

Научный журнал
Московской духовной академии

БИБЛЕЙСКИЕ СХОЛИИ

№ 2 (3)
2022



Сергиев Посад
2022

Scientific Journal
of Moscow Theological Academy

BIBLICAL SCHOLIA

№ 2 (3)
2022



Sergiev Posad
2022

ISSN 2712-8504

Рекомендовано к публикации Издательским советом
Русской Православной Церкви
ИС РР22-215-0333

Библейские схолии: научный журнал / Московская духовная академия. — Сергиев Посад: Издательство Московской духовной академии, 2022. — № 2 (3). — 220 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:

26.00.01 Теология

09.00.14 Философия религии и религиоведение

РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА

Главный редактор: протоиерей Александр Тимофеев

магистр теологии (MTh)
заведующий Библейским кабинетом Московской духовной
академии
старший преподаватель кафедры библеистики Московской
духовной академии

Секретарь и научный редактор: священник Сергей Фуфаев

преподаватель и научный сотрудник кафедры библеистики
Московской духовной академии

Научный редактор: диакон Николай Шаблевский

кандидат богословия
старший преподаватель 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

Александр Владимирович Ворохобов, доктор философских наук, кандидат богословия, проректор по научной работе и заведующий кафедрой библеистики, богословия и философии Нижегородской духовной семинарии, профессор кафедры библеистики, богословия и философии Нижегородской духовной семинарии

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

Протоиерей Леонид Грилихес, доцент кафедры библеистики Московской духовной академии

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

Михаил Всеволодович Ковшов, кандидат богословия, доцент кафедры библеистики Московской духовной академии и 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, профессор кафедры библеистики Московской духовной академии, профессор кафедры теологии 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

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

MA in Theology (MTh)
Head of the Bible Cabinet at the Moscow Theological Academy
Senior Teacher at the Department of Biblical Studies
at the Moscow Theological Academy

Secretary and Deputy editor: Priest Sergiy Fufaev

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

Deputy editor: Deacon Nicholay Shablevsky

PhD in Theology
Senior Teacher 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
Department of Biblical Studies at the Moscow Theological Academy

Archpriest Leonid Grilikhes, Associate Professor at the Department of
Biblical Studies at the Moscow Theological Academy

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

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

Mikhail Vsevolodovich Kovshov, PhD in Theology, Associate Professor at
the Department of Biblical Studies at the Moscow Theological Acad-
emy and at the Perervinskaya Theological Seminary

Deacon Sergey Kozhukhov, PhD in Theology, Associate Professor of 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

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

Rosalia Moiseevna Rupova, Doctor of Philosophy, Professor of the Department of Biblical Studies at the Moscow Theological Academy, Professor at the Department of Theology at the 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

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

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

Alexander Vladimirovich Vorokhobov, Doctor of Philosophy, Candidate of Theology, Vice-Rector for Research and Head of the Department of Biblical Studies, Theology and Philosophy at the Nizhegorodskaya Theological Seminary, Professor at the Department of Biblical Studies, Theology and Philosophy at the Nizhegorodskaya Theological Seminary

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

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

СОДЕРЖАНИЕ

13 **Список сокращений**

ИССЛЕДОВАНИЯ И СТАТЬИ

Библейское богословие

15 **Иеромонах Николай (Сахаров)**

Христос как Завершитель акта творения в Евангелии от Иоанна: от «ἤρξατο ὁ Θεὸς ποιῆσαι» (Быт. 2, 3) до «τέτέλεσται» (Ин. 19, 30)

39 **Михаил Всеволодович Ковшов, священник Дмитрий Ходарин, священник Александр Тодиев**

Богословские аспекты Священства Христова в послании св. апостола Павла к Евреям

57 **Священник Сергей Фуфаев**

О некоторых путях решения проблемы согласования идей богословского персонализма со святоотеческим толкованием библейских понятий образа и подобия Божиих в человеке

Новозаветные исследования

78 **Монахиня Александра (Мушкетова)**

Вифлеем, Рождество Христово: новый взгляд из XXI в.

93 **Священник Дмитрий Бондаренко**

«Приидите, благословенные Отца Моего, наследуйте Царство, уготованное вам от создания мира: ибо <...> в темнице был, и вы пришли ко Мне»: к вопросу о толковании Мф. 25, 31–46

103 **Иеромонах Таврион (Смыков)**

К вопросу о толковании Апок. 1, 15: «И ноги Его подобны халколивану»

Ветхозаветные исследования

121 **Священник Александр Тодиев, Михаил Всеволодович Ковшов**

Пастырская проблематика в книге святого пророка Божия Иезекииля

Экзегетика Священного Писания

145 **Иеромонах Филофей (Артюшин)**

Идейное своеобразие толкований блж. Августина на избранные Евангельские притчи

- 173 **Протоиерей Георгий Климов**
Сравнительное значение христианских девства и брака: объяснение слов апостола Павла (1 Кор. 7, 26) отцами-доникейцами
- 187 **Диакон Сергей Кожухов**
Примеры использования Оригеном Св. Писания для наставления христианской общины в «Гомолиях на Иеремию»

Библейская филология

- 200 **Священник Сергей Ульянов**
Лингвистический парадокс самообозначения фразы 2-го стиха 127 псалма «τοὺς τόνους τῶν καρπῶν σου φάγεσαι» в дочерних версиях Септуагинты

РЕЦЕНЗИИ

- 216 **Михаил Анатольевич Скобелев**
Рецензия на издание: *Выдрин А., иер.* Возникновение монархии в Древнем Израиле: Комментарий на Первую книгу Царств. Сергиев Посад: Изд. Московской духовной академии, 2020. 464 с.: илл. ISBN 978-5-6044668-0-3

CONTENTS

13 **List of Abbreviations**

RESEARCH AND ARTICLES

Biblical theology

15 **Hieromonk Nikolay Sakharov**

Christ as the One Who Completes the Act of Creation in the Gospel of John:
From «ἤρξατο ὁ Θεὸς ποιῆσαι» (Gen. 2, 3) to «τετέλεσται» (Jn. 19, 30)

39 **Mikhail V. Kovshov, Priest Dimitriy Khodarin, Priest Alexander Todiev**

The Theological Aspects of the Priesthood of Christ in the Epistle of St. Paul
the Apostle to the Hebrews

57 **Priest Sergiy Fufaev**

On some ways to Solve the Problem of Harmonizing the Ideas of Theological
Personalism with the Patristic Interpretation of the Biblical Concepts of the Image
and Similarity of God in Man

New Testament studies

78 **Nun Alexandra (Mushketova)**

Bethlehem, Nativity of Christ: A New Opinion from the XXI Century

93 **Priest Dmitriy Bondarenko**

Peace as a Sacrament in the Liturgical Theology of Fr. Alexander Schmemmann

103 **Hieromonk Tavrion (Smykov)**

On the Question of the Interpretation of Apoc. 1, 15: «And His feet like unto fine
Brass»

Old Testament studies

121 **Priest Alexander Todiev, Mikhail V. Kovshov**

Pastoral Problems in the Book of the Holy Prophet of God Ezekiel

Exegesis of Holy Scripture

145 **Hieromonk Philotheus (Artyushin)**

The Ideological Originality of the Interpretations of Saint Augustine on Selected
Gospel Parables

173 **Archpriest Georgiy Klimov**

The Comparative Significance of Christian Virginity and Marriage: Explanation
of the Words of the Apostle Paul (1 Cor. 7, 26) by the Ante-Nicene Fathers

- 187 **Deacon Sergiy Kozhukhov**
Examples of Origen's use of the Holy Scriptures to Instruct the Christian Community in the Homilies on Jeremiah
- Biblical philology*
- 200 **Priest Sergiy Ulyanov**
The Linguistic Paradox of Self-Designation of the Phrase Ps. 127, 2 «τοὺς πόνους τῶν καρπῶν σου φάγεσαι» in the Daughter Versions of Septuagint

REVIEWS

- 216 **Mikhail A. Skobelev**
Review of: *Vydrin A., priest. Voznikoveniye monarkhii v Drevnem Izraile: Kommentariy na Pervuyu knigu Tsarstv [The Rise of the Monarchy in Ancient Israel: A Commentary on the First Book of Kings]. Sergiev Posad: Izd. Moskovskoy dukhovnoy akademii, 2020. 464 p.: ill. ISBN 978-5-6044668-0-3*

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ПЕРИОДИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ, ЭНЦИКЛОПЕДИИ И СЕРИИ

- БВ Богословский вестник. Сергиев Посад, 1892–1918; Н. с. № 1–. 1993–.
- БТ Богословские труды. М., 1959–. № 1–.
- Вестник ПСТГУ Вестник Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного университета / гл. ред. прот. В. Воробьёв. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение; Серия II: История. История Русской Православной Церкви; Серия III: Филология; Серия IV: Педагогика. Психология; Серия V: Вопросы истории и теории христианского искусства. М., 2005–. № 3 (19)–.
- Труды КДА Труды Киевской духовной академии. Киев, 1860–.
- ХЧ Христианское чтение. СПб., 1821–.
- ЧОЛДП Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. М., 1863–1917.
- БЕСНТ Baker Exegetical Commentary on the New Testament. Ada (Mich.), 1994–.
- CCSL Corpus christianorum. Series latina. Turnhout, 1953–. Vol. 1–.
- CSEL Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Wien, 1864–. Bd. 1–.
- GCS Die Griechischen Christlichen Schriftsteller. Berlin, 1891–. Bd. 1–.
- NIGTC New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids (Mich.), 1978–.
- PG Patrologiae cursus completus. Series graeca / accurante J.-P. Migne. Parisiis, 1857–1866. T. 1–161.
- PL Patrologiae cursus completus. Series latina / accurante J.-P. Migne. Parisiis, 1844–1864. T. 1–225.
- SC Sources chrétiennes. Paris: Cerf, 1941–.
- TU Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Leipzig, 1883–. Bd. 1–.
- WUNT Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. I–II Reihe. Tübingen, 1950–.

АРХИВЫ

- ГСБ ТСЛ Главное собрание рукописей библиотеки Троице-Сергиевой Лавры. Фонд 304/1.

ПЕРЕВОДЫ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ

- LXX Septuaginta / hrsg. A. Rahlfs. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ²1979.

- MT Biblia Hebraica Stuttgartensia / ed. R. Kittel et al. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ⁶1997.
- NANTG Novum Testamentum Graece / hrsg. B. Aland, K. Aland, J. Karavidopoulos et al. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ²⁸2012.
- NTRC Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа / пер. с греч. подлинника под ред. еп. Кассиана (Безобразова). М.: Российское Библейское Общество, 1997.
- RSO Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Синодальный перевод. М.: Изд. Московской Патриархии, 2013.
- СПП Библия: книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Канонические. Современный русский перевод. М.: Российское Библейское Общество, 2011.

ИССЛЕДОВАНИЯ И СТАТЬИ

БИБЛЕЙСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

ХРИСТОС КАК
ЗАВЕРШИТЕЛЬ АКТА
ТВОРЕНИЯ В ЕВАНГЕЛИИ
ОТ ИОАННА:
ОТ «НΡΞΑΤΟ Ο ΘΕΟΣ
ΠΟΙΝΣΑΙ» (БЫТ. 2, 3)
ДО «ΤΕΤΕΛΕΣΤΑΙ» (ИН. 19, 30)

Иеромонах Николай (Сахаров)

доктор богословия (PhD)

профессор кафедры библеистики Московской духовной академии

141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия

nikolai.sakharov@yahoo.co.uk

Для цитирования: *Николай (Сахаров), иером.* Христос как Завершитель акта творения в Евангелии от Иоанна: от «*ἡρξάτο ὁ Θεὸς ποίησαι*» (Быт. 2, 3) до «*τετέλεσται*» (Ин. 19, 30) // Библейские схолии. 2022. № 2 (3). С. 15–38. DOI: 10.31802/BSCN.2022.3.2.001

Аннотация

УДК 248.145 (276)

Целью настоящей работы ставится доказать, что одна из центральных тем Пролога — тема творения — не только упоминается в Евангелии, но является одной из центральных в повествовании. Изложив во вступительной части статьи распространённый среди современных исследователей тезис, согласно которому главная идея «Пролога» Евангелия от Иоанна — тема творения — не отражается в остальной части повествования, автор последовательно доказывает, что на самом деле она является центральной составляющей в богословском сознании Евангелиста, где «дело Христа» (см. Ин. 17, 5) есть завершение «Шестоднева» — акта творения мира Богом (см. Ин. 19, 30). Статья упоминает идеи современных авторов, где тема семи дней творения в книге Бытия находит отражение в евангельском тексте. Образ-символ «Садовник» (см. Ин. 20, 15) является ключом

к раскрытию замысла евангелиста, оперирующим многосложной системой образов-аллюзий, возводящих читателя к тематике творения из книги Бытия. В последующем разделе статьи цитируются идеи Святых Отцов (Иринея Лионский, Афанасий Александрийский, Иоанн Златоуст), которые также раскрывают намерение евангелиста представить Христа как Творца космоса. Богословским открытием в данной статье является ранее не отмеченный никем факт, что текст Септуагинты относительно «Шестоднева» представляет процесс творения в его не завершенной, а лишь начальной стадии (см. Быт. 2, 3: «...ὃν ἤρξατο ὁ θεὸς ποιῆσαι»), и в богословии Евангелиста Иоанна эстафета демиургии передаётся Христу, Логосу Воплощённому, как Его «дело» (см. Ин. 17, 5). В доказательство этого открытия автор представляет лексикологические заимствования Евангелиста из начальных глав книги Бытия, а именно термины «дела» (τὰ ἔργα), «свершать» (τελέω) или «творить» (ποιόω), в их дальнейшей разработке Евангелистом применительно к миссии Христа, логически последовательно подводя к скорректированному толкованию возгласа Христа τετέλεσται (Ин. 19, 30) как провозглашению момента завершения творения, начатого Богом в книге Бытия (1–2 главы). В заключение статьи доказывается, что венцом творения и объектом демиургической миссии Христа является не столько материальный мир, сколько человек-человечество, в его многоипостасном единстве, процесс творения которого завершается на Голгофе.

Ключевые слова: Евангелие от Иоанна, Книга Бытия, Пролог, тема творения, антропология, со-териллогия, лексикологический сравнительный анализ, шестоднев, система образов.

Christ as the One Who Completes the Act of Creation in the Gospel of John: From «ἤρξατο ὁ Θεὸς ποιῆσαι» (Gen. 2, 3) to «τετέλεσται» (Jn. 19, 30)

Hieromonk Nikolay Sakharov

Doctor of Theology

Professor at the Department of Biblical Studies at the Moscow Theological Academy

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

nikolai.sakharov@yahoo.co.uk

For citation: Sakharov, Nikolay V., hieromonk. "Christ as the One Who Completes the Act of Creation in the Gospel of John: From 'ἤρξατο ὁ Θεὸς ποιῆσαι' (Gen. 2, 3) to 'τετέλεσται' (Jn. 19, 30)". *Biblical Scholia*, № 2 (3), 2022, pp. 15–38 (in Russian). DOI: 10.31802/BSCH.2022.3.2.001

Abstract. The purpose of this work is to prove that one of the central themes of the Prologue – the theme of creation – is not only mentioned in the Gospel, but is one of the central ones in the narrative. The author begins with the thesis, which is widespread among modern researchers, that the main idea of the Prologue of the Gospel of John – the theme of creation – is not reflected in the rest of the narrative. The author consistently proves that in fact the theme of creation is a central axis in the theological consciousness of the Evangelist, where «The work

of Christ» (John 17, 5) is the completion of the «Hexameron», i. e. of the act of the creation of the world by God (see John 19, 30). The article mentions some ideas of modern authors, where the theme of the six days of creation in the book of Genesis is reflected in the Gospel text. The image-symbol «The Gardener» (see John 20, 15) is the key that leads to discovery of John's intention: The Evangelist operates with a system of images that consistently point to the theme of creation from the Book of Genesis. The following section of the article cites some ideas of the Holy Fathers (Irenaeus of Lyons, Athanasius of Alexandria, John Chrysostom), who think that the evangelist's intention is to present Christ as the Creator of the cosmos. This article argues that the text of the Septuagint represents the process of creation as incomplete, as only the initial stage (see Genesis 2, 3: «... ὧν ἤρξατο ὁ θεὸς ποιῆσαι»). In John's theology the continuation of the Act of creation (the Hexameron) is passed on to Christ, who accomplishes this «work» of creation (see John 17, 5). In support of this discovery, the author presents some lexicological borrowings from the initial chapters of Genesis, namely the terms «works» (τὰ ἔργα), «accomplish» (τελέω) or «create» (ποιῶ): these are taken on by the Evangelist are reapplied to the mission Christ. It sheds some light on the final word of Christ «τετέλεσται» in John 19, 30. It is seen as the proclamation that the act of Genesis (1–2 chapters) is finally completed. In conclusion, the article proves that the crown of creation and the object of Christ's mission is not so much the material world but man-humanity, in its multi-hypostatic unity: the process of creation ends at Golgotha.

