура. 2020. Т. 4. № 2. С. 144-154; *Киселев М.С.* Концепт «сердце» в древнеирландской церковной литературе: кейс «Алфавит благочестия» // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия Философия. Психология. Педагогика. 2021. Т. 21. № 1. С. 14-18; *Киселев М.С.* «Религиозно-антропологический круг» в раннесредневековой ирландской церковной литературе: кейс «Алфавита благочестия» // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2021. № 4. С. 69-83.

²³ Подробнее см. *Трофимова З.П., Забияко А.П.* Раздел VI. Методологические принципы исследований в истории религии // Введение в общее религиоведение: учебник / Под ред. проф. И.Н. Яблокова. М., 2001. С. 454-487; *Красников А.Н.* Методологические проблемы религиоведения. М., 2007. С. 179-197; Религиоведение: учебник для бакалавров / под ред. И.Н. Яблокова. М., 2014. С. 12-23.

В понимании интертекстуальности мы солидарны с определением французской исследовательницы Н. Пьеге-Гро: «Идея интертекстуальности – это констатация того факта, что любой текст пребывает в окружении множества предшествующих ему произведений. Интертекстуальность, таким образом, – это устройство, с помощью которого один текст перезаписывает другой текст, а интертекст – это вся совокупность текстов, отразившихся в данном произведении, независимо от того, соотносится ли он с произведением *in absentia* (например, в случае аллюзии) или включается в него *in praesentia* (как в случае цитаты). Таким образом, интертекстуальность – это общее понятие, охватывающее такие различные формы, как пародия, плагиат, перезапись, коллаж и т.д.».²⁴

На наш взгляд, использование при описании связей между текстами терминологического инструментария, разрабатываемого в рамках различных подходов к интертекстуальности, представляется методологически удачным на том основании, что её понятийный аппарат самым своим присутствием в языке научного описания не просто позволяет исследователю фиксировать связь между текстами на семантическом уровне, но и обязывает обозначать языковую форму проявления этой связи. Такое принуждение к акцентированию внимания на способах «перезаписи» одного текста другим, на наш взгляд, позволяет несколько сгладить фактор субъективности, безусловно проявляющийся в акте чтения и, соответственно, безальтернативно влекущий за собой ситуацию конфликта интерпретаций. Таким образом, описание каждого акта выявления (*a de facto* «вчитывания») читателем связей между текстами оказывается формализованным (сопровождается указанием на конкретные примеры проявления интертекстуальности в тексте, а не описывается в расплывчатых терминах «влияния», «заимствования», «переклички» и т.п.), что, соответственно, делает его более «прозрачным» для последующих интерпретаторов, и даже, возможно, более верифицируемым и фальсифицируемым. Более того, как мы понимаем, работа в рамках теории интертекстуальности легитимирует и обратную исследовательскую ситуацию, когда сначала констатируется присутствие влияний или заимствований между текстами в языковых приёмах, и только затем на семантическом уровне.

²⁴ Пьеге-Гро Н. Введение в теорию интертекстуальности. М., 2008. С. 48.

В рамках нашего исследования использование интертекстуального подхода, который в последние годы продуктивно применяется как отечественными, так и зарубежными исследователями религии,²⁵ необходимо для выявления идейного контекста, текстологических и семантических пересечений «Алфавита благочестия» с другими памятниками христианской литературы (результаты использования интертекстуального подхода будут продемонстрированы ниже, в параграфах 1.3 и 2.1).

Концептологический подход в рамках нашего диссертационного исследования выражается в том, что под термином «концепт» мы подразумеваем инструмент языка научного описания, который, с одной стороны, «в отличие от

²⁵ Монографии отечественных исследователей: *Франгулян Л.Р.* Агиографический мир мучеников в коптской литературе / Отв. ред. С.А. Моисеева. М., 2019; *Вевюрко И.С.* Септуагинта: древнегреческий текст ветхого завета в истории религиозной мысли. 2-е изд. М., 2018.

Публикации отечественных исследователей в рецензируемых научных изданиях и сборниках конференций: *Смолина А.Н.* Интертекстуальность и особенности ее реализации в духовном письме-поучении // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. 2020. № 2. С. 43-52; *Васильева М.В.* Особенности интертекстуальности в гомилетических текстах // Миф. Культура. Этнос. Сборник научных статей по материалам Всероссийской научной конференции «Апрельская Ялта: Миф и культура Тавриды» / Ответственный редактор А.Г. Ерзаулова. 2019. С. 45-50; *Волчков А.С.* Теория интертекстуальности и ее роль в библейских исследованиях // Христианское чтение. 2018. № 4. С. 42-46; *Франгулян Л.Р.* Интертекстуальность как метод работы коптских агиографов VII–VIII вв // Восточные чтения. Религии. Культуры. Литературы. IV Международная научная конференция 17–18 ноября 2017 г.: Сборник материалов. М., 2017. С. 282–289; *Карташева Н.В.* Культурологические аспекты миссионерских переводов святителя Николая Японского // Вестник Московского университета. Серия 19: Лингвистика и межкультурная коммуникация. 2017. № 1. С. 90-103; *Литвиненко Т.Е.* Метафора в религиозном дискурсе // Вестник Московского государственного лингвистического университета. 2015. № 5 (716). С. 79-88; *Братухин А.Ю.* Проблема интертекстуальности у Тертуллиана // Индоевропейское языкознание и классическая филология. 2012. № 16. С. 117-126; *Вевюрко И.С.* Септуагинта и Масоретский текст в зеркале компаративного исследования (к истории вопроса) // Религиоведение. 2009. № 4. С. 64-77; *Кошелева Т.И.* Интертекстуальность в религиозном дискурсе // Вестник Новгородского государственного университета. 2008. № 47. С. 75-77; *Жолобов О.Ф.* Поучения Ефрема Сирина в интертекстуальных и композиционных отзвуках оригинальной древнерусской письменности // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2007. № 3 (9). С. 7-13; и др.

Публикации зарубежных исследователей: *Zürn T.B.* The Han Imaginaire of Writing as Weaving: Intertextuality and the Huainanzi's Self-Fashioning as an Embodiment of the Way // The Journal of Asian Studies. 2020. Vol. 79. № 2. P. 367-402; *Kwok W.L.* Theology of Religions and Intertextuality: A Case Study of Christian-Confucian and Islamic-Confucian Dialogue in the Early 20th-Century China // Religions. 2019. Vol. 10. № 7. URL: <https://www.mdpi.com/2077-1444/10/7/417/html> (дата обращения 01.10.2021); *Segovia C.A.* The Quranic Noah and the Making of the Islamic Prophet. A Study of Intertextuality and Religious Identity Formation in Late Antiquity. Berlin, 2015; *Early Christian Literature and Intertextuality. Vol. 2: Exegetical Studies* / Ed. by C.A. Evans & H.D. Zacharias. London, 2009; *Early Christian Literature and Intertextuality. Vol. 1: Thematic Studies* / Ed. by C.A. Evans & H.D. Zacharias. London, 2009; *Bible and Qur'aan. Essays in Scriptural Intertextuality* / Ed. by J.C. Reeves. Atlanta, 2003; *Boyarín D.* Intertextuality and the Reading of Midrash. Bloomington & Indianapolis, 1990; и др.

логического понятия, <...> фиксирует не совокупность признаков, а смыслы, соотносимые с предметом мысли», а с другой, «в отличие от слов естественного языка, <...> функционирует в рамках теоретического осмысления реальности и является результатом рациональной “инвентаризации” смыслов»; инструмент, которому, таким образом, свойственны «смысловая многослойность и вариативность», и чьё значение «четко не фиксировано, <...> зависит от того, какие именно грани семантического поля высвечиваются в каждом конкретном случае».²⁶ С нашей точки зрения, именно с помощью концептологического подхода можно попробовать уловить и обозначить смысловое содержание религиозных представлений о человеке, реконструируемых на основе текста «Алфавита благочестия» (подробнее о религиозно-антропологических концептах в изучаемом древнеирландском трактате в главе 2).

1.1. Религиоведческие стратегии исследования религиозных представлений о человеке

Как метко замечает представитель «антропологического поворота»²⁷ в науке о религии Жак Ваарденбург, когда религиовед занимается исследованием религии в любом из её проявлений, он всегда имеет дело с одним из многочисленных вариантов ответа на «основные вопросы человеческого бытия», с «высказываниями религиозных людей в различных культурах о себе самих или о человечестве вообще».²⁸ Развивая эту мысль, можно предположить, что любой феномен,

²⁶ Цит. по *Бойцова О.Ю.* «Власть» как концепт: фиксация смыслов в языке и их интерпретация в современной политической философии // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2018. № 1. С. 56. Подробнее о теоретической разработке термина «концепт», концептуальном подходе и их использовании в философском и политическом дискурсах см. *Неретина С.С.* Концепт // Новая философская энциклопедия. 2-е изд., испр. и допол. Т. 2. М., 2010. С. 306-307; *Неретина С.С.* Концептуализм // Новая философская энциклопедия. 2-е изд., испр. и допол. Т. 2. М., 2010. С. 307-308; *Неретина С.С., Огурцов А.П.* Концепты политической культуры. М., 2011; *Бойцова О.Ю.* «Власть» как концепт: фиксация смыслов в языке и их интерпретация в современной политической философии // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2018. № 1. С. 55-62; *Бойцова О.Ю.* Концепт как эвристический инструмент: о потенциале концептологического подхода в политическом познании // Политическая экспертиза: ПОЛИТЭКС. 2018. Т. 14, № 3. С. 4-18; *Бойцова О.Ю.* Глава 12. Концепция власти в современной политической философии // Социальная философия и философия истории: учебное пособие / под ред. д-ра филос. наук К.Х.Момджяна. М., 2019. С. 280-293.

²⁷ Подробнее см. *Красников А.Н.* Методологические проблемы религиоведения. М., 2007. С. 178-179.

²⁸ *Ваарденбург Ж.* Религия и религии: систематическое введение в религиоведение. СПб, 2016. С. 122

который может быть определен как религиозный, будь то какой-либо концепт, текст, практика или артефакт, в мировоззренческой перспективе может быть прочитан как элемент представлений о происхождении, природе или месте человека и/или человечества в мироздании, которые приняты и транслируемы в некоторой культурной общности. Часто в работах самых разных представителей гуманитарного знания (религиоведов, культурологов, философов и др.) понятие «религиозная антропология» используется как рамка для обозначения любой совокупности высказываний о человеке, свойственной той или иной религиозной традиции. Однако обращение к теории и истории религиозных учений о человеке с необходимостью требует решения вопроса об исследовательской оптике, методологических приёмах и аналитических конструкциях, позволяющих исследователю выявлять, структурировать и анализировать имплицитные и эксплицитные элементы религиозного учения о человеке, систематизировать и структурировать религиозно-антропологические воззрения на основе их внутренней логики или на базе каких-либо внешних (по отношению к религиозной традиции) теоретических построений.

Если обратиться к истории отечественного и зарубежного религиоведения, то можно сказать, что некоторый интерес к религиозной антропологии может быть обнаружен в религиоведении уже со времён отцов-основателей науки о религии. Он проявлялся в том, что в своих программных текстах они нередко использовали в качестве иллюстративного материала сюжеты из самых разных религиозных традиций, например, о происхождении человека, его природе (в основном в свете представлений о душе) и сущности смерти.²⁹

Первой работой, в которой специально рассматривались проблемы религиозной антропологии, стала небольшая книга нидерландского теолога Корнелиса Петера Тиле «Основные принципы науки о религии» («Grundzüge der

²⁹ Подробнее см., например: *Тайлор Э.Б.* Первобытная культура. М., 1989; *Мюллер Ф.М.* Введение в науку о религии: Четыре лекции, прочитанные в Лондонском Королевском институте в феврале - марте 1870 года. М., 2002; *Шантепи де ля Соссе П.Д.* Иллюстрированная история религий. Т. 1-2. СПб, 1913; и др.

Religionswissenschaft»), опубликованная в 1904 г.,³⁰ и включающая сокращенную и переработанную версию его Гиффордских лекций, прочитанных в Эдинбургском университете в 1896-1898 гг.³¹ В рамках «онтологического исследования» религии «аналитико-феноменологическим» методом К.П. Тиле предлагает выделять в религиозных традициях три составных компонента – 1) религиозные представления, 2) религиозные действия и 3) религиозное сообщество. Религиозные представления, в свою очередь, включают в себя а) учение о богах (теология в узком смысле), б) религиозную антропологию и с) учение о спасении (сотериологию).³² Понимая под религиозной антропологией представления «об отношении между человеком, миром, к которому он принадлежит, и сверхчеловеческим миром и его силами»³³, нидерландский исследователь относит к ней следующий набор тем: 1) отношение человека к своему Богу (как к господину, как к отцу или в смешанной форме); 2) откровение, как набор представлений о способах, какими «Божество раскрывает себя» человеку; 3) учение о родственности человека Богу («та бесконечность, которую мы осознаем в себе, не так уж существенно отличается от бесконечности над нами»); 4) религиозная этика (и её соотношение с философской) как набор человеческих «обязанностей по отношению к Богу», причём, с точки зрения К.П. Тиле, «без нее вероучение потеряло бы свой характер теоретического руководства в практической религиозной жизни и, следовательно, свою собственно религиозную ценность»; 5) вера в бессмертие (вариации представлений о посмертном существовании человека).³⁴ Здесь необходимо отметить, что при этом под сотериологией нидерландский религиовед понимает учение «о способе, каким могут быть восстановлены отношения между обоими – человеком и его Богом – в том случае, если они были разрушены, и как поддерживать их должным образом в дальнейшем», а сам этот раздел включает представления: 1) о конечности, несовершенстве и чувстве вины человека перед Богом; 2) о способах «искупления

³⁰ Русский перевод: *Тиле К.П.* Основные принципы науки о религии / Пер. Е.В. Рязановой // Классики мирового религиоведения. Антология. Т. 1 / Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. М., 1996. С. 144-196.

³¹ См. *Tiele C.* Crundzüge der Religionswissenschaft. Tübingen und Leipzig, 1904. S. III.

³² Подробнее см. *Тиле К.П.* Указ. соч. С. 169-173.

³³ Подробнее см. *Тиле К.П.* Указ. соч. С. 172.

³⁴ Подробнее см. *Тиле К.П.* Указ. соч. С. 172, 176-182.

и примирения» человека с Богом; 3) о необходимости в существовании посредника (в самом широком смысле слова – от шамана до богочеловека) между человеком и Богом.³⁵ Принимая во внимание всё вышеописанное, нам представляется необоснованным желание К.П. Тиле вынести сотериологию за пределы религиозной антропологии, особенно учитывая тот факт, что он мыслит в рамках христианской традиции – «для нас, христиан»³⁶, – где вопросы спасения человека и выстраивания его взаимоотношений с Богом обычно рассматриваются в рамках богословской антропологии. В рамках настоящего исследования сотериологические представления будут рассматриваться как неотъемлемая часть религиозно-антропологических представлений.

К проблемам религиозной антропологии и элементам представлений о человеке в различных религиозных традициях обращались многие выдающиеся религиоведы и философы религии на протяжении всего XX в., однако, лишь несколько исследователей занимались вопросом предметно, выстраивая универсалистские стратегии теоретических интерпретаций религиозных учений о человеке. К ним относятся два видных представителя нидерландской школы классической феноменологии религии – Уильям Бреде Кристенсен (William Brede Kristensen; 1867-1953 гг.) и его ученик Клаас Юко Блеекер (Claas Jouco Bleeker; 1898-1983 гг.), польский историк религии Зигмунт Понятовский (Zygmunt Poniatowski; 1923-1994 гг.) и представитель религиоведческой школы Московского университета Кирилл Иванович Никонов (1938-2015 гг.). Мы будем рассматривать концепции данных исследователей не в хронологическом порядке выхода их программных публикации по данной теме³⁷, а в зависимости от их методологических установок в отношении к религиозной антропологии: У.Б. Кристенсен и К.Ю. Блеекер относили её к «сфере ответственности» феноменологии религии, З. Понятовский – истории религии, а К.И. Никонов – философии религии.

³⁵ Подробнее см. *Тиле К.П.* Указ. соч. С. 172, 182-184.

³⁶ *Тиле К.П.* Указ. соч. С. 172, 181.

³⁷ Тогда первым был бы У.Б. Кристенсен (1960 г.), вторым – З. Понятовский (1964 г.), третьим – К.Ю. Блеекер (1970 г.), и четвёртым К.И. Никонов (1977–2012 гг.).

Работы нидерландского феноменолога религии норвежского происхождения У.Б. Кристенсена становятся одной из первых попыток систематизации элементов религиозной антропологии в религиоведении.³⁸ Наиболее полное изложение теории феноменологии религии норвежско-нидерландского религиоведа можно обнаружить в его книге «The Meaning of Religion. Lectures in the Phenomenology of Religion» («Смысл религии. Лекции по феноменологии религии»; 1960 г.)³⁹, которая представляет собой сборник отредактированных текстов его лекций, прочитанных за время преподавания в Лейденском университете (1901–1937 гг.)⁴⁰ и посмертно изданных его учениками в переводе на английский язык. У.Б. Кристенсен видит в феноменологии религии «систематическую обработку (treatment) истории религии», задача которой «классифицировать и группировать многочисленные и сильно расходящиеся данные таким образом, чтобы можно было получить всеобъемлющее представление об их религиозном содержании и религиозных ценностях, которые они содержат», а предметы этой феноменологической систематизации – «концепции или доктрины, которые мы находим в различных религиях, о мире, о человеке и о практике поклонения», то

³⁸ В сжатом виде его концепция феноменологии религии представлена в следующих русскоязычных публикациях: *Красников А.Н.* Кристенсен Уильям Бреде // Религиоведение. Энциклопедический словарь / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. М., 2006. С. 556; *Красников А.Н.* Методологические проблемы религиоведения. М., 2007. С. 112, 117-118, 174; *Самарина Т.С.* Философия и теология в религиоведческой концепции В.Б. Кристенсена // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2019. № 2 (26). 57-74; *Самарина Т.С.* Феноменология, ноуменология, постфеноменология религии. М., 2019. С. 62-76.

³⁹ Фрагмент «Общее введение. А. Феноменология религии» («General introduction. A. phenomenology of religion»; *Kristensen W.B.* The Meaning of Religion. Lectures in the Phenomenology of Religion / Tr. by J.B. Carman. Den Haag, 1960. P. 6-15) был переведён на русский язык: *Кристенсен У.Б.* Значение религии / Пер. Е. Сергеева // Религиоведение. 2005. № 2. С. 115-121.

⁴⁰ Здесь стоит отметить, что отечественный историк феноменологии религии Т.С. Самарина ошибочно пишет, что «The Meaning of Religion. Lectures in the Phenomenology of Religion» представляет собой издание цикла лекций, прочитанных У.Б. Кристенсеном в Университете Осло в 1946 г. (подробнее см. *Самарина Т.С.* Философия и теология в религиоведческой концепции В.Б. Кристенсена // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2019. № 2 (26). 59; *Самарина Т.С.* Феноменология, ноуменология, постфеноменология религии. М., 2019. С. 63), так как данный цикл был издан ранее на норвежском («Religionshistorik studium»; 1954 г.) и на датском языках («Inleiding tot de godsdienstgeschiedenis»; 1955 г.). Подробнее см. *Kraemer H.* Introduction // *Kristensen W.B.* The Meaning of Religion. Lectures in the Phenomenology of Religion / Tr. by J.B. Carman. Den Haag, 1960. P. xv-xvi; *Molendijk A.L.* At the Cross-Roads: Early Dutch Science of Religion in International Perspective // *Man, meaning, and mystery: 100 years of history of religions in Norway the heritage of W. Brede Kristensen* / Ed. by S. Hjelde. Leiden-Boston-Köln, 2000. P. 32-33.

есть «религиозная космология», «религиозная антропология» и «культ».⁴¹ К сфере религиозной антропологии норвежско-нидерландский религиовед относит следующие ключевые тематические блоки:

1) *учение о происхождении человека и/или человечества*. Здесь У.Б. Кристенсен делает акцент на различиях религиозных традиций в понимании «основы и сущности бытия» человека, «естественной связи» человека с «природным миром» и связанных с этим вопросов о способах происхождения или сотворения человека, а также задействованном в этом процессе природном материале.⁴²

2) *представления о «жизненном начале» (“vital principle”)*. Этот раздел отводится рассуждениям об онтологическом статусе жизни и смерти, вопросу о локализации «жизни» и/или «жизненной энергии» (vital energy) в теле человека и прослеживанию её связей с концептами «здоровье», «болезнь», «бессмертие», а также «удача», «власть», «богатство», «творчество» и «слово».⁴³

3) *душа*. У.Б. Кристенсен понимает ее как «духовную индивидуальность (spiritual individuality), каким-то образом связанную с телом». В данном разделе поднимаются вопросы происхождения и природы души (в том числе затрагивается проблема специфики души человека); взаимоотношений между душой и телом (а также о способах её существования вне тела); связи между концептами «душа» и «человек» (то есть составляет ли сущность человека только его душа или нет), «жизнь» и/или «жизненная энергия», «личный бог» и/или «бог-покровитель», «воля», «мысль», «мудрость», «инстинкт».⁴⁴

4) *человеческие качества (attributes) и способности (capacities)*. Норвежско-нидерландский феноменолог предлагает понимать под «религиозной концепцией человеческих качеств и способностей» представления о том, что они являются «выражением таинственного и самодостаточного жизненного начала или души», особенно в случае способностей, когда они направлены на «бесконечные цели» (infinite goals). К качествам У.Б. Кристенсен относит как телесные (например,

⁴¹ Kristensen W.B. The Meaning of Religion. Lectures in the Phenomenology of Religion / Tr. by J.B. Carman. Den Haag, 1960. P. 1, 23.

⁴² Подробнее см. Kristensen W.B. Op. cit. P. 189-193.

⁴³ Подробнее см. Kristensen W.B. Op. cit. P. 194-202.

⁴⁴ Подробнее см. Kristensen W.B. Op. cit. P. 203-215.

«сила», «красота» и т.п.), так и духовные, моральные концепты (например, «мудрость», «храбрость», «добродетель» и т.п.), а к способностям – проявления творческого (в том числе и креативная сила слова), художественного и интеллектуального потенциала. Отдельно он оговаривает, что в религиозных традициях качества и способности могут рассматриваться и как достигнутые человеком самостоятельно, и как дарованные свыше, что приводит к вопросу вдохновения, откровения, проявляющегося в пророчестве, астрологии, прорицании, поэзии, ораторстве и т.п. В том же разделе исследователь предлагает рассматривать культы царей, героев и святых.⁴⁵

5) *сходство и различие между человеком и богом*. В данном тематическом блоке рассматриваются вариации идеи связи между человеком и божеством («антропоморфные представления о божестве» и «теоморфные представления о человеке»), отмечается онтологическая (а также этическая и эстетическая) неравнозначность человека и божества в силу конечности первого, поднимаются вопросы об автономии и гетерономии человеческой природы, присутствии «божественной сущности» (divine essence) в человеке и возможности единения человека с божественным.⁴⁶

6) *человеческая сущность*. Этот раздел включает в себя рассуждения о месте и значении человека в мире, представления о человеке как участнике «космической драмы» с одной стороны, и как микрокосмосе с другой.⁴⁷

7) *человеческий закон жизни*. Здесь У.Б. Кристенсен предлагает рассматривать проблемы соотношения условно автономной человеческой воли и этики с гетерономными для них космическим порядком и/или божественной волей, человеческих действий с «религиозно-этическим законом жизни» (человеческие этические нормы, получившие космический, божественный статус в религиозных традициях). Также в рамках этого тематического блока рассматривается феномен «даймонического бога», который, с точки зрения рациональных людей, совершает несправедливые действия по отношению к человеку, но в понимании верующего, будучи олицетворением космического закона, который человек не в состоянии

⁴⁵ Подробнее см. Kristensen W.B. Op. cit. P. 216-238.

⁴⁶ Подробнее см. Kristensen W.B. Op. cit. P. 239-259.

⁴⁷ Подробнее см. Kristensen W.B. Op. cit. P. 260-266.

познать, своими испытаниями и наказаниями такой бог очищает и освящает человека.⁴⁸

8) *ход человеческой жизни*. В этот раздел У.Б. Кристенсен включает религиозные концепции человеческой жизни, предлагая рассматривать их сквозь призму обрядов перехода, сопровождающих пять ключевых точек жизненного пути человека – 1) рождение (также сюда включаются представления о том, существует ли человек до своего рождения, о сакральном статусе родителей и новорожденного в свете дихотомии чистое-нечистое, об определении судьбы при рождении); 2) крещение (под ним норвежско-нидерландский феноменолог понимает религиозные акты, связанные, прежде всего, с водой, посредством которых новорожденный включается в реальный мир и социум); 3) переход в статус взрослого (сюда относится и представление об инициации как о новом рождении); 4) брак (здесь У.Б. Кристенсен делает акцент на представлении о браке и создании семьи как о способе продления бессмертия предков и рода в целом, как о полном включении в космический порядок через рождение своих детей, а также связанные с браком вопросы девственности и целомудрия); 5) смерть (в связи с ритуальным обращением с покойником также обсуждаются проблемы природы смерти, её естественности или противоестественности, связи с концептом «сна», представления о существовании человека после физической смерти).⁴⁹

9) *жизнь человека в обществе*. Здесь норвежско-нидерландский феноменолог сосредоточивается на религиозном понимании таких проявлений общественной жизни, как соглашение или договор, социальная структура и мобильность (особое внимание У.Б. Кристенсен уделяет религиозному значению концепции рабства как в отношениях между людьми, так и в отношениях между людьми и богами).⁵⁰

Необходимо отметить, что У.Б. Кристенсен выстраивает свою концепцию феноменологии религии преимущественно на античном материале, что предопределяет набор тем и концептов, использованных им. Однако в то же время его способ структурирования материала явным образом выдает

⁴⁸ Подробнее см. *Kristensen W.B. Op. cit. P. 267-303.*

⁴⁹ Подробнее см. *Kristensen W.B. Op. cit. P. 304-341.*

⁵⁰ Подробнее см. *Kristensen W.B. Op. cit. P. 342-351.*

христианоцентричные предпосылки его исследовательской стратегии, что является общим местом как для работ пионеров науки о религии, так и представителей нидерландской школы феноменологии религии. Религиозная антропология у У.Б. Кристенсена оказывается зависима как от теологических предпосылок, так и от философии жизни, поскольку он постоянно презюмирует некое жизненное начало, энергию или закон, принимаемые как факт. Предпринятая У.Б. Кристенсеном попытка представляет собой интерес, скорее, с позиции истории науки, поскольку в большей степени демонстрирует собственные взгляды автора на религию, чем может быть использована в качестве рабочего инструмента при проведении компаративных исследований.

Методология К.Ю. Блеекера

Исследование вопросов религиозной антропологии подхватывает нидерландский религиовед (часто, впрочем, упрекаемый в теологическом уклоне), ученик У.Б. Кристенсена и один из идеологов «классической феноменологии религии», Клаас Юко Блеекер. В своей программной статье 1970 года «The Conception of Man in the Phenomenology of Religion» («Концепция человека в феноменологии религии»)⁵¹ нидерландский исследователь, как и его учитель, в свете своей концепции феноменологии религии⁵² выделял «три столпа» любой религиозной традиции, однако у него они имеют следующий вид: 1) идея о Святом (Holy), божественности (deity), божествах; 2) концепция человека, т.е. религиозная антропология; 3) «действия, которые человек индивидуально и коллективно должен совершить, чтобы реализовать свою веру в делах, опираясь на религиозное понимание жизни и мира, его развития и будущего, во многих случаях в эсхатологической перспективе», т.е. культ как общественная практика и «личная жизнь освящения».⁵³ Так как, с точки зрения К.Ю. Блеекера, в любой религиозной

⁵¹ Статья была опубликована в 19 томе журнала «Studia Missionalia», выпущенного с подзаголовком «Man, Culture and Religion».

⁵² В сжатом виде его концепция феноменологии религии представлена в следующих русскоязычных публикациях: Красников А.Н. Блеекер Клаас Юко // Религиоведение. Энциклопедический словарь / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. М., 2006. С. 117; Красников А.Н. Методологические проблемы религиоведения. М., 2007. С. 165, 170-174; Блеекер К.Ю. Феноменологический метод / Пер. Т. Малевич, К. Дараган // Религиоведческие исследования. 2014. №1-2 (9-10). С. 41-59.

⁵³ См. Bleeker C.J. The Conception of Man in the Phenomenology of Religion // Studia Missionalia. 1970. Vol. 19. P. 21-22.

традиции идея божественного «имеет первостепенное и решающее значение», он считает, что «концепция Бога определяет природу антропологии, которая с ней связана» и, таким образом, в религиозной антропологии «человек рассматривается и оценивается в свете определенных представлений о божестве», поэтому феноменология религии «упорядочивает концепции человека, присутствующие в различных религиях, выявляет проблемы, которые в них скрыты, и пытается проследить религиозный смысл этих концепций».⁵⁴ В религиозных антропологиях, которые «феноменология религии может реконструировать и должна рассматривать и оценивать»,⁵⁵ К.Ю. Блеекер выделяет следующие шесть ключевых групп представлений:

1) *происхождение человека*. Сюда включаются рассуждения о роли божественного в процессе происхождения человека и/или человечества, и связанные с ними вопросы материала, из которого он/оно творится или происходит, и первочеловека как «идеального человека», «сверхчеловека» и культурного героя. В рамках этого раздела К.Ю. Блеекер рассматривает тотемизм как пример решения вопроса о происхождении человека.⁵⁶

2) *природа человека*. Здесь рассматриваются представления об онтологическом статусе человеческой природы, поднимается вопрос о том, насколько она близка или, наоборот, далека по отношению к божественной природе (нидерландский феноменолог выделяет три варианта такого сближения, достигаемого посредством 1) «сотрудничества» человека божеству «в области этической или социальной деятельности», 2) «человеческой проницательности, проникающей в сокровенные тайны божественного мира», 3) мистических практик).⁵⁷

3) *концепция человеческой души*. В этом разделе анализируются воззрения на природу души (в том числе и вопрос о количестве душ у человека), её связь с концептами «жизнь», «сила», «дыхание», локализацию души в теле человека, а

⁵⁴ См. *Bleeker C.J.* Op. cit. P. 22-23.

⁵⁵ См. *Bleeker C.J.* Op. cit. P. 23.

⁵⁶ Подробнее см. *Bleeker C.J.* Op. cit. P. 23-25.

⁵⁷ Подробнее см. *Bleeker C.J.* Op. cit. P. 25-28.

также «внешнюю душу» (external soul) – способы её существования вне тела (например, во время сна, магических практик).⁵⁸

4) *человек и божественный порядок*. К.Ю. Блеекер предлагает рассматривать представления о соотношении человеческой жизнедеятельности с принятой в той или иной религиозной традиции концепцией «божественного порядка», а также связанную с ней проблему свободы воли человека. Опираясь на эти критерии, нидерландский феноменолог выделяет две группы учений о человеке: первая – где человек может самостоятельно следовать установленному «божественному порядку», вторая – где для этого ему в силу несовершенства человеческой природы необходима помощь высших сил.⁵⁹

5) *путь человеческого спасения*. Под термином «спасение» К.Ю. Блеекер понимает «путь, ведущий к истинной судьбе человека». В данном блоке рассматриваются представления о том, каким образом человек должен соответствовать предустановленному «божественному порядку» – посредством ли жизни в гармонии с «космическим порядком» (в связи с этим нидерландский феноменолог вспоминает об обрядах перехода, сопровождающих рождение, половое созревание, брак и смерть человека, видя в них способ «стимуляции космической жизни»), или же посредством выстраивания «правильных отношений с Богом» (мистическое единение или «оправдание» (justification) перед Богом, либо через практики покаяния, либо надеждой на божественное милосердие).⁶⁰

6) *будущее человека*. В этот финальный раздел включаются представления о происхождении и природе смерти и, конечно, о посмертной судьбе человека (пребывание в вечном круге перерождений, слияние с Абсолютом, существование в ином пласте реальности в состоянии личного бессмертия).⁶¹

Заметим, что в своей работе К.Ю. Блеекер занимается переосмыслением наследия своего учителя (дополнительным аргументом в пользу этого утверждения служит оговорка нидерландского феноменолога о том, что «концепцию человека как части религиозного сообщества», которую У.Б. Кристенсен относил к сфере религиозной антропологии, сам он выносит за скобки: «эта сторона предмета

⁵⁸ Подробнее см. *Bleeker C.J.* Op. cit. P. 28-30.

⁵⁹ Подробнее см. *Bleeker C.J.* Op. cit. P. 30-32.

⁶⁰ Подробнее см. *Bleeker C.J.* Op. cit. P. 32-36.

⁶¹ Подробнее см. *Bleeker C.J.* Op. cit. P. 36-37.

относится к компетенции социолога религии», феноменология религии же занимается «исследованием того, как индивидуальный человек воспринимается в свете божественной истины»)⁶². Нельзя не отметить, что принцип выделения структурных элементов религиозной антропологии К.Ю. Блеекером представляется более обоснованным, чем в проекте У.Б. Кристенсена, что могло бы позволить использовать его наработки в качестве исследовательской оптики компаративных исследований. Однако примеров дальнейшего развития идей нидерландского религиоведа и применения их на практике в рамках зарубежной (прежде всего, англоязычной) науки о религии нам проследить не удалось. Вероятно, это может быть связано с тем, что комплексные проекты изучения религиозной антропологии прочно ассоциировались с феноменологией религии, которая была подвергнута острой критике в религиоведческом сообществе в 70-е годы XX в.⁶³

Теоретико-методологический подход З. Понятовского

Связь проекта исследования религиозной антропологии с феноменологией религии видна и в случае с работами польского религиоведа Зигмунта Понятовского, на которого, судя по всему, большое влияние оказали Й. Вах и М. Элиаде. В своей работе 1964 г. «Содержание религиозных верований» («Treść wierzeń religijnych»)⁶⁴ З. Понятовский предлагает выделять в доктринах религиозных традиций три основные составляющие – 1) учение о богах (теология), 2) учение о мире (космология) и 3) учение о человеке (антропология), каждая из которых раскрывается в свете трёх вопросов – происхождения, природы и конца существования богов, мира и человека, соответственно.⁶⁵ Таким образом, согласно польскому исследователю, религиозная антропология (*antropologia religijna*) состоит из трёх блоков – (а) религиозного антропогенеза и социогенеза, (b) религиозной антропографии или «детальной антропологии», и (с)

⁶² См. *Bleeker C.J.* Op. cit. P. 38.

⁶³ Подробнее см. *Красников А.Н.* Методологические проблемы религиоведения. М., 2007. С. 165-178.

⁶⁴ В сжатом виде его концепция представлена в следующих русскоязычных публикациях: *Хоффманн Х.* О религии и религиоведении. Севастополь, 2006. С. 19-25; *Хоффманн Х.* Религиозная антропология и антропология религии с религиоведческой точки зрения // XX Ежегодная Богословская Конференция Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета. Т. 1. М., 2010. С. 252-254.

⁶⁵ Подробнее см. *Poniatowski Z.* Treść wierzeń religijnych. Warszawa, 1965. S. 92-94.

антропологической эсхатологии.⁶⁶ Так, религиозная доктрина той или иной религиозной традиции в свете религиозного антропогенеза предлагает ответы на следующие вопросы: «Кто?» (вопрос о «проточеловеке» и первой человеческой паре), «Каким образом?», «Из чего?» (вопрос об «антропогенетическом материале»), «Почему и зачем?» создаётся, и, что не менее важно, «Как надлежит оценивать сам этот акт творения?»; а в свете религиозного социогенеза – объясняет происхождение общества в целом, отдельных социальных групп, человеческой культуры и цивилизации.⁶⁷ Религиозная антропография позиционируется З. Понятовским как раздел религиозной доктрины, описывающий строение, природу и сущность человека, объясняющий «превратности его существования в настоящей (то есть в земной жизни) и соответствующие вопросы социальной жизни»⁶⁸. Однако в качестве основных разделов «детальной антропологии» обозначаются два: первый – «теория души» (пневматология), посвящённая проблемам происхождения души, её природе (способе нахождения души в теле человека, ее смертности и бессмертия, а также количестве душ в теле человека), функциям и «окончательной судьбе», второй – сотериология как учение о спасении человеческого существа, отвечающее на такие вопросы, как: «От чего и к чему человек спасается?» (в самом широком смысле), «Кому нужно спасение и кто сможет спастись?», «Посредством чего или кого, и каким образом можно спастись?».⁶⁹ И, наконец, антропологическая эсхатология подразделяется на три компонента: (а) танатологию как учение о возникновении и сущности смерти как таковой; (b) «близкую эсхатологию» (*eschatologie bliźsza*), сосредоточенную на посмертном существовании человека (сюда включаются вопросы суда над человеком после смерти и локусов его дальнейшего пребывания); и (с) «дальнюю эсхатологию» (*eschatologie dalsza*), проливающую свет на прекращение или изменение способов существования как отдельных людей, так и всего человечества в целом после «конца света».⁷⁰

⁶⁶ Подробнее см. *Poniatowski Z. Op. cit. S. 244-251.*

⁶⁷ Подробнее см. *Poniatowski Z. Op. cit. S. 251-263.*

⁶⁸ *Poniatowski Z. Op. cit. S. 263-264.*

⁶⁹ Подробнее см. *Poniatowski Z. Op. cit. S. 263-285.*

⁷⁰ Подробнее см. *Poniatowski Z. Op. cit. S. 286-315.*

На наш взгляд, несмотря на очевидный христианоцентризм⁷¹ концепции З. Понятовского, обусловленный, вероятно всего, тем, что основным интересом польского религиоведа были библеистика и история раннего христианства, его проект имеет ряд сильных сторон: он представляет собой попытку синтеза исторического и феноменологического подходов; классификация ключевых тем религиозной антропологии выглядит более обоснованной и лаконичной, чем в нидерландских проектах, что, в теории, могло бы способствовать его продуктивному применению. Тем не менее, нам не удалось обнаружить примеров апробации теории З. Понятовского в польских источниках. В рамках же данного исследования применение подхода польского религиоведа представляется нецелесообразным в связи с тем, что в нем полностью игнорируется такой существенный аспект религиозно-антропологических представлений, как проблема тела и телесности человека.

Религиозно-антропологическая модель К.И. Никонова

Для целей настоящего исследования большое значение имеют разработки видного представителя религиоведческой школы Московского университета, заслуженного профессора К.И. Никонова (1938-2015 гг.) в той области философско-религиоведческих изысканий, которую он сам называл «религиозной антропологией, как теорией и историей религиозных учений о человеке»⁷².

Обращение к религиозно-антропологической модели К.И. Никонова сопряжено с рядом сложностей, поскольку, несмотря на большое число публикаций исследователя,⁷³ ни в одной из них не содержится систематического

⁷¹ Необходимо отметить, что сам З. Понятовский осознавал данную проблему в своей концепции, но пытался от неё уйти лишь посредством иллюстрации своих соображений примерами из нехристианских религиозных традиций, а не за счёт переформулировок своих теоретических положений.

⁷² Никонов К.И. Религиоведческие аспекты философской и теологической антропологии: опыт обзора // Вопросы религии и религиоведения. Выпуск 2. Исследования. Книга 2: Религиозная и философская антропология: история и современность. М., 2011. С. 32.

⁷³ Никонов К.И. Программа спецкурса «Критика современной религиозной антропологии» (Объём 16 часов). М.: МГУ, 1977; Никонов К.И. Критика современной религиозной антропологии. М., 1979; Nikonow K.I. Die religiöse Anthropologie der Gegenwart // Der Mensch. Neue Wortmeldungen zu einem alten Thema. Berlin, 1982. S. 324-360; Никонов К.И. Современная христианская антропология (опыт философского критического анализа). М., 1983; Никонов К.И. Религиозные концепции человека в современной борьбе идей: Критический анализ. М., 1986; Никонов К.И. Христианская антропология и современность // Религии мира. История и современность. Ежегодник. 1986. М., 1987. С. 17-47; Никонов К.И. Критика антропологического обоснования религии. М., 1989;

изложения авторской концепции с развернутым описанием ее концептуальных и методологических оснований во всей полноте. В связи с этим в настоящем диссертационном исследовании нами была предпринята научная реконструкция, в том числе с опорой на неопубликованные архивные документы.⁷⁴ Ключевое теоретическое значение для нас представляет один из центральных элементов религиозно-антропологической модели К.И. Никонова, а именно идея четырёх «традиционных аспектов религиозной антропологии» – протологического, психосоматического, аксиологического и эсхатологического измерений религиозных учений о человеке,⁷⁵ которые будут использоваться нами в качестве оснований систематического подхода при анализе ирландского материала.

Протологический аспект. В этом блоке религиозной антропологии группируются представления «о природе человека и его происхождении» (как

Никонов К.И. Религиозен ли человек по природе? М., 1990; *Никонов К.И.* Раздел VII. Религиозная антропология: христианское учение о человеке в историческом и современном контексте // Введение в общее религиоведение: учебник / Под ред. проф. И.Н. Яблокова. М., 2001. С. 488-564; *Никонов К.И.* Антропология религиозная // Религиоведение. Энциклопедический словарь / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. М., 2006. С. 52-54; *Никонов К.И.* Религиозная антропология (Христианское учение о человеке в историческом и современном контексте) // Спектр антропологических учений. Выпуск 2. М., 2008. С. 52-74; *Никонов К.И.* Философско-антропологические аспекты межрелигиозного диалога // Научная конференция «Проблемы исторического и теоретического религиоведения». Москва, 10-11 апреля 2009 года. М., 2009. С. 352-370; *Никонов К.И.* Религиоведческие аспекты современной философской теологии // Вопросы религии и религиоведения. Выпуск 2. Исследования. Книга 1 (1): Религиоведение в России в конце XX – начале XXI вв. М., 2010. С. 367-375; *Никонов К.И.* Проблемы философской религиоведческой антропологии: предмет и метод // Точки (Puncta). 2010. № 1-2 (9). С. 289-294; *Никонов К.И.* Теологический диалог в условиях глобализации // Точки (Puncta). 2011. №1-2 (10). С. 408-415; *Никонов К.И.* Философская и религиозная антропология. План занятий для студентов IV и V курса отделения религиоведения. М.: МГУ, 2011; *Никонов К.И.* Религиоведческие аспекты философской и теологической антропологии: опыт обзора // Вопросы религии и религиоведения. Выпуск 2. Исследования. Книга 2: Религиозная и философская антропология: история и современность. М., 2011. С. 29-65; *Никонов К.И.* Современная теология религий: антропологические аспекты межрелигиозного диалога // Религиоведение. 2011. №3. С. 75-83; *Никонов К.И.* Базисное доверие как основание религиозной и религиоведческой антропологии // Точки (Puncta). 2012. №1-4 (11). С. 436-441.

⁷⁴ Так, летом 2019 года в архивах кафедры философии религии и религиоведения МГУ, на которой до самой смерти работал К.И. Никонов, нам посчастливилось обнаружить его заметки, озаглавленные «Религиозная антропология: теория и история религиозных учений о человеке (материалы к лекционному курсу)», датируемые 2004-2008 годами. Далее мы будем обозначать их следующим образом: *Никонов К.И.* Религиозная антропология: теория и история религиозных учений о человеке: Материалы к лекционному курсу (архивные материалы кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ имени М.В.Ломоносова).

⁷⁵ Наверное, не будет преувеличением сказать, что это положение «религиозной антропологии» К.И. Никонова может считаться среди всех его идей оказавшим наибольшее влияние на научное творчество религиоведов московской школы – студентов и выпускников кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ имени М.В.Ломоносова первого десятилетия XXI века.

антропогенеза, так и онтогенеза), где «человек осознается, прежде всего, в отношении к сакральному».⁷⁶ Центральный сюжет, который К.И. Никонов предлагает здесь выявлять – это «истории взаимоотношения человека с божеством, богами или Богом», зависящие от присутствующих в конкретных религиозных традициях «представлений о божественном, сверхъестественном, сакральном первоначале ... и от представлений о присутствии этого начала в человеке, инстанции, обеспечивающей связь с этим началом».⁷⁷ На базе этого аспекта исследователь предлагает делить религиозные антропологии на следующие типы: «антропокосмизм», «антропотейзм» и «теоантропоморфизм».⁷⁸

Психосоматический аспект – продолжает логику предыдущего раздела. Здесь сосредоточивается религиозное «понимание природы человека в аспекте ее структуры, взаимоотношения чувственного и умопостигаемого элементов».⁷⁹ Основным лейтмотивом таких представлений выступают идеи «о соотношении сверхъестественного и естественного начал, элементов в строении человека», которые, с точки зрения К.И. Никонова, «удваивают человека» и делают его существование «непосредственно данным диалектическим единством биологического и социального, психического и духовного, объективированного в антропосфере».⁸⁰ Формы, которые данный аспект может принимать в религиозных

⁷⁶ Никонов К.И. Раздел VII. Религиозная антропология: христианское учение о человеке в историческом и современном контексте // Введение в общее религиоведение: учебник / Под ред. проф. И.Н. Яблокова. М., 2001. С. 491; Никонов К.И. Религиозная антропология: теория и история религиозных учений о человеке: Материалы к лекционному курсу (архивные материалы кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ имени М.В.Ломоносова). Тема 03. Специфика религиозной антропологии.

⁷⁷ Подробнее см. Никонов К.И. Религиозная антропология: теория и история религиозных учений о человеке: Материалы к лекционному курсу (архивные материалы кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ имени М.В.Ломоносова). Тема 03. Специфика религиозной антропологии; Тема 04. Типы религиозной антропологии.

⁷⁸ Никонов К.И. Религиозная антропология: теория и история религиозных учений о человеке: Материалы к лекционному курсу (архивные материалы кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ имени М.В.Ломоносова). Тема 04. Типы религиозной антропологии.

⁷⁹ Никонов К.И. Раздел VII. Религиозная антропология: христианское учение о человеке в историческом и современном контексте // Введение в общее религиоведение: учебник / Под ред. проф. И.Н. Яблокова. М., 2001. С. 497; Никонов К.И. Религиозная антропология: теория и история религиозных учений о человеке: Материалы к лекционному курсу (архивные материалы кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ имени М.В.Ломоносова). Тема 03. Специфика религиозной антропологии.

⁸⁰ Никонов К.И. Раздел VII. Религиозная антропология: христианское учение о человеке в историческом и современном контексте // Введение в общее религиоведение: учебник / Под ред. проф. И.Н. Яблокова. М., 2001. С. 497; Никонов К.И. Религиозная антропология: теория и история

учениях о человеке, исследователь маркирует как «антропологический монизм», «дуализм» и «синергизм».⁸¹

Аксиологический аспект. В этом блоке объединяются «вопросы о ценности и смысле жизни, добре, зле», поднимаемые в рамках религиозного учения. Здесь содержатся представления «о человеке как ценности в системе ценностей, оценка наличного устройства и существования человека в соотношении с сущностью человека, должным существованием и устройством, назначением, об отпадении человека от богообщения и своего назначения, о спасении и совершенствовании человека».⁸² Центральной проблемой аксиологического блока становится соотношение человека с «естественным» и/или «сверхъестественным» миропорядком (или миропорядками), а сквозь призму этого соотношения происходит оценивание человеческой жизнедеятельности как постоянного «акта выбора между добром и злом», где в плоскости хамартиологии оказываются ситуации отклонения от «блага», а в плоскости сотериологии – следования ему.⁸³ На основании этого аспекта К.И. Никонов предлагает делить религиозные антропологии на носящие характер «антропологического оптимизма», «пессимизма», «циклизма» и «реализма».⁸⁴

Эсхатологический аспект. К этому разделу относятся все религиозно-антропологические представления «о смерти и событиях за её порогом» в

религиозных учений о человеке: Материалы к лекционному курсу (архивные материалы кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ имени М.В.Ломоносова). Тема 04. Типы религиозной антропологии.

⁸¹ Никонов К.И. Религиозная антропология: теория и история религиозных учений о человеке: Материалы к лекционному курсу (архивные материалы кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ имени М.В.Ломоносова). Тема 04. Типы религиозной антропологии.

⁸² Никонов К.И. Раздел VII. Религиозная антропология: христианское учение о человеке в историческом и современном контексте // Введение в общее религиоведение: учебник / Под ред. проф. И.Н. Яблокова. М., 2001. С. 501; Никонов К.И. Религиозная антропология: теория и история религиозных учений о человеке: Материалы к лекционному курсу (архивные материалы кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ имени М.В.Ломоносова). Тема 04. Типы религиозной антропологии.

⁸³ Подробнее см. Никонов К.И. Религиозная антропология: теория и история религиозных учений о человеке: Материалы к лекционному курсу (архивные материалы кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ имени М.В.Ломоносова). Тема 03. Специфика религиозной антропологии; Тема 04. Типы религиозной антропологии.

⁸⁴ Никонов К.И. Религиозная антропология: теория и история религиозных учений о человеке: Материалы к лекционному курсу (архивные материалы кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ имени М.В.Ломоносова). Тема 04. Типы религиозной антропологии.

индивидуальной (танатология), либо в общечеловеческой перспективе (эсхатология).⁸⁵ Для различных вариаций этого аспекта религиозных учений о человеке К.И. Никонов не приводит терминологических наименований, однако, он отмечает, что в танатологическом измерении религиозные антропологии делятся на воспринимающие смерть «как нормальный итог человеческой жизни» и на трактующие её как «ненормальное, противоестественное состояние, самое возникновение которого нуждается в объяснении»;⁸⁶ а в эсхатологическом – на видящие в «конце рода человеческого» либо восстановление «изначального состояния» миропорядка, либо «принципиальное новое состояние», либо «абсолютную неопределенность», либо «начало нового цикла бесконечных превращений абсолюта».⁸⁷

Из рассмотренного видно, что за попыткой концептуализации К.И. Никоновым «традиционных аспектов религиозной антропологии» просматриваются, прежде всего, различные варианты христианской антропологии. Однако, при всей кажущейся христианоцентричности идеи четырех «традиционных аспектов религиозной антропологии» (в частности, в силу используемого терминологического аппарата),⁸⁸ на наш взгляд, её нельзя считать

⁸⁵ Подробнее см. *Никонов К.И.* Раздел VII. Религиозная антропология: христианское учение о человеке в историческом и современном контексте // Введение в общее религиоведение: учебник / Под ред. проф. И.Н. Яблокова. М., 2001. С. 505-512.

⁸⁶ Подробнее см. *Никонов К.И.* Религиозная антропология: теория и история религиозных учений о человеке: Материалы к лекционному курсу (архивные материалы кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ имени М.В.Ломоносова). Тема 04. Типы религиозной антропологии.

⁸⁷ Подробнее см. *Никонов К.И.* Религиозная антропология: теория и история религиозных учений о человеке: Материалы к лекционному курсу (архивные материалы кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ имени М.В.Ломоносова). Тема 03. Специфика религиозной антропологии; Тема 04. Типы религиозной антропологии.

