

Научный журнал
Московской духовной академии

БИБЛЕЙСКИЕ СХОЛИИ

№ 3 (8)
2024



Сергиев Посад
2024

Scientific Journal
of Moscow Theological Academy

BIBLICAL SCHOLIA

№ 3 (8)
2024



Sergiev Posad
2024

ISSN 2712-8504

Библейские схолии: научный журнал / Московская духовная академия. — Сергиев Посад: Издательство Московской духовной академии, 2024. — № 3 (8). — 96 с.

«Библейские схолии» (Biblical Scholia) — журнал, созданный на кафедре библеистики Московской духовной академии. Издание предполагает всестороннее изучение Священного Писания Ветхого и Нового Заветов: филологии, археологии, богословия, экзегетики, герменевтики и прочих библейских дисциплин. В качестве основной цели и задач журнала — знакомство читателя с актуальными вопросами современной библеистики, а также с наследием русской библейской дореволюционной школы, являющимся «золотым фондом» отечественной науки.

Специальности ВАК:

5.11.1 Теоретическая теология (по исследовательскому направлению: православие)

5.11.2 Историческая теология (по исследовательскому направлению: православие)

5.6.2 Всеобщая история

5.6.3 Археология

09.00.14 Философия религии и религиоведение

РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА

Главный редактор: протоиерей Александр Тимофеев

доктор богословия (PhD)
заведующий Библейским кабинетом
Московской духовной академии
доцент кафедры теологии ФДО Православного Свято-Тихоновского
гуманитарного университета

Секретарь и научный редактор: Александр Олегович Левенцов

магистр богословия
аспирант и ассистент кафедры библеистики
Московской духовной академии

Научный редактор: священник Сергей Фуфаев

преподаватель и научный сотрудник
кафедры библеистики Московской духовной академии

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Священник Дмитрий Барицкий, кандидат богословия, кандидат филологических наук, доцент кафедры библеистики Московской духовной академии

Священник Дмитрий Бондаренко, кандидат богословия, доцент кафедры библеистики Московской духовной академии

Священник Андрей Выдрин, кандидат богословия, доцент кафедры библеистики Московской духовной академии

Протоиерей Леонид Грилихес, доцент кафедры библеистики Московской духовной академии

Священник Василий Казин, кандидат богословия, доцент, заведующий кафедрой библеистики, проректор по учебной работе Коломенской духовной семинарии

Протоиерей Георгий Климов, кандидат богословия, доцент кафедры библеистики Московской духовной академии

Михаил Всеволодович Ковшов, кандидат богословия, доцент кафедры библеистики Московской духовной академии, научный сотрудник Перервинской духовной семинарии

Диакон Сергей Кожухов, кандидат богословия, доцент кафедры библеистики и кафедры богословия Московской духовной академии

Пётр Александрович Коротков, кандидат экономических наук, старший преподаватель кафедры библеистики Московской духовной академии

Марина Семёновна Крутова, доктор филологических наук, профессор кафедры библеистики Московской духовной академии, заведующая сектором рукописных книг ФГБУ «Российская государственная библиотека»

Протоиерей Олег Мумриков, кандидат богословия, заведующий кафедрой библеистики Московской духовной академии, доцент кафедры библеистики и кафедры богословия Московской духовной академии и Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета

Протоиерей Андрей Рахновский, старший преподаватель кафедры библеистики Московской духовной академии

Розалия Моисеевна Рупова, доктор философских наук, доцент кафедры библеистики Московской духовной академии, доцент кафедры аксиологических проблем современности и религиозной мысли Российского государственного социального университета, член Союза писателей России

Михаил Анатольевич Скобелев, кандидат богословия, доцент кафедры библеистики Московской духовной академии и Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета

Мария Владимировна Таланкина, ученый секретарь Федерального учебно-методического объединения по теологии, член Коллегии Учебного комитета Русской Православной Церкви, старший преподаватель кафедры теологии Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета

Священник Александр Тодиев, кандидат богословия, доцент кафедры библеистики Московской духовной академии, проректор по научной работе Перервинской духовной семинарии

Иеромонах Феодор (Юлаев), старший преподаватель кафедры библеистики Московской духовной академии

Иеромонах Филофей (Артюшин), доктор теологии (ThD), доцент кафедры библеистики Московской духовной академии, проректор по воспитательной работе Тульской духовной семинарии

Протоиерей Дмитрий Юревич, кандидат богословия, заведующий кафедрой библеистики Санкт-Петербургской духовной академии, доцент кафедры библеистики Санкт-Петербургской духовной академии

EDITORIAL BOARD

Chief editor: archpriest Alexander Timofeev

PhD in Theology (DTh)

Head of the Bible Cabinet at the Moscow Theological Academy

Associate Professor at the Department of Theology

FDO at the St. Tikhon's Orthodox University

Secretary and Deputy editor: Alexander Olegovich Leventsov

MA in Theology

PhD student and assistant at the Department of Biblical Studies

Deputy editor: priest Sergiy Fufaev

Lecturer and Researcher at the Department of Biblical Studies
at the Moscow Theological Academy

EDITORIAL COUNCIL

Priest Dmitry Baritsky, PhD in Theology, PhD in Philological Sciences,
Associate Professor at the Department of Biblical Studies at the Mos-
cow Theological Academy

Priest Dmitry Bondarenko, PhD in Theology, Associate Professor at the De-
partment of Biblical Studies at the Moscow Theological Academy

Priest Andrei Vydrin, PhD in Theology, Associate Professor at the De-
partment of Biblical Studies at the Moscow Theological Academy

Archpriest Leonid Grilikhes, Associate Professor at the Department of Bib-
lical Studies at the Moscow Theological Academy

Priest Vasily Kazinov, PhD in Theology, Head of the Department of Bib-
lical Studies, Vice-Rector for Academic Affairs at the Kolomna Theo-
logical Seminary

Archpriest Georgy Klimov, PhD in Theology, Associate Professor at the De-
partment of Biblical Studies at the Moscow Theological Academy

Peter Alexandrovich Korotkov, PhD in Economics, Senior Teacher at the De-
partment of Biblical Studies at the Moscow Theological Academy

Mikhail Vsevolodovich Kovshov, PhD in Theology, Associate Professor of the Department of Biblical Studies of the Moscow Theological Academy, Research Associate of the Perervinskaya Theological Seminary

Deacon Sergey Kozhukhov, PhD in Theology, Associate Professor at the Department of Biblical Studies and at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy

Marina Semenovna Krutova, Doctor of Philology, Professor at the Department of Biblical Studies at the Moscow Theological Academy, Head of Sector of Handwritten Books FSBI «Russian State Library»

Archpriest Oleg Mumrikov, PhD in Theology, Head of the Department of Biblical Studies at the Moscow Theological Academy, Associate Professor at the Department of Biblical Studies at the Moscow Theological Academy and at the St. Tikhon's Orthodox University

Archpriest Andrei Rakhnovsky, Senior Teacher at the Department of Biblical Studies at the Moscow Theological Academy

Rosalia Moiseevna Rupova, Doctor of philosophical science, Associate Professor at the Department of Biblical Studies, Moscow Theological Academy, Associate Professor, Department of Axiological Problems of Modernity and Religious Thought, Russian State Social University, Member of the Russian Writers Union

Mikhail Anatolievich Skobelev, PhD in Theology, Associate Professor at the Department of Biblical Studies at the Moscow Theological Academy and at the St. Tikhon's Orthodox University

Maria Vladimirovna Talankina, Secretary of the Federal Council for Education in Theology, Member of The Higher Education Board of The Russian Orthodox Church, Senior Lecturer at St. Tikhon's Orthodox University

Priest Alexander Todiev, PhD in Theology, Associate Professor at the Department of Biblical Studies at the Moscow Theological Academy, Vice-Rector for Research at the Perervinskaya Theological Seminary

Hieromonk Feodor (Yulaev), Senior Teacher at the Department of Biblical Studies at the Moscow Theological Academy

Hieromonk Philotheus (Artyushin), Doctor of Theology (ThD), Associate Professor at the Department of Biblical Studies at the Moscow Theological Academy, Vice-Rector for Educational Work at the Tulskaia Theological Seminary

Archpriest Dmitry Yurevich, PhD in Theology, Head of the Department of Biblical Studies at the St. Petersburg Theological Academy, Associate Professor at the Department of Biblical Studies at the St. Petersburg Theological Academy

СОДЕРЖАНИЕ

Ветхозаветные исследования

- 11 **Священник Кирилл Спиридонов**
Образы Древа жизни и Древа познания в сочинении преподобного Ефрема Сирина «О Рае»
- 22 **Диакон Иоанн Змиёв**
Терминология остатка в Ветхом Завете на примере древнееврейского корня שָׁרַף

Новозаветные исследования

- 35 **Протоиерей Георгий Климов**
Учение доникейских церковных учителей о «смешанных» браках, основанное на 1 Кор. 7 гл.
- 47 **Иеромонах Митрофан (Гавриш)**
Старая и новая парадигмы исследования апостола Павла в западной библеистике

Герменевтика Священного Писания

- 64 **Анна Геннадьевна Волкова**
Средневековая библейская герменевтика как основа богословия: «Бревилловский» Бонавентуры

Палеография и Текстология

- 73 **Артем Тарасович Шелест**
Святой Ипполит Римский в славянской традиции: анализ толкования Песни песней в рукописях XIII – XVII веков

РЕЦЕНЗИИ

- 89 **Михаил Всеволодович Ковшов**
Рецензия на: Nijay K. Gupta. Paul and the Language of Faith Grand Rapids: Eerdmans, 2020. Pp. xiii + 225. ISBN 9780802873439
- 94 **Михаил Всеволодович Ковшов**
Рецензия на: Reimund Bieringer, Emmanuel Nathan, Didier Pollefeyt and Peter J. Tomson, eds. Second Corinthians in the Perspective of Late Second Temple Judaism Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum 14. Leiden: Brill, 2014. Pp. x + 348. ISBN 978-90-04-26928-6

CONTENTS

Old Testament studies

- 11 **Priest Kirill Spiridonov**
Interpretation of the Tree of Life and the Tree of Knowledge in the Essay
of st. Ephraim the Syrian «On Paradise»
- 22 **Deacon Ivan Zmiev**
Terminology of the Remnant in the Hebrew Bible on the Example of the Hebrew
Root שָׂר

New Testament studies

- 35 **Archpriest Georgy Klimov**
The Teaching of the Ante-Nicene Church Teachers About «Mixed» Marriages,
According to 1 Cor. 7
- 47 **Hieromonk Mitrofan (Gavrish)**
The Meaning of Context for Western Biblical Scholarship

Hermeneutics of Holy Scripture

- 64 **Anna G. Volkova**
The Biblical Hermeneutics of the Middle Ages as a Basis of Theology:
«Breviloquium» by Bonaventura

Paleography and Textology

- 73 **Artem T. Shelest**
Saint Hippolytus of Rome in the Slavonic Tradition: An Analysis
of the Interpretation of the Song of Songs in Manuscripts of the XIII–XVII Centuries

REVIEWS

- 89 **Mikhail V. Kovshov**
Review of: Nijay K. Gupta. Paul and the Language of Faith Grand Rapids: Eerdmans,
2020. Pp. xiii + 225. ISBN 9780802873439.
- 94 **Mikhail V. Kovshov**
Review of: Reimund Bieringer, Emmanuel Nathan, Didier Pollefeyt
and Peter J. Tomson, eds. Second Corinthians in the Perspective of Late Second
Temple Judaism Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum 14. Leiden:
Brill, 2014. Pp. x + 348. ISBN 978-90-04-26928-6.

ВЕТХОЗАВЕТНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

ОБРАЗЫ ДРЕВА ЖИЗНИ И ДРЕВА ПОЗНАНИЯ В СОЧИНЕНИИ ПРЕПОДОБНОГО ЕФРЕМА СИРИНА «О РАЕ»

Священник Кирилл Спиридонов

Преподаватель Свято-Феофановского
центра подготовки церковных специалистов
600000, Владимирская область, г. Владимир,
ул. Большая Московская, 51
kirill_spiridonov_97@mail.ru

Для цитирования: *Спиридонов К. И., свящ.* Образ Древа жизни и Древа познания в сочинении преподобного Ефрема Сирина «О Рае» // Библейские схолии. 2024. № 3 (8). С. 11–21. DOI: 10.31802/BSCH.2024.3.8.001

Аннотация

УДК 27-242.4

Вопрос о святоотеческой экзегезе Древа жизни и Древа познания представляет большой интерес для современного исследования. Анализируя труды древних церковных авторов, мы можем увидеть многообразие подходов в толковании характера и назначения плодов райских деревьев. Интерес к данной теме продиктован не просто исследовательским любопытством в отношении устройства первозданного Рая, но имеет для нас сотериологическое значение. Ведь Рай был тем местом, где мир зримо соприкоснулся с вечностью Царства Небесного. Среди множества святоотеческих трудов, посвященных разбору первых глав книги Бытия, особое место занимает трактат преподобного Ефрема Сирина «О Рае». На первый взгляд, это творение не имеет нарочитой экзегетической цели и относится к поэтическим сочинениям, которые в изобилии представлены среди творений преподобного. Но высокая поэзия Ефрема, созерцающего красоты первозданного Рая, представляет нам весьма интересную экзегезу Древа жизни и Древа познания как райских прообразов Евхаристии. В начале статьи с помощью историко-описательного и аналитического методов производится описание и анализ жанра данного труда, имеющих переводов, герменевтические методы автора, определяются основные

аспекты сочинения. Далее ведется анализ экзегезы преподобного Ефрема Древа жизни и Древа познания как райских прообразов Евхаристии. В ходе исследования предложенных преподобным образов райских деревьев открывается удивительная картина Промысла Божьего, действующего в мире от начала его создания и направляющего все к единственно подлинной цели — обожению и спасению человека.

Ключевые слова: Древо жизни, Древо познания, Ефрем Сирийский, Рай, мадраши, райские плоды, святоотеческая ветхозаветная экзегеза, Евхаристия, Святое Святых, поэтика библейского богословия.

Interpretation of the Tree of Life and the Tree of Knowledge in the Essay of st. Ephraim the Syrian «On Paradise»

Spiridonov Kirill, priest

Lecture at St. Theophan's Center
for the Training of Church Specialists

51, Bolshaya Moskovskaya str., Vladimir, Vladimir region, 600000

kirill_spiridonov_97@mail.ru

For citation: Spiridonov Kirill I., priest. "Interpretation of the Tree of Life and the Tree of Knowledge in the Essay of st. Ephraim the Syrian «On Paradise»". *Biblical scholia*, No 3 (8), 2024, pp. 11–21 (in Russian). DOI: 10.31802/BSCH.2024.3.8.001

Abstract. The question of the patristic exegesis of the Tree of Life and the Tree of Knowledge is of great interest for modern research. While analyzing the works of ancient church authors, we can see a variety of approaches in interpreting the nature and purpose of the fruits of the paradise trees. The interest of this topic is caused not just by research curiosity about the structure of the primordial Paradise, but has a soteriological significance for us. After all, Paradise was the place where the world visibly came into contact with the eternity of the Kingdom of Heaven. Among the many patristic works devoted to the analysis of the first chapters of the Book of Genesis a special place is occupied by the Treatise of St. Ephraim the Syrian "On Paradise". At first glance, this creation does not have a deliberate exegetical purpose and refers to poetic compositions that are abundantly represented among the works of the monk. But the high poetry of Ephraim, contemplating the beauty of the primordial Paradise, presents us with a very interesting exegesis of the Tree of Life and the Tree of Knowledge as paradise prototypes of the Eucharist. At the beginning of this article, with the help of historical-descriptive and analytical methods, a description and analysis of the genre of this work, available translations, hermeneutical methods of the author are carried out, the main aspects of the work are determined. Further, the analysis of the exegesis of the Venerable Ephraim of the Tree of Life and the Tree of Knowledge as paradise prototypes of the Eucharist is carried out. While examining the images of paradise trees offered by the monk, an amazing picture of God's Providence is revealed, acting in the world from the beginning of its creation and directing everything to the only true goal – the deification and salvation of man.

Keywords: The Tree of life, the Tree of Knowledge, Ephraim the Syrian, Paradise, madrashi, the fruits of paradise, patristic Old Testament exegesis, the Eucharist, the Holy of Holies, the poetics of biblical theology.

Введение

Преподобный Ефрем Сирин является ярким представителем Эдесско-Низибийской школы. Он известен в первую очередь как автор аскетических сочинений, а также как толкователь Священного Писания и гимнограф. Его обращение ко Христу произошло уже в зрелом возрасте. Стремясь к отшельнической жизни, он, тем не менее, свое служение по большей части осуществлял в городе. Епископом Низибийским Иаковом был рукоположен в диаконы, вел учительскую деятельность в Низибине, позднее стал основателем училища в городе Эдессе.

Основным предметом этого училища было изучение Священного Писания; также Ефрем преподавал церковное пение и помогал овладеть навыками стихотворного мастерства. Школа Ефрема процветала долгое время после кончины своего основателя, а его ученики впоследствии играли видную роль в церковной жизни Сирии, Персии и Армении.

Литературные произведения преподобного Ефрема быстро стали достоянием не только Сирийской Церкви, где они употреблялись за богослужением в качестве толкований после чтения Священного Писания. Быстро преодолев языковой барьер, его творения стали известны уже таким отцам Церкви, как святителю Афанасию Александрийскому, Великим Каппадокийцам, блаженному Иерониму Стридонскому.

Известно, что через двадцать лет после смерти преподобного Ефрема блаженный Иероним написал о нем в своем труде под названием «О знаменитых мужах»: «Я читал в греческом переводе его книгу о Духе Святом, которую кто-то перевел с сирийского языка, и понял, даже из перевода, величие его возвышенного ума».¹

При этом часть его произведений до XVIII–XIX веков была известна лишь в греческих, арабских и армянских переводных рукописях, а некоторые оставались только на языке оригинала. Известны также переводы отдельных произведений на латинский и другие языки, но они делались уже с греческого языка и до XVIII века охватывали весьма ограниченный корпус книг².

Славянские переводы сочинений Ефрема Сирина известны с X века³. Сборник текстов преподобного назывался «Паренесис» (от греч.

1 *Иероним Стридонский, блж.* Книга о знаменитых мужах, написанная к Декстру, преторианскому префекту // Он же. Творения. Ч. 5. Киев, 1879. С. 338.

2 Православная энциклопедия. М., 2008. Т. 19. С. 92–93.

3 *Турилов А. А.* Славянские переводы, рукописная и старопечатная традиция до XIX в. // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. 19. С. 99–100.

Παράινεσις — увещание, поучение) и оказал немалое влияние на русскую аскетическую письменность. Но, как видно из исследования Адальберто Майнарди, славянские переводы представляли из себя, в основном, аскетические сочинения, которые святитель Феофан Затворник включил в свой перевод Добротолюбия⁴.

Переводы на русский язык были осуществлены в середине XIX века преподавателем Московской Духовной Академии протоиереем А. К. Соколовым. Также переводом с сирийского языка занимался архиепископ Филарет (Гумилевский), который в письмах к А. В. Горскому высоко ставил труды преподобного Ефрема и сетовал на неточность славянских переводов по отношению к сирийскому тексту⁵.

Для широкого круга читателей многие творения преподобного Ефрема стали доступны в начале XX века. Но трагические революционные события позволили русской аудитории по-настоящему открыть глубину произведений сирийского богослова лишь в конце XX столетия. В 1987 году выходит издание С. С. Аверинцева, где некоторые произведения Ефрема были переведены на русский язык впервые. Среди опубликованных переводов есть также 11 песнь о Рае⁶.

Таким образом, Ефрема Сирина, по словам митрополита Илариона Алфеева, можно назвать «новооткрытым» или «заново открытым» автором⁷. В настоящее время работа по определению подлинного авторства некоторых сочинений, приписываемых Ефрему Сирину, до конца не завершена. Впрочем, рассматриваемое нами произведение относят к ранним творениям Ефрема и не подвергают сомнениям относительно его авторства⁸. При цитации данного творения мы будем пользоваться двумя переводами на русский язык — ранним, из сборника творений преподобного Ефрема, и более современным переводом протоиерея Андрея Ухтомского.

4 Адальберто Майнарди. Славянские и древнерусские переводы трудов прп. Ефрема Сирина и их влияние на русскую аскетическую письменность. // М.: Издательский дом «Познание», 2019. С. 103–104.

5 Письма Филарета, архиепископа Черниговского, к А. В. Горскому / С примеч. протоиер. С. Смирнова. — М. 1885. С. 118–119.

6 См. Аверинцев С. С. От Берегов Босфора до берегов Евфрата. М. 1987. С. 360.

7 Митрополит Волоколамский Иларион (Алфеев). Преподобный Ефрем Сирин и его духовное наследие // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2020. Том 21. Вып. 4. Часть 2. — СПб. 2020. С. 170.

8 Православная энциклопедия. М. 2008. Т. 19. С. 91.

1. Герменевтические методы преподобного Ефрема Сирина

Сочинение Ефрема Сирина «О Рае» состоит из 15 частей и относится к жанру «мадраша», что в переводе с сирийского означает «гимн». Характерной особенностью таких гимнов является одинаковое число слогов в строке, что делает их пригодными для пения. Данный жанр приобретает широкое распространение с середины IV в. благодаря творчеству преподобного Ефрема, а его корни уходят глубоко в семитскую традицию.

Исследователи отмечают, что, в отличие от греческих богословов, которым было важно «доводить мысль до логического конца, преподобный Ефрем в своих стихах, пользуясь языком сравнений и символов, стремится выразить реальность, не поддающуюся логическому осмыслению и словесному описанию»⁹. Богословие для преподобного являлось не разговором о Боге, а воспеванием Бога в молитвах, форму которых и принимали его гимны.

Сабино Кьяла, автор статьи о библейской герменевтике в трудах сирийского поэта, отмечает, что «гениальность святого Ефрема определяется триадой: экзегет, поэт, богослов»¹⁰. Действительно, обращаясь к гимнам святого, мы видим богословскую глубину мыслей, в них содержащихся. Выражаются эти мысли посредством поэтических образов, местами присутствуют даже заимствования из древнегреческой мифологии.¹¹ Но, при внимательном прочтении, читатель замечает, что в этих поэтических образах автор стремится не только воспеть и прославить Бога, но и растолковать читателю значение тех или иных мест Священного Писания.

При толковании библейского текста Ефрем Сирин пользовался разными методами. В своих комментариях на Бытие и Исход он следует больше «историческому» смыслу. Гимны же содержат «духовное» толкование, в котором мы видим использование типологического, тропологического и аллегорического методов.

9 Митрополит Волоколамский Иларион (Алфеев). Преподобный Ефрем Сирин и его духовное наследие. С. 178.

10 Сабино Кьяла. Преподобный Ефрем Сирин как читатель Священного Писания. Свидетельство о многообразии в библейской герменевтике // Преподобный Ефрем Сирин и его духовное наследие. Материалы Четвертой Международной патристической конф. Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. равноап. Кирилла и Мефодия. / Под общей ред. Митр. Волоколамского Илариона (Алфеева). — М. 2019. С. 267.

11 Напр., в третьем гимне о Рае есть аллюзия на мифологического древнегреческого царя Фригии Тантала, обреченного на вечные муки.

2. Экзегетический характер произведения «О Рае»

2.1. Древо жизни — солнце Рая

Экзегетический характер гимнов «О Рае» подчеркивается в самом начале произведения, где автор акцентирует внимание на том, что изучение Священного Писания открывает нам истину о Боге и Его мироздании. Однако же Ефрем сразу признается, что его созерцание райских красот весьма ограничено: «Уста читали открытое в повествовании, а дух, воспаря трепетно, возносился в исследование славы рая, однакож не мыслию — постигнуть, что такое рай сам в себе, а желая изведать его, сколько дозволено сие человеку»¹².

Подробное описание Рая, в который Господь поместил Адама и Еву, начинается в третьем гимне. Но прежде чем приступить к нему, Ефрем дает некий ключ к пониманию тех образов, которые последуют далее. В конце второго гимна он говорит, что Рай, который есть пристань всех богатств, изображает Церковь¹³. Он делит райские обитатели по примеру трехчастного деления ветхозаветной скинии, от которой пошло наше деление храма — внешний двор (притвор), святилище (основная часть храма) и Святая Святых (алтарь).

Внешним двором было для него место около рая, где обитали животные. Он и сам готов там оказаться, лишь бы «хотя вне рая, приять и вкусить плодов его»¹⁴. Основной части храма в Раю соответствовал сад удивительной красоты, насаженный множеством растений и деревьев, плоды которых дал Господь в пищу человеку (Быт. 1:29). Признаваясь в своей беспомощности описать красоты рая, он говорит: «Блистательны краски его, дивны благоухания, вожделенны красоты, многоценны яства»¹⁵.

Но что из себя в таком случае представлял алтарь этого райского храма? В глубине Эдема, этого «величественного и превознесенного сада»¹⁶, Господь насаждает Древо жизни и Древо познания добра и зла. Древо жизни Ефрем Сирийский называет солнцем Рая: «Светоносны листья его, на них отпечатлены духовные красоты сада; прочие деревья, по веянию ветров, преклоняются, как бы поклоняясь этому вождю и царю дерев»¹⁷. Указанием же на расположение Древа жизни посреди сада,

12 *Ефрем Сирийский, преподобный*. Творения. Том V. — М. 2014. С. 238.

13 Там же. С. 243.

14 Там же. С. 259.

15 Там же. С. 247.

16 Там же. С. 243.

17 Там же. С. 243.

которое мы видим в Быт. 2:9, не столько обозначается местоположение, сколько подчеркивается особое назначение этого дерева. Большинство отцов и учителей Церкви считают, что вкушением плодов от этого дерева Адам поддерживал в себе телесные силы и бессмертное бытие, так как Господь наделил это дерево особой силой подавать жизнь¹⁸.

Это Древо жизни Ефрем Сирин называет первым столбом, отгораживающим вход во внутренний храм:

«Вовнутрь Скинии Адаму вход был воспрещен.
Удержан, чтоб удостоиться служить снаружи.
Священник кадит ароматом. Кадилом же Адама
Служило хранение заповедей. И лишь тогда Адам,
Предшествуя Сокрытому, войти мог в Скинию»¹⁹.