Keywords: Gospel of John, the Book of Genesis, the Prologue, the theme of creation, anthropology, soteriology, lexicological comparative analysis, the Hexameron, system of images.

Среди исследователей Евангелиста Иоанна бытует мнение, что Пролог является тематически, богословски и стилистически инородным телом по отношению к основному тексту Евангелия. Так Р. Браун (R. Brown) отмечает, что «богословские концепции и термины не имеют отзвука в остальном тексте Евангелия»¹. Почему понятие «Λόγος» более не упоминается в Евангелии, как и понятия «χάρις» или «πλήρωμα»? Понятие же «ἀλήθεια» и «ἐσκήνωσεν» (см. Ин. 1, 14) используются в дальнейшем, но совершенно в ином значении². Тема творения, столь центральная для Пролога, никогда больше не упоминается в Евангелии, как отмечает М. Томпсон (M. Thompson)³. Й. Зумштэйн (J. Zumstein) утверждает, что невозможно игнорировать богословскую пропасть между прологом и Евангелием: «программа» Пролога остаётся нереализованной, а ведущие идеи Евангелия — Sendungschristologie⁴, славной смерти Иисуса, — не находят отражения в Прологе⁵. Р. Бултман (R. Bultmann) признает, что «Пролог не является ни введением, ни предисловием в обычном смысле слова», поскольку «в нём нет указания на содержание или структуру того, что следует»⁶.

Целью настоящей работы ставится доказать, что одна из центральных тем Пролога — тема творения — не только упоминается в Евангелии, но является одной из центральных в повествовании. Более того, «дело Христа» (см. Ин. 17, 5) в Евангелии от Иоанна является смысловым продолжением и завершением акта Творения (см. Ин. 19, 30).

Тема творения, хотя и завуалированно, но, тем не менее, последовательно проводится в Евангелии, будучи выраженной в символических образах, метафорах и идеях⁷, которые являются главной составляющей методики повествования евангелиста. Трэди Воортман (T. Voortman) был одним из первых, кто прочитал Евангелие «с мыслью о творении, как основополагающей». Его вывод: «перспектива

1 Brown R. E. The Gospel According to John. Vol. 1. Garden City (N. Y.), 1966. P. 19.

2 Ibid.

3 См.: Thompson M. The God of the Gospel of John. Grand Rapids (Mich.), 2001. P. 136.

4 «Христология посланничества» (нем.) подразумевает, что «Бог послал Сына Своего в мир» (см.: Ин. 3, 17; 10, 36; 17, 18.21.23; ср. 1 Ин. 4, 9).

5 См.: Zumstein J. Der Prolog, Schwelle zum Vierten Evangelium // Der Johannesprolog / hrsg. G. Kruck. Darmstadt, 2009. S. 51–52; Beutler J. Der Johannes-Prolog – Ouverture des Johannesevangeliums // Der Johannesprolog / hrsg. G. Kruck. Darmstadt, 2009. S. 77–106.

6 Bultmann R. The Gospel of John: A Commentary. Louisville (Ky), 1971. P. 13.

7 См.: Rand J. A., du. The Creation Motif in The Fourth Gospel: Perspectives on Its Narratological Function within a Judaistic Background // Theology and Christology in the Fourth Gospel / ed. G. van Belle, J. G. van der Watt, P. J. Maritz. Leuven, 2005. P. 21–46.

творения — единственная перспектива, в свете которой можно толковать Евангелие»⁸. По замыслу евангелиста в тексте мы имеем дело с Самим Творцом, Кто творит только одним своим словом (см. Ин. 4, 50), превосходит естественные и физические законы (см. Ин. 2, 9). Энтони Мур (A. Moore) также утверждает, что «тема творения является структурным *Ursatz*⁹» Евангелия от Иоанна¹⁰, и утверждает, что Иоанн сознательно «использует Быт. 1, 1–2, 4 в качестве модели для первой части своего Евангелия (см. Ин. 1, 1–17.26), а Быт. 2, 4 и далее — для второй части (см. Ин. 18–21)». В частности, он утверждает, что

«последовательность семи дней творения (см. Быт. 1, 1–2, 4), может рассматриваться как основа “Книги (семи) знамений” (см. Ин. 2–12)¹¹, Первосвященнической молитвы (см. Ин. 17) и иметь связь с Ин. 21, 34»¹².

Откуда такие утверждения? Отправной точкой и ключом к пониманию евангелия является использование неожиданного образа ὁ κηπουρός («садовник») (см. Ин. 20, 15). Что это? — Обычная бытовая ситуация, являющаяся ничего не значащей случайной деталью, или ключ к эзотерическому содержанию, открывающий глубокий богословский смысл бездны богословия в Евангелии?

Действительно, существуют мнения, что Христос по воскресении из Гроба, где Он пребывал без одежд, для появления на людях воспользовался первой доступной одеждой — рабочей формой садовника, которая хранилась в саду¹³. Однако вряд ли такая прозаическая идея была в сознании евангелиста. Скорее он ожидает от читателя более глубокого

- 8 Voortman T. C. *Understanding the Fourth Gospel from the Perspective of the Creation Theme*. Johannesburg, 1998. P. 2, 7.
- 9 Букв. «основное предложение» (пер. с нем.).
- 10 Moore A. M. *Signs of Salvation: The Theme of Creation in John's Gospel*. Cambridge, 2013. P. 19.
- 11 «Книга знамений» — условное обозначение той части Евангелия от Иоанна, в которой повествуется о чудесах Христовых (гл. 2–12). Термин был впервые введён экзегетами школы «истории форм» и прочно вошёл в новозаветную науку. Семь знамений, которые составляют структурную основу «Книги знамений»: (1) Превращение воды в вино в Кане (см. Ин. 2, 1–11) — «первое знамение», (2) Исцеление сына царедворца в Капернауме (см. Ин. 4, 46–54), (3) Исцеление расслабленного в Вифезде (см. Ин. 5, 1–15), (4) Насыщение пяти тысяч (6, 5–14), (5) Хождение по воде (см. Ин. 6, 16–24), (6) Исцеление слепорождённого (см. Ин. 9, 1–7), (7) Воскрешение Лазаря (см. Ин. 11, 1–45).
- 12 Moore A. M. *Signs of Salvation*. P. 52.
- 13 Lange J. P. *The Life of the Lord Jesus Christ: A Complete Critical Examination of the Origin, Contents, and Connection of the Gospels*. Vol. 3. Edinburg, 1872. P. 366.

осмысления происходящего. Слово «садовник» — *haxax legomenon*, то есть оно встречается только один раз во всём Новом Завете¹⁴. Однако «сад» и «Садовник» — образы книги Бытия: главный сад Ветхого завета «Едем» есть апофеоз творения, где Первосадовником является сам Бог, и его со-работник — Адам.

Некоторые учёные утверждают, что Иоанн намеревался представить воскресшего Иисуса как нового Адама¹⁵. Дженнин Браун (J. Brown) утверждает:

«Весьма вероятно, что “садовник” (см. Ин. 20, 15) есть никто иной как Сам Иисус, и это неявный посыл связывает Его с первым садовником — Адамом»¹⁶.

Эту же идею поддерживает и Джон Саггит (J. Suggit), кто пытается более точно определить символ «Христос-Садовник», и утверждает, что Евангелие предвосхищает символику книги Откровения:

«Мария поворачивается и видит Того, Кого приняла за садовника (*κηπουρός*) (см. Ин. 20, 15). Действительно он был Садовником! Адам был помещён в райском саду, чтобы поддерживать его и заботиться о нём (см. Быт. 2, 15). Однако он не смог этого сделать, но Иисус — второй Адам, истинный Человек, как говорит Евангелие в Ин. 19, 5: “Се, Человек...” Как садовник Он открыл путь к Древу жизни (Откр. 2, 7; 22, 14, 19)»¹⁷.

Другие считают, Иоанн подразумевает, что Иисус есть образ не Адама, а Самого Бога-Создателя в саду Едема:

И насадил Господь Бог рай в Едеме на востоке, и поместил там человека, которого создал. И произрастил Господь Бог из земли всякое дерево, приятное на вид и хорошее для пищи, и дерево жизни посреди рая, и дерево познания добра и зла (Быт. 2, 8–9).

14 Moore A. M. Signs of Salvation. P. 9.

15 Ibid.

16 Brown J. K. Creation's Renewal in the Gospel of John // Catholic Biblical Quarterly. 2010. Vol. 72. P. 281. Ср.: Manns F. L'Evangile de Jean à la lumière du Judaïsme. Jerusalem, 1991. P. 426–428; Waetjen H. C. The Gospel of the Beloved Disciple: A Work in Two Editions. London, 2005. P. 414–420; Wyatt N. Supposing Him to Be the Gardener (John 20, 15): A Study of the Paradise Motif in John // Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft. 1990. Vol. 25. P. 21–38; Stanley D. M. The Passion According to John // Worship. 1959. Vol. 33. P. 213.

17 Suggit J. N. Jesus the Gardener: The Atonement in the Fourth Gospel as Re-Creation // Neotestamentica. 1999. Vol. 33. P. 167.

Согласно Мэри Колоу (M. Coloe), «Иисус поворачивается к Марии подобно тому, как некогда Божественный Садовник, гулявший в саду своего творения, обратился к Адаму»¹⁸. Иные комментаторы развивают идею, что древо жизни, посаженное Богом в Раю (см. Быт. 2, 9), впервые открыто человечеству: это есть Крест Христов¹⁹.

Идея, что Иисус есть Бог Творец (а не второй Адам) более органично вписывается в выдержанную линию евангелиста, где Иисус однозначно обозначен в Прологе как Творец Космоса.

Однако Раймонд Браун (R. Brown) усомнился в аргументах современных учёных о преднамеренности символики «нового творения», как сознательно используемой автором. Если бы Иоанн хотел, чтобы его читатели увидели намёки, как настаивает Р. Браун, он привёл бы более чёткие лексические параллели²⁰: наверняка евангелист использовал бы слово *παράδεισος* в Быт. 2, 15, а не *κήτος* в Ин. 18, 1²¹. У православного экзегета сразу же возникает возражение: во-первых, Р. Браун не учитывает таинственную эзотерическую систему Иоанновой образности с её весьма сложными метафорическими и символическими аллюзиями и намёками, где каждый символ-образ неизменно несёт богословскую криптоическую нагрузку. Как убедительно доказал Саид Хамид-Хани (S. Hamid-Khani), тщетными будут попытки понять Евангелие от Иоанна, если не учитывать принцип *amphibologia* — двойное значение того или иного термина²². Во-вторых, принадлежащие более ранней эпохе, исследования Р. Браун (R. Brown) не учитывают новейшие разработки, согласно которым постоянным фоном евангелия является Ветхий Завет²³, а более конкретно — Пятикнижие, сплошь и рядом вплетённое в повествование Иоанна, как доказывает Томас Броуди (T. Brodie):

«Временами некоторые из прототипов довольно очевидны, особенно в начале, середине и конце: в ссылках на «начало» (см. Быт. 1, 1; Ин. 1, 1), на насыщение людей манной (см. Исх. 16; Ин. 6) и в длинной заключительной беседе

18 Coloe M. L. Theological Reflexions on Creation in the Gospel of John // *Pacifica*. 2011. Vol. 24. P. 8. Ср.: *Blanquart F.* Le premier jour. Étude sur Jean 20. Paris, 1992. P. 66; *Moore A. M.* Signs of Salvation: The Theme of Creation in John's Gospel. Cambridge, 2013. P. 54.

19 Wyatt N. Supposing Him to Be the Gardener (John 20, 15). P. 38.

20 Brown R. E. The Gospel According to John. P. 990.

21 Ibid. P. 943.

22 Hamid-Khani S. Revelation and Concealment of Christ: A Theological Inquiry into the Elusive Language of the Fourth Gospel. Tübingen, 2000. P. 46–60.

23 Moore A. M. Signs of Salvation. P. 22.

(см. Втор. 1–30, Ин. 13–17). Таким образом, подав некоторые сигналы о взаимодействии с этими другими текстами, четвёртое Евангелие затем начинает использовать их более завуалировано»²⁴.

Аргумент, доказывающий, что Иисус соучаствует Богу Отцу в творении мира, — весьма патристичен по духу. Святые Отцы неоднократно связывали несколько отрывков, в которых Иоанн изображает Христа как свершающего дела Бога-Отца, с идеей творения в книге Бытия. Так сщмч. Иринеи Лионский даёт следующий комментарий на Ин. 9, 3 («чтобы явились дела Божию») и утверждает:

«А слепорождённому он даровал зрение уже не словом, но действием, и это не напрасно и случайно, но, чтобы показать руку Божию, вначале создавшую человека. Поэтому на вопрос учеников, почему он родился слепым... (Господь) отвечал им: *ни он не согрешил, ни родители его, но, чтобы открылись дела Божия на нем* (Ин. 9, 3). Дело же Божие есть создание человека. Это Он совершил действием, как говорит Писание: *Господь взял персть, от земли и создал человека* (Быт. 2, 7). Посему и Господь плюнул на землю и сделал брение, и положил его на глаза, показывая, как совершилось первоначальное создание, и могущим разуметь, открывая руку Божию, которою создан человек»²⁵.

Связь Евангелия от Иоанна с актом творения высвечена и у свт. Афанасия Великого:

«Как, будучи невидимым, познаётся Он из дел творения, так, соделавшись человеком, и невидимый под покровом тела, делами даёт знать, что совершающий эти дела — не человек, а Божия Сила и Божие Слово»²⁶.

Свт. Иоанн Златоуст считает, что «дела», упомянутые у Иоанна в 9, 3–4 были доказательством соучастия Христа в творении:

«Бог создал человека, взяв персть от земли, и Христос поступил таким же образом. Если бы сказал Он: Я — Тот, Кто взял персть от земли и создал человека, то это показалось бы невыносимым для слушателей; а когда Он показал

24 Brodie T. L. *The Quest for the Origin of John's Gospel: A Source-Oriented Approach*. Oxford, 1993. P. 29.

25 *Иринеи Лионский, сщмч. Против Ересей. Доказательство апостольской проповеди*. СПб., 2008. С. 485–486.

26 *Афанасий Великий, свт. Слово о Воплощении Бога-Слова, и о пришествии Его к нам во плоти // Творения, иже во святых отца нашего Афанасия Великого, архиепископа Александрийского*. Ч. 1. Сергиев Посад, 1902. С. 214.