⁸⁸ Так, например, Г.Г. Майоров, рассуждая об антропологических идеях Аврелия Августина, отмечает, что они являются «метафизической надстройкой над четырьмя кардинальными христианскими догматами: догматами творения, грехопадения, искупления и воскресения»; авторы статьи «Anthropologie» в «Lexikon für Theologie und Kirche» указывают, что до Карла Ранера католическая антропология представляла собой рассуждения в ключе четырёх взаимосвязанных, но отделенных друг от друга вопросов: «а) в перспективе акта божественного творения; б) в перспективе противоречия его греха и сотворённости [безгрешным]; в) в перспективе спасения; г) в эсхатологической перспективе»; а прот. В. Леонов выстраивает своё учебное пособие «Основы православной антропологии» «в соответствии с этапами изменения человеческой природы: 1) до грехопадения, 2) после грехопадения, 3) во Христе и 4) после всеобщего воскресения» («Часть I. Человек первозданный. Онтология; Часть II. Человек падший. Амартология; Часть III. Человек во Христе. Сотериология; Часть IV. Человек в Вечности. Эсхатология»). Подробнее см. *Майоров Г.Г.* Формирование средневековой философии (латинская патристика). М., 1979. С. 312; *Honnefelder L., Haag E., Greshake G., Korff W., Griesl G.*

механическим переносом приёмов теологического рассуждения о человеке в религиоведение. Во-первых, на основании того, что разработка этого подхода в религиозно-антропологической модели К.И. Никонова происходит в процессе сравнения с другими стратегиями изучения учений о человеке в религиях мира, предлагаемыми зарубежными и отечественными исследователями-религиоведами (К.Ю. Блеекер, С.Дж.Ф. Брэндон, Ж. Ваарденбург, Н. Смарт, М. Элиаде, Ю.А. Кимелев), философами (Э. Агацци, В. Брюнинг, В. Келлер, Г.С. Батищев, Р. Гальцева, Б.Т. Григорьян, З.М. Какабадзе) и теологами (Х. Дембоски, С. Каминьский, М. Кромпец, П.Т. Раджу, Э. Пшивара).⁸⁹ А, во-вторых, – используемая К.И. Никоновым терминология, пришедшая из богословского арсенала, обретает в его трудах новое содержание, достаточно абстрактное и внутренне ёмкое, что позволяет использовать её в научно-методологических целях при изучении самого разнообразного материала, что, так или иначе, нашло отражение в работах его учеников – выпускников кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ имени М.В.Ломоносова.⁹⁰

Так, например, И.Л. Крупник, опираясь на теоретические построения К.И. Никонова, в своей кандидатской диссертации (2008 г.) провёл анализ ряда маздаяснийских сюжетов – в частности, образа Зурвана, мифа о первой женщине-демоннице Джех и концепта «вожделение», Аз, персонифицированного в одноименного демона, – в свете протологического, аксиологического (в части хамартиологии) и эсхатологического аспектов религиозной антропологии, что позволило разграничить стратегии их интерпретации и тем самым маркировать в

Anthropologie // Lexikon für Theologie und Kirche / begr. von Michael Buchberger. Hrsg. von Walter Kasper... Breisgau, Basel, Rom, Wien, 1993. 3 Aufl. Bd. 1. Col. 728; *Леонов В., прот.* Основы православной антропологии: Учебник. 2-е изд., испр. и доп. М., 2016. С. 8.

⁸⁹ *Никонов К.И.* Религиозная антропология: теория и история религиозных учений о человеке: Материалы к лекционному курсу (архивные материалы кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ имени М.В.Ломоносова). Тема 02. Предмет и метод; Тема 03. Специфика религиозной антропологии; Тема 04. Типы религиозной антропологии.

⁹⁰ Здесь же будет небезынтересно отметить и факт другого порядка: в вышедшем в 2013 г. сборнике статей «Религиозная антропология и антропология религии» в честь 75-летнего юбилея К.И. Никонова, несмотря на название, не было ни одной статьи его учеников или коллег, в которой бы использовались представленные теоретико-методологические разработки учёного. Подробнее см. Религиозная антропология и антропология религии (сборник статей в честь 75-летия К.И. Никонова). М., 2013.

сохранившихся литературных памятниках зурванийскую, зороастрийскую и манихейскую антропологические традиции.⁹¹

В 2012 г. под руководством К.И. Никонова Д.Г. Тимофеев защитил кандидатскую диссертацию, посвященную философско-религиоведческому анализу шаманизма на примере традиционных религий Алтая и Тибета. Особое внимание в диссертационном исследовании (глава 2) было уделено образам человека и шамана в указанных религиозных традициях, реконструируя которые, автор опирался на религиозно-антропологическую модель своего научного руководителя. В частности, Д.Г. Тимофеев провёл компаративный анализ религиозных воззрений алтайцев и тибетцев по выделенным К.И. Никоновым традиционным аспектам религиозной антропологии – происхождение человека, строение человека (отдельное внимание уделялось видам душ), оценка поведения человека в рамках религиозной системы (отдельное внимание уделялось пониманию болезни в хамартиологическом измерении), посмертное существование. Результаты данного анализа позволили Д.Г. Тимофееву выдвинуть положение о сходстве алтайского шаманизма и религии бон «в понимании структуры мироздания, практиках и ритуалах».⁹²

П.Н. Костылев, в целом поддерживая позицию К.И. Никонова в вопросе места религиозной антропологии в поле религиоведческого знания, её предмета и методов, выступал за ревизию некоторых категориальных схем «одной из наиболее важных религиоведческих дисциплин». В частности, его предложения касались замены четырех «традиционных аспектов религиозной антропологии» К.И. Никонова на «дескриптивный, нормативный и практический» блоки, причём последний должен был подразделяться на «картографический, символический и технологический аспекты». При ближайшем рассмотрении намеченный П.Н. Костылевым «альтернативный путь» изучения религиозных учений о человеке представляет собой идею переакцентировки внимания исследователя, которая, на наш взгляд, не предполагает обязательного отказа от «традиционных аспектов»,

⁹¹ Подробнее см. *Крупник И.Л.* Зурванизм в древнем и средневековом Иране: Опыт религиоведческой реконструкции. М., 2014. С. 83-121.

⁹² Подробнее см. *Тимофеев Д.Г.* Шаманизм: философско-религиоведческий анализ: дис. ... канд. филос. наук. М.: МГУ, 2012. С. 21, 81-159.

обозначенных К.И. Никоновым. Свои теоретические наработки П.Н. Костылев апробировал на исламском материале в ряде публикаций.⁹³

В отличие от предыдущего примера, насколько нам известно, И.Х. Максутов, напротив, придерживался в своих работах исследовательского сценария, намеченного К.И. Никоновым. Однако впоследствии он предложил несколько видоизменить «традиционные» четыре аспекта (объединить протологический и психосоматический, и, наоборот, разделить аксиологический на хамартиологический и сотериологический) и добавить к ним пятый – «гипер-антропологический», описывающий «состояния совершенного или сверхчеловека», и использовать полученную аналитическую рамку как «метод антропологического словаря» в рамках историко-компаративных религиоведческих исследований.⁹⁴

Признавая эвристическую ценность религиозно-антропологической модели К.И. Никонова при обращении к исследованию смыслообразующих элементов религиозных мировоззренческих конструкций, объективированных в текст, мы, в свою очередь, предпринимаем попытку выявить и систематизировать элементы религиозных учений о человеке, имплицитно и эксплицитно содержащиеся в тексте «Алфавита благочестия».

1.2. Источниковедческие проблемы изучения трактата «Алфавит благочестия»

Объектом настоящего исследования выступает трактат «Алфавит благочестия» как историко-культурный феномен религиозной жизни раннесредневековой⁹⁵ Ирландии. Как уже было отмечено, мы полагаем, что данный

⁹³ Подробнее см. *Костылев П.Н.* О систематике религиозной антропологии // Антропологические конфигурации современной философии. М., 2004. С. 131-133; *Костылев П.Н.* Религиозная антропология как религиоведческая дисциплина: проблемы и перспективы // Будущее религии: из настоящего в грядущее. Нижний Новгород, 2008. С. 117-123; *Костылев П.Н.* Религиозная антропология как религиоведческая дисциплина // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2014. № 10. Ч. 1. С. 92-95; *Костылев П.Н., Бабинцев Е.О.* Кораническая антропология: основные аспекты. М., 2018.

⁹⁴ Подробнее см. *Maksutov I.* Reconstruction of Anthropological Lexicon as a Method for the History of Religions // Time of Decline, Time of Hope: Scientific, Cultural and Political Engagement of the Study of Religions. Abstracts of the 8th EASR Conference. Brno, 2008. P. 93.

⁹⁵ Здесь мы следуем устоявшейся традиции англоязычной историографии, где под термином «Early (Christian / Medieval) Ireland» обычно подразумевается период с V в. н.э. по вторую треть XII в. н.э., то есть с момента «официального» начала христианизации «изумрудного острова» до начала его завоевания англо-норманнами. Некоторые отечественные исследователи предлагают

текст имеет экстраординарное значение для фиксации процессов межкультурного взаимодействия, поскольку традиционно представляется в исследовательской литературе как один из первых трактатов христианского содержания, написанных на древнеирландском⁹⁶ языке. Всё это позволяет нам увидеть в «Алфавите», выражаясь в терминах Ю.М. Лотмана,⁹⁷ продукт «взрыва», вызванного «столкновением культур», где в роли «усваиваемой» выступает христианская культура раннего Средневековья, а в роли «усваивающей» – местная ирландская. Таким образом, мы имеем дело с частным случаем исторической ситуации, когда христианские представления, сформулированные на чужом для конкретной исследуемой культуры языке (в случае с раннесредневековой Ирландией это, прежде всего, латынь), подвергаются смысловой перекодировке средствами родного для исследуемой культуры языка (в нашем случае – древнеирландского), тем самым инкорпорируя христианскую картину мира, включая вопросы аксиологического и религиозно-этического порядка, в новую для *Pax Christiana* культуру, и стимулируя формирование ещё одного «локального варианта» христианства⁹⁸.

Применение религиозно-антропологического подхода к анализу «Алфавита благочестия» позволит через последовательность процедур идентификации

обозначать данный отрезок ирландской истории «Древней Ирландией» (по аналогии с «Древней Русью»), однако термин «раннесредневековая Ирландия» нам представляется более уместным. Подробнее см. *Бондаренко Г.В.* Мифы и общество Древней Ирландии. 3-е изд., испр. и доп. М., 2018. С. 13-14.

⁹⁶ Сразу оговоримся, что данное предположение относится к потенциальному протографу «Алфавита», так как многие традиционно относимые к древнеирландскому периоду развития ирландского языка тексты (ок. VI в. – первая половина X в.; подробнее см. *Калыгин В.П., Королёв А.А.* Введение в кельтскую филологию. 2-е изд. М., 2006. С. 107-108; *Михайлова Т.А.* Древнеирландский язык: Краткий очерк. М., 2010. С. 7-8, 22-23) сохранились в более поздних по отношению к нему рукописях, а потому дошедшие до нас тексты нередко были подвержены влиянию среднеирландских и даже новоирландских языковых изменений.

⁹⁷ Подробнее см. *Лотман Ю.М.* Культура и взрыв. М., 1992. (особенно С. 205-212).

⁹⁸ Здесь мы выражаем поддержку позиции, высказанной Т. Ноблем и Дж. Смит в предисловии к третьему тому «Кембриджской истории христианства», где они предлагают говорить о раннесредневековом христианстве во множественном числе (подзаголовок тома: «Early Medieval Christianities, с. 600–с. 1100»), ввиду того, что христианство – это «постоянно меняющаяся религия», простирающаяся «от Ирландии до Афганистана, от Норвегии до Нубии», которая не только оказывала влияние на народы и культуры, с которыми вступала в контакт, но и сама, безусловно, трансформировалась «народами, культурами, предшествующими историями и даже ландшафтами», что, с их точки зрения, порождает не «хаос, путаницу и разобщенность», какими этот процесс взаимовлияния может показаться на первый взгляд, но «богатство, креативность и комплексность». Подробнее см. *The Cambridge history of Christianity. Vol. 3: Early medieval Christianities, с. 600–с. 1100 / Eds. Th.F.X. Noble, J.M.H. Smith; assist. ed. R.A. Baranowski. Cambridge, 2008. P. xvi.*

антропологических концептов, их классификации и конструирования на их основе обобщенных представлений о человеке получить религиозно значимые выводы. При этом успешность этих процедур не в последнюю очередь зависит от объема знания и понимания самого текста и контекста, что с необходимостью предполагает предваряющее рассмотрение ряда вопросов, связанных с исследуемым текстом как историческим литературным памятником. В числе таких вопросов – рукописная традиция и обстоятельства издания текста, его лексические и стилистические особенности, а также принципиально важные для нашего исследования – авторство, датировка, культурно-исторический, социальный и идейный контексты создания и бытования исследуемого памятника.

«Алфавит благочестия» (*Argitir chrábaid*; встречаются разночтения: *Aibgitir*, *Abgitir*, *Aipgitir* и *crábaid*, *crabuid*) – раннесредневековый ирландский трактат, традиционно относимый к христианской литературе и состоящий из разных по объёму высказываний, которые содержат размышления, суждения и поучения об основах духовной жизни. Ключевыми темами здесь оказываются воспитание христианских добродетелей, борьба со страстями, достижение святости, общие моральные качества человека и смежные вопросы.

Текст написан на раннем древнеирландском языке,⁹⁹ прозой и без поэтических вставок (правда, некоторые фрагменты в определенном смысле можно считать ритмизированной прозой)¹⁰⁰ – «язык трактата относительно прост, избегает тяжеловесных глагольных форм, изобилует пассивами и проч.»¹⁰¹. Как уже было отмечено, современные исследователи в целом сходятся в том, что из всех дошедших до нас ирландских прозаических текстов, написанных на древнеирландском языке, «Алфавит благочестия» – один из самых ранних,¹⁰² так

⁹⁹ Общепринятая схема эволюции ирландского языка в Средневековье выглядит так: 1) Гойдельский («примитивный» ирландский; англ. Primitive Irish или Archaic Irish) язык (IV в. – нач. V в.); 2) Архаический древнеирландский язык (V в. – нач. VI в.); 3) Ранний древнеирландский язык (сер. VI в. – VII в. включительно); 4) Классический древнеирландский язык (VIII в. – сер. IX в.). Подробнее см. *Калыгин В.П., Королёв А.А.* Указ. соч. С. 107-108.

¹⁰⁰ См. *Михайлова Т.А.* Древнеирландский язык: Краткий очерк. М., 2010. С. 86.

¹⁰¹ *Михайлова Т.А.* Древнеирландский язык: Краткий очерк. М., 2010. С. 86.

¹⁰² См. *Калыгин В.П., Королёв А.А.* Указ. соч. С. 112-113; *Михайлова Т.А.* Древнеирландский язык: Краткий очерк. М., 2010. С. 86; *Ó Corráin D.* *Clavis litterarum Hibernensium: medieval Irish books.* Vol. 2. Turnhout, 2017. P. 1123.

как все другие сохранившиеся ирландские тексты, датируемые от середины V в. и до начала VII в., были написаны на латыни.

Трактат сохранился в девятнадцати рукописях (две самые ранние из них датируются XIV в., а подавляющее большинство – XV и XVI вв.), но лишь четыре содержат «Алфавит благочестия» целиком: MS Rawlinson B 512 (Оксфорд, Бодлианская библиотека; XIV-XV вв.), RIA MS 3 B 23 (Дублин, Королевская ирландская академия; XV в.), MS Harleian 5280 (Лондон, Британская библиотека; XV в.) и RIA MS 23 N 10 (Дублин, Королевская ирландская академия; XVI в.).¹⁰³

Как мы уже упоминали во Введении, целиком оригинальный текст «Алфавита благочестия» издавался дважды: первый раз – дипломатическим изданием в 1901 г., выполненным немецким исследователем К. Мейером на основе четырех рукописей (Rawlinson B 512 и ещё трех неполных);¹⁰⁴ второй – критическое издание 1968 г., осуществленное профессором кельтских языков Гарвардского университета В. Халлом на основе уже всех известных рукописей.¹⁰⁵ Именно на основе издания В. Халла и были сделаны все опубликованные на данный момент четыре полных английских перевода трактата: первый за авторством самого американского кельтолога, а остальные три без параллельного приведения оригинального текста выполнили Т.О. Кланси и Г. Маркус, У. О'Майдин, Дж. Кэри.¹⁰⁶

¹⁰³ См. Hull V. Apgitir chrábaid: the alphabet of piety // *Celtica*. 1968. № 8. P. 45-48; Follett W. *Céli Dé in Ireland monastic writing and identity in the early Middle Ages*. Woodbridge, 2006. P. 226; Ó Corráin D. *Clavis litterarum Hibernensium: medieval Irish books*. Vol. 2. Turnhout, 2017. P. 1123-1124.

¹⁰⁴ Meyer K. Mitteilungen aus irischen Handschriften: IV. Aus Harleian 5280. Das Apgitir Crábaid des Colmán maccu Béognae // *Zeitschrift für celtische Philologie*. 1901. № 3. S. 447-455.

¹⁰⁵ Hull V. Apgitir chrábaid: the alphabet of piety // *Celtica*. 1968. № 8. P. 44-89.

Все древнеирландские цитаты из «Алфавита благочестия», которые будут приведены в дальнейшем, воспроизводятся по изданию В. Халла, так как именно его мы использовали в нашей работе и именно с него делали рабочий русский перевод. Перевод осуществлялся при содействии нашего научного консультанта – сотрудника кафедры истории и теории мировой культуры философского факультета МГУ имени М.В.Ломоносова О.А. Зотова, за что мы хотели бы выразить ему свою глубокую благодарность.

Здесь же необходимо отметить, что помимо нашего существует ещё один неопубликованный русский перевод «Алфавита благочестия», выполненный Ал.Анд. Королёвым с издания В. Халла во время работы над его кандидатской диссертацией, о котором мы узнали уже после завершения нашего собственного перевода, поэтому мы также хотели бы выразить Ал.Анд. Королёву свою глубокую благодарность за возможность познакомиться с его наработками.

¹⁰⁶ Clancy T.O., Márkus G. *Iona: the earliest poetry of a Celtic monastery*. Edinburgh, 1995. P. 195-207; Ó Maidín U. *The Celtic monk: rules and writings of early Irish monks*. Kalamazoo, 1996. P. 157-169; Carey J. *King of Mysteries: early Irish religious writings*. Dublin, 2000. P. 231-245.

В рукописях «Алфавит благочестия» делится на шесть неравных по объёму частей, которые издатель К. Мейер условно разделил на тридцать восемь «параграфов».¹⁰⁷ Первая часть не имеет названия и начинается со слов «Ires co ngním...», «Вера с делами...»¹⁰⁸ (§§ 1-8), остальные же озаглавлены на латыни: *De his quae debet homo discere* – «О том, чему должно человеку научиться» (§§ 9-12), *De peritia veritatis* – «О познании истины» (§§ 13-16), *De virtutibus animae incipit* – «О добродетелях души начинается» (§§ 17-34), *De tribus mandatis principalibus* – «О трёх важнейших заповедях» (§ 35), и *De prudentissimo homine* – «О благоразумнейшем человеке» (§§ 36-38).

Название трактата, как нам видится, выдает претензию его авторов-составителей и/или редактора(-ов) на создание своеобразного компендиума основных принципов жизни благочестивого христианина. Текст, как видно из его композиции, также содержит суждения о том, о чем человеку следует думать, к чему стремиться, и какие духовные награды или страдания ожидают его в будущей жизни. В целом же содержание трактата составляют рассуждения о пороках и добродетелях, их взаимосвязи и классификации, призывы к праведной жизни и соблюдению христианских заповедей. Всё это наводит на мысль, что текст мог использоваться не только для прочтения и осмысления клиром (cléirchecht, «клир, духовенство»),¹⁰⁹ но и в качестве источника для составления проповедей, которые могли слышать как монашествующая братия, так и миряне (подробнее данную гипотезу мы рассмотрим в параграфе 1.3).

¹⁰⁷ Такое разделение используется исследователями до сих пор, но для нас его логика не вполне очевидна (хотя не только для нас – все переводы, выполненные после работы В. Халла, кроин У. О'Майдина, не содержат нумерацию по «параграфам»): в некоторых случаях фрагменты, посвященные одному конкретному вопросу, издатель объединял в один параграф, а в некоторых – разбивал на несколько. Возможно, это обусловлено тем, как текст компилировался в различных рукописях, однако это ещё предстоит проверить в рамках редакторской работы по изданию русского перевода «Алфавита благочестия». Правда, это представляется достаточно затруднительным – ряд рукописей всё ещё недоступен в открытом доступе в сети Интернет.

¹⁰⁸ Цит. по Hull V. Argitir chrábaid: the alphabet of piety // *Celtica*. 1968. № 8. Р. 58. Далее для удобства подобные сноски будут оформляться в виде: «Цит. по. Hull V. AC. Р. ...» – МК.

Здесь и далее перевод с древнеирландского, латинского и английского языков, а также вставки, в «(...)», и примечания, в «[...]», в тексте, за исключением оговоренных случаев, наши – МК.

¹⁰⁹ См. AC § 3: Is ē trā costud inna cléirchehta 7 is sí ind lère mesraigthe in so iar nDīa... – «Вот это же есть установление (жизни) духовенства, и есть она рвение, умеренное согласно Богу...». Цит. по Hull V. AC. Р. 58.

Текстологические особенности «Алфавита благочестия»

Как мы уже отмечали, «Алфавит благочестия», судя по всему, является одним из первых христианских прозаических текстов, написанных на древнеирландском языке, что в свою очередь позволяет предположить, что его авторы-составители занимались реализацией сложнейшей интеллектуальной операции по переводу на родной язык представлений иной культуры, сформулированных первоначально на чужом для них языке. Решение этой задачи с необходимостью предполагало смысловую перекодировку христианской картины мира как лексическими, так и стилистическими средствами ирландского языка, что заставляет нас обратить большее внимание на эти текстологические особенности.

А) Лексика

Обзор лексических особенностей трактата в целом демонстрирует, что, несмотря на обозначенную выше задачу перевода христианских концептов в местную языковую среду, авторы-составители «Алфавита» не всегда пытаются подобрать ирландский аналог какому-либо латинскому понятию, но часто совершают заимствование латинского слова¹¹⁰, перерабатывая его на ирландский манер.¹¹¹

Приведем лишь несколько примеров подобных заимствований:

<u>Древнеирландский</u>	<u>Латинский</u>	<u>Перевод</u>
aín	ieiunium	«пост»
apgitir, aibgitir	abecedarium	«алфавит»
apstanait, abstanait	abstinentia	«воздержание»

¹¹⁰ Здесь необходимо отметить, что исследование латинских заимствований в древнеирландском языке, в частности такого феномена, как дублетные заимствования, в отечественной кельтологии в последние годы активно развивается, что находит своё отражение в трудах Т.А.Михайловой: Михайлова Т.А. И вновь о женских чарах: Лорика Патрика и Клостернойбургское заклинание // VALLA: интегрированный историко-филологический журнал европейских исследований. 2018. Т. 4. № 3. С. 44–57; Михайлова Т.А. Croch ~ cros ‘крест’: о латинских дублетных заимствованиях и развитии христианской метафоры в Ранней Ирландии // Критика и семиотика. 2019. № 1. С. 125–139; Михайлова Т.А. Социо-культурная мотивация и семантическое развитие латинских дублетных заимствований в древнеирландском: семья // Известия Российской академии наук. Серия литературы и языка. 2020. Т. 79. № 5. С. 87–97; Михайлова Т.А. О семантической эволюции латинских дублетных заимствований в древнеирландском: sén vs sign (Серия статей «Литературные языки и литературные традиции: контакты и влияния» под руководством д.ф.н., профессора В. Я. Порхомовского и д.ф.н., профессора И. И. Чельшевой, Институт языкознания РАН, г. Москва) // Научный результат. Вопросы теоретической и прикладной лингвистики. 2020. Т. 6. № 3. С. 99–111.

¹¹¹ Хотя справедливости ради надо признать, что до прихода христианской латинской литературы, некоторых терминов могло просто не существовать в древнеирландской культуре.

baithis, baithes, bathais	<i>baptisma</i>	«крещение»
cathlac	<i>Catholicus</i>	«Вселенская», «Католическая»
cléirech	<i>clericus</i>	«клирик»
corp	<i>corpus</i>	«тело»
crésine < crésen	< <i>Christianus</i>	«христианское благочестие» < «христианин»
déess	<i>desidia</i>	«праздность»
demon	<i>daemon</i>	«демон, злой дух»
ec(c)lais, ec(c)las	<i>ecclesia</i>	«Церковь»
fíal	<i>velum</i>	«завеса»
gentliucht	<i>gentilis</i>	«язычество»
ifern, ifrenn	<i>infernus</i>	«Преисподняя»
írugud < ír	<i>ira</i>	«гнев»
pec(c)ad	<i>peccatum</i>	«грех»
pén, pían	<i>poena</i>	«наказание, кара»
promaid	<i>probare</i>	«подвергать испытанию»
sáegul	<i>saeculum</i>	«жизнь человеческая»
spirut	<i>spiritus</i>	«дух», «Дух (Святой)»
teist	<i>testis</i>	«свидетель»
umaldóit, omaldóit	<i>humilitatem</i>	«смирение»

И т.д.

Как мы видим, подавляющее большинство этих заимствованных терминов напрямую относится к христианской лексике, либо используются в христианском контексте (в частности, латинское слово *velum*, «завеса», можно встретить в латинских текстах Синоптических Евангелий, в местах описания эпизода, когда во время распятия Иисуса на кресте разорвалась завеса в Иерусалимском храме)¹¹².

¹¹² «И вот, завеса в храме раздралась надвое, сверху донизу (*Et ecce velum templi scissum est a summo usque deorsum in duas partes*); и земля потряслась; и камни расселись» (Мф. 27. 51; Мт. 27. 51);

«И завеса в храме раздралась надвое, сверху донизу (*Et velum templi scissum est in duo a sursum usque deorsum*)» (Мк. 15. 38; Мс. 15. 38);

«И померкло солнце, и завеса в храме раздралась по середине (*Et obscuratus est sol, et velum templi scissum est medium*)» (Лк. 23. 45; Лс. 23. 45).

Здесь и далее русский текст Библии приводится по Синодальному переводу, а латинский вариант по третьему Штутгартскому изданию. Подробнее см. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М., 2012; *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*. 3rd edition / Ed. R. Weber. Stuttgart, 1983.

Отдельного внимания в этом списке заслуживает заимствование *teist*, достаточно быстро ставшее правовым термином в раннесредневековой Ирландии,¹¹³ с двумя значениями: (1) «надёжный свидетель» и (2) «свидетельство».¹¹⁴ Этот термин, а точнее его антоним – *anteist*, «ненадёжный свидетель», вместе с двумя другими правовыми терминами – *trebaire*, «гарантия безопасности», и *fretech* «клятвенное отречение, отказ»,¹¹⁵ употребляются в тексте «Алфавита благочестия»:

АС § 10: *Cid as imgabthai do duine etail? Nī <anse> ... coicne fri antestai...* – «Чего следует избегать человеку безгрешному? Не <сложно сказать> ... доверительных отношений с «ненадёжным свидетелем» [то есть с тем человеком, который не заслуживает доверия]...»;

АС § 22: *Cethoir trebairi inda mac mbethad .i. credbud inda tol, omun inda pīan, serc inna fochaide, cretem inda fochraice...* – «Четыре «гарантии безопасности» «сынов жизни», то есть искоренение желаний (мирских), страх мучений (возможно, адских), любовь (к) испытаниям, вера (в) награды (Небесные)»;

АС § 30: *... tre fretech fris-toing indib .i. fris-toing don domun cona adbhlossaib; fris-toing do demun cona inntledaib; fris-toing do tholaib colla...* – «... [фрагмент описания таинства крещения] три отречения, которыми отрекается (человек), то есть отрекается от мира с его излишествами, отрекается от дьявола с его уловками, отрекается от желаний плоти».¹¹⁶

Из этого напрашивается следующий вывод: авторы-составители исследуемого текста, скорее всего, были хорошо знакомы с местной правовой традицией и терминологией соответственно, так как, на наш взгляд, употребления этих терминов вполне корректны и соответствуют контексту.¹¹⁷

¹¹³ Первое его упоминание в ирландском правовом контексте мы находим в так называемом «Первом синоде святого Патрика» (*Synodus Prima Patricii*), традиционно датируемом VI веком (§ 14): *... impleto cum testibus ueniat anno penitentiae...* – «... [речь идёт о согрешившем христианине] завершив же год покаяния, должен предстать, сопровождаемый свидетелями...». Цит. по: *Synodus I S. Patricii // The Irish penitentials / Ed. by L. Bieler and D.A. Binchy [appendix]. Dublin, 1963. P. 56; Первый собор святого Патрика / Пер. и примеч. Е. Агафонов // Богословский сборник. 2002. № 9. С. 234.*

¹¹⁴ Подробнее о нём см. *Kelly F. A guide to Early Irish law. Dublin, 1988. P. 202-203*

¹¹⁵ Подробнее о них см. *Kelly F. Op. cit. P. 82, 323; 199-201.*

¹¹⁶ Цит. по *Hull V. AC. P. 62, 72, 74.*

¹¹⁷ Здесь может возникнуть вопрос: а были ли тогда эти слова собственно правовыми терминами, или на момент написания «Алфавита» они были общеупотребимыми и лишь потом получили

Если говорить о случаях подбора авторами-составителями «Алфавита» местных аналогов латинским словам, то в исследуемом тексте мы встречаем, например, такие концепты, как *Dia* «Бог, божество», *cretem* «вера, уверенность», *ires* «вера, религия», *crabud* «благочестие», которые, с точки зрения авторитетного кельтолога XX в. Д.А. Бинчи, относились к традиционной ирландской религиозной лексике, но были «взяты на службу к новому вероучению» уже самыми первыми христианами на территории Ирландии.¹¹⁸ О других лексемах, несколько изменивших исходное значение в христианском дискурсе и имеющих более непосредственное отношение к религиозно-антропологической теме, таких как, например, *pert* «мужество, сила, энергия, доблесть», *tol* «желание», *álaig*, «привычка, действие», и др., мы подробнее поговорим в главе 2 при рассмотрении конкретных случаев и контекстов их употребления.

Б) Стил и фигуры речи

Как отмечает Т.А. Михайлова, характеризуя стиль подачи материала, представленный в «Алфавите благочестия», «форма расположения материала может быть названа для трактатов подобного рода традиционной: текст представляет собой собрание ответов на вопросы, причем группируется материал по числовому признаку (триады или тетрады)».¹¹⁹ С одной стороны, с этим высказыванием нельзя поспорить: текст трактата действительно напоминает сборник ответов на незаданные вопросы, хотя в некоторых параграфах рассуждения принимают вопросно-ответную форму (§§ 7, 9-10, 16, 18, 31-33, 36-38), а материал в нём всячески классифицируется и структурируется, принимая формы как триад (§§ 15, 19, 20, 29-30), так и тетрад (§§ 8, 14, 21-28). Единственное,

правовую окраску? Вопрос вполне справедлив, поскольку самые ранние специализированные трактаты средневекового ирландского светского права датируются VIII в. Впрочем, опираясь на опыт Г.Дж. Бермана и П. Андерсона, которые на анализе формирования и развития западного континентального манориального права (средневековая правовая система, нормы которой регулировали отношения между помещиками и крестьянами) показали существование «характерного» для средневековой письменной правовой традиции «отставания» в пределах одного столетия или чуть больше «юридической кодификации социальных и экономических отношений» (См. подробнее *Берман Г. Дж. Западная традиция права: эпоха формирования*. М., 1998. С. 300-315). Таким образом, мы можем предположить, что приведенные понятия уже в VII в. могли относиться к специфической правовой терминологии.

¹¹⁸ Подробнее см. *Binchy D.A. Patrick and his biographers: ancient and modern* // *Studia Hibernica* II. Dublin, 1962. P. 165-166.

¹¹⁹ *Михайлова Т.А. Древнеирландский язык: Краткий очерк*. М., 2010. С. 86.

с чем бы мы не согласились, так это с характеристикой «традиционная форма» по отношению к данному тексту, так как в какой-то мере «Алфавит» мог находиться у истоков зарождения «классической» «учёной» ирландской литературы и стать, по меньшей мере отчасти, отправной точкой и основанием этой письменной традиции. С другой стороны, нельзя отрицать существования как местной ирландской устной традиции,¹²⁰ так и письменной континентальной латинской традиции, которые, вероятно, повлияли на «Алфавит благочестия». Это влияние в плоскости языковой стилистики находит также свое выражение в риторических приёмах и фигурах речи, что может быть хорошо проиллюстрировано на примере одного параграфа:

AC § 9: Ced as fogailsi do duiniu? Nī AC § 9: «Чему надлежит научиться человеку?

<anse>

Foss oc etlai,
anbatae mbrīathar,
brāthirse n-ailgen,
ascaid la rédi,
rīagol do chomalnad cen
ērchoīltiu,
ēрге la cét-rair,
cēim n-erlatad ar Día,
dīlgud fúarrige,
forrumæ lubair,
lēre ernaigthe,
aíne co comaltai,
coicsed fri comnessam,
airindeth díummusa,
díuite ō chridiu,
combach tuile,
trōethad aicnid,

Не сложно сказать.

Покою в самоотречении,
неострому слову,
братским отношениям,
одариванию с учтивостью,
исполнению устава без
принуждения,
подъёму с первыми птицами,
деяниям послушания перед Богом,
прощению милосердному,
послушанию в занятиях ручным трудом,
рвению в молитве,
посту совместному,
состраданию ближним,
смирению гордости,
чистоте сердца,
сокрушению страстей,
укрощению [человеческой] природы,

¹²⁰ Её влияние на «Алфавит» отмечают П.П. О'Нил, В.П. Калыгин и Анд.Ал. Королёв, Дж. Кэри. Подробнее см. *Ó Néill P.P.* The date and authorship of Apgitir Chrábaid: some internal evidence // *Irland und Christenheit: Bibelstudien und Mission.* / Hrsg. P. Ní Chatháin, M. Richter. Stuttgart, 1987. P. 211-214; *Калыгин В.П., Королёв А.А.* Указ. соч. С. 112-113; *Carey J.* King of Mysteries: early Irish religious writings. Dublin, 2000. P. 232.

ainmne fri fochaidi.

долготерпению в страданиях.

Ced do-ngní frit in sin? Nī <anse>.

Что даст тебе это? Не сложно сказать.

Togairm co sruithi,

Упоминание со старцами (или «достойными»),

suide n-erasa,

высокое положение,

main ō neoch nā tomainter

дар от того, от кого не ожидаешь получить

airitiu cen cosnam,

безвозмездно,

cēt dīabla ili,

увеличение во сто крат всех благ,

a chairde la brāithre,

мир с братией,

bith-bethu for nim.

жизнь вечную на Небесах».

Здесь мы видим и вопросно-ответную конструкцию, и аллитерационные цепочки (в древнеирландском тексте, не в переводе),¹²¹ и параллелизм (отражается в повторяющейся вопросно-ответной конструкции), и градацию (каждая последующая упоминаемая награда – больше предыдущей), и асидетон (или бессоюзие; соединительный союз *osus* «и» опущен при всех перечислениях, что придаёт высказыванию динамичность, стремительность). Все эти риторические фигуры и конструкции были известны как античной риторике, так и её наследнице на Западе – христианской латинской мысли.¹²² Впрочем, вопросно-ответные конструкции и аллитерационные ряды также являются характерными чертами и местной литературной традиции.

Ещё один момент, заслуживающий внимания в интересующем нас контексте, – это особенности группировки материала по числовому признаку. В «Алфавите» больше всего распространены группировки объектов на триады и тетрады. Например:

AC § 20: Trī nāmaít anmae: domun 7 dīabul 7 forcetlaid anetail. Trēide in-ārben spirat forlūamna 7 do-gníat mens fossad .i. frithaire 7 ernaigthe 7 lebair... – «Три врага души: мир (земной) и дьявол и учитель неправедный. Три вещи (которые)

¹²¹ Аллитерация – «один из способов звуковой организации речи, относящийся к так называемым звуковым повторам и заключающийся в симметрическом повторении однородных согласных звуков» Цит. по. Лингвистический энциклопедический словарь / Гл. ред. В.Н. Ярцева. М., 1998. С. 27.

¹²² Подробнее см. *Гаспаров М.Л.* Античная риторика как система; Средневековые латинские поэтики в системе средневековой грамматики и риторики // *Гаспаров М.Л.* Избранные труды. Т. I. О поэтах. М., 1997. С. 556-589; 590-657.

изгоняют дух непостоянства и делают ум стойким, то есть бдение и молитва и труд...»;

АС § 27: *Cethōra flaithi duini isin chentur .i. oītiu 7 soinnmige, sláine 7 sochraite* – «Четыре “рая” человеческих в этом мире, то есть юность и процветание, здоровье и большое число друзей»;

АС § 28: *Cethair ifirn duini isin centur .i. galar 7 sentu, bochta 7 dochraite* – «Четыре ада человеческих в этом мире, то есть болезнь и старость, нужда и одиночество».¹²³

С одной стороны, подобный приём обращения с материалом известен античным авторам, с другой – часть исследователей, например, К. Мейер и П.П. О’Нил,¹²⁴ считают его влиянием Ветхого Завета¹²⁵ и христианства в целом, где числа «три» и «четыре» имели ярко выраженный сакральный характер, с третьей – другие исследователи, например, Г.В. Бондаренко,¹²⁶ считают это наследием дохристианской «учёности».

Как нам представляется, рассмотренные риторические фигуры в исследуемом тексте, помимо собственно декоративной функции, играли также важную мнемоническую и коммуникативную роль. Мнемоническая функция очевидна: ещё в Античности знали, что структурированный материал лучше запоминается,¹²⁷ и ирландские филиды (поэты и правоведы)¹²⁸ с удовольствием

¹²³ Цит. по *Hull V. AC. P. 70, 74.*

¹²⁴ См. *The Triads of Ireland / Ed. by K. Meyer. Dublin, 1906. P. xii-xiii; Ó Néill P.P. Op. cit. P. 208-209.*

¹²⁵ Ср. Притч. 30. 24-28: «Вот четыре малых на земле, но они мудрее мудрых: муравьи – народ не сильный, но летом заготавливают пищу свою; горные мыши – народ слабый, но ставят дома свои на скале; у саранчи нет царя, но выступает вся она стройно; паук лапками цепляется, но бывает в царских чертогах»; Притч. 30. 29-30: «Вот трое имеют стройную походку, и четверо стройно выступают: лев, силач между зверями, не посторонится ни перед кем; конь и козел, и царь среди народа своего»; и др.

¹²⁶ См. *Бондаренко Г.В. Мифы и общество Древней Ирландии. 3-е изд., испр. и доп. М., 2018. С. 271-274.*

¹²⁷ Подробнее см. *Гаспаров М.Л. Античная риторика как система // Гаспаров М.Л. Избранные труды. Т. I. О поэтах. М., 1997. С. 556-589*

¹²⁸ За поэзию, а также за правоведение в раннесредневековом (до)христианском ирландском обществе отвечало особое «ученое сословие» – филиды (ед.ч. *fili*, мн.ч. *filid*). Они помогали королям в управлении, а также были хранителями истории, родословных королей, саг и сказаний, прививали людям основы общественной морали, были провидцами и прорицателями. Некоторые исследователи полагают, что христианство филиды встретили более радушно, чем кельтские жрецы, друиды (*druí, magi*) – советские кельтологи, В.П. Калыгин, Анд.Ал. Королёв и С.В. Шкунаев, считали, что большинство филидов приняли христианство, частично став монахами и клириками («*poetae conversae*», «обращенные поэты», *athláech*, «бывшие светские» – обращенные

использовали аллитерацию и триады для тех же целей. Коммуникативная функция, с нашей точки зрения, заключается в следующем: если принимать во внимание тезис Р. Шартье о том, что средневековое общество было обществом «чтения вслух»,¹²⁹ то из этого вытекает, что авторы текста должны были выбирать такую форму подачи материала, которая бы одинаково хорошо воспринималась и визуально, и аудиально. Таким образом, с нашей точки зрения, перечисленные выше риторические фигуры и стиль текста трактата «Алфавит благочестия» были избраны его авторами-составителями исходя, в том числе, и из вышеописанных соображений.

Дискуссии об авторстве и датировке «Алфавита благочестия»

Рукописная традиция (одиннадцать из девятнадцати рукописей) приписывает авторство трактата св. Колману потомку Беогна (Colmán moccu Béognae), который современными исследователями отождествляется со св. Колманом Эло (Colmán Elo), основателем и первым аббатом монастыря Ланн-Эло.¹³⁰ Интересно, что в одном из самых известных ирландских средневековых

филиды-священники и клирики), благодаря чему до нас и дошли древние ирландские сказания дохристианской эпохи (См. *Калыгин В.П. Королёв А.А.* Указ. соч. С. 110-111; *Шкунаев С.В.* Герои и хранители ирландских преданий // *Шкунаев С.В.* Предания и мифы средневековой Ирландии. М., 1991. С.5-32) – поэтому клир завел с ними достаточно близкие отношения, частично переняв модель их образования, создавая поэтико-правовые школы при монастырях. Так же плодами этого союза были «переписывание» местных богов в святые, заимствование правовых традиций и литературных сюжетов.

Подробнее о филидах см. *Mac Cana P.* The rise of the later schools of filidheacht // *Ériu*. 1974. Vol. 25. P. 126-146; *Mac Cana P.* The learned tales of medieval Ireland. Dublin, 1980; *Бондаренко Г.В.* Мифы и общество Древней Ирландии. 3-е изд., испр. и доп. М., 2018. С. 364-384; *Михайлова Т.А.* Что видел древнеирландский поэт-филид и видел ли он вообще? К морфо-семантической реконструкции лексемы // *Индоевропейское языкознание и классическая филология*. 2018. Т. 22. С. 877–886; *Зотов О.А.* Раннеирландская сатира: проблема типологии // *Аспекты: Сборник статей по философским проблемам истории и современности*. М., 2002; *Зотов О.А.* Феномен сатиры в ирландской культуре раннего Средневековья: дис. ... канд. филос. наук. М.: МГУ, 2003; *Зотов О.А.* Пограничный характер знания и поэзии в раннесредневековой Ирландии // *Интерсубъективность в науке и философии*. М., 2014. С. 388-397; *Зотов О.А.* Поэтическое творчество в кельтской традиции. Часть первая: Больше, чем поэт... // *Философия творчества. Материалы всероссийской научной конференции 8-9 апреля 2015 г.* / Ред. Н.М. Смирнова, А.Ю. Алексеев, Сост. Е.А. Янковская. М., 2015. С. 257-274; *Зотов О.А.* Поэтическое творчество в кельтской традиции. Часть вторая: средневековая ирландская сатира // *Философия творчества. Ежегодник* / Ред.кол.: Смирнова Н.М., гл.ред. и др. М., 2016. С. 256-281; *Зотов О.А.* Граница и мудрость (заметки об ирландской мифопоэтической традиции) // *Международный журнал исследований культуры*. 2019. № 2. С. 93-103.

¹²⁹ См. *Шартье Р.* Письменная культура и общество. М., 2006. С. 18-30.

¹³⁰ Land Elo; совр. Линалли, на юго-западе от г. Талламор, графство Оффали (Lynally, Tullamore, Country Offaly).

мартирологов, «Месяцеслове Оэнгуса Кели Де» (Féilire Óengusso Céli Dé), указаны три дня поминовения этого святого: под именем «Колман потомок Беогна» – 22 января,¹³¹ а под именем «Колман Эло» – 26 сентября¹³² и 3 октября¹³³. Предположительно, св. Колман жил на рубеже VI-VII вв. – согласно «Анналам Ульстера» (Annála Uladh) он скончался в 611 г.,¹³⁴ в возрасте около пятидесяти пяти лет. Христианские народные предания и агиография сохранили представления о св. Колмане, как человеке великой святости и глубокой учёности (и, возможно, ученике св. Колумбы)¹³⁵, что только закрепило в ирландской церковной традиции данное атрибутирование «Алфавита благочестия» и соответствующую датировку текста.¹³⁶

Однако ученые не раз высказывали своё критическое мнение по этому поводу.

К. Мейер, один из первых исследователей, которые стали вводить текст «Алфавита благочестия» в научный оборот, считал, что трактат был записан не раньше VIII – начала IX в., хотя вопрос об авторстве текста во вступительной заметке к изданию «Алфавита» им не поднимался.¹³⁷ Дж.Ф. Кенни, первый исследователь, который предположил, что «Алфавит» был написан не самим св. Колманом, а гораздо позднее, придерживался позиции, близкой к К. Мейеру, – учёный датировал трактат VIII веком.¹³⁸ Р. Турнейзен в своей статье, посвященной древнеирландскому глаголу *go-geinn*, «содержаться, заключаться», который

¹³¹ Estecht ... Colman maccu y Beognai – «почил... Кольман потомок Беогна». Цит. по Féilire Óengusso Céli Dé // Martyrology of Oengus The Culdee / Ed. by W. Stokes. London, 1905. P. 37.

¹³² Colmán Laidh Elo la hógí alt légend, conid hé, an núallan, Iohain mór mac nÉrenn – «Кольман из Ланн Эло, (муж) целомудренный и великой учёности, подобен он Иоанну Великому [видимо, апостолу Иоанну Богослову] в (своём) совершенстве (среди) сыновей Ирландии». Цит. по Féilire Óengusso Céli Dé // Martyrology of Oengus The Culdee / Ed. by W. Stokes. London, 1905. P. 196.

¹³³ gein cain Colmáin Ela – «рождение чистое Кольмана Эло». Цит. по Féilire Óengusso Céli Dé // Martyrology of Oengus The Culdee / Ed. by W. Stokes. London, 1905. P. 214.

¹³⁴ AU: 611.3: *Quies Colmain Elo* – «Почил Кольман Эло». Цит. по The Annals of Ulster, to AD 1131 / Ed. by S. Mac Airt, G. Mac Niocaill. Dublin, 1983. URL: <http://www.ucc.ie/celt/published/G100001A/> (дата обращения 01.04.2017 г.).

¹³⁵ Адомнан. Житие святого Колумбы / Пер Н.Ю. Живлова // Живлова Н.Ю. Мир святого Колумбы: Раннесредневековая Ирландия и Британия глазами монахов с острова Иона. М., 2019. С. 254-255.

¹³⁶ Подробнее об этом святом см. *Ó Riain P.* A dictionary of Irish saints. Dublin, 2011. P. 203-205; Королёв А.А. Колман Эло // Православная энциклопедия. Т. 36. М., 2014. С. 354-361.

¹³⁷ См. Meyer K. Mitteilungen aus irischen Handschriften: IV. Aus Harleian 5280. Das Apgitir Crábaid des Colmán maccu Béognae // Zeitschrift für celtische Philologie. 1901. № 3. S. 447.

¹³⁸ См. Kenney J. F. The Sources for the Early History of Ireland: An Introduction and Guide. N.Y., 1929. P. 472.

несколько раз встречается в «Алфавите», высказал точку зрения, что исходя из результатов проведенного им лингвистического анализа текста трактата, авторство последнего справедливо приписывается св. Колману, а, следовательно, это сочинение стоит датировать концом VI – началом VII в.¹³⁹

В. Халл первоначально был сторонником версии Р. Тузнейзена и даже развил её, указав на ряд архаизмов, встречающихся в тексте: глагольные префиксы *to-* и *di-* / *de-* вместо более позднего *do-*,¹⁴⁰ полувокальный *-u-* вместо более позднего *-f-*,¹⁴¹ и использование в рукописях архаичной формы числительного «три» – *tre* вместо *tri*.¹⁴² Однако в дальнейшем, предприняв масштабную работу с рукописями для критического издания «Алфавита», исследователь изменил свою точку зрения. Несмотря на ещё большее число найденных им архаизмов,¹⁴³ В. Халл посчитал, что текст трактата «слишком софистичен для ирландского монаха того времени [имеется в виду кон. VI – нач. VII в.]»¹⁴⁴, и, базируясь на лингвистическом сравнении всех рукописей, заключил,¹⁴⁵ что «Алфавит», который «представляет собой смесь лингвистических форм разных периодов»¹⁴⁶, даже если и мог иметь в основе текст, восходящий к VI в. (§§ 1-13) и расширенный впоследствии гномическим материалом (§§ 14-38), «в нынешнем виде представляет собой сложный текст, который, вероятно, был составлен где-то в первой половине восьмого столетия во время раннего периода движения Кели Де»¹⁴⁷.

В 1977 году были озвучены ещё две точки зрения на проблему датировки «Алфавита». Так, П. МакКана в статье для энциклопедии «*Lexikon des Mittelalters*» указал, что «по мнению большинства современных исследователей» автором трактата был св. Колман, однако он не исключает того, что изначальный текст

¹³⁹ Thurneysen R. *Irishes. Altir. ro-geinn* “hat Platz” // *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der Indogermanischen Sprachen*. 1936. Bd. 63, 1./2. S. 114-117.

¹⁴⁰ См. например: *di-gní* вместо *do-gní* «делает, совершает» (§ 7); *to-gaítha* вместо *do-gaétha* «обманывает» (§ 11); *de-róna* вместо *do-róna*, «использует» (§ 17); и т.д. Цит. по *Hull V*. AC. P. 60, 64, 68.

¹⁴¹ Gen. Sg. *anuis* < *ainis* (*an-* + *fis* / *fius*) «невежество», букв. «не-знание». Подробнее см. *eDIL*, s.v. 2 *ainis*, *ainfis*.

¹⁴² См. подробнее *Hull V*. The date of *Aipgitir Crábaid* // *Zeitschrift für celtische Philologie*. 1956. № 25. S. 88–90.

¹⁴³ Подробнее см. *Hull V*. *Aipgitir chrábaid: the alphabet of piety* // *Celtica*. 1968. № 8. P. 51-53.

¹⁴⁴ *Hull V*. *Aipgitir chrábaid: the alphabet of piety* // *Celtica*. 1968. № 8. P. 50.

¹⁴⁵ Подробнее см. *Hull V*. *Aipgitir chrábaid: the alphabet of piety* // *Celtica*. 1968. № 8. P. 51-57.

¹⁴⁶ *Hull V*. *Aipgitir chrábaid: the alphabet of piety* // *Celtica*. 1968. № 8. P. 51.

¹⁴⁷ *Hull V*. *Aipgitir chrábaid: the alphabet of piety* // *Celtica*. 1968. № 8. P. 52.

трактата был дополнен в первой половине VIII в.¹⁴⁸ В свою очередь, П. О'Дуайер в своей монографии, посвященной Кели Де, настаивал на том, что настоящим автором «Алфавита» был Мохолмок Уа Лиатань, умерший в 730 г. и известный по текстам Кели Де.¹⁴⁹ Но эти две позиции остались практически без внимания.

Спустя почти двадцать лет после критического издания «Алфавита благочестия» П.П. О'Нил решил пересмотреть концепцию Халла.¹⁵⁰ Его лингвистический и синтаксический анализы, а также исследование содержания текста «Алфавита» показали, что архаизмы равномерно распределены по всему тексту трактата,¹⁵¹ синтаксические конструкции также обнаруживают архаический «не эмфатический тип», а текст, хоть и характеризуется «отсутствием очевидного организационного плана, связью между основными темами, обилием второстепенных и, по-видимому, не связанных между собой тем, а также разнообразием стилистического выражения»¹⁵², всё же обладает целостностью, что, с его точки зрения, указывает на наличие у «Алфавита» одного автора.¹⁵³ Для того, чтобы обосновать свою позицию и возродить концепцию Р. Турнейзена о том, что автором трактата был св. Колман, а текст, соответственно, был написан конце VI – начале VII в., исследователь выдвинул следующие пять аргументов:

1) Терминология, употребляемая в «Алфавите» и обозначающая членов церкви, относится к монашескому лексикону. Взятые вместе эти термины представляют собой всю совокупность монастырской иерархии (подробнее о ней в параграфе 1.3). Кроме того, автор неоднократно использует конструкции с употреблением первого лица множественно числа («мы», «нам»)^{154,155};

¹⁴⁸ См. *Mac Cana P. Apgitir Chrábaid // Lexikon des Mittelalters. Band 1: Aachen bis Bettelordenskirchen. München-Zürich: Artemis, 1977. Col. 747.*

¹⁴⁹ *O'Dwyer P. Cell Dé: Spiritual reform in Ireland 750-900. 2nd edition. Dublin, 1981. P. 177-178. (1-e изд. – 1977).*

¹⁵⁰ *Ó Néill P.P. Op. cit. P. 203-215.*

¹⁵¹ Что выдаёт либо их нарочитое использование в целях намеренной архаизации текста, либо, наоборот, выступает маркером древности, если не всего текста целиком, то хотя бы тех фрагментов, где они используются. Второе, с нашей точки зрения, более вероятно, так как примеры архаических форм, приводимые как В. Халлом, так и П.П. О'Нил, либо представляют собой безупречную искусственную архаизацию, либо таковой не является, либо же переписчик уже не понимал те языковые формы, которые переписывал.