2.2. Древо познания — ключ к правде

Хранением заповеди, о которой идет здесь речь, является запрет от Бога на вкушение плодов с Древа познания (Быт. 2:16–17), которое, по мысли Ефрема Сирина, являлось вторым столбом, ограждающим вход во Свята́я Святы́х: «Насадивший древо познания поставил его посреди, чтобы отделяло оно и высшее, и низшее, и святое, и Свята́я Святы́х»²⁰.

Оба Древа, таким образом, являлись подобием современного иконостаса, который отделяет молящихся прихожан от алтаря. Ефрем так и пишет: «Древо сие было для него образом двери, плод — завесою, закрывавшею храм»²¹. В Алтарь входят с жертвой, которая выражалась для Адама в соблюдении заповеди. Ему необходимо было вырасти, пройти искушение для утверждения в добре и любви к Богу. Лишь только после этого он мог приступить к запретным до времени плодам.

Пытаясь объяснить предназначение Древа познания и описать, что представляли из себя его плоды, святоотеческая экзегеза местами расходится в своих толкованиях. Например, Григорий Нисский считал, что плоды Древа познания заключали в себе зло, которое лишь по наружности имело «обольстительное некое представление

18 *Добротельский П. В.* О происхождении человека, первородном грехе и искусственном зарождении. Москва, 2008. С. 280.

19 Цит. по пер. прот. А. Ухтомского. Ефрем Сирин. Гимны о Рае. [Электронный ресурс]. — URL: <https://pravlife.org/ru/content/efrem-sirin-gimny-o-rae-316-17-41> (дата обращения 13.11.2023).

20 *Ефрем Сирин, преподобный.* Творения. Том V. — М. 2014. С. 245.

21 Там же. С. 245.

добра»²². Ефрем Сирин, напротив, говорит, что в плодах этого древа был заключен ключ к правде²³. В 12 гимне он пишет, что оба дерева являются источниками всех благ: «При их посредстве человек может уподобиться Богу, — при посредстве жизни не знать смерти, и при посредстве мудрости не знать заблуждения»²⁴.

Из слов преподобного можно заключить, что плоды этого Древа были не просто искушением для Адама, а предназначались ему в пищу, но в свое время. «Всякий, вкушающий плода сего, — пишет Ефрем, должен или прозреть и стать блаженным, или прозреть и восстенать. Если вкушает преданный греху, то будет сетовать»²⁵.

Поспешное же вкушение этих плодов привело к тому, что Адам, по словам преподобного, приобрел сразу два познания, увидев славу Святого Святых, которое ему предназначалось, и свое бесславие, которое он приобретает в результате нарушения заповеди. Адам сорвал плод, преступил заповедь, «увидев Славу изнутри, ее лучение вовне — Сбежал наружу, прочь. Спешил укрытие найти себе среди мирных смокв»²⁶.

Тяга к духовному росту была заложена в человеке при его творении и привела бы его в иной, более высокий род бытия. Как мы видим из экзегезы Ефрема, для этого и предназначалось Древо познания.

Подобную мысль выражает в своем Слове на Пасху Григорий Богослов: «...оно (древо ведения) было хорошо для употребляющих благовременно (потому что древо это, по моему умозрению, было созерцание, к которому безопасно приступить могут только опытно усовершенствовавшиеся), но не хорошо для простых еще и для неумеренных в своем желании, подобно как и совершенная пища не полезна для слабых и требующих молока»²⁷.

Из слов святителя Григория видим, что у плодов Древа познания было свое особое и высокое предназначение, благовременное причащение которым могло бы дать созерцание более высоких благ, чем те, которые имел Адам. Дьявол подстрекнул человека на нетерпеливость,

22 *Святитель Григорий Нисский*. Об устройении человека. Глава 11. [Электронный ресурс] — URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/ob_ustroenii_cheloveka/#0_21 (дата обращения: 14.11.2023).

23 *Ефрем Сирин, преподобный*. Творения. Том V. — М. 2014. С. 244.

24 Там же. С. 272.

25 Там же. С. 244.

26 Цит. по пер. прот. А. Ухтомского. Ефрем Сирин. Гимны о Рае. [Электронный ресурс]. — URL: <https://pravlife.org/ru/content/efrem-sirin-gimny-o-rae-316-17-41> (дата обращения 13.11.2023).

27 *Григорий Богослов*. На святую Пасху // Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, Архиепископа Константинопольского. Том I. С. 666.

и то, что должно было принести человеку обожение, принесло ему разрушение и смерть — как неготовому к этому вкушению: «Бог поставил древо как бы судьей, чтоб оно, если человек вкусит плода его, показало ему достоинство, которое им утрачено по высокомерию,... а если одержит победу и восторжествует, облекло его славою...»²⁸.

Заключение

Язык изъяснения преподобного Ефрема в его гимнах местами напоминает шифр, открыть который можно только изучая Священное Предание Церкви. Как выражается один из его переводчиков на русский язык, творения святого находятся «между изъяснением и прикровением»²⁹. Но этим они и привлекают читателей, открывая нам поэтику библейского богословия, которая заметно отличается от более привычного для нас, хотя и тяжелее постигаемого языка античной философии, используемого в греческой и латинской патристике.

Исходя из анализируемых нами экзегетических комментариев Ефрема Сирина на плоды райских деревьев, Древо жизни, как и Древо познания можно было бы назвать райской Евхаристией. В настоящее время, приобщаясь Телу и Крови Христовых, мы получаем не только исцеление души и тела, что прообразовало собой Древо жизни, но и возможность созерцания Господа своими внутренними очами сердца.

Извлекая нравственное наставление из типологических образов Ефрема в гимнах «О Рае», можно заключить, что, как некогда для Адама, так и для нас теперь, перед тем, как приступить к Святым святым, необходима подготовка, некий пост, предполагающий изменение жизни согласно заповедям Божиим.

Таким образом, Ефрем Сирин открывает нам не только красоту поэтики библейского богословия, излагая прикровенным языком образы будущего Таинства, но и предлагает извлечь тропологический смысл из сказанного, давая нравственный урок для жизни всякого христианина.

Источники

Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в русском переводе с приложением. Брюссель: Жизнь с Богом, 1989.

28 *Ефрем Сирин, преподобный.* Творения. Том V. — М. 2014. С. 244–245.

29 *Аверинцев С. С.* От берегов Босфора до берегов Евфрата. М., 1987. С. 22.

- Григорий Богослов*. На святую Пасху // Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, Архиепископа Константинопольского. Том I. Изд.: П. П. Сойкина, ул. Стремяная 12. — СПб., 680 с.
- Ефрем Сирин, преподобный*. Творения. Том V. — М.: Русский издательский центр имени Св. Василия Великого, 2014. — 472 с.
- Письма Филарета, архиепископа Черниговского, к А. В. Горскому / С примеч. протоиер. С. Смирнова. — М.: Тип. Волчанинова, 1885. — 309 с.
- Православная энциклопедия. М., 2008. т. 19.

Литература

- Аверинцев С. С.* От берегов Босфора до берегов Евфрата. М., 1987.
- Добротельский П. В.* О происхождении человека, первородном грехе и искусственном зачатии. «БЛАГОВЕСТ». Москва, 2008. 368 с.

Статьи

- Адальберто Майнарди*. Славянские и древнерусские переводы трудов прп. Ефрема Сирина и их влияние на русскую аскетическую письменность. // Преподобный Ефрем Сирин и его духовное наследие. Материалы Четвертой Международной патристической конф. Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. равноап. Кирилла и Мефодия. Москва, 27029 апреля 2017 г. / Под общей ред. Митр. Волоколамского Илариона (Алфеева). — М.: «Познание», 2019. — 408 с.
- Митрополит Волоколамский Иларион (Алфеев)*. Преподобный Ефрем Сирин и его духовное наследие // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2020. Том 21. Вып. 4. Часть 2. — СПб.: Изд-во РХГА, 2020.
- Сабино Кьяла*. Преподобный Ефрем Сирин как читатель Священного Писания. Свидетельство о многообразии в библейской герменевтике // Преподобный Ефрем Сирин и его духовное наследие. Материалы Четвертой Международной патристической конф. Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. равноап. Кирилла и Мефодия. Москва, 2017 г. / Под общей ред. Митр. Волоколамского Илариона (Алфеева). — М.: Издательский дом «Познание», 2019. — 408 с.

Электронный ресурс

- Ухтомский А., прот.* Ефрем Сирин. Гимны о Рае. [Электронный ресурс]. — URL: <https://pravlife.org/ru/content/efrem-sirin-gimny-o-rae-316-17-41> (дата обращения 13.11.2023).
- Святитель Григорий Нисский*. Об устройении человека. Глава 11. [Электронный ресурс] — URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/ob_ustroenii_cheloveka/#0_21 (дата обращения: 14.11.2023).

ТЕРМИНОЛОГИЯ ОСТАТКА В ВЕТХОМ ЗАВЕТЕ НА ПРИМЕРЕ ДРЕВНЕЕВРЕЙСКОГО КОРНЯ שָׁר

Диакон Иоанн Змиёв

магистр богословия
аспирант кафедры библеистики Московской духовной академии
преподаватель Перервинской духовной семинарии
141300, Московская обл., Сергиев Посад,
Свято-Троицкая Сергиева Лавра
ivanzmiev@mail.ru

Для цитирования: Змиёв И. Д., диак. Терминология остатка в Ветхом Завете на примере древнееврейского корня שָׁר // Библейские схолии. 2024. № 3 (8). С. 22–34. DOI: 10.31802/BSCH.2024.3.8.002

Аннотация

УДК 27-242

В своей диссертации Герхард Хазель (Hasel G.) пишет, что изучение мотива остатка в Священном Писании следует начинать с рассмотрения терминологии¹. Хаусманн (Hausmann J.) и Варне (Warne D.) в своих диссертациях выделяют четыре древнееврейских корня, от которых образована терминология остатка в Ветхом Завете: שָׁר, פֶּלֶט, יָרַח, שָׁרָא (*šrd, p̄lt, yrh, šʔr*)². Хазель добавляет к вышеперечисленным также корень אָרַח (*ʔhr*), подчёркивая, что в древнееврейском тексте мотив остатка выражен посредством 580-и употреблений глагольных и именных производных от этих пяти корней³. Дальнейшие исследования показав

- 1 Hasel G. F. *The Remnant: The History and Theology of the Remnant Idea from Genesis to Isaiah*. Berrien Springs: Andrews University Press, 1980. P. 386.
- 2 Warne D. M. *The Origin, Development and Significance of the Concept of the Remnant in the Old Testament*. Ph. D. dissertation. Faculty of Divinity, University of Edinburgh, 1958. P. 1–15 // Hausmann J. *Israels Rest: Studien zum Selbstverständnis der nachexilischen Gemeinde*. Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament. Siebente Folge. Stuttgart: W. Kohlhammer. 1987. P. 198–202.
- 3 Hasel G. F. *The Remnant: The History and Theology of the Remnant Idea from Genesis to Isaiah*. Berrien Springs: Andrews University Press, 1980. P. viii.

ли, что к этим пяти корням можно также добавить корни כלה, חוס, חמל (*klh, hws, hml*)⁴ и מלט (*mlt*)⁵. Целью данной статьи является анализ древнееврейского корня שאר (*šʾr*) в тексте Ветхого Завета (BHS)⁶.

Ключевые слова: Ветхий Завет, BHS, пророческие книги, древнееврейский корень שׂר, šʾerīṯ, šʾār, мотив остатка, остаток Израиля, Ной, Герхард Хазель.

Terminology of the remnant in the Hebrew Bible on the Example of the Hebrew Root שׂר

Zmiev Ivan, deacon

Master of Theology

PhD student of the Biblical Studies Department of the Moscow Theological Academy

teacher of the Perervinsky Theological Seminary

Holy Trinity Lavra, Sergiev Posad, Moscow region, 141300, Russia

ivanzmiev@mail.ru

For citation: Ivan D. Zmiev, deacon. "Terminology of the remnant in the Hebrew Bible on the Example of the Hebrew Root שׂר". *Biblical scholia*, No 3 (8), 2024, pp. 22–34 (in Russian). DOI: 10.31802/BSCH.2024.3.8.002

Abstract. In his dissertation, Gerhard Hasel writes that an investigation of the Hebrew remnant motif should commence with an examination of the remnant terminology in the Hebrew Bible. Hausmann and Warne in their dissertations emphasize four Hebrew roots on which the terminology of the remnant in the Old Testament is based: שרד, פלט, יתר, שאר, (*šrd, p̄lt, ytr, šʾr*). Hasel also adds the root אחר (*ʾḥr*) to the above, emphasizing that in the Hebrew text the motif of remnant is expressed through 580 uses of verb and noun derivatives of these five roots. Further research has shown that to these five roots can also be added the roots כלה, חוס, חמל (*klh, hws, hml*) and מלט (*mlt*). The purpose of this paper is to analyze the Hebrew root שאר (*šʾr*) in the text of the Hebrew Bible (BHS).

Keywords: Old Testament, BHS, prophetic books, Hebrew root שׂר, šʾerīṯ, šʾār, remnant motif, remnant of Israel, Noah, Gerhard Hasel.

- 4 С.-Т. Сон отмечает, что эти термины используются в контексте войны как синонимы, чаще в негативном значении. *Sohn Seock-Tae*. The Divine Election of Israel. Ph. D. dissertation. New York University, 1986. P. 217–218.
- 5 *mlt* используется в значении *p̄lt*. *Marinho V.* Análise lexicográfica do termo (*p̄lat*) e seu campo semântico: uma contribuição para o tema Remanescente na Bíblia Hebraica. *Revista Contemplação*. 2019. P. 89.
- 6 *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Ed. R. Kittel et al. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

Исследование ветхозаветного мотива остатка имеет более чем вековую историю. Начало в этом вопросе положил Йоханнес Майнхольд (Johannes Meinhold), посвятив первый том своей «Религиозной истории Израиля»⁷ теме остатка, который так и озаглавил: «Der heilige Rest» («Святой остаток»). В дальнейшем к этой теме обращалось большое количество исследователей Библии, посвящая ей как целые диссертации, так и отдельные главы или статьи. Первым исследователем, который подошёл к изучению этой темы с терминологической стороны, был Ролан де Во (de Vaux R.)⁸. Герхард Хазель (Hasel G.) в своей работе, посвящённой исследованию древнееврейского корня «šʔr», отмечает заслугу Ролана де Во, который взял за отправную точку исследования пророческой концепции остатка этимологические соображения⁹. В своей диссертации Хазель также отмечает, что изучение мотива остатка в Священном Писании следует начинать с рассмотрения терминологии¹⁰. По его мнению, мотив остатка в древнееврейском тексте выражен посредством 580-и употреблений глагольных и именных производных от пяти корней¹¹: (šrd, p̄lt, yr, šʔr и ʔhr). Дальнейшие исследования показали, что мотив остатка в Священном Писании Ветхого Завета (ВЗ) не ограничивается этими пятью корнями, хотя они и используются в значительном количестве текстов, выражающих идею остатка¹⁵. Стоит также отметить, что идея остатка шире отдельно взятой терминологии и может быть выражена в Священном Писании с помощью различных слов и выражений в разных контекстах — там, где тем или иным образом обозначается сохранение или уничтожение

- 7 Meinhold J. Studien zur israelitischen Religionsgeschichte. Band I: Der heilige Rest. Teil I: Elias Amos Hosea Jesaja. Bonn: A. Marcus und E. Weber's Verlag, 1903.
- 8 de Vaux R. The Remnant of Israel According to the Prophets. The Bible and the Ancient Near East. Trans. Damian McHugh. New York: Doubleday, 1971.
- 9 Hasel G. F. Semantic Values of Derivatives of the Hebrew Root šʔr. Andrews University. Seminary Studies. 1973. P. 152.
- 10 «An investigation of the Hebrew remnant motif should commence with an examination of the remnant terminology in the Hebrew Bible». Hasel G. F. The Remnant: The History and Theology of the Remnant Idea from Genesis to Isaiah. Berrien Springs: Andrews University Press, 1980. P. 386.
- 11 Hasel G. F. The Remnant: The History and Theology of the Remnant Idea from Genesis to Isaiah. Berrien Springs: Andrews University Press, 1980. P. viii.
- 12 Biblia Hebraica Stuttgartensia / ed. R. Kittel et al. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- 13 Например: Sohn Seock-Tae. The Divine Election of Israel. Ph. D. dissertation. New York University, 1986. P. 217–218. // Marinho V. Análise lexicográfica do termo (p̄lat) e seu campo semântico: uma contribuição para o tema Remanescente na Bíblia Hebraica. Revista Contemplação. 2019. P. 89.

части от целого. В данной статье будет проведён анализ древнееврейского корня $\text{š}ʔr$ в тексте Ветхого Завета (BHS), поскольку в отглагольных и именных производных от этого корня наиболее выразительно раскрывается мотив остатка в Ветхом Завете¹⁴.

Сравнение с однокоренными словами из других семитских языков — таких, как угаритский, имперский арамейский, пальмирский, набатейский, арабский и сирийский, показывает, что производные от $\text{š}ʔr$ означают «оставаться», «быть оставленным», или обозначают оставшуюся часть от целого, или выражают само целое¹⁵. Глагольные и именные формы корня $\text{š}ʔr$ используются в Ветхом Завете 238 раз¹⁶. Употребления глагольных производных встречается 133 раза: 1 раз в *qal* (1 Цар. 16:11); остальные случаи в *niph.* и в *hiph.* Существительные $\text{š}ʔerīt$ — 66 раз; $\text{š}ʔār$ — 38 раз. Один раз — в качестве имени $\text{š}ʔār yāšūb$ (Ис. 7:3)¹⁷. Производные от $\text{š}ʔr$ наиболее часто встречаются в проро-

- 14 Варне, Хазель, Хаусманн и др. также отмечают первостепенную роль корня $\text{š}ʔr$ для выражения идеи остатка. // *Hasel G. F. Semantic Values of Derivatives of the Hebrew Root šʔr.* Andrews University. Seminary Studies. 1973. P. 152. // *Warne D. M. The Origin, Development and Significance of the Concept of the Remnant in the Old Testament.* Ph. D. dissertation. Faculty of Divinity, University of Edinburgh, 1958. P. 1–15 // *Hausmann J. Israels Rest: Studien zum Selbstverständnis der nachexilischen Gemeinde. Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament. Siebente Folge.* Stuttgart: W. Kohlhammer. 1987. P. 198–202.

Стоит также отметить, что в LXX формы от $\text{š}ʔr$ передаются глаголами *leipein* и *kataleipein* и существительными *loipos* и *kataloipos*.

- 15 *Theologosches Wörterbuch zum Alten Testament. Band VII. Lieferung 8.* Degrunder von G. J. Botterweck und H. Ringgren. W. Kohlhammer. Stuttgart. 1992. S. 934; *Hasel G. F. Semantic Values of Derivatives of the Hebrew Root šʔr.* Andrews University. Seminary Studies. 1973. P. 156–160.
- 16 Хотя стоит отметить, что эта цифра различается в различных исследованиях. Этот подсчет расходится с подсчетом Хернтриха (*Herntrich V. leimma ktl. B. The Remnant in the Old Testament.* Theological Dictionary of the New Testament. Edited by Gerhard Kittel. Translated and edited by Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids, Zondervan, Volume IV. 1967. P. 196), который насчитывает 220, за ним следует Варне (*Warne D. M. The Origin, Development and Significance of the Concept of the Remnant in the Old Testament.* Ph. D. dissertation. Faculty of Divinity, University of Edinburgh, 1958. P. 8). Шиллинг говорит о 222 примерах (*Schilling O. Rest in der Prophetie des Alten Testaments. Inaugural dissertation.* University of Munster. 1942. S. 3), Хазель и Поллард называют 223 случая использования (*Hasel G. F. Semantic Values of Derivatives of the Hebrew Root šʔr.* Andrews University. Seminary Studies. 1973. P. 154; *Pollard L. N. The Function of loipos in Contexts of Judgment and Salvation in the Book of Revelation.* Ph. Dissertation. Andrews University. 2007. P. 71). 226 случаев — по подсчёту Клементса (*Theologosches Wörterbuch zum Alten Testament. Band VII. Lieferung 8.* Degrunder von G. J. Botterweck und H. Ringgren. W. Kohlhammer. Stuttgart. 1992. S. 934).
- 17 По конкордансу Стронга см.: $\text{š}ʔr$ — H7604; $\text{š}ʔār$ — H7605; $\text{š}ʔār yāšūb$ — H7610; $\text{š}ʔerīt$ — H7611. *Strong J. A Concise Dictionary of the Words in the Hebrew Bible. The Exhaustive Concordance of the Bible.* New York: Hunt and Eaton. 1890. P. 111.

ческом корпусе (115 раз): 42 случая употребления глагольных производных; 18 раз как *šār*; один раз — в качестве имени; и наибольшее количество раз как *šerit* — 54 раза. Так, например, значительная часть употреблений *šār* встречается в книге Исаии (12 раз в 10–28 гл.). А использование *šerit* сконцентрировано, главным образом, в книге Иеремии (25 раз). Хотя производные от *šr* почти отсутствуют в поэтических книгах (Иов. 21:34 и Пс. 76:10), они также распространены в Пятикнижии (30 раз)¹⁸ и Исторических книгах (91 раз). Таким образом, по количеству использования уже можно сделать вывод, что корень *šr* занимает важное место в языке Пятикнижия, исторических и в особенности пророческих книг.

Ролан де Во в своём исследовании пришёл к выводу, что корень *šr* выражает тот факт, что часть остаётся от большего, которое было разделено, потреблено или уничтожено¹⁹. Хитон (Heaton E.) также пишет, что основное значение корня *šr* — это оставаться или быть оставленным от большего числа или количества, которое каким-либо образом было ликвидировано²⁰. Исследование семантики *šr*, проведенное Хазелем показало, что этот корень обозначает остаток, который останется после удаления относительно небольшой части, половины, или большей части от целого²¹. В некоторых случаях остаток может означать целое без потери какой-либо части, замечает исследователь.

В Священном Писании употребление производных от корня *šr* можно разделить на две большие группы: 1) По отношению ко всему, что не является человеком (*secular remnant*)²², например: животные, растения, неодушевленные, материальные предметы и абстрактные

- 18 Г.Хазель в своём исследовании привёл таблицу использования производных от *šr* в Ветхом Завете. Однако он основывается на 223 случаях употребления указанной терминологии, опуская из виду некоторые тексты. Подробнее таблицу употребления *šr* по книгам Ветхого Завета сделанную Хазелем, см. в: *Hasel G. Semantic Values of Derivatives of the Hebrew Root šr. Andrews University. Seminary Studies. 1973. P. 155.*
- 19 *de Vaux R. The Remnant of Israel According to the Prophets. The Bible and the Ancient Near East. Trans. Damian McHugh. New York: Doubleday. 1971. P. 15.*
- 20 *Heaton E. W. The Root šr and the Doctrine of the Remnant. Journal of Theological Studies. No. 3. 1952. P. 28.*
- 21 *Hasel G. F. Semantic Values of Derivatives of the Hebrew Root šr. Andrews University. Seminary Studies. 1973. P. 153.*
- 22 Такое разделение внутри терминологии остатка впервые было предложено Хернтрихом, см.: *Hertrich V. Lemma kt. B. The Remnant in the Old Testament. Theological Dictionary of the New Testament. Edited by Gerhard Kittel. Translated and edited by Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids, Zondervan, Volume IV. 1967. P. 196.*

понятия. 2) По отношению к человеку (*definite historical remnant*)²³, например: отдельный человек, группа людей (семья, стан, колено, народ и др.) или даже человечество в целом.

Secular remnant

Выделим основные случаи употребления производных от *šʔr*, которые встречаются в различных библейских жанрах по отношению к животным, растениям, неодушевленным предметам и абстрактным понятиям и выражают идею того, что осталось, или останется: жабы в реке (Исх. 8:9,11); остаток города (Исх. 10:5,12); остаток крови (Лев. 5:9); остаток лет (Лев. 25:52); остаток наследия (Нав. 13:1,2); туловище Дагона (1 Цар. 5:4); еда (1 Цар. 9:24); остаток камней от города (4 Цар. 3:25); остаток коней (4 Цар. 7:13); В ответах друзей Иова осталась «одна ложь» *nišʔar mēʕal* (Иов 21:34); остаток гнева (Пс. 75:11); остаток деревьев леса (Ис. 10:19); остаток луков (Ис. 21:17); запустение (Ис. 24:12); остаток дров, из которых делают идола (Ис. 44:17); Лахис и Азеки как остаток укрепленных городов Иудейских (Иер. 34:7); оставшиеся на дереве ягоды после сбора урожая (Иер. 49:9; Авд. 1:5); остаток от разрушений четвертого зверя и остальные звери в видении Даниила (Дан. 7:7,12,19); остаток Ваала (Соф. 1:4); остаток духа (Мал. 2:14). Через использование глагольной формы от *šʔr* с отрицательной частицей может передаваться идея того, что ничего не осталось или не останется: имущества (Быт. 47:18; Втор. 28:51); мух (Исх. 8:31); саранчи (Исх. 10:19); животных стада (Исх. 10:25); пасхального агнца (Числ. 9:11); пропитания (Суд. 6:4); имени (1 Цар. 14:7); сил (Дан. 10:8); дыхания (Дан. 10:17).

Definite historical remnant

Большинство случаев употребления производных от *šʔr* относятся к человеку, выражая идею того, что осталось или останется: Ной и те, кто были в ковчеге (Быт. 7:33); некоторые из содомлян после битвы (Быт. 14:10); второй стан Иакова (Быт. 32:8); Вениамин — как единственный оставшийся сын Иакова от Рахили (Быт. 42:38); Елдад и Модад (Числ. 11:26); Ог, царь Васанский — единственный оставшийся из Рефаимов (Втор. 3:11; Нав. 13:12); остатки сынов Енаковых (Нав. 11:22);

23 Hertrich V. leimma ktl. B. The Remnant in the Old Testament. P. 196.

остатки народов в обетованной земле (Нав. 23:4,7,12); 10 тысяч храбрых мужей (Суд. 7:3); Ноеминь с двумя сыновьями (Руф. 1:3); одна Ноеминь (Руф. 1:5); Давид (1 Цар. 16:11); 7 тысяч мужей, не преклонивших колена пред Ваалом (3 Цар. 19:18); остатки блудников (3 Цар. 22:46); оставшиеся из дома Ахава (4 Цар. 10:11,17); остаток войска (4 Цар. 13:7); остаток людей (Ис. 24:6); оставшиеся жены в доме царя (Иер. 38:22); Иезекииль (Иез. 9:8); Даниил (Дан. 10:8).