это на деле, — они уже не могли оскорбляться. Вот почему, взяв персть и растворив её слюной, Он таким образом обнаружил сокровенную Свою славу. Не малая слава в том, чтобы Его признали за Создателя твари. Человек превосходнее всей твари, а глаз превосходнее всех наших членов. Вот почему Христос создал зрение не просто, а вышесказанным образом»²⁷.

Подобно Златоусту, многие современные комментаторы связывают «бреение» πῆλος (см. Ин. 9, 6), которое сотворил Иисус, с «прахом земным» в Быт. 2, 7, намекая на сотворение человека²⁸.

Действительно, при более глубоком и детальном анализе евангельского текста всплывает ряд последовательных высказываний, где с выдержанным богословским посылом говорится о продолжающемся сотруди́честве Отца и Сына в процессе творения:

Иисус же говорил им: Отец Мой доныне делает, и Я делаю... Сын ничего не может творить Сам от Себя, если не увидит Отца творящего: ибо, что творит Он, то и Сын творит также... Ибо Отец... показывает Ему все, что творит Сам; и покажет Ему дела большие сих, так что вы удивитесь. ... Дела, которые Отец дал Мне сотворить, самые дела сии, Мною творимые, свидетельствуют о Мне, что Отец послал Меня (Ин. 5, 17.19–20.36).

Как доказывает Карлос Силиезар (C. Siliezar), Иоанн последовательно следует протоколу творения мира в Быт. 2, 1–3 в своём изображении Христа, производя «Божьи дела» творения. Евангелист творчески использует термины и образы, вытекающие из Быт. 2, 1–3²⁹. Такое мнение теперь является устоявшимся. Калум Кармайкл (C. Carmichael) утверждает, что с начала Евангелия до конца 5-й главы крипточески закодирована история семи дней творения книги Бытия. В эллино-иудейских и христианских кругах первого века такие криптограммы — довольно

- 27 *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Евангелие святого апостола Иоанна Богослова // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского. Т. 8. Кн. 1. СПб., 1902. С. 367.
- 28 *Hambly W. F.* Creation and Gospel: A Brief Comparison of Genesis 1, 1 – 2, 4 and John 1, 1 – 2, 12 // *Studia Evangelica* / ed. F. L. Cross. Vol. 5. Berlin, 1968. P. 69; *Culpepper A.* Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design. Philadelphia (Pa.), 1983. P. 34; *Lindars B.* The Gospel of John. London, 1972. P. 343; *Brodie T. L.* The Gospel According to John. P. 347; *Keener C. S.* The Gospel of John: A Commentary. Vol. 1. Grand Rapids (Mich.), 2010. P. 780; *Holleran J. W.* Seeing the Light: A Narrative Reading of John 9 // *Ephemerides Theologicae Lovanienses*. 1993. Vol. 69. P. 359.
- 29 *Siliezar C. R. S.* Creation Imagery in the Gospel of John. London, 2015. (The Library of New Testament Studies; 546). P. 71.

привычное явление (например: Апокалипсис Авраама 17–19; 2 Енох 33; Премудрость Соломона). Re-play «начала» творения является неизменным атрибутом и сигналом «конца» в апокалиптической литературе:

«В основе эсхатологии, изучения последних событий человеческой истории, лежит точка зрения, что конец исторического порядка будет повторять его начало. Следовательно, для евангелиста первого столетия история Иисуса в перспективе творения естественна и даже обязательна»³⁰.

Действительно, Иоанн весьма подчёркнуто даёт «хронологию» дней: не для того ли чтобы показать связь с книгой Бытия, следуя семи дням жизни Христа?³¹

На другой день видит Иоанн... На другой день опять стоял Иоанн... На другой день [Иисус] восхотел идти в Галилею... (Ин. 1, 29.35.43). На третий день был брак в Кане Галилейской (Ин. 2, 1).

Как отмечает К. Кармайкл (C. Carmichael), Иоанн вплетает намёки-«детали» творения в последовательность дней служения Христа в начальных главах Евангелия, которая распространяется на первые пять глав его Евангелия: это и смоковница (флора) в истории с Нафанаилом, животные (фауна), которых Иисус изгоняет из Храма; исцеление людей, заканчивая круг субботой в 5 главе³².

Подобного рода измышления могут породить возражения, но исследователи приводят неоспоримые доказательства относительно лексики Иоанна. В книге Бытия основной термин для описания акта творения и идентификатором Самого Бога как Творца являются Его «дела» τὰ ἔργα, которые Он «свершает» (τελέω) или «творит» (ποιόω):

«Καὶ συνετελέσθησαν ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ καὶ πᾶς ὁ κόσμος αὐτῶν. καὶ συνετέλεσεν ὁ Θεὸς ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἕκτῃ τὰ ἔργα Αὐτοῦ, ἃ ἐποίησεν, καὶ κατέπαυσεν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων Αὐτοῦ, ὧν ἐποίησεν. καὶ ἠυλόγησεν ὁ Θεὸς τὴν ἡμέραν τὴν ἑβδόμην καὶ ἡγάσεν αὐτήν, ὅτι ἐν αὐτῇ κατέπαυσεν ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων Αὐτοῦ, ὧν ἤρξατο ὁ Θεὸς ποιῆσαι» (Быт. 2, 1–3).

30 Carmichael C. M. The Story of Creation: Its Origin and Its Interpretation in Philo and the Fourth Gospel. Ithaca (N. Y.), 1996. P. 124–125.

31 После свидетельства Иоанна, наступает «следующий день» (второй) – Ин. 1, 29; в Ин. 1, 35 – снова на «следующий (третий) день»; Ин. 1, 40 – «день» четвёртый; Ин. 1, 43 – «следующий (пятый) день»; Ин. 2, 1 – ещё один «новый день» и т. д.

32 Carmichael C. M. The Story of Creation. P. 119.

Более того, несколько раз текст подчёркивает, что сотворённое Богом было «καλός» («добро») (см. Быт. 1, 4.8.10.12.18.21.25).

Для описания служения Христа евангелист последовательно и настойчиво использует термин τὰ ἔργα (см.: Ин. 4, 34; 5, 20.36; 7, 3.21; 9, 3–4; 10, 25.32–33, 37–38; 14, 10–12; 15, 24; 17, 4)³³, которые Он «завершает» или «творит»:

«Ἐμὸν βρῶμά ἐστιν ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός Με καὶ τελειώσω Αὐτοῦ τὸ ἔργον» (Ин. 4, 34).

Более того, дела творения являются главным индикатором и идентификатором Божества Христа — «Он и Отец — одно» (см.: Ин. 10, 30)³⁴:

«Ἐγὼ δὲ ἔχω τὴν μαρτυρίαν μείζω τοῦ Ἰωάννου· τὰ γὰρ ἔργα ἃ ἔδωκε Μοι ὁ Πατήρ ἵνα τελειώσω αὐτά, αὐτὰ τὰ ἔργα ἃ Ἐγὼ ποιῶ, μαρτυρεῖ περὶ Ἐμοῦ ὅτι ὁ Πατήρ Με ἀπέσταλκε» (Ин. 5, 36).

Прилагательное «καλός» не раз употребляется в Евангелии, но преимущественно по отношению к Иисусу («добрый пастырь» — Ин. 10, 11.14) или к совершенному им чуду («доброе вино» — Ин. 2, 10)³⁵. Однако один пример, достаточный для богословской связи с Бытием, представлен в 10 главе:

«Ἐγὼ καὶ ὁ Πατήρ ἐν ἐσμεν <...> πολλὰ καλὰ ἔργα ἔδειξα ὑμῖν ἐκ τοῦ Πατρός· διὰ τοῖον αὐτῶν ἔργον λιθάζετε Με» (Ин. 10, 30–32).

Господь в данном примере ассоциирует себя с Отцом как Творцом, и говорит о сотворённых Им делах как «добрых».

Всё вышеизложенное уже разработано и у Отцов Церкви, и у современных исследователей, поэтому мы не будем рассматривать подробности их аргументации, а перейдём к главному тезису исследования, который не развивается ни у Отцов, ни у современных библеистов, а именно: никто из исследователей, даже К. Силиезар (С. Siliezar), не отметили важную особенность, сравнивая евангелие от Иоанна с книгой

33 Ibid.; Watt J. G., van der. «Working the Works of God»: Identity and Behaviour in the Gospel of John // Paul, John, and Apocalyptic Eschatology: Studies in Honour of Martinus C. de Boer / ed. J. Krans, B. J. L. Peerbolte, P.-B. Smit, A. Zwiep. Leiden, 2013. (Supplements to Novum Testamentum; 149). P. 135–150.

34 Moore A. M. Signs of Salvation. P. 131.

35 Heath J. Some Were Saying, He is Good (John 7.12b): «Good» Christology in John's Gospel? // Journal of New Testament Studies. 2010. Vol. 56. P. 513–535.

Бытия. Вопрос ставится о том, как соотносится Акт Творения в Бытии (гл. 1–2) и дела творения Христа: 1) является ли это метафорическим или символическим повторением Акта творения? 2) Является ли это Актом нового творения, как о том говорит Апокалипсис: *И сказал Сидящий на престоле: се, творю все новое. И говорит мне: напиши; ибо слова сии истинны и верны* (Откр. 21, 5).

Более подробное исследование книги Бытия даёт конкретный ответ на эти вопросы и предлагает *третий* вариант: ни повторение, ни новое творение, а продолжение. Быт. 2, 3 говорит о шестодневе как лишь о «начале» творения, которое остаётся незавершённым: Бог на седьмой день не окончательно почил от дел Своих, но лишь взял паузу в Своих делах творения, которые Он *начал* творить (ἤρξατο ποιῆσαι):

καὶ ἠυλόγησεν ὁ Θεὸς τὴν ἡμέραν τὴν ἑβδόμην καὶ ἡγίασεν αὐτήν, ὅτι ἐν αὐτῇ κατέπαυσεν ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων Αὐτοῦ, ὧν ἤρξατο ὁ Θεὸς ποιῆσαι (Быт. 2, 3).

«Начал» — значит «не закончил». И действительно, в Евангелии от Иоанна идея, что шестоднев не конец, а лишь начало, присутствует последовательно, открыто и ясно:

Ὁ Πατήρ Μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται (Ин. 5, 17).

То есть Отец до сих пор работает ἐργάζεται (над творением). Однако эстафета творения (ποιῆσαι) передаётся Воплощённому Логосу: там, где Отец взял паузу, оттуда начинает Сын — то есть после сотворения Человека.

Главным тезисом настоящего исследования является доказать, что Иисус не просто участвует в творении, не творит «новое», но *завершает* дело творения. На подобную мысль наводит весьма тщательный выбор слов евангелиста относительно самооткровения Христа касательно Его функции в творении. Слова τὰ ἔργα, ποιέω и τελέω однозначно и бесспорно заимствованы из лексики творения книги Бытия, поскольку использовались в еврейской литературе периода Второго храма исключительно в контексте творения³⁶. Словосочетание «τελέω» и «τὸ ἔργον» (см. Ин. 4, 34) встречается в 2 Езд. 16, 3, 16 (ср.: Неем. 6, 3.16), означая завершение, восстановление разрушенных стен Иерусалима³⁷. Особое значение приобретает глагол «τελέω», который

36 Siliezar C. R. S. Creation Imagery in the Gospel of John. P. 78.

37 Ibid. P. 74.

используется евангелистом весьма регламентировано, где он означает «завершение»³⁸. Настоящий смысл глагола становится понятен лишь в свете и в связи с «ἡρξάτο ὁ θεὸς ποιῆσαι» (Быт. 2, 3). В случаях использования глагола, Господь ссылается на завершение Акта творения Отца, и только в соотношении со Отцом, почему мы вернёмся к рассмотрению Ин. 4, 34; 5, 36, а также сделаем новые выводы относительно 17, 5.

Идея «завершения дела» прослеживается уже начиная с 4 главы:

λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· Ἐμὸν βρῶμά ἐστιν ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός Με καὶ τελειώσω (завершу) Αὐτοῦ τὸ ἔργον (Ин. 4, 34).

В эпизоде встречи Иисуса с самарянской, когда ученики вернулись из города, Иисус говорит им, что его пища — исполнять волю Пославшего Его и «завершить дело Его» (Ин. 4, 34). Есть ряд сходств между этим стихом и Быт. 2, 1–3. Фраза «Αὐτοῦ τὸ ἔργον» (Ин. 4, 34) однозначно представляет библейскую формулу творения в Быт. 2, 2 и 3. Также и истоки глагола «τελέω» в Ин. 4, 34 восходят к Быт. 2, 1.2³⁹.

В 5 главе эта идея развивается далее:

τὰ ἔργα ἃ ἔδοκέ Μοι ὁ Πατήρ ἵνα τελειώσω (завершу) αὐτά (Ин. 5, 36).

Органическое единство между Ин. 5, 36 и Быт. 2, 2–3 ещё более удивительно и иллюстративно: существительное «τὰ ἔργα» как будто цитируется Христом из Быт. 2, 3 — оно используется также во множественном числе с определённым артиклем и зависимым определительным предложением («*которые Он сотворил*» — Быт. 2, 2; «*которые Я творю*» — Ин. 5, 36). Хронологически также два текста связаны — Бог почил на седьмой день, и эпизод в Ин. 5 происходит в седьмой день (см. Ин. 5, 9.10.16.18), и в обоих случаях текст подчёркивает «седьмой день» как смысловой акцент авторов обоих текстов: оно повторяется несколько раз.

Тема завершения творения достигает своего апофеоза в Первосвященнической молитве (см. Ин. 17), которая является своего рода «Эпилогом» к творению, отражающим, как в зеркале, идеи Пролога. Карлос Силиезар (C. Siliezar) заостряет внимание на словах молитвы, где говорится о предвечном со-существовании Христа и Бога Отца и упоминается о доисторических временах «*прежде сложения мира*» (см: Ин. 17, 5.24)⁴⁰.

38 Kruse C. G. The Letters of John. Pillar New Testament Commentary. Grand Rapids (Mich.), 2000. P. 80.

39 Siliezar C. R. S. Creation Imagery in the Gospel of John. P. 73.

40 Ibid. P. 153–172.

Как было установлено выше, глагол «τελέω» неизменно употреблялся в Евангелии до 17 главы в контексте завершения творения, то есть он является богословским сигналом для читателя, что речь идёт о созидаании мира. Поэтому логично было бы продолжить смысловую нить евангелиста в Ин. 17, 7, которая придаёт совершенно иной смысл высказыванию Христа в данном отрывке: речь идёт не столько о «деле Воплощения», имевшем место два тысячелетия назад, сколько об изначальном Акте творения, который завершён в служении Христа: *Я... завершил* (ἐτελείωσα — то есть окончил) *дело* (τὸ ἔργον, то есть дело творения), *которое Ты дал Мне — «создать»* (ποιήσω) (Ин. 17, 4).

Таким образом 17 глава — обращение Христа к Богу Отцу — является своего рода «отчётом» о проделанной Христом работе по завершению творения мира.