¹⁵² *Ó Néill P.P. Op. cit. P. 204*

¹⁵³ См. подробнее. *Ó Néill P.P. Op. cit. P. 203-206.*

¹⁵⁴ Например: *AC § 12: Int-í ... chomalnabathar na timnæ amail do-n-imarnada, ra-mbiat ... – «Тому, кто ... будет исполнять предписания подобные предписанным нам, воздастся...». Цит. по Hull V. AC. P. 64.*

2) Источником вдохновения для автора «Алфавита» были континентальные аскетические трактаты, в частности труды св. Иоанна Кассиана, известные в Ирландии со второй половины VI в.;¹⁵⁶

3) Короткое описание таинства крещения, о духовном значении которого немного говорится в трактате (§ 30), близко к описаниям из источников, сохранившихся в христианских галльских церквях, с которыми ирландцы поддерживали контакты также со второй половины VI в.;¹⁵⁷

4) Автор трактата употребляет словосочетание *dorchae ngentlechtae*, «тьма язычества», что, по мнению П.П. О'Нил, свидетельствует о раннем составлении «Алфавита», так как, видимо, несмотря на «официальное» крещение Ирландии в середине V в., некоторые правители ещё в середине VI в. сохраняли связь с язычеством^{158,159};

5) Автор трактата использовал в тексте такие фигуры речи, как построение аллитерационных цепочек, что характерно для традиционной ирландской поэзии.¹⁶⁰

Позицию П.П. О'Нила полностью поддержали корифеи отечественной кельтологии – В.П. Калыгин и Анд.Ал. Королёв. Они датировали «Алфавит» началом VII в., а о его лингвистических особенностях писали так: «текст содержит ряд древних форм, в риторических приемах заметно влияние традиционной ирландской школы. Но наряду с архаическими элементами в тексте присутствуют черты обыденного языка того времени, в частности архаический союз *sceo* 'и' отсутствует, вместо него регулярно употребляется *ocus*, обычный для языка глосс».¹⁶¹

¹⁵⁵ См. подробнее. *Ó Néill P.P.* Op. cit. P. 206–207.

¹⁵⁶ См. подробнее. *Ó Néill P.P.* Op. cit. P. 207–208.

¹⁵⁷ См. подробнее. *Ó Néill P.P.* Op. cit. P. 210.

¹⁵⁸ Так, например, согласно «Анналам Ульстера», полулегендарный король Диармайд сын Фергуса Керрвала (*Diarmait mac Cerrbail*; правил с 545 г., убит в 565 г.) в 558 и 560 гг. провёл «праздник Тары (Тевры)» (*feis Temair*), и прибёг в одной из битв к магии друидов (*druídecht*). См. *AU*: 545.3, 565.1; 558.2, 561.1–2 // *The Annals of Ulster, to AD 1131 / Ed. by S. Mac Airt, G. Mac Niocaill. Dublin, 1983. URL: <http://www.ucc.ie/celt/published/G100001A/> (дата обращения 01.04.2020 г.). Подробнее о короле Диармайде сыне Фергуса Керрвала см. *Живлова Н.Ю.* Мир святого Колумбы: Раннесредневековая Ирландия и Британия глазами монахов с острова Иона. М., 2019. С. 83–87.*

¹⁵⁹ См. подробнее. *Ó Néill P.P.* Op. cit. P. 211.

¹⁶⁰ См. подробнее. *Ó Néill P.P.* Op. cit. P. 211–214.

¹⁶¹ Цит. по *Калыгин В.П., Королёв А.А.* Указ. соч. С. 112–113.

Идеи П.П. О'Нила о литературном единстве «Алфавита» получили одобрение и поддержку среди многих зарубежных исследователей: например, один из ведущих современных кельтологов, профессор Университетского колледжа Корка (УСС; г. Корк, Ирландия) Джон Кэри, во вступительной справке к своему переводу «Алфавита» 1998 года отмечает, что создание трактата, скорее всего, действительно связано с деятельностью св. Колмана или его учеников, и что от деятельности Кели Де текст отделяет не меньше 100-150 лет, однако, нельзя отрицать того, что в жизни этого «движения» «Алфавит» сыграл не последнюю роль.¹⁶² Тем не менее, принадлежащая П.П. О'Нилу версия датировки трактата не раз становилась объектом критики. Так, например, К.Р. МакКоне, один из самых уважаемых специалистов по ирландскому языку, в своей статье, посвященной новым достижениям в исследованиях древнеирландского языка, заявил, что «такие рассуждения [видимо, в частности, имеется в виду аргументация П.П. О'Нила] в настоящее время признаны недействительными благодаря недавним сведениям ... В природе и хронологии *rosc*¹⁶³ или *retoiric*¹⁶⁴, показывается, что “архаические” композиции этого типа были созданы, по крайней мере, в конце восьмого - девятом столетии»¹⁶⁵, тем самым он датировал текст «Алфавита», как минимум, серединой VIII в.¹⁶⁶

Несколько мягче позиция У. Фоллета в его монографии, посвященной Кели Де, где он принял точку зрения В. Халла, особо подчёркивая, что если трактат не был написан самими представителями этого движения, то активно ими использовался и именно благодаря им был сохранен.¹⁶⁷

¹⁶² См. *Carey J. King of Mysteries: early Irish religious writings*. Dublin, 2000. P. 231-232.

Однако необходимо отметить, что в последних своих работах Дж. Кэри высказывается о датировке «Алфавита благочестия» как о предмете споров, никак не обозначая свою собственную позицию, приведенную выше. См. *Carey J. Learning, Imagination and Belief // The Cambridge History of Ireland. Vol. I: 600-1550 / Ed. by B. Smith. Cambridge, 2018. P. 56.*

¹⁶³ *Rosc* – короткая поэма или ода, а также правовая максима или суждение. См. *eDIL*, s.v. 2 *rosc*.

¹⁶⁴ *Retoiric* – стих, характеризующийся неясностью или архаизмами стиля, синтаксиса и словарного запаса. См. *eDIL*, s.v. *retoiric*.

¹⁶⁵ *McCone K.R. Prehistoric, Old and Middle Irish // Progress in medieval Irish studies / Ed. by K.R. McCone and K. Simms. Maynooth, 1996. P. 34*

¹⁶⁶ Подробнее см. *McCone K.R. Prehistoric, Old and Middle Irish // Progress in medieval Irish studies / Ed. by K.R. McCone and K. Simms. Maynooth, 1996. P. 7-53. Особ. P. 18-20.*

¹⁶⁷ Так, например, в уже упомянутой рукописи MS 3 B 23, содержащей помимо всего прочего трактат «Монастырь Таллахт» («The monastery of Tallaght»; оригинальный текст не имеет названия – «Монастырь Таллахт» его озаглавили издатели; ок. 815-840 гг. (*Follett W. Céli Dé in Ireland monastic writing and identity in the early Middle Ages. Woodbridge, 2006. P. 101-102*); Изд. The

Последним на данный момент исследователем, высказавшим своё мнение по поводу датировки «Алфавита благочестия», стал К. Хаггарт, который встал в жесткую оппозицию к П.П. О'Нилу, написав свои пять контраргументов:

1) На данный момент в кельтологии не существует единого мнения по вопросу «как выглядела монашеская иерархия в VII в.», поэтому первый аргумент П.П. О'Нила К. Хаггарт считает слабым;¹⁶⁸ с чем, действительно, сложно спорить;

2) Труды Иоанна Кассиана использовались в Ирландии при написании прочих церковных текстов: например, сборника канонов «*Collectio canonum Hibernensis*» (ок. 725 г.);¹⁶⁹ этот контраргумент нельзя оспорить – связь с древними текстами не может быть маркером древности;

3) Степень влияния галльского христианства на ирландское в последнее десятилетие было пересмотрена в сторону её снижения;¹⁷⁰

4) Словосочетание «тьма язычества» используется и в более поздних текстах, что К. Хаггарт рассматривает как повод для «омолаживания» трактата;¹⁷¹ на наш взгляд, это слабый контраргумент – поздние авторы легко могли позаимствовать это словосочетание из «Алфавита благочестия»;

5) В этом пункте К. Хаггарт ссылается на авторитетное мнение К.Р. МакКона, приведенное выше.¹⁷²

Однако исследователь на этом не останавливается. Развивая идею У. Фоллета, он заявляет, что «Алфавит» написан не раньше первой половины VIII в. и, скорее всего, представителями Кели Де, так как в трактате используется популярная для текстов¹⁷³ Кели Де противопоставляемая пара понятий *maic(c) bethad* – *maic(c) báis*, «сыны жизни» – «сыны смерти».¹⁷⁴ Этот аргумент нам кажется таким же слабым, как и четвёртый, – термины могли быть заимствованы

Monastery of Tallaght / Ed. by E.J. Gwynn, W.J. Purton // *Proceedings of the Royal Irish Academy*. 1911-1912. Vol. 29 C. P. 115-179), один из ключевых текстов «движения» Кели Де, писец целиком воспроизвёл текст «Алфавита благочестия» между LXXX и LXXXI главами «Монастыря». Подробнее см. *Follett W. Céli Dé in Ireland monastic writing and identity in the early Middle Ages*. Woodbridge, 2006. P. 140-142.

¹⁶⁸ См. *Haggart C. Some comments on the date of compilation of the Apgitir Chrábaid* // *Studia Hibernica*. 2008-2009. № 35. P. 10-11.

¹⁶⁹ *Haggart C. Op. cit.* P. 11.

¹⁷⁰ *Haggart C. Op. cit.* P. 11-12.

¹⁷¹ *Haggart C. Op. cit.* P. 12-13.

¹⁷² *Haggart C. Op. cit.* P. 13-14.

¹⁷³ Например, в уже упомянутых «Монастыре Таллахт» и «Месяцеслове Оэнгуса Кели Де».

¹⁷⁴ *Haggart C. Op. cit.* P. 14-15.

Кели Де из «Алфавита» (об этих терминах мы ещё скажем подробнее в параграфе 2.2).

Принимая во внимание все вышеизложенное, нам представляется целесообразным занять в вопросе авторства и датировки «Алфавита благочестия» некоторую срединную позицию. Мы полагаем, что разброс тем на протяжении всего текста трактата может быть интерпретирован как свидетельство наличия нескольких авторов-составителей, поочередно вносивших свою лепту в текст на протяжении длительного времени. Однако, вероятнее всего, на завершающем этапе этого коллективного творчества у «Алфавита» был один редактор (или группа редакторов, работавших коллегиально), чья версия текста получила распространение в дальнейшем. На наш взгляд, нет бесспорных оснований утверждать или отрицать как то, что, возможно, первыми в цепочке авторов-составителей были св. Колман и/или его ученики (если они реально существовали) или учёные монахи из монастыря Ланн-Эло, приписавшие авторство трактата святому для легитимации статуса текста; так и то, что, вероятно, в роли редактора(-ов) мог(-ли) выступить представитель(-ли) «движения» Кели Де. Таким образом, в рамках данного исследования мы будем датировать возникновение первых фрагментов трактата «Алфавит благочестия» концом VI – первой третью VII в., а сам процесс компилирования трактата – с первой трети VII и до середины VIII вв. В дальнейшем нам представляется перспективным рассмотрение вопроса датировки отдельных смысловых блоков трактата с применением интертекстуального подхода (наш опыт представлен в параграфе 1.3) для выявления нижней границы возможной даты их включения в текст «Алфавита благочестия».

1.3. «Алфавит благочестия» в контексте религиозной ситуации раннесредневековой Ирландии

Невозможность однозначного решения вопроса о времени создания «Алфавита благочестия» позволяет нам лишь схематично обозначить контуры культурно-исторического и социального контекста появления трактата, сосредоточившись на истории христианской церкви в Ирландии конца VI –

середины VIII вв.,¹⁷⁵ а также на вопросе устройства ирландских христианских общин (в широком смысле этого слова) того времени. С одной стороны, отсутствие однозначных обстоятельств места, привязывающих создание исследуемого текста к какому-либо церковному центру, позволяет нам очерчивать историческую ситуацию в общих контурах. С другой стороны, отсутствие чёткой локализации подталкивает нас к конструированию «идеального типа» или «среднестатистической» христианской общины раннесредневековой Ирландии, что заставляет нас ступить на то поле кельтологических исследований, дискуссии на котором не прекращаются уже полвека (хотя последние пятнадцать лет можно назвать условным «затишьем»).

Религиозная ситуация в раннесредневековой Ирландии

Если говорить об общей религиозной ситуации в Ирландии к концу VI – началу VII в., можно с уверенностью сказать, что к этому времени христианство закрепилось на «изумрудном острове» в качестве, своего рода, господствующей религии. Добиться такого положения удалось посредством инкорпорирования христианства в существующее социально-правовое пространство раннесредневековой Ирландии, к основным чертам которого обычно относят аграрный характер жизни населения; традиционный общественный строй – деление общества на туаты (túath, «племя», «народ»), территориальные и административные единицы, управляемые королями (rí); развитый институт клиентелы; регулирование общественных отношений посредством социального статуса человека, маркером которого была так называемая «цена чести» или «цена

¹⁷⁵ Подробнее см. Шкунаев С.В. *Община и общество западных кельтов*. М., 1989; Диллон М., Чедвик Н. *История кельтских королевств*. М., 2006; Бирн Ф.Дж. *Короли и верховные правители Ирландии*. СПб., 2006; Небольсин Э., Живлова Н.Ю., Королёв А.А., Э.П.К., Борисенко А.И., Э.П.Р., Беляев Л.А., Масиель Санчес Л.К., Ковалевская С.В., Э.П.М. *Ирландия* // *Православная энциклопедия*. Т. 26. М., 2011. С. 528-613; Бондаренко Г.В. *Мифы и общество Древней Ирландии*. 3-е изд., испр. и доп. М., 2018; McCone K.R. *Pagan past and Christian present in early Irish literature*. Dublin, 1989; Carey J., O'Loughlin T. *Christianity, Celtic* // *Celtic culture: a historical encyclopedia* / Ed. by J.T. Koch. Santa Barbara; Denver; Oxford, 2006. P. 431–435; Raftery B. *Iron-age Ireland* // *A new history of Ireland. Vol. I* / Ed. by D. Ó Crónín. Oxford, 2008. P. 134-181; Ó Crónín D. *Ireland, 400-800* // *A new history of Ireland. Vol. I* / Ed. by D. Ó Crónín. Oxford, 2008. P. 182-234; Edwards N. *The archaeology of early medieval Ireland, c.400–1169: settlement and economy* // *A new history of Ireland. Vol. I* / Ed. by D. Ó Crónín. Oxford, 2008. P. 235-300; Charles-Edwards. T.M. *Early Irish Law* // *A new history of Ireland. Vol. I* / Ed. by D. Ó Crónín. Oxford, 2008. P. 331-370; Carney J. *Language and literature to 1169* // *A new history of Ireland. Vol. I* / Ed. by D. Ó Crónín. Oxford, 2008. P. 451-510; O'Sullivan W. *Manuscripts and palaeography* // *A new history of Ireland. Vol. I* / Ed. Ó Crónín Dáibhí. Oxford, 2008. P. 511-548; и т.д.

(выкупа) лица» (*enecslann* или *log n-enech*), зависящая от целого ряда факторов, начиная с материального состояния человека и заканчивая его личными качествами и умениями¹⁷⁶. Стремление христианства адаптироваться к местным условиям стало причиной формирования в Ирландии специфического устройства как христианской общины в частности, так и организации церковного управления в целом.

Итак, каждая христианская община, а, следовательно, церковь или монастырь, имели своего святого, который был (или считался) её основателем и покровителем (*érlam, patronus*), руководившим и окормлявшим её в течение своей жизни.¹⁷⁷ После его смерти или во время его отсутствия общиной руководил человек, впоследствии называемый «аббатом» (*ар* или *abb*, «отец, настоятель, аббат», производное от латинского *abbas*)¹⁷⁸. Можно сказать, что культы святых были, своего рода, маркерами церковной, общинной идентичности в раннесредневековой Ирландии – вся совокупность людей, считавших его своим покровителем и вступавших в отношения клиентелы или духовной опеки с его наследниками, называлась сочетанием латинского слова *familia* или его

¹⁷⁶ Так, например, «цена чести» талантливого поэта-филида, могла быть равна или даже быть выше «цены чести» короля, не говоря уже о «цене чести» свободного или зависимого землевладельца, где «цена чести» последнего определялась в зависимости от размера «цены чести» его покровителя.

¹⁷⁷ Подробнее см. *Charles-Edwards T.M. Early Christian Ireland. Cambridge, 2000. P. 33, 257, 262-264, 525.*

¹⁷⁸ Здесь необходимо отметить, что данные лексемы в древнеирландских текстах могли использоваться и, соответственно, пониматься в нескольких смыслах:

- (1) изначально «отец» в значении «духовный наставник»;
- (2) затем «духовный наставник» стал «настоятелем», «главой» христианской общины, церкви или монастыря, так как роль «духовников» на себя стали брать священники, а он стал, по большей части, управлять общиной и контролировать хозяйственную жизнь (причем, человек получал церковный ранг «аббат» избранием на эту церковную должность, а значимость этого ранга среди других зависела от могущества и богатств церкви или монастыря);
- (3) так как основателем каждой христианской общины в Ирландии, согласно местной церковной традиции, выступал некий святой, то аббат считался его наследником или преемником (*comarba*, «наследник»), даже если не был со святым в родственных связях;
- (4) в анналах, вероятно, мог использоваться (а) как патроним (часть составного имени, по имени отца, то есть практически отчество), (b) и как служебное слово для привязки человека к определенной христианской общине, церкви или монастырю (не обязательно, что человек был их главой);
- (5) и даже для обозначения любого светского правителя или землевладельца.

Подробнее см. *Charles-Edwards T.M.. Early Christian Ireland. Cambridge, 2000. P. 225, 249, 251, 264-265, 267, 269, 273-275; Hughes K. The church in Irish society, 400–800 // A new history of Ireland. Vol. I / Ed. by D. Ó Crónín. Oxford, 2008. P. 312.*

древнеирландского аналога *múinter* (образовано, вероятно, от латинского *monasterium*)¹⁷⁹ с именем святого или названием церковного центра.¹⁸⁰

Аббат (помимо слова *abbas*, ар, *abb* также обозначался латинским термином *princeps* или *principatus*, или его древнеирландским аналогом *airchinnech*),¹⁸¹ избиравшийся общиной или назначавшийся самим святым, мог быть человеком в сане епископа (*epscop*, *episcopus*) или священника (*sacart*), или монахом, или в редких случаях мирянином, но достаточно часто человеком из числа родственников (как реальных, так и лишь претендующих на данное родство) святого, что часто превращало эту должность в наследственную.¹⁸² Аббат занимался пасторским окормлением общины (проповедь и толкование Священного Писания), отправлял требы (отпевание умерших, крещение мирян), совершал богослужения в отсутствие священника или епископа в общине, нёс личные послушания (писал и молился в одиночестве), принимал гостей и паломников, управлял делами и хозяйством общины, каждый год посещал подчиненные *familia* святого церкви, монастыри и подворья.¹⁸³ Поэтому в крупных христианских общинах существовала должность «второго аббата» или «приора» (*secnap*), исполняющего обязанности аббата во время его отсутствия.¹⁸⁴

Достаточно часто при крупных церковных центрах *familia* подвязались монашествующие (мн.ч. *manaig*, ед.ч. *manach*, «монах», произошло от латинского *monachus*)¹⁸⁵, среди которых можно выделить «рядовую» братию (*bráthair* «брат», *bráithre*, «братия»), «учёных» монахов (ед.ч. *scriba*, мн.ч. *scribae*) и отшельников (ед.ч. *disertach*, мн.ч. *disertaig*).

¹⁷⁹ См. *Charles-Edwards T.M.* Early Christian Ireland. Cambridge, 2000. P. 121; *Михайлова Т.А.* Социо-культурная мотивация и семантическое развитие латинских дублетных заимствований в древнеирландском: семья // Известия Российской академии наук. Серия литературы и языка. 2020. Т. 79. № 5. С. 95.

¹⁸⁰ Образцовым исследованием по данному вопросу по праву считается работа М. Херберт, посвященная *familia* Колумбы: см. *Herbert M.* Iona, Kells, and Derry: the history and hagiography of the monastic familia of Columba. Oxford, 1988

¹⁸¹ Подробнее см. *Charles-Edwards T.M.* Early Christian Ireland. Cambridge, 2000. P. 249, 267, 269, 271.

¹⁸² *Hughes K.* The church in Irish society, 400–800 // A new history of Ireland. Vol. I / Ed. by D. Ó Crónín. Oxford, 2008. P. 316–317

¹⁸³ *Hughes K.* The church in Irish society, 400–800 // A new history of Ireland. Vol. I / Ed. by D. Ó Crónín. Oxford, 2008. P. 312

¹⁸⁴ См. *Charles-Edwards T.M.* Early Christian Ireland. Cambridge, 2000. P. 269.

¹⁸⁵ Подробнее см. *Charles-Edwards T.M.* Early Christian Ireland. Cambridge, 2000. P. 117–123; *Hughes K.* The church in Irish society, 400–800 // A new history of Ireland. Vol. I / Ed. by D. Ó Crónín. Oxford, 2008. P. 313–317.

Монахи давали обеты (целомудрия, послушания, бедности)¹⁸⁶, выполняли различные послушания¹⁸⁷, – от работ по хозяйству (в поле, кузне, пекарне, на ферме, конюшне, стройке и др.) до переписывания рукописей в скриптории. Нельзя исключать, что, подобно клирикам, вся братия, кроме части, занятой на послушаниях, должна была присутствовать на богослужениях.¹⁸⁸ В отличие от белого духовенства, отправлявшего требы и совершавшего пасторское окормление вместе с или вместо аббата, одна из основных треб мирян – поминовение усопших – вероятно, полностью лежала на монашествующей братии.¹⁸⁹

Scriba (suí litre, «ученый муж письменного слова», который знает *recht litre*, «(за)писанный закон», полученный из Библии; *literati*)¹⁹⁰ – образованный монах, писец-переписчик, толкователь Писания, знаток местного ирландского и церковного права, часто исполнявший роль церковного судьи.¹⁹¹ *Scriba*¹⁹² был человеком высокого ранга (в текстах приравнивается к епископу)¹⁹³ и большой значимости – он руководил работой в скриптории, возглавлял поэтическую и/или правовую школы при церкви или монастыре, сохранявшие и развивавшие древние традиции (так многие из них, как мы уже говорили, имели связи с представителями древнего «ученого сословия»), вместе с аббатами занимались обучением детей,¹⁹⁴ отданных знатными христианами в монастырь (многие воспитанники потом становились новыми аббатами, особенно, если были в кровном родстве с тогдашним аббатом или принадлежали к роду *érlam* общины, или же были детьми благотворителей монастыря (*bronntóir* или *tairbertaid*))¹⁹⁵. Вероятнее всего, именно перу *scribae* принадлежат основные памятники раннесредневековой церковной

¹⁸⁶ См. *Charles-Edwards T.M.* Early Christian Ireland. Cambridge, 2000. P. 121.

¹⁸⁷ См. подробнее *Hughes K.* The church in Irish society, 400–800 // A new history of Ireland. Vol. I / Ed. by D. Ó Crónín. Oxford, 2008. P. 312; *Бондаренко Г.В.* Повседневная жизнь древних кельтов. М., 2006. С. 313–314.

¹⁸⁸ См. *Charles-Edwards T.M.* Early Christian Ireland. Cambridge, 2000. P. 119.

¹⁸⁹ См. *Charles-Edwards T.M.* Early Christian Ireland. Cambridge, 2000. P. 119.

¹⁹⁰ См. *Charles-Edwards T.M.* Early Christian Ireland. Cambridge, 2000. P. 270.

¹⁹¹ Подробнее см. *Charles-Edwards T.M.* Early Christian Ireland. Cambridge, 2000. P. 261–262, 269.

¹⁹² Есть ещё одно слово для обозначения образованного человека, связанного с Церковью – *sapiens*, которое можно перевести как «мудрец». Основное отличие от *scriba* в том, что *sapiens* более широкое понятие, охватывающее и светских учёных людей, хотя и получивших образование в церкви, в то время как *scriba* всегда связан с церковью или монастырём. Подробнее см. *Charles-Edwards T.M.* Early Christian Ireland. Cambridge, 2000. P. 261–271.

¹⁹³ Подробнее см. *Charles-Edwards T.M.* Early Christian Ireland. Cambridge, 2000. P. 269–271.

¹⁹⁴ Подробнее см. *Charles-Edwards T.M.* Early Christian Ireland. Cambridge, 2000. P. 117.

¹⁹⁵ См. *Hughes K.* The church in Irish society, 400–800 // A new history of Ireland. Vol. I / Ed. by D. Ó Crónín. Oxford, 2008. P. 316–317

литературы Ирландии – агиографические произведения (жития и особенно мартирологи или месяцесловы), сборники гимнов, миссалы,¹⁹⁶ *libri poenitentiales*, т.е. «покаянные книги» или пенитенциалии,¹⁹⁷ монашеские правила (*riagal*, *riagla*)¹⁹⁸, которые, однако, сложно назвать «уставами» в привычном смысле слова,¹⁹⁹ и так называемая монашеская «ученая литература», ярким примером которой служит интересующий нас трактат «Алфавит благочестия».

Отшельники – группа монахов, которая держалась строгой аскезы, хотя стоит заметить, это не мешало некоторым из них выполнять роль *scriba* в монастыре.²⁰⁰ Чаще всего они жили в отдельных кельях в монастыре или не очень далеко от него. Аскеза ирландских монахов, как отмечал Л. Билер, «превзошла в некоторых аспектах даже [аскетические] практики Востока» – длительные молитвы, крестные бдения (*cross-vigils*), бичевания, многочасовые стояния в ледяной воде²⁰¹ и др.²⁰² Самой известной аскетической практикой ирландских

¹⁹⁶ *Missale* – богослужебная книга в западном христианстве, содержащая проследование богослужений, мессы (*missa*).

¹⁹⁷ Отметим, что родиной пенитенциалиев традиционно считаются именно Британские острова в целом и Ирландия в частности. Подробнее об островных пенитенциалиях и их влиянии на христианство в континентальной Европе см. *McNeill J.T.* The Celtic penitentials and their influence on continental Christianity. Paris, 1923; The Irish penitentials / Ed. by L. Bieler and D.A. Binchy [appendix]. Dublin, 1963; *Wood I.* The Vita Columbani and Merovingian hagiography // *Peritia*. 1982. № 1. P. 63-80.

¹⁹⁸ В отличие от континентальной Европы, в Ирландии фактически до церковных реформ XII века не существовало устава единого для всех монастырей, подобного уставу св. Колумбана, популярного в Каролингской Франции, или сменившему его и ставшему повсеместно общепринятым уставу св. Бенедикта. Возможно, в раннесредневековой Ирландии свои монашеские правила были если не у каждого монастыря, то, скорее всего, у всех более-менее крупных монастырских объединений. До наших дней сохранилось порядка полутора десятка подобных текстов. Краткие сведения о них см. в *Kenney J. F.* The sources for the early history of Ireland: an introduction and guide. N.Y., 1929. P. 315, 474-475.

¹⁹⁹ Здесь мы полностью согласны с точкой зрения, высказанной Ал.Анд. Королёвым на конференции *Focal, fios agus foghlaim* (28-29 января 2016 г., ИЯ РАН, Москва) как в озвученном им докладе, так и сборнике тезисов: «Так называемые ирландские “уставы” (*riagla*) являются не столько сводами дисциплинарных и литургических предписаний, сколько дидактическими трактатами и даже гомилиями». Цит. по *Королёв А.А.* “Доуставное” монашество в раннесредневековой Ирландии // *Focal, fios agus foghlaim*: Тезисы международной конференции, посвященной отечественной школе кельтологии и юбилею д.ф.н., профессора Татьяны Андреевны Михайловой (Москва, 28-29 января 2016 г.). М., 2016. С. 35. Подробнее см. *Королёв А.А.* «Доуставное» монашество в раннесредневековой Ирландии // Слово, знание и учение. *Focal, fios agus foghlaim*. Сборник статей в честь юбилея Татьяны Андреевны Михайловой / Под ред. Е.А. Париной, В.В. Байды, А.В. Сидельцева. М., 2020. С. 103-110.

²⁰⁰ См. *Charles-Edwards T.M.* Early Christian Ireland. Cambridge, 2000. P. 267-268.

²⁰¹ Подробнее об этом см. *Чехонадская Н.Ю.* Молитва в воде в кельтской агиографии // Кельтская церковь. Материалы конференции в МГУ 24 апреля 2006 г. / Отв. ред. Н.Ю. Чехонадская. М., 2006. С. 111-131.

монахов, вылившейся в целое движение, было *peregrinatio pro Christo*, «странничество ради Христа»,²⁰³ или *peregrinatio pro amore Dei*, «странничество из любви к Богу»²⁰⁴. Её практиковали многие известные ирландские святые (например, св. Колумба (Колум Килле)²⁰⁵, св. Колумбан²⁰⁶, св. Брендан Мореплаватель²⁰⁷ и др.). Целью *peregrinatio* были не миссионерство, проповедь или расширение территории влияния *familia* святого покровителя общины, к которой принадлежали peregrины (ед.ч. *peregrinus*)²⁰⁸, но просто поиск подходящего места для уединенной монашеской жизни, хотя эта цель не исключала таких видов служения из их образа жизни, о чем свидетельствуют жизнеописания св. Колумбы,²⁰⁹ св. Колумбана и многих других.

Достаточно сложно определить, относились ли к клирикам или монашествующим члены общины, обозначаемые словом *sruithi*, так как некоторые исследователи предпочитают переводить его как «старцы» и указывать на их духовный статус, а другие – держаться более нейтрального перевода «достойные, уважаемые люди». Как нам представляется, скорее всего, так называли пожилых и уважаемых членов общины, чьё мнение, возможно, учитывалось аббатом во время принятия важных решений, касающихся всей *familia*.²¹⁰

Переходя к разговору о мирянах, необходимо отметить, что в текстах они нередко, так же, как и монахи, обозначались словом *manaig*, что подчёркивало их зависимый от лидеров общины статус «церковных клиентов», несших ряд «повинностей» (*manchuine*, производное от *manach*)²¹¹. Внутри «церковных

²⁰² См. *Bieler L.* The Christianization of the Insular Celts during the sub-Roman period and its repercussions on the Continent // *Celtica*. 1968. № 8. P. 122.

²⁰³ См. *Charles-Edwards T.M.* The social background to Irish peregrination // *Celtica*. 1976. № 11. P. 43-59.

²⁰⁴ См. *Charles-Edwards T.M.* Early Christian Ireland. Cambridge, 2000. P. 222.

²⁰⁵ Подробнее о нём см. *Михайлова Т.А.* Святой Колумба Ирландский // *Альфа и Омега*. 1997. № 3(14). С. 239-245; *Живлова Н.Ю.* Мир святого Колумбы: Раннесредневековая Ирландия и Британия глазами монахов с острова Иона. М., 2019.

²⁰⁶ Подробнее о нём см. *Королёв А.А., Ткаченко А.А.* Колумбан // *Православная энциклопедия*. Т. 36. М., 2014. С. 468-485.

²⁰⁷ Подробнее см. *Плавание святого Брендана* / Пер. Н. Горелова. М., 2002.

²⁰⁸ См. *Charles-Edwards T.M.* Early Christian Ireland. Cambridge, 2000. P. 82.

²⁰⁹ Подробнее см. *Adomnán. Vita Columbae* // *Adamnani Vita S. Columbae* / Ed. by W. Reeves; Com. by J.T. Fowler. Oxford, 1894; *Адомнан. Житие святого Колумбы* / Пер. Н.Ю. Живлова // *Живлова Н.Ю.* Мир святого Колумбы: Раннесредневековая Ирландия и Британия глазами монахов с острова Иона. М., 2019. С. 240-368.

²¹⁰ См. *Ryan J.* Irish Monasticism: origins and early development. Dublin, 1931. P. 271.

²¹¹ См. *Charles-Edwards T.M.* Early Christian Ireland. Cambridge, 2000. P. 121.

клиентов» можно выделить две подгруппы, которые мы обозначим как (a) *manaig-tenants* – «церковные работники»²¹², трудящиеся на земле, принадлежащей церковной общине; и (b) *manaig-people 'monks'-of-a-saint* – люди, находящиеся под духовной и молитвенной опекой и покровительством какого-либо святого и его наследников. Если с *manaig-people 'monks'-of-a-saint* всё более-менее понятно – они были в некотором смысле «рядовыми» членами общины, платившими церковные подати в обмен на пастырское окормление, то «церковные работники», *manaig-tenants*, требуют большего внимания. Часто они жили в самом церковном центре или вблизи его, либо на земле хозяйств общины. *Manaig-tenants* обрабатывали земли общины и были подсобными работниками в церковном центре – помогали по хозяйству, пели на клиросе и т.д.²¹³ Они регулярно посещали службы, ходили на исповедь и причащались. Так как *manaig-tenants* в большинстве своём были семейными людьми, но проживавшими близ церквей и/или монастырей, на них частично накладывался обет воздержания – им «было приказано воздерживаться от своих жен в течение трех четырехдесятниц каждый год, и, вдобавок, между третьей и пятой ночами каждую неделю»²¹⁴. Важно отметить, что они были лично свободными людьми, то есть могли переходить от одной общины к другой, или служить нескольким аббатам одновременно (как и светским правителям). Но что же «церковные работники» получали за свою *manchuine*? Кроме духовной и молитвенной опеки, пастырского окормления и покровительства, они, что самое важное, попадали под правовую защиту со стороны аббата (это было поручительство в суде и не только), «цена чести» которого, со временем, приравнивалась к «цене чести» знатного человека, а иногда и короля.²¹⁵ Также их дети обучались в церковной школе,²¹⁶ а сами *manaig-tenants*

²¹² Буквальный перевод «церковные арендаторы» нам кажется не очень уместным, так как, на наш взгляд, не отражает всей сути явления, и потому что термин «арендаторы» употребляется И.К. Смоличем по отношению к монастырским крестьянам на Руси (подробнее см. *Смолич И.К. Русское Монашество: Возникновение. Развитие. Сущность* (988-1917). М., 1997). Хотя некоторое сходство между выделенными нами *manaig-tenants* и монастырскими крестьянами можно проследить, но этот вопрос заслуживает отдельного исследования.

²¹³ Подробнее см. *Charles-Edwards T.M. Early Christian Ireland*. Cambridge, 2000. P. 118-119, 121, 225; *Hughes K. The church in Irish society, 400–800 // A new history of Ireland. Vol. I / Ed. by D. Ó Crónín*. Oxford, 2008. P. 313-314, 317.

²¹⁴ *Hughes K. The church in Irish society, 400–800 // A new history of Ireland. Vol. I / Ed. by D. Ó Crónín*. Oxford, 2008. P. 313.

²¹⁵ См. *Charles-Edwards T.M. Early Christian Ireland*. Cambridge, 2000. P. 254.

имели законные права участвовать в выборе аббата (если ни в роду *érlam*, ни в роду благотворителей не находилось достойного кандидата, то его выбирали из *manaig-tenants*)²¹⁷. Также их мужчины получали почетное право быть похороненными на кладбище при церковном центре общины.²¹⁸

Считается, что к началу VII в. были основаны все значимые епископские кафедры и/или крупные монастыри Ирландии того времени – Ард Маха, позднее Арма или Армаг (Ard Macha); Келл Дара, позднее Килдэр (Cell Dara); Иона (Í, *Ioua insula*); Клуан-Мокку-Нос, позднее Клонмакнойс (Clúain moccu Nóis); Беннхор, позднее Бангор (Bendchor, Beannchair); Клуан Ирард, позднее Клонард (Cluain Eaird); и др. Основание всех этих центров христианской жизни, как уже отмечалось, было связано с деятельностью святых или приписывалось им церковной традицией (Ард Маха – св. Патрик, Келл Дара – св. Бригитта, Иона – св. Колумба (Колум Килле), и т.д.), поэтому столетие с конца V и по конец VI вв. нередко в литературе называется «веком святых»²¹⁹. Внешне эти церковные центры напоминали крупную усадьбу знатного человека – скопление построек, окруженное несколькими рядами кольцевых укреплений, общее английское название для которых – *ringfort*.²²⁰ Согласно сборнику церковного права *Collectio*

²¹⁶ Hughes K. The church in Irish society, 400–800 // A new history of Ireland. Vol. I / Ed. by D. Ó Crónín. Oxford, 2008. P. 313.

²¹⁷ См. Hughes K. The church in Irish society, 400–800 // A new history of Ireland. Vol. I / Ed. by D. Ó Crónín. Oxford, 2008. P. 316-317.

²¹⁸ См. Charles-Edwards T.M. Early Christian Ireland. 2000. P. 117.

²¹⁹ См. например Chadwick N.K. The Age of the Saints in the Early Celtic Church. London, 1961.

²²⁰ Общее название круговых (кольцевых, а по факту овальных) укреплений и защищенных ими территорий, известных в Ирландии с IV века. Укрепление могло иметь несколько валов и рвов перед ними, иногда изгородь-плетень, или частокол, или каменную стену за валом. Использовалось для ограждения территории отдельных домов свободных людей, деревень, церковных поселений, монастырей, королевских резиденций и пр. Есть несколько др.-ирландских слов, связанных с термином *ringfort*: *les* – территория от жилого помещения (а иногда и сельскохозяйственных построек) до изгороди-плетня, часто используемая как загон для скота, считалась областью исключительных прав хозяина дома – для входа на неё необходимо было спрашивать разрешение, в противном случае на нарушителя накладывался штраф; *airlise* – небольшая территория сразу за *les*, принадлежащая хозяевам дома, иногда не огороженная; *ráith* и *dún* – то, что уже можно перевести как «форт», «крепость», – система укреплений, частокол или каменная стена (один уровень и больше), защищающая один или несколько домов от разбойничьих набегов и, возможно, диких животных. Подробнее см. Charles-Edwards T.M. Early Christian Ireland. 2000. P. 107, 120, 149-54, 163.

canonum Hibernensis, они делили территорию церковного центра на три части²²¹ – ‘*sanctus*’ («святая»), ‘*sanctior*’ («более святая») и ‘*sanctissimus*’ («святейшая»).²²²

Внутри ‘*sanctissimus*’ располагался главный комплекс построек²²³ – церковь для монахов, общинное кладбище, часовни с мощами, кельи братии и, возможно, некоторых отшельников, а бывало, и *manaig-tenants*, и домик аббата. В ‘*sanctior*’, обычно, отделяемом от ‘*sanctissimus*’ не только оградой, но и садом, скрывающим её, были церковь для мирян и монахинь (*cáillech*), трапезная, скрипторий и школа, странноприимный дом и некоторые хозяйственные помещения, например, кухня. С VIII в. появилась «круглая башня» (*cloicthech*, «колокольный дом»), служившая как колокольня, склад и оборонительное сооружение. ‘*Sanctus*’ же полностью отводилась под дома работников и хозяйственные постройки (кузня, амбар и др.), включая загоны для скота.²²⁴ Возможно, что за оградой ‘*sanctus*’ практически сразу начинались территории церковных земельных владений. Можно отметить, что монастыри в Ирландии делились на мужские, женские и смешанные (последние из-за различных скандальных ситуаций со временем исчезли)²²⁵. Как мы видим из описанного деления территории, в смешанных монастырях, в идеальной ситуации, монахи и монахини вообще не должны были пересекаться. Исключение, возможно, составлял монастырь св. Бригиты, Келл Дара, где главная церковь монастыря была

²²¹ См. CCH. XLIV.5: ... *Primus vocatur sanctus, secundus sanctior, tertius sanctissimus*... Цит. по *Collectio canonum Hibernensis (CCH) // Wasserscheleben H. Die irische Kanonensammlung. Leipzig, 1885. S. 202.*

²²² Интересна такая деталь, что внутри, в центре стоял крест Святого Духа, а на внешней стороне ограды стояло восемь крестов, четыре из которых были сориентированы по сторонам света (кресты евангелистов), а другие четыре стояли между ними (кресты ветхозаветных пророков); причём обычно кресты ставились снаружи от ворот церковного центра, но это не говорит о том, что все они имели четыре входа. См. *Бондаренко Г.В. Повседневная жизнь древних кельтов. М., 2006. С. 303.*

На то, что это не фантазия, указывают две вещи: первая – план церковного центра из «Книги Молинга»; вторая – фраза из «Месяцеслова Оэнгуса Кели Де», где он говорит о том, что он жил в «благочестивой обители за оградой (кругом) крестов». Цит. по *Féilire Óengusso Céili Dé // Martyrology of Oengus The Culdee / Ed. by W. Stokes. London, 1905. P. xxiv.*

²²³ Нам не известно, как он назывался, но мы можем предположить, что это могло быть одно из названий комплекса церковных построек – *cell* или *domnach*. *Cell* (поздняя форма *cill*; заимствование от латинского *cella*, «комнатка, святилище») – слово, используется для обозначения комплекса церковных построек, включая и саму церковь, и здания, где жили клирики. *Domnach* (заимствование от латинского *dominicum*, «Божье место», позднее «храм») – ранний эквивалент *cell*. См. *Charles-Edwards T.M. Early Christian Ireland. Cambridge, 2000. P. 184-185.*

²²⁴ См. *Бондаренко Г.В. Повседневная жизнь древних кельтов. М., 2006. С. 302-313.*

²²⁵ См. *Бондаренко Г.В. Повседневная жизнь древних кельтов. М., 2006. С. 306.*

разделена перегородкой надвое, чтобы одновременно в службе могли принимать участие и монахи, и монахини, правда, опять же, не видя друг друга.²²⁶

С VII века вокруг крупных центров христианских общин, епископских церквей и/или монастырей, образовывались так называемые церковные поселения, *civitas* (также *urbs*, *monasterium*, *ecclesia*; древнеирландский аналог – *cathair*, «город»), территория которых практически совпадала с территорией ‘*sanctus*’.²²⁷ Вели дела в нём, обычно, священник (в некоторых случаях – епископ как, например, в Келл Даре), *scriba* (как церковный судья) и управляющий (*rechtaire*).²²⁸ Возникновение *civitas* оживляло жизнь церковных центров христианских общин – появлялось место, где можно было разместить большое число людей, приходящих помолиться, кающихся, исполняющих предписания епитимьи, ремесленников, приезжающих торговать – всё это пёстрое и непостоянное население *civitas* придавало ему городские черты.

Интересно то, что, как заметил Т.М. Чарльз-Эдвардс,²²⁹ *civitas* часто отождествлялся с ветхозаветным городом-убежищем (лат. *civitas refugii*), и такое понимание обычно приводило к скоплению криминального контингента на территории церковного центра. В таких случаях помогало деление на упомянутые зоны «возрастающей святости»²³⁰, которое было не случайным и отражало доступность каждой из областей для людей: те, кто совершили смертные грехи, не пускались дальше ‘*sanctus*’; простым мирянам разрешалось находиться в ‘*sanctior*’; а ‘*sanctissimus*’, как уже отмечалось, было отведена клиру и монахам. Любое проявление насилия на территории монастыря строго каралось.²³¹

Как мы видим, структура христианской общины была достаточно ветвистой, а население *civitas* – очень разнородным, из чего можно сделать вывод о сложности и высокой организованности механизма жизни церковных центров раннесредневековой Ирландии.

²²⁶ См. Бондаренко Г.В. Повседневная жизнь древних кельтов. М., 2006. 306-307.

²²⁷ См. Charles-Edwards T.M. Early Christian Ireland. 2000. P. 119-120.

²²⁸ См. Charles-Edwards T.M. Early Christian Ireland. 2000. P. 119.

²²⁹ Charles-Edwards T.M. Early Christian Ireland. 2000. P. 120.

²³⁰ Королев А.А. Представления о «спящих святых» в средневековой Ирландии // Кельтская церковь. Материалы конференции в МГУ 24 апреля 2006 г / Отв. ред. Н.Ю. Чехонадская. М., 2006. С. 40.

²³¹ См. Charles-Edwards T.M. Early Christian Ireland. Cambridge, 2000. p. 120.

Как мы уже отметили в самом начале подпараграфа, вторым следствием инкорпорирования христианства в раннесредневековое социально-правовое пространство стала специфическая форма организации церковной жизни, которая уже долгое время продолжает быть предметом исследовательских дискуссий. Так, во второй половине XX в. была популярна точка зрения К. Хьюз, которая считала, что церковная среда, по аналогии со светской властью, создала свой институт церковной клиентелы, что породило новый феномен системы церковного управления – «конфедерации монастырей» или «парухиальная система». Её специфика заключалась в том, что аббаты богатых монастырей вступали в отношения клиентелы с меньшими церковно-административными и общественными единицами, которые становились как бы «приходами» богатого монастыря (от этого система и получила своё название: «приход» на латыни – *parohia* или *paruchia*). В таких отношениях важно то, что они не зависели от местоположения его субъектов в пространстве: главный монастырь мог быть в одном туате, а его *paruchia* – в другом. В результате за время «века святых» ирландская церковь стала «монашеской», в том смысле, что вся власть церковного управления сосредоточилась в руках аббатов «монастырских конфедераций», а власть епископов была лишь номинальной.²³² В конце XX в. позиция К. Хьюз была оспорена Р. Шарпом и К. Этчингемом,²³³ которые показали на материале первоисточников, что власть епископов была вполне реальной, так как сами они нередко возглавляли подобные организационные структуры. Также исследователи уточнили значение термина «парухия», которое, с их точки зрения, обозначает не административное образование (церковь, монастырь, община), члены которой входят в *familia* святого, а территорию, на которую распространяется юрисдикция его главы. На данный момент общепринятым²³⁴ взглядом на вопрос церковного устройства в раннесредневековой Ирландии считается позиция Т.М. Чарльза-Эдвардса, который подчёркивает существование «разных источников церковной власти» для глав христианских общин: духовный сан, материальное богатство общины, авторитет святого покровителя, учёность, личное благочестие и т.д. Всё

²³² Подробнее см. *Hughes K. The Church in Early Irish society. N.Y., 1966. P. 39-91.*

²³³ Подробнее см. *Etchingham C. Church organisation in Ireland A.D. 650 to 1000. Naas, 1999.*

²³⁴ Подробнее см. *Carey J. Learning, Imagination and Belief // The Cambridge History of Ireland. Vol. I: 600-1550 / Ed.by B.Smith. Cambridge, 2018. P. 47-75.*

это, по его мнению, находит отражение в том, что вопросы, касающиеся всех церковных объединений раннесредневековой Ирландии, обычно рассматривались на соборах, в которых принимали участие и клирики (епископы и священники), и аббаты, и «учёное» монашество, и отшельники.²³⁵

Такое отсутствие централизованной церковной власти ожидаемо порождало соперничество между *familia* разных святых, лидеры которых стремились расширить сферы своего влияния как «символическим» путём,²³⁶ так и посредством вооружённых столкновений между общинами: либо силами церковных ополчений, либо с привлечением светских властей, так как практически всегда лидеры крупных *familia* находились в родственных отношениях с правящими династиями регионов, где располагался центральный *civitas* общины, или откуда был родом святой покровитель.

Помимо описанного соперничества между крупными христианскими общинами Ирландии, активно набравшего обороты с конца VI в. и актуального для ирландской церкви вплоть до церковной реформы XI-XII вв., седьмой век для христианских общин Ирландии запомнился ещё одним внутренним противостоянием, получившим название «Споры о Пасхе».²³⁷ Дело в том, что ирландский клир рассчитывал Пасху по 84-летнему пасхальному циклу, в то время как континентальные латинские христиане уже перешли на Пасхалию Дионисия Малого. Известно об этом расхождении стало после того, как в начале VII в. ирландские клирики, занимавшиеся миссионерской деятельностью в Британии,

²³⁵ Подробнее см. Charles-Edwards T.M. Early Christian Ireland. Cambridge, 2000. P 241-281.

²³⁶ Например, клирики Ард Махи в конце VII в. создали целый корпус агиографической литературы, показывающий, что весь остров является парухией «апостольского мужа Ирландии» – св. Патрика. Обычно в этот корпус «патрикианских» текстов включают: «Житие святого Патрика», составленное Мурьху мокку Махтени; «Житие святого Патрика» (*Collectanea*), составленное Тиреханом, и «Дополнения» (*Additamenta*) к нему; «Книгу Ангела»; и «Трёхчастое житие святого Патрика» (*Vita Tripartita S. Patricii*). Подробнее см. Muirchú. Vita sancti Patricii // Liber Ardmachanus: The book of Armagh / Ed. by J. Gwynn. Dublin, 1913. P. 3-16, 39-40; Бондаренко Г.В. Мурьху мокку Махтени: христианизация Древней Ирландии и рождение национальной святости // Кельтская церковь. Материалы конференции в МГУ 24 апреля 2006 г. / Отв. ред. Н.Ю. Чехонадская. М., 2006. С. 9-21; Мурьху мокку Махтени. Житие Святого Патрика / Пер. Г.В. Бондаренко // Бондаренко Г.В. Повседневная жизнь древних кельтов. М., 2006. С. 327-346; *Tírechán. Collectanea* // Liber Ardmachanus: The book of Armagh / Ed. by J. Gwynn. Dublin, 1913. P. 17-30; *Additamenta* // Liber Ardmachanus: The book of Armagh / Ed. by J. Gwynn. Dublin, 1913. P. 30-36; *Liber Angeli* // Liber Ardmachanus: The book of Armagh / Ed. by J. Gwynn. Dublin, 1913. P. 40-43; *Vita Tripartita S. Patricii* // The tripartite Life of Patrick: with other documents relating to that saint. 2 vols. / Ed. by W. Stokes. London, 1887. P. 1-267.

²³⁷ Подробнее см. Charles-Edwards T.M. Early Christian Ireland. Cambridge, 2000. P 391-415.

столкнулись с римской миссией учеников св. Августина Кентерберийского.²³⁸ После ряда прений ирландцы уступили, и многие миссионеры покинули Британию, однако, в самой Ирландии христианские общины разделились на две «партии»: *Hibernenses*, с центром в монастыре Иона, отстаивающих традиционную для себя пасхалию, и *Romani*, с центром на юге острова, так как именно там находились первые ирландские церкви, принявшие «Римскую Пасху». Официально этот конфликт был разрешён на Соборе в Уитби в 664 г., где всё ирландское духовенство признало правильность пасхалии Дионисия Малого, однако на острове Иона «кельтскую Пасху» праздновали вплоть до 716 г.

Ещё одним важным событием церковной истории раннесредневековой Ирландии было возникновение в середине VIII в. на востоке острова феномена Кели Де (*Céli Dé*)²³⁹. Как точно обозначил Ал.Анд. Королёв, Кели Де – это общее наименование «ирландских церковных деятелей VIII-IX вв., стремившихся к укреплению церковной дисциплины и общежительного монашества».²⁴⁰ В науке до сих пор нет единого мнения о том, как расценивать Кели Де – были ли они специфической категорией средневекового ирландского духовенства, движением за «духовное возрождение» «древнего» монашества и «обновление» церкви, монашеским орденом, сообществом аскетов, или же «Кели Де» вообще было просто почётным титулом авторитетного члена христианской общины, неукоснительно соблюдавшего принятый в ней «устав» или пытающегося укрепить положение Церкви в ирландском обществе. Пожалуй, единственное, в чем, в основном, солидарны исследователи, это в признании большого вклада в литературное наследие Кели Де, в которое включают уже упоминаемые нами ранее «Монастырь Таллахт» и «Месяцеслов Оэнгуса Кели Де», деятельности последователей святого Маэл Руана и его ученика Маэл Дитруба, основателей

²³⁸ Достаточно красочно это описывается в «Церковной истории народа англов» Беды Достопочтенного. Подробнее см. *Beda Venerabilis. Historia ecclesiastica gentis Anglorum // Venerabilis Bedae Opera Historica. Vol. II / Ed. by Ch. Plummer. Oxford, 1896. P. 181-191.*

²³⁹ Как уже было отмечено во Введении, в данном исследовании мы используем транслитерацию их древнеирландского названия, в силу отсутствия общепринятого в науке его перевода, вызванного многозначностью слова *céile* – «клиент», «слуга», «вассал», «спутник» и др. Подробнее см. *eDIL*, s.v. *céile*.