В пророческих книгах (а также в параллельных местах исторических книг) глагольные производные от *šʔr* и существительные *šʔerī* и *šʔār* также используются для обозначения части, которая осталась или останется от богоизбранного народа. Этот остаток используется в повествовательных текстах и в пророческих речах для описания тех, кто остался после исторической катастрофы (в связи с ассирийскими и вавилонскими завоеваниями Северного и Южного царств Израиля); он может использоваться и в пророчествах, связанных с будущим остатка народа²⁴: колено Иуды как остаток от колен Израилевых (4 Цар. 17:18); бедняки народа (4 Цар. 24:14; 25:12; Иер. 39:10; 52:15,16); остаток людей в городе (4 Цар. 25:11; Иер. 21:7; 39:9; 41:10); оставшийся народ в земле Израильской (1 Пар. 12:38; 13:2; 2 Пар. 30:6; 34:9,21); оставшийся народ в земле Иудейской (4 Цар. 19:4; 25:22; 2 Пар. 36:20; Ис. 37:4; Иер. 40:6; 42:2); остаток народа в Массифе (Иер. 41:10,16); остаток народа в Иудее и Египте (Иер. 24:8); Иудеи в Египте (Иер. 44:7,12,14,28); остаток воинов (Иер. 38:4; Ам. 5:3); остаток народа после плена (Ездр. 1:4; 9:8,14,16; Неем. 1:2,3; 7:72; Агг. 2:3). См. также: «оставлю среди тебя народ смиренный и простой» (Соф. 3:12); «из Иерусалима произойдёт остаток» / *kī yrušālam tēšēš šʔerī* (Ис. 37: 32 // 4 Цар. 19:31); «оставшиеся на Сионе» (Ис. 4:3); «сделаю хромлющее остатком» (Мих. 4:7); остальные колена (*mišpāhōt*) Израиля (Зах. 12:14); «останется остаток» / *šʔerī hānnušʔārīm* (Иер. 8:3). Также — в связке с со словом «народ мой» / *ʕammī* (Иер. 15:7–9); или с другими словами: «и останутся у него» (Ис. 17:6); «которых оставляю» (Иер. 50:20); или отдельно: «остаток обратится» / *šʔār yāšūb* (Ис. 10:21,22).

В этом же смысле (для обозначения остатка народа Божия) в пророческих книгах (сюда же можно отнести некоторые тексты из исторических книг) используются существительные *šʔerī* и *šʔār* в генетивных конструкциях в связке с именами Израиль, Иуда, Иаков, Иосиф и др.: остаток Израиля / *šʔerī yišrāʔēl* (1 Пар. 12:38; 2 Пар. 34:9; Ис. 10:19,20;

24 Довольно часто историческая и эсхатологическая перспективы в пророческих текстах тесно связаны между собой, так что попытка их разделения была бы искусственной.

Иер. 6:9; 31:7; Иез. 9:8; 11:13; Мих. 2:12; Соф. 3:13); остаток дома Израилева / *kol šʔērīt bēt yiśrāʔēl* (Ис. 46:3); остаток Иуды / *šʔērīt yhūdā (līhūdā)* (Иер. 40:11,15; 42:15,19; 43:5; 44:12,14,28 см. также: Ис. 37:31 // 4 Цар. 19:30); остаток дома Иудина / *šʔērīt bēt yhūdā* (Соф. 2:7); остаток Иерусалима / *šʔērīt yrūsālam* (Иер. 24:8); остаток Иакова / *šʔār (šʔerīt) yaʕāqob* (Ис. 10:21; Мих. 5:7,8); остаток Иосифа / *šʔērīt yōsēp* (Ам. 5:15); остаток стада Моего / *šʔērīt šoʔnī* (Иер. 23:3); остаток удела (наследия) Моего / *šʔerīt nahālātī (nahālātō)* (4 Цар. 21:14; Мих. 7:18); остаток народа Моего (Его) / *šʔerīt šāmmī (šʔār šāmmō)* (Соф. 2:9; Ис. 11:11,16; 28:5); остаток народа / *šʔērīt hāšām* (Иер. 41:10,16; Неем. 7:72; Агг. 1:12,14; 2:2; Зах. 8:6,11,12); остаток этого злого рода / *šʔērīt hannišʔārīm min hammišpāhā* (Иер. 8:3);

Кроме того, глагольные производные от *šʔr* и существительные *šʔerīt* и *šʔār* также часто используются по отношению к языческим народам — как в общем (Иез. 36:3,4,5,36; Зах. 9:7), так и по отдельности: остаток Аммонитян (1 Цар. 11:11); остаток Амаликитян (1 Пар. 4:43); остаток Вавилона (Ис. 14:22; Иер. 50:24–26); остаток Филистимлян (Ис. 14:30; Иез. 25:16; Ам. 1:8); остаток Моава (Ис. 15:9; 16:14); остаток Сирии (Ис. 17:3); остаток Анафофа (Иер. 11:21); остаток Азота (Иер. 25:20); остаток войска Халдеев (Иер. 37:10); остаток князей Вавилонских (Иер. 39:3); остаток острова Кафтора (Иер. 47:4); остаток Емека (Иер. 47:5); мудрецы Вавилонские (Дан. 2:18); остаток Едома (Ам. 9:12).

Позитивные и негативные аспекты *šʔr* и его производных

В своём исследовании Хитон сделал предположение, что у корня *šʔr* есть «общая направленность» (*general bias*), которая обращена не вперёд к остатку, но назад, к тому целому, частью которого он был, а также к тем разрушениям, посредством которых он образовался²⁵. Хитон также заключает, что остаток менее важен, чем то, от чего он был отделён. В отличии от Хитона, де Во пришёл к другим выводам, говоря, что направленность *šʔr*, в основном, сосредоточена на аспектах обещания

25 «*šʔr primarily directs attention, not forwards to the residue, but backwards to the whole of which it had been a part and to the devastation and loss by which it had been brought into being*». Heaton E. W. The Root *sʔr* and the Doctrine of the Remnant. *Journal of Theological Studies*. No. 3. 1952. P. 29.

и надежды на будущее, нежели на ретроспективе²⁶. В своей диссертации Варне нашёл мнение Хитона несостоятельным, говоря о том, что *šʔr* имеет двойную (биполярную) направленность, обращённую не только назад к потере, но и вперёд к обновлению²⁷. Здесь Хазель также согласен с Варне, отмечая, что в основе древнееврейского корня *šʔr* лежит биполярность негативных и позитивных аспектов²⁸. Также исследователь отмечает, что эту биполярность не следует понимать как взаимоисключающие способы мышления: она находится в постоянном взаимодействии, формируя различные акценты в зависимости от конкретной семантической нагрузки каждого отдельного контекста²⁹.

Одно из самых первых проявлений мотива остатка в Ветхом Завете связано с историей, когда возникла угроза существованию человечества от вод потопа. В этом повествовании встречается самое раннее проявление терминологии остатка, как сказано: «*Истребилось всякое существо, которое было на поверхности земли, от человека до скота, и гадов, и птиц небесных, все истребилось с земли, остался (wayiššāʔer) только Ной и что было с ним в ковчеге*» (Быт. 7:23). В этой истории наглядным образом проявляется семантическая биполярность остатка (*šʔr*), в котором сочетаются как отрицательные, так и положительные значения. В спасении Ноя и его семьи проявляется позитивный аспект, в то время как существование этого остатка *šʔr* (Быт. 7:23) происходит на фоне тотального истребления всего живого на земле, в чем проявляется негативный аспект. Таким образом, семантическая биполярность остатка чаще всего проявляется в Божьем суде, который сочетает в себе как наказание за грех, так и обновление и надежду на будущее. История потопа служит этому наглядным примером.

- 26 *de Vaux R.* The Remnant of Israel According to the Prophets. The Bible and the Ancient Near East. Trans. Damian McHugh. New York: Doubleday. 1971. P. 17.
- 27 «*While there are some references which emphasize only the destruction, there are many which have a bi-polarity of outlook; they refer backward to the devastation but at the same time also forward to the renewal*». *Warne D. M.* The Origin, Development and Significance of the Concept of the Remnant in the Old Testament. Ph. D. dissertation. Faculty of Divinity, University of Edinburgh, 1958. P. 9.
- 28 «*Basic to the Hebrew root šʔr is a bi-polarity of negative and positive aspects*». *Hasel G. F.* Semantic Values of Derivatives of the Hebrew Root šʔr. Andrews University. Seminary Studies. 1973. P. 169.
- 29 *Hasel G. F.* Semantic Values of Derivatives of the Hebrew Root šʔr. Andrews University. Seminary Studies. 1973. P. 169. Хазель отмечает, что древнееврейский корень *šʔr* может выражать направленность на сам остаток, на его будущую перспективу, на бессмысленность дальнейшего существования, либо подчеркивать идею полного уничтожения. См. там же.: P. 160.

Однако часто негативные и позитивные аспекты проявляются отдельно. Так, в негативном значении производные от *šʔr* могут выражать полную потерю или болезненную гибель с акцентом на бессмысленность и абсолютную незначительность³⁰. С.-Т. Сон отмечает, что негативное значение *šʔr* чаще всего встречается в контексте войны³¹. Так, например, через употребление глагольной формы (от *šʔr*) вместе с отрицательной частицей (*loʔ*) часто передаётся идея тотального уничтожения противника; библейский автор сообщает: «не осталось (*šʔr*) ни одного человека» (Исх. 14:28; Числ. 21:35; Нав. 8:17,22; 1 Цар. 14:36; 4 Цар. 10:11,14,21); «никого не осталось (*šʔr*)» (Втор. 2:34; 3:3; Нав. 10:28,30,33,37,39,40; 11:8; Суд. 4:16); «не осталось (*šʔr*) двоих вместе» (1 Цар. 11:11); «не осталось (*šʔr*) ни души» (Нав. 11:14; 3 Цар. 15:29); «не осталось (*šʔr*) мочащегося к стене...» (3 Цар. 16:11). Однако война — не единственная угроза с которой связан корень *šʔr*. Сюда же стоит отнести угрозы потопа (Быт. 7:23); землетрясения (Ис. 24 гл.); естественной смерти (Руф. 1:3,5); моровой язвы, меча и голода (Иер. 21:7; 44:7–12; Иез. 6:12; Быт. 47:18), плена (Иер. 38:22; Неем. 1:2,3); или других проявлений Божественного гнева (4 Цар. 21:14; Иез. 9:8; 17:21; Соф. 3:11–12). В некоторых случаях с помощью *šʔr* делается акцент на малости и бессмысленности того, что осталось (Втор. 28:62; 1 Цар. 5:4; Иер. 42:2). Также через производные от *šʔr* может подчёркиваться ничтожность единственного оставшегося в живых человека (Втор. 3:11; Руф. 1:3,5; Дан. 10:8), малочисленность оставшихся людей (Втор. 4:27; Ис. 10:19; 17:6; 24:6; Иер. 42:2; Ам. 5:3), их незначительность и слабость (Лев. 26:36; 4 Цар. 24:14; 25:11–12; Ис. 16:14; Иер. 24:8; 37:10), так что даже смерть будет лучше такой жизни (Иер. 8:3; Зах. 11:9), а в некоторых случаях речь идёт о тотальном уничтожении даже и остатка (Исх. 10:6; Лев. 26:39; Втор. 7:20; 28:51,55; 3 Цар. 22:47; Ис. 14:30; Иер. 6:9; 15:9; 21:7; 44:7,12,14; 49:9–10; 50:26; Иез. 5:10; 6:12; 9:8; 11:13; 17:21; Ам. 9:1; Зах. 11:8). Также стоит отметить, что производные от *šʔr* по отношению к языческим народам носят исключительно негативный характер, подчёркивая их обречённость на уничтожение.

Несмотря на преобладающее количество текстов, где *šʔr* выражает негативный характер, ограничивать его исключительно негативным

30 *Hasel G. F. Semantic Values of Derivatives of the Hebrew Root šʔr. Andrews University Seminary Studies. 1973. P. 169.*

31 *Sohn Seock-Tae. The Divine Election of Israel. Ph. D. dissertation. New York University, 1986. P. 217–218.*

значением было бы ошибкой³², поскольку существуют тексты, в которых производные от *šʔr*, в том числе и термины *šʔerūt* и *šʔār*, имеют несомненно положительное значение, зачастую обозначая тех, кто спасся от своих врагов на войне и выжил³³ и/или нередко выражая надежду на будущее и подчёркивая потенциал остатка, вне зависимости от того, мал он или велик. В основном, этот положительный аспект остатка проявляется в отношении к народу Божию. Это особенно ярко отражено в пророческих текстах: Ис. 4:3; 10:19,21; 11:11,16; 28:5; 37:31,32; 46:3; Иер. 23:3; 31:7; 50:20; Ам. 5:15; Мих. 2:12; 4:7; 5:7,8; 7:18; Соф. 1:4; 2:7,9; 3:12,13; Зах. 8:11,12.

Хазель отмечает, что положительный аспект *šʔr* проявляется в параллельном употреблении слов «остаток» и «имя» (*šēm ūšʔerūt* и *šēm ūšʔār* см.: 2 Цар. 14:7; Ис. 14:22; Соф. 1:4), а также «остаток» и «корень» (*šoreš* и *šʔerūt* см.: Ис. 14:30)³⁴. Исследователь пишет, что понятия «остаток» и «имя» выражают идею потомства, поэтому, пока они существуют, жизнь человека продолжается в его потомках. В этом смысле они выражают единое понятие жизни. В этом же смысле используется параллелизм «остаток» и «корень» у пророка Исаии: пока есть корень (=остаток), существует потенциал для роста и дальнейшей жизни.

Выводы

Использование терминов остатка от корня *šʔr* прослеживается на протяжении всего Ветхого Завета и не ограничено каким-то одним жанром. Особенно характерно использование терминов, образованных от *šʔr* в пророческом корпусе. По отношению к народу Божию производные от *šʔr* употребляются как применительно к историческому остатку (в основном, в повествовательных текстах), так и в пророчествах о будущем Израильского народа. Вышеприведённый анализ показал, что древнееврейский корень *šʔr* может иметь либо нейтральную окраску (чаще по отношению к материальным предметам, животным, абстрактным понятиям); либо отрицательную (с акцентом на гибель); либо положительную (с акцентом на жизнь); либо сочетание отрицательных

32 Как это сделал Хитон: *Heaton E. W. The Root šʔr and the Doctrine of the Remnant. Journal of Theological Studies. No. 3. 1952. P. 28.*

33 *Shoh Seock-Tae. The Divine Election of Israel. Ph. D. dissertation. New York University, 1986. P. 218.*

34 *Hasel G. F. Semantic Values of Derivatives of the Hebrew Root šʔr. Andrews University Seminary Studies. 1973. P. 167.*

и положительных аспектов. Чаще всего последнее происходит во время Божьего суда, который имеет своей целью как наказать за грех, так и привести к обновлению. Это наглядно можно увидеть на примере потопа. В спасении Ноя и его семья проявляется позитивный аспект, в то время как существование этого остатка *šʔr* (Быт. 7:23) происходит на фоне тотального истребления всего живого на земле, в чем проявляется негативный аспект. Также представленный выше анализ показал, что корень *šʔr* не привязан к какой-либо одной угрозе (например истребление в ходе военного конфликта), но связан с большим разнообразием угроз для человека в природе, а также социальной, политической и религиозной сферах: потоп, засуха, голод, землетрясение, пожар, семейная вражда, естественная смерть, война. Чаще всего в Священном Писании эти угрозы носят божественный характер и являются следствием божественного гнева. Также отдельно стоит отметить характер употребления производных от *šʔr*, в особенности терминов *šʔerīt* и *šʔār* по отношению к Израилю и языческим народам. В отношении языческих народов *šʔr* используется исключительно в негативном ключе. По отношению к народу Божию употребление производных от *šʔr* встречается как в негативном смысле в контекстах осуждения, так и в контекстах обновления и восстановления с выраженным позитивным характером (в особенности это касается *šʔerīt* в генетивных конструкциях, означающих «народ Божий»: остаток Израиля; дома Израилева; Иуды; дома Иудина; Иакова; Иосифа; Иерусалима; удела Господня; Его народа; Его овец; народа, возвратившегося из изгнания).

Обозначая перспективы для дальнейшего исследования, необходимо отметить³⁵, что семантическое значение форм, образованных от корня *šʔr*, не может быть полноценно исследовано без обращения к другим корням, также выражающим идею остатка в Священном Писании Ветхого Завета: *ytr*, *šrd* и *pl̄t*.

Источники

Biblia Hebraica Stuttgartensia / ed. R. Kittel et al. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

35 Г. Хазель в своей статье также обращает на это внимание. См.: *Hasel G. F. Semantic Values of Derivatives of the Hebrew Root šʔr. Andrews University, Seminary Studies. 1973. P. 167.*

Литература

- de Vaux R.* The Remnant of Israel According to the Prophets. The Bible and the Ancient Near East. Trans. Damian McHugh. New York: Doubleday. 1971.
- Hasel G. F.* Semantic Values of Derivatives of the Hebrew Root שָׁר. Andrews University. Seminary Studies. 1973. S. 152–169.
- Hasel G. F.* The Remnant: The History and Theology of the Remnant Idea from Genesis to Isaiah. Berrien Springs: Andrews University Press, 1980.
- Hausmann J.* Israels Rest: Studien zum Selbstverstandnis der nachexilischen Gemeinde. Beitrage zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament. Siebente Folge. Stuttgart: W. Kohlhammer. 1987.
- Heaton E. W.* The Root שָׁר and the Doctrine of the Remnant. Journal of Theological Studies. No. 3. 1952. P. 27–39.
- Hertrich V.* leimma ktl. B. The Remnant in the Old Testament. Theological Dictionary of the New Testament. Edited by Gerhard Kittel. Translated and edited by Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids, Zondervan, Volume IV. 1967. P. 196–209.
- Meinhold J.* Studien zur israelitischen Religionsgeschichte. Band I: Der heilige Rest. Teil I: Elias Amos Hosea Jesaja. Bonn: A. Marcus und E. Weber's Verlag, 1903.
- Marinho V.* Análise lexicográfica do termo (pālaṭ) e seu campo semântico: uma contribuição para o tema Remanescente na Bíblia Hebraica. Revista Contemplação. 2019. P. 88–108.
- Pollard L. N.* The Function of loipos in Contexts of Judgment and Salvation in the Book of Revelation. Ph. Dissertation. Andrews University. 2007.
- Schilling O.* Rest in der Prophetie des Alten Testaments. Inaugural dissertation. University of Munster. 1942.
- Sohn Seock-Tae.* The Divine Election of Israel. Ph. D. dissertation. New York University, 1986.
- Strong J.* A Concise Dictionary of the Words in the Hebrew Bible. The Exhaustive Concordance of the Bible. New York: Hunt and Eaton. 1890.
- Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Band VII. Lieferung 8. Degründet von G. J. Botterweck und H. Ringgren. W. Kohlhammer. Stuttgart. 1992. S. 933–950.
- Warne D. M.* The Origin, Development and Significance of the Concept of the Remnant in the Old Testament. Ph. D. dissertation. Faculty of Divinity, University of Edinburgh, 1958.

НОВОЗАВЕТНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

УЧЕНИЕ ДОНИКЕЙСКИХ ЦЕРКОВНЫХ УЧИТЕЛЕЙ О «СМЕШАННЫХ» БРАКАХ, ОСНОВАННОЕ НА 1 КОР. 7 ГЛ.

Протоиерей Георгий Климов

кандидат богословия
доцент кафедры библеистики Московской духовной академии
доцент кафедры богословских дисциплин
Сретенской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
georgiy.klimov@mail.ru

Для цитирования: *Климов Г. Н., прот.* Учение доникейских церковных учителей о «смешанных» браках, основанное на 1 Кор. 7 гл. // Библейские схолии. 2024. № 3 (8). С. 35–46. DOI: 10.31802/BSCH.2024.3.8.003

Аннотация

УДК 27-452

Данная статья посвящена актуальной теме, связанной с возможностью вступления в брак христианина/христианки с нехристианкой/нехристианином. Обращение к Доникейскому периоду раскрывает основные аспекты церковного учения о смешанных браках, включая проблемы, связанные с исключениями из правил, которые имели место в первые века христианства. Освещая важнейшие принципы регламентации вопросов вступления в смешанный брак, автор приходит к выводу, что при условии специфических обстоятельств, а также при гарантированной обеспеченности в этих обстоятельствах религиозной свободы верующей стороне Церковь делала снисхождение и признавала брак своих членов с нехристианами.

Ключевые слова: брак, супруги, верующий, нехристианин, святость, прелюбодеяние, религиозная свобода, совесть, единство.

The Teaching of the Ante-Nicene Church Teachers About «Mixed» Marriages, According to 1 Cor. 7

Archpriest Georgy Klimov

PhD in Theology

Associate Professor at the Department of Biblical Studies

at the Moscow Theological Academy

Associate Professor at the Department of Theological Studies

at the Sretensky Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

georgiy.klimov@mail.ru

For citation: Klimov Georgy N., archpriest. "The Teaching of the Ante-Nicene Church Teachers About «Mixed» Marriages, According to 1 Cor. 7". *Biblical scholia*, No 3 (8), 2024, pp. 35–46 (in Russian). DOI: 10.31802/BSCH.2024.3.8.003

Abstract. The following article is devoted to a relevant topic related to the possibility of a Christian marrying a non-Christian. An appeal to the Ante-Nicene period reveals the main aspects of Church teaching on mixed marriages, including problems associated with exceptions to the rules that took place in the first centuries of Christianity. Highlighting the most important principles for regulating the issues of entering into a mixed marriage, the author comes to the conclusion that, given the peculiarity of the circumstances, as well as the guaranteed provision of religious freedom to the believing party in these circumstances, the Church made leniency and recognized the marriage of its members with non-Christians.

Keywords: marriage, spouses, believer, non-Christian, holiness, adultery, religious freedom, conscience, unity.

Введение

Как известно, впервые тема отношений между верующими и неверующими в браках была поднята апостолом Павлом: *Прочим же я говорю, а не Господь: если какой брат имеет жену неверующую, и она согласна жить с ним, то он не должен оставлять её. И жена, которая имеет мужа неверующего, и он согласен жить с нею, не должна оставлять его. Ибо неверующий муж освящается женою верующею, и жена неверующая освящается мужем верующим. Иначе дети ваши были бы нечисты, а теперь святы. Если же неверующий хочет развестись, пусть разводится; брат или сестра в таких случаях не связаны; к миру призвал нас Господь* (1 Кор. 7, 12–15).

Далее уместным будет сказать, что рассуждения о смешанном браке можно разделить на две самостоятельные части: 1) если брак становится «смешанным» вследствие обращения одного из супругов-язычников в христианство; 2) если верующий христианин только готовится вступить в брак с «неверным».

1. Общепринятое понимание «смешанного» брака

Древние церковные писатели слова апостола Павла о допустимости «смешанного» брака понимали именно в том смысле, что брачный союз был заключен ещё до обращения одного из супругов ко Христу. Карфагенский учитель Тертуллиан рассуждает об этом так: «Сие увещание (1 Кор. 7, 12–15 — Г. К.) весьма неправильно понимается безбрачными людьми, если они думают, что оно может служить им поводом к вступлению в супружество с неверным. Очевидно, что текст сей относится к тем, которых благодать Божия уже застала в союзе с неверным <...> Апостол не говорит тут брать жену неверную: он только упоминает, что кто из недавно обращенных уже женат, тот должен оставаться с женою, <...> как Писание гласит, что язычники, удостоенные благодати Божией в то время, как уже женаты, не только не оскверняются, пребывая в союзе с прежними женами, но ещё могут и освящать их, <...> ибо благодать Божия освящает единственно тех из них, которые вышли замуж прежде»¹.

Однако из слов апостола следует ещё и вывод о необходимости признания и соблюдения определенных условий, которые сопутствовали

1 *Tertulliani. Apologeticum. Рус. пер.: Тертуллиан. Апологетические сочинения. К жене И / пер. Н. Щеглова // Творения Квинта Септимия Флоренса Тертуллиана. Ч. 1. Киев: Тип. «Петр Барский», 1910. С. 214, 216.*

бы такому браку². Неразрывность сожителства вменяется в обязанность верующему, если этого желает другая сторона; причем сама собою предполагается, как непереносимое условие, возможность мирной совместной жизни (*к миру призвал нас Господь* — 1 Кор. 7, 15) и беспрепятственность исполнения верующим своих религиозных обязанностей. «При этом руководствовались и таким соображением, что через брак христиан с нехристианами последние легко могут обратиться в христианство»³. Если же *неверующий хочет развестись* (1 Кор. 7, 15), если нет мира, если продолжение супружества не обещает предполагаемых апостолом благих последствий (*Почему ты знаешь, жена, не спасешь ли мужа? Или ты, муж, почему знаешь, не спасешь ли жены?* — 1 Кор. 7, 16), то есть «обратившийся супруг убедился в невозможности склонить неверного к обращению»⁴, но, напротив, внушает беспокойство за прочность и чистоту веры новообращенного, то есть «необратившийся мешает первому выполнять его религиозные обязанности»⁵, или является для последнего источником тяжких обид и притеснений, то, по слову апостола, *брат или сестра в таких случаях не связаны*⁶, то есть апостол позволяет разводиться⁷ верующему⁸. Более того, «замечание

- 2 См. реплику митр. Илариона (Алфеева) о сложности соблюдения сопутствующих браку условий (в его труде *Иларион (Алфеев), митр. Иисус Христос. Жизнь и учение: В 6 кн. — Кн. 2: Нагорная проповедь*. М. Изд-во Сретенского монастыря, 2016): «Данное учение (о браке — Г. К.) оказывается одним из наиболее трудновыполнимых пунктов духовно-нравственной программы <...>. Об этом свидетельствуют не только многочисленные уклонения от изложенных Иисусом норм на практике, но и то многообразие толкований, которыми эти нормы обросли в богословской и канонической традиции христианских общин».
- 3 *Никодим Милаш, еп. Далматинский*. Брак между христианами и нехристианами // Странник, Духовный журнал. Санкт-Петербург. Типография Монтвида. 1907. №9. С. 213.
- 4 *Загоровский А.* О разводе по русскому праву. Харьков. Типография М. Ф. Зильберберга. 1884. С. 129. Уместно вспомнить пример св. Иустина Философа. См. *Иустин Философ и мученик, св.* Творения / пер. прот. П. Преображенского // Ранние отцы Церкви: Антология. Брюссель: Жизнь с Богом, 1988. С. 346.
- 5 Там же. С. 129.
- 6 Яркий перечень таких «затруднений» дает Тертуллиан в своем «Послании к жене», заканчивая рассуждения словами о том, что «для женщины в сем положении всё бывает чуждо, враждебно, все подвергает её осуждению, всё стремится удалить её от пути спасения» (см. *Tertulliani. Apologeticum*. Рус. пер.: *Тертуллиан*. Апологетические сочинения. К жене II, 4–6 / пер. Н. Щеглова // Творения Квинта Септимия Флоренса Тертуллиана. Ч. 1. Киев: Тип. «Петр Барский», 1910. С. 218–221).
- 7 Следует заметить, что уже христианская древность не считала невозможным предоставлять инициативу расторжения брака «верующему» супругу в указанных случаях (см. *Zhishman Jos. Das Eherecht der orientalischen Kirche*. Wien. Wilhelm Braumuller. 1864. С. 756).
- 8 Речь идет не о простом разлучении супругов, а о разводе (см. *Громогласов И. М.* Определение брака в Кормчей и значения их при исследовании вопроса о форме христианского

апостола, что в указанном случае «брат» или «сестра» получает свободу (οὐ δεδούλωται), может <...> иметь только тот смысл, что пренебрегаемый неверным супругом брачный союз не должен связывать христианской совести «верного», который вправе жениться или выйти замуж вновь, *точию о Господе* (1 Кор. 7, 39)⁹. Тертуллиан на сей счет говорит так: «Если бы он (апостол Павел — Г. К.) говорил о тех, которые сделались христианами прежде женитьбы, то он позволил бы сим последним вступать в брак без разбора; но это было бы несообразно с последующими словами: *жена, аще умрет муж ея, свободна есть, за него же хочет, посягнути, точию о Господе* (1 Кор. 7, 39)¹⁰. Итак, для супруга-христианина, разведшегося с «неверным», позволителен повторный брак, но «только о Господе».