Вектор «продолжения творения», заданный евангелистом проливает свет на весьма важный, с точки зрения экзегезы, стих Евангелия — последнее слово Христа в земной жизни: τετέλεσται (Ин. 19, 30). Обычно переводится как «всё кончено», это может быть воспринято как означающее, что жизнь Христа подошла к концу. Ранние протестантские радикалы А. Швайцер (A. Schweitzer) и Й. Вайс (J. Weiss) думают, что это был возглас отчаяния из-за «провала» миссии Христа⁴¹. Р. Бультман (R. Bultmann) утверждает, что «τετέλεσται» наиболее тесно связано с утверждением в евангелии от Луки, где Христос говорит об исполнении пророчеств: *Отозвав же двенадцать учеников Своих, сказал им: вот, мы восходим в Иерусалим, и совершится* (τελεσθήσεται) *все, написанное через пророков о Сыне Человеческом* (Лк. 18, 31). То есть «совершилось» в Ин. 19, 30, по его мысли, тоже означает исполнение пророчеств⁴². Последний православный комментарий предложен Д. Бером (J. Behr), где автор ссылается на «совершение тайны», описанное в Откровении: *но в те дни, когда возгласит седьмой Ангел, когда он вострубит, совершится* (ἐτελέσθη) *тайна Божия, как Он благовествовал рабам Своим пророкам* (Откр. 10, 7). Джон Бер (J. Behr) предлагает трактовать слово «совершилось» как момент передачи «Духа Христа» человечеству:

«И в этот момент Христос передаёт Духа “Матери” и возлюбленному ученику, стоящему у подножия креста, Духа, которого “не было” до тех пор, пока Христос не прославлен (см. Ин. 7, 39), но теперь ведёт своих учеников “ко всей

41 Strimple R. B. The Modern Search for the Real Jesus: An Introductory Survey of the Historical Roots of Gospels Criticism. Philipsburg (N. J.), 1995. P. 83.

42 Bultmann R. The Gospel of John: A Commentary. P. 673–674.

истине” (см. Ин. 16, 13) <...> Это та самая тайна Бога, которая теперь “завершена” или “усовершенствована”»⁴³.

Подобного рода оригинальная «мистическая трактовка» не поддерживается у Отцов Церкви. Подход, предлагаемый в настоящем исследовании, основан на сугубо лексическом анализе и доказывает выдержанный лексический норматив евангелиста, на основании которого понимание последнего слова Христа на Кресте «Свершилось» однозначно относится к теме творения, а точнее, говорит о *завершении* творения:

«εἰδὸς ὁ Ἰησοῦς ὅτι πάντα ἤδη τετέλεσται <...> ὁ Ἰησοῦς εἶπε: ΤΕΤΕΛΕΣΤΑΙ· καὶ κλίνας τὴν κεφαλὴν παρέδωκε τὸ πνεῦμα» (Ин. 19, 28.30).

Наступление субботы после возгласения Христа есть очевидная задумка автора окончательно связать *дело* Христа с *делом Творения* — когда Бог почил от дел Своих. И в Евангелии сразу после смерти Иисуса, о завершении дела творения, автор сразу же говорит о наступающей субботе:

Иисус сказал: совершилось! И, преклонив главу, предал дух. Но так как тогда была пятница, то Иудеи, дабы не оставить тел на кресте в субботу, — ибо та суббота была день великий, — просили Пилата, чтобы перебить у них голени и снять их (Ин. 19, 30–31).

Как комментирует J. Keener: «Бог завершил своё творчество, и тогда началась суббота. Иисус объявляет: *Свершилось!* (Ин. 19, 30), и Иоанн напоминает своим слушателям, что суббота началась в тот вечер (см. Ин. 19, 31)»⁴⁴. Как отмечает К. Кармайкл (С. Carmichael), «субботствование» в Евангелии есть «типичная для Иоанна стратегия, поскольку субботой празднуются все дела творения»⁴⁵.

Подобная трактовка «дела Христа» как дела творения, заключена и в православном богослужении, как о том говорит стихира на Вечерне Великой Субботы:

«Днѣшний дѣнь чѣинно великій Моѵсеѣи прошебраваше, глагола: ѿ бл҃гоговѣн Б҃ѣх дѣнь седьмый. Сѣѣ бо рече бл҃гоговѣнная събвѣѣта, сѣѣ рече оупокоенїѣ дѣнь, вѣньже

43 Behr J. John the Theologian and his Paschal Gospel. A Prologue to Theology. Oxford, 2019. P. 135–136.

44 Keener C. S. The Gospel of John: A Commentary. Vol. 2. Grand Rapids (Mich.), 2010. P. 1148.

45 Carmichael C. M. The Story of Creation. P. 46.

почи ѿ вѣкъ дѣла Своѣхъ, Единородный Сынъ Бжій, смотре́ннѣя ꙗже на смерть, плотию събѣ́отствовавъ, ѿ ко ꙗже вѣ, пакы возвращѣа кокрѣ́нѣмъ»⁴⁶.

Как мы видим, церковное богослужение также поддерживает идею Христа как «вернувшегося» уже Творцом-Садовником по воскресении для встречи с Марией.

Что же осталось неоконченным и требовало завершения? Ведь шестоднев говорит о уже сотворённых и законченных стихиях природного мира и человека? Если изучить контекст использования «творческих» формул («творить», «завершить», «дело»), то становится очевидным, что поле творения Логоса — человек. Пролог изначально задаёт фарватер действия Логоса, ограничивая Его функцию рамками антропологии:

ἐν Αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων· <...> Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον (Ин. 1, 4.9).

Что же осталось недостроенным в бытии человека? — Пролог говорит о результатах действия Логоса — Он восполнил недостающее в человеке, а именно, дал человеку божественный статус. Тема обожения человека, как мы узнаём из Пролога, является в дальнейшем центральным мотивом Евангелия, поэтому тема продолжающегося творения человека «затмевает» все иные аспекты творения (уже сотворённого космоса):

ὅσοι δὲ ἔλαβον Αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα Θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα Αὐτοῦ (Ин. 1, 12).

Далее в Евангелии смысл новой антропологии раскрывается в пространной беседе с Никодимом, где проводится идея некоего дефицита в бытии человека:

если кто не родится свыше, не может увидеть Царствия Божия... если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие... Рождённое от плоти есть плоть, а рождённое от Духа есть дух. ...должно вам родиться свыше (Ин. 3, 3.5–7).

В Первосвященнической молитве говорится о следующем, более высоком этапе творении мира — Господь даст «жизнь вечную»,

46 Стихира на «Гди возвѣ́хъ» из богослужения вечерни Великой Субботы (Триодь Постная. Ч. 2. М., 1992. Л. үііз).

не временную, но божественную-вечную⁴⁷: *Всему, что Ты дал Ему, даст Он жизнь вечную* (Ин. 17, 2).

Вершиной же всего дела творения является человек, про которого Бог говорит: *И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему [и] по подобию Нашему* (Быт. 1, 26).

До Христа человек понимался и обозначался полу-анимальным понятием «плоть», которое подразумевало не только людей, но и животных. Действительно, в книге Бытия признаются важные сходства между человеком и животными. О человеке мы читаем: *«Бог создал человека из праха земного»* (см.: Быт. 2, 7), так и животных: *«Господь Бог образовал из земли всех зверей полевых»* (см. Быт. 2, 19). Животные обозначаются таким же термином « $\psi\upsilon\chi\acute{\omega}\nu\ \zeta\omega\sigma\acute{\omega}\nu$ » (см. Быт. 1, 20), как и человек — « $\psi\upsilon\chi\eta\nu\ \zeta\omega\sigma\alpha\nu$ » (см. Быт. 2, 7), по-еврейски « $\psi\text{ׁנ}$ » (дыхание) используется для обоих. Недифференцированное отношение к человеку как части животной биомассы особенно проявляется в библейской истории потопа: *И лишилась жизни всякая плоть, движущаяся по земле, — и птицы, и скоты, и звери, и все люди; всё, что имело дыхание духа жизни в ноздрях своих на суше, умерло. Истребилось всякое существо, от человека до скота, и гадов, и птиц небесных* (Быт. 7, 21–23).

Евангелие говорит о новой, высшей стадии творения человечества: стадии перехода от анимального в божественное состояние. Понятие человек в Евангелии от Иоанна кардинально переосмысливается. Как убедительно доказывает Чарльз Панакель (С. Panackel), каждое употребление слова $\alpha\nu\theta\rho\omega\tau\omicron\varsigma$ есть не просто ссылка на индивида-персонажа: оно всегда мистически подразумевает человека-человечество, в его соотношении с Божественным Первообразом — Богочеловеком Христа, который, по замыслу евангелиста, является «примером» (Ин. 13, 15) и верховной моделью человека⁴⁸: *Тогда вышел Иисус в терновом венце и в багрянице. И сказал им: се, Человек!* (Ин. 19, 5). Так, до Христа — не было Человека, как о том говорит расслабленный: *Больной отвечал Ему... не имею Человека, который опустил бы меня в купальню...* (Ин. 5, 7).

После Божественного акта исцеления все стали искать *Того Человека, Кто сказал: «возьми постель твою и ходи»* (см.: Ин. 5, 12). Потому все описания действий и слов Христа приобретают для читателя характер заповеди: Христос является динамической живой «заповедью» для человечества.

47 См.: Keener C. S. The Gospel of John. Vol. 2. P. 1148, 1053.

48 См.: Panackel C. Ἰδοὺ ὁ Ἀνθρώπος (Jn. 19:5b): An Exegetico-Theological Study of the Text in the Light of the Use of the Term Ἀνθρώπος Designating Jesus in The Fourth Gospel. Rome, 1988.

Многие исследователи отмечают примечательную особенность в Евангелии от Иоанна: Первообраз-Бог рассматривается исключительно в контексте «кинонии», то есть межличностных отношений: Ипостась Сына, Его действия, слова, мышление неотделимы от Ипостаси Отца⁴⁹. Евангелие от Иоанна — единственное, которое разрабатывает тему многоипостасного Первообраза. Нам представлены внутри-Троичные отношения во всех бытийных подробностях между Отцом, и Сыном, и Духом Святым. Хотя откровение о межипостасных отношениях внутри Божества не даются как заповеди для человека, связующим звеном между многоипостасным образом и Первообразом являются слова молитвы Христа в 17 главе, где единство Отец-Сын задаётся как верховная модель для единства человечества. Таким образом у Иоанна можно проследить завершение творения-обожения человека, которое заключается в «единении» человечества:

«да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, [так] и они да будут в Нас едино, — да уверует мир, что Ты послал Меня. И славу, которую Ты дал Мне, Я дал им: да будут едино, как Мы едино» (Ин. 17, 21–22).

Существует много исследований относительно мотива «единства» как доминирующей программы в антропологии Иоанна⁵⁰. Наиболее значимым исследованием, подчёркивающим «коммунный» аспект в понятии обожения человека, является недавняя работа Эндрю Байерса (A. Bayers) «Ecclesiology and Theosis in the Gospel of John», который убедительно доказывает, что обожение человека согласно Иоанну, подразумевает прежде всего способность к единству в любви. Он прослеживает развитие мотива «единства» («единое стадо» и «единый пастырь» — Ин. 10, 6): соединение человекoв воедино постепенно выстраивается в динамике повествования. Именно так понимается евангелистом смысл смерти Христа, Который умер *не только за народ, но чтобы и рассеянных чад Божиих собрать воедино* (Ин. 11, 52).

49 О триадологии евангелиста и идее «отношений» см.: *Rheume R. An Exegetical and Theological Analysis of the Son's Relationship to the Father in John's Gospel: Equal Yet Subordinate*. New York (N. Y.), 2015; *Henry W. M. The Trinity in John: A Study in Relationships*. Fortland (Mo.), 2017.

50 *Tong F.-D. Gathering into One: A Study of the Oneness Motif in the Fourth Gospel with Special Reference to Johannine Soteriology*. St. Louis (Mo.), 1992; *Appold M. L. The Oneness Motif in the Fourth Gospel: Motif Analysis and Exegetical Probe into the Theology of John*. Tübingen, 1976. (WUNT; 2/1).

Этот мотив доводится до своего апофеоза в 17 главе. Некоторые комментаторы видят в мотиве единства главный пункт молитвы Христа в Его обращении к Отцу⁵¹, потому что «единство», как утверждает Дэвид Блэк (D. Black), есть «не только атрибут Божества», но и состояние обоженного человечества⁵²: *Я в них, и Ты во Мне; да будут завершены (τετελειωμένοι) воедино* (Ин. 17, 23).

Воссоединение человечества во многоипостасное единство знаменует собой завершение Акта Творения человека по образу многоипостасности Божества⁵³. Господь в первосвященнической молитве упоминает о неких «глаголах» (принципе жизни), которые Он «передал» ученикам, символизирующих завершение творения: *τὰ ῥήματα ἃ ἔδωκάς Μοι δέδωκα αὐτοῖς, καὶ αὐτοὶ ἔλαβον* (Ин. 17, 8).

Слова, скорее всего относятся к верховному принципу бытия человечества, как Человека (см. Быт. 1, 26), а не массы индивидов-особей:

Заповедь новую даю вам, да любите друг друга; как Я возлюбил вас, [так] и вы да любите друг друга. Сия есть заповедь Моя, да любите друг друга, как Я возлюбил вас <...> Сие заповедаю вам, да любите друг друга (Ин. 13, 34; 15, 12.17).

Слава Единства Отца и Сына — слава взаимной любви теперь свершилась и во образе Троиственного Бога — в человечестве.

Мотив «совершенства в единстве» разрабатывается и далее: ученики Христа по воскресении Его показаны в единстве, собранными воедино вместе. Именно их «собору»-единству и является Христос и сообщает им Божественный Дух. Замечательный аргумент выдвигает К. Силиезар (C. Siliezar), что Иоанн в 20, 22 отображает венчающий момент сотворения Богом человечества, описанный в Быт. 2, 7⁵⁴:

И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою (Быт. 2, 7).

Образ Иисуса, дышащего на учеников в Ин. 20, 22, связан с сотворением человека, когда Бог «вдунул в лице его дыхание, уже Божественной жизни» — жизни в единстве любви:

Сказав это, дунул, и говорит им: примите Духа Святого (Ин. 20, 22).

51 Black D. A. On the Style and Significance of John 17 // Criswell Theological Review. 1988. Vol. 3. P. 154–155.

52 Ibid. P. 156–157.

53 Byers A. J. Ecclesiology and Theosis in the Gospel of John. Cambridge, 2017. P. 129–130.

54 Siliezar C. R. S. Creation Imagery in the Gospel of John. P. 153–172.

Христос дунул на учеников уже не как на «Адама-индивидуума», а как на «многоипостасное единство», на Человека-человечество, которое олицетворяют собранные воедино ради Христа ученики «οἱ μαθηταὶ συνηγμένοι» (Ин. 20, 20). Только в соборности, а не в индивидуальности, человек реализует изначальный замысл Творца о себе. Только в таком качестве, в единстве с другими, человек способен принять «призывающего вся в соединение» Духа Святого⁵⁵.

Мотив падения Адама также всплывает и в эпизоде с Петром. При композиционном анализе Евангелия от Иоанна, эта история — богословски довольно заурядная, напоминающая скорее изначальные стадии служения Христа, которая по мнению Р. Бультмана (R. Bultmann) является редакцией истории призвания учеников (см. Лк. 5, 1–11)⁵⁶. Однако непонятным образом она помещена в конечной и, казалось бы, кульминационной точке Евангелия. Но на самом деле это просто обычное явление воскресшего Христа ученикам, которая ни христологически, ни литературно ничего не добавляет к идейному содержанию: про чудеса, более великие, мы уже слышали в предыдущем повествовании, и про явление воскресшего Христа ученикам, более знаковое и яркое богословски, говорится в предыдущей 20-й главе Евангелия. Однако если рассматривать этот эпизод в контексте темы творения, то история действительно является кульминационной.

В 3 главе книги Бытия нам даны симптомы падения Адама: он стыдится своей наготы и потому скрывается от Бога:

Он сказал: голос Твой я услышал в раю, и убоялся, потому что я наг, и скрылся (ὅτι γυμνός εἰμι, καὶ ἐκρύβην). И сказал: кто сказал тебе, что ты наг? не ли ты от дерева, с которого Я запретил тебе есть? (Быт. 3, 10–11).