²⁴⁰ Королёв А.А. Кели Де // Православная энциклопедия. Т. 32. М., 2013. С. 352.

церковного поселения Таллахт²⁴¹, живших во второй половине VIII – первой половине IX вв.²⁴² Также, как мы неоднократно упоминали, именно с Кели Де связывается высокая сохранность «Алфавита благочестия» в ирландской рукописной традиции.²⁴³

Какое же отражение нашли в «Алфавите благочестия» специфические особенности культурно-исторического и социального контекста его создания? Если говорить о событиях церковной истории конца VI – середины VIII вв., то, по мнению некоторых исследователей, следующий пассаж свидетельствует о том, что текст был составлен в разгар «Споров о Пасхе»²⁴⁴:

AC §12: Int-í bias i n-ōentaíd inda ecailse cathlaice 7 i ndēis inda frescisen nemdae 7 chomalnabathar na timnæ amail do-n-imarnada, ra-mbiat cēt díabla i talam 7 ra-mbia bith-bethu for nim – «Тому, кто будет в согласии (с постановлениями?) Церкви Вселенской (досл. «Католической»), и в жизни чаяния надежды Небесной, и будет исполнять предписания, подобные предписанным нам, (тому) воздастся во сто крат (досл. «ему будут сто удвоений») на земле и будет иметь жизнь вечную на Небесах».²⁴⁵

Мы, в свою очередь, полагаем, что предупреждение читателя «Алфавита» о том, что не должно совершать дела, способные «очернить» святого покровителя общины или монастыря (dubad érlama; §10)²⁴⁶, может быть прямым следствием представлений авторов-составителей трактата о прямой зависимости статуса церковной общины от добродетельности её членов.

Несколько больше в исследуемом тексте отразилась существовавшая в раннесредневековой ирландской христианской общине иерархия. Так, мы встречаем здесь призыв к послушанию духовным лидерам – христианину не

²⁴¹ Совр. Талла (англ. Tallaght) или Таллахт (ирл. Tamhlacht), административный центр графства Южный Дублин, Ирландия.

²⁴² Подробнее см. *Королёв А.А.* Кели Де // Православная энциклопедия. Т. 32. М., 2013. С. 352-359; *O'Dwyer P.* Cell Dé: Spiritual reform in Ireland 750-900. 2nd edition. Dublin, 1981; *Follett W.* Céli Dé in Ireland monastic writing and identity in the early Middle Ages. Woodbridge, 2006.

²⁴³ С нашей точки зрения, тема бытования «Алфавита благочестия» в контексте литературного наследия Кели Де малоразработана и весьма обширна, поэтому заслуживает своего отдельного исследования.

²⁴⁴ Подробнее см. *Herren M.W., Brown S.A.* Christ in Celtic Christianity. Britain and Ireland from the fifth to the tenth century. Woodbridge: Boydell Press, 2002. P. 98-106.

²⁴⁵ Цит. по *Hull V.* AC. P. 64.

²⁴⁶ Цит. по *Hull V.* AC. P. 62.

рекомендуется позволять себе «враждебности к главе общины» (*díscre fri airchinnech*; §10) и «выступления против приора» (*toísam fri sechnaíad*; §10), а также «насмешек (над) братией» (*fáitbe mbráithre*; §10); но надлежит поддерживать с членами общины «братские отношения» (*bráthirse n-aílgen*; §9) и «исполнять правила (устава) без принуждения» (*ríagol do chomalnad cen érchoíltiu*; §9).²⁴⁷ Также заслуживает внимания, что среди последствий порочного поведения называется «отдаление от старцев (или «достойных, уважаемых людей»)» (*Terba fri sruithi*; §10), а среди наград за добродетельную жизнь – «причисление к старцам (или «достойным, уважаемым людям»; досл. «называние со старцами»)» (*Togairm co sruithi*; §9).²⁴⁸

Интертекст трактата «Алфавит благочестия»

Как уже было отмечено выше, по своей композиции и содержанию «Алфавит благочестия» напоминает собой сборник, компендиум разрозненных сентенций, поучений и иногда весьма пространных рассуждений, посвященных воспитанию добродетелей, борьбе со страстями и некоторым другим смежным темам. Причём, несмотря на просматриваемые в структуре текста попытки авторов-составителей и/или редактора(-ов) создать в трактате некоторое подобие художественной целостности путём смыслового объединения «параграфов», они редко выдерживают логическую связанность дольше, чем на протяжении трёх «параграфов». Наконец, при знакомстве с трактатом складывается впечатление, что при исключении некоторых «параграфов» общий посыл текста не изменится. И это лишь подчёркивается тем фактом, что из девятнадцати известных рукописей «Алфавита» целиком он представлен лишь в четырех.

Вся эта лоскутность, мозаичность структуры «Алфавита» подталкивает к гипотезе о том, что перед нами текстовая компиляция или, своего рода, центонный текст. Если наше предположение верно, то этот текст может представлять собой набор неточных цитат, пересказов и, возможно, даже собственных идей авторов-составителей трактата, части которого были соединены не одномоментно, а в течение некоторого промежутка времени. Выдвижение подобной гипотезы сразу же порождает целый ряд исследовательских вопросов: можно ли составить

²⁴⁷ Цит. по *Hull V. AC. P. 62.*

²⁴⁸ Цит. по *Hull V. AC. P. 62.*

исчерпывающий список источников, повлиявших на текст «Алфавита»; состоит ли он только из заимствований из других текстов, или же авторы-составители трактата высказали в нём какие-то свои соображения; реально ли реконструировать процесс редакций «Алфавита» и т.д.

Предпринимаемое в данном подпараграфе выявление интертекстуальных связей позволит нам не только добавить новые штрихи к нашим знаниям об идеях и текстах христианских авторов, которые воспринимались, (пере)осмыслялись и в дальнейшем транслировались на «изумрудном острове», но и уточнить основания идентификации религиозно-антропологических концептов в тексте «Алфавита благочестия». Наше исследование также может помочь в поиске ответов на следующие вопросы: каким мог быть «средний» уровень эрудиции ирландского духовенства в ранние Средние века (здесь нам кажется адекватным предположение о том, что разглядеть в «Алфавите» «компендиум цитат» могли только образованные клирики, владеющие латынью, обычные же миряне вряд ли видели в нём нечто большее, чем просто дидактический текст); с опорой, на каких авторов делалась, возможно, одна из первых попыток вписать локальную ирландскую мысль в *Pax Christiana*.

Из кельтологических исследований нам известны несколько гипотез о том, какие тексты оказали влияние на авторов-составителей «Алфавита». Так, П.П. О'Нил высказал мнение, что ирландские монахи были хорошо знакомы с трудами Иоанна Кассиана (ок. 360-435 гг.), у которого они «вероятно, заимствовали» идеи о важности умеренности и рассудительности в аскетических практиках, о возможности преодоления пороков противоположными им добродетелями и о «сторичной награде» за добродетель ещё в земной жизни.²⁴⁹ К сожалению, исследователь подкрепляет примерами (и то лишь из текста «Алфавита») только второй тезис, оставляя верификацию первого и третьего на откуп своим читателям.²⁵⁰ Позже Т.О. Кланси и Г. Маркус, соглашаясь с П.П. О'Нилом,

²⁴⁹ См. подробнее. *Ó Néill P.P.* Op. cit. P. 207-208.

²⁵⁰ Не можем не отметить, что если с первым тезисом П.П. О'Нила мы пока склонны скорее согласиться («пока», так как в рамках наших дальнейших исследований предполагается проведение самостоятельного анализа на выявления интертекстуальных связей между «Алфавитом» и трудами Иоанна Кассиана), то тезис о заимствовании идеи «сторичной награды» у наставника галльского монашества нам представляется спорным уже сейчас. С нашей точки зрения, фигурирование в ирландском трактате подобной идеи может быть расценено в качестве

добавляют предположение, что текст «Алфавита» также «перекликается» и с аскетическими сочинениями Василия Великого, однако не приводят никакой конкретики, апеллируя к тому, что «совершенно другой стиль [имеется в виду язык «Алфавита»] почти не позволяет найти точные цитаты».²⁵¹ Гораздо более выигрышно по отношению к зарубежным коллегам, на наш взгляд, выглядит исследование Ал.Анд. Королёва, где он на основании сравнительного анализа текстов выдвинул гипотезу о «влиянии» «Сентенций» Исидора Севильского (ок. 560/570-636 гг.)²⁵² на авторов-составителей «Алфавита».²⁵³ Однако, впоследствии, исследователь стал отдавать большее предпочтение позиции П.П. О'Нила, к сожалению, не пытаясь подкрепить её дополнительными аргументами.²⁵⁴

А) Библейские коннотации

Как уже было отмечено, «Алфавит благочестия», с большой долей вероятности, самый ранний христианский текст, написанный на древнеирландском языке, из тех, что сохранились до наших дней; поэтому, вероятно, нет смысла ставить под сомнение то, что авторы-составители и редактор(-ы) трактата, явно относившиеся к числу учёных монахов (*scriba, literati*), кроме родного ирландского языка, также владели ещё и латынью, а потому были знакомы с латинской христианской литературой и, прежде всего, с Библией.

неатрибутированной цитаты из Евангелий (о чём подробнее будет в подпараграфе «Библейские коннотации»). Таким образом, получается, что авторы-составители «Алфавита» могли почерпнуть данный концепт непосредственно из Священного Писания, без посредничества Иоанна Кассиана, который в своём тексте как раз комментирует евангельский сюжет на эту тему (подробнее см. *Ioannes Cassianus. Vigintiquatuor collationes // Patrologiae Latina. T. XLIX / Ed. J.-P. Migne. Paris, 1846. Col. 1320-1326; Иоанн Кассиан. Собеседования Египетских подвижников // Писания преподобного отца Иоанна Кассиана Римлянина. М., 1892. С. 629-633*) Однако, скорее всего, отдать окончательное предпочтение одному из этих двух вариантов попадания «историчной награды» в ирландский трактат не представляется возможным.

²⁵¹ Clancy T.O., Márkus G. Iona: the earliest poetry of a Celtic monastery. Edinburgh, 1995. P. 196-197.

²⁵² Как показал в своих исследованиях Т. О'Лафлин, труды Исидора Севильского, в особенности его «Этимологии или Начала» (*Etymologiae sive Origines*), пользовались большой популярностью у ирландских *literati*. Подробнее см. *O'Loughlin T. The Library of Iona in the Late Seventh Century: The Evidence from Adomnán's "de Locis Sanctis" // Ériu. 1994. Vol. 45. P. 33-52; O'Loughlin T. The view from Iona: Adomnán's mental maps // Peritia. 1996. № 10. P. 98-122.*

²⁵³ См. подробнее. Королёв А.А. Св. Ултан и истоки ирландской агиографии: дис. ... канд. культурологии. М.: РГГУ, 2009. С. 111-118.

²⁵⁴ Королёв А.А. Прп. Иоанн Кассиан и «доустановное» ирландское монашество // Преподобный Иоанн Кассиан и монашеская традиция христианского Востока и Запада. М., 2017. С. 416.

Несмотря на то, что ещё во второй половине V в. св. Патрик в своих сочинениях²⁵⁵ цитировал книги Священного Писания в старолатинском переводе,²⁵⁶ к VII в. в Ирландию уже попал и быстро распространился перевод, сделанный блаж. Иеронимом Стридонским (ок. 342 – 419/420 гг.).²⁵⁷ В ходе исследования нами было обнаружено большое количество пересечений между «Алфавитом благочестия» и книгами Ветхого и Нового Завета, которые мы условно разделили на две группы: (1) неатрибутированные цитаты – в ирландской (и не только) книжной традиции было не принято ссылаться на авторитет, – где мы находим полные или частичные совпадения с библейскими фразами как по форме, так и по содержанию; и (2) аллюзии и реминисценции, которые содержат лёгкий намёк на близость к библейским фразам по форме и/или по содержанию. Приведём самые яркие примеры из них.

i) Неатрибутированные цитаты

1) Страх Божий:

AC § 8: Cethēoir íccí ina hanmæ: omun 7 aithirge, serc 7 frescisiu. A dí díib cota-oat for talam; a dí aili fos-luatar for nem. Int omun fris-íada inda pecthu ara-biat. Ind

²⁵⁵ Считается, что до нас дошли два произведения, написанных св. Патриком – «Исповедь» и «Послание воинам Коротика».

Подробнее о «Исповеди» см. *Saint Patrick. Confessio* // Bieler. L. *Libri epistolarum sancti Patricii episcopi*. Dublin, 1993. P. 56-90; *Saint Patrick. Confessio* // *Confession et Lettre a Croticus* / Eds. R.P.C. Hanson, C. Blanc. Paris, 1978. P. 70-133; *Патрик Ирландский, свт. Исповедь* / Пер. Н.Л. Холмогорова // *Альфа и омега*. 1995. № 4 (7). С. 141-154; *Книги писем святого Патрикия епископа. Книга первая: Исповедь. Перевод, вступительная статья и комментарии А.Г. Дунаева* // *Вестник Свято-Филаретовского института*. 2019. № 30. С. 202-223.

Подробнее о «Послании воинам Коротика» см. *Saint Patrick. Epistola ad Milites Corotici* // Bieler. L. *Libri epistolarum sancti Patricii episcopi*. Dublin, 1993. P. 91-102; *Saint Patrick. Epistola ad Milites Corotici* // *Confession et Lettre a Croticus* / Eds. R.P.C. Hanson, C. Blanc. Paris, 1978. P. 134-153; *Патрик Ирландский, свт. Письмо к Коротику* / Пер. и примеч. Е. Агафонов // *Богословский сборник*. 2002. № 9. С. 221-230.

²⁵⁶ Исследователи склонны считать, что большинство библейских книг, которые цитирует в своих сочинениях св. Патрик, невозможно с уверенностью отнести к какой-либо определенной группе старолатинских переводов, однако, в отношении текста Псалтыри существует консенсус об отнесении его к галльскому типу. Дополнительную сложность в поиске старолатинского перевода Библии св. Патрика добавляет то, что поздние переписчики его сочинений заменяли старолатинский текст на цитаты из Вульгаты. Подробнее см. *Bieler L. Der Bibeltext des heiligen Patrick* // *Biblica*. 1947. № 28. P. 31-58, 236-263; *McNamara M. The text of die Latin Bible in the early Irish Church. Some data and desiderata* // *Irland und Christenheit: Bibelstudien und Mission*. / Hrsg. P. Ní Chatháin, M. Richter. Stuttgart, 1987. P. 7-58; *Flechner R. Saint Patrick Retold: The Legend and History of Ireland's Patron Saint*. Princeton, 2019. P. 34-35.

²⁵⁷ Подробнее об истории текста Священного Писания в Ирландии см. *McNamara M. The text of die Latin Bible in the early Irish Church. Some data and desiderata* // *Irland und Christenheit: Bibelstudien und Mission*. / Hrsg. P. Ní Chatháin, M. Richter. Stuttgart, 1987. P. 7-58.

athrige do-lega inna pecthu remi-thīagat... – «Четыре (средства) спасения души: страх (Божий) и покаяние, любовь (к Богу) и надежда. Две из них те, что оберегают на земле; две другие – те, что возносят на Небеса. Страх (Божий) изгоняет грехи грядущие. Покаяние уничтожает грехи предшествующие...».²⁵⁸

В этом фрагменте особо примечательно предложение *Int omun fris-íada inda pecthu ara-biat* – «Страх (Божий) изгоняет грехи грядущие», так как оно скалькировано с латыни. Оригинальный латинский пассаж – стих из второканонической Книги премудрости Иисуса, сына Сирахова: «Страх Господень отгоняет грехи (*timor Dei expellit peccatum*)» (Сир. 1. 21; Sirach 1. 27). То, что в древнеирландском тексте предложение на этом не заканчивается, вполне объяснимо – авторам-составителям необходимо пояснить, какие именно грехи изгоняет «страх (Божий)». Заметим, что следующее предложение, где речь идёт о покаянии, не является цитатой – оно построено по аналогии в рамках такой фигуры речи, как параллелизм.

2) Награда за исполнение предписаний

Второй пример, который мы рассмотрим, касается формулы, используемой для обозначения награды, ожидающей, согласно тексту «Алфавита», праведных христиан: увеличение благ в земной жизни и жизнь вечная на Небесах в веке грядущем. В трактате эта формула встречается в трех вариациях:

АС § 3: ... *Int-í fod-giguil 7 nod-comalnabathar ra-mbiat cet díabla i talmain 7 ram-bia flaith nime.* – «... Тому, кто будет им [речь идёт о предписаниях] следовать и их исполнять, воздастся во сто крат (букв. «ему будут сто удвоений») на земле и будет Царство Небесное»;

АС § 9: *Ced do-ngní frit in sin? Nī <anse> ... cēt díabla ili, ... bith-bethu for nim.* – «Что даст тебе это [то есть исполнение предписаний]? Не сложно <сказать> ... увеличение во сто крат всех благ (букв. «всего») ... жизнь вечную на Небесах»;

АС § 12: *Int-í ... chomalnabathar na timnæ amail do-n-imarnada, ra-mbiat cēt díabla i talam 7 ram-bia bith-bethu for nim.* – «Тому, кто ... будет исполнять

²⁵⁸ Цит. по *Hull V. AC. P. 60.*

предписания, подобные предписанным нам, воздастся во сто крат на земле и будет иметь жизнь вечную на Небесах».²⁵⁹

Эта формула кажется необычной уже тем, что обещает христианам награду не только в будущей жизни, но и в земной. Однако такое обещание встречается во всех трёх Синоптических Евангелиях:

«И всякий, кто оставит дома, или братьев, или сестер, или отца, или мать, или жену, или детей, или земли, ради имени Моего, получит во сто крат и наследует жизнь вечную (*centuplum accipiet et vitam aeternam possidebit*)» (Мф. 19. 29; Мт. 19. 29);

«Иисус сказал в ответ: истинно говорю вам: нет никого, кто оставил бы дом, или братьев, или сестер, или отца, или мать, или жену, или детей, или земли, ради Меня и Евангелия; и не получил бы ныне, во время сие, среди гонений, во сто крат более (*qui non accipiat centies tantum nunc in tempore hoc*) домов, и братьев и сестер, и отцов, и матерей, и детей, и земель, а в веке грядущем жизни вечной (*et in saeculo futuro vitam aeternam*; букв. «во время грядущее – жизнь вечную»)» (Мк. 10. 29-30; Мс. 10. 29-30);

«Он сказал им: истинно говорю вам: нет никого, кто оставил бы дом, или родителей, или братьев, или сестер, или жену, или детей для Царствия Божия, и не получил бы гораздо более в сие время, и в век будущий жизни вечной (*recipiat multo plura in hoc tempore, et in saeculo venturo vitam aeternam*; досл. «во время грядущее – жизнь вечную»)» (Лк. 18. 29-30; Лс. 18. 29-30).

Итак, из двух приведенных примеров видно, что авторы-составители «Алфавита» используют как полностью совпадающие с текстом оригинала неатрибутированные цитаты, так и близкие к нему фрагменты.

ii) Аллюзии и реминисценции

1) Вера и дела

Уже с первых слов «Алфавит благочестия» встречает своего читателя аллюзией на библейский текст:

²⁵⁹ Цит. по Hull V. AC. P. 58, 62, 64.

АС § 1: Ires co ngním... inda-hí-siu huili con-gaibter i n-etlai. – «Вера с делами ... именно это [речь идёт о совокупности различных добродетелей] составляет святость».²⁶⁰

На наш взгляд, в данном фрагменте присутствует отсылка к одному из самых известных стихов Послания апостола Иакова: «Ибо, как тело без духа мертво, так и вера без дел (*fides sine operibus*) мертва» (Иак. 2. 26; Иас. 2. 26); причём выполнена она через антитезу, которая для авторов-составителей «Алфавита», видимо, имела следующее логическое обоснование: вера без дел мертва, значит вместе с делом – жива, а это и есть святость.

2) Теплохладность

Ещё один фрагмент текста «Алфавита», который также, на наш взгляд, является показательным примером отсылки к Библии:

АС § 4: Ba asluinti 7 ba gessi do cach duine Coimdiu nime 7 talman im thomaltud a omno 7 a šercae inna chridiu, ar is i n-aíltes biid duine co tuidchet omun Dé inna chride. – «Нужно взывать и молиться каждому человеку Господу Неба и земли о стяжании Его страха и Его любви в его сердце, ибо в тепловатости обычно пребывает человек до прихода страха Божьего в его сердце».²⁶¹

В этом параграфе мы находим отсылку к достаточно известному фрагменту Апокалипсиса, который, вероятно, послужил источником для возникновения концепта «тепла, тепловатости, теплохладности» в значении «духовного равнодушия» как отрицательной характеристики человека в христианской антропологии: «... знаю твои дела; ты ни холоден, ни горяч; о, если бы ты был холоден, или горяч! Но, как ты тепл (*tepidus*), а не горяч и не холоден, то извергну тебя из уст Моих» (Откр. 3. 15-16; Апок. 3. 15-16).

Достаточно интересно слово, использованное авторами-составителями «Алфавита» для передачи данного концепта (*ailtes*). Если обратиться к словообразованию, то можно предположить, что *ailtes* представляет собой сочетание слова *aile*, «другой, иной», в качестве префикса к существительному *tess*, «жар, тепло, пыл», первая гласная которого впоследствии, вероятно, редуцировала,

²⁶⁰ Цит. по Hull V. АС. Р. 58.

²⁶¹ Цит. по Hull V. АС. Р. 58-60.

что дало встречающуюся в других текстах форму *eltes*.²⁶² Таким образом, *ailtes* – «иная, не та теплота», вероятно, либо в смысле её недостаточности, либо непригодности для духовного роста человека в христианской добродетели, с точки зрения авторов-составителей «Алфавита благочестия».

3) *Рождение свыше*

Реминисценцию к Евангелию от Иоанна, по нашему мнению, можно найти в рассуждениях авторов-составителей «Алфавита» о сердце как «месте, в котором находится Истина (на наш взгляд, здесь имеется в виду суть христианского учения)»:

АС § 16: ...*Cuin as ndilacht a firinne? In tan mbis a chride inna thechtu is and is firinne i ssuidiu amail ni roichned o duini...* – «Когда без изъяна его (то есть человека) Истина? Когда его сердце пребывает в должном состоянии, а именно тогда, когда Истина в (нём) находится (досл. «сидит») как будто не рождена от человека».²⁶³

Вероятно, этот пассаж должен был отсылать внимательных читателей или слушателей «Алфавита» к идее «рождения свыше (*denuo*; досл. «снова»))» (Ин. 3. 3, 7; Ин. 3. 3, 7), «не от хотения мужа, но от Бога (*neque ex voluntate viri sed ex Deo*)» (Ин. 1. 13; Ин. 1. 13).

4) *Христос, вера и сердце*

В достаточно важном для реконструкции религиозно-антропологических идей трактата § 18 мы видим следующий пассаж:

АС § 18: ... *cride con-oi iris; iris con-oi Dia...* – «... сердце хранит веру, вера хранит Бога...».²⁶⁴

Здесь, как нам представляется, не просто раскрывается христианское представление о сердце как центре духовной жизни человека, инстанции, связывающей его с божественным посредством веры, которое свойственно библейской (и наследующей ей христианской) антропологии в целом, но и присутствует реминисценция фрагмента из Послания к Ефесеянам апостола Павла: «...да даст вам, по богатству славы Своей, крепко утвердиться Духом Его во

²⁶² Подробнее см. *eDIL*, s.v. *ailtes*, s.v. 1 *aile*, s.v. 2 *tess*, s.v. *eltes*; *Thurneysen R. A Grammar of Old Irish / Tr. by D.A. Binchy. Dublin, 1946. P. 53-55 (§83), 307-309 (§486-488).*

²⁶³ Цит. по *Hull V. AC. P. 66-68.*

²⁶⁴ Цит. по *Hull V. AC. P. 68.*

внутреннем человеке, верою вселиться Христу в сердца ваши (*Christum habitare per fidem in cordibus vestris*; досл. «Христу обитать через веру в сердца ваших»)) (Еф. 3. 16-17; Eph. 3. 16-17). Стоит отметить, что это выполнено через парафраз с элементами «дописывания “чужого” текста» (термин Н.А. Фатеевой)²⁶⁵ путём разложения библейской цитаты на две составные части, тем более что здесь мы наблюдаем инверсионный порядок слов: в библейском варианте это «Христос-вера-сердце», а в древнеирландском – «сердце-вера-Бог».

5) *Светильник и звезда*

Обратимся к ещё одному фрагменту из того же § 18:

АС § 18: ... Amail do-furgaib lochrann a soillsi i tegdais dorchai, is amlaid do-furgaib ind fírinne i mmedon inda hirise hi cridíu duini... – «... Как возносит светильник свой свет в доме тёмном, так же возносится Истина [на наш взгляд, здесь имеется в виду суть христианского учения] внутри (досл. «в середине») веры в сердце человека...».²⁶⁶

Здесь следует отметить, что, на наш взгляд, образы и структура последнего предложения приведенного пассажа «Алфавита» представляют собой не только семантическую, но и синтаксическую аллюзию на известные слова из Второго послания апостола Петра: «И притом мы имеем вернейшее пророческое слово; и вы хорошо делаете, что обращаетесь к нему, как к светильнику, сияющему в темном месте (*lucernae lucenti in caliginoso*; досл. «во мраке»), доколе не начнет рассветать день и не взойдет (*oriatur*) утренняя звезда в сердцах ваших (*in cordibus vestris*)» (2 Пет. 1. 19; 2 Pet. 1. 19).

Итак, приведенные примеры показывают, что авторы-составители «Алфавита» используют аллюзии к достаточно известным стихам Писания, вероятно, либо для того, чтобы продолжить мысль, начатую там, либо с целью пояснить известный, но трудный для понимания фрагмент.

Б) «Четыре (средства) спасения души»

²⁶⁵ Фатеева Н.А. Интертекст в мире текстов. Контрапункт интертекстуальности. М., 2007. С. 144-146.

²⁶⁶ Цит. по Hull V. AC. P. 68.

При обращении к фрагменту из § 8 «Алфавита благочестия» мы можем обнаружить значимый случай интертекстуальных связей с континентальной латинской христианской литературой:

АС § 8: Cethēoir íccí ina hanmæ: omun 7 aithirge, serc 7 frescisiu. A dí díib cota-oat for talam; a dí aili fos-luatar for nem. Int omun fris-íada inda pecthu ara-biat. Ind athrige do-lega inna pecthu remi-thīagat. Serc ind dūileman 7 frescisiu a flatho it é foda-luatar for nem... – «Четыре (средства) спасения души: страх (Божий) и покаяние, любовь (к Богу) и надежда. Два из них те, что оберегают на земле; два другие – те, что возносят на Небеса. Страх (Божий) изгоняет грехи грядущие. Покаяние уничтожает грехи предшествующие. Любовь к Создателю (досл. «Любовь Создателя») и надежда на Его Царство – то, что возводит на Небеса...»²⁶⁷.

С нашей точки зрения, в роли частей интертекста для данного отрывка выступают Священное Писание и «Беседы на пророка Иезекииля» папы Григория I (ок. кон. VI – нач. VII вв.)²⁶⁸. Эти тексты «перезаписаны» здесь посредством неатрибутированных цитат, «вариаций на тему претекста», а также «дописывания

²⁶⁷ Цит. по Hull V. AC. P. 60.

²⁶⁸ «Беседы на пророка Иезекииля», как сообщает сам Григорий во введении, адресованном епископу Мариану, были произнесены им как проповеди перед народом и только спустя восемь лет переработаны и оформлены в виде книг (подробнее см. *Gregorius I Magnus. Homiliae in Ezechielem Prophetam* // *Patrologiae Latina*. Т. LXXVI. / Ed. J.-P. Migne. Paris. Col. 785; *Григорий Двоеслов. Беседы на книгу св. пророка Иезекииля*, в двух книгах. Казань, 1863. С. 3-4). Как считает большинство исследователей (подробнее см. *Straw C.E. Authors of the Middle Ages*. Vol. 12. Gregory the Great. Historical and Religious Writers of the Latin West. Aldershot, 1996. P. 52; *Markus R.A. Gregory the Great and his world*. Cambridge, 1997. P. 16; *Moorhead J. Gregory the Great*. Abingdon, 2005. P. 13-14; *Ricci C. Gregory's Missions to the Barbarians* // *A companion to Gregory the Great* / Ed. by B. Neil and M. Dal Santo. Leiden-Boston, 2013. P. 37-38), этот цикл проповедей был прочитан папой Григорием в период с ок. 591 по ок. кон. 593 - нач. 594 гг., так как во введении ко второй книге «Бесед», упоминается лангобардский король Агилульф, собирающийся осадить Рим (подробнее см. *Gregorius I Magnus. Homiliae in Ezechielem Prophetam* // *Patrologiae Latina*. Т. LXXVI. / Ed. J.-P. Migne. Paris. Col. 933-935; *Григорий Двоеслов. Беседы на книгу св. пророка Иезекииля*, в двух книгах. Казань, 1863. С. 373-374).

Сразу отметим, что в определении датировки «Алфавита благочестия» датировка «Бесед» Григория Великого может сыграть особую роль только в том случае, если кто-то предложит датировать этот ирландский трактат ранее конца VI в., что весьма маловероятно, так как в последние годы в кельтологических исследованиях наблюдается тенденция по «омолаживанию» первоисточников. Таким образом, единственное, о чём можно будет в этом ракурсе говорить, так только о том, что анализируемый в данном подпараграфе фрагмент не мог быть составлен ранее, чем были произнесены проповеди папы Григория I на книгу пророка Иезекииля в начале 90-х годов VI в.

“чужого” текста» (термины Н.А. Фатеевой),²⁶⁹ опосредованных, в том числе, переводом с латинского на древнеирландский язык.

Фраза «Четыре (средства) спасения души: страх (Божий) и покаяние, любовь (к Богу) и надежда» содержит в себе неатрибутированную цитату из «Бесед» – перечисление двух пар добродетелей, которые Григорий Великий приводит как интерпретацию двух пар крыльев (первая пара – «соединенные» направлены вверх; вторая – «раздельные», прикрывающие тела) тетраморфа из первой главы Книги пророка Иезекииля: «Ибо если мы внимательно смотрим, то находим четыре добродетели, которые возвышают всякое пернатое животное от земных дел, именно: в будущем *любовь и надежда (amor et spes)*, а в прошедшем *страх и покаяние (timor et poenitentia)*»²⁷⁰.

В исследуемом нами тексте «Алфавита» предложение «Два из них те, что оберегают на земле; два другие – те, что возносят на Небеса», вероятно, можно расценивать как «вариацию» на неоднократные пассажи Григория о том, что «святое оное животное опирается на четыре крыла, *из коих на двух возлетает к горнему (ex quibus duabus ad superiora evolat)*, а двумя крылами прикрывает тело (*duabus vero pennis corpus contegit*), потому что скрывает прошедшие деяния»^{271 272}.

Пара «Страх (Божий) изгоняет грехи грядущие. Покаяние уничтожает грехи предшествующие», как уже говорилось ранее, с нашей точки зрения – неатрибутированная цитата из Книги премудрости Иисуса, сына Сирахова: «Страх

²⁶⁹ Фатеева Н.А. Интертекст в мире текстов. Контрапункт интертекстуальности. М., 2007. С. 144-146.

²⁷⁰ Цит. по *Gregorius I Magnus. Homiliae in Ezechielem Prophetam // Patrologiae Latina. T. LXXVI. / Ed. J.-P. Migne. Paris. Col. 817; Григорий Двоеслов. Беседы на книгу св. пророка Иезекииля, в двух книгах. Казань, 1863. С. 81.*

Отметим, что такие формулировки этих пар встречаются в «Беседах» неоднократно: любовь и надежда – шесть раз (подробнее см. *Gregorius I Magnus. Homiliae in Ezechielem Prophetam // Patrologiae Latina. T. LXXVI. / Ed. J.-P. Migne. Paris. Col. 817-819; Григорий Двоеслов. Беседы на книгу св. пророка Иезекииля, в двух книгах. Казань, 1863. С. 81-84*), а страх и покаяние – девять (подробнее см. *Gregorius I Magnus. Homiliae in Ezechielem Prophetam // Patrologiae Latina. T. LXXVI. / Ed. J.-P. Migne. Paris. Col. 817-819, 851-852; Григорий Двоеслов. Беседы на книгу св. пророка Иезекииля, в двух книгах. Казань, 1863. С. 81-84, 165-166*).

²⁷¹ Цит. по *Gregorius I Magnus. Homiliae in Ezechielem Prophetam // Patrologiae Latina. T. LXXVI. / Ed. J.-P. Migne. Paris. Col. 818; Григорий Двоеслов. Беседы на книгу св. пророка Иезекииля, в двух книгах. Казань, 1863. С. 82-83.*

²⁷² В качестве дополнительного, но весьма слабого аргумента, можно отметить, что использованный Григорием I в данном контексте глагол *contego* мог быть понят ирландскими монахами не в первом своём значении – «покрывать, закрывать», но во втором – «защищать, оберегать». Подробнее см. Oxford Latin Dictionary. Oxford, 1968. P. 426.

Господень отгоняет грехи (*timor Dei expellit peccatum*)» (Сир 1. 21; Sirach 1. 27); «дописанная» по аналогии в рамках риторической фигуры параллелизма. Можно предположить, что данная цитата была выбрана авторами-составителями «Алфавита» для более яркой иллюстрации тезиса Григория Великого о том, что «два крыла каждого соединены, а два не соединены; потому что по любви и надежде у них одно, чего они желают, а по страху и покаянию различно, что они оплакивают (*per timorem et poenitentiam diversum est quod deplorant*)»²⁷³.

Фразу «Любовь к Создателю (досл. «любовь Создателя») и надежда на Его Царство – то, что возводит на Небеса», на наш взгляд, можно расценивать как «дописанную» краткую «вариацию» следующего пассажа Григория I: «Итак, крылья, соединенные одно с другим, простираются вверх, потому что любовь и надежда святых возвышают ум их в горня (amor et spes ad superna sublevant). Они хорошо еще называются соединенными, потому что избранные без сомнения и любят небесное, которого надеются, и надеются того, что любят (amant coelestia quae sperant, et sperant quae amant). ... Итак, два крыла, как сказано, соединяются вверху, когда любовь и надежда возвышают сердца избранных в горня, прилепляют к небесному (amor et spes electorum corda ad superiora elevant, ad coelestia suspendunt)»²⁷⁴.

Таким образом, принимая также во внимание факт того, что подобное сочетание добродетелей (ни в какой-либо связи с Иезекиилем, ни вне её) не было нами обнаружено более ни в одном доступном нашему анализу латинском тексте, представляется правомерным выдвижение гипотезы о том, что «Беседы на пророка Иезекииля» Григория Великого можно считать частью интертекста «Алфавита благочестия».

Однако, прежде чем выдвинуть данное предположение, мы решили изучить на предмет наличия схожей интерпретации крыльев тетраморфа из Книги пророка Иезекииля тексты предшественников папы Григория I, с которыми он мог бы быть

²⁷³ Цит. по *Gregorius I Magnus. Homiliae in Ezechielem Prophetam* // *Patrologiae Latina*. Т. LXXVI. / Ed. J.-P. Migne. Paris. Col. 819; *Григорий Двоеслов. Беседы на книгу св. пророка Иезекииля*, в двух книгах. Казань, 1863. С. 84.

²⁷⁴ Цит. по *Gregorius I Magnus. Homiliae in Ezechielem Prophetam* // *Patrologiae Latina*. Т. LXXVI. / Ed. J.-P. Migne. Paris. Col. 817-818; *Григорий Двоеслов. Беседы на книгу св. пророка Иезекииля*, в двух книгах. Казань, 1863. С. 81.

знаком. А.Р. Фокин, вероятнее всего, основываясь на мнении В.Ф. Певницкого,²⁷⁵ отмечает, что в своих «Беседах» Григорий Великий «опирался главным образом на труды Оригена и блж. Иеронима Стридонского»²⁷⁶. Несмотря на то, что данное замечание, скорее всего, относится по большей части к аллегорическому стилю толкования Писания, активно используемому папой Григорием I для раскрытия нравственного смысла библейского текста, поиск мы начали именно с указанных А.Р. Фокиным авторов.

Так, Ориген в первой из четырнадцати своих гомилий на Книгу пророка Иезекииля (переведенных на латинский Иеронимом Стридонским ок. 381-382 гг.)²⁷⁷ разбирает образ тетраморфа в целом и видит в нём аллгорию человеческой души, не уделяя никакого особого внимания частным элементам образа, за исключением четырёхликости.²⁷⁸ В свою очередь, Иероним Стридонский в первой главе первой книги «Толкований на Книгу пророка Иезекииля» (составлялись с 410 по 414 год)²⁷⁹, комментируя Иез. 1.6-11, останавливается на образе тетраморфа более подробно: используя в том числе наследие античных авторов, приводит целый сонм вариантов интерпретации его четырехсоставности – четыре Евангелия, четыре стихии, четыре времени года, четыре «душевных воления» и т.п.²⁸⁰ Для нас самая ценная из интерпретаций – соотнесение тетраморфа с так называемыми кардинальными добродетелями, то есть мудростью (*prudentia*), справедливостью (*iustitia*), мужеством (*fortitudo*) и воздержанием или умеренностью (*temperantia*), с которыми имплицитно, вкупе со всеми остальными элементами его четырехсоставности, сравниваются и четыре крыла.

²⁷⁵ «... св. Григорий обращается по временам к руководству своих предшественников, Оригена и в особенности блаж. Иеронима, но если следует им, то не во всей широте их мысли, а настолько, насколько позволяла ему это господствующая над его мыслью аллегория». Певницкий В.Ф. Св. Григорий Великий – его проповеди и гомилетические правила. Киев, 1871. С. 243.

²⁷⁶ Фокин А.Р., Турилов А.А., Зайцев Д.В., Афиногенова О.Н., Э.П.Л., Шевченко Э.В., Облицова Т.Ю. Григорий I Великий // Православная энциклопедия. Т. XII. М., 2006. С. 616.

²⁷⁷ Подробнее см. McGuckin J.A. The Westminster Handbook to Origen. Louisville, 2004. P. 28; Фокин А.Р., Королёв А.А., Э.П.И. Иероним Стридонский // Православная энциклопедия. Т. XXI. М., 2009. С. 348.

²⁷⁸ Подробнее см. Origenes. Homiliae in Ezechielem // Patrologiae Graeca. Т. XIII / Ed. J.-P. Migne. Paris, 1862. Col. 680-681; Origen. Homilies 1-14 on Ezekiel / Ed. and trans. by T. Scheck. New Jersey, 2010. P. 44-45.

²⁷⁹ Фокин А.Р., Королёв А.А., Э.П.И. Иероним Стридонский // Православная энциклопедия. Т. XXI. М., 2009. С. 345.

²⁸⁰ Подробнее см. Hieronymus Stridonensis. Commentaria in Ezechielem // Patrologiae Latina. Т. XXV / Ed. J.-P. Migne. Paris, 1845. Col. 20-25; Иероним Стридонский. Толкования на пророка Иезекииля. Книги 1-8 // Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 10. (Кн. 17.). Киев, 1886. С. 9-13.

Однако стоит отметить, что Иероним не был первым, кто проинтерпретировал образ тетраморфа с использованием кардинальных добродетелей: его современник Амвросий Медиоланский обращался к такому соотнесению в своих трактатах, написанных раньше комментариев Иеронима – «О девстве» (ок. 377-378 или ок. 387-390)²⁸¹ и «Об Аврааме» (ок. 382²⁸² или ок. 382-388²⁸³). В первом случае епископ Медиолана вспоминает о кардинальных добродетелях, сравнивая тетраморфа с человеческой душой, уже достигшей совершенства;²⁸⁴ а во втором, также рассуждая о душе, он сравнивает с кардинальными добродетелями непосредственно сами крылья тетраморфа: «Наконец, пророк говорит, что сам слышал шум крыльев (*vocem alarum*; цитируется Иез. 1. 24). Эти крылья суть добродетели, они величайшим и двойным хлопаньем мудрости, мужества, умеренности, справедливости приятную, прекрасную песнь жизни отбивают»²⁸⁵.

Опираясь на этот пассаж, А.Р. Кристман высказала мнение, что именно под влиянием Амвросия Медиоланского Григорий Великий в своих «Беседах» проинтерпретировал крылья тетраморфа как символ четырех добродетелей, пусть даже и не кардинальных.²⁸⁶ Однако, на наш взгляд, это предположение выглядит несколько странным, так как в «Беседах» папы Григория I присутствуют кардинальные добродетели, и даже в более раннем месте – в интерпретации четырех стран из Иез. 1.8.²⁸⁷ Нам представляется, что, если бы он был знаком с использованием кардинальных добродетелей для толкования образа крыльев

²⁸¹ См. *Александрова Т.Л.* Предисловие // Амвросий Медиоланский. Собрание творений: на латинском и русском языках. Т. II / Сост. Н.А. Кулькова. М., 2012. С. 31-32.

²⁸² См. *Скурат К.Е., Грацианский М.В., Фокин А.Р., Э.П.С., Лебедев С.Н., Никифорова А.Ю., Заиграйкина С.П.* Амвросий, свт., еп. Медиоланский // Православная энциклопедия. Т. II. М., 2001. С. 122

²⁸³ См. *Christman A.R.* What did Ezekiel see? Christian exegesis of Ezekiel's vision of the chariot from Irenaus to Gregory the Great. Leiden, 2005. P. 115.

²⁸⁴ Подробнее см. *Амвросий Медиоланский, свт.* О девстве // *Амвросий Медиоланский, свт.* Собрание творений: на латинском и русском языках. Т. II / Сост. Н.А. Кулькова. М., 2012. С. 352-357.

²⁸⁵ Цит. по *Ambrosius Mediolanensis. De Abraham* // *Patrologiae Latina*. Т. XIV / Ed. J.-P. Migne. Paris, 1845. Col. 480.

²⁸⁶ Подробнее вышесказанном и о других реминисценциях Иезекииля в творчестве Амвросия Медиоланского у А.Р. Кристман см. *Christman A.R.* What did Ezekiel see? Christian exegesis of Ezekiel's vision of the chariot from Irenaus to Gregory the Great. Leiden, 2005. P. 105-128, 141-145.

²⁸⁷ Подробнее см. *Gregorius I Magnus. Homiliae in Ezechielem Prophetam* // *Patrologiae Latina*. Т. LXXVI. / Ed. J.-P. Migne. Paris. Col. 809; *Григорий Двоеслов.* Беседы на книгу св. пророка Иезекииля, в двух книгах. Казань, 1863. С. 59-60.

тетраморфа у Амвросия, он, скорее всего, не оставил бы этого без внимания, учитывая, что сам он не скрывал своего пиетета к наследию епископа Медиолана.²⁸⁸ В данном контексте становится особенно интересен тот факт, что Иероним, когда говорит о кардинальных добродетелях в своих «Толкованиях», ссылается не на Амвросия, а напрямую на Вергилия²⁸⁹ (однако в науке традиционно считается, что христианское переосмысление этих четырех классических добродетелей началось именно с творчества наставника Аврелия Августина)²⁹⁰. Таким образом, из наших рассуждений напрашиваются два следствия: 1) так как в доступных нам первоисточниках, в том числе и в тех, с которыми мог бы быть знаком папа Григорий I, не было обнаружено интерпретации крыльев тетраморфа, схожей с его вариантом по составу добродетелей, то можно выдвинуть предположение о новаторском и оригинальном характере его толкования; 2) самое большее, что можно предположить по отношению к первоисточникам, которые могли бы составлять интертекст «Бесед» Григория Великого, так это то, что он мог позаимствовать у своих предшественников применение экзегетических приёмов (аллегорического и нравственного истолкования библейского текста) в отношении Книги пророка Иезекииля, которые, однако, привели его к новому, отличному от уже существовавших толкований результату.

Дополнительными аргументами в пользу этой гипотезы, по нашему мнению, могут служить известность папы Григория I в Ирландии и особое отношение к нему, зафиксированные в раннесредневековой ирландской церковной литературе. К. Айреланд насчитывает минимум 10 текстов, написанных в Ирландии с нач. VII по первую треть VIII вв., где упоминается, используется или цитируется Григорий Великий.²⁹¹ Из них стоит назвать: Письмо св. Колумбана папе Григорию I (ок. 603

²⁸⁸ Подробнее см. *Gregorius I Magnus. Homiliae in Ezechielem Prophetam* // *Patrologiae Latina*. Т. LXXVI. / Ed. J.-P. Migne. Paris. Col. 785; *Григорий Двоеслов. Беседы на книгу св. пророка Иезекииля*, в двух книгах. Казань, 1863. С. 4.

²⁸⁹ Подробнее см. *Hieronymus Stridonensis. Commentaria in Ezechielem* // *Patrologiae Latina*. Т. XXV / Ed. J.-P. Migne. Paris, 1845. Col. 23; *Иероним Стридонский. Толкования на пророка Иезекииля. Книги 1-8* // *Творения блаженного Иеронима Стридонского*. Ч. 10. (Кн. 17.). Киев, 1886. С. 12-13.

²⁹⁰ *Bejczy I.P. The cardinal virtues in the Middle Ages: a study in moral thought from the fourth to the fourteenth century*. Leiden, 2011. P. 11-18.

²⁹¹ *Ireland C. Some Irish characteristics of the Whitby life of Gregory the Great* // *Early medieval Ireland and Europe: chronology, contacts, scholarship. A Festschrift for Dáibhí Ó Cróinín* / Ed. by P. Moran and I. Warntjes. Turnhout, 2015. P. 145-147

г.), где ирландский peregrin хвалит его «Пастырское правило» и просит прислать ему копию «Бесед на пророка Иезекииля»;²⁹² труды аббата монастыря на острове Иона Адомнана (ок. 679-713 гг.)²⁹³; Камбрейскую гомилию – самую раннюю из известных ирландских проповедей (ок. 700 г.)²⁹⁴; и *Collectio canonum hibernensis* – собрание ирландских церковных канонов. Фрагменты из «Моралий на Книгу Иова» содержатся в «Книге Армы» (ок. 807 г.)^{295, 296} а многие из текстов так называемой «Книги гимнов» (ок. кон. X в.)²⁹⁷ снабжены глоссами и из других трудов папы Григория I,²⁹⁸ также сам он упоминается среди Отцов Церкви (сразу после Иеронима и Августина) в литании из самого древнего ирландского богослужебного сборника – «Миссала Стоу» (ок. 792-812^{299, 300}). В каком-то смысле ещё одним призрачным мостиком между «Алфавитом благочестия» и Григорием Великим можно считать то, что он упоминается в качестве наставника в обеих версиях латинского (ок. VIII в.)^{301, 302} и ирландском (не датировано, так как сохранилось в единственной копии в рукописи XVII в.)^{303, 304} житиях святого Колмана Эло (также

²⁹² *Columbanus. Epistola I* // *Patrologiae Latina*. T. LXXX / Ed. J.-P. Migne. Paris, 1863. Col. 263.

²⁹³ Существует целый ряд исследований, где поднимается проблема влияния Григория Великого на творчество Адомнана, например: *Brüning G.* Adamnans Vita Columbae und ihre Ableitungen // *Zeitschrift für celtische Philologie*. 1917. № 11. S. 213-304; *O'Loughlin T.* The Library of Iona in the Late Seventh Century: The Evidence from Adomnán's "de Locis Sanctis" // *Ériu*. 1994. Vol. 45. P. 33-52; *O'Loughlin T.* The view from Iona: Adomnán's mental maps // *Peritia*. 1996. № 10. P. 98-122; *McCarthy D.P.* The chronology of Saint Columba's life // *Early medieval Ireland and Europe: chronology, contacts, scholarship. A Festschrift for Dáibhí Ó Cróinín* / Ed. by P. Moran and I. Warntjes. Turnhout, 2015. P. 3-32 (особенно P. 23); *Живлова Н.Ю.* Мир святого Колумбы: Раннесредневековая Ирландия и Британия глазами монахов с острова Иона. М., 2019. С. 39-40; и др.

²⁹⁴ См. *The Cambray Homily* // *Thesaurus palaeohibernicus: a collection of Old-Irish glosses, scholia, prose, and verse*. Vol. 2: Non-Biblical glosses and scholia; Old-Irish prose; names of persons and places; inscriptions; verse; indexes / Ed. by W. Stokes, J. Strachan. Cambridge, 1903. P. 244-247.

²⁹⁵ См. *Bieler. L.* *Libri epistolarum sancti Patricii episcopi*. Dublin, 1993. P. 7.

²⁹⁶ Подробнее см. *Liber Ardmachanus: The book of Armagh* / Ed. by J. Gwynn. Dublin, 1913. P. 201.

²⁹⁷ См. *Herbert M.* The Preface to the Amra Choluim Chille // *Sagas, Saints and Storytellers* / Ed. by D. Ó Corráin et al. Maynooth, 1989. P. 67-68.

²⁹⁸ См. *The Irish Liber Hymnorum*. Vol. 1 / Ed. by J.H. Bernard, R. Atkinson. London, 1898. P. xxix.

²⁹⁹ См. *The Stowe Missal: MS. D. II. 3 in the library of the Royal Irish Academy, Dublin*. Vol. 2 / Ed. G.F. Warner. London, 1915. P. xxxiii.

³⁰⁰ Подробнее см. *The Stowe Missal: MS. D. II. 3 in the library of the Royal Irish Academy, Dublin*. Vol. 2 / Ed. G.F. Warner. London, 1915. P. 14.

³⁰¹ См. *Donkin L.* Roman soil and Roman sound in Irish hagiography // *Journal of Medieval History*. 2018. Vol. 44. № 3. P. 366.

³⁰² Подробнее см. *Vita sancti Colmani de Land Elo* // *Vitae sanctorum Hiberniae*. Vol. I / Ed. by Ch. Plummer. Oxford, 1910. P. 264-265; *Vita s. Colmani de Land Elo* // *Vitae sanctorum Hiberniae ex codice olim Salmanticensi nunc Bruxellensi* / Ed. by W.W. Heist. Brussels, 1965. P. 215-216.

³⁰³ См. *Donkin L.* Roman soil and Roman sound in Irish hagiography // *Journal of Medieval History*. 2018. Vol. 44. № 3. P. 366.

известного как Колман потомок Беогна) – святого, которому рукописная традиция приписывает авторство «Алфавита».

Всё вышеописанное вкуче с рассмотренными в параграфе 1.2 особенностями «Алфавита благочестия» как исторического литературного памятника позволяет включиться в дискуссию о причинах перехода ирландской церковной литературы с латинского языка на местный. Мы полагаем, что ответ на этот вопрос, в частности, кроется во времени создания текста трактата – конец IV – первая треть VII в., когда шла активная миссионерская деятельность, которая, надо полагать, активно велась не только за пределами «изумрудного острова», но и не прекращалась на нём самом. К VII в. христианство заняло доминирующее положение в Ирландии среди знати и образованной части населения, и, поэтому, как мы полагаем, Церковь могла направить часть ресурсов на создание текстов, которые бы помогли клиру адаптировать выраженное на латыни вероучение к родному ирландскому языку, дабы яснее доносить христианские идеи до своих соотечественников, например, в рамках проповедей.