2. Возможность вступления в «смешанный» брак для христианина

2.а. Общепринятая точка зрения

Но если всё же «верный» хотел вступить в брак с «неверным», то как смотрела на это Церковь? Её взгляд был строго отрицательным. Основная идея, на которой основывается данный взгляд, заключается в том, что религиозная рознь между супругами, осуждаемая ветхозаветными библейскими писаниями (Быт. 27, 46; Исх. 34, 16; Втор. 7, 3–4 и др.), ещё менее может быть признана совместимой с идеальным совершенством брачного союза в его христианском понимании¹¹: разноверие супругов может быть подведено под понятие

бракозаключения. Сергиев Посад. Типография Св.-Тр. Сергиевой Лавры. 1908. С. 115, сноски 1).

- 9 *Громогласов И. М.* Определения брака в Кормчей и значения их при исследовании вопроса о форме христианского брака заключения. Сергиев Посад. Типография Св.-Тр. Сергиевой Лавры. 1908. С. 115. Доказывая данное положение, автор пишет: «такое дозволение было бы по меньшей мере излишним, если бы речь шла только о прекращении фактического сожителства разноверных супругов или даже о разрыве юридической связи между ними, так как при допускаемой тогдашним законодательством легкости односторонних разводов, вопрос мог быть решен «неверной» стороной и без согласия на это супруга-христианина (Там же. С. 115).
- 10 *Tertulliani. Apologeticum.* Рус. пер.: *Тертуллиан.* Апологетические сочинения. К жене II, 2 / пер. Н. Щеглова // Творения Квинта Септимия Флоренса Тертуллиана. Ч. 1. Киев: Тип. «Петр Барский», 1910. С. 215.
- 11 *Sm. Keener C. S.* The Gospel of Matthew. A Socio-Rethorical Commentary. Grand Rapids; Cambridge, 2009. С. 192.

«прелюбодеяния»¹². Известно, что в ветхозаветно-библейском употреблении это слово нередко обозначает измену народа Божия своему завету с Иеговой, то есть речь идет о грехе уклонения от веры в истинного Бога, которое является идолопоклонством¹³. «В период же напряженной борьбы, при желании руководителей христианской мысли и жизни оградить не очень твердых в вере от возможных соблазнов в интимной обстановке семьи, такое понимание “прелюбодеяния” давало возможным признавать противным христианской совести и религиозно-нравственным интересам заключение брака с неверным»¹⁴. Уже Ерм выразительно на это указывает: «Прелюбодейство не в том только, если кто оскверняет плоть свою; прелюбодействует и тот, который делает свойственное язычникам. И если кто пребывает в таких делах и не раскается, то удаляйся от общения с ним, иначе и ты будешь причастен греху его»¹⁵.

Именно опасность для супруга-христианина уклониться от прямого пути исполнения своих религиозно-нравственных обязанностей заставляла древних церковных учителей с явным и решительным неодобрением относиться к смешанным бракам. «С особенной резкостью высказывается в этом смысле известный сектанским ригоризмом своих воззрений Карфагенский пресвитер Тертуллиан. Для него браки христиан с язычниками суть *adulterium* (супружеская измена) и *stuprum* (соблазн), как противные повелению Божию и неизбежно делающие супруга-христианина соучастником той нравственной распущенности, которая характеризовала семейную жизнь в тогдашней языческой среде»¹⁶. Так, в «Послании к жене» Тертуллиан пишет: «Христиане, женившиеся на женах идолопоклонницах, не могут быть изъяты от обвинения в блуде»¹⁷. От такого супружества проистекают и великие затруднения

- 12 Ср. *Громогласов И. М.* Определения брака в Кормчей и значения их при исследовании вопроса о форме христианского бракозаключения. Сергиев Посад. Типография Св.-Тр. Сергиевой Лавры. 1908. С. 117, сноска 1.
- 13 См. *Clemens Alexandrinus. Stromata III, 12.* Рус. пер.: *Климент Александрийский. Строматы* / пер. И. Корсунского. Ярославль: Тип. Губернской Земской Управы, 1874. С. 372.
- 14 *Страхов Н. Н.* Христианское учение о браке и противники этого учения. Харьков: тип. Губ. правл., 1895. С. 127.
- 15 *Hermae. Pastor II, 4, 1.* Рус. пер.: *Ерм. Пастырь* / пер. прот. П. Преображенского // Ранние отцы Церкви: Антология. Брюссель: Жизнь с Богом, 1988. С. 189.
- 16 *Громогласов И. М.* Определения брака в Кормчей и значения их при исследовании вопроса о форме христианского бракозаключения. Сергиев Посад. Типография Св.-Тр. Сергиевой Лавры. 1908. С. 172.
- 17 *Tertulliani. Apologeticum.* Рус. пер.: *Тертуллиан. Апологетические сочинения. К жене II, 3* / пер. Н. Щеглова // Творения Квинта Септимия Флоренса Тертуллиана. Ч. 1. Киев: Тип. «Петр Барский», 1910. С. 216.

для религиозной жизни верующего. «Кто может сомневаться, — говорит Тертуллиан, — чтобы ежедневное общение с неверующим не уменьшало постепенно в нас веры? Если злые беседы развращают добрые нравы (см. 1 Кор. 15, 33), то чего не сделает искреннее общение с неверующими? В состоянии ли жена исполнять религиозные обязанности, когда будет иметь под боком служителя дьявола? Какой муж захочет расстаться с женою ночью, чтобы она пошла помолиться с братиею во время ночных бдений»¹⁸. Очевидно, что здесь уже нельзя говорить о возможности той полноты жизнеобщения и внутренней гармонии между супругами, которая составляет характерную черту нормального супружества и высшим осуществлением которой является, с христианской точки зрения, единение супругов в молитве¹⁹.

Так же решительно о смешанных браках высказывается священномученик Киприан, епископ Карфагенский. Он говорит о том, что «не следует заключать брачных союзов с язычниками», и основывает свое утверждение на словах апостола Павла: *Прилепляйся сквернодейце едино тело есть (с блудницею)* (1 Кор. 6, 16), <...> *не преклоняйтесь под чужое ярмо с неверными, ибо какое общение праведности с беззаконием? Что общего у света с тьмой!* (2 Кор. 6, 14)²⁰.

Таким образом, церковные учителя указывают на невозможность заключения брака с неверным. Они говорят о необходимости брака «только о Господе», понимая под этим брак с верующим. Так, Тертуллиан говорит: «Во избежание всякого злоупотребления (апостол Павел — Г. К.) прибавил: «точию о Господе», то есть во имя Господа, или лучше сказать <...> за христианина и по христианскому обряду. <...> Слово «точию» придает великую силу закону, и делает его совершенно

18 *Tertulliani. Apologeticum.* Рус. пер.: *Тертуллиан.* Апологетические сочинения. К жене II, 3 — цит. по: *Страхов Н. Н.* Христианское учение о браке и противники этого учения. Харьков: тип. Губ. правл., 1895. С. 127.

19 «Как же приятны, — говорит Тертуллиан, — должны быть узы, соединяющие два сердца, в одинаковой надежде, в одинаковой вере, в одинаковом законе! Они как дети одного отца, как рабы одного Господа: нет между ними никакого раздора или раскола ни в душе, ни в теле. Они два в единой плоти: где плоть едина, там и душа едина. Они вместе молятся, вместе постятся, вместе припадают на колена; взаимно ободряют и руководят друг другом» (*Tertulliani. Apologeticum.* Рус. пер.: *Тертуллиан.* Апологетические сочинения. К жене II, 9 / пер. Н. Щеглова // Творения Квинта Септимия Флоренса Тертуллиана. Ч. 1. Киев: Тип. «Петр Барский», 1910. С. 223–224).

20 *Thascius Caecilius Cyprianus. Ad Quirinum, Testimoniorum adversus Judaeos libri III, 62.* Рус. пер.: *Киприан Карфагенский, сщмч.* Три книги свидетельств против иудеев // Труды Киевской Духовной Академии, 1861. №№5–12. С. 108–109.

обязательным. Слово сие повелевает и убеждает, приказывает и увещевает, обяывает и угрожает»²¹.

Итак, «Церковь восхотела, чтобы брак её чад, кроме физического единения и этической основы, заключал в себе и единство веры, служащее видимым выражением того, что он заключается в полном смысле «о Господе». Церковь потребовала этого и должна была потребовать от своих чад потому, что брак, даже по римскому праву, должен быть единением не только этических и правовых, но и религиозных отношений между мужем и женой, а такого единения в полном смысле не может быть, если нет религиозного единства в браке, если муж исповедует христианскую, а жена какую-нибудь нехристианскую веру»²². Иными словами, «от христиан требуется, чтобы они заключали браки только с христианами»²³.

2.6. Возможность исключения из общего правила

Как известно, не бывает правил без исключений. Исследователи данного вопроса, рассматривая определенные черты Доникийской эпохи, указывают на ряд мест как из Священного Писания, так и из древнехристианских письменных памятников, которые, в принципе, свидетельствуют о допустимости вступления в брак «верного» с «неверным».

Так, хотя апостольскому изречению «только о Господе» (μόνον ἐν Κυρίῳ), «древне-церковными истолкователями обычно и усваивается <...> та мысль, что христианам дозволительно вступать в супружество только с одноверными, а отнюдь не с язычниками или еретиками <...>, но при всей видимой вероятности этого толкования, необходимо, однако, сказать, что оно не единственное и уже по этому самому не абсолютно бесспорное»²⁴. Между патристическими авторами можно указать таких, которые придают ограничительному замечанию апостола Павла иной, более общий смысл, что признается и современной

21 *Tertulliani. Apologeticum.* Рус. пер.: *Тертуллиан.* Апологетические сочинения. К жене II, 2 / пер. Н. Щеглова // Творения Квинта Септимия Флоренса Тертуллиана. Ч. 1. Киев: Тип. «Петр Барский», 1910. С. 215.

22 *Никодим Милаш, еп. Далматинский.* Брак между христианами и нехристианами // Странник, Духовный журнал. Санкт-Петербург. Типография Монтвида. 1907. №9. С. 209.

23 Там же. С. 214.

24 Слова проф. Глубоковского Н. Н. — см. Журналы и Протоколы заседаний Высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия. Т. IV: Журналы соединенных заседаний III, VI и VII отдела для разработки вопросов о смешанных браках. Заседание №1. Санкт-Петербург. Синодальная типография. 1906. С. 125.

научной экзегетикой более соответствующим употреблению сочетания ἐν Κυρίῳ²⁵. Так, св. Игнатий Богоносец говорит о том, что брак должен быть «о Господе, а не по похоти»²⁶. Здесь св. Игнатий противопоставляет брак «о Господе» (κατὰ Κύριον) браку «по похоти» (κατ' ἐπιθυμίαν)²⁷, разумея под первым супружеский союз, заключаемый вообще согласно с нравственно-христианскими требованиями целомудрия и воздержания от страстных вожделений²⁸.

Другим доводом в пользу допустимости смешанного брака служит само наставление великого апостола языков о том, что «брат» или «сестра», связанные узами супружества с лицом «неверным», не должны расторгать этого союза вопреки желанию «неверной» стороны продолжать сожительство (1 Кор. 7, 12–14). «По общепринятому мнению речь идет здесь о браках, становившихся «смешанными» вследствие обращения одного из супругов-язычников в христианство. Но с признанием этого остается в силе общий вывод о допустимости супружеских сожительств «верных» с «неверными»²⁹. «Если бы со стороны такой допустимости апостол резко различал вступление в брак от самого брачного сожития, то в цитируемом месте он имел бы основание и мотив упомянуть о том особо»³⁰. В самом деле, если «смешанные» браки признаются при условии возможности мирной совместной жизни и беспрепятственности исполнения «верующим» своих религиозных обязанностей, когда открывается известный простор для благодетельного

- 25 См. Журналы и Протоколы заседаний Высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия. Т. IV. С. 125.
- 26 *Ignatius. Ad Polycarpum V.* Рус. пер.: *Игнатий Антиохийский, св. Послания* / пер. прот. П. Преображенского // Ранние отцы Церкви: Антология. Брюссель: Жизнь с Богом, 1988. С. 142.
- 27 «Поскольку брачная жизнь христиан должна была соответствовать христианским нравственным правилам, христианин должен вступать в брак не по страсти, а с мыслью о Боге <...> Сщмч. Игнатий Богоносец в Послании к сщмч. Поликарпу, еп. Смирнскому пишет: «А те, которые женятся и выходят замуж, должны вступать в союз с согласия епископа, чтобы брак был о Господе, а не по похоти» (*Ign. Ep. ad. Polyc. 5*)», — см. Православная Энциклопедия, т. IV, М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия». 2003 // Брак: *Владислав Цыпин, прот.* Заключение брака в христианской Церкви. Стр. 150, стб. 2.
- 28 См. *Громогласов И. М.* Определения брака в Кормчей и значения их при исследовании вопроса о форме христианского бракозаключения. Сергиев Посад. Типография Св.-Тр. Сергиевой Лавры. 1908. С. 170.
- 29 Там же. С. 171.
- 30 Слова проф. Алмазова А. И. — см. Журналы и Протоколы заседаний Высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия. Т. IV: Журналы соединенных заседаний III, VI и VII отдела для разработки вопросов о смешанных браках. Заседание №1. Санкт-Петербург. Синодальная типография. 1906. С. 113.

воздействия его на окружающую семейную среду, в смысле обращения супруга (1 Кор. 7, 16) и приобщения детей христианской святине (1 Кор. 7, 14), «то почему не допустить и заключения его по тем же самым мотивам, когда осуществление благих последствий супружеского общения «неверного» лица с верующим достаточно гарантировано обоюдным настроением сторон, известным руководителю данной церковной общины? Ответа на этот вопрос напрасно было бы искать в указанных наставлениях апостольских, а потому — полагаем — и нет оснований смотреть на запрещение смешанных браков как на безусловно-обязательную и непреложную норму»³¹.

Даже сам факт, что у таких «строгих пуристов», как Тертуллиан и сщмч. Киприан Карфагенский мы находим неоднократные горячие увещания избегать смешанных браков, «ясно показывает, что обстоятельства тогдашней жизни нередко заставляли поступать вопреки благочестивым увещаниям»³². Например, «христианину <...> вступить в брак с христианином <...> не всегда легко было сделать, принимая во внимание, насколько мало было число христиан в начале, и что требовалось много времени для того, чтобы число их умножилось настолько, чтобы они могли найти себе супруга или супругу одной и той же веры. <...> Кроме того, из-за существовавших тогда в государстве законов о браке, игнорировать которые христиане не имели возможности ради признания их браков законными с гражданской стороны, очень часто им было прямо невозможно всегда строго поступать в вопросе о браке согласно с апостольским поучением»³³. Например, важным аргументом является тот факт, что «пока христианство не сделалось религией господствующей, воля родителей-язычников могла вынуждать вступление детей в смешанные браки, особенно дочерей-христианок за язычников»³⁴.

С другой стороны, положительным аргументом в этом вопросе является то, что целый ряд засвидетельствованных историей примеров благотворного воздействия женщин-христианок на своих супругов-язычников и детей от смешанного брака являлся убедительным для своего

31 Громогласов И. М. Определения брака в Кормчей и значения их при исследовании вопроса о форме христианского бракозаключения. Сергиев Посад. Типография Св.-Тр. Сергиевой Лавры. 1908. С. 171–172.

32 Там же. С. 171–172.

33 Никодим Милаш, еп. Далматинский. Брак между христианами и нехристианами // Странник, Духовный журнал. Санкт-Петербург. Типография Монтвида. 1907. №9. С. 213.

34 Громогласов И. М. Определения брака в Кормчей и значения их при исследовании вопроса о форме христианского бракозаключения. Сергиев Посад. Типография Св.-Тр. Сергиевой Лавры. 1908. С. 174.

времени доказательством того, что опасность от супружеств между раз-
новерными лицами далеко не всегда так велика, как представлялось³⁵.

Все это учитывая, Церковь делала снисхождение и признавала
в данных случаях брак своих членов с нехристианами. Делать так она
могла потому, что в христианском нравственном учении нигде нет аб-
солютного запрещения браков между христианами и нехристианами³⁶.

Вывод

Итак, из вышесказанного можно сделать следующий вывод: то, что яв-
ляется основанием для признания уже заключенного брака между хри-
стианином и нехристианином, должно служить основанием и для до-
звolenия заключить брак в трудных и чрезвычайных случаях. Одни и те
же мотивы имеют значение и для того, и для другого. «Если Церковь из-
за этих мотивов признает уже совершённый брак между христианином
и нехристианином, то из-за этих же мотивов она может дозволить за-
ключить такой брак, когда её будут просить об этом»³⁷ при условии дей-
ствительно особенных обстоятельств и невозможности устранения их,
а также если при этом супругу-христианину обеспечена полная свобо-
да в выполнении христианских религиозных обязанностей и влияние
на супружескую жизнь³⁸.

Источники

- Ерм. Пастырь* / пер. прот. П. Преображенского // Ранние отцы Церкви: Антология. Брюссель: Жизнь с Богом, 1988. С. 165–252.
- Игнатий Антиохийский, св. Послания* / пер. прот. П. Преображенского // Ранние отцы Церкви: Антология. Брюссель: Жизнь с Богом, 1988. С. 101–144.
- Иустин Философ и мученик, св. Творения* / пер. прот. П. Преображенского // Ранние отцы Церкви: Антология. Брюссель: Жизнь с Богом, 1988. С. 271–361.
- Киприан Карфагенский, сщмч. Три книги свидетельств против иудеев* // Труды Киевской Духовной Академии, 1861. №№5–12. С. 1–192.

35 См. *Преображенский Ф. П., свящ.* Древние матери-христианки. М. Тип. И. Д. Сытина и К. 1893. С. 10–13, 42–61.

36 См. *Никодим Милаш, еп. Далматинский.* Брак между христианами и нехристианами // Странник, Духовный журнал. Санкт-Петербург. Типография Монтвида. 1907. №9. С. 213.

37 *Никодим Милаш, еп. Далматинский.* Брак между христианами и нехристианами // Странник, Духовный журнал. Санкт-Петербург. Типография Монтвида. 1907. №9. С. 216.

38 См. Там же. С. 217.

Климент Александрийский. Строматы / пер. И. Корсунского. Ярославль: Тип. Губернской Земской Управы, 1874.

Творения Кв. Септ. Флор. Тертуллиана. Ч. 1: Апологетические сочинения / пер. Н. Щеглова. Киев: Тип. «Петр Барский», 1910.

Литература

Громогласов И. М. Определения брака в Кормчей и значения их при исследовании вопроса о форме христианского бракозаключения. Сергиев Посад. Типография Св.-Гр. Сергиевой Лавры. 1908.

Загоровский А. О разводе по русскому праву. Харьков. Типография М. Ф. Зильберберга. 1884.

Иларион (Алфеев), митр. Иисус Христос. Жизнь и учение: В 6 кн. — Кн. 2: Нагорная проповедь. М. Изд-во Сретенского монастыря, 2016.

Никодим Милаш, еп. Далматинский. Брак между христианами и нехристианами // Странник, Духовный журнал. Санкт-Петербург. Типография Монтвида. 1907. №9.

Преображенский Ф. П., свящ. Древние матери-христианки. М. Тип. И. Д. Сытина и К. 1893.

Страхов Н. Н. Христианское учение о браке и противники этого учения. Харьков: тип. Губ. Правл. 1895.

Журналы и Протоколы заседаний Высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия. Т. IV. Журналы соединенных заседаний III, VI и VII отдела для разработки вопросов о смешанных браках. Заседание №1. Санкт-Петербург. Синодальная типография. 1906. С. 76–137.

Цыпин В., прот. Брак // Православная Энциклопедия, Т. IV, М., 2003. С. 146–166.

Keener C. S. The Gospel of Matthew. A Socio-Rhetorical Commentary. Grand Rapids; Cambridge, 2009.

Zhishman Jos. Das Eherecht der orientalischen Kirche. Wien. Wilhelm Braumuller. 1864.

СТАРАЯ И НОВАЯ ПАРАДИГМЫ ИССЛЕДОВАНИЯ АПОСТОЛА ПАВЛА В ЗАПАДНОЙ БИБЛЕИСТИКЕ

Иеромонах Митрофан (Гавриш)

магистр богословия
sdm.monk@gmail.com

Для цитирования: Митрофан (Гавриш), иером. Старая и новая парадигмы исследования апостола Павла в западной библеистике // Библейские схолии. 2024. № 3 (8). С. 47–63. DOI: 10.31802/BSCH.2024.3.8.004

Аннотация

УДК 27-248.3

В полемике о личности апостола Павла и его богословском наследии до сих пор не поставлена точка. С первых веков христианства исследователей не перестает волновать вопрос: «Кем был этот таинственный человек?» Апостол Павел выражает мысли в достаточно трудном для восприятия стиле, из-за чего становится не под силу быстро дать верную оценку его учению. В данной статье рассматривается современное направление, которое сосредоточено на понимании «оправдания» в посланиях апостола. «Новый взгляд на Павла» пришел на смену «старому» представлению об апостоле, которое восходит ко времени Реформации на Западе. Именно в результате переоценки оправдания через веру в Иисуса Христа реформаторское движение получило идейное развитие. На примере трудов М. Лютера, Ф. Х. Баура, Р. Бульмана, И. Мунка, А. Швейцера, М. Хенгеля анализируются ключевые темы посланий апостола язычникам и дается оценка «нового взгляда» в современной западной библейской науке. Одной из главных задач в современной западной библеистике является изучение контекста посланий апостола Павла. Это включает и контекст, в котором находился сам апостол, и контекст, в который его помещают интерпретаторы.

Ключевые слова: библеистика, апостол язычникам, оправдание, дела закона, эллинизм, иудаизм, Реформация, «старая» парадигма западной библеистики, «новый взгляд на Павла».

Old and New Paradigms for the Study of the Apostle Paul in Western Biblical Studies

Mitrofan (Gavrish), hieromonk

MA in Theology

sdm.monk@gmail.com

For citation: Mitrofan (Gavrish), hieromonk. "Old and New Paradigms for the Study of the Apostle Paul in Western Biblical Studies". *Biblical scholia*, No 3 (8), 2024, pp. 47–63 (in Russian). DOI: 10.31802/BSCH.2024.3.8.004

Abstract. The controversy about the personality of the apostle Paul and his theological legacy has not yet come to an end. Since the first centuries of Christianity researchers have not ceased to ask themselves: "Who was this mysterious man?" Apostle Paul expresses his thoughts in a rather difficult-to-understand style, which makes it impossible to give quickly a correct assessment of his teaching. This article examines the modern trend, which focuses on the understanding of "justification" in the epistles of the apostle. The «The New Perspective on Paul» replaced the "old" view of the apostle, which dates back to the time of the Reformation in the West. It was as a result of the reassessment of justification through faith in Jesus Christ that received ideological development with the reform movement. Using the example of the works of M. Luther, F. H. Baur, R. Bultman, I. Munch, A. Schweitzer, M. Hengel, the key themes of the epistles of the apostle of the Gentiles are analyzed and the assessment of the «the New Perspective» in modern Western biblical science is given. One of the main tasks in modern Western biblical studies is to study the context of the epistles of apostle Paul. This includes both the context in which the apostle himself was located and the context in which the interpreters place him.

Keywords: biblical studies, the apostle of the Gentiles, justification, works of the law, Hellenism, Judaism, Reformation, the «old» paradigm of Western biblical studies, «The New Perspective on Paul».

1. «Старая» парадигма интерпретации апостола языков в западной библеистике

Западная библеистика на протяжении нескольких веков заимствовала свои идеи в трудах Мартина Лютера, который стал основоположником реформаторской мысли и абсолютного большинства последующих богословских концепций до наших дней. Его герменевтика развивалась в тесном контакте с пониманием и осмыслением идеи «праведности Божией», правильное представление о которой, по его мнению, может быть ключом к пониманию Священного Писания в целом¹.

М. Лютер в своих «Лекциях по Посланию к Галатам»², размышляя о «праведности», приходит к выводу, что существует праведность активная и пассивная. Последняя сопровождается исполнением дел закона и в полной мере не будет ни кем достигнута³. Понимая безысходность такого положения, понимая, что невозможно в таком случае прийти к исполнению закона и избавиться от наказания, он решает эту проблему иным способом. М. Лютер настаивает на различии праведности Божией и праведности человека. Человек своими делами сам стяжает праведность, «но самая совершенная праведность, — говорит Лютер, — праведность веры, которую Бог дает нам через Христа без дел, не является ни политической, ни традиционной, ни праведностью от дел, а совсем напротив, это просто пассивная праведность, в то время как все вышеперечисленные — активные»⁴. Пассивная праведность даруется человеку посредством веры в Евангелие, что подтверждается цитатой Мк. 16:16. Из этого следует, что человек получает оправдание от Бога посредством своей веры в Него без каких-либо дел.