У Иоанна мы видим проигрывание той же истории, но уже с апостолом Петром. История Петра, бросающегося в море, уникальна, и не потому ли она была так важна для Иоанна, чтобы показать завершение творения человека на примере Петра? Нагой Пётр, подобно Адаму, стыдится своей наготы и предпринимает попытку избежать встречи с Господом:

Тогда ученик, которого любил Иисус, говорит Петру: это Господь. Симон же Петр, услышав, что это Господь, опоясался одеждою, — ибо он был наг, — и бросился в море (Ин. 21, 7).

55 См.: Кондак Пятидесятницы // Триодь Цветная. М., 1992. Л. ѿм ѡб.

56 Bultmann R. The Gospel of John: A Commentary. P. 704–705.

У некоторых толкователей поддерживается идея, что якобы Пётр хотел поскорее приплыть ко Христу⁵⁷. Однако Евангелие говорит, что Пётр бросился в море на расстоянии более 90 метров (200 локтей) от берега⁵⁸, и вряд ли он был столь атлетичен на старости лет, чтобы осуществить это, заплыв на такую длинную дистанцию, да причём ещё в одеждах. Тем более, что Евангелие добавляет, что ученики приплыли *без него*, согласно Евангельскому тексту:

А другие ученики приплыли в лодке, — ибо недалеко были от земли, локтей около двухсот, — таща сеть с рыбою (Ин. 21, 8).

Если говорить о ветхозаветных параллелях, пророк Иона предпринял попытку *скрыться* от Господа в море на корабле, и был брошен в море. Если в данной истории Пётр символизирует Падшего Адама, то последующее восстановление Петра (см. Ин. 21, 15–25) легитимно рассматривать как восстановление Первозданного человека в его отношениях с Богом, взаимности их любви.

Только в этом контексте можно понимать, зачем евангелист помещает эту «частную историю» как кульминацию всего Евангелия.

Выводы

Целью этого небольшого исследования было доказать, что тема творения не только присутствует в Евангелии от Иоанна, но и является центральной. Более того, в настоящей работе было показано, что Акт творения, описанный в книге Бытия (гл. 1–2), не только находит параллель, но продолжение в служении Христа-Творца душ человеческих. Именно завершительному этапу творения человека — вдохновению Духа в человечество — и посвящено всё «дело Христа»: Духа, который «*въ соединѣніи къ призвѣ*» (кондак Пятидесятницы), завершив тем самым формацию человека-человечества во многоипостаное единство *по образу и по подобию Божию* (см.: Быт. 1, 26).

57 *Hooker M. D. Endings: Invitations to Discipleship. Peabody (Mass.), 2003. P. 76; Simon L. Petrus und der Lieblingsjünger im Johannesevangelium: Amt und Autorität. Frankfurt, 1994. P. 173; Bradford B. B. Peter in The Gospel of John: The Making of an Authentic Disciple. Leiden, 2007. P. 150.*

58 *Brodie T. L. The Gospel According to John. P. 585.*

Источники

- Афанасий Великий, свт.* Слово о Воплощении Бога-Слова, и о пришествии Его к нам во плоти // Творения, иже во святых отца нашего Афанасия Великого, архиепископа Александрийского. Ч. 1. Сергиев Посад: СТСЛ, ²1902. С. 191–263.
- Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Евангелие святого апостола Иоанна Богослова // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. Т. 8. Кн. 1–2. СПб.: Изд. СПбДА, 1902. С. 5–604.
- Иринеи Лионский, сщмч.* Против Ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2008.
- Триодь Постная: в 2-х ч. М.: Изд. Московской Патриархии, 1992.
- Триодь Цветная. М.: Изд. Московской Патриархии, 1992.

Литература

- Appold M. L.* The Oneness Motif in the Fourth Gospel: Motif Analysis and Exegetical Probe into the Theology of John. Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1976. (WUNT; Bd. 2/1).
- Behr J.* John the Theologian and his Paschal Gospel. A Prologue to Theology. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- Beutler J.* Der Johannes-Prolog — Ouverture des Johannesevangeliums // Der Johannesprolog / hrsg. G. Kruck. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2009. P. 77–106.
- Black D. A.* On the Style and Significance of John 17 // *Criswell Theological Review*. 1988. Vol. 3. P. 141–159.
- Blanquart F.* Le premier jour. Étude sur Jean 20. Paris: Cerf, 1992.
- Bradford B. B.* Peter in The Gospel of John: The Making of an Authentic Disciple. Leiden: Brill, 2007.
- Brodie T. L.* The Gospel According to John: A Literary and Theological Commentary. New York (N. Y.): Oxford University Press, 1993.
- Brodie T. L.* The Quest for the Origin of John's Gospel: A Source-Oriented Approach. New York (N. Y.): Oxford University Press, 1993.
- Brown J. K.* Creation's Renewal in the Gospel of John // *Catholic Biblical Quarterly*. 2010. Vol. 72. P. 275–290.
- Brown R. E.* The Gospel According to John. Vol. 1. Garden City (N. Y.): Doubleday, 1966.
- Bultmann R.* The Gospel of John: A Commentary. Louisville (Ky.): Westminster John Knox, 1971.
- Byers A. J.* Ecclesiology and Theosis in the Gospel of John. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. (Society for New Testament Studies Monograph Series).
- Carmichael C. M.* The Story of Creation: Its Origin and Its Interpretation in Philo and the Fourth Gospel. Ithaca (N. Y.): Cornell University Press, 1996.
- Coloe M. L.* Theological Reflexions on Creation in the Gospel of John // *Pacifica*. 2011. Vol. 24. P. 1–12.

- Culpepper A.* Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design. Philadelphia (Pa.): Fortress, 1983.
- Hambly W. F.* Creation and Gospel: A Brief Comparison of Genesis 1, 1–2, 4 and John 1, 1–2, 12 // *Studia Evangelica* / ed. F. L. Cross. Vol. 5. Berlin: Akademie Verlag, 1968. P. 69–74.
- Hamid-Khani S.* Revelation and Concealment of Christ: A Theological Inquiry into the Elusive Language of the Fourth Gospel. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000. (WUNT 2 Reihe; Bd. 120).
- Heath J.* Some Were Saying, He is Good (John 7.12b): «Good» Christology in John's Gospel? // *Journal of New Testament Studies*. 2010. Vol. 56. P. 513–535.
- Henry W. M.* The Trinity in John: A Study in Relationships. (Paperback). Fortland (Mo.): The Open Bible Trust, 2017.
- Holleran J. W.* Seeing the Light: A Narrative Reading of John 9 // *Ephemerides Theologicae Lovanienses*. 1993. Vol. 69. P. 354–82.
- Hooker M. D.* Endings: Invitations to Discipleship. Peabody (Mass.): Hendrickson, 2003.
- Keener C. S.* The Gospel of John: A Commentary. Vol. 1–2. Grand Rapids (Mich.): Baker Publishing Group, 2010.
- Kruse C. G.* The Letters of John. Pillar New Testament Commentary. Grand Rapids (Mich.): Wm. B. Eerdmans Publishing, 2000.
- Lange J. P.* The Life of the Lord Jesus Christ: A Complete Critical Examination of the Origin, Contents, and Connection of the Gospels. Vol. 3. Edinburgh: T. & T. Clark, 1872.
- Lindars B.* The Gospel of John. London: Oliphants, 1972.
- Manns F.* L'Évangile de Jean à la lumière du Judaïsme. Jerusalem: Franciscan Printing, 1991.
- Moore A. M.* Signs of Salvation: The Theme of Creation in John's Gospel. Cambridge: James Clarke, 2013.
- Panackel C.* Ἰδοὺ ὁ Ἄνθρωπος (Jn. 19:5b): An Exegetico-Theological Study of the Text in the Light of the Use of the Term Ἄνθρωπος Designating Jesus in The Fourth Gospel. Rome: Gregorian & Biblical, 1988.
- Rand J. A., du.* The Creation Motif in The Fourth Gospel: Perspectives on Its Narratological Function within a Judaistic Background // *Theology and Christology in the Fourth Gospel* / ed. G. van Belle, J. G. van der Watt, P. J. Maritz. Leuven: Peeters, 2005. P. 21–46.
- Rheaume R.* An Exegetical and Theological Analysis of the Son's Relationship to the Father in John's Gospel: Equal Yet Subordinate. New York (N. Y.): The Edwin Mellen Press, 2015.
- Siliezar C. R. S.* Creation Imagery in the Gospel of John. London: Bloomsbury T&T Clark, 2015. (The Library of New Testament Studies; vol. 546).
- Simon L.* Petrus und der Lieblingsjünger im Johannesevangelium: Amt und Autorität. Frankfurt: Peter Lang, 1994.
- Stanley D. M.* The Passion According to John // *Worship*. 1959. Vol. 33. P. 210–230.
- Strimple R. B.* The Modern Search for the Real Jesus: An Introductory Survey of the Historical Roots of Gospels Criticism. Philipsburg (N. J.): P&R Publishing Company, 1995.
- Suggit J. N.* Jesus the Gardener: The Atonement in the Fourth Gospel as Re-Creation // *Neotestamentica*. 1999. Vol. 33. P. 161–168.
- Thompson M.* The God of the Gospel of John. Grand Rapids (Mich.): Eerdmans, 2001.

- Tong F.-D.* *Gathering into One: A Study of the Oneness Motif in the Fourth Gospel with Special Reference to Johannine Soteriology.* St. Louis (Mo.): Christ Seminary-Seminex, 1992.
- Voortman T. C.* *Understanding the Fourth Gospel from the Perspective of the Creation Theme / D. Litt. et Phil. diss. Dept. of Biblical and Religious Studies, Rand Afrikaans University. Johannesburg, 1998.*
- Waetjen H. C.* *The Gospel of the Beloved Disciple: A Work in Two Editions.* London: T&T Clark International, 2005.
- Watt J. G., van der.* «Working the Works of God»: Identity and Behaviour in the Gospel of John // Paul, John, and Apocalyptic Eschatology: Studies in Honour of Martinus C. de Boer / ed. J. Krans, B. J. L. Peerbolte, P.-B. Smit, A. Zwiep. Leiden: Brill, 2013. (Supplements to Novum Testamentum; vol. 149). P. 135–150.
- Wyatt N.* «Supposing Him to Be the Gardener» (John 20, 15): A Study of the Paradise Motif in John // *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft.* 1990. Vol. 25. P. 21–38.
- Zumstein J.* *Der Prolog, Schwelle zum vierten Evangelium // Der Johannesprolog / hrsg. G. Kruck. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2009. S. 49–75.*

БОГОСЛОВСКИЕ АСПЕКТЫ СЯЩЕНСТВА ХРИСТОВА В ПОСЛАНИИ СВ. АПОСТОЛА ПАВЛА К ЕВРЕЯМ

Михаил Всеволодович Ковшов

кандидат богословия, доцент
доцент кафедры библеистики Московской Духовной Академии
доцент кафедры библеистики Перервинской духовной семинарии
ученый секретарь кандидатского диссертационного совета № 1
Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
dissovet.mda@gmail.com

Священник Дмитрий Ходарин

магистр богословия
независимый исследователь
dimaxc@ya.ru

Священник Александр Тодиев

кандидат богословия
доцент кафедры библеистики Московской духовной академии
проректор по учебной работе, заведующий кафедрой богословия
и доцент Перервинской духовной семинарии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
al.todiev@ya.ru

Для цитирования: *Ковшов М. В., Ходарин Д. К., свящ., Тодиев А., свящ.* Богословские аспекты Священства Христова в послании св. апостола Павла к Евреям // Библейские схолии. 2022. № 2 (3). С. 39–56. DOI: 10.31802/BSCN.2022.3.2.002

Аннотация

УДК 27-248.3

В Послании к Евреям впервые в Новом Завете ясно говорится о Христе как Первосвященнике, причём эта идея является одной из центральных и пронизывает большую часть Послания. Оригинальность такого именованя Христа создаёт основания для утверждения, что данная концепция является собственным творением автора Послания. Вместе с тем, подобные концепции известны в среде эллинистического иудаизма; особые мессианские чаяния характерны для иудаизма периода Второго храма. В этом контексте важной для правильного понимания идей Послания видится реконструкция концептуальной схемы, которая используется для описания Христова первосвященства.

Ключевые слова: богословие, эсхатология, Новый Завет, эпоха Второго Храма, Межзаветный иудаизм, апостол Павел, послание к Евреям, Мессианское священство.

The Theological Aspects of the Priesthood of Christ in the Epistle of St. Paul the Apostle to the Hebrews

Mikhail V. Kovshov

PhD in Theology, Associate Professor
Associate Professor at the Department of Biblical Studies
at the Moscow Theological Academy
Associate Professor of Perervinskaya Theological Seminary
Academic Secretary of Candidate's Dissertational Counsel № 1
at the Moscow Theological Academy
Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia
dissovet.mda@gmail.com

Priest Dimitry Khodarin

MA in Theology
independent researcher
dimaxc@ya.ru

Priest Alexander Todiev

PhD in Theology
Associate Professor at the Department of Biblical Studies
at the Moscow Theological Academy
Vice-Rector for Academic Affairs, Head of the Department
of Theology and Associate Professor of the Pererva Theological Seminary
Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141300, Russia
al.todiev@ya.ru

For citation: Kovshov, Mikhail V., Khodarin, Dimitry K., priest, Todiev A., priest. "The Theological Aspects of the Priesthood of Christ in the Epistle of St. Paul the Apostle to the Hebrews". *Biblical Scholia*, № 2 (3), 2021, pp. 39–56 (in Russian). DOI: 10.31802/BSCH.2022.3.2.002

Abstract. For the first time in the New Testament, the Epistle to the Hebrews clearly refers to Christ as the High Priest. This idea is one of the central for the author and it follows throughout the whole Epistle. The newness and originality of this title of Christ may lead to the proposal that this concept is the author's own invention. However, at the same time, similar concepts are rather widespread among Hellenistic Judaism. Besides, some specific Messianic aspirations are common for Judaism of the Second Temple period. Concerning this, it's important to build the full reconstruction of the conceptual scheme that is used in the Epistle to the Hebrews to describe the high priesthood of Christ.

Keywords: Theology, eschatology, New Testament, Apostle Paul, the Epistle to the Hebrews, the Messianic priesthood.

Иудейский контекст мессианского священства

Начиная со второй половины XIX в. в среде западных библеистов получило популярность мнение о присутствии устойчивого влияния эллинистического иудаизма на автора Послания к Евреям¹. Дихотомии телесного — духовного, земного — небесного, единственности — множественности, некоторые параллели в экзегезе отдельных мест Писания (например, о Мелхиседеке) и ряд других моментов объяснялись либо прямым заимствованием у Филона Александрийского, либо их созданием с использованием этих идей. Апогея подобные взгляды достигли в трудах французского исследователя Сесласа Спика (C. Spicq), считавшего, что автор Послания совершил христианское осмысление концепций Филона Александрийского, усвоив его мысли и язык, но отвергнув платонизм и аллегорическую экзегезу².

Со второй половины XX в. всё больше исследователей, не отрицая определённого знакомства автора с эллинистическим иудаизмом, начинают рассматривать специфические иудейские воззрения времени существования Второго Храма как основной концептуальный фон, учитываемый Посланием³. Это относится к развитой ангелологии и демонологии, к повышенному интересу к мистическому внеземному пространству и к напряжённым эсхатологическим ожиданиям. Причиной стало открытие ряда новых источников, в частности, Кумранских рукописей, которые позволили более полно представить картину иудаизма предхристианского и раннехристианского времени. Действительно, ценность тварного мира, использование таких выражений, как «в последние дни» (Евр. 1, 2), «будущего века» (Евр. 6, 5) и других им подобных, внимание к темам Второго Пришествия (Евр. 9, 28) и Страшного Суда (Евр. 12, 25–27) нехарактерны для эллинистической традиции, в то время как находят своё отражение в иудаизме времени Второго Храма.