Дополнительное подтверждение этой гипотезе дает и тот факт, что в «Алфавите» не используются риторические приёмы, характерные для «классической» книжной монастырской учёной традиции, такие как этимологизация и стихотворные вставки, а само рассуждение нередко построено на игре противопоставлениями (антитезе),³⁰⁵ что могло расцениваться как удачный приём для гомилетики.

Таким образом, по-нашему мнению можно предположить, что целевой аудиторией исследуемого текста могла быть не исключительно монашеская братия, как на этом настаивает Дж. Кэри,³⁰⁶ или только молодые клирики, как об этом

³⁰⁴ Подробнее см. Betha Cholmáin Ela // *Bethada náem nÉrenn: Lives of Irish saints*. 2 vols. Vol. I: Introduction, texts, glossary / Ed. by Ch. Plummer. Oxford, 1922. P. 172.

³⁰⁵ См. например: AC § 1: [речь идёт о том, что содержится в человеческой святости] ... bochtea co n-eslabraí ... tãue co comlabraí ... ísel fri ard... – «... бедность с щедростью ... молчание с беседами ... скромность против высокомерия...»;

§ 11: [речь идёт о пороках, которые «сопряжены» с добродетелями] ... mūcnatu i fail firinne ... malartche 7 caithmige i fail eslabrae... – «... суровость (возможны переводы «жестокость, строгость») сопряженная с праведностью (или справедливостью) ... разорение и расточительство, сопряженные с щедростью...»;

Цит. по Hull V. AC. P. 58, 64.

³⁰⁶ См. Carey J. *King of Mysteries: early Irish religious writings*. Dublin, 2000. P. 231.

пишет М. О'Флаэрти,³⁰⁷ а вся христианская община, включающая в себя как обладающих базовыми знаниями латыни (необходимыми для совершения богослужений) духовных лиц («белый» клир и монашествующих), так и ирландоязычных мирян, проживающих на территории одного «церковного поселения» (*civitas*). Дополнительным аргументом в пользу этого предположения может служить весьма общий характер рассуждений авторов-составителей трактата о добродетельной жизни христианина и регулярные указания на воздаяния, которые праведник получит ещё при жизни, что, в общем и целом, не очень соответствует духу сугубо монашеской литературы.

Если говорить о самих возможных авторах-составителях «Алфавита благочестия», можно заключить, что даже несмотря на то, что в раннесредневековой Ирландии «грамотность духовенства не была однородной»,³⁰⁸ у нас нет основания сомневаться в том, что они относились к числу учёных монахов (*scribae, literati*), которые владели как родным ирландским языком, так и латынью, и в силу своего положения и специального образования, могли и должны были быть знакомы как с местной устной традицией, так и с хотя бы частью корпуса учёной континентальной латинской христианской литературы, что позволяло им доносить до своих соотечественников основные идеи христианского учения о человеке.

³⁰⁷ См. Ó Flaithearta M. Bucking the trend? Language choice and Apgitir chrábaid // Code-switching in medieval Ireland and England: proceedings of a workshop on code-switching in the medieval classroom, Utrecht 29th May, 2015 / Ed. by M. Ó Flaithearta and L.B. Nooij. Bremen, 2018. P. 101-102.

³⁰⁸ Johnston E. Literacy and Identity in Early Medieval Ireland. Woodbridge, 2013. P. 94

ГЛАВА 2

РЕЛИГИОЗНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА В ТРАКТАТЕ «АЛФАВИТ БЛАГОЧЕСТИЯ»

В предыдущей главе нами продемонстрирована комплексная природа исследуемого текста и предпринята реконструкция ключевых моментов социокультурного, исторического и идейного контекста трактата «Алфавит благочестия», что позволяет перейти к религиоведческому анализу его содержания в свете «традиционных аспектов религиозной антропологии» К.И. Никонова.³⁰⁹

2.1. Представления о природе человека: протологический и психосоматический аспекты религиозно-антропологической модели «Алфавита благочестия»

Анализ протологического и психосоматического аспекта представлений о человеке, зафиксированных в исследуемом трактате, необходимо осуществлять в контексте «религиозно-антропологического круга». Впервые этот термин появляется у К.И. Никонова в статье 1987 года «Христианская антропология и современность», где, рассуждая о специфике религиозной антропологии в целом и эволюции христианского учения о человеке в частности, исследователь обозначает им основополагающий принцип религиозных представлений о человеке. Суть этого принципа представитель религиоведческой школы Московского университета усматривает в «замыкании процесса мистификации человека» посредством «наивного мифологического антропопатизма и антропоморфизма», приводящие к тому, что «сущность и природа человека, его существование,

³⁰⁹ Материалы данной главы целиком или частично были изложены в следующих авторских публикациях: *Киселев М.С.* Осмысление принципов монашеской жизни в раннесредневековой Ирландии на примере трактата «Алфавит благочестия» // История религии: материалы V Международной научно-практической конференции Религия и история, Минск, 20-22 апреля 2017 г. / Под ред. П.Н. Костылева. Минск, 2018. С. 51-54; *Киселев М.С.* «Алфавит благочестия»: особенности рецепции библейского текста в раннесредневековой Ирландии // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2019. № 4. С. 104-112; *Киселев М.С.* «Алфавит благочестия» в контексте интертекстуального подхода // Концепт: философия, религия, культура. 2020. Т. 4. № 2. С. 144-154; *Киселев М.С.* Концепт «сердце» в древнеирландской церковной литературе: кейс «Алфавит благочестия» // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия Философия. Психология. Педагогика. 2021. Т. 21. № 1. С. 14-18; *Киселев М.С.* «Религиозно-антропологический круг» в раннесредневековой ирландской церковной литературе: кейс «Алфавита благочестия» // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2021. № 4. С. 69-83.

качества и способности, включая и способность к творческому воображению», выводятся и оцениваются «в свете идеи сверхъестественного»: «Биологические и социальные качества отчуждаются от человека, абсолютизируются и возвращаются ему в виде его неизменной природы, обусловленной сверхъестественным происхождением и поддерживаемой общением со сверхъестественным началом». Далее на протяжении всей публикации К.И. Никонов подкрепляет своё утверждение примерами из христианского учения о человеке – сотворение людей «по образу и подобию Божию», гетерогенность структуры человека, боговоплощение и восстановление поврежденной человеческой природы Иисусом Христом, и т.п., ссылаясь как на Отцов Церкви, так и на «осовременивающих» христианскую антропологию теологов, богословов и религиозных философов XX в.³¹⁰

Пример такого круга, который предлагает своим читателям сам текст «Алфавита благочестия», сформулирован следующей цепочкой смысловых связок:

«§ 18: ... Тело хранит душу, душа хранит ум, ум хранит сердце, сердце хранит веру, вера хранит Бога, Бог хранит человека...».³¹¹

Протологический аспект

В целом текст «Алфавит благочестия» содержит крайне скудные сведения о Боге и его онтологическом статусе, а вопрос о происхождении человека (в свете как антропогенеза, так и онтогенеза) вообще обходит стороной. С нашей точки зрения, это может быть объяснено тем, что авторы-составители «Алфавита», возможно, даже не ставили перед собой задачу изложения подобных основ христианского вероучения на древнеирландском языке, ведь, вероятно, потенциальной целевой аудиторией текста, скорее всего, были клирики и жители церковного поселения (*civitas*), а значит людьми, вероятно, хотя бы в первом приближении знакомыми с азами христианства, и нуждающимися уже больше не в

³¹⁰ Подробнее см. Никонов К.И. Христианская антропология и современность // Религии мира. История и современность. Ежегодник 1986. М., 1987. С. 17-47. Цитаты приведены со страниц 20 и 22 соответственно.

³¹¹ AC § 18: ... Corp con-oi anmuin; anim con-oi menmuin; menmae con-oi cride; cride con-oi iris; iris con-oi Dia; Dia con-oi duine...; Цит. по Hull V. AC. P. 68.

обращении, а в душепопечении и наставлении.³¹² Однако, всё-таки, некоторые элементы представлений о сверхъестественном и его соотношении с человеком на основе данного трактата реконструировать нам представляется возможным.

Начнём с того, как представлен в «Алфавите» Бог. На протяжении практически всего текста Он обозначается словом *Día*, «Бог, божество»,³¹³ и лишь в последних двух параграфах проявляется его троичность (причём Бог-Отец особым образом не именуется):

«§ 37: Кто ближе всех к Богу (*Día*)? Тот, кто размышляет (о Нём). Кому помогает Христос (*Crīst*)? Тому, кто делает добро.

§ 38: В ком обитает Дух Святой (*Spirut Nōeb*)? В том, кто чистый, без греха. Становится сосудом Духа Святого человек, когда приходят добродетели вместо пороков...».³¹⁴

Процитированный фрагмент интересен сразу несколькими моментами. С одной стороны, он показывает содержащуюся в христианском вероучении глубокую онтологическую пропасть между Богом и человеком, в частности, через использование понятия *noíb*, «святой, сакральный, священный»,³¹⁵ для обозначения святости Третьего Лица Святой Троицы, как эквивалент латинского слова *sanctus*, в то время как для описания человеческой святости авторы-составители трактата оперируют другим словом (*etla*), с ярко выраженным, на наш взгляд, сотериологическим оттенком (о чем подробнее будет сказано в параграфе 2.2). С другой стороны, в трактате (§ 37) прямым текстом постулируется не только возможность приближения человека к Божеству, но и активное участие последнего в этом процессе, что, по нашему мнению, бросает тень сомнения на тезис Г.

³¹² Хотя возможен и иной вариант: учение о сотворении человека было опущено не из-за того, что оно было всем известно, а потому, что не представляло практической дидактической ценности, так как большая часть трактата посвящена вопросу воспитания добродетелей и искоренения пороков.

³¹³ Этим термином обозначается не только христианский Бог, но и местные языческие боги, участники событий мифов, легенд и преданий о дохристианских временах. Подробнее см. *eDIL*, s.v. 2 *día*.

³¹⁴ AC § 37: *Cīa nessam do Dīa ? Int-ī immod-rádai. Cīa frisa congnai Crīst? Frisinn-í do-gní maith.*

§ 38: *Cía i n-atteba in Spirut Nōeb? Isind-í as glan cen pecath. Is and is lestar Spirto Noíb in duine ó do-digthet na sūalchi tar éisi na ndūalche...*

Цит. По. *Hull V. AC. P. 76.*

³¹⁵ Подробнее см. *eDIL*, s.v. *noíb*.

Маркуса об отсутствии в «Алфавите благочестия» следов влияния пелагианской (а *de facto* полупелагианской)³¹⁶ сотериологии.³¹⁷

В любом случае, наличие в трактате идеи божественного превосходства и подчиненного положения человека (*duine*)³¹⁸ по отношению к Богу не вызывает никаких сомнений. Бог называется «Господом Неба и земли» (*Coimdiu*³¹⁹ *nime 7 talman*; § 4), «Создателем» (*Dúilem*³²⁰; § 8) и жизнь человеческая (или хотя бы представителей клира) должна быть согласованной с Его установлениями.³²¹ Человеку же необходимо испытывать страх (*omun*) и любовь (*serc, deercc*) к Богу (о них подробнее мы поговорим в параграфе 2.2), воспитывать в себе послушание и стремиться к Нему,³²² и, безусловно, хранить в сердце (*críde*) веру (*íres*) в Бога, без которой человек пребывает во тьме «язычества», «невежества», «неверия» и

³¹⁶ Подробнее о пелагианстве и полупелагианстве см. *Смирнов Д.В.* Пелагианство // Православная энциклопедия. Т. 55. М., 2019. С. 224-258.

³¹⁷ Подробнее см. *Márkus G.* Pelagianism and the 'Common Celtic Church' // *Innes Review*. 2005. № 56 (2). P. 165-213.

³¹⁸ Здесь нам представляется необходимым указать на два момента: во-первых, лексема *duine* является гендерно нейтральной (см. *eDIL*, s.v. *duine*), а, во-вторых, по мнению филологов Т.А. Михайловой и Н.А. Николаевой, в ней присутствует «рефлекс» праиндоевропейской группы корней **d^heu-*, что создаёт акцент на смертности человека. Подробнее см. *Михайлова Т.А., Николаева Н.А.* Номинация смерти в гойдельских языках: к проблеме реконструкции кельтской эсхатологии // *Вопросы языкознания*. 1998. № 1. С. 125; *Михайлова Т.А.* Отношение к смерти у кельтов: номинация умирания в гойдельских языках // *Представления о смерти и локализация Иного мира у древних кельтов и германцев* / Под ред. Т.А. Михайловой. М., 2002. С. 20.

³¹⁹ Данная лексема является производной от глагола *con-midethar*, «управлять, контролировать», и в нерелигиозном контексте имеет значения «господин, хозяин». Подробнее см. *eDIL*, s.v. *coimdiu*, s.v. *con-midethar*.

³²⁰ Данная лексема является производной от существительного *dúil*, «элемент, существо, создание, вещь». Подробнее см. *eDIL*, s.v. *dúilem*, s.v. 1 *dúil*.

³²¹ AC § 3: *Is ē trā costud inna clērchecta 7 is sí ind lēre mesraigthe in so iar nDīa...* – «Вот это же есть установление (жизни) духовенства, и есть она рвение, умеренное согласно Богу...»; Цит. По. *Hull V. AC*. P. 58.

³²² AC § 8: ... *Nach duine didu ad-āigfedar Dīa 7 nod-cechra 7 comalnabathar a thoil 7 a thimnae, bid airmitiu dó fīad doīnib ī-siu 7 bid findbadach la Dīa hī-thall* – «... (Поэтому) Всякий человек, который убоится Бога, и возлюбит Его, и будет исполнять Его волю (досл. «желания») и Его заповеди, будет почитаем среди людей в мире сем (досл. «здесь») и будет благословен с Богом в Мире Ином (досл. «там», «в другом месте»);

§ 9: *Ced as fogailsi do duiniu? Nī <anse> ... cēim n-erlatad ar Dīa...* – «Чему надлежит научиться (возможен перевод «следовать») человеку? Не сложно сказать ... деянию (досл. «хождению») послушания перед Богом (или «нашему Богу»);

§ 20: ... *Cethoir brīathra arind-ruirfimis manīs-comalnamais .i. lēre fri Dia...* – «... Четыре заповеди (досл. «слова»), которые мы приняли, (даже) если и не исполнили: рвение к Богу...»;

AC § 38: ... *Is and for-beir tol Dé i nduine in tan sergas in tol domandae* – «... И так возрастает стремление к Богу (досл. «желание Божье»), когда уменьшается страсть к миру (или «земному»; досл. «желание мирское»);

Цит. По. *Hull V. AC*. P. 60, 62, 70-72, 76.

«греха».³²³ А «Бог живой» (Dé bí; § 6) со своей стороны, посредством веры пребывает в человеке и хранит его.³²⁴

Всё это обращает наше внимание на проблему «инстанции», через которую в человеке присутствует сверхъестественное и/или через которую человеком осуществляется связь с ним. Коль скоро перед нами вариант христианского учения, логично предположить, что такой инстанцией должна быть душа, однако в уже приведенных выше примерах мы видели, что Святой Дух входит в «человека вообще», а Бог пребывает в сердце. Отдельного внимания в этом ключе заслуживает ещё один фрагмент:

«§ 29: Три (вещи), через которые становится видимым дьявол в человеке (досл. «через человека»): через лицо, через походку, через речь. *И через эти три Бог в человеке* (досл. «через человека») *познается* [курсивом выделен латинский текст]»³²⁵.

Таким образом, получается, что, во-первых, Бог оказывается не единственным актором, носящим сверхъестественный (но, вероятно, не сакральный) статус и вступающим во взаимодействие с человеком, а, во-вторых, подобные взаимодействия находят своё отражение во внешнем виде и манере поведения человека. Всё это, на наш взгляд, свидетельствует о том, что в тексте «Алфавита» отсутствует явное указание подобной «инстанции» либо в принципе, либо как какой-то конкретной части природы человека или элемента его строения, а сама функция этой связи рассредоточена по всему человеческому существу, что закономерно приводит нас к необходимости рассмотрения психосоматической проблематики учения о человеке.

Психосоматический аспект

Скудность протологических суждений трактата контрастирует с большим количеством идентифицированных нами фрагментов, которые могут быть

³²³ AC § 18: ... Cethair dorchae ada-[ā]rban as a ndu-fargaib and: dorchae ngentlechteae, dorchae n-anuis, dorchae n-amirse, dorchae pectha connā rogainn na āe and – «...Четыре темноты, которые изгоняет она [то есть вера], когда возносится здесь [то есть в сердце]: тьму язычества, тьму невежества, тьму неверия, тьму греха, так что не соседствует (с ней) никто из них здесь»; Цит. по Hull V. AC. P. 68-70.

³²⁴ AC § 18: ... cride con-oi iris; iris con-oi Dia; Dia con-oi duine... – «... сердце хранит веру, вера хранит Бога...»; Цит. по Hull V. AC. P. 68.

³²⁵ AC § 29: Trēide tresmbi fodirc dīabul tre duine: tre gnūis, tre tochim, tre labrad. *Et per haec tria Deus per hominem intelligitur*; Цит. по Hull V. AC. P. 74.

определены как относящиеся к проблемам тела и души. Перечень базовых для данного аспекта учения о человеке концептов задан в уже упомянутом фрагменте, иллюстрирующем религиозно-антропологический круг: «(а) Тело хранит (б) душу, душа хранит (с) ум, ум хранит (д) сердце, сердце хранит веру, вера хранит Бога, Бог хранит человека...»

А) Тело (Corp)

В свете приведенной цитаты, первый «психосоматический» концепт, который мы обозначим, это *согр*, «тело». Как отмечалось в параграфе 1.2, *согр* представляет собой заимствование латинского слова *corpus*, также «тело», и при этом является далеко не единственной древнеирландской лексемой, имеющей такое значение,³²⁶ что ставит о вопрос о причинах подобного заимствования. По нашему мнению, оно может быть объяснено тем, что *согр* заняло семантическую нишу понятия, обладающего высокой степенью абстрактности (в частности, позволяющей обозначать «тело “вообще”»),³²⁷ которую этому заимствованию

³²⁶ Древнеирландские слова, синонимичные *согр*, на наш взгляд, могут быть поделены на четыре группы:

Первая – имеющие «тело» в ряду своих прямых значений: *clí*, «тело», «грудь, сердце», словосочетания со значениями «“во плоти (живой)”», «имеющий плоть (рожденный)», «уходить из плоти (умирать)»; *coim*, «тело, грудь, груди, талия», «плащ, мантия, покрывало», «сосуд», «защита, укрытие»; *colainn*, «тело, плоть», «туша, труп», «ствол», «капитал», «основание, причина», «вещество»; *compar*, «грудь, тело, туловище, середина»; *crett*, «тело», «рама, корпус, остов», «форма»; *crí*, «тело, плоть», «форма»; *robb*, «тело»; *reilic*, тоже латинское заимствование (*reliquiae*), чаще используемое со значением «мощи», однако могло обозначать и тело живого человека; *taise*, «мертвое тело, останки»; и четыре слова, чьи словарные значения переданы в форме «то есть тело» («i. *согр*») – *fednach*, *luba*, *trogam*, *troichit*; Подробнее см. *eDIL*, s.v. *clí*, s.v. 1 *coim*, s.v. *cnáim*, s.v. *colainn*, s.v. *compar*, s.v. *crí*, s.v. 1 *fednach*, s.v. 2 *luba*, s.v. 2 *robb*, s.v. *reilic*, s.v. 2 *taise*, s.v. *trogam*, s.v. *troichit*;

Вторая – слова, обозначающие части тела, которые могли обобщаться до как синонимов тела – *brága*, «шея», *brú*, «живот», *cnáim*, «кость», *cnés* «кожа»; Подробнее см. *eDIL*, s.v. 1 *brága*, s.v. 1 *brú*, s.v. *cnáim*, s.v. *cnés*;

Третья – слова, у которых значение «тело» представлено в метафорическом их использовании – *bunadas*, «исток», *cré*, «земля, глина», *lestar* «сосуд», *long* «корабль», *longphort* «лагерь, стоянка», *síthal*, «сосуд, ведро», *soithech*, «сосуд,местилище», *taeb* «место», *talam* «земля, мир», *tempul*, «храм, церковь», *úir* «земля, почва» (как материал для тела); Подробнее см. *eDIL*, s.v. *bunadas*, s.v. 1 *cré*, s.v. *lestar*, s.v. 1 *long*, s.v. *longphort*, s.v. *síthal*, s.v. *soithech*, s.v. *taeb*, s.v. *talam*, s.v. *tempul*, s.v. 1 *úir*;

Четвёртая – слова, имеющие в своих значениях «плоть», «мясо» – *broth*, *carna*, *cúa*, *feóil* (нельзя не упомянуть составное слово *fuilfeóil*, «кровь и плоть»), *úir*, *úr*. Подробнее см. *eDIL*, s.v. 2 *broth*, s.v. *carna*, s.v. *cúa*, s.v. *feóil*, s.v. *fuil*, s.v. 3 *úir*, s.v. 2 *úr*.

³²⁷ Однако следует заметить, что, несмотря на это, даже по примерам из словарного корпуса *eDIL* видно, что *согр* не вытеснило ирландские аналоги, хотя некоторое преобладание употребления этой лексемы над другими всё-таки прослеживается.

придали носители ирландского языка,³²⁸ что было, на наш взгляд, крайне необходимым для изложения догматов христианского учения на местном языке. Всё это, как нам представляется, как раз и демонстрируется в тексте «Алфавита»: когда речь идёт о человеческом теле «вообще», то используется обобщающее *corp* (например, в эсхатологическом измерении),³²⁹ а когда необходимо передать не менее важный для христианской антропологии, но, на наш взгляд, более физиологический (но в то же время и весьма аксиологический) термин *saio*, «плоть, мясо», то употребляется древнеирландское слово *colainn*, «тело, плоть»,³³⁰ которое, как мы понимаем, могло расцениваться и как синоним *corp*, и как обозначающее один из «основополагающих» физиологических элементов тела – «плоть», обычно противопоставляемое в христианском вероучении духу, в то время как в оппозиции телу, как правило, выступает душа.

Б) Душа (*Ainim*)

Сложно сказать, обозначала ли лексема *ainim* некоторую нефизическую составляющую человеческого существа в ирландской культуре в дохристианский период,³³¹ однако, в случае «Алфавита благочестия» она используется именно в этом значении и традиционно переводится как «душа»³³². Как мы видели, душа хранится телом (§ 18), что, вероятно, предполагает её нахождение внутри него, но раннесредневековые ирландские книжки не задаются вопросом локализации души в человеческом теле, сосредоточившись, в основном, на её бытовании в

³²⁸ Так, *eDIL* предлагает следующие значения слова *corp*: (a) «человеческое тело»; (b) «труп, мертвое тело»; (c) «Евхаристия, Причастие» (то есть «Тело Христово»); (f) «объём, масса, основная или центральная часть, вещество»; (g) «часть основной части или текста историй, трактатов»; позиции (d), (e) и некоторые другие примеры, приведенные за рамками данной схемы, представляют собой значения, зависящие от контекста употребления, например, «уходящий из жизни» (досл. «покидающий тело»), «небесное тело» и др. Подробнее см. *eDIL*, s.v. *corp*.

³²⁹ Помимо уже процитированного параграфа (§ 18) мы встречаем *corp* в § 23: *Cethair glais inda resthach .i. ... íadath talman fora corpaib...* – «(Вот) Четыре затвора грешников, то есть ... закрытие земли над их телами...»; Цит. по *Hull V. AC*. P. 72.

³³⁰ *AC* § 30: *Inna tēora tonna tīagde tar duine i mbathis, tre fretech fris-toing indib .i. ... fris-toing do tholaib colla...* – «Вот три волны, которые накрывают человека (досл. «проходят над человеком») в крещении, три отречения, которыми отрекается он в них: ... отрывается от желаний плоти...»; Цит. по *Hull V. AC*. P. 74.

³³¹ Так, например, Р. Матасович считает, что данная лексема сформировалась ещё на уровне прото-кельтского этапа развития ирландского языка, пусть и под влиянием италийских языков, а Я. Бизаньи – что она представляет собой прямое заимствование из латыни. Подробнее см. *Matasović R. Etymological Dictionary of Proto-Celtic*. Leiden-Boston, 2009. P. 34-35; *Bisagni J. Amrae Coluimb Chille: a critical edition*. Dublin, 2019. P. 135.

³³² Подробнее о словоупотреблении данной лексемы см. *eDIL*, s.v. *ainim(m)*.

аксиологической перспективе. Так, подчеркивается, что душа уязвима для пагубного влияния мирских страстей, а её врагами прямо называются мир (*domun*; вероятно, имеется в виду земной), дьявол и несправедливый, нечестивый (*anetail*; досл. «несвятой») наставник (§ 20)³³³. Однако, от них душе должно омыться любовью к Богу (§ 6-7),³³⁴ так как именно она является той частью человеческого существа, которая после физической смерти человека на земле может попасть в Царство Небесное (§ 23;³³⁵ подробнее об этом мы поговорим в параграфе 2.2). Но для того, чтобы человеку свою душу обратить к жизни вечной и получить её (§ 18-19)³³⁶, ему необходимо, с точки зрения авторов-составителей «Алфавита», вести благочестивую жизнь, воспитывая в себе и практикуя различные добродетели. В частности, в первом параграфе раздела *De virtutibus animae incipit* («О добродетелях души начинается») мы находим группу из пятнадцати добродетелей, названных *perit inna anma* – «добродетели души» (§ 17; подробнее о них в параграфе 2.2), а такие аспекты как «страх (Божий) и покаяние, любовь и надежда» обозначаются в качестве «четырех (средств) спасения (*īccī*; другой вариант перевода: выкупа) души» (§ 8)³³⁷. Здесь, на наш взгляд, можно было бы отметить, что, вероятно, авторам-составителям «Алфавита благочестия» было не чуждо понимание идеи спасения души как акта искупления, выкупа (или даже покупки), о чём свидетельствует использование в приведенных цитатах лексики, имеющей

³³³ AC § 20: *Tī nāmait anmae: domun 7 dīabul 7 forcetlaid anetail...* – «Три врага души: мир (земной) и дьявол и учитель несправедливый...». Цит. по *Hull V. AC. P. 70*.

³³⁴ AC § 6: *Serc Dé bí fo-nig anmuin...* – «Любовь Бога Живого [то есть к Богу Живому] оmyвает душу...»;

§ 7: *Ced di-gní serc Dé fri duine? ... fo-nig anmuin* – «Что делает любовь Бога [то есть к Богу] с человеком? ... оmyвает душу».

Цит. по *Hull V. AC. P. 60*.

³³⁵ AC § 23: *Cethair glais inda pechthach .i. ... íadad flatha nime fria n-anmanna...* – «(Вот) Четыре затвора грешников, то есть ... закрытие Царства Небесного от их душ...». Цит. по *Hull V. AC. P. 72*.

³³⁶ AC § 18: *... Duine do-soí a anmuin fadēsin do betha, se mét anman do-roafath? Doíne in domuin uili...* – «... Человек, который душу свою к жизни (вечной), как много душ он сможет обратить? Людей всего мира...»;

§ 19: *... Is é int-í bis indi int-í as-ren i cech óen-laithiu a trēde ara n-éta bethaid a anmæ...* – «... Вот тот (человек), который пребывает в нём [речь идёт о «христианском благочестии» (*crésine*)], кто воздаёт (досл. выплачивает) каждый день три вещи [речь идёт о добродетелях], которыми получает (возможный перевод «выкупает») жизнь (вечную) его душе...».

Цит. по *Hull V. AC. P. 68, 70*.

³³⁷ AC § 8: *Cethōir īccī ina hanmæ: omun 7 aithirge, serc 7 frescisiu...* – «Четыре (средства) спасения души: страх (Божий) и покаяние, любовь (к Богу) и надежда...». Цит. по *Hull V. AC. P. 60*.

хозяйственное и правовое значение и контекст бытования.³³⁸ В продолжение юридической темы в отношении к душе интересен следующий фрагмент:

AC § 18: Cuin as tūalaing duine rob teist for anmannuib ala n-aile? Ó robo teist for annuin fadēsín in duus... – «Когда способен человек быть свидетелем за души других? Когда он свидетель за свою собственную душу, прежде всего...»³³⁹

Как нам представляется, этот вопросно-ответный пассаж иллюстрирует изложение авторами-составителями «Алфавита» нескольких христианских идей: во-первых, равенства человеческих душ перед Богом и его законом, а, во-вторых, необходимость человеку, прежде всего, отвечать за свою жизнь, поступки, душу. Нельзя сказать, что это как-то шло в разрез с теми нормами ирландского права, которые нам известны, но, с нашей точки зрения, христианство вносило в него некоторую переакцентировку. Так, вес голоса человека, выступающего в суде в роли свидетеля (teist), зависел от его так называемой «цены чести» или «цены лица» (lóg n-enech), которая зависела, прежде всего, от его материального состояния и репутации в обществе.³⁴⁰ Здесь же происходит смещение с внешнего положения дел на внутреннее состояние человека, его личную праведность.

В) Ум (Menma)

Сложность работы с концептом «ум, разум» в «Алфавите благочестия» заключается в двух моментах: во-первых, в скудности сведений о нём в тексте, а, во-вторых, в том, что авторы-составители трактата используют для его номинации весьма абстрактный термин менма, обладающий весьма широким семантическим полем – от «мышления» и «понимания» до «эмоций», «чувств», «духа» (в смысле состояния человека, настроения) и «желания, намерения».³⁴¹ Как и в случае с душой, древнеирландские книжники в рамках данного текста не локализируют ум в конкретном органе человеческого тела, однако отмечают, что «ум хранит сердце», а сам он хранит душой (§ 18), что можно трактовать как то, что он находится под влиянием (или даже является частью) души, а сам ум хотя бы частично контролирует сердце. По нашему мнению, ум, вероятно, как вместилище мыслей,

³³⁸ Речь идёт о глаголах as-ren и ad-cota (§ 19), а так же существительном ícc (§ 8). Подробнее об их словоупотреблении см. *eDIL*, s.v. as-ren; ad-cota; ícc.

³³⁹ Цит. по *Hull V. AC. P. 68*.

³⁴⁰ *Kelly F. Op. cit. P. 202-203*.

³⁴¹ Подробнее о словоупотреблении данной лексики см. *eDIL*, s.v. 1 menma.

предстаёт в «Алфавите благочестия» живым и активным элементом человеческой природы, и поэтому нуждается в успокоении и сдерживании мыслей через любовь к Богу (§ 6), а также в приведении в стабильное, сосредоточенное состояние путём бдений, молитвы и трудов, изгоняющих из человека «дух непостоянства» (§ 20).³⁴² Интересно отметить, что всё это, видимо, необходимо именно потому, что ум – единственный элемент природы человека, который в представлении раннесредневековых ирландских книжников может оказывать активное сопротивление исправлению верующего, направлению окружающими его на путь истинный: «... Восстаёт ум против укоров...» (§ 36).³⁴³ А чтобы этого избежать и сосредоточить ум на благих, спасительных мыслях, необходимо прививать ему такие положительные качества, как широта и скромность, «ибо находится всё хорошее на уме широком и скромном» (§ 32), не позволяя ему оказаться под влиянием их противоположностей – узости, грубости и ограниченности, потому что «нет места хорошему на уме узком, грубом, ограниченном» (§ 33).³⁴⁴

Г) Сердце (Cride)

Прежде чем говорить о «сердце» в «Алфавите благочестия», нам представляется необходимым сделать несколько вступительных замечаний об особом месте этого концепта в христианской антропологии в целом. Так, например, в статье 2015 года «Ветхозаветная антропология в переводе Септуагинты: состав человека (базовые термины)» И.С. Вевюрко, отмечая важную роль «сердца» для религиозной антропологии Священного Писания христианства, обозначил «кардиоцентризм» в качестве «одной из отличительных черт христианской

³⁴² AC § 6: Serc Dé bí ... sāsaith menmuin ... fo-nig, con-rig coiclea – «Любовь Бога Живого [то есть к Богу Живому] ... успокаивает ум ... оmyвает, обуздывает помыслы»;

§ 20: ... Trēide in-ārben spirat forlūamna 7 do-gnīat mens fossad .i. frithaire 7 ernaigthe 7 lebair... – «Три вещи (которые) изгоняют дух непостоянства и делают ум стойким, то есть бдение и молитва и труд...».

Цит. по *Hull V. AC. P. 60, 70.*

³⁴³ AC § 36: ... Cot-ēraig menmæ fri cūrsachad Цит. по *Hull V. AC. P. 76.*

³⁴⁴ AC § 32: Ce dech do menmain? .i. lethet 7 isle, ar ro-geinn cach maith for menmain lethan ísel – «Что (есть) наилучшее для ума? (Это) Есть широта и скромность, ибо находится всё (досл. «каждое») хорошее на уме широком, скромном»;

§ 33: Ce messam do menmain? .i. coīle 7 cróche 7 cumce, ar nī talla na maith for menmain choīl crōich cumaing – «Что (есть) наихудшее для ума? (Это) Есть узость и грубость и ограниченность, ибо нет места (ничему) хорошему на уме узком, грубом, ограниченном».

Цит. по *Hull V. AC. P. 74.*

антропологии».³⁴⁵ С этим утверждением сложно не согласиться, так как данный концепт, действительно, занимает важное место в христианской культуре на протяжении всей её истории, начиная с ключевых евангельских цитат³⁴⁶, продолжая восточной мистикой³⁴⁷ и западной теологией³⁴⁸, а также средневековыми культами почитания Святейшего Сердца Иисуса Христа и Непорочного Сердца Марии, официально³⁴⁹ оформившимися в догматике и литургической практике Католической церкви только в XIX и XX веках соответственно.

Как нам видится, в большинстве своём исследователи придерживаются мнения, что христианская антропология, особенно в первые века христианства, формировалась в процессе синтеза библейского учения и философских и религиозных течений эпохи эллинизма.³⁵⁰ Однако библейская антропология, безусловно, находилась в основании данного построения: так, например, в случае с

³⁴⁵ Вевюрко И.С. Ветхозаветная антропология в переводе Септуагинты: состав человека (базовые термины) // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. 2015. № 1 (57). С. 84.

³⁴⁶ Например, «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф 5. 8), «возлюби Господа Бога твоего всем сердцем» (Мф 22. 37; Мк 12. 30; Лук 10. 27).

³⁴⁷ В первую очередь, конечно, вспоминается такой феномен как исихазм с его «сведением ума в сердце» и «сердечной молитвой», берущий, насколько мы можем судить, начало в восточной аскетике и мистике VII в. и продолжающий оказывать влияние на православное богословие вплоть до настоящего времени. Подробнее см. Антонов К.М., Лоргус А., прот. Сердце (правосл.) // Богословская антропология. Русско-православный / римско-католический словарь: издание на русском и немецком языках / Под науч. ред. Прот. Андрея Лоргуса, Б. Штубенрауха. М., 2013. С. 472-475; Дунаев А.Г. Исихазм // Православная энциклопедия. Т. 27. М., 2011. С. 240-254.

³⁴⁸ Здесь можно вспомнить о блаженном Аврелии Августине, который, по мнению Э. Мередита, уделял концепту «сердца» особое внимание: так, по подсчётам исследователя, только в своей «Исповеди» Августин употребил его около двухсот раз (подробнее см. Meredith A. Patristic spirituality // Companion Encyclopedia of Theology / Ed. by P. Byrne and L. Houlden. N.Y., London, 1995. P. 540).

³⁴⁹ Подробнее см. Сахаров П. Сердце Иисуса // Католическая энциклопедия. Т. IV. М., 2011. Col. 719-722; Сахаров П. Сердце Марии // Католическая энциклопедия. Т. IV. М., 2011. Col. 722-724.

³⁵⁰ Подробнее см., например: Никонов К.И. Критика современной религиозной антропологии. М., 1979. С. 4-5, 7-15; Никонов К.И. Современная христианская антропология (опыт философского критического анализа.). М., 1983. С. 34; Quack A., Brandscheidt R., Eckermann W. Herz // Lexikon für Theologie und Kirche. 3 Aufl. Bd. 5 / begr. von Michael Buchberger. Hrsg. von Walter Kasper... Breisgau, Basel, Rom, Wien, 1996. Col. 50-51; Behr J., de Gramont J. Anthropology // Encyclopedia of Christian theology / Ed. by Jean-Yves Lacoste. N.Y., London, 2004. P. 51-52; Zeegers-Vander Vorst N. Apologists // Encyclopedia of Christian theology / Ed. by Jean-Yves Lacoste. N.Y., London, 2004. P. 73-75; Wénin A., Beauchamp P., Deseille P., Lacoste J.-Y. Soul-Heart-Body // Encyclopedia of Christian theology / Ed. by Jean-Yves Lacoste. N.Y., London, 2004. P. 1499-1502; Meslin M. Heart // Encyclopedia of religion. 2nd ed. Vol. 6. Stamford-Farmington Hills, 2005 P. 3882; Вевюрко И.С. Апостол Павел: начала христианской антропологии: дис. ... канд. философских наук. М.: МГУ, 2009. С. 125-129; Вевюрко И.С. Антропология посланий апостола Павла (опыт систематизации) // Вопросы религии и религиоведения. Выпуск 2. Исследования. Книга 2: Религиозная и философская антропология: история и современность. М., 2011. С. 98.

изучением концепта «сердце» в рамках христианского учения о человеке, это находит своё отражение в том, что обычно в первую очередь анализируются контексты его употребления в Библии, а все последующие христианские источники и традиции рассматриваются либо как укладывающиеся в выявленную сеть смыслов, либо как её расширяющие. Если попробовать предельно обобщить выделяемые исследователями смысловые аспекты³⁵¹ «сердца», сформировавшиеся в христианстве к раннему Средневековью, то они могут быть сгруппированы в следующие, скажем так, магистральные направления интерпретаций данного концепта.³⁵²

³⁵¹ В данном исследовании нас, прежде всего, интересуют те смысловые аспекты концепта «сердца», которые, если можно так выразиться, носят индивидуалистический, персоналистический оттенок и имеют прямое отношение к учению о человеке, поэтому такие семантические единицы, как «сердце народа» или «сердце Бога», находятся за пределами нашего настоящего анализа и, безусловно, заслуживают отдельного рассмотрения.

³⁵² Здесь нам представляется важным указать, что, как мы понимаем, указанные ниже авторы могли опираться как на первоисточники, прежде всего на древнееврейском, латинском и древнегреческом языках, так и на предшествующую их работам философскую и исследовательскую литературу на современных языках. Таким образом, полученная категориальная схема имеет под собой весьма разнородный и разноплановый лингвистический материал.

Подробнее см. Лука Войно-Ясенецкий, *свт. Дух, душа и тело*. М., 2011. С. 12-36; Никонов К.И. Современная христианская антропология (опыт философского критического анализа). М., 1983. С. 86; Erickson M.J. Concise Dictionary of Christian Theology. Grand Rapids, MI, 1986. P. 72; Wißmann H., Albertz R., Neudecker R., Hegermann H., Gahbauer F., Flüeler C., Imbach R., Sparr W., Koch T., Hirsch W. Mensch // Theologische Realenzyklopädie. Bd. 22 / in Gemeinschaft mit Horst Robert Balz... hrsg. Von Gerhard Müller. Berlin, N.Y., 1992. S. 458-576 (особенно 465-466, 496, 560-561); Quack A., Brandscheidt R., Eckermann W. Herz // Lexikon für Theologie und Kirche. 3 Aufl. Bd. 5 / begr. von Michael Buchberger. Hrsg. von Walter Kasper... Breisgau, Basel, Rom, Wien, 1996. Col. 48-51; Кирпичан (Керн), архим. Антропология святого Григория Паламы. М., 1996. С. 74-79; Lynch W.E. Heart (in the Bible) // New Catholic encyclopedia. 2nd ed. Vol. 6. Washington, D.C., 2002. P. 681; Wénin A., Beauchamp P., Deseille P., Lacoste J.-Y. Soul-Heart-Body // Encyclopedia of Christian theology / Ed. by Jean-Yves Lacoste. N.Y., London, 2004. P. 1496-1497; Meslin M. Heart // Encyclopedia of religion. 2nd ed. Vol. 6. Stamford-Farmington Hills, 2005 P. 3881-3884 (особенно 3882); Вевюрко И.С. Апостол Павел: начала христианской антропологии: дис. ... канд. философских наук. М.: МГУ, 2009. С. 45-47, 79, 122, 125-129, 132; Вевюрко И.С. Антропология посланий апостола Павла (опыт систематизации) // Вопросы религии и религиоведения. Выпуск 2. Исследования. Книга 2: Религиозная и философская антропология: история и современность. М., 2011. С. 81-100 (особенно 98); Зенько Ю.М. Учение о любви в контексте христианской антропологии // Вопросы религии и религиоведения. Выпуск 2. Исследования. Книга 2: Религиозная и философская антропология: история и современность. М., 2011. С. 67-80 (особенно 76 и 78); Неганов В.В. Природа человека в антропологии Каппадокийской школы // Вопросы религии и религиоведения. Выпуск 2. Исследования. Книга 2: Религиозная и философская антропология: история и современность. М., 2011. С. 138-150 (особенно 140); Антонов К.М., Лоргус А., прот. Сердце (правосл.) // Богословская антропология. Русско-православный / римско-католический словарь: издание на русском и немецком языках / Под науч. ред. Прот. Андрея Лоргуса, Б. Штубенрауха. М., 2013. С. 472-474; Фильзер Х. Сердце (католич.) // Богословская антропология. Русско-православный / римско-католический словарь: издание на русском и немецком языках / Под науч. ред. Прот. Андрея Лоргуса, Б. Штубенрауха. М., 2013. С. 477-480;

- 1) сердце как физический орган человеческого тела (обычно отмечается, что понятие «сердце» в этом значении встречается реже всего)³⁵³;
- 2) сердце как центр эмоциональной жизни человека;
- 3) сердце как центр интеллектуальной деятельности, и шире психической деятельности, включающей бессознательные и подсознательные акты;
- 4) сердце как центр воли человека и источник его желаний;
- 5) сердце как центр духовной, моральной, нравственной жизни человека, локус его совести, а также духовного, мистического и религиозного опыта – внутреннего и глубоко личного;
- 6) сердце как символический, метафорический центр всего человеческого существа, место, где встречаются духовное и физическое начала в человеке, что позволяет использовать «сердце» в качестве синонима как для человека в целом, так и для его личности, самости, «внутреннего человека», души или духа в частности.

Отдельного упоминания заслуживает тот факт, что нередко исследователи выносят за рамки выделяемых ими же основополагающих смысловых аспектов концепта «сердце» такие идеи, как, например, «чистота сердца» или «кротость сердца», что, на наш взгляд, несколько опрометчиво, так как они могли бы быть рассмотрены как находящиеся на стыке или даже пересечении нескольких смысловых полей изучаемого концепта. Всё это, по нашему мнению, во-первых, ещё раз подчёркивает сложность и многогранность идеи «сердца» в христианской антропологии, а, во-вторых, указывает на то, что выявленную категориальную сетку не следует воспринимать и использовать как жёсткое основание классификации. Как нам представляется, целесообразно было бы видеть в ней набор маркеров, своеобразный «контролируемый словарь» (controlled

Вевюрко И.С. Ветхозаветная антропология в переводе Септуагинты: состав человека (базовые термины) // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. 2015. № 1 (57). С. 83-84; *Леонов В., прот.* Основы православной антропологии: Учебник. 2-е изд., испр. и доп. М., 2016. С. 81-88.

³⁵³ Так, например, архимандрит Киприан (Керн), ссылаясь на работу британского исследователя Г.У. Робинсона «The Christian doctrine of Man», приводит данные о том, что концепт «сердце» в текстах Ветхого Завета означает физический орган только в приблизительно 3,5% случаях его употребления, в отличие от центра эмоций (19,5%), волевого начала (23%), интеллектуальной деятельности (24%) и внутренней жизни (30%). Подробнее см. *Киприан (Керн), архим.* Антропология святого Григория Паламы. М., 1996. С. 74.

vocabulary)³⁵⁴, с помощью которого можно обозначать акты использования понятия «сердце», подобно тому, как индексируются и группируются единицы информации в базах данных, где возможно применение к одному случаю нескольких указателей, и, таким образом, зафиксировать ситуации употребления концепта «сердца» на пересечении нескольких смысловых полей. Подобная гибкость и многоаспектность позволяет избежать втискивания «живого» материала в прокрустово ложе жестких теоретических моделей.

В работе с «Алфавитом благочестия» мы выявили 10 случаев использования концепта «сердце» (*críde*),³⁵⁵ которые обозначили установленными указателями, и видим следующую возможность группировки полученного набора примеров.

Первая группа лежит на пересечении второго и пятого аспектов интерпретации «сердца», потому что в них речь идёт о человеческих чувствах (второй указатель), направленных на Бога (пятый указатель). Первый акт этого блока – «любовь к Богу в сердце», встречающийся в «Алфавите» дважды:

AC § 4: Ba asluinti 7 ba gessi do cach duine Coimdiu nime 7 talman im thomaltud a omno 7 a sercae inna chridiu, ar is i n-ailtes biid duine co tuidchet omun De inna chride – «Нужно взывать и молиться каждому человеку Господу Неба и земли о стяжании Его страха и Его любви в его сердце, ибо в теплохладности обычно пребывает человек до прихода страха Божьего в его сердце».³⁵⁶

AC § 35: ... gaibeth deirc 7 umaldoit 7 ainmnit inna chride... – «... [речь идёт о том, что должен человек] стяжать любовь к Богу и смирение и долготерпение в (своём) сердце...»³⁵⁷.

Второй случай из этой группы, «страх Божий в сердце», тесно связан с первым, и также встречается дважды, причём оба раза в уже приведенном

³⁵⁴ Термин заимствован из информатики и библиотековедения, где используется для обозначения одной из моделей классификации данных, представляющей собой непротиворечивый список слов и/или фраз, которыми помечаются единицы информации, чтобы облегчить их нахождение при поиске.

³⁵⁵ Сразу отметим, что, в *eDIL*, для слова *críde*, указывается 5 вариантов его семантических оттенков и вариантов применения: (a 1) для обозначения физического сердца людей или животных; (a) для обозначения сердца, как места эмоций; (b) для метафорического обозначения таких понятий, как «центр», «средняя часть», «фокус», «сосредоточие»; (c) для обозначения привязанности, любви и обращения «дорогой»; (d) для обозначения таких концептов, как «доблесть» и «отвага» (подробнее см. *eDIL*, s.v. *críde*).

³⁵⁶ Цит. по *Hull V. AC. P. 58-60*.

³⁵⁷ Цит. по *Hull V. AC. P. 76*.

фрагменте «Алфавита благочестия» (§ 4), в котором, в нашем понимании, присутствует попытка соединить в одной формуле сразу три ключевых концепта христианской антропологии – любовь к Богу, страх Божий и «сердце».³⁵⁸

Второй блок – набор случаев, описывающий качества, характеристики «сердца», которые могут быть воспитаны или приобретены человеком, а также действия, предпринимаемые с или в «сердце» (волевой аспект «сердца», четвёртый указатель), которые (в смысле, и качества и действия), с точки зрения христианской антропологии, могут оказывать влияние на духовное состояние человека (сердце как центр духовной жизни человека, пятый указатель). К подобным качествам мы отнесли «чистоту сердца» (§ 7) и «простоту сердца» (§ 9):
359

АС § 7: *Ced di-gní serc Dé fri duine? ... glanaid a chride...* – «Что делает любовь Божья с человеком? ...очищает его сердце»;³⁶⁰

АС § 9: *Ced as fogailsi do duiniu? ... diuite o chridiu...* – «Чему надлежит научиться (возможен перевод «следовать») человеку?... простоте сердца (досл. «от сердца»);³⁶¹.

Интересно, что в § 7 прослеживается связь идеи «чистоты сердца» с «любовью к Богу в сердце», так как с точки зрения авторов-составителей этого трактата именно любовь способствует очищению сердца.

³⁵⁸ Здесь небезынтересно будет отметить, что идея связи страха и любви будет развиваться в дальнейшем тексте «Алфавита», но уже без привязки к концепту «сердце» (подробнее см. АС § 5, 8, 14, 22), причём подчёркивается первичность страха по отношению к любви, что, на наш взгляд, также соответствует логике библейского текста и дальнейшей христианской традиции – так, например, Т.О. Кланси и Г. Маркус видят в этом влияние на авторов-составителей «Алфавита» аскетических сочинений Василия Великого, что нам представляется весьма спорным, а также трудов Аврелия Августина, что выглядит уже более правдоподобным (подробнее см. *Clancy T.O., Márkus G. Iona: the earliest poetry of a Celtic monastery. Edinburgh, 1995. P. 196-197; Márkus G. Pelagianism and the 'Common Celtic Church' // Innes Review. 2005. № 56 (2). P. 165-213*). Однако этот вопрос, безусловно, требует подробного рассмотрения в отдельном исследовании.

³⁵⁹ Здесь небезынтересно отметить, что в древнеирландских текстах, в том числе в «Алфавите благочестия», «простота сердца» не просто тесно связана с «чистотой», они выступают практически как синонимичные понятия. В пользу их синонимичности говорит два фактора. Во-первых, в качестве синонима к древнеирландскому слову *diuite*, «искренность, прямота, простота», указано существительное *glaine*, «чистота», однокоренное прилагательному *glan*, «чистый». Во-вторых, *diuite* используется как эквивалент латинскому *simplicitas*, «простота», которое употребляется в устойчивом выражении *in simplicitate cordis*, «в простоте сердца», присутствующем в библейском тексте (Gen 20. 5-6; Sap 1. 1; Act 2. 46; Eph 6. 5; Col 3. 22). Подробнее см. *eDIL*, s.v. *díuite*, s.v. 1 *glaine*, s.v. *glan*.

³⁶⁰ Цит. по *Hull V. AC. P. 60*.

³⁶¹ Цит. по *Hull V. AC. P. 62*.

К действию же мы отнесли «исповедание, поддержку чего-либо в сердце» (§ 19):

AC § 19: Triar do-thet do chresini. Oen n-ae biid indi; alaile biid occai; alaile biid etarcein uadi... Is e int-i bis occai .i. int-i do-sluindi in bith o belaib 7 fa-[s]isedar inna chridiu... – «(Вот) трое идущих к праведной христианской жизни. Первый пребывает в ней, другой (второй) – около неё, другой (третий) – далёк от неё... Вот тот, который около неё: тот, который отрекается от мира на словах (досл. «от уст») и исповедует это [вероятно, имеется в виду христианское учение и стремление к праведной жизни] в своём сердце».³⁶²

В финальную, третью группу, мы объединили фрагменты, которые, по нашему мнению, изображают «сердце» как символический центр всего человеческого существа (шестой указатель), участвующий в духовной жизни человека (пятый указатель). Данный блок представлен четырьмя актами использования «сердца» в качестве «вместилища» чего-либо. В первом случае «сердце» – это «вместилище веры», причём в этом смысле оно употребляется только в одном параграфе «Алфавита благочестия» (§ 18):

AC § 18: ... cride con-oi iris; iris con-oi Dia; Dia con-oi duine. Amail do-furgaib lochrann a soillsi i tegdais dorchai, is amlaid do-furgaib ind fírinne i mmedon inda hirise hi cridiu duini... – «... сердце хранит веру, вера хранит Бога, Бог хранит человека. Как возносит светильник свой свет в доме тёмном, так же возносится Истина [на наш взгляд, здесь имеется в виду суть христианского учения] внутри (досл. «в середине») веры в сердце человека...»;³⁶³

Формула «сердце хранит веру, вера хранит Бога» приводит нас ко второму примеру данного блока – «сердце как место обитания Бога». А третий случай этой группы – обозначение «сердца» как «места, в котором находится Истина», встречающийся не только в § 18, но и в предшествующем ему фрагменте (§ 16):

AC § 16: ...Cuin as ndilacht a fírinne? In tan mbis a chride inna thechtu is and is fírinne i ssuidiu amail ní roichned o duini... – «Когда без изъяна его [то есть человека]

³⁶² Цит. по *Hull V. AC. P. 70.*

³⁶³ Цит. по *Hull V. AC. P. 68.*

Истина? Когда его сердце пребывает в должном состоянии, а именно тогда, когда Истина в нём находится (досл. «сидит»), как будто не рождена от человека».³⁶⁴

Интертекст «религиозно-антропологического круга»

Детальное рассмотрение представленных в «Алфавите» элементов психосоматического и протологического аспектов религиозной антропологии позволяет выявить их фундаментальное сопряжение в свете религиозно-антропологического круга, проиллюстрированного в начале параграфа фрагментом из § 18. Этот пассаж лаконично отражает представления об устройении человека (тело-душа-ум-сердце) в его связи с сакральным актором – Богом, и обеспечивающей эту связь инстанции (сердце-вера-Бог-человек). Более того, так как вариант данной формулы на латыни нам не известен, с нашей точки зрения, этот пассаж может считаться результатом интеллектуального творчества раннесредневековых ирландских книжников, достигнутым, однако, в рамках сложившейся к тому времени на Западе латинской теологической традиции.³⁶⁵ Для того чтобы подтвердить данный тезис, предпримем попытку, применяя элементы теории интертекстуальности, выявить возможные связи приведенной цитаты из § 18 «Алфавита благочестия» с континентальной латинской христианской литературой.