Это открытие заставило М. Лютера переосмыслить отношение не только к Священному Писанию, но и к сотериологии в целом. С данного момента все богословие он выстраивает вокруг оправдания человека верой в Иисуса Христа, Который сообщает ему праведность «только по вере»⁵. В учении о «пассивной праведности», по мысли М. Лютера, заключается ядро всего Павлова благовестия. В апостоле он видит проповедника той праведности, которая обесценивает дела Закона, а все понимание его учения выстраивает на антагонизме «Закона и Евангелия», «буквы и духа», что является сродным августиновской мысли.

1 См.: *Luther M. Lectures on Romans*. Louisville, 2006. P 18.

2 См.: *Лютер М. Лекции по Посланию к Галатам*. Минск, 1996. С. 24.

3 См.: Там же. С. 24.

4 *Лютер М. Лекции по Посланию к Галатам*. С. 31.

5 См.: *Лютер М. Лекции по Посланию к Галатам*. С. 31.

Многие ученые замечают, что лютеранская интерпретация Закона и Евангелия основывается на прочтении Послания к Римлянам (см. Рим 7:14–25), где Мартин Лютер идентифицирует говорящего от первого лица со своим собственным опытом борьбы с соблюдением закона⁶. М. Лютер старается показать все богословие апостола исключительно в свете сотериологии. Задаваясь вопросом о том, как получить спасение грешнику, в свой «Лекции по Посланию к Римлянам»⁷, М. Лютер отвечает, что только верой (*sola fide*)⁸. Это исключительная роль веры в процессе спасения человека в его богословии рождается на фоне противодействия римско-католическому учению об оправдании делами. Идея оправдания Богом человека проходит красной нитью через все его толкования Посланий. Можно даже заметить, что он транслирует свой христианский опыт на жизнь апостола. По этой причине у него Савл, ища спасения, сталкивается с невозможностью исполнения дел Закона, которая разрешается с принятием веры во Христа. Апостол борется с Законом, выступает против спасения за заслуги, и учит, что один путь ведет к спасению — это получение грешником оправдания от Бога или дара праведности, который принимается только верой⁹.

Библейская наука на Западе уходит корнями в позднее Средневековье. Еще в эту эпоху в протестантских кругах возникает стремление к получению более ясного представления о зарождении христианства, о том, в какой исторической и культурной среде жил Иисус и какое влияние на него это оказывало, а также какой отпечаток иудейства носит богословие апостола Павла. Безусловно, важную роль в этом сыграл Ренессанс XV в., с которым начался новый период в западном историческом самосознании¹⁰.

Ренессанс привнес понимание того, что мир настоящий не просто отдален от прошлого, а еще и не похож на него. Открытие классической литературы перевернуло представление о прошлом. Ученые периода Ренессанса при изучении текстов античной литературы осознали, насколько с течением времени изменился даже язык этих произведений¹¹.

6 См.: *Stendahl K.* The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West. *Harvard Theological Review*, 1963. P. 199–215.

7 См.: *Luther M.* Lectures on Romans. Louisville, 2006.

8 См.: *Лютер М.* Лекции по Посланию к Галатам. С. 259.

9 См.: *Таранюк Ж. П.* Номизм и антиномизм в теологии ап. Павла: Анализ высказываний Апостола о законе в Послании к Римлянам 7:1–14. [Электронный ресурс] URL: <https://maranatha.org.ua/lib/books/395.pdf> (дата обращения: 21.03.2023).

10 См.: *Данн Дж. и др.* Библия в церкви. Толкование Нового Завета на Востоке и Западе. М., 2011. С. 101.

11 См.: Там же. С. 103.

На фоне интереса к классическому наследию сформировались первые методы и принципы современного научного исследования в библеистике. Одним из методов являлась историческая филология, задачей которой было определение подлинного значения слов и предложений путем изучения того, как они употреблялись при написании текста. Отныне было невозможным мириться с тем, что Вульгата заслоняет собой тексты на оригинальных языках, на которых написана Библия, что привело к изданию Эразмом Роттердамским Нового Завета на греческом языке. Это событие было началом критического изучения Нового Завета, отправной точкой, с которой начал развиваться научный метод толкования Священного Писания.

Деятели Реформации предложили новый принцип научного толкования, согласно которому теперь сам текст Писания имеет непосредственное главенство «явного значения». Только оно является выражением авторитета Нового Завета и дает основание прямому толкованию без помощи извне. Для этого не требуется теперь ни авторитет церковного Предания, ни истолкования папы или священника. Писание уже имеет в себе явное значение, которое и дает понимание вещей — чем они являются на самом деле¹².

С эпохой Просвещения увеличился разрыв между прошлым и настоящим. Возникло понимание того, что настоящее не только по времени далеко от прошлого, но и в корне не похоже на него. С этим связано стремление богословов проникнуть и понять христианство в первоначальном виде без всей толщи церковного учения и традиций. Эта эпоха характеризовалась как уход от «нависших», по мнению ученых того периода, стереотипов, проникших в Церковь. Для поиска подлинного христианства представлялось необходимым рассматривать Евангелие как историческое повествование о мире, вполне научно объяснимом и понятном, в результате чего сформировался «историко-критический метод»¹³. Несмотря на то, что данный метод стал весьма противоречивым, так как подверг научному и вполне рациональному объяснению места Священного Писания, касающиеся вероучения, до недавнего времени он занимал главенствующее место.

Под воздействием развития историко-критического метода толкования на Западе формируется тенденция изучения посланий апостола Павла, которая помещает его в определенный контекст. Одни

12 См.: *Данн Дж. и др.* Библия в церкви. Толкование Нового Завета на Востоке и Западе. С. 104.

13 См.: Там же. С. 105.

считают его противником иудаизма, другие, напротив, видят в нем правоверного иудея. Исследователи, основываясь на этом оригинальном свидетельстве Нового Завета, стали отказываться от крайних выводов библейской критики и больше доверять контексту. Благодаря такому «отступлению» датировка новозаветных событий и их трактовка стали осуществляться ближе к оригинальному тексту. В интерпретации многих чудес появились рациональные объяснения, направленные на поиск истинных причин событий. Таким образом, новозаветные свидетельства уже не рассматриваются как выдумки или фантазии второго поколения христиан. В библейской науке эволюция восприятия Евангелий привела к изменению их роли. Они больше не воспринимаются только как исторические повествования о жизни Иисуса без учета чудесных событий. Определение жанра Евангелия как модификации греко-римской биографии привело к новому пониманию в науке ценности рассказов о чудесах. Проблема «текст — история» перестала быть главной в библеистике. Впервые возникла проблема влияния текста на богословие и «общий смысл»¹⁴.

В XIX в. немецкий богослов Ф. Х. Баур стал основателем «Тюбингенской школы» и с 1826 года вплоть до своей смерти оставался профессором Нового Завета университета в этом городе. Он рассматривал Новый Завет как часть церковной истории, не веря при этом в Божественное Откровение и Промысел Божий в истории человечества. Это было следствием того, что Ф. Баур глубоко воспринял философию Гегеля. Немецкий богослов был убежден, что именно она, в отличие от христианства, дает правильное понимание окружающего мира. К концу своей карьеры он отошел от гегелевского абстрактного представления о Боге «как бесконечном Духе и вечной Идее, которая в ходе развивающегося процесса истории возникает из собственной предыдущей конечной манифестации»¹⁵. Однако именно философия Гегеля оставила в ранних работах Ф. Баура неизгладимый отпечаток на его библеистике и интерпретации роли Павла и раннего христианства в частности¹⁶.

В толковании апостола Павла и раннехристианской Церкви Ф. Баур использовал диалектический, эволюционный метод гегелевской философии. Для него существовало два первостепенных направления христианства. Одни, оставаясь в пределах национальной иудейской

14 См.: *Данн Дж. и др.* Библия в Церкви. Толкование Нового Завета на Востоке и Западе. С. 106.

15 *Хейфманн С.* Павел и его интерпретаторы. М., 2010. С. 532.

16 См.: *Хейфманн С.* Указ. Соч. С. 533.

изоляции, соблюдали Закон Моисеев и условно назывались иудеохристианами. Другие, напротив, не соблюдая Закон, оказались под сильным влиянием эллинизма, проповедовали открытое для всех народов христианство, вне зависимости от своей национальности, что обусловило их наименование «языкохристиане». К последней партии, по мысли Ф. Баура, относился сам апостол Павел¹⁷.

Для Ф. Баура «отправной точкой любого критического изучения Нового Завета должны быть Послания св. Павла»¹⁸. Он, выстраивая наблюдение в направлении гегелевской логики и в контексте 1 Кор 1:11–12, представляет церковную историю в виде борьбы, в которой апостол Павел со своими последователями противостоит апостолу Петру, возглавляющему иудеохристиан. Ф. Баур убежден, что «Павел освободил себя от иудаизма и Закона» и «он один понял истинное значение дела Иисуса»¹⁹.

Ф. Баур полагает, что Павлово противопоставление Закона Евангелию отражало соответствующее состояние оппозиции между ним и иудеохристианами в лице апостола Петра. В такой среде, по мнению Ф. Баура, возникло учение апостола Павла об оправдании верой, занявшее центральное место в его богословии. Следовательно, все то, что выходило за рамки учения оправдания только верой, без дел Закона, отвергалось Ф. Бауром и рассматривалось как фальсифицированные источники. Употребив в изучении новозаветных книг принципы, применяемые к любому историческому памятнику, и руководствуясь вышеизложенными соображениями, он делает вывод, что только Послания к Римлянам, к Галатам и два Послания к Коринфянам являются подлинными, в то время как остальные, по его мнению, написаны позднее²⁰.

Таким образом, Ф. Баур обосновывает и доказывает идею об эллинистических корнях в богословии апостола, что сближает тюбингенского ученого с позицией М. Лютера. Наряду с этим, он задает три основные вехи дальнейшего развития западной библейской мысли в отношении апостола Павла. Его исследования посвящены важным проблемам: кем были оппоненты апостола Павла и как это может быть подспорьем в изучении личности и богословия самого апостола? Как Павел интерпретировал Закон? Где искать центр богословия апостола Павла?²¹

17 См.: Хейфманн С. Указ. Соч. С. 534.

18 См.: Neill, S., T. Wright. *The Interpretation of the New Testament 1861–1986*. Oxford, 1988. P. 25.

19 Ibid. P. 25.

20 См.: Хейфманн С. Указ. Соч. С. 533.

21 См.: Хейфманн С. Указ. Соч. С. 533.

Ф. Баур выстраивает концепцию о том, что противниками Павла были так называемые иудеохристиане. Они являлись сторонниками обрезания и считали исполнение Моисеева Закона обязательным условием для всех христиан. Данная идея не была новой, но имела еще со времен Реформации разные трактовки. Однако еще в XVII веке высказывается альтернативное мнение о том, что оппозицию апостолу составляли гностики. И даже существовала версия о её совместных корнях: иудейских и гностических. Еще Эдвард Бертон в 1829 году издал свое исследование, в котором подробно доказал свою теорию о гностическом происхождении оппозиции апостолу²².

Все существовавшие течения богословской мысли на Западе подтверждают тот факт, что вся научная полемика прошлого столетия корнями уходит в XIX век, где и разворачивалось противостояние всех основных школ. В то самое время в Германии стремительно развивалась школа истории религии, которая активно рассматривала раннее христианство в гностическом контексте мистериальных религий. Одним из ведущих представителей данной школы был Вильгельм Буссет, который и предложил искать толкование новозаветных текстов в философском мире эллинизма²³. Если прежде гностицизм был абстрактным понятием, которое обозначало общие богословские тенденции, то теперь он обрел конкретное содержание. Ему придали четкие рамки, характеризующие иудео-христианское законничество, что дополнило тюрбингенскую школу²⁴.

Э. Кеземан считал, что противниками апостола в Коринфе были пневматики из иудеев в диаспоре, для которых было важным восхваление собственных достижений и духовных практик, но приводить доводы о гностическом происхождении у нас больше не имеется объективных оснований, полагал Э. Кеземан²⁵.

Также предложил свое видение послания к Римлянам апостола Павла Чарльз Крэнфилд. В своем комментарии на Послание к Римлянам он показывает, что нет другой праведности как только посредством одной веры. Исследователь старается разрешить возможные

22 См.: *Burton E. D.* The Theological works. Bampton lectures on the heresies of the apostolic age. Vol. III. Oxford, 1829. P. 87–118.

23 См.: *Bousset W.* Kyrios Christos. A History of the Belief in Christ from the Beginnings of Christianity to Irenaeus. New York, 1970. P. 498.

24 См.: *Хейфманн С.* Указ. Соч. С. 534.

25 См.: *Käsemann E.* Die Legitimität des Apostels, Eine Untersuchung zu 11 Korinther 10–13. 1942. P. 33–71.

противоречия между Павлом и Иерусалимом, перенося акценты дискуссии на борьбу апостола с язычниками и иудаизмом как источником легализма²⁶. В его различных аргументах, связанных с экзегезой, структурой и лингвистикой, легко можно заметить черты, характерные именно для лютеровской точки зрения. В первую очередь, это проявляется в том, что главная тема послания, а именно оправдание верой, рассматривается в терминах юридизма.

Некий компромисс между либеральным богословием и Мартином Лютером пытался сформулировать Рудольф Бультман в своем труде «Богословие Нового Завета»²⁷. Очевидно лишь одно: все его попытки выйти за пределы и категории предшественников не увенчались успехом. Он по-прежнему доказывает, что богословию Павла свойственны эллинистические истоки. Несмотря на то, что все попытки, предпринятые ранее, не достигли принципиально нового истолкования апостола Павла по отношению к традиционному протестантскому богословию, по меньшей мере была намечена перспектива поиска более совершенной его интерпретации.

Таким образом, формулируя основную позицию старой парадигмы, необходимо отметить сильное влияние Мартина Лютера на протестантское богословие и библеистику в частности. Реформация дала импульс к научному толкованию Посланий апостола язычников, что поставило под сомнение саму богодухновенную природу Священного Писания. Эпоха Ренессанса поставила книги Библии в один ряд с остальными литературными памятниками, низводя Божественное Откровение до уровня церковной истории. Образованная трудами Ф. Баура тюбингенская школа искала смыслы в Павловых посланиях даже за пределами христианства, усматривая в его богословии вражду с апостолом Петром. Но как бы ни старались протестантские библеисты взглянуть под новым углом на личность апостола и его учение, все попытки не выходили за рамки Лютеровской концепции оправдания верой и противопоставления благодати Закону. Все основные направления «старой» парадигмы помещали апостола в эллинистический контекст.

26 См.: *Cranfield, C. E. B. St. Paul and the Law. In New Testament Issues, ed. R. Batey, 148–172. London: SCM Press LTD, 1970. P. 158.*

27 См.: *Bultmann R. Theology of the New Testament. New York, 1951.*

2. Зарождение «новой» перспективы осмысления богословия апостола Павла в западной библеистике

С началом XX века в западной библеистике увеличился интерес к личности и утверждениям собеседников апостола Павла. В данной теме общее согласие было далеко, как никогда ранее. Заданный Ф. Бауром вопрос имел впоследствии множество интерпретаций, которые вращались вокруг конфликта христиан из иудеев и из язычников, а послания апостола Павла рассматривали как источник, где был отражен этот спор.

Последним серьезным последователем позиции школы истории религии был Рудольф Бультман, который предпринял попытку отстоять гностическое происхождение оппозиции апостола. В своем исследовании, которое он издал в 1948 году под названием «Богословие Нового Завета»²⁸, была предпринята попытка дать ответ на статью Э. Кеземана²⁹. В своем труде Р. Бультман утверждал, что во втором послании к Коринфянам противниками апостола Павла были гностики из числа христиан³⁰. Еще в 1930-х годах Р. Бультман проникся идеей «демифологизировать» мир первых христиан, чтобы заново выразить содержание Евангелия, ограничив его до экзистенциального вызова отдельно взятого момента без придания ему повествовательной формы. Но все предложенные им нарративные подходы — в частности, для понимания апостола Павла — в сущности соответствуют гностицизму. В итоге получается, что сам анализ, проделанный Р. Бультманом, является лишь его «деиудизацией» апостола Павла в целом. Он настойчиво перекладывал мысли апостола на эллинистический язык философов того времени³¹.

Р. Бультман всеми силами пытался «навязать» гипотезу о дохристианском гностицизме, но вся его идея оказалась провальной, вместе со Школой истории религий (*Religionsgeschichtliche Schule*), ввиду того, что нет никаких данных для построения полноценного дохристианского гностицизма с опорой на новозаветные тексты, несмотря на то, что самые первые достоверные свидетельства гностицизма датируются вторым веком³².

Вместе с Р. Бультманом ушла тенденция поиска ключей к Павловой мысли в контексте гностицизма, но сохранилось стремление интерпретировать

28 См.: *Bultmann R.* Theology of the New Testament. New York, 1951.

29 См.: *Käsemann E.* Die Legitimität des Apostels, Eine Untersuchung zu 11 Korinther 10–13. 1942.

30 См.: *Bultmann R.* Op. cit. P. 164–183.

31 См.: *Райт Н. Т.* Павел и верность Бога. Т. 1. Черкассы, 2015. С. 631.

32 См.: *Хейфманн С.* Указ. Соч. С. 535.

зарождающееся христианство в религиозно-историческом контексте. Так, с критикой Ф. Баура выступил Гюнтер Борнкам. Он посчитал, что важно обратить внимание на еврейские корни коринфских оппонентов апостола. По мнению Г. Борнкама, противниками Павла были выходцы из Палестины и иудеохристианские проповедники, которые пользовались средствами эллинистических иудейских апологетов³³. Наряду с существовавшим тогда палестинским иудаизмом, который был замкнут на Иерусалимском храме, жертвоприношениях и священстве, существовал эллинистический иудаизм. Именно он практиковался в синагогах диаспоры в миссии среди язычников и имел независимость от палестинского. Это направление иудаизма, несмотря на свою обособленность от языческой среды, впитало в себя эллинистический образ мышления и было открыто для проповеди среди народов остального мира. По мысли Г. Борнкама, сам апостол, благодаря своему участию в общине диаспоры, «усвоил значительное количество элементов греческой культуры»³⁴. При детальном изучении деятельности миссионеров из иудеев эллинистического толка исследователь достиг больших успехов в понимании палестинского иудаизма и иудействующих по сравнению с Р. Бультманом. Он заключил, что апостол Павел направлял свою критику на тех иудеохристианских проповедников, которые были подвержены огромному влиянию философии стоиков и имели крайние языческие взгляды.

Попытку реабилитировать взгляды Ф. Баура в 1953 году осуществил один из выдающихся ученых библеистов Чарльз Баррет, изложив свои мысли в статье «Павел и «столпы»»³⁵. Он повторял за Ф. Бауром теорию пребывания в коринфской общине иудеохристианской партии апостола Петра, которая противодействовала Павлу. Но, в отличие от Ф. Баура, Павел в интерпретации Ч. Баррета борется не с апостолом Петром, а с теми «лжеапостолами», которые прикрываются авторитетом последнего. Павлу было необходимо оградить своих последователей от тлетворного влияния его противников и при этом не компрометировать апостола Петра, в чем заключалась неловкость его положения.

Исследования Ч. Баррета отсекали всякие надежды на скорое единение мнений между библеистами в отношении того, кто являлся оппонентом Павла. В этом можно увидеть поляризацию в ученых кругах на тех, которые поддерживали Ф. Баура, и тех, кто был против него. Таким образом, Ч. Баррет привнес еще больше разногласия, что в конечном счете привело

33 См.: Хейфманн С. Указ. Соч. С. 536.

34 См.: Хейфманн С. Указ. Соч. С. 536.

35 См.: Barrett C. K. Paul and the «Pillar» Apostles. Haarlem, 1953. P. 1–19.

науку к «тупику»: чем активнее продолжается развитие двух школ, тем больше появляется аргументов и контраргументов на все их высказывания. Если Г. Борнкам отвергал представление о том, что оппоненты Павла — это крайние эллинистические миссионеры, то мнение о том, что Павел был против иудействующих, также перестает существовать в ключе «Нового взгляда на Павла». В сложившейся ситуации ученые увидели выход в необходимости переместить акцент на другие проблемы богословия апостола Павла в сторону осмысления им Закона и оправдания³⁶.

Изменение традиционной протестантской парадигмы в отношении толкования Закона в посланиях апостола Павла было тесно связано с его центральным учением об оправдании верой. С критикой бауровской системы выступил Иоганнес Мунк, который в 1954 году написал труд под названием «Павел и история спасения»³⁷. Он считал, что Павел не имел расхождений с иерусалимскими апостолами, критикуя Закон, но настаивал на последовательности принятия в первую очередь язычников, а затем уже и самого Израиля. И. Мунк имел немало субъективных мнений о служении апостола Павла. Он также считал евреев-христиан оппонентами апостола язычников. Однако его неоспоримый вклад в развитие науки заключался в критике проповедуемого Ф. Бауром конфликта между Павлом и иудеохристианами, основанном на разности понимания Иисуса и Закона³⁸.

Иудейский ученый Ганс Шопс принялся толковать послания в свете эллинистического иудаизма и тем самым подготовил почву для дальнейшего переосмысления иудейского происхождения апостола Павла. Г. Шопс подверг критике традиционный образ иудаизма и идею о противостоянии апостола Павла другим апостолам из иудеев. Исследователь не входил в противоречие с протестантским пониманием Закона. В его представлении иудаизм эллинистический, существовавший в диаспоре, подменил Закон законничеством, против которого писал Павел, хотя и сам являлся его последователем до своего обращения в христианство. Исходя из этого, апостол Павел в Посланиях выступает с критикой таких эллинистических иудеев диаспоры. Тем не менее, это различие Г. Шопса между иудаизмом палестинским и эллинистическим было опровергнуто дальнейшими исследователями³⁹.

36 См.: Хейфманн С. Указ. Соч. С. 537.

37 См.: Munk J. Paul and the salvation of mankind. Richmond, 1959.

38 См.: Bruce F. Paul and the Salvation of Mankind. By Johannes Munk. London, 1959. P. 325.

39 См.: Shoeps H. J. Paul. The Theology of Apostle in the Light of Jewish Religion History. Philadelphia, 1961. P. 113.

В свою очередь, Альберт Швейцер отстаивал понимание апостола Павла как иудея, несмотря на то, что его богословие легло в основу последующей эллинизации христианства. Он предложил гипотезу о мистическом пути толкования посланий апостола Павла, где центром для него было «учение о спасении через бытие во Христе»⁴⁰, а оправдание играло второстепенную роль.

В западной критической библеистике толкование Посланий апостола Павла в большей степени не выходило за рамки эллинистического контекста. Сдвиг в данном направлении происходит только в XX веке, что характеризуется повышенным интересом к иудаизму римского периода. Под натиском новых методов исследований и идеологий, которые невозможно примирить в прежней парадигме разрушается картина однородного, традиционного, консервативного иудаизма. Если ранее иудаизм осмыслялся скорее как продолжение ветхозаветной религии, то с открытием рукописей из Каирской генизы, с раскопками и изучениями апокрифов древних еврейских поселений представления о нем меняются радикальным образом. Данные факты заставляют исследователей переосмыслить и признать существование иных форм иудаизма, отличных от раввинистической традиции. Важную роль сыграли находки кумранских свитков и папирусные кодексы библиотеки Наг-Хаммади⁴¹.

Согласно исследованию М. Хенгеля, все направления иудаизма в период Второго храма относятся к «эллинистическому иудаизму». Это привело к окончательному отказу от гипотезы о двух иудаизмах — консервативном иудаизме Палестины и «эллинистическом иудаизме» диаспоры. В связи с чем термин «поздний иудаизм» был заменен термином «ранний иудаизм», чтобы подчеркнуть, как разнообразие вероучения и религиозной практики евреев в рассматриваемый период связано со становлением новых форм религии. Одной из таких форм стал раввинистический иудаизм, рядом с которым существовали также религия самаритян, гностицизм, мандеизм, христианство и другие⁴².

Под давлением новых фундаментальных исследований интерпретаторы поспешили погрузить личность апостола Павла и его богословие в иудейский контекст. Исследователи понимали, что прежняя господствовавшая концепция отжила, по причине чего предпринимали

40 Швейцер А. Жизнь и мысли. М., 1996. С. 188.

41 См.: Ткаченко А. А. Иудаизм Раввинистический. // Православная энциклопедия. Т. 28. С. 401.

42 См.: Ткаченко А. А. Иудаизм Раввинистический. // Православная энциклопедия. Т. 28. С. 401.

попытки найти более совершенные герменевтические подходы к трудам апостола. Для них было важно понять его учение об оправдании. Помещая апостола в иудейскую среду, ученые задавались вопросом о том, каким был иудаизм в эпоху Второго храма. Оригинальное свидетельство первых христиан о жизни и словах Христа было передано достоверно, но не в формате, привычном нам⁴³.

Перед исследователями в связи со сменой парадигмы стоят новые задачи. Во-первых, необходимо понять причины разнообразия и разделенности иудаизма в эллинистическо-римский период, а также рассмотреть отношения между различными типами, течениями и партиями иудаизма. Во-вторых, следует пересмотреть основные факты и проблемы этого периода в новой парадигме, включая место раннего христианства в сложной реальности иудаизма первого века по Р. Х.⁴⁴

Так, Э. Дж. Бикерман в своей работе «Евреи в эпоху эллинизма»⁴⁵ демонстрирует огромное влияние греческой культуры на иудаизм. Ряд ученых впоследствии раскрыли разнообразие и многогранность иудаизма периода Второго храма. В частности, Э. Гуденаф в своем исследовании выводит главный тезис о том, что ортодоксального иудаизма в то время не могло быть по причине тесного контакта иудеев с языческим миром⁴⁶. Его мысль развивает Дж. Ньюзнер, выделяя тот факт, что иудаизм, хотя и является единой системой, но имеет свои внутренние разногласия, при которых разнится даже толкование того или иного стиха⁴⁷. Данные факторы понуждают исследователей разбираться, к какому именно иудаизму принадлежал Павел.