Обилие параллелей между Кумранскими свитками и Посланием св. ап. Павла к Евреям породило заявления ряда исследователей о том, что «найденно потерянное звено в понимании Послания», и что данное

1 Подробнее об этом см.: *Hurst L. D. The Epistle to the Hebrews: Its Background of Thought.* Cambridge, 1990. P. 7–11.

2 См.: *Ribbens B. J. Levitical Sacrifice and Heavenly Cult in Hebrews.* Wheaton (Ill.), 2013. P. 115–116; *Mason E. F. «You are a priest forever»: Second Temple Jewish Messianism and the Priestly Christology of the Epistle to the Hebrews.* Leiden; Boston (Mass.), 2008. (Studies on the Texts of the Desert of Judah; 74). P. 59.

3 См.: *Hurst L. D. The Epistle to the Hebrews.* P. 21–22.

послание адресовано к обращённым из Кумранской общины⁴. Однако такие утверждения столь же тенденциозны, как и выводы упоминаемого выше С. Спика (C. Spisq)⁵.

Ап. Павел в этом послании последовательно разрабатывает христологическую проблематику, доказывая, что именно Христос, будучи обетованным Мессией, как истинный Бог и истинный человек, только Один может в совершенстве исполнить первосвященническое служение. Существуют археологические данные о том, что ко времени пришествия в мир Христа определённая часть Израиля ожидала прихода не одного, но двух Мессий — одного из рода Аарона, а другого из рода Давида. При этом царственный Мессия имеет «первенство чести»⁶. Аббат Жан Старки (J. Starcky) полагал, что одной из причин повышенного внимания к мессианству в такой форме послужила незаконная с позиций Ветхого Завета узурпация Хасмонейями как власти, так и первосвященства. При этом он, как Хартмут Стегеманн (H. Stegemann) и Хайнц-Йозеф Фабри (H.-J. Fabry), связывал развитие мессианских воззрений с политической конъюнктурой того времени⁷. Как бы то ни было, в таких источниках, как **1QSa** 2:12–17, **CD** 12:23ff⁸ и других говорится об эсхатологической фигуре Мессии-Священника из рода Ааронова, появляющейся совместно с царственным Мессией⁹.

Кумранские тексты ссылаются на весьма немногие места из Писания для подтверждения концепции Мессианского священства. Это стихи из книг Второзаконие, Числа и Амос (Втор. 33, 8–11; Чис. 24, 17–19; Ам. 5, 26–27). Вместе с тем, существует иная традиция, связывающая Мессианское священство с Заветом, заключённым между Господом и Левием. Мидраши на отрывки книг Исход (32, 25–29) и Числа (25, 6–15) о верности Левитов в избииении идолопоклонников, о благословении Моисеем Левитского рода во Второзаконии (33, 8–11) и, наконец, о Завете с Левием в книге прор. Малахии (2, 4–7), подтверждают

4 Mason E. F. «You are a priest forever». P. 65.

5 Подробнее см.: Ellingworth P. Reading Through Hebrews 1–7 // Epworth Review. Jan. 1985. Vol. 12/1. P. 82.

6 Mason E. F. «You are a priest forever». P. 71.

7 См.: Ibid. P. 77–82.

8 Здесь и далее ссылки на Кумранские рукописи даются по изданию: The Dead Sea Scrolls Study Edition / ed. by F. García Martínez, E. J. C. Tigchelaar. Leiden; New York (N. Y.); Köln, 1999.

9 См.: Parsons M. C. Son and High Priest: A Study in the Christology of Hebrews // Evangelical Quarterly. 1988. Vol. 60 (3). P. 209.

благословенность и вечность левитского священства¹⁰. Это находит своё отражение в таких источниках, как Завещание Левия из Заветов Двенадцати патриархов, в котором ангел приводит Левия на небеса к Богу для посвящения, а также в так называемом Арамейском документе Левия, найденном в Кумранской пещере 1 (1Q21). Книга Юбилеев, утверждая вечность левитского священнического служения, постулирует в 30, 18–20 связь между этим служением и ангельским культом¹¹.

В вышеозначенных документах ясно развиваются темы небесной природы левитского священства и его двойного установления: земного и небесного, а также небесного служения левитов¹². Несмотря на то, что оценить широту распространения подобных воззрений в иудаизме периода Второго Храма достаточно трудно, можно с уверенностью утверждать, что идея Божественного установления и вечности левитского священства предшествовала появлению Христианства и повлияла на взгляды Кумранской общины.

Все обозначенные выше источники уделяют весьма пристальное внимание ангельскому миру, как фигурам небесных посредников между Богом и человеком, имеющим в сравнении с людьми значительно большую силу и превосходящим их по естеству. При этом некоторые из них (как, например, **11Q Melchizedek**) содержат мысли о небесном священническом служении ангелов¹³.

Ближайшее рассмотрение текста Послания к Евреям позволяет сделать вывод, что вышеупомянутые традиции Мессиянского священства не являются прототипическими в отношении развития мыслей исследуемого текста Священного Писания. В частности, они не являются источником самой концепции первосвященства Христа, о чём пишут, например, Сэмюэл Фуллер (S. Fuller) и Джордж Бьюкенен (G. W. Buchanan)¹⁴. Действительно, как утверждает в Послании апостол Павел, Христос — единственный и истинный Мессия, будучи из рода Давида, объединяет в себе как священническое, так и царское служения, будучи не просто Человеком, но и Сыном Божиим. В этом отношении Послание находится гораздо ближе к смысловому ядру раннехристианской

10 См.: *Mason E. F.* «You are a priest forever». P. 111–116.

11 Здесь и далее ссылки на апокрифы Ветхого Завета даются по изданию: *Ветхозаветные апокрифы / пер. А. В. Смирнов, ред. У. Летова. М., 2020.*

12 *Mason E. F.* «You are a priest forever». P. 133.

13 См.: *Ibid.*

14 Подробнее см.: *Parsons M. C.* *Son and High Priest: A Study in the Christology of Hebrews.* P. 209.

проповеди, утверждающей, что Сын Божий, вочеловечившись, предал Себя на смерть за грехи людей, нежели к мессианским традициям Второго Храма, хотя и использует священническую терминологию для раскрытия существа совершенного Господом Иисусом спасения.

В то же время достаточно обоснованным видится предположение, что св. апостол Павел был знаком с вышеописанными эсхатологическими традициями и использовал их для придания большей отчётливости и выразительности основной идее о совершенно исключительном характере служения Христа.

Величие эсхатологического Посредника-Мессии как условие эффективности его служения

Начало Послания к Евреям (Евр. 1, 1–4) очень выверено и благозвучно акцентирует наше внимание на Личности воплотившегося Сына Божия. Многообразность частных откровений через пророков, наконец, находит свою окончательную эсхатологическую полноту в Сыне — ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν — «в последние дни» (Евр. 1, 2), как в некоем завершении человеческой истории, сообщаящем ей подлинное совершенство. Мессианский наследник всего грядущего «до пределов земли» (Пс. 2, 8), Которым сотворены веки (ср. Прем. 9, 1–2) является «сиянием славы и образом ипостаси» Отчей (ср. Евр. 1, 3). При этом ἀπαύρασμα, переведённое в Синодальном тексте как «сияние», в греческом языке имеет как активное, так и пассивное значения. В первом случае показывается единственность Сына Отцу¹⁵, а во втором — описывается реально возможный путь познания недоступного для творения Отца. Это познание Его славы, изливающейся через Сына (ср. Прем. 7, 25–26), что Святые Отцы иллюстрируют через образ солнца и его лучей¹⁶.

Существительным χαρακτήρ «образ», имеющим оттенки обозначения определённых отличительных духовных и телесных свойств личности, подчёркивается самостоятельность бытия Сына при тождестве природе Отца, т. е. Его персональные качества¹⁷. Действительно,

15 См.: Светлов Г. Фундаментальные ошибки богословия или о том, почему я не могу быть «Свидетелем Иеровы». URL: http://stavroskrest.ru/sites/default/files/kcfinder/files/svetlov_oshibki.pdf.

16 Farley L. R. The Epistle to the Hebrews: High Priest in Heaven. Chesterton (Ind.), 2013. P. 22–23.

17 Никанор (Каменский), еп. Экзегетико-критическое исследование Послания Святого Апостола Павла к Евреям. Казань, 1903. С. 15.

как оттиск в точности отражает печать, будучи от неё отличным, так и Сын в Личностном обособлении Своей природы всецело отражает свойства $\acute{\upsilon}\lambda\omicron\tau\acute{\eta}\sigma\epsilon\omega\varsigma$, т. е. сущности Отца. Сын, как совиновник Отцу в творении времени, торжествует над ним, что также подтверждает Божественность Его естества.

Наследничество, о приобретении которого говорится во втором стихе, относится не к домирному бытию Сына, поскольку такое наследничество эссенциально и поэтому неотъемлемо. Упомянутое во втором стихе наследничество начинается со времени воплощения. Видимое уничтожение Сына Божия в принятии человеческого естества имеет опасность низвести Его в восприятии до уровня пророков. Этому решительно противопоставляется утверждение, что и в вочеловечении Он остался явлением Божией славы и продолжает Своё промышление о мире, начавшееся сотворением Универсума через Сына.

Будучи непосредственным участником творения, Сын наиболее тесно соприкасается с Универсумом. По этой причине Он Сам нисходит к падшему миру, дабы устремить Свою Сыновнюю энергию «со всей натуральной божественностью» на устранение «дефектов, вызванных греховностью и сопровождающихся язвою разрушающих и дезорганизующих грехов человеческих»¹⁸. Акцент переносится с величия Личности Мессии на величие Его искупительного служения. Выражение $\kappa\alpha\theta\alpha\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\nu\ \tau\acute{\omega}\nu\ \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\omega\nu$ в культовом языке может обозначать как очищение от нечистоты, так и её уничтожение посредством принесения жертвы. В контексте вышеизложенного эта фраза приобретает смысл окончательного и всецелого уничтожения грехов, когда самая греховность упраздняется в своём корне, как результат проявления Божественной мощи Сына в Его искупительной деятельности. Как показывает на основании грамматического анализа текста епископ Никанор (Каменский), это очищение проявляется не через какое-либо посредство, но путём собственного сильного внутреннего участия Сына Божия, через Самого Себя¹⁹. Поэтому, будучи полновластным виновником совершенной победы, Сын восседает «одесную престола величия на высоте» (Евр. 1, 3). Тем самым Он показывает, что теперь уже и как Богочеловек Он находится в непосредственной близости к Отцу и соучаствует в Его бытии. Ныне Мессия восседает не на земном троне

18 *Глубоковский Н. Н.* Ходатай Нового Завета: Экзегетический анализ Евр. 1, 1–5. Сергиев Посад, 1915. С. 24.

19 *Никанор (Каменский), еп.* Экзегетико-критическое исследование Послания Святого Апостола Павла к Евреям. С. 19.

Давида, осуществляя земное владычество над миром в подобии имперского Рима, как это было ожидаемо в иудейской мессианской традиции. Он находится в небесной области, и в этом заключается существенное отличие Послания к Евреям от концепций мессианского священства, упомянутых в начале данной статьи.

Грэм Хьюз (G. Hughes) предполагает, что стихи Евр. 1, 1–3, в силу своей благозвучности и выверенности содержащихся в них идей²⁰, являются элементом древнейшего христологического гимна. Верно данное предположение или нет, это нисколько не умаляет ни эпической мощи данного отрывка, ни глубины и ясности постулируемых здесь мыслей. Столь беспримерное превознесение и возвеличивание выделяет Мессию не только в земной области, но даже и на небесах.

Иудейское сознание эпохи Второго Храма считало ангельский мир единственным легитимным внеземным уровнем посредничества в спасении человечества. В переводе LXX Ис. 9, 6 Мессия именуется *μεγάλης βουλῆς ἄγγελος*, что может иметь смысл не только посланничества, как это повсеместно понимается в христианстве, но и намекать на ангельскую природу Мессии, как превышающую человеческую. Моисеев Закон был получен посредством ангелов (Евр. 2, 2; Втор. 33, 2). Кроме того, ангелы, согласно иудейским воззрениям периода Второго храма, имеют власть над земными стихиями (см.: Юб. 2, 2 – 3, 1; Енох 60, 17–21) и играют существенную роль в эсхатологических судьбах мира. В таких кумранских рукописях, как **1QM** 13, 9–10, 17, 6–8; **1QS** 3, 21; **1QH** 10, 8 и **1QH** 3, 21 и далее (ср. **1QS** 11, 7–8), ангелы имеют наименование «сынов Божиих» и доминируют в эсхатологической перспективе. При этом в последнем из вышеупомянутых документов архангел Михаил имеет власть над миром гораздо большую, чем вместе взятые священнический и царственный мессии²¹. Поэтому, если в первом стихе Послания к Евреям утверждается превосходство Сына перед пророческим служением как служением земных вестников Божьей воли, то далее апостол Павел совершает сопоставление с «однородными» по небесной деятельности Мессии ангелами. Это становится логическим продолжением мыслей апостола и в то же время оттеняет величие Спасителя на фоне вышеозначенных иудейских представлений.

Мы видим, что Послание к Евреям с первых строк раскрывает величие Иисуса Христа. Соединение священнической темы с мотивами

20 *Hughes G.* Hebrews and Hermeneutics: The Epistle to the Hebrews as a New Testament Example of Biblical Interpretation. Cambridge, 1979. P. 6.

21 См.: *Hurst L. D.* The Epistle to the Hebrews. P. 45.

из Книги Премудрости в единое предельно насыщенное по смыслу утверждение о достоинстве Сына Божьего создаёт твёрдое христологическое основание всего Послания, образуя смысловое ядро его текста. Употребление культового языка в Евр. 1, 3 («очищение грехов») для раскрытия основного содержания искупительной деятельности Мессии свидетельствует о Его священничестве. Это служение является исключительным в контексте его субъекта, цели и результатов в силу величия его Совершителя. Далее по тексту Послания эти мысли развиваются и экзегетически подтверждаются со всей основательностью. При этом синтаксически обоснование весьма часто строится по принципу двух риторических фигур: синкрисиса, когда параллельные утверждения последовательно противопоставляются друг другу, и хиазма, когда в двух параллельных рядах слов крестообразно изменяется последовательность элементов. Семантической основой обоснования служит экзегеза конкретных стихов Священного Писания Ветхого Завета (причём, как правило в эсхатологическом ключе²²), связанных или подтверждающих необходимый тезис.

Как мы видим, одной из последовательно и систематически развиваемых центральных идей Послания является первосвященство Христа. Согласно Закону Моисееву, священники выполняют посредническую функцию между людьми и Богом, ходатайствуя за народ (Лев. 9, 7). Поэтому первая часть Послания далее раскрывает превосходства Нового Посредника перед всеми уже известными.

В Евр. 1, 5–13 последовательно приводится шесть цитат из Псалтири и одна из 2-й книги Царств, в которых превосходство Христа перед ангелами аргументируется следующими эсхатологическими утверждениями:

- Он — Сын Божий (Евр. 1, 5; Пс. 2, 7);
- Обещанный Потомок Давида (Евр. 1, 5; 2 Цар. 7, 14);
- Величайший Владыка, которому поклоняются ангелы (Евр. 1, 6; Пс. 96, 7);
- Его служение не носит временного и подчинённого характера, как ангельское (Евр. 1, 7; Пс. 103, 4);
- Ему уготовано вечное служение Управителя и Царя (Евр. 1, 8–9; Пс. 44, 7–8);
- Он — Творец, пребывающий во веки неизменным (Евр. 1, 10–12; Пс. 101, 26–28);

22 См.: Lindars B., S. S. F. The Theology of the Letter to the Hebrews. Cambridge, 1991. P. 51.