Ввиду вышесказанного нам представляется возможным и целесообразным разделить исследуемый пассаж «Алфавита благочестия» на три семантических блока:

- 1) представления о соотношении между собой элементов структуры человека (тело-душа-ум-сердце);
- 2) представления о сердце как об инстанции, обеспечивающей связь с сакральным (сердце-вера-Бог);
- 3) представления о характере связи человека с сакральным (Бог-человек).

³⁶⁴ Цит. по Hull V. AC. P. 66-68.

³⁶⁵ Так, например, в одном из своих последних трудов, «Clavis litterarum Hibernensium: medieval Irish books», известный ирландский кельтолог Д. О'Коррань охарактеризовал «Алфавит благочестия» следующим образом: «Его стиль – это местная форма «литературной прозы» (Kunstprosa), очевидно, основанная на таких латинских церковных образцах, как Иероним и Августин...». Цит. по. Ó Corráin D. Clavis litterarum Hibernensium: medieval Irish books. Vol. 2. Turnhout, 2017. P. 1123.

Однако прежде следует сделать несколько замечаний относительно использования в данном фрагменте «Алфавита» глагола *con-oi*, «защищать, сохранять, охранять, хранить».³⁶⁶ Во-первых, его шестикратное повторение задаёт исследуемому фрагменту форму синтаксического параллелизма. Во-вторых, *con-oi*, по нашему мнению, семантически близок латинскому глаголу *custodio*, «защищать, хранить, беречь, соблюдать», используемому в латинском переводе Псалтири: «ибо я хранил (*custodivi*) пути Господни» (Пс. 17. 22; Ps. 17. 22), «сохрани (*custodi*) душу мою (Господи)» (Пс. 24. 20; Ps. 24. 20) и т.п.³⁶⁷ В-третьих, с нашей точки зрения, христианский контекст исследуемого фрагмента «Алфавита благочестия» придаёт древнеирландскому глаголу дополнительный, если можно так выразиться, «пространственный» оттенок³⁶⁸ (нам видится, что достаточно сложно представить, как тело может хранить душу, ум и тем более сердце, если они не находятся внутри него)³⁶⁹, однако важность данного оттенка значения для выражения на

³⁶⁶ О словоупотреблении данного глагола подробнее см. *eDIL*, s.v. *con-oi*.

³⁶⁷ Подтверждение этому мы находим в так называемых «Миланских глоссах» – замечаниях, сделанных на древнеирландском языке, на полях латинской рукописи, содержащей текст Псалтири и комментариев к нему (Codex Ambrosianus C 301 inf, нач. IX в.). Так в глоссах к 78, 90 и 127 Псалмам ирландскоязычный книжник использует глагол *con-oi* и образованное от него отглагольное существительное *comet*, «хранение, охрана», в качестве синонимов глагола *custodio* и однокоренного ему существительному *custodia*, «защита, хранение, соблюдение», соответственно. Подробнее см. *Thesaurus palaeohibernicus: a collection of Old-Irish glosses, scholia, prose, and verse. Vol. 1: Biblical glosses and scholia* / Ed. by W. Stokes, J. Strachan. Cambridge, 1901. P. 340, 380, 461.

³⁶⁸ Схожую ситуацию проявления «пространственного» оттенка значения древнеирландского глагола *con-oi*, по нашему мнению, можно наблюдать в так называемых «Вюрцбургских глоссах» – замечаниях, сделанных на древнеирландском языке, в латинской рукописи, содержащей текст Посланий апостола Павла (Codex Paulinus Wirzburgensis, сер. VIII в.). Здесь к стихам из Первого Послания к Коринфянам, «ибо свидетельство Христово утвердилось в вас (*Sicut testimonium Christi confirmatum est in vobis*)» (1 Кор. 1. 6; 1 Cor. 1. 6), и из Послания к Колоссянам, «Посему, как вы приняли Христа Иисуса Господа, так и ходите в Нем (*Sicut ergo accepistis Iesum Christum Dominum, in ipso ambulate*)» (Кол. 2. 6; Col. 2. 6), ирландскоязычный книжник добавляет фразу «как проповедовали вам (так это и) храните» (подробнее см. *Thesaurus palaeohibernicus: a collection of Old-Irish glosses, scholia, prose, and verse. Vol. 1: Biblical glosses and scholia* / Ed. by W. Stokes, J. Strachan. Cambridge, 1901. P. 543, 671). Причём не уточняется, что (апостольские слова, учение Христа, Его Самого, в аллегорическом смысле, или приверженность всему вышеперечисленному) и где (в памяти, сердце, в себе «вообще» или в практике соблюдения) надо хранить, что оставляет возможность и для «пространственной» интерпретации древнеирландской глоссы.

³⁶⁹ Как мы понимаем, этот «пространственный» оттенок также отметил и Дж. Кэри в своём варианте перевода «Алфавита благочестия» на английский язык, передав *con-oi* как *shelters*, «укрывать, служить убежищем, защищать», (подробнее см. *Carey J. King of mysteries: Early Irish religious writings*. Dublin, 2000. P. 240), в отличие от авторов других английских переводов. Так В. Халл, Т.О. Кланси и Г. Маркус использовали более нейтральный глагол *preserve*, «сохранять, хранить, защищать», (подробнее см. *Hull V. AC*. P. 69; *Clancy T.O., Márkus G. Iona: the earliest poetry of a Celtic monastery*. Edinburgh, 1995. P. 203). Траппистский же исследователь У. О’Майдин предложил радикально иной перевод изучаемого фрагмента древнеирландского трактата, что, вероятно, было продиктовано его личными теологическими соображениями: «Тело защищает

древнеирландском языке христианского антропологического учения мы ещё постараемся раскрыть.

А) «Тело хранит душу, душа хранит ум, ум хранит сердце»

Итак, в данном фрагменте древнеирландского трактата мы можем наблюдать умозрительные представления о структуре человека: тело рассматривается как своего рода внешняя оболочка, вместилище для души (и, вероятно, всего, что перечисляется далее), которое, в свою очередь, содержит в себе интеллектуальную составляющую человеческой природы – ум, который опекает сердце, понимаемое, скорее всего, больше как символическое ядро человеческого существа и центр духовной жизни человека. Подобное представление о строении человека, насколько мы можем судить, в целом свойственно раннесредневековой континентальной латинской христианской традиции, однако, сочетание всех четырёх элементов в схожей конструкции мы обнаружили во фрагментах произведений только трёх авторов – Амвросия Медиоланского, Аврелия Августина и Петра Хрисолога. Разберём цитаты из них по отдельности.

Амвросий Медиоланский (ок. 339-397 гг.) в труде «О благе смерти» (*De bono mortis*); ок. 387-389 гг.) пишет следующее:

«§ 44: Предай и ты душу свою в руки Господни. Не только когда она покидает тело, но и пока пребывает в нем (*sed etiam cum est in corpore*), она в руках Господа (*est in manibus Domini*), ибо не видишь ты ее, откуда приходит и куда уходит. Она в тебе и одновременно с Богом (*Est enim in te, et est cum Deo*). Действительно, сердце царя в руке Божьей (Притч. 21. 1), и Он руководит им и направляет его. Сердце исполняется разума, ибо разум есть важнейшее начало души и сила души (*Cor repletur mente, quia mens animae principale est et virtus animae*). Но я имею в виду не ту силу, что заключена в мышцах, но ту, которая состоит в благоразумии, умеренности, благочестии и справедливости. Если сердце человека пребывает в руке Господа, то тем более и душа. Если душа в руке Божьей, то, без сомнения, душа наша не заперта во гробе вместе с телом и не томится в

(protects) душу, душа лелеет (fosters) ум, ум заботится о (looks after) сердце, сердце поддерживает (supports) веру, вера защищает (protects) <“чувство”> Бога, и Бог пришёл от (has come of) человечества» (подробнее см. *Ó Maidín U. The Celtic monk: rules and writings of early Irish monks. Kalamazoo, 1996. P. 165*).

могиле, но наслаждается блаженным покоем. И потому напрасно люди возводят пышные гробницы, как будто они вместилище души, а не одного лишь тела».³⁷⁰

Таким образом, получается, что епископ Медиолана, вероятно, видел в физическом человеческом теле вместилище духовной сущности – души, пребывающей в постоянном контакте с сакральным, то есть Богом. Душа же в свою очередь у него характеризуется как обладающая разумным началом, умом, который может оказывать влияние на сердце – центральный орган как физиологической, так и духовной жизни человека, также в некоторой степени пребывающий в соприкосновении с божественным. Если сравнивать фрагменты из «О благе смерти» и «Алфавита благочестия», то, в принципе, можно предполагать возможность преемственности последним идей первого на семантическом уровне, однако в языковом измерении древнеирландский текст, в лучшем случае, может претендовать лишь на конспективную, схематическую «вариацию на тему претекста» (термин Н.А. Фатеевой)³⁷¹.

Автор второго латинского произведения, которое мы предлагаем включить в гипотетический интертекст «Алфавита благочестия», Аврелий Августин (354-430 гг.) в Проповеди 161 «О словах апостольских (1 Кор. 6. 9, 10, 15, 19)» (*Sermo CLXI «De verbis Apostoli, 1 Cor. cap. VI, v. 9, 10, 15, 19»*; не датирована) высказывает своё мнение о структуре человеческой природы так:

«Гл. VI: ... Жизнь тела – душа, жизнь души – Бог (*Vita corporis anima est, vita animae Deus est*). Дух Божий обитает в душе и через душу в теле (*Spiritus Dei habitat in anima, et per animam in corpore*), чтобы и тела наши храмом были Духа Святого, которого мы получаем от Бога. Действительно входит Дух в душу нашу, “потому что любовь Божия (*caritas Dei*) излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам” (Рим. 5. 5; Rom. 5, 5), и всем обладает тот, кто важнейшим,

³⁷⁰ Русский перевод приводится по изданию 2013 г., а латинский оригинал по *Patrologiae Latina: Амвросий Медиоланский, свт. О благе смерти* / пер. с латинского, коммент. Е.В. Матеровой // *Амвросий Медиоланский, свт. Собрание творений: на латинском и русском языках. Т. III. М., 2013. С. 191; Ambrosius Mediolanensis. De bono mortis* // *Patrologiae Latina. Т. XIV / Ed. J.-P. Migne. Paris, 1845. Col. 560.*

Нам известен и другой вариант перевода «О благе смерти» на русский язык, однако разночтения переводчиков в интересующем нас фрагменте, на наш взгляд, не являются критичными. Подробнее см. *Амвросий Медиоланский. О благе смерти* / пер. с латинского, коммент. Е.П. Аристова // *ΣΧΟΛΗ. 2014. № 8.2. С. 152-197.*

³⁷¹ *Фатеева Н.А. Интертекст в мире текстов. Контрапункт интертекстуальности. М., 2007. С. 144-146.*

господствующим началом (*principale*) владеет. В тебе [видимо, здесь Августин обращается к своему слушателю/читателю напрямую], без сомнения, то господствует, что лучшее есть. Владеет Бог тем, что лучшее, то есть сердцем твоим, умом твоим, душой твоей, а так же через лучшее обладает и тем, что ниже, то есть телом твоим. ...».³⁷²

По нашему мнению, здесь можно наблюдать схожую с фрагментом из «О благе смерти» Амвросия религиозно-антропологическую картину, но с иной расстановкой акцентов. Подчёркивая гетерогенность природы человеческого существа, Августин отводит телу роль нижестоящего, управляемого элемента, который живёт и освящается божественным только благодаря находящейся в нём душе, но вместе с тем тело так же, как и душа, может быть «храмом Духа Святого». В главенствующую часть епископ Гиппонский включает душу, ум и сердце, причём, как нам представляется, первая и последняя обозначаются как принимающие участие в процессе коммуникации человека с божественным. Таким образом, мы также можем предположить наличие семантической связи «Алфавита благочестия» с данным латинским текстом, причём нельзя не отметить, что в языковом измерении здесь присутствует инверсионный порядок слов: если в заключительном отрывке Проповеди Августина элементы строения человека перечисляются в последовательности «сердце-ум-душа-тело», то в древнеирландском источнике – в противоположной.

Третий латинский текст, к которому мы обратимся в данном подпараграфе нашего исследования, – Проповедь 102 «О юноше сотника» (*Sermo CII «De puero centurionis»*; не датирована) епископа Равенны Петра Хрисолога (ок. 380-450 гг.), где он проводит экзегезу сюжета об исцелении слуги сотника из Евангелия от Луки (Лк. 7. 1-10). Комментируя слова военачальника, переданные Христу: «не трудись, Господи! ибо я недостоин, чтобы Ты вошел под кров мой (*tectum meum*)» (Лк. 7. 6; Lk. 7, 6), итальянский пастырь говорит:

«§ 6: ... Братие, этот кров – тело (*hoc tectum corpus est*), которое укрывает (*tegit*) душу, которое покрывает пристанище духа (*operit sedem spiritus*), которое

³⁷² Цит по. *Augustinus Hipponensis. Sermones de Scripturis // Patrologiae Latina. T. XXXVIII / Ed. J.-P. Migne. Paris, 1865. Col. 881.*

сердца жилище закрывает (*cordis domicilium velat*), которое свободу ума (*libertatem mentis*) от небесного видения отделяет (*caelesti visione secludit*). ...».³⁷³

В данном отрывке, с нашей точки зрения, находит своё отражение представление о теле как, с одной стороны, вместилище всех духовных элементов человеческого существа – души, духа, сердца и ума, а с другой, как о практически Платоновской «темнице души», которая «отделяет» человека от «небесного видения»,³⁷⁴ что выглядит несколько более радикально, чем позиции, обозначенные в текстах Амвросия и Августина, и потому лишь косвенно пересекается с формулой «Алфавита благочестия». Однако, если обратить внимание на стилистические фигуры, используемые Равеннским епископом (в данном случае мы имеем в виду синтаксический параллелизм, порожденный стремлением к изоколону), будет складываться впечатление, что сжатая и схематическая формулировка древнеирландского текста намного ближе к Проповеди Петра Хрисолога, чем к произведениям его старших современников.

Б) «Сердце хранит веру, вера хранит Бога»

В параграфе 1.3 мы уже указали на переключку этого пассажа «Алфавита» с фрагментом из Послания к Ефесянам апостола Павла (Еф 3. 16-17; Eph 3. 16-17), иллюстрирующим существующую в христианской антропологии связь между сердцем, верой и Богом. С одной стороны, на этом можно было бы остановиться, и в некотором смысле прибегнуть к принципу «бритвы Оккама», который в данном контексте принял вид «не ищи дополнительных источников тому, что присутствует в библейском тексте». Однако нам представляется необходимым сказать несколько слов о традиции толкования данной библейской цитаты в раннесредневековой континентальной латинской христианской литературе, которая, по нашему мнению, оказала влияние на, если можно так выразиться, «пространственный» характер древнеирландской формулы.

³⁷³ *Petrus Chrysologus. Sermo CII // Corpus Christianorum Series Latina. T. XXIV-a / Ed. A. Olivar. Turnhout, 1981. P. 634.*

³⁷⁴ Этим словосочетанием, на наш взгляд, Пётр Хрисолог отсылает знающего слушателя и/или внимательного читателя к словам апостола Павла, которые он произнёс на суде у царя Агриппы после рассказа о своём обращении на пути в Дамаск: «я не воспротивился небесному видению (*non fui incredulus caelesti visioni*)» (Деян. 26. 19; Ас. 26. 19), как бы показывая на конкретном примере возможность человеку соприкоснуться с божественным.

Так, например, один из латинских авторов второй половины IV в., так называемый «Амброзиастер» (*Ambrosiaster*), комментируя данный стих Послания к Ефесеянам, пишет:

«Павел молится о том, чтобы они окрепли и не сомневались, но верили, что Христос пребывает в них, если даже они не видят Его глазами своими. Он молится, чтобы данный им Дух – дар Божий – внушил им уверенность, что Христос жив и Он – Сын Божий и через веру живет в сердцах наших, – так что когда мы в сердцах наших имеем веру в Него, то мы имеем Его Самого».³⁷⁵

Вторит ему и автор латинского перевода Библии Иероним Стридонский в своём «Комментарии на Послание к Ефесеянам» («*Commentarii in Epistolam ad Ephesios*»; ок. 386-388 гг.), балансируя между буквальным, в данном случае – практически физиологическим, и аллегорическим уровнями толкования библейского текста:

«Кн. 2, Гл. 3: ... Ведь не тела крепости (*corporis vires*; досл. «сил»), но души ищем: не внешнего, но внутреннего человека желаем укрепить. Чтобы после того, как поселится Христос во внутреннем человеке, в самого внутреннего человека важнейшей части (*principali*) обитал, то есть в сердцах наших (*in cordibus nostris*), не по всем его частям (*per cuncta eius membra*)³⁷⁶ проходя, но в его разумной части обитая, и в ней жилище и пристанище (*domicilium sedemque*) Своё поставляя. И всё это через веру (*per fidem*) происходит, если мы верим в Него (*credamus in eum*). ...».³⁷⁷

Аврелий Августин придерживается схожего понимания цитаты из Послания к Ефесеянам и, например, в 49 «Трактате» своего монументального труда «124 рассуждения на Евангелие от Иоанна» («*In Iohannis Evangelium tractatus CXXIV*»; ок. 407-417 гг.) пишет:

«Трактат XLIX, §19: ... если вера в нас, Христос в нас (*si fides in nobis, Christus in nobis*). Зачем же ещё (*quid enim aliud*, досл. «что же иное») сказал

³⁷⁵ Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Новый Завет. Том VIII: Послания к Галатам, Ефесеянам, Филиппийцам / Пер. с англ., греч., лат., сир. под ред. Марка Дж. Эдвардса / Русское издание под ред. К. К. Гаврилкина. Тверь, 2005. С. 117.

³⁷⁶ Из данного фрагмента неочевидно о «всех частях» кого говорит Иероним – сердца, внутреннего человека или вообще тела.

³⁷⁷ *Hieronymus Stridonensis. Commentariorum in Epistolam ad Ephesios* // *Patrologiae Latina*. Т. XVI / Ed. J.-P. Migne. Paris, 1845. Col. 490.

апостол: верую вселиться Христу в сердца ваши? Следовательно, вера твоя [здесь Августин, видимо, обращается к своему слушателю/читателю] во Христа (*fides tua de Christo*; досл. «вера твоя о Христе») – это Христос в сердце твоём (*Christus est in corde tuo*)».³⁷⁸

Более того, епископ Гиппонский регулярно обращается к этим словам Павла в своих произведениях, в основном, конечно, экзегетического и гомилетического характера, но их отзвук можно услышать даже в «О граде Божием» («*De civitate Dei*»; ок. 413-426 гг.)³⁷⁹. Однако в данном случае нас ещё больше интересует августиновское развитие идеи присутствия Христа в сердце человека, обнаруживаемое, как минимум, в девяти³⁸⁰ его произведениях – уже упомянутом 49 «Трактате» из «124 рассуждений на Евангелие Иоанна», толкованиях на Псалмы 25, 45, 90 и 120 из сборника «Объяснения Псалмов» («*Enarrationes in Psalmos*»; ок. 394-418 гг.) и «Проповедях» («*Sermones*»; не датированы), известных под наименованиями 38 «На Еккл. 2. 1-5», 63 «На Мф 8. 23-27», 81 «На Мф 18. 7-9» и 361 «О воскресении мертвых». В них он объединяет религиозно-антропологическое понимание цитаты из Послания к Ефессянам с евангельским эпизодом, где Иисус спал в лодке, а, когда на море начался шторм, ученики разбудили его с просьбой о спасении, на что Христос назвал их «маловерами» (*modicae fidei*; досл. «небогатые верой») и, встав, усмирил бурю (Мф. 8, 23-26; Мт. 8, 23-26). Августин предлагает читателям следующую религиозно-антропологическую интерпретацию этого сюжета: ветер и волны на море – это страсти человеческие и невзгоды жизни «этого века», лодка – это сердце человека,местилище веры, а через неё и Христа, которое подвергается искушениям и житейским несчастьям; сон Христа в лодке – это ситуация «забвения веры» (*oblivio fidei*) в сердце человека из-за большого числа его грехов, однако, когда человек осознаёт свою греховность и начинает стремиться к покаянию, то пробуждается и укрепляется вера, а значит, пробуждается и Христос, который спасает человека,

³⁷⁸ *Augustinus Hipponensis*. In *Iohannis Evangelium tractatus CXXIV* // *Corpus Christianorum Series Latina*. Т. XXXVI / Ed. D.R. Willems. Turnhout, 1954. P. 429.

³⁷⁹ «Кн. XXII, Гл. 29: ... К Богу теперь мы приступаем верою, которая, как известно, есть дело сердца, а не тела (*Fide quippe acceditur ad Deum, quam cordis constat esse, non corporis*). ...». Цит. по Августин, блж. О граде Божием. Книги XIV-XXII. СПб., 1998. С. 578; *Augustinus Hipponensis. De Civitate Dei* // *Patrologiae Latina*. Т. XLI / Ed. J.-P. Migne. Paris, 1845. Col. 800.

³⁸⁰ Хотя, безусловно, есть вероятность, что лично мы знакомы не со всеми случаями фигурирования описываемого сюжета в трудах Августина.

устанавливая покой в его сердце и жизни.³⁸¹ Конечно, фактически не представляется возможным говорить больше, чем о семантической переключке между описанной традицией истолкования цитаты из Послания к Ефесеям и исследуемым фрагментом «Алфавита благочестия», однако экзегетический приём Августина важен для нас как наглядная иллюстрация христианской вариации библейской идеи о необходимости выстраивания, сохранения и поддержания людьми связи с Богом через сердце как элемент строения человека, находящийся на пересечении частей гетерогенной человеческой природы, для получения роду человеческому божественного заступничества;³⁸² идеи, на наш взгляд, находящей отражение в разбираемом отрывке древнеирландского текста и плавно подводящей нас к его финальной части.

В) «Бог хранит человека»

Как и в случае с предыдущим фрагментом, мы можем говорить о том, что с наибольшей степенью вероятности его источником послужило библейское представление о Боге как «хранителе верных», подтверждение чему можно найти во многих книгах христианского Священного Писания.³⁸³ Но, что неудивительно, большую часть подобных и наиболее композиционно близких к пассажиру из «Алфавита благочестия» библейских фраз можно найти в Псалтыри, который, по словам М. МакНамары, «занимал центральное место в христианской жизни»³⁸⁴ раннесредневековой Ирландии. Приведём несколько таких цитат:

³⁸¹ Подробнее см. *Augustinus Hipponensis*. In *Iohannis Evangelium tractatus CXXIV* // *Corpus Christianorum Series Latina*. T. XXXVI / Ed. D.R. Willems. Turnhout, 1954. P. 429-430; *Augustinus Hipponensis*. *Enarrationes in Psalmos* // *Corpus Christianorum Series Latina*. T. XXXVIII-XL / Ed. E. Dekkers, I. Fraipont. Turnhout, 1956. P. 143-144, 520-521, 1276-1277, 1792-1793; *Augustinus Hipponensis*. *Sermones de Scripturis* // *Patrologiae Latina*. T. XXXVIII / Ed. J.-P. Migne. Paris, 1865. Col. 240-241, 424, 504-505; *Augustinus Hipponensis*. *Sermo CCCLXI* // *Patrologiae Latina*. T. XXXIX / Ed. J.-P. Migne. Paris, 1865. Col. 1602-1603, 1606-1607.

³⁸² Ср., например, ветхозаветное «Горе сердцу расслабленному! ибо оно не верует, и за то не будет защищено (*vae dissolutis corde qui non credunt Deo ideo non protegentur ab eo*; досл. «горе расслабленному сердцу, которое не верит Богу, а потому не будет защищено Им»)» (Сир. 2. 13; Sirach 2. 15).

³⁸³ См., например: «если Бог будет со мною и сохранит меня (*custodierit me*) в пути сем» (Быт. 28. 20; Gen. 28. 20); «о, если бы я был, как в прежние месяцы, как в те дни, когда Бог хранил меня (*custodiebat me*)» (Иов. 29. 2; Job. 29. 2); «Любите Господа, все праведные Его; Господь хранит верных (*veritates requirit Dominus*) и поступающим надменно воздаёт с избытком» (Пс. 30. 24; Ps. 30. 24); «Человеков и скотов хранишь Ты, Господи! (*salvabis Domine*)» (Пс. 35. 7; Ps. 35. 7); и т.д.

³⁸⁴ McNamara M. *The Psalms in the early Irish Church*. Sheffield, 2000. P. 143.

«Ты, Господи, сохранишь их, соблюдешь от рода сего вовек (*tu Domine servabis nos et custodies nos...*; досл. «нас»))» (Пс. 11. 8; Ps. 11. 8);

«Господь сохранит его и сбережет ему жизнь (*Dominus conservet eum et vivificet eum*); блажен будет он на земле...» (Пс. 40. 3; Ps. 40. 3);

«Господь – хранитель твой (*Dominus custodit te*; досл. «Господь хранит тебя»))» (Пс. 120. 5; Ps. 120. 5);

«Господь сохранит тебя (*Dominus custodit te*) от всякого зла; сохранит душу твою (*custodiat animam tuam Dominus*)» (Пс. 120. 7; Ps. 120. 7);

«Хранит Господь всех любящих Его (*custodit Dominus omnes diligentes se*), а всех нечестивых истребит» (Пс. 144. 20; Ps. 144. 20).

Однако, на наш взгляд, основная роль, которую играет финальное словосочетание исследуемого фрагмента древнеирландского трактата, заключается не просто в схематическом формулировании представления о роли Бога в жизни человека, а в замыкании тем самым христианского «религиозно-антропологического круга», полагая божественное в качестве необходимого условия существования человека. Причём делается это с помощью построения практически «тертуллиановского парадокса»: авторы-составители «Алфавита благочестия» предлагают читателям, своего рода, «пространственное» описание структуры человека в виде матрёшки, где в каждом элементе находится следующий, предположительно, меньший по размеру. При этом последним вложением оказывается сам Бог, обитающий в человеческом сердце через веру, который, одновременно, объемлет всего человека сразу. И здесь интересно отметить, что с подобными этому пространственными парадоксами играли и упоминаемые нами континентальные латинские христианские авторы. Например, Амвросий Медиоланский в уже процитированном выше фрагменте говорит, что человеческая душа пребывает одновременно и в теле, и с Богом, а Аврелий Августин использует этот риторический приём в своих произведениях неоднократно. Так, в «Объяснениях» на 12 стих 9 Псалма, «Пойте Господу, живущему на Сионе (*psallite Domino qui habitat in Sion*)...» (Пс. 9. 12; Ps. 9. 12), и на 1 стих 122 Псалма, «К Тебе возвожу очи мои, Живущий на небесах! (*ad te levavi oculos meos qui habitas in caelo*)» (Пс. 122. 1; Ps. 122. 1), комментатор говорит, что Бог обитает и в Небесном Иерусалиме, и в Церкви на земле, и в каждом отдельном

верующем, приводя в подтверждение известную нам цитату из Послания к Ефессянам и фрагмент из Первого Послания к Коринфянам: «ибо храм Божий свят; а этот храм – вы (*Templum enim Dei sanctum est, quod estis vos*)» (1 Кор. 3. 17; 1 Кор. 3. 17);³⁸⁵ а в уже упоминаемой Проповеди 361 «О воскресении мертвых» Августин пишет о Христе следующее:

«Гл. VII, § 7: ... Ибо присутствует красотой и божественностью (*pulchritudinis et divinitatis*) своими всегда с Отцом; присутствует телесно над Небесами одесную Отца; верую же присутствует во всех христианах. ...».³⁸⁶

Таким образом, можно предположить, что, даже в использовании подобных стилистических фигур, древнеирландский трактат, скорее всего, наследует традициям раннесредневековой континентальной латинской христианской литературы.

Всё вышесказанное наводит на мысль, что гипотетический интертекст «Алфавита благочестия» может быть расширен: так, с бóльшей степенью вероятности в него могут быть добавлены книги христианского Священного Писания (прежде всего, Псалтырь и Послание к Ефессянам), труд Амвросия Медиоланского «О благе смерти» и Проповедь 161 Аврелия Августина. С меньшей же степенью – Проповедь 102 Петра Хрисолога, и труды епископа Гиппонского, где присутствуют экзегеза Послания к Ефессянам вкупе с образом спящего в лодке Христа из Евангелия от Матфея и/или подобный «тертуллиановскому парадоксу» риторический приём, показывающие всемогущество Бога одновременно присутствующего и на Небесах, и в сердце каждого верующего христианина.

2.2. Воззрения на ценностные ориентиры и предназначение человека: аксиологический и эсхатологический аспекты религиозно-антропологической модели «Алфавита благочестия»

Совокупное рассмотрение аксиологического и эсхатологического аспектов религиозно-антропологических представлений, реконструируемых на основе текста «Алфавита благочестия», в нашем исследовании представляется

³⁸⁵ *Augustinus Hipponensis. Enarrationes in Psalmos // Corpus Christianorum Series Latina. T. XXXVIII-XL / Ed. E. Dekkers, I. Fraipont. Turnhout, 1956. P. 64, 1814-1815.*

³⁸⁶ *Augustinus Hipponensis. Sermo CCCLXI // Patrologiae Latina. T. XXXIX / Ed. J.-P. Migne. Paris, 1865. Col. 1662.*

целесообразным ввиду объединяющей их религиозно-этической проблематики: в рамках аксиологического аспекта обозначаются возможные модели человеческого поведения, а в рамках эсхатологического — их посмертные последствия.

Аксиологический аспект

Как уже неоднократно отмечалось, вероятнее всего, целью авторов-составителей «Алфавита благочестия» было создания своего рода руководства духовной жизни для общины верующих, фактически «азбуки» христианской этики и пути к спасению души, поэтому, в отличие от пенитенциалиев, фокус внимания изучаемого трактата больше сосредоточен на воспитании добродетелей. Однако мы всё равно постараемся, следуя логике избранного нами религиозно-антропологического подхода К.И. Никонова, очертить сначала ситуации, качества и практики, отклоняющие, с точки зрения раннесредневековых ирландских книжников, человека от «блага», а затем – возвращающие к нему.

А) Хамартиология

В «Алфавите благочестия», как нам представляется, отсутствуют как абстрактно-теоретические теологические рассуждения о падшей человеческой природе, слабой воле, склонной ко злу, и т.п., так и более «практичные» классификации 7/8/9 главных пороков и страстей, популярные на Западе в раннем Средневековье (например, Иоанн Кассиан, папа Григорий I Великий) и, более того, известные как, вероятно, современной «Алфавиту» островной латинской (например, так называемый «Пенитенциалий Куммиана»)³⁸⁷, так и более поздней древнеирландской христианской литературной традиции (например, так называемый «Древнеирландский пенитенциалий»)³⁸⁸. Однако это вовсе не означает отсутствие в тексте лексем, обладающих высокой степенью абстракции и обозначающих грехи «вообще».

Наиболее употребляемая лексема для обозначения грехов, в самом широком смысле слова (то есть и как качество, и как поступок) – *peccad* – представляет собой заимствование латинского *peccatum*, «прегрешение, провинность, грех». Мы

³⁸⁷ Подробнее см. *Paenitentiale Cummeani* // *The Irish penitentials* / Ed. by L. Bieler and D.A. Binchy [appendix]. Dublin, 1963. P. 108-135.

³⁸⁸ *Gwynn E.J.* An Irish penitential // *Ériu*. 1914. № 7. P. 121-195; *The Old-Irish Penitential* // *The Irish penitentials* / Ed. by L. Bieler and D.A. Binchy [appendix]. Dublin, 1963. P. 258-276

полагаем, что импорт данной лексемы был необходим, чтобы избежать коннотаций с местной правовой терминологией и подчеркнуть абстрактность данного понятия. Как мы видели выше (в параграфе 2.1), именно это слово используется в описании чистого, безгрешного человека (*glan sen recath*; § 38), который может стать сосудом Духа Святого; а также в метафоре «тьма греха» (*dorcha rectha*; § 18), которая изгоняется из человеческого сердца верой. Также небезынтересно будет отметить, что авторы-составители «Алфавита» разделяют грехи на две категории – уже совершенные (*pecthu remi-thāgat*; досл. «предшествующие»; § 8), и которые человек только может совершить (*pecthu ara-biat*; досл. «которые будут»; § 8), – предлагая разные методы борьбы против них: в первом случае – покаяние, а во втором – руководство страхом Божиим.³⁸⁹

Чуть менее абстрактная лексема, встречающаяся в «Алфавите», это *dúalig*, «порок, вина, неисправность», образованная с помощью приставления негативного префикса *do-* / *du-* к слову *álaig*, «привычка, действие». В исследуемом тексте *dúalig* встречается четыре раза: в § 6-7 говорится о том, что любовь к Богу изгоняет и истребляет пороки;³⁹⁰ в уже цитированном § 38 эта лексема обозначает пороки «вообще», которые должны быть заменены добродетелями для того, чтобы человек мог принять в себя Духа Святого; а в § 11 – группу негативных ситуаций, человеческих качеств и состояний, которые, с точки зрения раннесредневековых ирландских книжников, сопряжены с добродетелями (подробнее о некоторых из них будет ниже).

Третье слово, используемое для абстрактной номинации грехов в «Алфавите», – *torgabál*, «нарушение, проступок, прегрешение». В исследуемом тексте этот концепт встречается единожды в контексте перечисления «четырех оснований благочестия», одно из которых – «прощение всякому прегрешению»: вероятно, речь идёт о том, что благочестивый человек должен прощать все

³⁸⁹ AC § 8: ... Int omun fris-íada inda pecthu ara-biat. Ind athrige do-lega inna pecthu remi-thāgat... – «... Страх (Божий) изгоняет грехи грядущие. Покаяние уничтожает грехи предшествующие...». Цит. по *Hull V. AC. P. 60*.

³⁹⁰ AC § 6. Serc Dé bí... in-árben analchi... – «Любовь Бога Живого... изгоняет пороки...»; § 7. Ced di-gní serc Dé fri duine? ... longaid a analchi... – «Что делает любовь Божья с человеком? ... истребляет его пороки...».

Цит. по *Hull V. AC. P. 60*.

направленные против него проступки других, и сам должен молить о прощении за свои грехи.³⁹¹

Раз мы упомянули благочестивого человека, то необходимо сказать о том, как обозначается его противоположность в «Алфавите благочестия». Так, например, для номинации грешника в тексте используется производное от *resad* прилагательное *resthach*, «грешный», которое в субстантивированной форме имеет значение «совершающий грех» и просто «грешник». Есть и другие, более метафорические наименования для грешников, встречающиеся в тексте единожды в § 30, аллегорически описывающем таинство крещения (подробнее о нём ниже), – «сын смерти» (*mac báis*) и «сын тьмы» (*mac dorchai*).

Судьба грешников, по мнению раннесредневековых ирландских книжников, достаточно безрадостна, так как их земная жизнь находится под гнётом четырёх «тягот»: не избавляются они от влияния желаний (*tol*; вероятно, мирских; § 24), поэтому неотвратимы их наказания – не успеют они покаяться и не попадут в Царство Небесное (о том, насколько «смерть грешников люта», с точки зрения авторов-составителей «Алфавита», мы поговорим в параграфе 2.2).³⁹² Склонность людей к «желанию мира (земного)» (*tol domandae*; § 38) приводит их к страстям, которые мешают им воспитывать в себе «стремление к Богу» (*tol Dé*; досл. «желание Бога»; § 38), что в конечном счете не позволяет спастись их душам.³⁹³ Обратимся к рассмотрению тех пороков, которым в данном трактате уделено больше всего внимания.

Не будет большим преувеличением сказать, что самым обсуждаемым пороком в «Алфавите благочестия» является гордыня, представленная целым

³⁹¹ AC § 20: ... Cethoir solaig crābaid .i. anmne fri cach n-accobar, fūarrige fri cach n-ancride, díge cacha dīubarta, dílgud cacha torgabāle... – «... Четыре основания благочестия: то есть терпение (возможен перевод «воздержание») против каждого желания, снисхождение против каждой ненависти (возможен перевод «несправедливости»), вымаливание прощения за каждый обман, прощение каждому прегрешению...». Цит. по *Hull V. AC. P. 70*.

³⁹² AC § 24: Cethair dingi inda pecthach .i. ding dōib nād fācbat a tola; ding nād tíasat a pīana; ding cen aithrigi n-īar n-asu; ding cen atrab inda flatho dōib – «Четыре тяготы грешников: то есть тягота для них, что не отвергают они свои (досл. «их») желания; тягота, что не уходят их наказания [вероятно, что, речь идёт либо о неизбежности для них адских мук, либо, что покаянные практики нескончаемы]; тягота, что не покаются (досл. «без покаяния»), когда это было легко сделать; тягота, что (пребывают) без обретения (или «пристанища») Царства (Небесного) для них». Цит. по *Hull V. AC. P. 72*.

³⁹³ AC § 38: ... Is and for-beir tol Dé i nduine in tan sergas in tol domandae... – «... И вот так увеличивается стремление к Богу (досл. «желание Бога») в человеке, когда уменьшается желание мира (земного)...». Цит. по *Hull V. AC. P. 76*.

блоком обозначающих её древнеирландских лексем – *díummus*, *úaill*, *ard* и *mórtu*, семантическое различие между которыми достаточно сложно уловить, даже с учётом контекстов их употребления. Так, когда в первом параграфе «Алфавита» перечисляется то, что содержится в человеческой святости (*etla*), то туда включаются «бедность без гордости (*díummus*; § 1)» и скромность, противостоящая высокомерию (*ard*; в данном случае перевод «высокомерие» представляется корректным, так как данная лексема имеет основное значение «высокий»;³⁹⁴ § 1).³⁹⁵ На вопросы о том, чему надлежит научиться (§ 9) и чего следует избегать (§ 10) человеку в его жизни, авторы-составители «Алфавита» отвечают: научиться «смирению (досл. «снижению») гордости» (*airindeth díummusa*; § 9) и избегать безосновательного превознесения (или «самовозвеличивания»; *mórtu*; данный перевод представляется корректным, так как лексема имеет основное значение «большой, великий»;³⁹⁶ § 10).³⁹⁷ Рассуждая о пороках, «сопряженных»³⁹⁸ с добродетелями (§ 11), авторы-составители «Алфавита» пытаются развести *díummus* и *úaill*, связывая их с разными положительными человеческими качествами: гордость (*díummus*) с целомудрием (*genas*), а гордыню (*úaill*) с воздержанием (*abstanait*).³⁹⁹ Вторая ситуация, когда раннесредневековые ирландские книжники стараются разграничить семантику этих двух терминов, это их рассуждения о сложностях, встающих на пути человека, стремящегося познать «Истину» (*fírinni*; с нашей точки зрения, здесь имеется в виду содержание христианского учения; § 15):

³⁹⁴ Подробнее о словоупотреблении данной лексемы см. *eDIL*, s.v. 1 *ard*.

³⁹⁵ AC § 1: [речь идёт о том, что содержится в человеческой святости] ... *bochtae cen díummus... ísel fri ard...* – «... бедность без гордости... скромность против высокомерия...». Цит. по *Hull V. AC. P. 58*.

³⁹⁶ Подробнее о словоупотреблении данной лексемы см. *eDIL*, s.v. *mór*, *már*.

³⁹⁷ AC § 9: *Ced as fogailsi do duiniu? Nī <anse>... airindeth díummusa...* – «Чему надлежит научиться (возможен перевод «следовать») человеку? Не сложно сказать... смирению (досл. «снижению») гордости...»;

§ 10: *Cid as imgabthai do duine etail? Nī <anse>... mórtu cen dán cen folad...* – «Чего следует избегать человеку святому (возможен перевод «безгрешному»)? Не сложно сказать... превознесения (возможен перевод «самовозвеличивания») без заслуг, без причины...».

Цит. по *Hull V. AC. P. 62*.

³⁹⁸ Перевод «сопряженные» представляется нам корректным, так как из текста «Алфавита» нельзя однозначно утверждать, как именно пороки взаимодействуют с добродетелями – подменяют ли они их вообще, ввиду неправильной практики последних, или только сопутствуют им как потенциальное искушение.

³⁹⁹ AC § 11: ... *díummus i fail gena, úaill i fail apstainete...* – «... гордость сопряженная с целомудрием, гордыня (возможен перевод «тщеславие») сопряженная с воздержанием...». Цит. по *Hull V. AC. P. 64*.

AC § 15: A trī dod-n-arrthet occo: ūall 7 dīumus 7 ferg. Ma ro-soa nech gīam, do-dīuscaī ūaill dó; ma frit-mbera nech, do-dīuscaī feirg 7 dīumus dó... – «Вот три (порока), что нападают на него тогда [то есть на пути к Истине]: гордыня (ūall) и гордость (dīumus) и гнев. Если некто уступает ему, то пробуждается в нём гордыня (ūaill); если некто сопротивляется ему, то пробуждаются в нём гнев и гордость (dīumus)...»⁴⁰⁰.

Как нам представляется, с опорой на два рассмотренных случая совместного употребления dīumus и ūaill, их можно семантически развести следующим образом: за dīumus в рамках данного текста закрепить значение «гордость», а за ūaill – «гордыня, тщеславие». Такое разделение нам, в принципе, представляется возможным, так как в западной латинской теологической традиции после папы Григория I Великого, который в своих трудах подвёл некоторую черту под теоретическими построениями систем 7/8/9 «главных» или так называемых «смертных грехов», *vanagloria* или *inanis gloria*, «тщеславие», нередко включалось в концепт *superbia*, «гордость, гордыня».

Вторым по обсуждаемости пороком в «Алфавите благочестия» можно смело назвать гнев, также входящий в число «смертных грехов». В исследуемом тексте встречаются две его номинации: írugud, вероятнее всего, производное от ирландизированного вариант латинского *ira* – ír, «гнев»; и, собственно, нативную и основную для его обозначения лексему – ferg «ярость, гнев». Мы уже видели, что гнев (ferg) мешает человеку на пути к постижению Истины (§ 15), также раннесредневековые ирландские книжники призывают своих слушателей, прежде всего, избегать именно частых вспышек гнева (írugud; § 10)⁴⁰¹. Но, на наш взгляд, интереснее всего здесь отметить связь, которую авторы-составители «Алфавита» проводят между порочным гневом (ferg) и добродетельной ревностью (ét)⁴⁰². Так, по их мнению, когда человек ревнует о достижении Истины, то ревность эта не

⁴⁰⁰ Цит. по Hull V. AC. P. 66.

⁴⁰¹ AC § 10: Cid as imgabthai do duine etail? Nī <anse>. Írugud menic... – «Чего следует избегать человеку святому (возможен перевод «безгрешному»)? Не сложно сказать. Гнева частого...». Цит. по Hull V. AC. P. 62.

⁴⁰² Хотя, справедливости ради, надо отметить, что этой лексемой обозначается также и недобродетельная ревность, но в «Алфавите благочестия» таких случаев нет. Подробнее о словоупотреблении данной лексемы см. *eDIL*, s.v. 1 ét.

должна содержать гневливости (*ferg*), ибо это оскверняет Истину (§ 16),⁴⁰³ а сама «ревность духовная» (*éoit spirtaidi*; § 11) рискует обернуться бесконтрольным гневом (*ferg nephmesraigthe*; § 11)⁴⁰⁴.

Сложно сказать, почему раннесредневековые ирландские книжники больше всего внимания уделили этим порокам. Может быть, это связано с тем, что именно эти человеческие недостатки были распространены в их время, а потому были более других близки и понятны их окружению. А может быть, потому, что герои старых преданий дохристианской эпохи были гневливы, горделивы, тщеславны и импульсивны, и существование этих поведенческих паттернов, явно плохо ложившихся в христианскую картину мира, требовало если не полной их культурной элиминации, то хотя бы создания альтернативных образцов для подражания (множество которых мы находим в средневековой ирландской агиографии) и разметки «дорожной карты» их достижения, которой в некотором роде и мог быть исследуемый трактат.

Финализируя рассмотрение хамартиологии «Алфавита благочестия», укажем на то, к каким последствиям, помимо лишения Царства Небесного, по мнению раннесредневековых ирландских книжников, приводит жизнь во грехе:

AC § 10: ... *Ced do-gní frit in sin uile? Nī <anse>. Terba fri sruithi, monar cen airchisecht, lumba foichle, frithaire ō doínib, aīne cen lúag, airērgе in dorchai, dubad ērlama, daithfenn im nem.* – «... Что даст тебе это всё [имеются в виду дурные дела]? Не сложно сказать. Отдаление от старцев (или «достойных, уважаемых людей»), труд без помощи, недостаток уважения, недоверие у людей (возможный вариант перевода «бдительность со стороны людей»), пост без вознаграждения, «поднятие во тьме»⁴⁰⁵, очернение святого покровителя [общины или монастыря], отгнание от Небес».⁴⁰⁶

⁴⁰³ AC § 16: *A dó ata foimdi oc éot fīrinne .i. ferg 7 altes, ar is léniud dond fīrinni ci pē de dod-ecmai dí. Air ét inda fīrinne is dūal in-romastar a tēchtae: ét cen feirg, homaldōt cen ēsliss...* – «Вот две вещи, которых нужно остерегаться, когда ревнуешь об истине, то есть гнева и теплохладности, ибо есть вред для истины, если что-либо из (этих) двух случается с ней. Ибо, ревнуя об истине, подобает добиваться (её) должным образом: ревность без гнева, смирение без пренебрежения...». Цит. по *Hull V. AC. P. 66*.

⁴⁰⁴ AC § 11: ... *ferg nephmesraigthe i fail éoit spirtaidi...* – «...гнев бесконтрольный, сопряженный с ревностью духовной...». Цит. по *Hull V. AC. P. 64*.

⁴⁰⁵ Сложность адекватного перевода данного словосочетания заключается в тёмности его смысла. Так, В. Халл, У. О'Майдин, Дж. Кэри и Ал.Анд. Королёв переводят его как «служение (или поклонение) дьяволу (или тёмной силе)», а Т.О. Кланси и Г. Маркус как «восхождение во тьму».

Таким образом, как нам представляется, можно заключить, что для раннесредневековых ирландских книжников было важно показать реальные, то есть имеющие место в земной жизни, негативные последствия пороков, тем самым усилив дидактический, воспитательный компонент текста, чтобы убедить новых или укрепить старых верующих в необходимости отказа от страстей и обращения к христианским добродетелям.

Б) Сотериология

Мы полагаем бесспорным тезис о том, что в рамках христианского вероучения одним из важнейших шагов человека к спасению его души можно считать его крещение, поэтому неудивительно, что описанию и аллегорическому истолкованию таинства крещения посвящен целый параграф «Алфавита благочестия» (§ 30):

АС § 30: Inna tēora tonna tīagde tar duine i mbathis, tre fretech fris-toing indib .i. fris-toing don domun cona adbhlossaib; fris-toing do demun cona inntledaib; fris-toing do tholaib colla. Is *ed* in so immefolngai duine dend-í bes mac báis combi mac bethad, dend-í bes mac dorchai combi mac soles. Ó chon-abbaing inda tre fretech so isna tēoraib tonnaib tīagde tairis, manī tudig tre drilind a frithissi, nī cumaing do-coí i flaith Dé .i. lind dér aithirge, lind tofāscthe fola i pennaind, lind n-aillse i llebair – «Вот три волны, которые накрывают человека (досл. «проходят над человеком») в крещении, три отречения, которыми он отрекается в них, то есть отрекается от мира с его пышностью, отрекается от дьявола с его ловушками, отрекается от желаний плоти. Вот это то, что является причиной для человека, чтобы из бытия сына смерти (перейти) к бытию сына жизни, чтобы из бытия сына тьмы (перейти) к бытию сына света. Когда нарушает (человек) эти три отречения, именно те самые, что в трех волнах, накрывших его, (сотворил), (то) если не пройдет через триозёрье снова, не

(rising to the darkness)». Однако, на наш взгляд, этот пассаж может отсылать внимательных читателей к двум другим фрагментам «Алфавита благочестия». С одной стороны, к § 9, где, в частности, говорится о том, что человек должен вставать на рассвете, а значит «поднятие во тьме» может пониматься либо как то, что грешнику приходится вставать раньше всех (может быть в качестве епитимьи), либо он просыпается во мраке, то есть страдает бессонницей, мучаясь размышлениями о своих прегрешениях. А с другой стороны, к § 18, где говорится о четырёх «тьмах», в том числе и «тьме греха», в сердце человека, и тогда «поднятие во тьме» может пониматься как увеличение влияния этой тьмы на человека, то есть увеличение его греховности и возрастанию сложностей на его пути к спасению.

⁴⁰⁶ Цит. по *Hull V. AC. P. 62.*

сможет войти в Царство Божие, то есть (через) озеро капель (слёз) покаяния, озеро капель (досл. «выжимки») крови в искуплении, озеро (капель) пота в труде».⁴⁰⁷

Мы привели этот фрагмент целиком потому, что он иллюстрирует целый спектр вопросов, связанных с христианской сотериологией. Помимо уже названного таинства крещения, в котором происходит смена если не онтологического, то хотя бы аксиологического и социального статуса человека, и, как следствие смена маркера его религиозной идентичности, мы наблюдаем здесь, во-первых, примеры номинации праведного человека, а, во-вторых, представление о спасении человеческой души как трёхэтапном пути, состоящем из покаяния в грехах, их искупления, скорее всего, в рамках исполнения епитимьи, и праведных, вероятно не только физических, но и духовных трудов.

Итак, как и в случае с грешниками, мы наблюдаем в исследуемом тексте метафорические наименования праведного человека – «сын света» (*mac soles*) и «сын жизни» (*mac bethad*), причём последнее вместе с его антиподом, «сын смерти» (*mac báis*) нередко встречается в текстах, связанных с «движением» Кели Де. В «Алфавите» же иных абстрактных лексем для обозначения праведника мы не встречаем (*érlam*, «святой покровитель», в данном случае не в счёт), однако, в тексте присутствует пара эпитетов, которыми описываются близкие к спасению души люди – уже упомянутые в параграфе 2.1 словосочетание *glan sen recath* («чистый, без греха»; § 38), и прилагательное *etal*, «святой», на котором стоит остановиться подробнее. Если обратиться к этимологии, то мы увидим, что прилагательное *etal* образовано из сочетания префикса *ess-*, «без», и слова *tol*, «воля, желание, страсть».⁴⁰⁸ Таким образом, получается, что с точки зрения раннесредневековых ирландских книжников, концепт человеческой святости, обозначаемый образованным от *etal* существительным *etla* «безгрешность, чистота, святость», представляет собой именно состояние очищения от желаний, страстей, грехов (то есть, безгрешность) и тем самым иллюстрирует христианское учение о святости: если человек не подвержен земным страстям, является «бесстрастным», значит он – святой. В свою очередь, подобная номинация состояния человеческой

⁴⁰⁷ Цит. по *Hull V. AC. P. 74*.