Но все эти попытки рассмотрения Павлова богословия с точки зрения иудейской традиции не увенчались успехом. В корне все эти труды не изменили обычный ход истолкования апостола Павла. Однако следует признать, что эти поиски отчетливо наметили принципиально новую перспективу формирования богословской мысли, которая выразилась в «Новом взгляде на Павла». Если ранее вектор был направлен на понимание апостола реформаторами, то теперь в центре внимания — понимание оппонентов Павла из иудеев.

43 См.: *Ткаченко А. А.* Указ. Соч. С. 401.

44 См.: *Осипов Д. Б.* Новый Завет и палестинский иудаизм в исследованиях Э. П. Сандерса... С. 216.

45 См.: *Бикерман Дж.* Евреи в эпоху эллинизма. М., 2000. С. 282.

46 См.: *Goodenough E. R.* Jewish Symbols in the Greco-Roman Period. USA, 1992. P. 27.

47 См.: *Neusner J.* Judaisms and their Messiahs at the Turn of the Christian Era. Cambridge University Press 1987. P. 12.

Иоган Мунк отмечает падение старой парадигмы с выходом фундаментальной работы Э. П. Сандерса в 1970 году под названием «Павел и палестинский иудаизм»⁴⁸. Это событие обозначило становление «Нового взгляда на Павла» и дало импульс к принципиально иному осмыслению оппозиции апостолу Павлу и тех аргументов, которые он против нее употреблял⁴⁹. Э. Сандерс развеял доводы, существовавшие до него, о том, что палестинский иудаизм был религией законнической, но дал понимание его номизма, сопряженного с Заветом. В данном контексте Э. Сандерс не стал революционером, но, скорее, продолжил стратегию Уильяма Дэвиса. Позже к нему присоединились ученый Джэймс Данн и английский теолог Томас Райт. Труды этих писателей в большинстве своем определили характер и направление современной библейской науки.

Исследователи богословия апостола Павла и ранее обращали внимание на исторический контекст. Однако ни один из них не придавал историческому материалу такого масштабного значения, чтобы получить на его основе выводы, которые не содержатся в самом содержании его посланий. Предлагаемый «Новый взгляд на Павла» в действительности является не уточнением, а, скорее, кардинальным пересмотром традиционной протестантской позиции в отношении Павлова богословия.

Подводя итоги, все вышесказанное позволяет сделать следующие выводы:

- 1) «Старая» протестантская парадигма заключалась в том, что апостол Павел видит оправдание через веру во Христа без каких-либо дел Закона. Данная концепция была выражена в учении Мартина Лютера под названием «*sola fide*». В этой формуле содержалась вся сущность традиционного протестантского толкования апостола Павла.
- 2) Для западной библеистики было важно при изучении Павловых Посланий понимать контекст, в котором находился сам апостол и его оппоненты. В связи с чем огромное значение обрел контекст, в который помещали его сами интерпретаторы.
- 3) Современные западные подходы в изучении богословия апостола Павла уходят корнями в эпоху Ренессанса. Результатом господства рационализма стало переосмысление всего Священного Писания как литературного произведения.

48 См.: *Sanders E. P. Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion.*

49 См.: *Хейфманн С. Указ. Соч. С. 538.*

- Как следствие, произошло обесценивание богодухновенности библейского текста.
- 4) Под влиянием Ф. Х. Баура, а затем зарождения в XIX веке Тюбингенской школы и школы истории религий стало превалировать мнение об эллинистических истоках богословия апостола. В своем радикальном проявлении данное направление возводило апостола в ранг основателя исторического христианства.
 - 5) С началом XX века начинает меняться представление об иудаизме периода Второго храма. Практически одновременно с Р. Бультманом, который пытался увидеть в посланиях апостола мысли языческих философов, появляются работы И. Мунка, А. Швейцера, М. Хенгеля, разрушающие представление об иудаизме апостольского времени. Они положили начало погружению апостола Павла в иудейский контекст.
 - 6) Все прежде проводимые попытки рассмотреть апостола под углом иудейской религии до появления У. Дэвиса, Э. Сандерса, Дж. Данна и Т. Райта не увенчались успехом. Именно с их именами связано становление «Нового взгляда на Павла».

Библиография

- Barrett C. K.* Paul and the 'Pillar' Apostles. Haarlem: Erven F. Bohn, 1953. 1–19 p.
- Bousset W.* Kyrios Christos. A History of the Belief in Christ from the Beginnings of Christianity to Irenaeus. New York: Abingdon Press, 1970. 498 p.
- Bruce F.* Paul and the Salvation of Mankind. By Johannes Munck. London: S. C. M. Press, 1959. 428 p.
- Bultmann R.* Theology of the New Testament. New York: Charles Scribner's Sons, 1951. 392 p.
- Burton E. D.* The Theological works. Bampton lectures on the heresies of the apostolic age. Vol. III. Oxford: Printed by S. Collingwood, 1829. 600 p.
- Cranfield C. E. B.* St. Paul and the Law. In New Testament Issues, ed. R. Batey. London: S. C. M. Press LTD, 1970. 442 p.
- Goodenough E. R.* Jewish Symbols in the Greco-Roman Period. USA.: 1992. 272 p.
- Käsemann E.* Die Legitimität des Apostels, Eine Untersuchung zu 11 Korinther 10–13. Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und der Älteren Kirche. 1942 Vol. 41. 1942. 33–71 p.
- Luther M.* Lectures on Romans. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2006. 512 p.
- Munck J.* Paul and the salvation of mankind. Richmond, John Knox Press, 1959. 351 p.
- Neill, S., T. Wright.* The Interpretation of the New Testament 1861–1986. Oxford: Oxford University Press, 1988. 468 p.

- Neusner J.* *Judaisms and their Messiahs at the Turn of the Christian Era.* Cambridge: University Press 1987. 322 p.
- Sanders E. P.* *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion.* Philadelphia: Fortress, 1983. 627 p.
- Shoeps H. J.* *Paul. The Theology of Apostle in the Light of Jewish Religion History.* Philadelphia: The Westminster Press, 1961. 312 p.
- Stendahl K.* *The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West.* Harvard Theological Review, 1963. 285 p.
- Бикерман Дж.* Евреи в эпоху эллинизма. М.: Мосты культуры, 2000. 386 с.
- Данн Дж. и др.* Библия в церкви. Толкование Нового Завета на Востоке и Западе. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2011. 210 с.
- Лютер М.* Лекции по Посланию к Галатам. Минск, 1996. 592 с.
- Осипов Д. Б.* Новый Завет и палестинский иудаизм в исследованиях Э. П. Сандерса // Современная библеистика и Предание Церкви: Материалы VII Международной богословской конференции Русской Православной Церкви. М.: Общецерковная аспирантура и докторантура им свв. Кирилла и Мефодия, 2017. 616 с.
- Райт Н. Т.* Павел и верность Бога. Т. 1. Перев. с англ. М. Завалова и Л. Колкера. Черкассы: Коллоквиум, 2015. 784 с.
- Таранюк Ж. П.* Номизм и антиномизм в теологии ап. Павла: Анализ высказываний Апостола о законе в Послании к Римлянам 7:1–14. [Электронный ресурс] Электронн. книги. URL: <https://maranatha.org.ua/lib/books/395.pdf> (дата обращения: 21.03.2023).
- Ткаченко А. А.* Иудаизм Раввинистический. // Православная энциклопедия. Т. 28. 748 с.
- Хейфманн С.* Павел и его интерпретаторы // Словарь Нового Завета. Т. 2: Мир Нового Завета / Эванс К. и др., ред. М.: ББИ, 2010. С. 532–545.
- Швейцер А.* Жизнь и мысли. М.: Республика, 1996. 528 с.

ГЕРМЕНЕВТИКА СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ

СРЕДНЕВЕКОВАЯ БИБЛЕЙСКАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА КАК ОСНОВА БОГОСЛОВИЯ: «БРЕВИЛОКВИЙ» БОНАВЕНТУРЫ*

Анна Геннадьевна Волкова

кандидат филологических наук
независимый исследователь
volkova.expert@mail.ru

Для цитирования: Волкова А. Г. Средневековая библейская герменевтика как основа богословия: «Бревиллоквий» Бонавентуры // Библейские схолии. 2024. № 3 (8). С. 64–72. DOI: 10.31802/BSCH.2024.3.8.005

Аннотация

УДК 27-278

Статья посвящена рассмотрению фундаментального труда средневекового учёного и богослова Бонавентуры с точки зрения экзегетических принципов. Бонавентура известен, прежде всего, своими нравственно-мистическими трактатами («Путеводитель души к Богу»), однако в отличие, например, от Антония Падуанского, Бонавентура не занимался непосредственно экзегетикой Священного Писания. Цель данной статьи — выявление герменевтической составляющей творчества Бонавентуры и описание её специфики с учётом особенностей францисканского богословия и экзегезы. Рассмотрение тематики и проблематики малоизвестного в отечественной богословской традиции трактата «Бревиллоквий» показывает, что Бонавентура органично встраивал исследование библейских

* Редколлегия журнала сочла возможным включить в сборник данную статью, несмотря на то, что она посвящена наследию католического автора. Представляется, что это добротное исследование может быть полезным в контексте осмысления того, как западные экзегетические подходы были усвоены русской богословской мыслью, начиная с XVII столетия, на что в свое время обратил внимание прот. Георгий Флоровский в работе «Пути русского богословия»

текстов в философию и научное познание — это явилось характерной чертой западно-христианского подхода к изучению Священного Писания.

Ключевые слова: герменевтика; Бонавентура; Бревилोकвий; познание; средневековая традиция; рецепция; интерпретация; францисканцы; богословский метод.

The Biblical Hermeneutics of the Middle Ages as a Basis of Theology: «Breviloquium» by Bonaventura

Volkova Anna G.

PhD in Philology

independent researcher

volkova.expert@mail.ru

For citation: Volkova Anna G. “The Biblical Hermeneutics of the Middle Ages as a Basis of Theology: «Breviloquium» by Bonaventura”. *Biblical scholia*, No 3 (8), 2024, pp. 64–72 (in Russian). DOI: 10.31802/BSCH.2024.3.8.005

Abstract. The article researches the fundamental work of the scientist and theologian of the Middle Age Bonaventura. First of all Bonaventura is famous for his ethical and mystical treatises («The Soul’s Guide to God») but in contrast to Anthony of Padua Bonaventura didn’t research the exegesis of the Holy Scripture. The purpose of this article is to find out the hermeneutical element of the works by Bonaventura and to describe its features with due regard to the specific of Franciscan theology and exegesis. The observing of issues of a little-known in our theological tradition treatise «Breviloquium» shows that Bonaventura smoothly includes the research of biblical texts in philosophy and scientific cognition — that was the feature of the Western Christian approach to the studying of the Holy Scripture.

Keywords: hermeneutics, Bonaventura, Breviloquium, cognition, tradition of the Middle Ages, perception, interpretation, Franciscans, theological method.

Богословское творчество Бонавентуры (ок. 1217–1284 гг.) в отечественном научном осмыслении представлено, в основном, статьями, в которых анализируется мистическая составляющая его богословия: в частности, это работы К. В. Карпова¹, А. А. Клестова² и других³; также опубликована статья А. Р. Фокина, в которой, помимо биографических сведений, дается обзор трудов Бонавентуры и их краткая богословско-философская характеристика⁴. В 2018 году был опубликован перевод на русский язык трактата Бонавентуры «Бревилоквий»⁵, при этом параллельному латинско-русскому тексту самого трактата предпослана статья В. Л. Задворного «Жизнь и учение святого Бонавентуры»⁶. Эта статья представляет собой общий очерк жизни и творчества средневекового богослова и философа и включает в том числе краткий анализ некоторых аспектов его богословия (например, теории познания, метафизики света), а также автор касается и методологии Бонавентуры, так как вопрос о богословском методе был важной частью средневекового богословия и философии. Философский метод Бонавентуры, который он применяет в «Бревилоквии», был проанализирован в статье К. В. Карпова⁷.

Однако в исследовательской литературе на русском языке практически отсутствует научная рефлексия относительно места и роли Священного Писания в трудах Бонавентуры, хотя он, несомненно, обращался к библейским текстам, которые априори являются основой христианского богословия. Поэтому целью данной статьи является частичное описание специфики экзегезы Бонавентуры на материале его

- 1 Карпов К. В. Основные понятийные схемы мистической теологии Бонавентуры (трактат «О тройственном пути») // *Философия религии: аналитические исследования*. 2018. Т. 2. № 1. С. 82–93.
- 2 Клестов А. А. Бонавентура и становление Парижского университета // *Verbum*. 2018. № 20. С. 187–200; Клестов А. А. Интеллектуальный ренессанс XII в. и раннее францисканство XIII в., их значение для современной Европы // *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. 2007. Том 8. № 1. С. 27–42.
- 3 Козарезова О. О. Метафизика света в трактате Бонавентуры «О возвращении наук к теологии» // *Наука и школа*. 2013. № 7. С. 178–181.
- 4 Фокин А. Р. Бонавентура. URL: <https://www.pravenc.ru/text/149731.html?ysclid=m0b9dbzep0854887592> (дата обращения: 15.04.2024).
- 5 *Бонавентура*. Бревилоквий. М., 2018.
- 6 Задворный В. Л. Жизнь и учение святого Бонавентуры // *Бонавентура*. Бревилоквий. М., 2018. С. 5–39.
- 7 Карпов К. В. «Бревилоквиум»: жанр трактата и метод философского исследования Бонавентуры // *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. 2014. Том 15. Выпуск 4. С. 66–74.

богословско-философского трактата «Бревилोकвий» и тем самым отчасти заполнение лакуны в осмыслении францисканской герменевтики священных текстов. Данный материал является продолжением тематики и проблематики сообщения, сделанного на конференции в прошлом году и посвященного экзегетическим особенностям проповедей Антония Падуанского, знаменитого францисканского проповедника. Бонавентура также принадлежал к Ордену францисканцев, поэтому представляется возможным говорить об определенной орденской традиции библейской герменевтики.

Для того чтобы достичь этой цели, в первую очередь, необходимо дать краткий очерк биографии средневекового богослова, так как своей жизнью он явил синтез церковного и светского — и этот синтез перешёл и в его богословское творчество. Бонавентура на собственном опыте узнал и монастырскую, и университетскую жизнь: он обучался в школе при монастыре францисканцев в Баньореджо, своем родном городе, затем в 1235 году поступил на факультет искусств Парижского университета, после чего в 1243 году вступил в Орден францисканцев, а далее продолжил обучение также в Парижском университете на факультете богословия⁸. Известно, что именно там он изучил все библейские книги, а также труды Петра Ломбардского. Начало жизненного и профессионального пути Бонавентуры показывает, что светский и церковный компоненты соединились в богословии монаха, в том числе и в его восприятии и интерпретации Священного Писания: он изучал Библию в университете, применяя не только богословскую, но и философскую методологию, однако при этом стремился утвердить Библию как основу всех наук, в том числе и философии.

В 1257 году Бонавентура всё же получил кафедру на богословском факультете Парижского университета — но в том же 1257 году его избрали генералом францисканского ордена⁹. Из-за такого высокого церковного назначения ему пришлось оставить деятельность университетского преподавателя. И этот же 1257 год был ознаменован тем, что Бонавентура составил «Бревилोकвий» — краткое изложение католического богословия (такая датировка была установлена на основании самого раннего манускрипта).

Показательно, что Бонавентура был включён Католической Церковью в список учителей Церкви: это произошло благодаря папе Сиксту V

8 *Задворный В. Л.* Жизнь и учение святого Бонавентуры // Бонавентура. Бревилोकвий. М., 2018. С. 7–10.

9 Там же. С. 10.

в 1588 году, уже после канонизации Бонавентуры. Папа Пий V объявил Бонавентуру шестым учителем Церкви после Фомы Аквинского с почетным титулом *doctor seraphicus* («серафический учитель») вместо более раннего *doctor devotus* («посвященный учитель»). Подобный титул означал высочайшее признание достижений и богословских трудов святого.

Наиболее известным произведением Бонавентуры является «Путеводитель души к Богу», где автор излагает учение о путях богопознания. Согласно Бонавентуре, существует три этапа восхождения: мир, душа, Бог — и эти три этапа соответствуют тройному существованию вещей — в Боге, в материи и в уме. В соответствии с этим и в душе существуют три начала: ощущение, ум и дух¹⁰. Поэтому и святые евангелисты говорят, что Бога любить надо всем сердцем, всей душой, всем разумом. Трём этапам соответствует три вида теологии: символическая, собственная и мистическая. Символическая повествует о Боге, существующем в мире; предметом собственной является Бог, проявляющийся в нашей душе, а мистическая говорит о Боге Самом по Себе¹¹. Каждый из этих этапов можно рассматривать двояко: и как сам по себе, и как существующий по сравнению с другим. Поэтому количество этапов удваивается, и получается шесть этапов, шесть ступеней восхождения души к Богу: мир, отношение мира и души (т. е. познание душой материального мира), душа, воздействие Бога на душу, Бог откровения и Бог как всё во всём¹². Эти шесть ступеней Бонавентура сравнивает с шестью днями творения, с шестью ступенями храма Соломонова, с шестью крыльями серафима и т. п., то есть здесь Бонавентура видит Священное Писание скорее как своеобразную основу мистических видений.

Поэтому Бонавентура больше известен как мистик, а не как экзегет, однако среди его наследия есть значительные произведения, посвященные интерпретации библейских текстов:

- ветхозаветные тексты: комментарий на книгу Екклесиаста (*In librum Ecclesiastes*) и на книгу Премудрости (*In librum Sapientiae*), хотя авторство Бонавентуры относительно комментария на книгу Премудрости является сомнительным;

10 Карпов К. В. Основные понятийные схемы мистической теологии Бонавентуры (трактат «О тройственном пути») // *Философия религии: аналитические исследования*. 2018. Т. 2. № 1. С. 82–93.

11 Козарезова О. О. Образ Троицы в трактате Бонавентуры «Путеводитель души к Богу» // *Преподаватель*. XXI век. 2011. № 1. С. 227–230.

12 *Бонавентура*. Путеводитель души к Богу. М., 1993.

- новозаветные тексты: комментарий к Евангелию от Луки (In Euangelium S. Lucae), к Евангелию от Иоанна (In Euangelium Joannis, здесь авторство также сомнительно).

Все указанные экзегетические произведения Бонавентуры были написаны им в 1254–1257 годах, то есть как раз во время работы над «Бревилюквием», составленным, как было указано выше, в 1257 году.

По текстам Бонавентуры заметно, что его экзегетический метод находился под влиянием Гуго Сен-Викторского и Петра Ломбардского, изучение трудов которых было обязательным для всех, кто в средневековом университете занимался библейскими исследованиями. Отметим несколько основных моментов в экзегетическом опыте и размышлениях Бонавентуры.

Во-первых, герменевтические принципы и вообще экзегеза Бонавентуры имеют богословский характер, с акцентами на учении о Пресвятой Троице и Святом Духе. При этом Бонавентура отмечал особое предназначение закона, истории, литературы мудрости и пророческих книг, сравнивая Священное Писание с могучей рекой, вбирающей в себя множество разных потоков. Также, говоря о «многообразии» способов толкования Библии, Бонавентура уподоблял это многообразие тому, как Бог един в трёх лицах.

Бонавентура связывает экзегезу и богословие в том числе через ссылки на апостола Павла: согласно Бонавентуре, в посланиях («словах») апостола Павла открывается происхождение, ход и пребывание (*ortum, progressum et statum*) Священного Писания, которое необходимо называть теологией¹³. Происхождение Писания есть результат «воздействия» Пресвятой Троицы; «ход» Писания, то есть его развитие, относится к возможностям человеческого уразумения — это и есть толкование, экзегеза. «Пребывание» Писания, или плод — это уже «преизобилующее и сверхполное счастье»¹⁴, которое возможно только в познании Священного Писания.

Во-вторых, понимание Священного Писания тесно связывается с гносеологией, или теорией познания. Это важный момент, так как Бонавентура рассуждает здесь как средневековый учёный, пытаясь через экзегезу обосновать научное знание. Особенно это необходимо учитывать в контексте францисканской экзегезы, так как именно из францисканской среды вышло много учёных-физиков — в частности,

13 *Бонавентура*. Бревилюквий. М., 2018. С. 43, 45.

14 Там же. С. 45.

Роджер Бэкон, который через Священное Писание объяснял природные явления, привлекая как библейский текст, так и научные рассуждения¹⁵. При этом Бонавентура указывает, что человеческое исследование не поможет понять происхождение Священного Писания, так как Писание было дано через Божественное Откровение от Бога-Отца, «от Которого через Сына изливается на нас Дух Святой, раздающий дары»¹⁶. Через Святого Духа человеку дается вера, через которую в сердце человека живет Христос — это и есть познание Христа. В свою очередь, такое познание приводит к истинному разумению Писания, поэтому без веры во Христа невозможно приступить к познанию Священного Писания.

В-третьих, Бонавентура особое внимание уделяет методологии изучения Священного Писания. В контексте изучения герменевтических принципов Средневековья особый интерес представляет пролог к трактату «Бревиллокий», почти полностью посвященный роли Библии как фундамента, на котором строится всё богословие. Согласно Бонавентуре, каждый экзегет должен руководствоваться не одним способом толкования текста, а несколькими: буквальным, аллегорическим, тропологическим и анагогическим. Также Бонавентура говорит о типологическом методе как об одном из важнейших и необходимых методов библейской экзегезы. В этом он повторяет Антония Падуанского: основным элементом структуры образа в проповедях Антония, например, на Богородичные праздники являются образы Ветхого Завета, прочитанные в контексте Нового. Подобные связи в экзегетике и носят название типологических: «*Типология... есть концепция (establishment) связей между персонажами, событиями или образами (objects) Ветхого Завета и персонажами, событиями, образами Нового Завета*»¹⁷.

При этом Бонавентура предлагает свой способ толкования Священного Писания, формулируя три правила, которые основываются на сочинении блаженного Августина «О христианской науке». Этот способ связан с семантической и лексической текстовой работой¹⁸:

- первое значение слов касается сотворённых вещей, фактов человеческой жизни: «вещи обозначаются буквально, а затем ими означаются тайны нашего искупления». Здесь

15 Роджер Бэкон. Избранное. М., 2005. С. 121.

16 Бонавентура. Бревиллокий. С. 45, 47.

17 Duncan S. Ferguson. Biblical Hermeneutics: An Introduction. L., 1987. P. 86.

18 Бонавентура. Бревиллокий. С. 43, 63.

Бонавентура имеет в виду аллегорический или символический способ толкования, когда образ или событие символизирует собой духовное явление.

- когда слова Священного Писания «означают вещи сотворённые или события из жизни израильского народа»¹⁹, то необходимо искать другие места Писания, чтобы увидеть смысл библейских фрагментов. В этом случае Бонавентура говорит о том, чтобы для понимания Священного Писания находить в тексте параллельные фрагменты, которые дадут понимание целостности библейского текста.
- «когда определённое место Писания имеет некий буквальный и духовный смысл», то необходимо «рассудить, соответствует ли этот смысл историческому или духовному означаемому»²⁰ - тем самым Бонавентура говорит о разумном подходе к толкованию Библии.

Наконец, следует сказать о том, как в трактате понимается Священное Писание в его целостности: это не только богодухновенный текст, но и вся вселенная во всех её измерениях — широте, долготе, высоте и глубине. Согласно Бонавентуре, эти четыре свойства представляют собой свойства библейского текста. Далее автор «Бревилловия» объясняет каждое из указанных им свойств, описывая их как через философскую терминологию, так и через отсылки к библейскому тексту. Таким образом, общеизвестное и неоспоримое утверждение о Священном Писании как об основании всего богословия у Бонавентуры раскрывается в необычной пространственной метафоре, которая конкретизируется в тексте трактата.

В целом даже такой небольшой очерк экзегезы Бонавентуры показывает своеобразие францисканской герменевтики: францисканцы стремились оспорить схоластические методы и выстроить свою методологию рецепции и интерпретации библейского текста. Однако представители францисканского ордена работали со Священным Писанием по-разному: если Антоний Падуанский, известный проповедник, находил в Библии символические и типологические смыслы и делал нравоучительные выводы, то Бонавентура предпринял попытку включить философию и другие науки в контекст Священного Писания, показывая значимость научного изучения библейского текста.

19 Бонавентура. Бревилловий. С. 65.

20 Там же. С. 65, 67.

Источники

Бонавентура. Бревилеквий. М.: Издательство Францисканцев, 2018.

Бонавентура. Путеводитель души к богу. М.: ГЛК Ю. А. Шичалина, 1993.

Литература

Задворный В. Л. Жизнь и учение святого Бонавентуры // *Бонавентура*. Бревилеквий. М.: Издательство Францисканцев, 2018. С. 5–39.

Карпов К. В. «Бревилеквиум»: жанр трактата и метод философского исследования Бонавентуры // *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. 2014. Том 15. Выпуск 4. С. 66–74.

Карпов К. В. Основные понятийные схемы мистической теологии Бонавентуры (трактат «О тройственном пути») // *Философия религии: аналитические исследования*. 2018. Т. 2. № 1. С. 82–93.

Клестов А. А. Бонавентура и становление Парижского университета // *Verbum*. 2018. № 20. С. 187–200.

Клестов А. А. Интеллектуальный ренессанс XII в. и раннее францисканство XIII в., их значение для современной Европы // *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. 2007. Том 8. № 1. С. 27–42.

Козарезова О. О. Метафизика света в трактате Бонавентуры «О возвращении наук к теологии» // *Наука и школа*. 2013. № 7. С. 178–181.

Козарезова О. О. Образ Троицы в трактате Бонавентуры «Путеводитель души к Богу» // *Преподаватель. XXI век*. 2011. № 1. С. 227–230.

Фокин А. Р. Бонавентура. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.pravenc.ru/text/149731.html?ysclid=m0b9dbzеп0854887592> (дата обращения 15.04.2024).

Роджер Бэкон. Избранное. М.: Издательство Францисканцев, 2005.

Duncan S. Ferguson. *Biblical Hermeneutics: An Introduction*. L.: SCM Press LTD, 1987.

СВЯТОЙ ИППОЛИТ РИМСКИЙ В СЛАВЯНСКОЙ ТРАДИЦИИ: АНАЛИЗ ТОЛКОВАНИЯ ПЕСНИ ПЕСНЕЙ В РУКОПИСЯХ XIII–XVII вв.