- Властелин, который будет править как Победитель над всеми Своими врагами (Евр. 1, 13; Пс. 109, 1)²³.

Все эти положения, будучи самым величественным изъяснением христологии в Писании, с полнотой подтверждают Божественность Мессии и Его право быть Царём грядущего века. С преклонением перед Христом ангельских сил также связывается всецелое обладание Им высшей властью и в других посланиях св. апостола Павла (см.: Кол. 2, 15; Еф. 1, 21; Флп. 2, 9–10).

В сравнении с ангелами, согласно семитской традиции, центральное место определяется имени, как раскрывающему природу и достоинство именуемого. Этим наследуемым Мессией именем становится «Сын», в то время как ангелы суть лишь «служебные духи» (Евр. 1, 14) для человечества, которое должно быть усыновлено Богу во Христе. Имя «Сын» становится ключевым в соотнесении Христа с Моисеем как единственным человеком, через которого был воспринят весь Ветхозаветный закон. Св. ап. Павел ссылается на книгу Чисел (12, 6–8), где говорится об исключительности Моисея среди пророков и его верности как служителя во всём доме Божиим. Дихотомией «служитель — Сын» апостол язычников устанавливает действительное взаимоотношение двух имеющих человеческую природу посредников, через которых получены исключительные по объёму и широте Божии Откровения.

Таким образом, мы видим, что св. ап. Павел последовательно развивает доказательную аргументацию величия Иисуса Христа: Он более ангелов, Творец великого спасения, Он настолько велик, что Сам становится Человеком ради нас и как Человек безмерно превосходит величайшего из людей Моисея. Следовательно, и Его служение, о котором упоминалось в Евр. 1, 3 как о священническом акте, не может быть неполным и преходящим.

Свидетельство о действительности Христова первосвященства

Впервые в Послании о Христе как о Первосвященнике упоминается в контексте Его воплощения как необходимого условия священнического служения, чтобы быть «милостивым и верным» (Евр. 2, 17). Милостивым по отношению к людям, являя им божественную милость

23 См.: *Глубоковский Н. Н.* Ходатай Нового Завета: Экзегетический анализ Евр. 1–5. С. 33–42.

(ср. в переводе LXX Исх. 22, 27, где также употребляется ἑλεῖμων), и верным перед Богом (τὰ πρὸς τὸν θεόν) в своём служении по представлении Ему всецелого богоустремления человеков²⁴. Действительно, если пророческое служение заключается в возвещении Божией воли людям, т.е. имеет направленность от Бога к человеку, то священник ходатайствует за народ (Евр. 5, 3) и приносит нужды этого народа пред лице Божие. Священник, чтобы он мог сострадать народу, должен сам опытно познать ту немощь, которой обложено человеческое естество. Такого требования мы не находим в Ветхом Завете в связи с тем, что там для священства избирались исключительно потомки Аарона и, следовательно, это имплицитно подразумевалось как данность.

В Послании к Евреям с первых же строк раскрывается во всей полноте божественность Личности имеющего стать Первосвященником. В то же время мы видим, что именно вследствие принятия на Себя человеческого естества, подверженного всем последствиям грехопадения, «усовершается» (τελειῶσαι — достигает законченности, становится вполне соответствующим своему назначению) Вождь нашего спасения, причём это «усовершенствование» происходит через страдания (Евр. 2, 10). Восприятие Христом человеческой природы даёт Ему возможность называть «братьями» весь человеческий род (Евр. 2, 14). Именно через страдания, которые носят добровольный характер, Сыном достигается совершенство, дающее право на наследство и священническое служение (Евр. 8, 6). Совершенство здесь не является морально-этической категорией, а, происходя от греческого τέλος (завершение, цель), относится к завершению или выполнению Божественного плана по спасению людей²⁵.

Христос был «искушен во всем» (Евр. 4, 15), т. е. претерпел всё то, чем искушается человек, и познал всю силу этих искушений, ни в чём не преклонившись Своей волей на грех. Сострадательная заботливость Христа, по мысли Барнабаса Линдарса (B. Lindars), является первичным основанием утверждения о действительном, а не метафорическом Его первосвященстве²⁶. Об этом же пишут Микел Парсонс (M. C. Parsons)²⁷, Роберт Милиган (R. Milligan)²⁸ и другие исследователи. Достижение самых

24 См.: The Expositor's Greek Testament / ed. by the rev. W. R. Nicoll. Vol. 4. URL: <http://biblehub.com/commentaries/egt/hebrews/2.htm>.

25 См.: Lindars B., S. S. F. The Theology of the Letter to the Hebrews. P. 44.

26 См.: Ibid. P. 61.

27 См.: Parsons M. C. Son and High Priest: A Study in the Christology of Hebrews.

28 См.: Milligan R. Epistle to the Hebrews. Delight (Ark.), [1875]. (The New Testament Commentary; 9). P. 102.

глубин страдания человеческого естества является необходимым условием для приобретения требуемых первосвященнических качеств, позволяющих распространить Христово служение с небес на землю в совершении и по совершении великого Приношения. При этом в первую очередь здесь говорится о приобретении способности сострадать невежеству и заблуждающимся, как Своим братьям.

Христос переживает гораздо большее, чем обычные люди. Его человеческое естество, будучи непричастным греху и соединённым с Его Божеством, не было обречено на умирание, и предание Себя на смерть явилось делом свободного преклонения воли по человечеству к послушанию воле Отчей. Свободно восприняв на Себя все последствия падшести человеческого естества, Христос переносит в своей земной жизни самое страшное, невозможное в полноте для опыта тварных существ — абсолютную богооставленность как последний плод пути непослушания. Он «с сильным воплем и слезами принёс молитвы Могущему Его спасти... и услышан был за своё благоговение... и стал для всех послушных Ему Виновником вечного спасения» (Евр. 5, 7–9). Слово «благоговение» в данном контексте означает трепетное послушание, благоговейное опасение нарушить волю Божию.

Тот же Самый Первосвященник, Который «прошёл небеса» (Евр. 4, 14), есть Сын Божий, Который приблизился или даже сроднился с человечеством в радикальном акте самоотдач²⁹. Через претерпение страданий Он как Человек достиг совершенного послушания и теперь может спасти «тех, кто послушен Ему» (Евр. 5, 9).

В Ветхом Завете о первосвященнике впервые упоминается в книге Левит (21, 10) в контексте назначения Аарона и его преемников посредством возлияния на его голову освященного мира. Первосвященником по Закону Моисееву мог быть только непосредственный потомок Аарона, однако Христос, как известно, происходил из колена Иудина. В израильской истории были моменты, когда на первосвященническое служение посягали без божественного утверждения (Корей в Чис. 16; Саул в 1 Цар. 13, 8–14; Озия в 2. Пар. 26, 16–21), однако они всегда оканчивались бедствием для посягателей. Акцент в требовании о Божественном призвании находится на особом смирении истинного первосвященника. В качестве доказательства истинности Христова первосвященства апостол Павел в Послании к Евреям (5, 5–6) говорит словами Пс. 2, 7 о действительном мессианстве Иисуса, называя Его Сыном Божиим

29 См.: McCrudden K. B. *The Concept of Perfection in the Epistle to the Hebrews // Reading the Epistle to the Hebrews: A Resource for Students*. Atlanta (Ga.), 2011. P. 208–229, 220.

(Мессия — помазанник Божий, т. е. Он освящён и выделен Богом, а не сам собою, для особого служения), а потом показывает, что к Мессии обращено Божественное назначение быть «Священником по чину Мелхиседека» (Евр. 5, 10; Пс. 109, 4). Оба эти псалма признаются мессианскими, причём Пс. 2, 7–9 и Пс. 109, 1 (Евр. 1, 13) говорят о правлении Мессии как Царя, а Пс. 109, 4 свидетельствует о его первосвященстве и в таком смысле употребляется впервые только в рассматриваемом нами Послании. Историческим прецедентом Божественной рецепции соединения в одном лице и царственных и первосвященнических полномочий является, согласно Священному Писанию, только Мелхиседек, поэтому апостол Павел останавливается подробно на его фигуре.

Библейский прообраз Царя-священника

В современной библеистике существует так называемая «Адамова традиция» священства, в соответствии с которой базовые священнические функции человек получает уже в лице Адама и развивает далее в лице патриархов³⁰.

В то же время исторический прецедент совмещения царского и священнического служения в одном лице являет собой в полной мере лишь фигура Мелхиседека, благословившего возвращающегося после победы над Кедорлаомером Авраама и принявшего от последнего десятину (Быт. 14, 17–20). Этот рассказ упоминается в Евр. 7, 1–3 для уяснения сути Христова первосвященства. Во-первых, «без всякого прекословия, меньший благословляется большим» (Евр. 7, 7). При этом мы видим, что Мелхиседек преподаёт своё благословение Аврааму, который получил исключительные обетования, является родоначальником еврейского народа и тем самым поставляется в более высокое, нежели Авраам, положение.

Другим серьёзным аргументом является то, что Авраам выделяет десятину своей военной добычи Мелхиседеку. В более позднее время, согласно книге Чисел (18, 19–20), десятину получали левиты за своё священническое служение. Святитель Иоанн Златоуст указывает, что Мелхиседек получил десятину не как участник в сражении, но как священник, ибо священство поставляет человека выше других, за что и приемлетс десятину. Авраам не сделал бы этого «иноплеменнику... если бы не видел

30 См.: *Shrock D. S. A Biblical-Theological Investigation of Christ's Priesthood and Covenant Mediation with Respect to the Extent of the Atonement.* Louisville (Ky.), 2013. P. 53–92.

в нём высокой чести»³¹. Более того, говорит св. ап. Павел, сам Левий, находясь в чреслах своего прародителя, принёс десятину. Тем самым ясно показывается, что Мелхиседек больше не только Авраама, но и всего священнического рода — потомков Авраама. Севериан Габальский считает происшедшее свидетельством того, что «священство без (вне) закона лучше, чем священство под законом»³².

Отсутствие упоминания родословия, рождения и смерти Мелхиседека могло быть интерпретировано в смысле неотмирной природы последнего. Де Йонг (M. De Jonge) и Ван дер Вуд (A. S. Van Der Woude) в свете Кумранских рукописей (в частности, **11Q Melchizedek**) настаивали, что автор Послания представляет Мелхиседека небесной фигурой более низкого, чем Христос, порядка, как Его копию. Об этом, по их мнению, свидетельствуют слова ἀφομοιωμένος δὲ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ («уподобляясь Сыну Божиему»), а указанный отрывок из книги Бытия (14, 17–20) описывает встречу патриарха с архангелом³³. Однако более традиционной и признанной является точка зрения, согласно которой умолчание о рождении, смерти и потомках Мелхиседека в Ветхом Завете употребляется типологически, как земной антитип действительно «не имеющего ни начала дней, ни конца жизни» (Евр. 7, 3). Отсутствие упоминания в Писании о смерти Мелхиседека позволяет автору Послания говорить о вечности его священства, что также уподобляет его Христу.

Показав величие священства Мелхиседека, апостол Павел утверждает, что это именно тот чин священства, в котором назначено Богом служить Мессии. Он подтверждает эту мысль словами мессианского сто девятого псалма: «Клялся Господь и не раскается: Ты священник вовек по чину Мелхиседека» (Пс. 109, 4; Евр. 7, 17). Христос, как и Аарон, призван Богом на священническое служение (Евр. 5, 4), но чин Его священства утверждается не вследствие преемства по родовой линии, а через непосредственное Божественное волеизъявление — клятву. После того, как Христос предал Себя на смерть как Жертва и, совершив истинное жертвоприношение, воскрес (ср. Евр. 7, 11.15), Сам Бог объявляет Его Священником *по силе жизни непрестающей* (Евр. 7, 16). Если бы левитское священство являлось совершенным, то не было бы необходимости восставать иному священнику по отличному от левитского

31 Цит. по: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. Т. 10: Послание к Евреям / пер. с англ., греч., лат. и сир. под ред. Э. М. Хина, Ф. Д. Крзя; рус. изд. под ред. К. К. Гаврилкина. Тверь, 2015. С. 108.

32 Там же. С. 98.

33 См.: Mason E. F. «You are a priest forever». P. 68.

чину (Евр. 7, 15). Институт левитского священства был основан без Божественной клятвы и поэтому не имеет твёрдой гарантии незыблемости. В то же время о вечности Христова священства «клялся Господь и не раскается» (Пс. 109, 4), т. е. не отступится от Своих слов. Вечность Христова священства подразумевает его непреходящесть, т. к. смерть уже не создаёт необходимость преемства, как это было у левитов. Пребывая священником вовек, Христос «может всегда спасать приходящих чрез Него к Богу, будучи всегда жив, чтобы ходатайствовать за них» (Евр. 7, 25).

В начале данной статьи мы упоминали о том, что определённая часть израильтян ожидала пришествия двух Мессий — одного из рода Аарона и другого из рода Давида. Согласно Закону Моисееву, каждый из этих родов имел преимущественное и исключительное право на священнодействие и царствование. Используя образ Мелхиседека, апостол Павел указывает, что эти два служения могут объединяться в одном лице. Прообразом этого объединения служит Мелхиседек — *Священник Бога Всевышнего* (Евр. 7, 1) и в то же время «царь правды» и царь Салима, т. е. царь мира. В полной мере это исполняется только во Христе, Который, будучи Царём правды, восседает на Престоле Божиим, возлюбив правду и возненавидев беззаконие (Пс. 44, 7–8), что свидетельствует о достоинстве Его царского служения. Кроме того, Он помазан «елеем радости» на это служение (Пс. 44, 8). В Пс. 109, 1 говорится, что Ему уготовано царствовать, доколе не будут положены Богом все враги Его в подножие ног Его.

Концепция мессианского священства предшествовала времени написания Послания к Евреям, однако она имела совершенно иную природу, поскольку не предполагала Божественного, но лишь человеческого или ангельского достоинство Мессии-Священника. Послание к Евреям с первых же строк акцентирует внимание на надмирной природе Личности Имеющего стать Великим Первосвященником. При этом показывается Его несравненное превосходство как Посредника между Богом и людьми перед пророками, ангелами и Моисеем, как величайшим из людей.

Для полноценности и действенности Своего священнического служения Мессии необходимо было «усовершиться» (Евр. 5, 9), что и соделал в Себе Христос, восприняв на Себя человеческое естество и достигнув полноты послушания и преданности Божией воле по человечеству в Своём всецелом Богочеловеческом существе.

Восприятие Христом священства не от Закона делает явственным необходимость отмены последнего, поскольку он не мог сделать никого совершенным. Левитским первосвященникам, имеющим немощи и поэтому обязанными и за себя приносить жертвы, противостоит ныне «Сын вовек совершенный» (см. Евр. 7, 28). Будучи Священником, Он приносит Свою Кровь как единую Богоприятную жертву во Святая Святых пред Лице Божие. Этой же Кровью Он освящает людей и как Царь дарует всем верующим в Него вечное наследие.

Источники

The Dead Sea Scrolls Study Edition / ed. F. García Martínez, E. J. C. Tigchelaar. Leiden, New York (N. Y.), Köln: Brill, 1999.

The Expositor's Greek Testament / ed. W. R. Nicoll. Vol. 4. [Электронный ресурс]. URL: <http://biblehub.com/commentaries/egt/hebrews/2.html> (дата обращения 13.03.2021).

Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. Т. 10: Послание к Евреям / пер. с англ., греч., лат. и сир. под ред. Э. М. Хина, Ф. Д. Крзя; рус. изд. под ред. К. К. Гаврилкина. Тверь: Герменевтика, 2015.

Ветхозаветные апокрифы / пер. А. В. Смирнов; ред. У. Легова М.: Пальмира, 2020. (Серия «Пальмира-классика»).