⁴⁰⁸ Подробнее см. *eDIL*, s.v. *etla*, s.v. *etal*; *Thurneysen R. A Grammar of Old Irish / Tr. by D.A. Binchy. Dublin, 1946, P. 507-510 (§834)*.

святости, вероятно, позволяла носителям ирландского языка избежать, посредством конструирования новой лексемы, неправильных коннотаций, которые могли бы возникнуть при использовании традиционных ирландских слов со значениями «святой, священный, сакральный» (о специфике термина *poib* мы писали в параграфе 2.1). Из сказанного напрашивается вывод, что обретение духовной чистоты, с точки зрения авторов-составителей «Алфавита благочестия», является главной составляющей спасения души, а первый шаг к нему – это покаяние.

Как мы уже видели в § 30, идея покаяния в исследуемом тексте выражается двумя лексемами – *aithrige* и *pennaind*, которые мы перевели как «покаяние» и «искупление», так как они обладают значительной семантической разницей. Если обратиться к этимологии, то *aithrige* представляет собой существительное, производное от глагола *ad-eirrig*, имеющего два значения: «повторять» и «изменять».⁴⁰⁹ Таким образом, получается, что *aithrige*, вероятно, не является прямым развитием концепта покаяния в том виде, как он выражен латинским словом *paenitentia* (использованным, например, в Вульгате), то есть с акцентом на включенную в него идею «наказания» (*poena*), что на семантическом уровне приближает *aithrige* к греческому «сожалению, раскаянию», *μετάνοια* (букв. «изменение ума»). Следовательно, в данном случае, скорее всего, присутствует семантическая деривация лексемы, чьё словоупотребление в тексте «Алфавита» должно было передать на ирландском языке смысл христианской идеи покаяния, заключающейся, в первую очередь, в исправлении человека, его изменении к лучшему, а не только лишь в претерпевании им наказания. Последнее истолкование сблизило бы практику покаяния с соблюдением юридической нормы, и, вероятно, чтобы избежать этого, было использовано слово, не имеющее прямой правовой коннотации. Однако всё это справедливо, когда мы говорим о, своего рода, акте внутреннего покаяния, душевного раскаяния, перерастающего в желание исправить собственную жизнь и искупить совершенные прегрешения, и именно такой оттенок придаёт *aithrige* контекст его употребления в «Алфавите»:

⁴⁰⁹ О словоупотреблении данного глагола подробнее см. *eDil*, s.v. *ad-eirrig*.

1. покаяние как то, что невозможно без «страха Божьего» и без чего невозможно «христианское благочестие» (§ 5);⁴¹⁰
2. покаяние как одно из «(средств) спасения» души (§ 8);
3. покаяние, отсутствие которого тяготит жизнь грешника (§ 24);
4. покаяние как состояние, вызывающее слёзы раскаяния (§ 30).

Но, как можно догадаться, более приземленное, юридическое понимание покаяния как акта искупления (выкупа, оплаты штрафа), отбывания наказания,⁴¹¹ вероятно, было более понятным, чем внутреннее изменение человека, и потому нашло своё отражение в средневековой древнеирландской литературе (родиной пенитенциалиев, «покаянных книг», традиционно считаются Британские острова в целом и Ирландия в частности). Однако в исследуемом трактате это проявляется только в единичном использовании слова *pennaind* (§ 30), которое, скорее всего, представляет собой ирландизированную форму латинского *paenitentia*.⁴¹² С нашей точки зрения, всё это свидетельствует в пользу того, что раннесредневековые ирландские книжники представляли себе покаяние в виде совокупности двух процессов (которые, вероятно, могли протекать как последовательно, так и параллельно): первый – внутреннее изменение человека, а второй – его реальные действия, искупавшие совершенные им грехи, в частности, исполнение церковного наказания, епитимьи. Однако нет оснований сомневаться в том, что с точки зрения авторов-составителей «Алфавита благочестия», одного покаяния, без совершения благих дел, человеку для спасения его души было бы недостаточно.

Христианские добродетели в исследуемом тексте обозначаются двумя лексемами – *súalaig* и *nert*. Достаточно абстрактное слово *súalaig*, «добродетель»,

⁴¹⁰ AC § 5: *Cēin bas meirb int omun, bid meirb ind aithrige. Cēin bas meirb ind aithrige, bid meirb ind cesine...* – «Сколь (досл. «как долго») мертвенен страх (Божий), столь же мертвенно покаяние. Сколь мертвенно покаяние, столь же мертвенно (христианское) благочестие...». Цит. по *Hull V*. AC. P. 60.

⁴¹¹ Хотя и юридическое понимание покаяния нашло своё отражение в древнеирландском языке в виде использования правовой лексики – например, *agae* «оплата (долга) за кого-то, поручительство», *fiach* «штраф, обязательство» – в церковной литературе в значении «епитимья, покаяние, искупление». Об их словоупотреблении подробнее см. *Kelly F*. Op. cit. P. 205; 134, 149, 152-153; *eDIL*, s.v. *agae*, s.v. *fiach*.

⁴¹² Стоит отметить, что *pennaind* не было единственным следом, оставленным латинским в древнеирландском языке: вероятнее всего, под его влиянием также возникло существительное *pennait*, «покаяние, наказание, епитимья, муки» и глагол *pennaid* «подвергаться наказанию, исполнять епитимью». Об их словоупотреблении подробнее см. *eDIL*, s.v. *pennaind*, s.v. *pennait*, s.v. *pennaid*.

как можно догадаться, составляет пару уже известному нам термину *dúalig*, «порок», и по аналогии с ним образовано с помощью приставления позитивного префикса *so-* / *su-* к слову *álaig*, «привычка, действие». Эту парность подтверждают и два случая употребления *súalaig* в «Алфавите», где в § 11 им обозначается группа добродетелей, с которыми «сопряжены» пороки, а в § 38 – добродетели «вообще», которые вытесняют пороки из человека, дабы он мог стать сосудом Духа Святого. В данном случае больший интерес представляет лексема *nert*. Считается, что в дохристианский период (а позже и в нерелигиозных контекстах) её значением было «сила, энергия, мощь», однако с приходом на «изумрудный остров» христианства *nert* получило дополнительное значение – «добродетель». Как нам представляется, такая семантическая деривация произошла по аналогии с латинским языком, где добродетели обозначались словом *virtus*, имевшим до этого значения «мужество, сила, энергия, доблесть». Подтверждением этому можно считать совместное использование в исследуемом трактате слов *nert* и *virtus*: так, латинское заглавие раздела «О добродетелях души начинается» содержит в себе словосочетание *virtutibus animae*, а в последующих рассуждениях фигурирует древнеирландский аналог – *nert inna anma*, «добродетели души» (§ 17).

Двумя самыми обсуждаемыми добродетелями «Алфавита благочестия» можно по праву считать *serc* «любовь», прежде всего, в значении «любовь к Богу» (*serc Dé*, досл. «любовь Божья», или *deercc* – композит из *Día* и *serc*), хотя и не только, и *omun*, «страх», также, прежде всего, в смысле «страх Божий» (*omun Dé*), в связи с чем в тексте они неоднократно упоминаются парно. Так, с точки зрения раннесредневековых ирландских книжников, любить и страшиться Бога человеку необходимо по целому ряду причин:

1. чтобы возлюбил и убоился его всякий другой человек (§ 2);⁴¹³
2. чтобы они вывели человека из состояния теплостудности, так как находясь в нём, он не может начать спасать свою душу (§ 4);⁴¹⁴

⁴¹³ AC § 2: ... Car Dīa ; cech[ar]dut cách. Ais Día; atut-āigfedar cách. – «... Возлюби Бога! [И] Возлюбит тебя всякий. Убоись Бога! [И] Убоится тебя каждый». Цит. по *Hull V. AC. P. 58*.

⁴¹⁴ AC § 4: Ba asluinti 7 ba gessi do cach duine Coimdiu nime 7 talman im thomaltud a omno 7 a sercae inna chridiu, ar is i n-ailtes biid duine co tuidchet omun De inna chride – «Нужно взывать и молиться каждому человеку Господу Неба и земли о стяжании Его страха и Его любви в его сердце, ибо в теплостудности обычно пребывает человек до прихода страха Божьего в его сердце». Цит. по v58-60.

3. ибо без страха Божьего невозможно покаяние, а без любви к Богу – следование Его заповедям (*thimnai*), причём отдельно отмечается, что сначала человек обретает страх Божий, а он в свою очередь «приводит» с собой любовь к Богу (§ 5);⁴¹⁵
4. они называются в числе четырёх «(средств) спасения» души, причём отдельно оговаривается, что страх помогает бороться с грехами (§ 8).⁴¹⁶

Единственный случай, когда любовь и страх используются в паре, но не имеют прямого отношения к Богу – это рассуждения о четырёх «гарантиях безопасности» (*trebairi*) «сыновей жизни», которые включают в себя искоренение мирских желаний, страх мучений (возможно, адских), любовь к испытаниям и вера в награды Небесные (§ 22).⁴¹⁷

⁴¹⁵ AC § 5: *Cēin bas meirb int omun, bid meirb ind aithrige. Cēin bas meirb ind aithrige, bid meirb ind cresine. Air lasná bia omun Dé, ní [m]bia a šerc. Lasná bia a šerc, nī [m]bia comalnad a thimnai. Lasná bia comalnad a thimnai, nī mbia bith-bethu for nim. Ar techtaid int omun seirc. Techtaid ind šerc gnīm n-etail. Techtaid in gnīm etail bith-bethaid for nim.* – «Сколь (досл. «как долго») мертвенен страх (Божий), столь же мертвенно покаяние. Сколь мертвенно покаяние, столь же мертвенно (христианское) благочестие. Ибо, если не будет у человека (досл. «с ним») страха Божьего, не будет и любви к Нему (досл. «Его любви»). Если не будет у человека любви к Нему, не будет и следования Его заповедям. Если не будет у человека следования Его заповедями, не будет у него жизни вечной на Небесах. Ибо приводит страх (Божий) любовь (к Богу). Приводит любовь (к Богу) деяния святости. Приводят деяния святости жизнь вечную на Небесах». Цит. по *Hull V. AC. P. 60.*

⁴¹⁶ AC § 8: *Cethēoir īcci ina hanmæ: omun 7 aithrige, serc 7 frescisiu. A dí díib cota-oat for talam; a dí aili fos-luatar for nem. Int omun fris-íada inda pecthu ara-biat. Ind athrige do-lega inna pecthu remi-thíagat. Serc ind dūileman 7 frescisiu a flatho it é foda-luatar for nem. Nach duine didu ad-áigfedar Dīa 7 nod-cechra 7 comalnabathar a thoil 7 a thimnae, bid airmithiu dó fīad doīnib ī-síu 7 bid findbadach la Dīa hī-thall.* – «Четыре (средства) спасения души: страх (Божий) и покаяние, любовь (к Богу) и надежда. Два из них те, что оберегают на земле; два другие – те, что возносят на Небеса. Страх (Божий) изгоняет грехи грядущие. Покаяние уничтожает грехи предшествующие. Любовь к Создателю (досл. «любовь Создателя») и надежда на Его Царство – то, что возводит на Небеса. (Поэтому) Всякий человек, который убоится Бога, и возлюбит Его, и будет исполнять Его волю (досл. «желания») и Его заповеди, будет почитаем среди людей в мире сем (досл. «здесь») и будет благословен с Богом в Мире Ином (досл. «там», «в другом месте»)). Цит. по *Hull V. AC. P. 60.*

⁴¹⁷ AC § 22: *Cethoir trebairi inda mac mbethad .i. credbud inda tol, omun inda pīan, serc inna fochaide, cretim inda fochraice. Manī credbatis inna tola, nī lēcfitis. Manī áigtis inda píana, nī fomnibtis. Manī cartis inna fochaidi, ní fudémtais. Manī cretis inda fochraici, nī ricfitis.* – «Четыре «гарантии безопасности» «сынов жизни», то есть искоренение желаний (мирских), страх мучений (возможно, адских), любовь (к) испытаниям, вера (в) награды (Небесные). Если не искореняли желания (мирские), то не оставят их. Если не боялись мук (адских), не будут остерегаться их. Если не любили испытания, не вытерпят их. Если не надеялись на награды (Небесные), не достигнут их». Цит. по *Hull V. AC. P. 72.*

Отдельно о страхе Божиим говорится, что он не должен доводить человека до состояния отчаяния и впадения в один из «смертных» грехов – уныние (§ 1).⁴¹⁸ Любви же к Богу отводится место одной из основополагающих добродетелей: она наставляет человека на путь спасения (§§ 6-7)⁴¹⁹ и хранит праведника от насмешек, угроз, клеветы и плохого мнения о нём (§ 21).⁴²⁰ Помимо этого, любовь к Богу дважды, причём оба раза в форме *deercs*, упоминается в связке со смирением (*umaldóit*) и терпением (*ainmne*), вместе с которыми она входит в число «добродетелей души» (§ 17) и «трёх важнейших заповедей» (§ 35)⁴²¹.

Бесспорно, одной из специфических особенностей христианской сотериологии в «Алфавите благочестия» можно назвать выделение его авторами-составителями пятнадцати «добродетелей души» (*nert inna anma*; § 17)⁴²².

Часть из них названа только в этом параграфе: например, (1) «добродетель умерщвления» (*nert marbtad*), только непонятно чего – плоти или страстей; (2) милосердие (*nert cartóit*), выраженное ирландизированной формой латинского *caritas*; (3) милость (*nert trōcaire*), используемая в правовом дискурсе в значении «снисхождение». Отдельно стоит сказать о словосочетании (4) *nert n-etlae*, которое, если переводить дословно, будет выглядеть как «добродетель святости», однако памятуя об этимологии уже знакомого нам слова *etla*, на наш взгляд, можно представить как «добродетель чистоты, безгрешности». Остальные же десять (так

⁴¹⁸ AC § 1: [речь идёт о том, что содержится в человеческой святости] ... *bochtae cen díummus... ísel fri ard...* – «... бедность без гордости... скромность против высокомерия...». Цит. по *Hull V. AC. P. 58*.

⁴¹⁹ AC § 6: *Serc Dé bí fo-nig anmuin; sāsaith menmuin; do-formaig fochraicci; in-árben analchi; ar-corbi talmain; fo-nig, con-rig coiclea.* – «Любовь Бога Живого [то есть к Богу Живому] оmyвает душу, успокаивает ум, увеличивает награды (Небесные), изгоняет пороки, заставляет гнушаться земного, оmyвает, обуздывает помыслы»;

§ 7: *Ced di-gní serc Dé fri duine? Marbaid a thola; glanaid a chride; cot-n-oí; longaid a analchi; to-slí fochraici; ar-cuirethar sāegul; fo-nig anmuin.* – «Что делает любовь Бога [то есть к Богу] с человеком? Убивает его желания (мирские), очищает его сердце, хранит его, истребляет его пороки, делает достойным награды (Небесной), продлевает жизнь (земную), оmyвает душу».

Цит. по *Hull V. AC. P. 60*.

⁴²⁰ AC § 21: *Cetharda nādcon tecmaing do neuch charas Dīa .i. nī fuirsedar; nī fathgūathar; nī [m]ben écnadach; nī mī-thomnadar ō neuch...* – «(Вот) Четыре вещи, которые не случаются с каждым любящим Бога, то есть не надсмехаются над ним, не угрожают ему, не бывает оклеветан, не думает о нём плохо никто (из людей)...». Цит. по *Hull V. AC. P. 72*.

⁴²¹ AC § 35: ... *gaibeth dēirc 7 umaldóit 7 ainmnit inna chride...* – «... [речь идёт о том, что должен человек] стяжать любовь к Богу и смирение и терпение в (своём) сердце...». Цит. по *Hull V. AC. P. 76*.

⁴²² Здесь и далее древнеирландские названия «добродетелей души» цитируются по *Hull V. AC. P. 69*.

как о любви к Богу, (5) *nert ndercæ*, мы уже подробно говорили выше) «добродетелей души» фигурируют в исследуемом тексте не единожды.

Так, (6) «добродетель веры» (*nert n-irisse*) встречает читателя «Алфавита благочестия» в первой фразе текста – «Вера с делами...» (*Ires co ngním*; § 1),⁴²³ открывающей рассуждение о добродетелях, составляющих святость, и, как мы уже видели, вера пребывает в сердце человека, храня Бога (§ 18). (7) Кротость (*nert cennsa*) должна присутствовать в жизни праведника вкупе с (8) праведностью, справедливостью (*nert fírinne*) – *cennsa co fírinni* (§ 1),⁴²⁴ последняя же не должна быть «сопряженной» с суровостью, жестокостью (*múcnatu*), вероятно, по отношению к ближним (§ 11)⁴²⁵. (9) Смирение (*nert umaldóite*), обозначенное ирландизированной формой латинского *humilitas*, не должно быть сопряжено с «нечестивым страхом» (*omun anetail*, досл. «страх несвятой»), который не защищает праведность, справедливость и не осуждает кривду, беззаконие (§ 11),⁴²⁶ а, как мы уже видели, должно соработать любви к Богу и терпению. (10) Терпение (*nert n-ainmnet*) же должно помогать праведнику переносить испытания (§ 9),⁴²⁷ и, будучи одним из четырёх «оснований благочестия», противостоять мирским желаниям (§ 20). (11) Послушание (*nert n-erlatad*) же раннесредневековые ирландские книжники называют «хождением» (*cēim*) перед Богом (§ 9).⁴²⁸ (12) Щедростью (*nert n-eslabra*) праведник должен обладать и в бедности (§ 1), но она не должна превращаться в расточительство и становится причиной разорения человека (§ 11).⁴²⁹ (13) Снисходительность (*nert fūarrige*), также включенная в

⁴²³ Цит. по *Hull V. AC. P. 58*.

⁴²⁴ Цит. по *Hull V. AC. P. 58*.

⁴²⁵ AC § 11: ... *múcnatu i fail fírinne* ... – «... суровость (возможны переводы «жестокость, строгость») сопряженная с праведностью (или справедливостью)...». Цит. по *Hull V. AC. P. 64*.

⁴²⁶ AC § 11: ... *omun anetail cen dítin fírinne cen fōcra cloíne i fail umaldóite* ... – «... страх нечистивый (возможен перевод «греховный», досл. «несвятой») без защиты праведности (или справедливости) и без осуждения кривды (или беззакония), сопряженный со смирением...». Цит. по *Hull V. AC. P. 64*.

⁴²⁷ AC § 9: *Ced as fogailsi do duiniu? Nī <anse>... ainmne fri fochaidi...* – «Чему надлежит научиться (возможен перевод «следовать») человеку? Не сложно сказать... терпению во время (досл. «против») испытаний...». Цит. по *Hull V. AC. P. 62*.

⁴²⁸ AC § 9: *Ced as fogailsi do duiniu? Nī <anse>... cēim n-erlatad ar Día...* – «Чему надлежит научиться (возможен перевод «следовать») человеку? Не сложно сказать... «хождению» (в) послушании перед Богом (возможен другой перевод: «путь послушанию к Богу»)». Цит. по *Hull V. AC. P. 62*.

⁴²⁹ AC § 1: [речь идёт о том, что содержится в человеческой святости] ... *bochtae co n-eslabrai...* – «... бедность с щедростью...»;

число четырёх «оснований благочестия» (§ 20), должна присутствовать в каждом акте прощения (§ 9).⁴³⁰ (14) «Добродетель общности (близости, совместности; или даже дружества, братства)»⁴³¹ (*nert comaltæ*) может выражаться, например, в совместном посте (§ 9).⁴³²

Последняя (15) «добродетель души», *nert n-indmusa*, является некоторым камнем преткновения для всех переводчиков «Алфавита благочестия». Так, согласно *eDIL*, лексема *indmus* / *indmas* имеет значения «богатство, сокровище, движимое имущество»,⁴³³ но, даже несмотря на то количество акцентов, которые раннесредневековые ирландские книжники делают на посюсторонних наградах праведного человека, использование именно этого концепта в данном случае сложно представить вероятным (хотя и невозможно отрицать полностью) ввиду неочевидности механизма превращения богатства в христианскую добродетель. В 1921 году К. Мейер предложил видеть в *indmus* отглагольное существительное со значениями «рвение, стремление», образованное от глагола *ind-midethar*, «усердствовать»,⁴³⁴ однако все известные нам переводчики «Алфавита» предпочитают передавать словосочетание *nert n-indmusa* как «добродетель умеренности, сдержанности, чувства меры», вероятно, из-за того, что глагол *ind-midethar* в свою очередь, был образован путём добавление префикса *in(n/d)-* к глаголу *midithir*, «измерять, судить, оценивать, полагать, намереваться»⁴³⁵. Конечно, с нашими предшественниками сложно не согласиться, особенно

§ 11: ... *malartche 7 caithmige i fail eslabrae*... – «... разорение и расточительство, сопряженные с щедростью...».

Цит. по *Hull V. AC. P. 58, 64*.

⁴³⁰ AC § 9: *Ced as fogailsi do duiniu? Nī <anse>... dīlgud fúarrige*... – «Чему надлежит научиться (возможен перевод «следовать») человеку? Не сложно сказать... прощению снисходительному...». Цит. по *Hull V. AC. P. 62*.

⁴³¹ Данный вариант формулировки именованной добродетели продиктован значением древнеирландского слова *comalta*, «сводный брат / сводная сестра», образованного от глагола *con-ail*, «воспитывать вместе, совместно». Подробнее см. *eDIL*, s.v. *comalta*; 1 *con-ail*.

Отдельный вопрос, на который ещё предстоит найти ответ: насколько в церковной литературе термины *comalta* и *bráthair* использовались как синонимы по отношению к монашествующим.

⁴³² AC § 9: *Ced as fogailsi do duiniu? Nī <anse>... aīne co comaltai*... – «Чему надлежит научиться (возможен перевод «следовать») человеку? Не сложно сказать... посту совместному...». Цит. по *Hull V. AC. P. 62*.

⁴³³ Подробнее см. *eDIL*, s.v. *indmas*, *indbas*; 2 *indmus*.

⁴³⁴ Подробнее см. *Meyer K. Altirisch Ind-Mid- // Zeitschrift für celtische Philologie. 1921. № 13. S. 54; eDIL*, s.v. 1 *indmus*; *ind-midethar*.

⁴³⁵ Подробнее см. *eDIL*, s.v. *midithir*.

учитывая, какую роль концепт «умеренность» играл в аскетической практике христианского монашества, но нельзя не отметить, что значения *midithir* могут позволить сблизить *indmus* сразу с двумя так называемыми кардинальными добродетелями – как с уже упомянутой «умеренностью» (*temperantia*), так и с «рассудительностью, благоразумием, мудростью» (*prudentia*). Контексты употребления данной лексемы в тексте «Алфавита» не приносят дополнительной ясности: *aíne co n-indmus* (§ 1) может быть прочитано и как «пост умеренный (досл. с умеренностью)», так и как «пост с рассудительностью (или благоразумием)»; *nēoit 7 chailte i fail indmusa* (§ 11) – как «скупость и скаредность, сопряженные с умеренностью», так и как «скупость и скаредность, сопряженные с рассудительностью (или благоразумием)»; *Indmus 7 esnæ 7 fir-etlae is imalle ros-[s]aig duine* (§ 16) – как «Умеренности и мудрости и истинной святости – вместе их достигает человек», так и как «Рассудительности (или благоразумия) и мудрости и истинной святости...».⁴³⁶ Вероятнее всего, неоспоримый вариант перевода данной лексемы будет возможен только при обнаружении латинского источника хотя бы одной из приведенных цитат, если таковой вообще существовал.

Финализируя рассмотрение сотериологии «Алфавита благочестия», укажем на то, какие плоды человеку принесёт праведная жизнь, с точки зрения авторов-составителей трактата:

АС § 9: ... *Ced do-ngní frit in sin? Nī <anse>. Togairm co sruithi, suide n-erasa, main ō neoch nā tomainter airitiu cen cosnam, cēt dīabla ilī, a chairde la brāithre, bith-bethu for nim...* – «... Что даст тебе это всё [имеется в виду исполнение добродетелей]? Не сложно сказать. Причисление к старцам (или «достойным, уважаемым людям»; досл. «Называние со старцами»), высокое положение, дар от того, от кого не ожидаешь получить безвозмездно, увеличение во сто крат всех благ (досл. «всего»), мир с братией, жизнь вечную на Небесах».⁴³⁷

Таким образом, как и в случае с пороками, нам представляется возможным заключить, что для раннесредневековых ирландских книжников было важно показать реальные, то есть имеющие место в земной жизни, положительные последствия добродетелей, тем самым усилив дидактический, воспитательный

⁴³⁶ Цит. по *Hull V. AC. P. 58, 64, 66.*

⁴³⁷ Цит. по *Hull V. AC. P. 62.*

компонент текста, чтобы убедить новых или укрепить старых верующих в необходимости исполнения церковных предписаний.

Однако, безусловно, конечной целью земной жизни христианина на протяжении всего трактата обозначалось достижение Небесной награды – вечной жизни в Царстве Божием, что подводит нас к финальному аспекту религиозной антропологии.

Эсхатологический аспект

Приступая к рассмотрению эсхатологического аспекта религиозной антропологии «Алфавита благочестия», нам представляется целесообразным сделать несколько предварительных замечаний об отношении к смерти в раннесредневековой ирландской культуре в целом, благо данная тема в отечественной кельтологии не раз поднималась.⁴³⁸

Так, Т.А. Михайлова и Н.А. Николаева (ныне О'Шей) в статье 1998 года «Номинация смерти в гойдельских языках: к проблеме реконструкции кельтской эсхатологии» отмечают, что «ирландское сознание не отрицает смерти, не стремится избежать ее и не боится называть ее открыто», да и в целом ирландская культура «демонстрирует отсутствие страха перед смертью: смерть неизбежна, но в этом нет ничего плохого, если это не внезапная, насильственная или иная противоестественная смерть».⁴³⁹ Всё это, на наш взгляд, позволило христианской эсхатологии относительно безболезненно прижиться на «изумрудном острове», заменив собой предшествующие религиозные представления о посмертном существовании.

В древнеирландском языке существует целый ряд лексем для обозначения смерти, но в «Алфавите благочестия» мы встречаем только две – *bás* и *éc*. Первая из них является весьма абстрактным понятием, «базовым обозначением смерти»,

⁴³⁸ См., например: Михайлова Т.А., Николаева Н.А. Номинация смерти в гойдельских языках: к проблеме реконструкции кельтской эсхатологии // Вопросы языкознания. 1998. № 1. С. 121-139; Михайлова Т.А. Отношение к смерти у кельтов: номинация умирания в гойдельских языках // Представления о смерти и локализация Иного мира у древних кельтов и германцев / Под ред. Т.А. Михайловой. М., 2002. С. 12-47.

⁴³⁹ Михайлова Т.А., Николаева Н.А. Номинация смерти в гойдельских языках: к проблеме реконструкции кельтской эсхатологии // Вопросы языкознания. 1998. № 1. С. 123, 138; Михайлова Т.А. Отношение к смерти у кельтов: номинация умирания в гойдельских языках // Представления о смерти и локализация Иного мира у древних кельтов и германцев / Под ред. Т.А. Михайловой. М., 2002. С. 15, 44.

однако в определенных контекстах *bás* может выступать в роли номинации для «некой персонификации умирания», для «пребывания смерти в некоем фиксированном месте, откуда она время от времени может появляться и куда она уносит умершего (или он отправляется туда сам)», или же для маркировки «отсутствия умершего среди живых».⁴⁴⁰ В свою очередь, *és* изначально обозначало «смерть естественную, наступившую в результате болезни», но со временем начало семантически сдвигаться к обозначению смерти «вообще», однако, как отдельно отмечают отечественные исследовательницы, «для средневекового ирландца *és* мыслилось ... как естественное и благое завершение земной жизни (или ее отдельного этапа)».⁴⁴¹ Как нам представляется, в исследуемом трактате *bás* и *és* используются равнозначно как номинации смерти «вообще» (за исключением одного случая, но о нём ниже).

Раннесредневековые ирландские книжники описывают смерть (*és*) как рубежную ситуацию в жизни каждого человека, к которой надо, с одной стороны, готовиться заранее (§ 34),⁴⁴² а с другой – быть готовым ежедневно (§ 20)⁴⁴³. В самом начале раздела «О благоразумнейшем человеке» (*De prudentissimo homine*) таковым авторы-составители «Алфавита» называют того, кто перед смертью (*bás*) «задумывается» (возможен иной вариант перевода – «хорошо говорит») о том, чего он боится после смерти (§ 36),⁴⁴⁴ вероятно, намекая на необходимость

⁴⁴⁰ Подробнее см. Михайлова Т.А., Николаева Н.А. Номинация смерти в гойдельских языках: к проблеме реконструкции кельтской эсхатологии // Вопросы языкознания. 1998. № 1. С. 126, 131; Михайлова Т.А. Отношение к смерти у кельтов: номинация умирания в гойдельских языках // Представления о смерти и локализация Иного мира у древних кельтов и германцев / Под ред. Т.А. Михайловой. М., 2002. С. 21-22, 32.

⁴⁴¹ Подробнее см. Михайлова Т.А., Николаева Н.А. Номинация смерти в гойдельских языках: к проблеме реконструкции кельтской эсхатологии // Вопросы языкознания. 1998. № 1. С. 135-136; Михайлова Т.А. Отношение к смерти у кельтов: номинация умирания в гойдельских языках // Представления о смерти и локализация Иного мира у древних кельтов и германцев / Под ред. Т.А. Михайловой. М., 2002. С. 39-40.

⁴⁴² AC § 34: ... *écc 7 sentu is ferr bid di chēin a foimtiu...* – «... смерть и старость – лучше быть задолго (досл. «издалека») к ним готовым (досл. «их готовность») ...». Цит. по Hull V. AC. P. 72-74.

⁴⁴³ AC § 20: ... *Cethoir bríathra arind-ruirfimis manīs-comalnamais .i. lére fri Dia... foimtiu écco each bēn-laithi.* – «... Четыре заповеди (досл. «слова»), которые мы приняли, (даже) если и не исполнили: ... готовность к смерти каждый день». Цит. по Hull V. AC. P. 72-74.

⁴⁴⁴ AC § 36: *Cīa trebairem? Int-í can-abēra re mbās a n-ad-ais iar mbās...* – «Кто (есть) благоразумнейший? Тот, кто задумывается (возможный иной вариант перевода «хорошо говорит») перед смертью о том, чего он боится после смерти...». Цит. по Hull V. AC. P. 76.

последней исповеди. И, разумеется, грешников и праведников после смерти ожидает разная участь.

Так, люди, находившиеся в земной жизни в плену мирских желаний и совершавшие дурные дела, после смерти будут «отогнаны от Небес» (daithfenn im nem; § 10) и попадут в ад (обозначается лексемой ifern(n) – ирландизированная форма латинского *infernus*), где будут мучимы «в огне» (i tein; § 17). Особого упоминания заслуживает аллегорическое описание умирания грешника через образ «четырёх затворов» (§ 23):

AC § 23: Cethair glais inda pecthach .i. iadad a súile frisin ndomun; iadath talman fora corpaib; iadad flatha nime fria n-anmanna; iadath ifirn for suidib – «(Вот) Четыре затвора грешников, то есть закрытие их глаз от этого мира; закрытие земли над их телами; закрытие Царства Небесного от их душ; закрытие (врат) ада над ними»;⁴⁴⁵

Мы привели этот фрагмент целиком, так как он являет собой наглядную иллюстрацию передачи раннесредневековыми ирландскими книжниками христианского понимания человеческой смерти, согласно которому, когда человек умирает, его душа отделяется от тела и, в зависимости от земной жизни человека, попадает в рай или ад, тело же, в свою очередь, похороненное в земле, остаётся в этом мире в ожидании Страшного Суда.

Люди, заботившиеся в течение жизни о спасении своей души, после смерти обретают самую главную христианскую награду (fochraic; §§ 6-7, 22, 31) – вечную жизнь, обозначаемую на древнеирландском языке составной лексемой bith-bethu (§§ 5, 9, 12), где слово bith, «мир, век», используется как префикс к слову betha, «жизнь», для обозначения максимально возможной темпоральной протяженности, постоянности, бесконечности.⁴⁴⁶ Как пишут авторы-составители «Алфавита благочестия», праведник «благословен с Богом» (findbadach la Dīa; § 8) и прославляем (indocbāil; § 2) на Небесах (nem; §§ 2, 5, 8-10, 12, 17, 19, 31), пребывая в Его Царстве (обозначается либо просто «Царство», flaith - §§ 8, 24; либо «Царство Небесное», flaith nime – §§ 3, 18, 23; либо «Царство Божие», flaith Dé – §§ 18, 26, 30).

⁴⁴⁵ Цит. по Hull V. AC. P. 72.

⁴⁴⁶ О словоупотреблении bith и betha подробнее см. eDIL, s.v. bith, s.v. betha.

Небезынтересно отметить, что заключительная фраза «Алфавита благочестия» посвящена эсхатологической проблематике в виде метафорических «пяти встреч»:

АС § 38: ... Is ferr fo-cēllamar inda cōic dala ar[a]-icfom .i. dāl fri cneit, dāl fri bás, dāl fri muintir nDé, dāl fri demnai, dāl fri essēрге i llaithiu brātha. – «Лучше нам печься (то есть заботиться) о пяти встречах, с которыми мы столкнёмся: то есть встреча с (последним) стоном, встреча со смертью, встреча с «людьми Божиими» [вероятно, ангелами и святыми], встреча с демонами, встреча с воскресением в день Суда».⁴⁴⁷

Как нам представляется, в данном отрывке раннесредневековые ирландские книжники описывают этапы посмертного существования любого человека, вне зависимости от того, был ли он грешником или праведником, которые впоследствии в латинской теологической традиции будут названы «Четырьмя последними вещами» (*Quattuor novissima*). Стон и «встреча со смертью» (bás; это как раз тот единственный случай в данном тексте, когда можно говорить о персонификации смерти) – собственно сам процесс умирания; «встречи» с демонами и «людьми Божиими» – демонстрация душе ада и рая; а «встреча» с воскресением (esséрге; лексема, образованная как отглагольное существительное от as-éirig «вставать снова») в «день Суда» – собственно, Страшный Суд, событие, завершающее, согласно христианскому учению, существование земного мира, на котором души людей вновь соединятся с их телами и окончательно определится судьба всех людей.

Подытоживая работу, проделанную в главе 2, можно заключить, что реконструируемый на основе анализа раннесредневекового ирландского трактата «Алфавит благочестия» набор религиозно-антропологических представлений, в общем и целом, согласуется с основными векторами развития христианского учения о человеке, сформировавшегося к раннему Средневековью. Однако ирландские «книжники» проявляли интеллектуальное творчество не только в поиске способов передачи христианских представлений о природе и месте человека в мироздании средствами родного языка, но и, развивая их, создавали

⁴⁴⁷ Цит. по Hull V. AC. P. 76.

новые концепты и самобытные религиозно-антропологические смысловые конструкции.

Авторы-составители исследуемого трактата, как нам представляется, успешно передавали христианские антропологические концепты одним из трёх способов: либо путём подбора существующей древнеирландской лексики, производя её семантическую деривацию, либо конструируя новый для своего родного языка термин, либо производя заимствование латинского слова. Причём, вероятнее всего, последние два способа объединяет то, что к ним прибегали в случаях семантических лакун, когда либо существующий (или существовавший) древнеирландский аналог христианского концепта имел ряд нежелательных, с точки зрения книжников, коннотаций и не мог передать необходимое значение, либо когда подобного аналога не было вообще (или же он когда-то существовал, но позже был вытеснен новой лексемой). Однако следует отметить, что из такого сложного процесса как перевод, представляющий собой ситуацию первичной интерпретации, разумеется, нельзя исключать как творческий произвол авторов-составителей и редактора(-ов), так и разного рода «производственные» случайности, чтобы не оказаться, выражаясь в терминах Ю.М. Лотмана, в состоянии «ретроспективной трансформации»⁴⁴⁸.

Вторым значимым для данного этапа нашего исследования выводом является то, что концепция «религиозной антропологии» К.И. Никонова представляет собой удобный инструмент для первичной систематизации материала, однако существует ряд сложных, составных, в высокой степени абстрактных антропологических концептов, обладающих несколькими измерениями, соответствующими разным «традиционным аспектам религиозной антропологии». Так, например, во время анализа «Алфавита благочестия» мы встречали концепты, имеющие более одного религиозно-антропологического измерения: «душа» и «тело» могут рассматриваться в рамках всех четырех «традиционных аспектов религиозной антропологии», «сердце» — в трёх (протологический, психосоматический, аксиологический), «ум» — в двух (психосоматический, аксиологический). Всё это заставляет задуматься над использованием наработок К.И. Никонова не столько в виде жёсткого основания

⁴⁴⁸ Подробнее см. *Лотман Ю.М. Культура и взрыв. М., 1992. (особенно С. 25-34).*

для классификации религиозных феноменов, сколько в виде многомерной исследовательской оптики, позволяющей выстраивать комплексные, многоуровневые сети связей между религиозно-антропологическими концептами, проиндексированными через отнесение к одному или нескольким «традиционным аспектам религиозной антропологии».

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Предпринятое нами философско-религиоведческое исследование трактата «Алфавит благочестия», опирающееся на эвристически значимый религиозно-антропологический подход К.И. Никонова, позволило идентифицировать, классифицировать и систематизировать в тексте набор представлений о природе и месте человека в мироздании, который образует смысловое единство. Содержащиеся в исследуемом трактате концепты репрезентируют все четыре «традиционных аспекта религиозной антропологии» – протологический, психосоматический, аксиологический и эсхатологический.

Протологический аспект религиозной антропологии «Алфавита» может быть отнесен к супранатуралистическому дискурсу, так как авторы-составители текста видели источник человеческой сущности в сверхъестественном, но при этом одновременно трансцендентном и имманентном по отношению к человеку начале – Боге. Хотя они и не говорят об этом напрямую – в тексте отсутствуют размышления как об антропогенезе, так и об онтогенезе, – это предположение может быть выдвинуто на основании косвенных признаков: название Бога «Создателем» (§ 8) и использование «религиозно-антропологического круга», в котором Бог выступает в качестве необходимого условия существования человека («сердце хранит веру, вера хранит Бога, Бог хранит человека»; § 18). В «Алфавите» чётко просматривается онтологическое различие между Богом и человеком, которое находит своё выражение в разделении лексем, связанных с концептом «святость»: *poib*, «святой, сакральный, священный», используется для обозначения «божественной святости», а *etla*, «безгрешность (бесстрастность), чистота, святость», – для «человеческой святости». Также необходимо отметить, что в трактате достаточно явно прописываются условия соприкосновения божественного и человеческого (хотя изначальные условия отрыва человеческой природы от божественной вынесены за скобки) – человек должен стать «чистым, без греха» (§ 38), однако инстанция, в которой это соприкосновение происходит, несмотря на многоуровневое строение человека и гетерогенность его природы, не обозначается. Всё вышеперечисленное позволяет нам заключить, что протологические идеи религиозно-антропологического учения «Алфавита благочестия» могут быть

отнесены к типу теистических креационистских антропологий, которые К.И. Никонов называл термином «теоантропоморфизм».

К характерным чертам психосоматического аспекта религиозной антропологии исследуемого древнеирландского текста можно отнести монопсихизм и совмещение идей антропологического дуализма и антропологического синергизма. Монопсихизм – учение о наличии одной души (ainim) у человека – находит своё яркое выражение в § 18 «Алфавита» в пассаже о том, что человек должен нести ответственность («быть свидетелем») прежде всего «за свою собственную душу». Антропологический дуализм проявляется в описании посмертной участи двух основных элементов строения человека, души и тела (corp) (§ 23): первой уготовано пребывание в мире ином, второму – упокоевание в земле; а антропологический синергизм – в том, что и душа, и тело играют роль как в хамартиологии, так и в сотериологии. Здесь необходимо отметить, что сопряжение в «Алфавите» идей антропологических дуализма и синергизма усложнено введением ещё двух элементов строения человека – ума (menma) и сердца (cride), которые находятся в сложноподчиненных отношениях с душой и телом, а также оказывают своё влияние на интерпретацию последних в аксиологическом измерении религиозной антропологии.

Идеи аксиологического аспекта религиозно-антропологического учения «Алфавита благочестия» могут быть классифицированы в терминах К.И. Никонова как «теистический антропологический реализм», для которого характерно наличие некоторого богоустановленного благого миропорядка, к соблюдению которого должен стремиться человек, несмотря на свою онтологическую отдаленность от божественного. Хотя изначальные условия отпадения человека от божественного в исследуемом тексте не описаны, «Алфавит» предлагает целый ряд значимых хамартиологических концептов – порочных, «греховных» личных качеств и действий, которые отдаляют человека от следования божественным предписаниям в земной жизни, что приведёт, с точки зрения раннесредневековых ирландских книжников, к лишению его души вечной жизни, то есть невозможности посмертного соединения с божественным источником человеческой сущности. В исследуемом тексте также разворачивается и подробное описание сотериологических концептов, суть которых заключается в благих, «спасительных»

личных качествах и действиях, которые потенциально могут позволить человеку в посмертном существовании восстановить утерянную гармонию с божественным миропорядком. Также нельзя не отметить, что сотериология, представленная в «Алфавите благочестия», вероятно, может быть охарактеризована как антропологический медиализм, то есть позиция, согласно которой не только человек, но и Бог принимают активное участие в «спасении» падшей человеческой природы («Кому помогает Христос? Тому, кто делает добро»; § 37), однако точно оценить степень участия божественного в этом процессе, исходя только лишь из текста трактата, представляется затруднительным.

Эсхатологический аспект религиозной антропологии представлен в «Алфавите благочестия» в обоих измерениях – индивидуальной (танатология) и общечеловеческой (эсхатология) перспективах посмертного существования. В исследуемом трактате мы можем наблюдать ситуацию переплетения местного, ирландского дохристианского понимания смерти как естественного элемента человеческой жизни, что отражено на уровне использованных древнеирландских лексем, обозначающих либо «смерть “вообще”» (*bás*), либо «естественную смерть от старости или болезни» (*éc*), с другим, привнесённым христианским отношением к смерти, где смерть предстаёт как изначально противоестественное, но необходимое на пути к соединению с божественным состояние человека, к которому необходимо подготавливаться заранее, чтобы быть готовым встретиться со смертью «каждый день» (§§ 34, 20). Личное посмертное существование описывается как зависимое от итогов прожитой земной жизни: праведникам уготовано «Царство Небесное», а грешникам – муки в адском пламени. Общечеловеческое, эсхатологическое посмертие (то, что ожидает всё человечество в конце времён), описывается раннесредневековыми ирландскими книжниками как принципиально новое антропологическое состояние – «воскресение в День Суда» (§ 38).

Содержательная диспропорция различных антропологических концептов и представлений в исследуемом тексте выявляет тематическое преобладание аксиологического круга идей. Это наблюдение, наряду с отсутствием в тексте догматической последовательности в изложении сотериологических представлений, позволяет не только сделать обоснованный вывод о назидательном

характере текста, но и расширить понимание его целевой аудитории, включив туда наряду с клиром и мирян. Формами для лучшего выражения говорящим и усваивания слушающим или читающим необходимых идей были избраны риторические приёмы латинской христианской «учёной» традиции, уходящей корнями в Античность, и местной ирландской поэтико-правовой традиции, возможно, сохраняющей элементы дохристианской «учёности», которые обладали свойствами как визуальной, так и аудиальной коммуникации.

С нашей точки зрения, факт появления «Алфавита» является свидетельством готовности ирландской культуры к сложнейшей интеллектуальной операции перевода на родной язык воспринятых извне норм, выраженных на другом языке. Решение этой задачи вылилось в необходимость ценностной перекодировки одной языковой картины мира средствами другого языка, что в случае исследуемого текста представляет особенный интерес на уровне отдельных понятий, использованных авторами-составителями для трансляции специфических христианских смыслов. В этой связи появление заимствований, в данном случае латинизмов, может быть интерпретировано, с одной стороны, как констатация авторами-составителями неприспособленности родного языка к выражению христианского вероучения, а с другой – в контексте желания авторов-составителей четко отделить христианские концепты от разнообразных внехристианских мифо-религиозных аллюзий, которые могли быть вызваны использованием собственно ирландских терминов.

Философско-религиоведческое исследование антропологических идей, представленных в «Алфавите благочестия», показывает, что они в целом согласуются с основными векторами развития христианских антропологических концепций, сформировавшихся к раннему Средневековью. При этом выявленные в «Алфавите благочестия» элементы учения о человеке представляют собой не только перенесенные в ирландскую языковую реальность христианские антропологические концепты, выраженные на латинском языке, но и содержат ряд оригинальных идей, построенных и развернутых на основании воспринятого учения о человеке, таких как «религиозно-антропологический круг» («тело»-«душа»-«ум»-«сердце»-«вера»-«Бог»-«человек»), «четыре (средства) спасения

души», «пятнадцать добродетелей души», дихотомия «сыны жизни» – «сыны смерти», «три важнейшие заповеди» и «пять (последних) встреч».

Произведенный религиозно-антропологический анализ текста позволяет более комплексно посмотреть на процесс локализации христианской культуры на ирландской почве, являя нам конкретно-исторический пример межкультурной и межрелигиозной коммуникации. Реконструкция антропологических концептов в первом христианском трактате, написанном на древнеирландском языке, позволяет увидеть, как «учёное» монашество, будучи интеллектуальной элитой своего времени, решало задачи окончательной интернализации христианской картины мира в среду ирландских верующих четвёртого или пятого поколения после «официального» начала христианизации Ирландии. Для решения этой задачи, видимо, была избрана стратегия активизации организованной проповеднической и пасторской деятельности на родном языке, о чём, как мы считаем, и свидетельствует сам факт создания на (древне-)ирландском языке христианского текста, «Алфавита благочестия», посвященного, в первую очередь, вопросам воспитания моральных христианских добродетелей. Содержание текста и реконструируемые нами условия его возникновения позволяют предположить, что он мог использоваться как своего рода опорный текст для составления проповедей по случаю.

Наряду с религиозоведчески значимым прояснением механизмов рецепции религиозных идей в локальной культуре, предпринятое исследование позволяет уточнить наши знания о трактате «Алфавит благочестия», условиях и контекстах его возникновения. В силу ряда лингвистических, синтаксических и отчасти содержательных особенностей самые древние фрагменты трактата следует датировать, вероятнее всего, периодом с конца VI в. по первую треть VII в. включительно, но компилирование текста продолжалось до середины VIII в., когда, по всей видимости, и был составлен итоговый протограф, который лёг в основу всех рукописей. Скорее всего, у трактата было несколько авторов-составителей, но один итоговый редактор (или группа редакторов, работавших коллегиально), так как текст представляет собой не вполне удавшуюся попытку выстроить смысловое, правда, далеко не всегда последовательное единство. В силу специфической христианской лексики трактата можно заключить, что его авторы-составители

были людьми из церковной среды, скорее всего, «учёными» монахами (*scribae, literati*). Авторы-составители были людьми хорошо образованными – знающими, как минимум, два языка, а именно латынь и (древне-)ирландский, ориентирующимися как в христианской литературе (с нашей точки зрения, авторы-составители «Алфавита» продемонстрировали практически доскональное знание текстов Священного Писания, а также знакомство с континентальными латинскими христианскими произведениями), так и в местной устной «учёной» поэтико-правовой традиции, и владеющими художественными и риторическими приёмами обеих культур. Кроме того, нам представляется, что «Алфавит благочестия» мог оказать большое влияние на «движение» Кели Де, возникшее в середине VIII в., которое, скорее всего, и сыграло роль в сохранении и распространении текста трактата, так как в ряде вопросов базировалось на идеях, изложенных в нём.

Избранная датировка и проведенный анализ содержания приводят нас к обоснованному выводу, что ко времени создания «Алфавита благочестия» христианство уже заняло позицию главенствующей религии, как минимум, в среде правящей и, вероятно, «учёной» элит Ирландии. В это время возникают крупные монастыри и церковные поселения, становящиеся основными центрами хозяйственной и культурной жизни христианских общин, местами наиболее плотной концентрации населения острова, фиксируется активный процесс развития и параллельного инкорпорирования системы церковных институтов в традиционное социально-правовое пространство Ирландии. Ирландские миссионеры начинают включаться в процесс расширения границ *pax Christiana*, а на самом «изумрудном острове» начинается смещение вектора христианского дискурса с миссионерского характера на душепопечительский, пастырский.

На основании выявленных посредством интертекстуального анализа в «Алфавите благочестия» неатрибутированных цитат, а также численно превосходящих их аллюзий и реминисценций, можно сделать ряд выводов относительно гипотетического интертекста древнеирландского трактата. Так, с большей уверенностью в него можно включить: из числа библейских текстов – Книгу премудрости Иисуса сына Сирахова (что подтверждает предположения наших предшественников о влиянии на «Алфавит благочестия» так называемых «книг премудрости» или «учительских книг» библейского канона), все четыре

Евангелия, Послание Иакова, Второе послание Петра, Послание к Ефессянам и Апокалипсис, а из числа континентальных латинских христианских произведений – «Беседы на пророка Иезекииля» папы Григория I Великого. К числу же лишь потенциально возможных элементов интертекста «Алфавита» можно отнести – «О благе смерти» Амвросия Медиоланского; «124 рассуждения на Евангелие Иоанна», «Объяснения Псалмов», Проповеди № 38 «На Еккл. 2. 1-5», № 63 «На Мф 8. 23-27», № 81 «На Мф 18. 7-9», № 161 «О словах апостольских (1 Кор. 6. 9, 10, 15, 19)» и № 361 «О воскресении мертвых» Аврелия Августина; Проповедь № 102 «О юноше сотника» Петра Хрисолога.

Таким образом, наше исследование в общем позволяет добавить новые контуры на карту интеллектуальной культуры раннесредневековых ирландских книжников, а в частности, стать дополнительным аргументом к предположениям о влиянии произведений Амвросия Медиоланского на становление древнеирландской церковной литературы⁴⁴⁹ и небольшим уточнением к списку известных на «изумрудном острове» трудов блаженного Августина⁴⁵⁰. Кроме того, предпринятая реконструкция гипотетического интертекста «Алфавита благочестия» позволит более точно картографировать смысловые связи христианских источников, образующих совокупность религиозно-антропологических суждений и их традирование.

Однако отметим, что, на наш взгляд, однозначно реконструировать ситуации, в которых происходила «перезапись» указанных фрагментов библейских текстов или произведений континентальной латинской христианской литературы в «Алфавите», невозможно, как, впрочем, и установить, носила ли она осознанный характер. Скорее всего, достоверно мы никогда не узнаем, были ли у авторов-составителей ирландского трактата рукописи с Вульгатой или трудами латинских теологов в момент работы над «Алфавитом»; или они когда-то прежде читали или слышали их тексты и воспроизвели данные фрагменты в том виде, в каком смогли их запомнить; или же изложенные в трактате идеи были почерпнуты ими из совокупности сюжетов, которые циркулировали в окружающей их среде изустно.

⁴⁴⁹ Подробнее см. *Bisagni J. Amrae Coluimb Chille: a critical edition.* Dublin, 2019. P. 339, 345, 356.

⁴⁵⁰ *Kelly J.F.T. Christianity and the Latin tradition in early Medieval Ireland // Bulletin of the John Rylands Library.* 1986. Vol. 68. № 2. P. 425.