Артем Тарасович Шелест

магистр богословия
аспирант кафедры Библистики Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
apach_113@mail.ru

Для цитирования: Шелест А. Т. Святой Ипполит Римский в славянской традиции: анализ толкования Песни песней в рукописях XIII–XVII веков. // Библейские схолии. 2024. № 3 (8). С. 73–88. DOI: 10.31802/BSCH.2024.3.8.006

Аннотация

УДК 27-277.2

Статья рассматривает толкования Ипполита Римского в славянских рукописях толкового перевода книги Песнь песней XIII–XVII вв. Автор отмечает, что некоторые из высказываний священномученика Ипполита могут быть неоднозначными, что приводило к обвинениям в двубожии и субординационизме со стороны его оппонентов. Однако, контекст того времени, включая ереси, с которыми Ипполит полемизировал, помогает понять его позицию — в частности, его отношение к ереси Ноепта.

Статья подводит итоги, отмечая, что целью Ипполита Римского в его толкованиях является не только экзегеза Священного Писания, но и составление проповедей для новообращенных христиан с целью укрепления их веры и раскрытия сотериологических тайн. Стиль его сочинений носит мистический характер, что делает их запоминающимися для слушателей и вписывается в литературные традиции того времени. Важно отметить, что толкования фрагментов Песни песней отражают глубокие сотериологические тайны, вызывая споры среди исследователей. Символы и аллегории Ипполита Римского повторялись в последующих толкованиях Песни песней.

Ключевые слова: Ипполит Римский, Песнь песней, толкование, экзегеза, сотериология, литургия, евхаристия, агапы, валентинианство, триадология, христология, Церковь, Израиль, обращение, покаяние.

Saint Hippolytus of Rome in the Slavonic Tradition: An Analysis of the Interpretation of the Song of Songs in Manuscripts of the XIII–XVII Centuries

Shelest Artem T.

MA in Theology

PhD student at the Department of Biblical Studies at the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

apach_113@mail.ru

For citation: Shelest Artem T. "Saint Hippolytus of Rome in the Slavonic Tradition: An Analysis of the Interpretation of the Song of Songs in Manuscripts of the XIII–XVII Centuries". *Biblical scholia*, No 3 (8), 2024, pp. 73–88 (in Russian). DOI: 10.31802/BSCH.2024.3.8.006

Abstract. This article delves into the interpretations of Hieromartyr Hippolytus of Rome as presented in Slavic manuscripts of the Song of Songs, specifically focusing on the explanatory translations from the 13th to 17th centuries. The author acknowledges the ambiguity present in some of Hippolytus' statements, which led to accusations of ditheism and subordinationism by his opponents. However, by understanding the historical context, including the heresies Hippolytus addressed, we gain a clearer understanding of his position, particularly his stance against the heresy of Noetus.

The article concludes that Hippolytus' primary goal in his interpretations was not solely the exegesis of Scripture, but also the creation of sermons for newly converted Christians. Through these sermons, he aimed to strengthen their faith and unveil the mysteries of salvation. His writings exhibit a mystical style, which served to both engage his audience and align with the literary traditions of the time. Notably, his interpretations of the Song of Songs delve into profound soteriological mysteries, sparking debate among scholars even today. The symbols and allegories employed by Hippolytus have been echoed in subsequent interpretations of the Song of Songs throughout history.

Keywords: Hippolytus of Rome, Song of Songs, commentary, exegesis, soteriology, liturgy, Eucharist, agape feasts, Valentinianism, triadology, Christology, Church, Israel, conversion, repentance.

Исследование толкования Песни песней святого Ипполита Римского приобретает особую актуальность в контексте современного богословского дискурса, сотериологических идей и борьбы с ересями — такими, как валентинианство. Трактовка святым Ипполитом Песни песней как аллегии спасения и акцент на роли Духа Святого в этом процессе, а также его трактовка роли женщин в спасении и их участия в Церкви открывают новые горизонты для понимания раннехристианской мысли и практики. Изучение его толкований может быть полезным для историков, теологов и всех, кто интересуется раннехристианской историей и богословием, поскольку оно позволяет глубже понять контекст раннехристианской мысли и ее влияние на последующую традицию.

Первый сохранившийся христианский комментарий к Песни песней приписывается священномученику Ипполиту Римскому. Здесь исследование сталкивается с двумя вопросами: прежде всего, был ли автором именно святой Ипполит? Существуют сомнения, что все работы, приписываемые священномученику Ипполиту, были написаны одним человеком. Также доподлинно неизвестно, был ли этот человек тем самым римским пресвитером, который спорил с Калистом Римским (217–222 гг.) и в конечном итоге мученически почил в изгнании на Сардинии в 235 г. Тем не менее, даже те, кто считает существующие сведения недостаточным основанием для точного определения авторства этого толкования, не могут отрицать написание текста в Риме, а не в Малой Азии или Аравии¹.

Святой Ипполит, вероятно всего, родился в Риме в семье грекоязычных родителей примерно в 160–170 годах, был учеником святого Иринея. Он служил пресвитером в римской Церкви и во времена епископа Зефирина (199–217 гг.) зарекомендовал себя как ученый и писатель. В это время он вступил в спор с Каллистом, другим выдающимся римским клириком, из-за некоторых вопросов богословия и церковной дисциплины. Защищая различие между Отцом и Сыном в Святой Троице в борьбе против монархианства, священномученик Ипполит обвинил Каллиста в двубожии, а сам был обвинен в субординационизме. В вопросах церковной дисциплины святой Ипполит выступал за строгость и критиковал Каллиста за излишнюю снисходительность, считая это следствием его непорядочного прошлого².

- 1 Elliott M. W. *The Song of Songs and Christology in the Early Church*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000. P. 24.
- 2 Скурат К. Е. *Воспоминания. Труды по Патрологии (I–V века)*. М., 2006. С. 201.

После смерти епископа Зефирина святой Ипполит и Каллист стали претендентами на римскую епископскую кафедру, и в итоге ее занял Каллист. Как епископ, Каллист осудил учение Савеллия и «двубожие» священномученика Ипполита, смягчая при этом церковные правила и позволяя принимать в Церковь всех кающихся, независимо от их грехов. Это усугубило разногласия между священномучеником Ипполитом Римским и Каллистом, в результате чего святой возглавил отдельную общину и стал ее епископом. Как именно священномученик Ипполит стал епископом, неизвестно. Святой Ипполит считал свою общину истинной Церковью, в отличие от общины Каллиста. Об уважении к священномученику Ипполиту свидетельствуют сохранившиеся археологические памятники в Риме. Также восточные писатели до VII века и далее называли его Римским епископом, равно как и греческие календари и списки³.

Вероятнее всего, раскол завершился после смерти Каллиста в 222 году. Священномученик Ипполит вместе с Понтианом, который, как и святой Ипполит, был вторым преемником Каллиста, были сосланы в Сардинию за исповедание христианства, согласно «*Catalogus Liberianus*», там же они и скончались. Их тела были впоследствии перенесены в Рим и похоронены. Хотя большинство исследователей придерживаются этой гипотезы, некоторые, учитывая рассказы о его деятельности в Александрии, Аравии и порту близ Рима, предполагают, что его мученическая смерть наступила позже — например, во время гонений Валериана. Считается, что именно мученическая смерть святого Ипполита и его авторитет в Церкви привели к тому, что вызванный им раскол был быстро забыт даже самими римлянами⁴.

Второй, после авторства, вопрос: какой была оригинальная греческая версия его творения? Однако тут есть много косвенных источников — таких, как грузинский перевод также уже не сохранившегося армянского перевода греческого оригинала, греческий парафраз, славянские сборники и дополнительные армянские и сирийские фрагменты; они дают довольно четкое представление об этом труде⁵.

Толкование священномученика Ипполита к Песни песней на сегодняшней день было восстановлено в полном объеме и охватывает Песн. 1, 1 — 3, 7. Изначально были известны лишь фрагменты этого труда

3 Лекции по патрологии, I–IV века: пособие по курсу патрологии для духов. учеб. заведений Рус. Православ. Церкви / Н. И. Сагарда. М., 2004. С. 516.

4 *Скупат К. Е.* Воспоминания. Труды по Патрологии (I–V века). М., 2006. С. 202.

5 *Elliott M. W.* The Song of Songs and Christology in the Early Church. Tübingen, 2000. P. 24.

на греческом, славянском, армянском и сирийском языках. В 1901 году была опубликована полная версия на грузинском языке, воссозданная из рукописей X века, а затем переведенная на русский язык. Грузинский перевод, в свою очередь, был переведен с армянского текста, а уже тот — с греческого оригинала⁶.

Как и многие другие раннехристианские экзегетические сочинения, толкование Песни песней священномученика Ипполита имеет гомилетический характер. И в качестве проповеди оно имело четкое место в годичном цикле — празднование Христова Воскресения и связанной с этим инициацией оглашенных в верных. Понимание контекста создания этого экзегетического текста, а именно его использование во время литургии и перед только вошедшими в лоно Церкви верующими, имеет решающее значение для понимания его жанра и цели. Основной целью данного произведения было создание устойчивого исповедования веры через эмоционально насыщенный и мистический опыт, который фактически переворачивал их мировосприятие. Святой стремился создать сильный, незабываемый образ Тайной Вечери через расширенную проповедь во время первого таинства Евхаристии⁷.

Толкование священномученика Ипполита можно разделить на введение и три проповеди. Введение начинается с обсуждения происхождения Песни песней: божественного (Мудрости) и человеческого (Соломона, которому не следует приписывать божественного — он обладал даром мудрости, но не был Мудростью). Далее раскрывается место в каноне Священного Писания — в частности, в Соломоновом каноне, где три книги символизируют Святую Троицу: Отца, Сына, Святого Духа. Притчи представляют собой тайну Отца, Экклезиаст — Сына Божьего в загадках, а Песнь песней создана в общении со Святым Духом для восхваления любви Христа и Церкви. Цель трех книг Соломона заключается в выражении единства Святой Троицы. Песнь песней восхваляет единение Святого Духа, Притчи отображают Отца как источник чудесной мудрости, а Экклезиаст позволяет познать тьму мира через Сына⁸.

Затем святитель объясняет, что чтение Песни песней дает утешение и ведет к богопознанию. Святитель Ипполит восхваляет Мудрость

6 Лекции по патрологии, I–IV века: пособие по курсу патрологии для духов. учеб. заведений Рус. Православ. Церкви / Н. И. Сагарда. М., 2004. С. 524–525.

7 *Smith Y. The Mystery of Anointing: Hippolytus' Commentary on the Song of Songs in Social and Critical Contexts.* NJ: Gorgias Press LLC, 2015. pp. 30–32.

8 Сочинение блаженного Ипполита. Толкование «Песни песней». // Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии / Пер. Марр Н. СПб., 1901. С. 2–6.

через царя Соломона: Мудрость существовала с Богом до создания мира, Она существовала до гор, красота этого мира устроена Словом. Мудрость — это Христос, и на протяжении всей истории Она различными способами открывала тайну спасения и продолжает говорить верным через познание воли Отца. Потому Соломон говорил под влиянием Святого Духа, восхваляя хвалу новую, предвещая тайну откровения⁹.

Первая проповедь посвящена миропомазанию, осуществляющему принятие Христа и Святого Духа. В начале святитель представляет слушателям символические образы народа, желающего присоединиться к Духу. Впоследствии святой Ипполит также включает и дополнительные аллегории: поцелуй, груди Христа (Ветхий и Новый Заветы), молоко заповедей, которое сладостнее вина, то есть, любовь к Богу. Затем идет призыв черпать молоко из этих грудей, чтобы стать свидетелем, и понять значение помазания. Мир символизирует Слово, которое исходит от Отца, а также радость от воплощения Слова. В заключение первой проповеди священномученик Ипполит призывает слушающих принять помазание. Он приводит примеры праведников и грешников, принимавших или отвергавших Христа. Как Мария приняла миро, а Иуда отверг его. Святой завершает проповедь призывом следовать за Христом, чтобы духовный взор был направлен ввысь, а не к телесным удовольствиям¹⁰.

Основной темой второй проповеди священномученика Ипполита является покаяние и обращение иудеев. Святой повествует, как Царь, символизирующий Христа, приводит возлюбленную в свои покои. Возлюбленная описывается как черная, но красивая. Черная, потому что грешная, а красивая потому, что любимая. Ей нужно преодолеть свою прежнюю жизнь как грешницы, исполнив роль пастыря, ведущего овец — Израиля, что раскрывается в образе садовницы, что пренебрегала своим виноградником. Христос также описывается как Пастырь — особенно для тех, кто будет достаточно смел, чтобы выразить свою любовь к Нему. Как Пастырь, Он забирает стадо Израиля у возлюбленной, а ей говорит следовать за Ним босой, что означает оставить все, что у нее есть, чтобы следовать за Христом. А ведет Он возлюбленную к обращенным из язычников, призывая ее к покаянию, а покаявшихся благословляет и обещает славу. Затем святой Ипполит

9 *Smith Y. The Mystery of Anointing: Hippolytus' Commentary on the Song of Songs in Social and Critical Contexts. NJ: Gorgias Press LLC, 2015. p. 191.*

10 *Сочинение блаженного Ипполита. Толкование «Песни песней». // Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии / Пер. Марр Н. СПб., 1901. С. 11–19.*

повторяет призыв к покаянию, который завершает аллегорическим замечанием о том, что наследие Евангелия превосходит «серебро и золото» из закона иудеев¹¹.

Святитель Ипполит продолжает тематику покаяния уже в христианских образах, указывая, что, пока Христос не вернется во славу, благодать Святого Духа обращаются как иудеи, так и язычники. Ключевой аллегорией тут является распятие, символ распятого во плоти Христа как искупления плоти, человеческой природы, возможное благодаря любви. Распятие священномученик Ипполит выражает через Любящего, как вместилище благовонного нарда между грудей возлюбленной. Раненый, он источает свое благовоние, означающее его преобразующее присутствие. Как во время сбора нарда он должен быть срезан, так и Сын должен был разрезан, чтобы проявить свою силу. Будучи великим, он явился униженным, богатый стал бедным ради нас. Он смирил себя и восстал, чтобы распространить Свою преобразующую силу. Слово прославило Себя на Земле, возшло на Небо и снизошло, чтобы люди могли вознестись¹².

В заключении святой Ипполит возвращается к образу возлюбленной, поскольку все вышесказанное показывает, что она красива. Он раскрывает значение своих слов, которыми он ободрил новообращенных, получивших мудрость. Возлюбленная, в свою очередь, выражает свою любовь ко Христу, но в ответ бегущие ко Христу получают благодать от Духа. Затем святой разъясняет символически, как это выражается: основанием для Церкви выступают балки и крепления из кипариса — патриархи и апостолы, что держат Церковь «мощью Святого Духа». Возлюбленная же несет аромат нарда и хвалит свою красоту, как цветка лилии, что подразумевает образ святых. И, наконец, призывает к смелому свидетельству в исповедании христианства «с печатью на лбу». Затем святитель Ипполит использует противопоставление и упоминает еретиков в образе лисиц, разоряющих виноградник, а эпизод из Ветхого Завета, где Самсон поджег хвосты трёмстам лисицам, святой называет знаменем того, что с лисицами будет в будущем веке. Заключение проповеди выражает христологическое учение через семь шагов — семь этапов от Воплощения до Второго Пришествия¹³.

11 Norris R. A. Jr. *The Song of Songs Interpreted by Early Christian and Medieval Commentators*. Grand Rapids: The Church's Bible, 2003. p. 14.

12 Сочинение блаженного Ипполита. Толкование «Песни песней». // Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии / Пер. Марр Н. СПб., 1901. С. 16–17.

13 Там же. С. 18.

В третьей проповеди священномученик Ипполит восхваляет Христовы воплощение и воскресение и страстное стремление жен ко Христу в икономии, которые обращают вспять последствия греха, вошедшего в мир через Еву: Марфы и Марии как апостолов для апостолов. Они представляют собой Еву, которая теперь идет в послушании и принимается как приношение Христу, и через послушание жен восполняется то, чего недоставало Еве. Заключительная часть посвящена Христу как одру Соломона — символу покоя, к который выступает для нас местом упокоения, способным все возместить и восставить¹⁴.

Отдельно стоит отметить использование святым Ипполитом образов Марфы и Марии у гроба Иисуса Христа. Они, будучи апостолами для самих апостолов, открывают тайну Церкви, посланной в мир, пока она не будет взята на Небеса. Марфа и Мария, сестры из Вифании, представляют свидетельство верующей синагоги — христиан от иудеев, которые следуют за Христом. Хотя образы Марфы и Марии в начале и конце толкования различаются, но символизм по своей сути схож: если в начале они выражают единство Ветхого и Нового Заветов в единстве Церкви, то в конце они выражают искупление Евы — оба символа имеют сотериологическое значение. Напряженные отношения между общиной святителя Ипполита и ее иудейскими корнями проявляются в мотиве «двух жен Христа»: в проповеди святого Ипполита Церковь из язычников типологически прообразуется в образе служанки, которая заменяет свою хозяйку. Возлюбленная, как синагога, выражает ревность ко Христу, Который покинул ее ради христиан от язычников. В то же время священномученик Ипполит обнажает обольстительную силу еретиков, угрожающих Церкви, раскрывая их в образе лисиц. Образ возлюбленной в толковании святого Ипполита интерпретируется по-разному в разных частях Песни Песней. Иногда возлюбленной выступает ветхозаветный Израиль, иногда — обращенные язычники, иногда — верующие от иудеев. Когда слова возлюбленной позволяют интерпретацию ревности, возлюбленный представляет собой Израиль, который выражает свое разочарование из-за того, что Христос оставил его ради язычников. Такая нарративная конструкция библейского текста напоминает популярные греческие и римские художественные произведения того периода. То, что священномученик Ипполит Римский воспользовался повествовательным нарративным подходом, отражает его внимание к потребностям своей паствы¹⁵.

14 *Cerrato J. A.* «Hippolytus» between East and West: The Commentaries and the Provenance of the Corpus. OTM. Oxford, 2002. p. 83.

15 *Haag T.* The Novel in Antiquity. Oxford, 1983. pp. 89–90.

Символика двух спутниц Христа в комментарии святого Ипполита к Песни песней также во многом схожа с римской иконографической традицией четвертого и пятого веков, содержавшей изображение двух женских фигур, представляющих Церковь язычников и Церковь Обрезания. Описав сложные взаимоотношения между Израилем, Христом и верующими от язычников, святитель разрешает конфликт через исполнение надежд на преодоление разногласий ради единства в образах жен Марфы и Марии, а также апостолов Петра и Павла. Проблематика единства указывает на контекст раздробленности Церкви во время епископства святого Ипполита. В то же время она представляет стремление Церкви исполнить указание Христа о хранении согласия¹⁶.

Литургический контекст также объясняет многие элементы экзегезы священномученика Ипполита Римского. К примеру, в начале святой останавливается на «поцелуях» и «грудах» Христа. Священномученик Ипполит отмечает, что, как вино радует сердце, так же его радуют и заповеди Христа. Ибо как младенцы сосут грудь, чтобы получить молоко, так и все, кто сосет заповеди из закона и Евангелия, получают вечное питание¹⁷.

Помимо очевидной параллели между вином из «грудей» Христа и евхаристическим вином, наиболее подходящими во время литургии, такая образность считалась уместной в контексте трапезы, являвшейся частью раннехристианской литургической практики. Другие образы и символы в толковании святого Ипполита также соотносятся с тематикой Евхаристии и вечери — например, образ вина и богатая евхаристическая символика в описании Марфы и Марии, встречающих воскресшего Христа¹⁸.

Толкование Песни песней священномученика Ипполита также во многом следует римской литературной традиции, распространенной в период правления династии Северов (193–235 гг.), когда власть поощряла сохранение и использование классических знаний. Ранние христиане также проявляли большой интерес к философской традиции. В какой-то мере это являлось необходимым условием как для создания богословских формулировок, так и для проповеди среди более образованных групп населения. Экзегетический труд святителя, учитывая его малый объем, является скорее примером развития литургических заметок, чем литературным произведением по замыслу. Комментарии

16 Norris R. A., Jr. *The Song of Songs Interpreted by Early Christian and Medieval Commentators*. Grand Rapids: The Church's Bible, 2003. p. 38.

17 Сочинение блаженного Ипполита. Толкование «Песни песней». // Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии / Пер. Мэпп Н. СПб., 1901. С. 5.

18 Elliott M. W. *The Song of Songs and Christology in the Early Church*. Tübingen, 2000 p. 32.

как жанр были особенно распространены как вводные пособия для новообращенных христиан, поскольку Церковь привлекала все больше и больше членов из разных культурных слоев. Словесность выступает в данном случае полотно, на котором многие образы толкования доносятся до слушателей, чем выражается одна из фундаментальных функций словесности как средства выражения культуры¹⁹.

В труде священномученика Ипполита можно отметить особенно много фрагментов с упоминанием женщин; по сути, практически вся третья проповедь посвящена сотериологической роли женщины. Некоторые протестантские исследователи пытались найти в тексте святого Ипполита возможную поддержку женского священства из-за образов Марфы и Марии как «апостолов для апостолов». Однако даже Йенси Смит, который прямо утверждает, что его исследование началось с намерения найти в раннехристианских трудах дополнительные богословские обоснования для рукоположения женщин, отмечает, что более внимательное изучение экзегезы священномученика Ипполита показало, что он не поддерживал рукоположение женщин в Церкви. Когда святой Ипполит приписывает статус «апостолов апостолам» Марфе и Марии, он не предоставляет никаких основ для женского священства в Церкви. Скорее, он косвенно превозносит женщин, которые воплощают добродетели мироносиц, а их звание представляет собой лишь способ выражения признания и почтения²⁰.

Утешение Церкви в надежде на будущее обращение Израиля можно назвать основной аллегорией толкования священномученика Ипполита. Мироносицы как представители Израиля, таким образом, способны найти воскресшего Христа, пройдя всего лишь еще немного и найдя благодать. Подразумевается, что иудеи идут во тьме, ища Мессию. Святой Ипполит не бранит их за то, что они во тьме, а лишь поощряет идти немного дальше, чтобы встретить воскресшего Христа. Жены цепляются за «древо жизни» через воскресшего Христа, через что Новая Ева, теперь Церковь, занимает место Старой Евы, иудейской синагоги. Считать Еву в этом отрывке исключительно и прямо символическим образом всего женского пола или Марфу и Марию женским элементом спасения имеется слишком мало оснований²¹.

19 Brent A. Hippolytus and the Roman Church in the Third Century: Communities in Tension before the Emergence of a Monarch-Bishop. SVigChr 31. Leiden, 1995. pp. 23–25.

20 Smith Y. The Mystery of Anointing: Hippolytus' Commentary on the Song of Songs in Social and Critical Contexts. NJ: Gorgias Press LLC, 2015. p. 414.

21 Там же. С. 415.

Ипполит широко использует темы и образы собрания в своем толковании Песни Песней, более того, традиция собрания формирует собственно повествование и тему его толкования. Этот мотив собрания или общины также глубинно передает то, как священномученик Ипполит характеризует свою паству, что является одним из ключевых аргументов для вышеуказанной гипотезы о предназначении данного текста святого Ипполита для конкретного литургического собрания; однако он был написан не как готовая речь, а как серия заметок. В отличие от прочих известных текстов подобного типа, которые обычно используют цитаты из различных мест Священного Писания для формирования поучения, у святого Ипполита видно стремление использовать один центральный, непрерывный текст Песни песней для своей экспозиции, хоть он и не использует его в строгом порядке, как многие последующие экзегеты²².

Структурное разделение толкования священномученика Ипполита Римского на три отдельные проповеди прослеживается, в первую очередь, на основании наличия трех заключительных речей в конце каждой из них, по форме свойственных окончанию проповеди в раннехристианской гомилетической традиции. Первая из трех заключительных речей в комментарии заканчивается призывом принять Христово помазание, где пересказ библейских персонажей, желавших помазания, служит стимулом для слушателей принять участие в этой истории искупления²³. Эта первая часть комментария кажется уместной как проповедь перед крещением. Вторая проповедь в заключении говорит об апостолах, пророках и святых в Церкви, а также призывает открыто исповедовать Христа²⁴. Такая тематика наиболее актуальна после крещения, когда крещенный вошел в лоно Церкви. Последняя часть заканчивается образами ложа и утешения, символически соответствующие вечеру и Евхаристии²⁵.

Помимо исследовательских, существуют также и другие причины важности литургического контекста сочинения священномученика Ипполита. Во-первых, это значительно увеличивает понимание его толкования, поскольку как экзегетическое сочинение труд святого Ипполита

22 *Heil U. Between Hippolytus and Athanasius // The Song of Songs Through the Ages / ed. Schellenberg A. Berlin, 2023. pp. 41–43.*

23 *Сочинение блаженного Ипполита. Толкование «Песни песней». // Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии / Пер. Марр Н. СПб., 1901. С. 9–10.*

24 Там же. С. 18–20.

25 Там же. С. 27–28.

представляет собой скорее набор комментариев к Песни Песней, чем последовательное толкование. Во-вторых, если труд священномученика был написан для использования во время богослужения в контексте трапезы, он становится важным памятником для изучения как истории Церкви, так и истории христианской литургии в начале третьего века. Источники, по которым можно судить о сохранении или прекращении практики «агапы» как вечери любви, весьма ограничены. А на основании толкования священномученика Ипполита можно предположить, что агапы все еще практиковались в Риме в третьем веке²⁶.

Йенси Смит выдвигает предположение о том, что в герменевтическом подходе священномученика Ипполита прослеживается существенное влияние валентинианства. По его словам, святой Ипполит сосредоточился именно на проповеди во время евхаристии и индоктринации новокрещенных, так как именно литургия является ключевым таинством, определяющим направленность христианской общины. Таким образом священномученик мог сформировать образ христианства, видимым образом отличный от валентинианского учения. Валентиниане считали, что их аллегорическое учение может помочь христианам низшего душевного уровня достичь большего ощущения свободы от духовного рабства. Потому они призывали таких христиан читать их комментарии к Священному Писанию и стремиться к посвящению в брак с Христом. Валентинианская практика и теология оказали существенное влияние на римскую традицию воцерковления во втором веке, что в свою очередь неизбежно должно относиться и к священномученику Ипполиту²⁷.

Священномученик Иринеи Лионский, учитель священномученика Ипполита, писал развернутую апологию, что могло послужить импульсом к более тщательному подходу для священномученика Ипполита²⁸. Святой Ипполит, в свою очередь, и сам обличал не одну ересь, потому вполне естественно предположить, что он мог использовать похожий подход для противодействия распространению еретических заблуждений среди неопытных христиан.