В заключение, опираясь на всё вышесказанное, мы можем обозначить перспективные, с нашей точки зрения, направления нашей дальнейшей работы. Важной задачей является подготовка публикации трактата «Алфавит благочестия» для введения этого интереснейшего памятника раннесредневековой христианской мысли Ирландии в активный отечественный научный оборот. Намеченные проблемы специальной терминологии трактата в перспективе требуют более пристального внимания к изучению специализированной ирландской христианской лексики. Наконец, для более точного определения места исследуемого трактата в средневековой Ирландии требуется продолжить поиск, реконструкцию и систематизацию источников, которые оказали влияние на «Алфавит благочестия», а также текстов, на которые мог повлиять сам этот трактат (например, средневековые ирландские гомилии, монастырские уставы и тексты, связанные с деятельностью «движения» Кели Де). Всё это может служить подспорьем для более глобальных философско- и историко-религиоведческих исследований, направленных на реконструкцию систем религиозно-антропологических воззрений и комплексов маркеров религиозной идентичности, а также механизмов межкультурной и межрелигиозной коммуникации, бытовавших и протекавших в раннесредневековом ирландском обществе.

БИБЛИОГРАФИЯ

Источники

(на оригинальных языках, в т.ч. с переводом на иностранные языки)

1. *Additamenta* // Liber Ardmachanus: The book of Armagh / Ed. by J. Gwynn. Dublin, 1913. P. 30-36.
2. *Adomnán. Vita Columbae* // Adamnani Vita S. Columbae / Ed. by W. Reeves; Com. by J.T. Fowler. Oxford, 1894.
3. *Ambrosius Mediolanensis. De Abraham* // Patrologiae Latina. T. XIV / Ed. J.-P. Migne. Paris, 1845. Col. 417-500.
4. *Ambrosius Mediolanensis. De bono mortis* // Patrologiae Latina. T. XIV / Ed. J.-P. Migne. Paris, 1845. Col. 539-568.
5. *Augustinus Hipponensis. De Civitate Dei* // Patrologiae Latina. T. XLI / Ed. J.-P. Migne. Paris, 1845. Col. 13-804.
6. *Augustinus Hipponensis. Enarrationes in Psalmos* // Corpus Christianorum Series Latina. T. XXXVIII-XL / Ed. E. Dekkers, I. Fraipont. Turnhout, 1956.
7. *Augustinus Hipponensis. In Iohannis Evangelium tractatus CXXIV* // Corpus Christianorum Series Latina. T. XXXVI / Ed. D.R. Willems. Turnhout, 1954.
8. *Augustinus Hipponensis. Sermo CCCLXI* // Patrologiae Latina. T. XXXIX / Ed. J.-P. Migne. Paris, 1865. Col. 1598-1611.
9. *Augustinus Hipponensis. Sermones de Scripturis* // Patrologiae Latina. T. XXXVIII / Ed. J.-P. Migne. Paris, 1865. Col. 23-994.
10. *Beda Venerabilis. Historia ecclesiastica gentis Anglorum* // Venerabilis Beda Opera Historica. Vol. II / Ed. by Ch. Plummer. Oxford, 1896. P. 9-360.
11. *Betha Cholmáin Ela* // *Bethada náem nÉrenn: Lives of Irish saints*. 2 vols. Vol. I: Introduction, texts, glossary / Ed. by Ch. Plummer. Oxford, 1922. P. 168-182.
12. *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*. 3rd edition / Ed. R. Weber. Stuttgart, 1983.
13. *Collectio canonum Hibernensis (CCH)* // *Wasserschleben H. Die irische Kanonensammlung*. Leipzig, 1885.
14. *Columbanus. Epistola I* // Patrologiae Latina. T. LXXX / Ed. J.-P. Migne. Paris, 1863. Col. 261-264.
15. *Félire Óengusso Céili Dé* // *Martyrology of Oengus The Culdee* / Ed. by W. Stokes. London, 1905.

16. *Gregorius I Magnus*. Homiliae in Ezechielem Prophetam // Patrologiae Latina. T. LXXVI. / Ed. J.-P. Migne. Paris. Col. 781-1072.
17. *Gwynn E.J.* An Irish penitential // *Ériu*. 1914. № 7. P. 121-195.
18. *Hieronymus Stridonensis*. Commentaria in Ezechielem // Patrologiae Latina. T. XXV / Ed. J.-P. Migne. Paris, 1845. Col. 15-490.
19. *Hieronymus Stridonensis*. Commentariorum in Epistolam ad Ephesios // Patrologiae Latina. T. XVI / Ed. J.-P. Migne. Paris, 1845. Col. 439-554.
20. *Hull V.* Apgitir chrábaid: the alphabet of piety // *Celtica*. 1968. № 8. P. 44-89.
21. *Ioannes Cassianus*. Vigintiquatuor collationes // Patrologiae Latina. T. XLIX / Ed. J.-P. Migne. Paris, 1846. Col. 477-1328.
22. *Liber Angeli* // *Liber Ardmachanus: The book of Armagh* / Ed. by J. Gwynn. Dublin, 1913. P. 40-43.
23. *Liber Ardmachanus: The book of Armagh* / Ed. by J. Gwynn. Dublin, 1913.
24. *Meyer K.* Mitteilungen aus irischen Handschriften: IV. Aus Harleian 5280. Das Apgitir Crábaid des Colmán maccu Béognae // *Zeitschrift für celtische Philologie*. 1901. № 3. S. 447-455.
25. *Muirchú*. Vita sancti Patricii // *Liber Ardmachanus: The book of Armagh* / Ed. by J. Gwynn. Dublin, 1913. P. 3-16, 39-40.
26. *Origen*. Homilies 1-14 on Ezekiel / Ed. and trans. by T. Scheck. New Jersey, 2010.
27. *Origenes*. Homiliae in Ezechielem // Patrologiae Graeca. T. XIII / Ed. J.-P. Migne. Paris, 1862. Col. 663-766.
28. *Paenitentiale Cummeani* // *The Irish penitentials* / Ed. by L. Bieler and D.A. Binchy [appendix]. Dublin, 1963. P. 108-135.
29. *Petrus Chrysologus*. Sermo CII // *Corpus Christianorum Series Latina*. T. XXIV-a / Ed. A. Olivar. Turnhout, 1981. P. 629-637.
30. *Saint Patrick*. Confessio // *Bieler. L. Libri epistolarum sancti Patricii episcopi*. Dublin, 1993. P. 56-90.
31. *Saint Patrick*. Confessio // *Confession et Lettre a Croticus* / Eds. R.P.C. Hanson, C. Blanc. Paris, 1978. P. 70-133.
32. *Saint Patrick*. Epistola ad Milites Corotici // *Bieler. L. Libri epistolarum sancti Patricii episcopi*. Dublin, 1993. P. 91-102.

33. *Saint Patrick. Epistola ad Milites Corotici // Confession et Lettre a Croticus* / Eds. R.P.C. Hanson, C. Blanc. Paris, 1978. P. 134-153.
34. *Synodus I S. Patricii // The Irish penitentials* / Ed. by L. Bieler and D.A. Binchy [appendix]. Dublin, 1963. P. 54-59.
35. *The Annals of Ulster, to AD 1131* / Ed. by S. Mac Airt, G. Mac Niocaill. Dublin, 1983.
36. *The Cambray Homily // Thesaurus palaeohibernicus: a collection of Old-Irish glosses, scholia, prose, and verse. Vol. 2: Non-Biblical glosses and scholia; Old-Irish prose; names of persons and places; inscriptions; verse; indexes* / Ed. by W. Stokes, J. Strachan. Cambridge, 1903. P. 244-247.
37. *The Irish Liber Hymnorum. Vol. 1* / Ed. by J.H. Bernard, R. Atkinson. London, 1898.
38. *The Irish penitentials* / Ed. by L. Bieler and D.A. Binchy [appendix]. Dublin, 1963.
39. *The Monastery of Tallaght* / Ed. by E.J. Gwynn, W.J. Purton // *Proceedings of the Royal Irish Academy. 1911-1912. Vol. 29 C. P. 115-179.*
40. *The Old-Irish Penitential // The Irish penitentials* / Ed. by L. Bieler and D.A. Binchy [appendix]. Dublin, 1963. P. 258-276.
41. *The Stowe Missal: MS. D. II. 3 in the library of the Royal Irish Academy, Dublin. Vol. 2* / Ed. G.F. Warner. London, 1915.
42. *The Triads of Ireland* / Ed. by K. Meyer. Dublin, 1906.
43. *Thesaurus palaeohibernicus: a collection of Old-Irish glosses, scholia, prose, and verse. Vol. 1: Biblical glosses and scholia* / Ed. by W. Stokes, J. Strachan. Cambridge, 1901.
44. *Tírechán. Collectanea // Liber Ardmachanus: The book of Armagh* / Ed. by J. Gwynn. Dublin, 1913. P. 17-30.
45. *Vita s. Colmani de Land Elo // Vitae sanctorum Hiberniae ex codice olim Salmanticensi nunc Bruxellensi* / Ed. by W.W. Heist. Brussels, 1965. P. 209-224.
46. *Vita sancti Colmani de Land Elo // Vitae sanctorum Hiberniae. Vol. I* / Ed. by Ch. Plummer. Oxford, 1910. P. 258-273.
47. *Vita Tripartita S. Patricii // The tripartite Life of Patrick: with other documents relating to that saint. 2 vols.* / Ed. by W. Stokes. London, 1887. P. 1-267.

Источники

(переводы на русский язык)

48. *Августин, блж.* О граде Божием. Книги XIV-XXII. СПб., 1998.
49. *Адомнан.* Житие святого Колумбы / Пер Н.Ю. Живлова // *Живлова Н.Ю.* Мир святого Колумбы: Раннесредневековая Ирландия и Британия глазами монахов с острова Иона. М., 2019. С. 240-368.
50. *Амвросий Медиоланский, свт.* О благе смерти / пер. с латинского, коммент. Е.В. Матеровой // *Амвросий Медиоланский, свт.* Собрание творений: на латинском и русском языках. Т. III. М., 2013. С. 133-211.
51. *Амвросий Медиоланский, свт.* О девстве // *Амвросий Медиоланский, свт.* Собрание творений: на латинском и русском языках. Т. II / Сост. Н.А. Кулькова. М., 2012. С. 266-373.
52. *Амвросий Медиоланский.* О благе смерти / Пер. с латинского, коммент. Е.П. Аристова // *ΣΧΟΛΗ.* 2014. № 8.2. С. 152-197.
53. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Новый Завет. Том VIII: Послания к Галатам, Ефессянам, Филиппийцам / Пер. с англ., греч., лат., сир. под ред. Марка Дж. Эдвардса / Русское издание под ред. К. К. Гаврилкина. Тверь, 2005.
54. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М., 2012.
55. *Григорий Двоеслов.* Беседы на книгу св. пророка Иезекииля, в двух книгах. Казань, 1863.
56. *Иероним Стридонский.* Толкования на пророка Иезекииля. Книги 1-8 // Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 10. (Кн. 17.). Киев, 1886.
57. *Иоанн Кассиан.* Собеседования Египетских подвижников // Писания преподобного отца Иоанна Кассиана Римлянина. М., 1892. С. 165-633.
58. Книги писем святого Патрикия епископа. Книга первая: Исповедь. Перевод, вступительная статья и комментарии А.Г. Дунаева // Вестник Свято-Филаретовского института. 2019. № 30. С. 202-223.
59. *Мурьху мокку Махтени.* Житие Святого Патрика. / Пер. Г.В. Бондаренко // *Бондаренко Г.В.* Повседневная жизнь древних кельтов. М., 2006. С. 327-346.
60. *Патрик Ирландский, свт.* Исповедь / Пер. Н.Л. Холмогорова // Альфа и омега. 1995. № 4 (7). С. 141-154.

61. *Патрик Ирландский, свт.* Письмо к Коротикю / Пер. и примеч. Е. Агафонов // Богословский сборник. 2002. № 9. С. 221-230.
62. Первый собор святого Патрика / Пер. и примеч. Е. Агафонов // Богословский сборник. 2002. № 9. С. 231-236.
63. Плавание святого Брендана / Пер. Н. Горелова. М., 2002.

Архивные материалы

(в этот раздел вынесены материалы, которые не были опубликованы, но находятся на хранении на кафедре философии религии и религиоведения философского факультета МГУ)

64. *Никонов К.И.* Программа спецкурса «Критика современной религиозной антропологии» (Объем 16 часов). М.: МГУ, 1977.
65. *Никонов К.И.* Религиозная антропология: теория и история религиозных учений о человеке: Материалы к лекционному курсу (архивные материалы кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ имени М.В.Ломоносова).
66. *Никонов К.И.* Философская и религиозная антропология. План занятий для студентов IV и V курса отделения религиоведения. М.: МГУ, 2011.

Литература

67. *Александрова Т.Л.* Предисловие // Амвросий Медиоланский. Собрание творений: на латинском и русском языках. Т. II / Сост. Н.А. Кулькова. М., 2012. С. 11-39.
68. *Андрей Лоргус, свящ.* Православная антропология. Курс лекций. Вып.1. М., 2003.
69. *Антонов К.М., Лоргус А., прот.* Сердце (правосл.) // Богословская антропология. Русско-православный / римско-католический словарь: издание на русском и немецком языках / Под науч. ред. Прот. Андрея Лоргуса, Б. Штубенрауха. М., 2013. С. 472-475.
70. *Берман Г. Дж.* Западная традиция права: эпоха формирования. М., 1998.
71. *Бирн Ф.Дж.* Короли и верховные правители Ирландии. СПб., 2006.

72. Блеекер К.Ю. Феноменологический метод / Пер. Т. Малевич, К. Дараган // Религиоведческие исследования. 2014. №1-2 (9-10). С. 41-59.
73. Бойцова О.Ю. «Власть» как концепт: фиксация смыслов в языке и их интерпретация в современной политической философии // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2018. № 1. С. 55-62.
74. Бойцова О.Ю. Глава 12. Концепция власти в современной политической философии // Социальная философия и философия истории: учебное пособие / под ред. д-ра филос. наук К.Х.Момджяна. М., 2019. С. 280-293.
75. Бойцова О.Ю. Концепт как эвристический инструмент: о потенциале концептологического подхода в политическом познании // Политическая экспертиза: ПОЛИТЭКС. 2018. Т. 14, № 3. С. 4-18.
76. Бондаренко Г.В. Мифы и общество Древней Ирландии. 3-е изд., испр. и доп. М., 2018.
77. Бондаренко Г.В. Мурьху мокку Махтени: христианизация Древней Ирландии и рождение национальной святости // Кельтская церковь. Материалы конференции в МГУ 24 апреля 2006 г. / Отв. ред. Н.Ю. Чехонадская. М., 2006. С. 9-21.
78. Бондаренко Г.В. Повседневная жизнь древних кельтов. М., 2006.
79. Братухин А.Ю. Проблема интертекстуальности у Тертуллиана // Индоевропейское языкознание и классическая филология. 2012. № 16. С. 117-126.
80. Ваарденбург Ж. Религия и религии: систематическое введение в религиоведение. СПб, 2016.
81. Васильева М.В. Особенности интертекстуальности в гомилетических текстах // Миф. Культура. Этнос. Сборник научных статей по материалам Всероссийской научной конференции «Апрельская Ялта: Миф и культура Тавриды» / Ответственный редактор А.Г. Ерзаулова. 2019. С. 45-50.
82. Вевюрко И.С. Антропология посланий апостола Павла (опыт систематизации) // Вопросы религии и религиоведения. Выпуск 2. Исследования. Книга 2: Религиозная и философская антропология: история и современность. М., 2011. С. 81-100.

83. *Вевюрко И.С.* Апостол Павел: начала христианской антропологии: дис. ... канд. философских наук. М.: МГУ, 2009.
84. *Вевюрко И.С.* Ветхозаветная антропология в переводе Септуагинты: состав человека (базовые термины) // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. 2015. № 1 (57). С. 71-86.
85. *Вевюрко И.С.* Септуагинта и Масоретский текст в зеркале компаративного исследования (к истории вопроса) // Религиоведение. 2009. № 4. С. 64-77.
86. *Вевюрко И.С.* Септуагинта: древнегреческий текст ветхого завета в истории религиозной мысли. 2-е изд. М., 2018.
87. *Волчков А.С.* Теория интертекстуальности и ее роль в библейских исследованиях // Христианское чтение. 2018. № 4. С. 42-46.
88. *Гаспаров М.Л.* Античная риторика как система // *Гаспаров М.Л.* Избранные труды. Т. I. О поэтах. М., 1997. С. 556-589.
89. *Гаспаров М.Л.* Средневековые латинские поэтики в системе средневековой грамматики и риторики // *Гаспаров М.Л.* Избранные труды. Т. I. О поэтах. М., 1997. С. 590-657.
90. *Диллон М., Чедвик Н.* История кельтских королевств. М., 2006.
91. *Дунаев А.Г.* Исихазм // Православная энциклопедия. Т. 27. М., 2011. С. 240-254.
92. *Живлова Н.Ю.* Мир святого Колумбы: Раннесредневековая Ирландия и Британия глазами монахов с острова Иона. М., 2019.
93. *Жолобов О.Ф.* Поучения Ефрема Сирина в итертекстуальных и композиционных отзвуках оригинальной древнерусской письменности // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2007. № 3 (9). С. 7-13.
94. *Зенько Ю.М.* Учение о любви в контексте христианской антропологии // Вопросы религии и религиоведения. Выпуск 2. Исследования. Книга 2: Религиозная и философская антропология: история и современность. М., 2011. С.67-80.
95. *Зотов О.А.* Граница и мудрость (заметки об ирландской мифопоэтической традиции) // Международный журнал исследований культуры. 2019. № 2. С. 93-103.

96. *Зотов О.А.* Пограничный характер знания и поэзии в раннесредневековой Ирландии // *Интерсубъективность в науке и философии.* М., 2014. С. 388-397.
97. *Зотов О.А.* Поэтическое творчество в кельтской традиции. Часть вторая: средневековая ирландская сатира // *Философия творчества. Ежегодник /* Ред.кол.: Смирнова Н.М., гл.ред. и др. М., 2016. С. 256-281.
98. *Зотов О.А.* Поэтическое творчество в кельтской традиции. Часть первая: Больше, чем поэт... // *Философия творчества. Материалы всероссийской научной конференции 8-9 апреля 2015 г. /* Ред. Н.М. Смирнова, А.Ю. Алексеев, Сост. Е.А. Янковская. М., 2015. С. 257-274.
99. *Зотов О.А.* Раннеирландская сатира: проблема типологии // *Аспекты: Сборник статей по философским проблемам истории и современности.* М., 2002.
100. *Зотов О.А.* Феномен сатиры в ирландской культуре раннего Средневековья: дис. ... канд. филос. наук. М.: МГУ, 2003.
101. *Калыгин В.П. Королёв А.А.* Введение в кельтскую филологию. 2-е изд. М., 2006.
102. *Карташева Н.В.* Культурологические аспекты миссионерских переводов святителя Николая Японского // *Вестник Московского университета. Серия 19: Лингвистика и межкультурная коммуникация.* 2017. № 1. С. 90-103.
103. *Киприан (Керн), архим.* Антропология святого Григория Паламы. М., 1996.
104. *Киселев М.С.* «Алфавит благочестия» в контексте интертекстуального подхода // *Концепт: философия, религия, культура.* 2020. Т. 4. № 2. С. 144-154.
105. *Киселев М.С.* «Алфавит благочестия»: особенности рецепции библейского текста в раннесредневековой Ирландии // *Вестник Московского университета. Серия 7: Философия.* 2019. № 4. С. 104-112.
106. *Киселев М.С.* «Религиозно-антропологический круг» в раннесредневековой ирландской церковной литературе: кейс «Алфавита благочестия» // *Вестник Московского университета. Серия 7: Философия.* 2021. № 4. С. 69-83.
107. *Киселев М.С.* Концепт «сердце» в древнеирландской церковной литературе: кейс «Алфавит благочестия» // *Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия Философия. Психология. Педагогика.* 2021. Т. 21. № 1. С. 14-18.
108. *Киселев М.С.* Осмысление принципов монашеской жизни в раннесредневековой Ирландии на примере трактата «Алфавит благочестия» //

- История религии: материалы V Международной научно-практической конференции Религия и история, Минск, 20-22 апреля 2017 г. / Под ред. П.Н. Костылева. Минск, 2018. С. 51-54.
109. *Королёв А.А.* «Доуоставное» монашество в раннесредневековой Ирландии // *Focal, fios agus foghlaim: Тезисы международной конференции, посвященной отечественной школе кельтологии и юбилею д.ф.н., профессора Татьяны Андреевны Михайловой (Москва, 28-29 января 2016 г.).* М., 2016. С. 34-36.
110. *Королёв А.А.* «Доуоставное» монашество в раннесредневековой Ирландии // *Слово, знание и учение. Focal, fios agus foghlaim. Сборник статей в честь юбилея Татьяны Андреевны Михайловой / Под ред. Е.А. Париной, В.В. Байды, А.В. Сидельцева.* М., 2020. С. 103-110.
111. *Королёв А.А.* Кели Де // *Православная энциклопедия.* Т. 32. М., 2013. С. 352-359.
112. *Королёв А.А.* Колман Эло // *Православная энциклопедия.* Т. 36. М., 2014. С. 354-361.
113. *Королёв А.А.* Представления о «спящих святых» в средневековой Ирландии // *Кельтская церковь. Материалы конференции в МГУ 24 апреля 2006 г. / Отв. ред. Н.Ю. Чехонадская.* М., 2006. С. 40-52.
114. *Королёв А.А.* Прп. Иоанн Кассиан и «доуоставное» ирландское монашество // *Преподобный Иоанн Кассиан и монашеская традиция христианского Востока и Запада.* М., 2017. С. 412-420.
115. *Королёв А.А.* Св. Ултан и истоки ирландской агиографии: дис. ... канд. культурологии. М.: РГГУ, 2009.
116. *Королёв А.А., Ткаченко А.А.* Колумбан // *Православная энциклопедия.* Т. 36. М., 2014. С. 468-485.
117. *Костылев П.Н.* О систематике религиозной антропологии // *Антропологические конфигурации современной философии.* М., 2004. С. 131-133.
118. *Костылев П.Н.* Религиозная антропология как религиоведческая дисциплина: проблемы и перспективы // *Будущее религии: из настоящего в грядущее.* Нижний Новгород, 2008. С. 117-123.

119. *Костылев П.Н.* Религиозная антропология как религиоведческая дисциплина // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2014. № 10. Ч. 1. С. 92-95.
120. *Костылев П.Н., Бабинцев Е.О.* Кораническая антропология: основные аспекты. М., 2018.
121. *Кошелева Т.И.* Интертекстуальность в религиозном дискурсе // Вестник Новгородского государственного университета. 2008. № 47. С. 75-77.
122. *Красников А.Н.* Блеекер Клаас Юко // Религиоведение. Энциклопедический словарь / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. М., 2006. С. 117.
123. *Красников А.Н.* Кристенсен Уильям Бреде // Религиоведение. Энциклопедический словарь / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. М., 2006. С. 556.
124. *Красников А.Н.* Методологические проблемы религиоведения. М., 2007.
125. *Кристенсен У.Б.* Значение религии / Пер. Е. Сергеева // Религиоведение. 2005. № 2. С. 115-121.
126. *Крупник И.Л.* Зурванизм в древнем и средневековом Иране: Опыт религиоведческой реконструкции. М., 2014.
127. *Леонов В., прот.* Основы православной антропологии: учебник. 2-е изд., испр. и доп. М., 2016.
128. Лингвистический энциклопедический словарь / Гл. ред. В.Н. Ярцева. М., 1990.
129. *Литвиненко Т.Е.* Метафора в религиозном дискурсе // Вестник Московского государственного лингвистического университета. 2015. № 5 (716). С. 79-88.
130. *Лотман Ю.М.* Культура и взрыв. М., 1992.
131. *Лука Войно-Ясенецкий, свт.* Дух, душа и тело. М., 2011.
132. *Майоров Г.Г.* Формирование средневековой философии (латинская патристика). М., 1979.
133. *Матерова Е.В.* Амвросий Медиоланский «О благе смерти». Предисловие переводчика // *Амвросий Медиоланский, свт.* Собрание творений: на латинском и русском языках. Т. III. М., 2013. С. 127-131.

134. Михайлова Т.А. Croch ~ cros ‘крест’: о латинских дублетных заимствованиях и развитии христианской метафоры в Ранней Ирландии // Критика и семиотика. 2019. № 1. С. 125–139.
135. Михайлова Т.А. Древнеирландский язык: Краткий очерк. М., 2010.
136. Михайлова Т.А. И вновь о женских чарах: Лорика Патрика и Клостернойбургское заклинание // VALLA: интегрированный историко-филологический журнал европейских исследований. 2018. Т. 4. № 3. С. 44–57.
137. Михайлова Т.А. О семантической эволюции латинских дублетных заимствований в древнеирландском: sén vs sîgin (Серия статей «Литературные языки и литературные традиции: контакты и влияния» под руководством д.ф.н., профессора В. Я. Порхомовского и д.ф.н., профессора И. И. Чельшиевой, Институт языкознания РАН, г. Москва) // Научный результат. Вопросы теоретической и прикладной лингвистики. 2020. Т. 6. № 3. С. 99–111.
138. Михайлова Т.А. Отношение к смерти у кельтов: номинация умирания в гойдельских языках // Представления о смерти и локализация Иного мира у древних кельтов и германцев / Под ред. Т.А. Михайловой. М., 2002. С. 12-47.
139. Михайлова Т.А. Святой Колумба Ирландский // Альфа и Омега. 1997. № 3(14). С. 239-245.
140. Михайлова Т.А. Социо-культурная мотивация и семантическое развитие латинских дублетных заимствований в древнеирландском: семья // Известия Российской академии наук. Серия литературы и языка. 2020. Т. 79. № 5. С. 87-97.
141. Михайлова Т.А. Что видел древнеирландский поэт-филид и видел ли он вообще? К морфо-семантической реконструкции лексемы // Индоевропейское языкознание и классическая филология. 2018. Т. 22. С. 877–886.
142. Михайлова Т.А., Николаева Н.А. Номинация смерти в гойдельских языках: к проблеме реконструкции кельтской эсхатологии // Вопросы языкознания. 1998. № 1. С. 121-139.
143. Мюллер Ф.М. Введение в науку о религии: Четыре лекции, прочитанные в Лондонском Королевском институте в феврале - марте 1870 года. М., 2002.

144. *Небольсин Э., Живлова Н.Ю., Королёв А.А., Э.П.К., Борисенко А.И., Э.П.Р., Беляев Л.А., Масиель Санчес Л.К., Ковалевская С.В., Э.П.М.* Ирландия // Православная энциклопедия. Т. 26. М., 2011. С. 528-613.
145. *Неганов В.В.* Природа человека в антропологии Каппадокийской школы // Вопросы религии и религиоведения. Выпуск 2. Исследования. Книга 2: Религиозная и философская антропология: история и современность. М., 2011. С. 138-150.
146. *Неретина С.С.* Концепт // Новая философская энциклопедия. 2-е изд., испр. и допол. Т. 2. М., 2010. С. 306-307.
147. *Неретина С.С.* Концептуализм // Новая философская энциклопедия. 2-е изд., испр. и допол. Т. 2. М., 2010. С. 307-308.
148. *Неретина С.С., Огурцов А.П.* Концепты политической культуры. М., 2011.
149. *Никонов К.И.* [Религиозная антропология и антропология религии] // Философия религии и религиоведение. Авторские учебные курсы. Вып. 2: Учебно-методическое пособие / Сост. и общ. ред. О.Ю. Бойцовой / Философский факультет МГУ имени М.В.Ломоносова. М., 2021. С. 174-208.
150. *Никонов К.И.* Антропология религиозная // Религиоведение. Энциклопедический словарь / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. М., 2006. С.52-54.
151. *Никонов К.И.* Базисное доверие как основание религиозной и религиоведческой антропологии // Точки (Puncta). 2012. №1-4 (11). С. 436-441.
152. *Никонов К.И.* Критика антропологического обоснования религии. М., 1989.
153. *Никонов К.И.* Критика современной религиозной антропологии. М., 1979.
154. *Никонов К.И.* Проблемы философской религиоведческой антропологии: предмет и метод // Точки (Puncta). 2010. № 1-2 (9). С. 289-294.
155. *Никонов К.И.* Раздел VII. Религиозная антропология: христианское учение о человеке в историческом и современном контексте // Введение в общее религиоведение: учебник / Под ред. проф. И.Н. Яблокова. М., 2001. С. 488-564.
156. *Никонов К.И.* Религиоведческие аспекты современной философской теологии // Вопросы религии и религиоведения. Выпуск 2. Исследования. Книга 1 (1): Религиоведение в России в конце XX – начале XXI вв. М., 2010. С. 367-375.

157. *Никонов К.И.* Религиоведческие аспекты философской и теологической антропологии: опыт обзора // Вопросы религии и религиоведения. Выпуск 2. Исследования. Книга 2: Религиозная и философская антропология: история и современность. М., 2011. С. 29-65.
158. *Никонов К.И.* Религиозен ли человек по природе? М., 1990.
159. *Никонов К.И.* Религиозная антропология (Христианское учение о человеке в историческом и современном контексте) // Спектр антропологических учений. Выпуск 2. М., 2008. С. 52-74.
160. *Никонов К.И.* Религиозные концепции человека в современной борьбе идей: Критический анализ. М., 1986.
161. *Никонов К.И.* Современная теология религий: антропологические аспекты межрелигиозного диалога // Религиоведение. 2011. № 3. С. 75-83.
162. *Никонов К.И.* Современная христианская антропология (опыт философского критического анализа.). М., 1983.
163. *Никонов К.И.* Теологический диалог в условиях глобализации // Точки (Puncta). 2011. №1-2 (10). С. 408-415.
164. *Никонов К.И.* Философско-антропологические аспекты межрелигиозного диалога // Научная конференция «Проблемы исторического и теоретического религиоведения». Москва, 10-11 апреля 2009 года. М., 2009. С. 352-370.
165. *Никонов К.И.* Христианская антропология и современность // Религии мира. История и современность. Ежегодник 1986. М., 1987. С. 17-47.
166. *Певницкий В.Ф.* Св. Григорий Великий – его проповеди и гомилетические правила. Киев, 1871.
167. *Пьеге-Гро Н.* Введение в теорию интертекстуальности. М., 2008.
168. Религиоведение. Энциклопедический словарь / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. М., 2006.
169. Религиоведение: учебник для бакалавров / под ред. И.Н. Яблокова. М., 2014.
170. Религиозная антропология и антропология религии (сборник статей в честь 75-летия К.И. Никонова). М., 2013.
171. *Самарина Т.С.* Феноменология, ноуменология, постфеноменология религии. М., 2019.

172. *Самарина Т.С.* Философия и теология в религиозно-философской концепции В.Б. Кристенсена // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2019. № 2 (26). 57-74.
173. *Сахаров П.* Сердце Иисуса // Католическая энциклопедия. Т. IV. М., 2011. Col. 719-722.
174. *Сахаров П.* Сердце Марии // Католическая энциклопедия. Т. IV. М., 2011. Col. 722-724.
175. *Скурат К.Е., Грацианский М.В., Фокин А.Р., Э.П.С., Лебедев С.Н., Никифорова А.Ю., Заиграйкина С.П.* Амвросий, свт., еп. Медиоланский // Православная энциклопедия. Т. II. М., 2001. С. 119-135.
176. *Смирнов Д.В.* Пелагианство // Православная энциклопедия. Т. 55. М., 2019. С. 224-258.
177. *Смолина А.Н.* Интертекстуальность и особенности ее реализации в духовном письме-поучении // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. 2020. № 2. С. 43-52.
178. *Смолич И.К.* Русское Монашество: Возникновение. Развитие. Сущность (988-1917). М., 1997.
179. *Соколов В.В.* Средневековая философия. М., 1979.
180. *Тайлор Э.Б.* Первобытная культура. М, 1989.
181. *Тиле К.П.* Основные принципы науки о религии / Пер. Е.В. Рязановой // Классики мирового религиоведения. Антология. Т. 1 / Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. М., 1996. С. 144-196.
182. *Тимофеев Д.Г.* Шаманизм: философско-религиоведческий анализ: дис. ... канд. филос. наук. М.: МГУ, 2012.
183. *Трофимова З.П., Забияко А.П.* Раздел VI. Методологические принципы исследований в истории религии // Введение в общее религиоведение: учебник / Под ред. проф. И.Н. Яблокова. М., 2001. С. 454-487.
184. *Фатеева Н.А.* Интертекст в мире текстов. Контрапункт интертекстуальности. М., 2007.
185. *Фильзер Х.* Сердце (католич.) // Богословская антропология. Русско-православный / римско-католический словарь: издание на русском и немецком

- языках / Под науч. ред. Прот. Андрея Лоргуса, Б. Штубенрауха. М., 2013. С. 477-480.
186. *Фокин А.Р., Королёв А.А., Э.П.И.* Иероним Стридонский // Православная энциклопедия. Т. XXI. М., 2009. С. 336-375.
 187. *Фокин А.Р., Турилов А.А., Зайцев Д.В., Афиногенова О.Н., Э.П.Л., Шевченко Э.В., Облицова Т.Ю.* Григорий I Великий // Православная энциклопедия. Т. XII. М., 2006. С. 612-632.
 188. *Франгулян Л.Р.* Агиографический мир мучеников в коптской литературе / Отв. ред. С.А. Моисеева. М., 2019.
 189. *Франгулян Л.Р.* Интертекстуальность как метод работы коптских агиографов VII–VIII вв // Восточные чтения. Религии. Культуры. Литературы. IV Международная научная конференция 17–18 ноября 2017 г.: Сборник материалов. М., 2017. С. 282–289.
 190. *Хоффманн Х.* О религии и религиоведении. Севастополь, 2006.
 191. *Хоффманн Х.* Религиозная антропология и антропология религии с религиоведческой точки зрения // XX Ежегодная Богословская Конференция Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета. Т. 1. М., 2010. С. 252-254.
 192. *Чехонадская Н.Ю.* Молитва в воде в кельтской агиографии // Кельтская церковь. Материалы конференции в МГУ 24 апреля 2006 г. / Отв. ред. Н.Ю. Чехонадская. М., 2006. С. 111-131.
 193. *Шантети де ля Соссе П.Д.* Иллюстрированная история религий. Т. 1-2. СПб, 1913.
 194. *Шартье Р.* Письменная культура и общество. М., 2006.
 195. *Шкунаев С.В.* Герои и хранители ирландских преданий // *Шкунаев С.В.* Предания и мифы средневековой Ирландии. М., 1991. С.5-32.
 196. *Шкунаев С.В.* Община и общество западных кельтов. М., 1989.
 197. *Элиаде М.* Аспекты мифа. М., 1996.
 198. *Элиаде М.* Космос и история: избранные работы. М., 1987.
 199. *Элиаде М.* Священное и мирское. М., 1994.
 200. *Behr J., de Gramont J.* Anthropology // Encyclopedia of Christian theology / Ed. by Jean-Yves Lacoste. N.Y., London, 2004. P. 51-58.

201. *Bejczy I.P.* The cardinal virtues in the Middle Ages: a study in moral thought from the fourth to the fourteenth century. Leiden, 2011.
202. Bible and Qur'aan. Essays in Scriptural Intertextuality / Ed. by J.C. Reeves. Atlanta, 2003.
203. *Bieler L.* Der Bibeltext des heiligen Patrick // *Biblica*. 1947. № 28. P. 31-58, 236-263.
204. *Bieler L.* The Christianization of the Insular Celts during the sub-Roman period and its repercussions on the Continent // *Celtica*. 1968. № 8. P. 112-125.
205. *Bieler L.* Libri epistolarum sancti Patricii episcopi. Dublin, 1993.
206. *Binchy D.A.* Patrick and his biographers: ancient and modern // *Studia Hibernica* II. Dublin, 1962. P. 7-173.
207. *Bisagni J.* Amrae Coluimb Chille: a critical edition. Dublin, 2019.
208. *Bleeker C.J.* The Conception of Man in the Phenomenology of Religion // *Studia Missionalia*. 1970. Vol. 19. P. 13-38.
209. *Boyarín D.* Intertextuality and the Reading of Midrash. Bloomington & Indianapolis, 1990.
210. *Brandon S.G.F.* Man and his Destiny in the Great Religions. An Historical and Comparative Study. Manchester, 1962.
211. *Brüning G.* Adamnans Vita Columbae und ihre Ableitungen // *Zeitschrift für celtische Philologie*. 1917. № 11. S. 213-304.
212. *Carey J.* King of Mysteries: early Irish religious writings. Dublin, 2000.
213. *Carey J.* Learning, Imagination and Belief // *The Cambridge History of Ireland*. Vol. I: 600-1550 / Ed. by B. Smith. Cambridge, 2018. P. 47-75.
214. *Carey J., O'Loughlin T.* Christianity, Celtic // *Celtic culture: a historical encyclopedia* / Ed. by J.T. Koch. Santa Barbara; Denver; Oxford, 2006. P. 431-435.
215. *Carney J.* Language and literature to 1169 // *A new history of Ireland*. Vol. I / Ed. by D. Ó Crónín. Oxford, 2008. P. 451-510.
216. *Celtic culture: a historical encyclopedia*. 5 vols. / Ed. by J.T. Koch. Santa Barbara; Denver; Oxford, 2006.
217. *Chadwick N.K.* The Age of the Saints in the Early Celtic Church. London, 1961.
218. *Charles-Edwards T.M.* The social background to Irish peregrinatio // *Celtica*. 1976. № 11. P. 43-59.

219. *Charles-Edwards. T. M.* Early Christian Ireland. Cambridge, 2000.
220. *Charles-Edwards. T.M.* Early Irish Law // A new history of Ireland. Vol. I / Ed. by D. Ó Crónín. Oxford, 2008. P. 331-370.
221. *Christman A.R.* What did Ezekiel see? Christian exegesis of Ezekiel's vision of the chariot from Irenaus to Gregory the Great. Leiden, 2005.
222. *Clancy T.O., Márkus G.* Iona: the earliest poetry of a Celtic monastery. Edinburgh, 1995.
223. *Donkin L.* Roman soil and Roman sound in Irish hagiography // Journal of Medieval History. 2018. Vol. 44. № 3. P. 365-379.
224. Early Christian Literature and Intertextuality. Vol. 1: Thematic Studies / Ed. by C.A. Evans & H.D. Zacharias. London, 2009.
225. Early Christian Literature and Intertextuality. Vol. 2: Exegetical Studies/ Ed. by C.A. Evans & H.D. Zacharias. London, 2009.
226. *Edwards N.* The archaeology of early medieval Ireland, c.400–1169: settlement and economy // A new history of Ireland. Vol. I / Ed. by D. Ó Crónín. Oxford, 2008. P. 235-300.
227. *Erickson M.J.* Concise Dictionary of Christian Theology. Grand Rapids, MI, 1986.
228. *Etchingham C.* Bishop in the Early Irish Church: A Reassessment // Studia Hibernica. 1994. № 28. P. 35-62.
229. *Etchingham C.* Church organisation in Ireland A.D. 650 to 1000. Naas, 1999.
230. *Flechner R.* Saint Patrick Retold: The Legend and History of Ireland's Patron Saint. Princeton, 2019.
231. *Follett W.* Céili Dé in Ireland monastic writing and identity in the early Middle Ages. Woodbridge, 2006.
232. *Fomin M.* Hunting the Sacred Deer in Celtic and Into-European mythological contexts // Celtic myth in the 21st century: the gods and their stories in a global perspective / Ed. by E. Lyle. Cardiff, Wales, 2018. P. 73-87.
233. *Haggart C.* Some comments on the date of compilation of the Apgitir Chrábaid // Studia Hibernica. 2008-2009. № 35. P. 9-15.
234. *Herbert M.* Iona, Kells, and Derry: the history and hagiography of the monastic familia of Columba. Oxford, 1988.

235. *Herbert M.* The Preface to the Amra Choluim Chille // Sagas, Saints and Storytellers / Ed. by D. Ó Corráin et al. Maynooth, 1989. P. 67-75.
236. *Herren M.W., Brown S.A.* Christ in Celtic Christianity. Britain and Ireland from the fifth to the tenth century. Woodbridge, 2002.
237. *Honnefelder L., Haag E., Greshake G., Korff W., Griesl G.* Anthropologie // Lexikon für Theologie und Kirche. 3 Aufl. Bd. 1 / begr. von Michael Buchberger. Hrsg. von Walter Kasper... Breisgau, Basel, Rom, Wien, 1993. Col. 721-734.
238. *Hughes K.* The Church in Early Irish society. N.Y., 1966.
239. *Hughes K.* The church in Irish society, 400–800 // A new history of Ireland. Vol. I / Ed. by D. Ó Crónín. Oxford, 2008. P. 301-330.
240. *Hull V.* The date of Aipgitir Crábaid // Zeitschrift für celtische Philologie 1956. № 25. S. 88–90.
241. *Ireland C.* Some Irish characteristics of the Whitby life of Gregory the Great // Early medieval Ireland and Europe: chronology, contacts, scholarship. A Festschrift for Dáibhí Ó Cróinín / Ed. by P. Moran and I. Warntjes. Turnhout, 2015. P. 139-178.
242. *Kelly F.* A guide to Early Irish law. Dublin, 1988.
243. *Kelly J.F.T.* Christianity and the Latin tradition in early Medieval Ireland // Bulletin of the John Rylands Library. 1986. Vol. 68. № 2. P. 410-433.
244. *Kenney J.F.* The Sources for the Early History of Ireland: An Introduction and Guide. N.Y., 1929.
245. *Koutlounousianos Ch.* The One and the Three: Nature, Person and Triadic Monarchy in the Greek and Irish Patristic Tradition. Cambridge, 2015.
246. *Kraemer H.* Introduction // *Kristensen W.B.* The Meaning of Religion. Lectures in the Phenomenology of Religion / Tr. by J.B. Carman. Den Haag, 1960. P. xi-xxv.
247. *Kristensen W.B.* The Meaning of Religion. Lectures in the Phenomenology of Religion / Tr. by J.B. Carman. Den Haag, 1960.
248. *Kwok W.L.* Theology of Religions and Intertextuality: A Case Study of Christian-Confucian and Islamic-Confucian Dialogue in the Early 20th-Century China // Religions. 2019. Vol. 10. № 7. URL: <https://www.mdpi.com/2077-1444/10/7/417/html> (дата обращения 01.10.2021).
249. *Lynch W.E.* Heart (in the Bible) // New Catholic encyclopedia. 2nd ed. Vol. 6. Washington, D.C., 2002. P. 681.

250. *Mac Cana P.* Apgitir Chrábaid // Lexikon des Mittelalters. Band 1: Aachen bis Bettelordenskirchen. München-Zürich, 1977. Col. 747.
251. *Mac Cana P.* The learned tales of medieval Ireland. Dublin, 1980.
252. *Mac Cana P.* The rise of the later schools of filidheacht // *Ériu*. 1974. Vol. 25. P. 126-146.
253. *Maksutov I.* Reconstruction of Anthropological Lexicon as a Method for the History of Religions // Time of Decline, Time of Hope: Scientific, Cultural and Political Engagement of the Study of Religions. Abstracts of the 8th EASR Conference. Brno, 2008. P. 93.
254. *Márkus G.* Pelagianism and the 'Common Celtic Church' // *Innes Review*. 2005. № 56 (2). P. 165-213.
255. *Markus R.A.* Gregory the Great and his world. Cambridge, 1997.
256. *Matasović R.* Etymological Dictionary of Proto-Celtic. Leiden-Boston, 2009.
257. *Mc Carthy D.P.* The chronology of Saint Columba's life // Early medieval Ireland and Europe: chronology, contacts, scholarship. A Festschrift for Dáibhí Ó Cróinín / Ed. by P. Moran and I. Warntjes. Turnhout, 2015. P. 3-32.
258. *McCone K.R.* Pagan past and Christian present in early Irish literature. Dublin, 1989.
259. *McCone K.R.* Prehistoric, Old and Middle Irish // Progress in medieval Irish studies / Ed. by K.R. McCone and K. Simms. Maynooth, 1996. P. 7-53.
260. *McGuckin J.A.* The Westminster Handbook to Origen. Louisville, 2004.
261. *McNamara M.* The text of die Latin Bible in the early Irish Church. Some data and desiderata // *Irland und Christenheit: Bibelstudien und Mission* / Hrsg. P. Ní Chatháin, M. Richter. Stuttgart, 1987. P. 7-58.
262. *McNeill J. T.* The Celtic penitentials and their influence on continental Christianity. Paris, 1923.
263. *Meredith A.* Patristic spirituality // Companion Encyclopedia of Theology / Ed. by P. Byrne and L. Houlden. N.Y., London, 1995. P. 536-557.
264. *Meslin M.* Heart // Encyclopedia of religion. 2nd ed. Vol. 6. Stamford-Farmington Hills, 2005 P. 3881-3884.
265. *Meyer K.* Altirisch Ind-Mid- // Zeitschrift für celtische Philologie. 1921. № 13. S. 54.

266. *Molendijk A.L.* At the Cross-Roads: Early Dutch Science of Religion in International Perspective // *Man, meaning, and mystery: 100 years of history of religions in Norway the heritage of W. Brede Kristensen* / Ed. by S. Hjelde. Leiden-Boston-Köln, 2000. P. 19-56.
267. *Moorhead J.* Gregory the Great. Abingdon, 2005.
268. *Ní Dhonnchadha M.* The beginnings of Irish vernacular tradition // *L'Irlanda e gli Irlandesi nell'alto Medioevo*, Spoleto, 16-21 aprile 2009. Spoleto, 2010. P. 533-600.
269. *Ó Corráin D.* *Clavis litterarum Hibernensium: medieval Irish books*. Vol. 2. Turnhout, 2017.
270. *Ó Crónín D.* Ireland, 400-800 // *A new history of Ireland*. Vol. I / Ed. by D. Ó Crónín. Oxford, 2008. P. 182-234.
271. *Ó Flaithearta M.* Bucking the trend? Language choice and Apgitir chrábaid // *Code-switching in medieval Ireland and England: proceedings of a workshop on code-switching in the medieval classroom*, Utrecht 29th May, 2015 / Ed. by M. Ó Flaithearta and L.B. Nooij. Bremen, 2018. P. 95-103.
272. *Ó Maidín U.* *The Celtic monk: rules and writings of early Irish monks*. Kalamazoo, 1996.
273. *Ó Néill P.P.* The date and authorship of Apgitir Chrábaid: some internal evidence // *Irland und Christenheit: Bibelstudien und Mission*. / Hrsg. P. Ní Chatháin, M. Richter. Stuttgart, 1987. P. 203-215.
274. *Ó Riain P.* *A dictionary of Irish saints*. Dublin, 2011.
275. *O'Dwyer P.* *Cell Dé: Spiritual reform in Ireland 750-900*. 2nd edition. Dublin, 1981.
276. *O'Loughlin T.* *Celtic Theology. Humanity, World and God in Early Irish Writings*. London, 2000.
277. *O'Loughlin T.* The Library of Iona in the Late Seventh Century: The Evidence from Adomnán's "*de Locis Sanctis*" // *Ériu*. 1994. Vol. 45. P. 33-52.
278. *O'Loughlin T.* The view from Iona: Adomnán's mental maps // *Peritia*. 1996. № 10. P. 98-122.
279. *O'Sullivan W.* Manuscripts and palaeography // *A new history of Ireland*. Vol. I / Ed. Ó Crónín Dáibhí. Oxford, 2008. P. 511-548.
280. *Oxford Latin Dictionary (OLD)*. Oxford, 1968.

281. *Poniatowski Z.* Treść wierzeń religijnych. Warszawa, 1965.
282. *Quack A., Brandscheidt R., Eckermann W.* Herz // Lexikon für Theologie und Kirche. 3 Aufl. Bd. 5 / begr. von Michael Buchberger. Hrsg. von Walter Kasper... Breisgau, Basel, Rom, Wien, 1996. Col. 48-51.
283. *Raftery B.* Iron-age Ireland // A new history of Ireland. Vol. I / Ed. by D. Ó Crónín. Oxford, 2008. P. 134-181.
284. *Ricci C.* Gregory's Missions to the Barbarians // A companion to Gregory the Great / Ed. by B. Neil and M. Dal Santo. Leiden-Boston, 2013. P. 29-56.
285. *Ritari K.* The Theology of Holiness in Early Medieval Ireland // Approaches to Religion and Mythology in Celtic Studies / Ed. by K. Ritari and A. Bergholm. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2008. P. 264-291.
286. *Ryan J.* Irish Monasticism: origins and early development. Dublin, 1931.
287. *Segovia C.A.* The Quranic Noah and the Making of the Islamic Prophet. A Study of Intertextuality and Religious Identity Formation in Late Antiquity. Berlin: De Gruyter, 2015.
288. *Smart N.* The religious experience of mankind. Glasgow, 1978.
289. *Smart N.* Worldviews: cross-cultural exploration of human beliefs. N.Y., 1983.
290. *Smyth M.* The Body, Death, and Resurrection: Perspectives of an Early Irish Theologian // Speculum. 2008. Vol. 83. № 3. P. 531-571.
291. *Straw C.E.* Authors of the Middle Ages. Vol. 12. Gregory the Great. Historical and Religious Writers of the Latin West. Aldershot: Ashgate, 1996.
292. The Cambridge history of Christianity. Vol. 3: Early medieval Christianities, c. 600–c. 1100 / Eds. Th.F.X. Noble, J.M.H. Smith; assist. ed. R.A. Baranowski. Cambridge, 2008.
293. *Thurneysen R.* A Grammar of Old Irish / Tr. by D.A. Binchy. Dublin, 1946.
294. *Thurneysen R.* Irisches. Altir. ro-geinn "hat Platz" // Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der Indogermanischen Sprachen. 1936. Bd. 63, 1./2. H. P. 114-117.
295. *Tiele C.* Crundzüge der Religionswissenschaft. Tübingen und Leipzig, 1904.
296. *Wénin A., Beauchamp P., Deseille P., Lacoste J.-Y.* Soul-Heart-Body // Encyclopedia of Christian theology / Ed. by Jean-Yves Lacoste. N.Y., London, 2004. P. 1494-1505.

297. Williams T.H. An Old-Irish treatise on the “Elements of devotion” – Aipgitir crabuid // The Modern Language Quarterly. 1897. Vol. 1. № 1. P. 29-31.
298. Wißmann H., Albertz R., Neudecker R., Hegermann H., Gahbauer F., Flüeler C., Imbach R., Sparn W., Koch T., Hirsch W. Mensch // Theologische Realenzyklopädie. Bd. 22 / in Gemeinschaft mit Horst Robert Balz... hrsg. Von Gerhard Müller. Berlin, N.Y., 1992. S. 458-576.
299. Wood I. The *Vita Columbani* and Merovingian hagiography // Peritia. 1982. № 1. P. 63-80.
300. Wright Ch.D. Next-to-last things: the interim state of souls in early Irish literature // The end and beyond: medieval Irish eschatology / Ed. by C. Ó Dochartaigh, E. Nic Cárthaigh and J. Carey. Aberystwyth, 2014. P. 309-396.
301. Zeegers-Vander Vorst N. Apologists // Encyclopedia of Christian theology / Ed. by Jean-Yves Lacoste. N.Y., London, 2004. P. 73-75.
302. Zürn T.B. The Han Imaginaire of Writing as Weaving: Intertextuality and the Huainanzi's Self-Fashioning as an Embodiment of the Way // The Journal of Asian Studies. 2020. Vol. 79. № 2. P. 367-402.

Электронные ресурсы

303. The electronic Dictionary of the Irish Language (*eDIL*): URL: <http://dil.ie>
304. The Latin Library: URL: <http://www.thelatinlibrary.com/index.html>
305. Corpus of Electronic Texts (CELT): URL: <http://www.ucc.ie/celt/publishd.html>