Отдельно стоит отметить богословские исследования толкования Ипполита. Святой начинает свой комментарий замечанием о том, что Соломон, вдохновленный троекратно Отцом, Сыном и Святым

26 Haag T. *The Novel in Antiquity*. Oxford, 1983. pp. 101–104.

27 Smith Y. *The mystery of Anointing: Hippolytus' Commentary on the Song of Songs in Social and Critical Contexts*. NJ: Gorgias Press LLC, 2015. P. 417.

28 *Иринеи (Лионский), сщмч. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди / Пер. прот. П. Преображенского, Н. И. Сагарды. СПб., 2008. 672 с.*

Духом, составил три произведения: Притчи, Екклесиаст и Песнь песней. Песнь песней является гимном и пророчеством в похвалу Святому Духу. Она воспевает божественную Мудрость и воплощенное в Писании Слово, реально присутствующее в Церкви, согласно Божественному домостроительству. Сам Христос появляется в роли Жениха, как божественное Слово, в Нем исполняется обетование Ветхого Завета, в Нем Бог входит в человечество. Особое внимание исследователи обращают на толкование Песн. 1, 2–3, где святой спрашивает, что может быть этим благоуханным миром, если не Слово, которое справедливо ценится как курение. Ибо как растворение курения источает аромат, так и Слово, исходящее от Отца, радует слушателей²⁹.

Как Бог-Слово, Он может быть Тем, Кто был и будет телесно проявлен перед созданием-невестой, но также и Тем, Кто общается с ней с небес. Однако Он не обходит Воплощение стороной, а, напротив, притягивает её к себе через него. Святой Ипполит понимает «аромат Жениха» как объективизацию этого присутствия. В свою очередь, католический епископ Пьетро Мелони рассматривает это толкование как переломный момент в истории сотериологии, поскольку в толковании Песн. 1, 1–3. Жених — это Слово Божье, которому Ипполит не приписывает отдельную ипостась, но которому присваивается сущность, которое, в свою очередь, сравнивается с ароматом, как очевидная отсылка к Духу до земной жизни Христа и в ее начале³⁰.

Из текста святого Ипполита можно заключить, что веселие распространяет как Слово, так и Дух: «когда же Отец испустил дух благоухания, то Слово распростерло веселие на всех»³¹ и «ибо Дух-то и является бременем. Некоторым от Него тяжело, а некоторых Он веселил»³², однако между этими двумя фрагментами есть и третий: «запомни, о, человек, это предложение и эти порядки, именно то, что благоухание масти от Отца для нас Христос»³³, — что, скорее, означает, что Дух дает благоуханию свойства, но Ему не тождественен. Таким образом, это больше сходится с общим толкованием троичности действия Бога в Воплощении, чем с безипостасностью Слова в тексте священномученика Ипполита.

29 *Cerrato J. A.* Hippolytus On the Song of Songs and the New Prophecy. St. Patr. 31, 1997. pp. 268–269.

30 *Meloni P.* Il Profumo dell' immortalità. Rome: Verba Seniorum N. S. 7, 1975. P. 234.

31 Сочинение блаженного Ипполита. Толкование «Песни песней». // Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии / Пер. Марр Н. СПб., 1901. С. 6.

32 Там же. С. 7.

33 Там же.

Из введения к толкованию священномученика Ипполита Гертруда Шаппюзю делает вывод, что суть его заключается в том, как Отец желает устроить Церковь. Она отмечает, что определение святым Ипполитом икономии шире, чем распространенное понимание второго века, и, таким образом, приходит к выводу о том, что эти формулировки святого являются не выражением особенностей его триадологии, но лишь выражениями заботы Бога о творении. В подтверждение своей мысли она приводит к примеру толкование Песн. 2, 8, где Слово описывается только в Его действиях для спасения человечества, а именно семи «прыжках» от воплощения до Второго Пришествия³⁴.

Это же толкование «прыжков» Слова Пьетро Мелони сравнивает с другой концепцией семи прыжков, символизирующей семь этапов пути Слова, призванных вернуть людей к Отцу: «1. Слово находится в Отце. 2. Слово исходит из сердца и уст Отца. 3. Слово творит творение вместе с Отцом. 4. Слово действует в мире через слово пророков. 5. Слово становится плотью. 6. Христос изливает Своё божество из Своей человеческой плоти, распятой на кресте. 7. Воскресший Христос распространяет жизнь в Церкви.»³⁵ Песнь песней, таким образом, раскрывает отношения Святой Троицы с человечеством, и Дух, который ведет Иисуса Христа и составляет Его божество, также является источником жизни в Церкви. Дух может быть инструментом спасения, а Слово — исполнителем, но ни одно из них не называется божественным в том же смысле, что и Отец³⁶.

Тут стоит отметить, что некоторые формулировки священномученика Ипполита действительно не обладают достаточной степенью однозначности, так что даже его оппонент Каллист, как уже отмечалось ранее, обвинял святого в двубожии и субординационизме³⁷. Однако необходимо учитывать контекст ересей, с которыми священномученик полемизировал в то время: можно отметить ересь Нозета, который, будучи монархистом, отождествлявшим Отца и Сына, вынуждал святого Ипполита провести четкое разделение между Ними³⁸.

34 *Chappuzeau G.* Die Auslegung des Hohentiedes durch Hippolyt von Rom. JAC 19, 1976. P. 81–83.

35 *Meloni P.* ¡l Profumo dell' immortalità. Rome: Verba Seniorum N. S. 7, 1975. P. 252.

36 Там же. С. 252–253.

37 *Скурат К. Е.* Воспоминания. Труды по Патрологии (I–V века). М., 2006. С. 201.

38 *Серебренников В. С.* Святой Ипполит Римский // Православная богословская энциклопедия или Богословский энциклопедический словарь. Т. 5: Донская епархия — Ифика. Петроград, 1904. С. 1003.

Подводя итоги, укажем, что священномученик Ипполит Римский в своем толковании ставит перед собой целью не собственно экзегезу Священного Писания, но на основе фрагментов из Песни песней составляет несколько проповедей к новообращенным христианам для укрепления их веры и раскрытия им сотериологических тайн. Именно по этой причине стиль сочинения святого Ипполита во многом носит мистический характер повести. Такой стиль не только соответствует литературной традиции того времени, что делает его привычным для слушателей, но и оставляет запоминающееся впечатление о происходящих с ними событиях — крещении и первой Евхаристии, что и является, по всей видимости, основной целью священномученика Ипполита. Тем не менее, та часть его проповедей, что является толкованием фрагментов Песни песней, отражает глубокие сотериологические тайны, которые вызывают споры исследователей вплоть до наших дней, а символы и аллегории святителя Ипполита повторялись впоследствии многими толкователями Песни песней.

Библиография

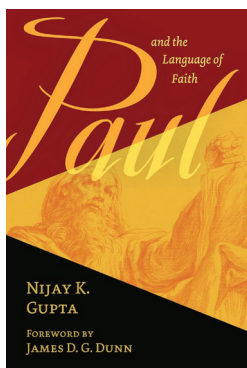
- Heil U.* Between Hippolytus and Athanasius //The Song of Songs Through the Ages / ed. Schel-
lenberg A. Berlin: Walter de Gruyter, 2023.
- Brent A.* Hippolytus and the Roman Church in the Third Century: Communities in Tension
before the Emergence of a Monarch-Bishop. SVigChr 31. Leiden: Brill, 1995.
- Cerrato J. A.* «Hippolytus» between East and West: The Commentaries and the Provenance
of the Corpus. OTM. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Cerrato J. A.* Hippolytus On the Song of Songs and the New Prophecy. St. Patr. 31, 1997.
- Chappuzeau G.* Die Auslegung des Hohenliedes durch Hippolyt von Rom. JAC 19, 1976.
- Elliott M. W.* The Song of songs and christology in the early church. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.
- Haag T.* The Novel in Antiquity. Oxford: Oxford University Press, 1983.
- Meloni P.* ¡Profumo dell' immortalità. Rome: Verba Seniorum N. S. 7, 1975.
- Norris R. A. Jr.* The Song of Songs Interpreted by Early Christian and Medieval Commentators.
Grand Rapids: The Church's Bible, 2003.
- Smith Y.* The Mystery of Anointing: Hippolytus' Commentary on the Song of Songs in Social
and Critical Contexts. NJ: Gorgias Press LLC, 2015.
- Ириней (Лионский), сщмч.* Против ересей. Доказательство апостольской проповеди /
Пер. прот. П. Преображенского, Н. И. Сагарды. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2008.
- Лекции по патрологии, I–IV века: пособие по курсу патрологии для духов. учеб. заведений
Рус. Православ. Церкви / Н. И. Сагарда. М.: Изд. Совет Рус. Православ. Церкви, 2004.

Серебренников В. С. Святой Ипполит Римский // Православная богословская энциклопедия или Богословский энциклопедический словарь. Т. 5: Донская епархия — Ифика. Петроград: Т-во А. П. Лопухина, 1904.

Скурат К. Е. Воспоминания. Труды по Патрологии (I–V века). М.: Троиц. собор г. Яхрома, 2006.

Сочинение блаженного Ипполита. Толкование «Песни песней». // Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии / Пер. Марр Н. СПб.: Тип. В. Ф. Киришбаума, 1901.

РЕЦЕНЗИИ



Nijay K. Gupta

PAUL AND THE LANGUAGE OF FAITH

Grand Rapids: Eerdmans, 2020. Pp. xiii + 225.
ISBN 9780802873439

УДК 27-248.3

DOI: 10.31802/BSCH.2024.3.8.007

Дискуссии вокруг Павлова термина *πίστις* породили множество исследований современной библеистики. Каждый автор строит предположения о том, как именно понятия *πίστις*, *πίστεως* [Ἰησοῦ] Χριστοῦ, *δικαιοσύνη*, *ἐν Χριστῷ* [Ἰησοῦ], *σωτηρία* и другие относятся друг к другу, к жизни в средиземноморском мире апостола язычников в первом веке и к христианской жизни сегодня. В полемику с известными учеными вступает Ниджай Гупта в своей рецензируемой амбициозной работе «Павел и язык веры», в которой предлагается своего рода синтетическая смесь семантического, культурного, лингвистического и контекстуального анализов языка веры у апостола язычников. Автор монографии утверждает, что «заветный пистицизм» лучше всего способствует пониманию Павловых моделей религии (ix, 18–19, 154–55). Заветный пистицизм Гупты отвергает изображения *πίστις*, которые «относятся к ... своего рода пассивному полаганию на Христа», и в качестве альтернативы предлагает, чтобы Павлова *πίστις* предполагала «реляционную динамику завета... которая ожидает верности и взаимности с доверием в основе» (ix, 143).

Цель Гупты — «выйти за рамки слишком упрощенных, жестко когнитивных и спиритуализированных определений термина *πίστις*» (94). Гупта задается вопросом, «является ли вера активной или пассивной», а также о том, как *πίστις* следует переводить и понимать: как «веру», «верность» или что-то другое — предостерегая от бинарных концепций «или-или» и объясняя сложное созвездие пересекающихся и взаимодействующих между собой понятий (ix, 91–93). Таким образом,

Гупта представляет одиннадцать глав, охватывающих широкий спектр вводных эпистемологических вопросов вплоть до рецепции и дебатов по поводу языка веры в Писании, которые можно проследить до блж. Августина (ix), использования $\lambda\iota\sigma\tau\iota\varsigma$ в древней языческой и иудейской литературе, языка веры в так называемой «традиции Иисуса» и Корпусе Паулиnum, а также нюансы «веры» и «убеждения», равно как и их значение и последствия для следования за Христом. Монография включает в себя двадцатитрехстраничную библиографию и полезные указатели имен и предметов, а также Священного Писания и других древних текстов для дальнейших исследований.

Глава 1 знакомит с разногласиями комментаторской традиции по поводу языка веры св. Павла и объясняет три основных методологических подхода к работе: (1) семантико-доменный подход к значениям слов (Гупта признает, что «семантические нюансы» для одного слова могут «пересекаться с несколькими широкими категориями»); (2) использование культурной лингвистики (слова неразрывно связаны с «их культурным наследием»); и (3) контекстуализированное значение, в котором «литературный контекст» является ключевым (18–19).

Гупта раскрывает «три проблематичные тенденции», характерные для религиозного использования «языка веры» (2–5, 7–9), а затем предлагает контекстуально обусловленный «спектр» категорий для термина $\lambda\iota\sigma\tau\iota\varsigma$, в частности: «повиновение веры», «верующая вера» и «доверяющая вера» (9–13, 178–81). Следуя трудам Люка Тимоти Джонсона, Гупта объясняет, что семантический диапазон «слова Януса» (в смысле его «многоликости») $\lambda\iota\sigma\tau\iota\varsigma$ гораздо шире, «полиморфичнее» и «поливалентнее», чем это допускают глоссы «вера» или «верность» (3, 7, 9, 152, 177). По мнению Гупты, $\lambda\iota\sigma\tau\iota\varsigma$ включает в себя «всю личность», а не только ум/сердце. $\lambda\iota\sigma\tau\iota\varsigma$ — это «активный способ восприимчивости», «доверие к», а не пассивное «согласие», предполагающее физическое и умственное участие в христианской жизни (3, 5–6, 14, 17). Гупта полагает, что язык веры св. Павла основан на Септуагинте и сосредоточен на «заветных отношениях», а также «целостности доверительных отношений» (5–6).

Глава 2 предлагает взглянуть на историю экзегезы $\lambda\iota\sigma\tau\iota\varsigma$, начиная с ранних трудов свт. Климента, который подчеркивал $\lambda\iota\sigma\tau\iota\varsigma$ как «волевое... послушание» и выносливость к страданиям, до современных толкователей, предлагающих более «когнитивное» или «ответное» понимание (19, 21–22). Гупта прослеживает когнитивное понимание $\lambda\iota\sigma\tau\iota\varsigma$ до «Энхиридиона» блж. Августина, однако отмечает, что последний,

как и, по его мнению, Лютер и св. Павел, никогда не указывал на неразрешимые противоречия между верой и делами (24, 37, 183–85). Гупта уделяет также особое внимание «ключевым ролям» для «лютеранского толкования» и экзегезы Рудольфа Бультмана в протестантизме (19, 21, 24–28, 34–37).

В главе 3 Гупта рассматривает звучание $\lambda\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$ в древнем языке (от Дионисия Галикарнасского до греческих папирусов и личных писем) и «иудейских текстах» («Септуагинта, Ветхий Завет Псевдоэпиграфы, Филон и Иосиф Флавий»), что «позволяет взглянуть на широту использования и интересные модели развития» $\lambda\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$ (19, 39). Гупта предполагает, что «подавляющее большинство» этих употреблений «относится к верности в отношениях» или «преданности» и формирует культурно понятную основу для собственного понимания св. Павлом $\lambda\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$, которое он не создавал «ex nihilo» (39, 56, 78–79). Апостол язычников, по мнению автора монографии, использует $\lambda\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$ для объяснения отношений Нового Завета с Яхве, «которые возникают через отношения с Христом» (57). Несмотря на все анахронизмы, связанные с тем, что Павловы послания предшествовали каноническим Евангелиям, в главе 4 рассматривается использование $\lambda\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$ в т. н. «традиции Иисуса», которая «должна была сыграть определенную формирующую роль в том, как Павел думал о языке веры и использовал его» (19, 76). Несмотря на то, что между апостолом язычников и евангелистами существует, по мнению автора монографии, много различий в использовании слова $\lambda\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$, св. Павел у Гупты «резонирует» и может «повторять» язык веры Иисуса, особенно у св. Евангелиста Матфея (73, 75–76).

В главах 5–9 исследуется язык веры апостола язычников в посланиях 1 к Фессалоникийцам и Филиппийцам (гл. 5), а также в коринфской переписке (гл. 6 — 7), письме к Галатам (гл. 8) и к Римлянам 1:16–17 (гл. 9). По мнению Гупты, в 1 к Фессалоникийцам и Филиппийцам $\lambda\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$ представляется в терминах человеческой «верности» или «преданности» (80, 94), в то время как 1–2 послания к Коринфянам исследуют когнитивные, эпистемологические и образные элементы $\lambda\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$, которые переориентируют то, что Гупта называет «саркической перспективой» («плотской перспективой», от греч. $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$ «плоть»), на перспективу христоцентричную, « $\lambda\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$ -линзу» (114, 132–33). То, что многие современные библеисты (в особенности сторонники т. н. «Нового взгляда на Павла» — *The New Perspective on Paul*) называют «заветным номизмом», Гупта именует «расщепляющим атомы разделением у Павла на $\lambda\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$ и $\nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma$ » в активно иудейском «заветном пистицизме» (135–37).

Иными словами, с точки зрения автора монографии, «подход Павла к религии напоминает его прежнюю жизнь (особенно в плане понимания как Божьей благодати, так и требований), но после встречи со Христом он стал ориентироваться не на Тору, а только на Христа» (140, 154–55).

В главе 9 исследуется интертекстуальность апостола язычников и то, как «сценарная подоплека» Авв. 2:4 формирует использование св. Павлом $\lambda\acute{\iota}\sigma\tau\acute{\iota}\varsigma$ в Рим. 1:16–17 (19–20). Гупта справедливо утверждает, что апостол язычников не был «корректором» Авв. 2:4 и не «изобретал» особое Паулинское христианство в послании к Римлянам (169). Скорее, по мнению Гупты, это письмо демонстрирует всеобъемлющую «доверчивую веру», риторически сфокусированную на доверии/приверженности Богу через Христа, а не Тору, « $\lambda\acute{\iota}\sigma\tau\acute{\iota}\varsigma$ -определяемый способ жизни с Богом», «*deus absconditus*» (160, 167–69).

Ни одно исследование языка веры св. Павла не было бы полным, если бы оно не затрагивало (хотя бы на каком-то уровне) широко известной в научной библеистике дискуссии о $\lambda\acute{\iota}\sigma\tau\acute{\iota}\varsigma$ Христу. Глава 10 не разочаровывает в этом плане, поскольку Гупта дает интересные доводы, отдавая предпочтение объективному подходу (172–73), но в конечном итоге симпатизируя «третьему взгляду» Шлиссера и других, который воспринимает $\lambda\acute{\iota}\sigma\tau\acute{\iota}\varsigma$ Христу как «реляционный генитив» (174–75).

В главе 11 лаконично обобщаются полученные данные, приводятся следствия и пути продвижения вперед в понимании $\lambda\acute{\iota}\sigma\tau\acute{\iota}\varsigma$ как неисчерпаемого «напряженного символа» и «слова, обозначающего комплекс взаимосвязанных идей» (180–81). Гупта предполагает, что термин $\lambda\acute{\iota}\sigma\tau\acute{\iota}\varsigma$ стал «иносказанием» Павла, его «сокращением для разговора о христианстве» и причастном «христоотношении» (181–84). И, наконец, «в христианстве семантические категории «вера», «доверие» и «верность» / «преданность» приводятся в качестве альтернативы монолитному английскому переводу «faith» (181–82).

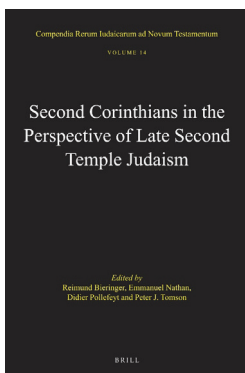
Что касается достоинств рецензируемой книги, то Гупта выступает неплохим гидом по языку веры св. Павла, с достаточно ясной, читабельной прозой и полезными советами, чтобы читатели — от аспиранта до профессора — получили максимум пользы от его книги (20). Гупта также является довольно доброжелательным автором, который хорошо представляет данные и аргументы других людей, применяя справедливый и сбалансированный подход — даже для тех, с кем он не согласен. Наконец, Гупта предлагает достаточно свежие подходы к проблемным переводам, которые монолитно передают $\lambda\acute{\iota}\sigma\tau\acute{\iota}\varsigma$ как «веру». Внимание Гупты к военной терминологии в послании к Филиппийцам в сочетании

с *πίστις* полезно подчеркивает «милитаристскую» миссионерскую стратегию апостола язычников и в то же время его «дружеский дух» в тяжелых условиях гонений за веру (90–91, 94).

Пожалуй, главный недостаток книги Гупты заключается в том, что она, как это ни парадоксально, недостаточно полно освещает язык веры в посланиях св. Павла. Помимо того, что в лексическом исследовании автора монографии пропущены многие случаи употребления *πίστεύω*, *πίστός* и других однокоренных слов, Гупта также опускает большую часть употребления св. Павлом термина *πίστις*. Он не включает в свое исследование «семь посланий к семи церквям» в кн. Откровения (92–93), а из всех 14 посланий апостола язычников в монографии вообще рассматриваются только шесть. К примеру, Гупта опускает письмо к Филимону и рассматривает Рим. 1:16–17, опуская оставшиеся стихи данного послания с тридцатью семью случаями употребления *πίστις*, а также другие письма апостола язычников с более чем пятьюдесятью тремя применениями *πίστις*. Таким образом, исследование Гупты опускает более 64 процентов случаев, когда термин *πίστις* встречается в Посланиях св. Павла.

В итоге, хотя работа Гупты вносит довольно значительный вклад в современную библеистику, дистанцируясь от пассивного и упрощенного прочтения *πίστις*, которое «чуждо» богатому разнообразию языка веры св. Павла, тем не менее, необходимы дальнейшие исследования, особенно на материале посланий, оставшихся незамеченными в данной книге, и на сопоставлении *πίστις* с другими «языками веры» (например, *ἐλπίς* и *ἀγάπη*) в древних библейских и внебиблейских текстах (23, 82–85). Далеко не все выводы и методологические подходы монографии будут приемлемы для православных библеистов, но, тем не менее, основательное знакомство с ней безусловно обязательно для всех исследователей мысли и богословия апостола язычников.

Михаил Всеволодович Ковшов



**Reimund Bieringer, Emmanuel Nathan,
Didier Pollefeyst and Peter J. Tomson, eds.**

SECOND CORINTHIANS IN THE PERSPECTIVE OF LATE SECOND TEMPLE JUDAISM

Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum 14.
Leiden: Brill, 2014. Pp. x + 348. ISBN 978-90-04-26928-6.

УДК 27-248.3

DOI: 10.31802/BSCH.2024.3.8.008

С 1983 года дискуссии об апостоле язычников и раннем иудаизме повсеместно стали сопровождаться ссылками на т. н. «Новый взгляд на Павла» (англ. *The New Perspective on Paul*) — направление, обозначившее отказ от традиционной идеи о том, что апостол язычников освободил христианство от «иудейских ограничений». Рецензируемая работа под названием «Второе послание к Коринфянам в перспективе иудаизма позднего Второго Храма», являющаяся одним из томов серии *Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum*, представляет собой сборник эссе, а не отдельную монографию, восемь авторов которого пытаются оценить разнообразие иудаизма апостола язычников, исследуя его 2 послание к Коринфянам.

Питер Томсон начинает том с краткого описания некоторых современных взглядов на св. Павла и иудаизм. Он также обращает внимание на необходимость прочтения 2 Коринфянам в контексте иудаизма диаспоры середины 50-х годов I века н. э. Затем автор опирается на этот портрет и утверждает, что более адекватный взгляд на богословие апостола язычников и его место в иудаизме периода Второго Храма может быть реконструирован на основе 2 письма к Коринфянам.

Эссе в совокупности подчеркивает более «прозаические» силы, сформировавшие 50-е гг. нашей эры в античности в области политики, экономики и религии. Например, глава Мартина Гудмана прямо названа «Политика пятидесятых». Зеэв Сафрай и Питер Томсон сосредоточены на финансовых и экономических процессах того времени и на том, как они соотносятся с моделью финансовой поддержки духовных лидеров, предложенной св. Павлом. Кристофер Мор-Рей-Джонс анализирует некоторые зачастую игнорируемые «еврейские апокалиптические и пророческие мистические

меркава-традиции», чтобы осветить религиозный опыт апостола язычников, о котором рассказывается во 2 Кор. 12:1–12.

Большинство авторов в достаточной степени развивают дискуссии по своим соответствующим темам. Например, существует две весьма представительные школы взглядов на целостность 2 послания к Коринфянам. Одна утверждает, что письмо представляет собой единое целое; другая, характерная для критической школы библеистики (отрицательной критики), полагает, что послание представляет собой сборник разных текстов. Оба предположения проверяются в исследовании Реймунда Бирингера, и он убедительно доказывает, что св. Павел использует *ἀγῶν*-терминологию во всех частях 2 к Коринфянам, что неопровержимо свидетельствует в пользу гипотезы целостности самым новым и свежим способом. Последнее лишний раз наглядно демонстрирует, что научные открытия более чем возможны в рамках традиционной библеистики.

Аналогичным образом, в самой длинной главе книги, написанной Сафраем и Томсоном, хорошо подготовленными к исследованию экономического контекста Иудеи 50-х гг., авторы, среди прочего, приводят превосходные аргументы в пользу того, что св. «Павел должен был создать оригинальную модель финансовой поддержки духовных лидеров, используя иудейские мотивы и ценности, и с гораздо большей степенью организации, чем то, как это обычно понимается из его писем» (219). Их итоговый вывод состоит в том, что ранние новозаветные поместные «церкви достигли замечательного уровня институционализации уже в первом поколении распространения христианства в диаспоре» (219). Подобные попытки смешения исторического анализа с нормативными заключениями удаются достаточно редко. Авторы полностью отдают себе в этом отчет, завершая свое исследование несколькими предложениями о том, как дальнейшие изыскания могут поставить под сомнение полученные ими результаты.

В целом, вполне можно (а в каких-то случаях даже и нужно) не соглашаться с одним или многими из этих эссе, равно как и с их отдельными частями и идеями. Однако компетентный исследователь мысли и богословия апостола язычников проигнорировать данный том никак не может, поскольку он представляет собой весьма достойное и неплохо проработанное дополнение к современной литературе о 2 послании к Коринфянам, особенно в том, что касается «Нового взгляда на Павла».

БИБЛЕЙСКИЕ СХОЛИИ
№ 3 (8) • 2024

*Научный журнал
Московской духовной академии*

ISSN 2712-8504

Эл. почта редакции: biblejskiesholii@gmail.com

Издательство Московской духовной академии
141312, г. Сергиев Посад,
Троице-Сергиева Лавра, Академия
Эл. почта: publishing@mpda.ru

Формат 70×100/16. Печ. л. 6
Подписано в печать 01.09.2024