Литература

Глубоковский Н. Н. Ходатай Нового Завета: Экзегетический анализ Евр. 1, 1–5. Сергиев Посад: Тип. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1915.

Никанор (Каменский), еп. Экзегетико-критическое исследование Послания Святого Апостола Павла к Евреям. Казань: Типо-литография Императорского университета, 1903.

Светлов Г. Фундаментальные ошибки богословия или о том, почему я не могу быть «Свидетелем Иеговы». [Электронный ресурс]. URL: http://stavroskrest.ru/sites/default/files/kcfinder/files/svetlov_oshibki.pdf (дата обращения 13.03.2021).

Ellingworth P. Reading Through Hebrews 1–7 // Epworth Review. Jan. 1985. Vol. 12/1. P. 80–88.

Farley L. R. The Epistle to the Hebrews: High Priest in Heaven. Chesterton (Ind.): Ancient Faith Publishing, 2013. (The Orthodox Bible Study Companion Series).

Hughes G. Hebrews and Hermeneutics: The Epistle to the Hebrews as a New Testament Example of Biblical Interpretation. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

Hurst L. D. The Epistle to the Hebrews: Its Background of Thought. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Lindars B., S. S. F. The Theology of the Letter to the Hebrews. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. (New Testament Theology).

- Mason E. F.* «You are a priest forever»: Second Temple Jewish Messianism and the Priestly Christology of the Epistle to the Hebrews. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2008. (Studies on the Texts of the Desert of Judah; vol. 74).
- McCruden K. B.* The Concept of Perfection in the Epistle to the Hebrews // Reading the Epistle to the Hebrews: A Resource for Students / ed. E. F. Mason, K. B. McCruden. Atlanta (Ga.): Society of Biblical Literature, 2011. P. 208–229.
- Milligan R.* Epistle to the Hebrews. Delight (Ark.): Gospel Light Publishing Company, [1875]. (The New Testament Commentary; vol. 9). [Электронный ресурс]. URL: <http://icotb.org/resources/Hebrews-Milligan.pdf> (дата обращения 13.03.2021).
- Parsons M. C.* Son and High Priest: A Study in the Christology of Hebrews // Evangelical Quarterly. 1988. Vol. 60 (3). P. 195–216.
- Ribbens B. J.* Levitical Sacrifice and Heavenly Cult in Hebrews / PhD Thesis in Theology. Wheaton College. Wheaton (Ill.), 2013.
- Shrock D. S.* A Biblical-Theological Investigation of Christ's Priesthood and Covenant Mediation with Respect to the Extent of the Atonement / PhD Thesis in Theology. The Southern Baptist Theological Seminary. Louisville (Ky.), 2013.

О НЕКОТОРЫХ ПУТЯХ РЕШЕНИЯ ПРОБЛЕМЫ СОГЛАСОВАНИЯ ИДЕЙ БОГОСЛОВСКОГО ПЕРСОНАЛИЗМА СО СВЯТОТЕЧЕСКИМ ТОЛКОВАНИЕМ БИБЛЕЙСКИХ ПОНЯТИЙ ОБРАЗА И ПОДОБИЯ БОЖИИХ В ЧЕЛОВЕКЕ

Священник Сергей Фуфаев

преподаватель и научный сотрудник
кафедры библеистики Московской Духовной Академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
fsnkrasar@mail.ru

Для цитирования: *Фуфаев С. Н., священник.* О некоторых путях решения проблемы согласования идей богословского персонализма со святоотеческим толкованием библейских понятий образа и подобия Божиих в человеке // Библейские схолии. 2022. № 2 (3). С. 57–77. DOI: 10.31802/BSCH.2022.3.2.003

Аннотация

УДК 27-1 (27-277)

Статья посвящена проблеме согласования идей богословского персонализма со святоотеческим учением об образе и подобии Божиих в человеке. В связи с чем рассматриваются учения сщмч. Иринея Лионского и свт. Василия Великого об образе и подобии Божиих в человеке. В этих концепциях сформулированы противоположные суждения о том, в чём заключается образ Божий в человеке. Сщмч. Ириней полагает, что образ Божий следует видеть и в душе, и в теле человека. Свт. Василий развивает мысль о том, что образ Божий следует видеть только в душе человека и её силах. Несмотря на это, оба отца Церкви высказывают близкие мысли относительно того, как следует понимать подобие

Божие в человеке. Благодаря идеям православного персонализма в работе осуществлён частичный синтез отдельных аспектов этих учений, а также показаны возможные пути решения проблемы согласования идей богословского персонализма со святоотеческим учением об образе и подобии Божиих в человеке.

Ключевые слова: Пресвятая Троица, Господь Иисус Христос, образ Божий, подобие Божие, черты образа Божия, личность, «я», личностные черты, разум, душа, тело, обожение.

On some ways to Solve the Problem of Harmonizing the Ideas of Theological Personalism with the Patristic Interpretation of the Biblical Concepts of the Image and Similarity of God in Man

Priest Sergiy Fufaev

Lecturer and Researcher at the Department of Biblical Studies
at the Moscow Theological Academy
Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141300, Russia
fsnkrasar@mail.ru

For citation: Fufaev, Sergiy N., priest. "On some ways to Solve the Problem of Harmonizing the Ideas of Theological Personalism with the Patristic Interpretation of the Biblical Concepts of the Image and Similarity of God in Man". *Biblical scholia*, № 2 (3), 2022, pp. 57–77 (in Russian). DOI: 10.31802/BSCH.2022.3.2.003

Abstract. The article is devoted to the problem of harmonizing the ideas of theological personalism with the patristic teaching about the image and likeness of God in man. In this connection, the teachings of schmch are considered. Irenaeus of Lyons and St. Basil the Great on the image and likeness of God in man. In these concepts, opposite judgments are formulated about what the image of God in man consists of. Shmch. Irenaeus believes that the image of God should be seen both in the soul and in the human body. St. Basil develops the idea that the image of God should be seen only in the human soul and its forces. Despite this, both Fathers of the Church express close thoughts on how the likeness of God in man should be understood. Thanks to the ideas of Orthodox personalism, a partial synthesis of certain aspects of these teachings was carried out in the work, and possible ways to solve the problem of reconciling the ideas of theological personalism with the patristic teaching about the image and likeness of God in man are shown.

Keywords: Holy Trinity, Lord Jesus Christ, image of God, likeness of God, features of the image of God, personality, «I», personality traits, mind, soul, body, deification.

Введение

В настоящее время в богословской науке достаточно остро стоит вопрос о согласовании идей богословского персонализма со святоотеческим богословием¹. Однако необходимо заметить, что и само святоотеческое богословие включает в себе ряд нерешённых проблем. Особенно это касается святоотеческих толкований библейского понятия образа Божиего в человеке, в которых содержатся самые разнообразные суждения вплоть до противоположных. В данном исследовании я постараюсь показать возможные пути решения этой двоякой проблемы на примере анализа учений сщмч. Ириней Лионского и свт. Василия Великого об образе и подобии Божиих в человеке. Сначала будут изложены основные идеи означенных концепций, затем будет показано, в чём заключается их сходство и различие между собой, после чего будут даны комментарии, помогающие увидеть возможные пути решения отмеченной проблемы, в завершении будут сделаны некоторые выводы.

Учение сщмч. Ириней Лионского

Учение сщмч. Ириней об образе и подобии Божиих в человеке создано им как ответ на гностическую ересь. Характерной чертой этой концепции является утверждение, что наравне с душой и плоть человека создана по образу Божию².

- 1 Отдельные аспекты этой сложной проблемы затрагиваются, в частности, в следующих трудах: *Шичалин Ю. А.* О понятии «личности» применительно к триединному Богу и Богочеловеку Иисусу Христу в православном догматическом богословии // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2009. Вып. 1 (25). С. 47–72; *Малков П. Ю.* Ипостась: личность или индивидуум? // По образу Слова. М., 2007. С. 7–25; *Ларше Ж.-К.* О некоторых проблемах, связанных с характеристикой наследия Владимира Лосского // Вопросы теологии. 2019. Т. 1. № 2. С. 199–220; *Гришаева Е. И.* Понятие «личность» в работах Владимира Лосского и творениях отцов Церкви IV века // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2010. № 4–5. С. 121–126; *Бурмистров М. Ю.* Проект Лосского: заметки на полях «Богословского понятия человеческой личности» // Рождение персонализма из духа Нового времени. Сборник статей по генеалогии богословского персонализма в России. М., 2018. С. 360–375; *Улитчев И. И.* Богословское учение В. Н. Лосского как пример адаптации семантики новоевропейского понятия «личность» в православной богословской традиции // Научные труды Донской духовной семинарии: сборник. Вып. 2. Ростов-на-Дону, 2014. С. 185–204; *Фуфаев С. Н., свящ.* Всё ли существо человека создано по образу Божию? // Библейские схолии. 2020. № 1 (1). С. 80–103.
- 2 «Бог прославится в Своем создании, делая его сообразным и подобным Своему Отроку. Ибо руками Отца, т. е. чрез Сына и Духа человек, а не часть человека создается по подобию Божию.

Вера в Боговоплощение — отправная точка для его учения об «образе» и «подобии». Человек создан по образу Сына Божия, «как непорочного и чистого Агнца, предназначенного ещё прежде создания мира, но явившегося в последние времена» (1 Пет. 1, 19–20). Человек был сотворён таким образом, чтобы могло осуществиться вочеловечение Сына Божия. Через воплощение Первообраз являет Себя человеку³. Бестелесный, абсолютно духовный, являет Себя в теле.

Сщмч. Иринея не противопоставляет дух телу. Для него духовно-душевно-телесный состав человека — это гармоническое целое. В совершенном человеке пребывает Святой Дух, причастие к Которому заключает в себе естественное состояние человека. Дух есть Тот, Кто всецелого человека (и душу и плоть) «спасает и образует в жизнь»⁴ истинную, то есть в Самого Себя. Это стало возможно благодаря Боговоплощению, ибо Сын Божий стал Сыном Человеческим для того, чтобы сыны человеческие могли становиться сынами Божиими по благодати, даруемой Духом⁵. Подобие Божие в человеке заключается именно в приобщении ко Христу во Святом Духе, Которого люди утратили в грехопадении⁶.

Душа же и дух могут быть частью человека, но никак не человеком; совершенный человек есть соединение и союз души, получающей Духа Отца, с плотью, которая создана по образу Божию <...> Ибо, если кто уничтожит существо плоти, т. е. создания, и будет разумеать только один дух, — таковое существо не будет уже человек духовный, но дух человека или Дух Божий. Когда же дух сей, соединенный с душою, соединяется с созданием, то человек делается, по причине изливания Духа, духовным и совершенным, и это есть (человек), сотворенный по образу и подобию Божию. Если же не будет в душе Духа, таковой по истине есть (человек) душевный и оставшись плотским будет несовершенный: он имеет образ (Божий) в создании, но подобия не получает чрез Духа, и потому он несовершенен» (*Irenaeus Lugdunensis. Contra haereses* // PG. 7. Col. 1137–1138. Рус. пер.: *Иринея Лионский, сщмч. Против ересей* // Сочинения святого Иринея, епископа Лионского. Кн. 5. СПб., 1900. С. 455–456). См.: *Irenaeus Lugdunensis. Contra haereses* // PG. 7. Col. 1145–1146. Рус. пер.: *Иринея Лионский, сщмч. Против ересей* // Сочинения святого Иринея, епископа Лионского. Кн. 5. С. 463.

3 См.: *Irenaeus Lugdunensis. Contra haereses* // PG. 7. Col. 1167–1168. Рус. пер.: *Иринея Лионский, сщмч. Против ересей* // Сочинения св. Иринея, епископа Лионского. Кн. 5. С. 480–481.

4 Ibid. Col. 1144. Рус. пер.: Там же. С. 462; См.: *Никольский А., свящ. Св. Иринея Лионский в борьбе с гностицизмом* // ХЧ. 1881. № 1–2. С. 91–92.

5 См.: *Иринея Лионский, сщмч. Сочинения св. Иринея, епископа Лионского. С. 292–293. См.: Сидоров А. И. Святоотеческое наследие и церковные древности. Доникейские отцы Церкви и церковные писатели. Т. 2. М., 2011. С. 434.*

6 «Совершенный человек состоит из трех частей — плоти, души и Духа, из коих один, то есть Дух, спасает и образует; другая, то есть плоть, соединяется и образуется, а средняя между этими двумя, то есть душа, иногда, когда следует Духу, возвышается им, иногда же, угождая плоти, ниспадает в земные похотения. Итак, все не имеющие того, что спасает и образует в жизнь, естественно будут и назовутся плотью и кровию, потому что не имеют в себе Духа

Таким образом, сщмч. Иринея проводит различие между «образом» и «подобием»: наравне с душой и тело человека создано по образу Сына Божия, подобие же Божие заключено в приобщении к Святому Духу⁷. Однако, как замечает архим. Киприан (Керн), сщмч. Иринея в своём понимании образа и подобия Божиих в человеке часто сбивчив, поскольку иногда «образ» и «подобие» у него являются синонимами, а иногда — различными понятиями⁸.

Учение свт. Василия Великого

По мысли свт. Василия Великого, человек — это, прежде всего, внутренний человек, то есть душа⁹, а тело —

«это (как бы) орудие человека, орудие души; словом “человек” обозначается душа как таковая»¹⁰. «“Я” — говорится о человеке внутреннем. То, что находится вне (меня), — это не лично “я”, но это “моё”. Рука — это не “я”, но “я” — это разумное начало души»¹¹.

Поэтому именно о внутреннем человеке сказано «сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему» (Быт. 1, 26).

«Итак, “внемли себе”, то есть внемли не тому, что твоё и что около тебя, но одному себе; ибо иное — мы сами, иное — принадлежащее нам, а иное — что около нас. Мы — это душа и ум, поколику мы сотворены по образу Создавшего; наше — это тело и приобретаемые посредством него ощущения; около же нас — имущества, искусства и прочие удобства жизни»¹².

Божия. Поэтому таковые и названы от Господа мертвыми: «оставите, — говорит, — мертвым погребать своих мертвецов», потому что не имеют Духа, оживляющего человека» (См.: *Irenaeus Lugdunensis. Contra haereses* // PG. 7. Col. 1144. Рус. пер.: *Иринея Лионский, сщмч. Сочинения св. Иринея, епископа Лионского*. С. 462). См. также: *Ibid.* Col. 1122–1123; Рус. пер.: Там же. С. 447–448; *Ibid.* Col. 1123–1124; Рус. пер.: Там же. С. 448–449.

7 См.: *Никольский А., свящ.* Св. Иринея Лионский в борьбе с гностицизмом // ХЧ. 1881. № 1–2. С. 91.

8 См.: *Киприан (Керн), архим.* Антропология святителя Григория Паламы. М., 1996. С. 100.

9 См.: *Vasilius Magnus. Oratio I: De hominis structura* // PG. 30. Col. 17BC. Рус. пер.: *Василий Великий, свт.* Святого Василия Кесарийского беседа первая о сотворении человека по образу // Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. Т. I. М., 2009. С. 297;

10 См.: *Ibid.* // PG. 30. Col. 17C. Рус. пер.: Там же.

11 *Ibid.* Рус. пер.: Там же.

12 *Vasilius Magnus. Homillia in illud, attende tibi ipsi* // PG. 31. Col. 204. Рус. пер.: *Василий Великий, свт.* Беседа 3. На слова: Внемли себе (Втор. 15, 9) // Догматико-полемические

Образ Божий заключён в душе, разуме¹³, свободной воле человека¹⁴ и его владычестве над землёй¹⁵. Он не может быть заключён в теле человека, поскольку оно, являясь смертным, изменчивым, сложным и имеющим очертания, противоположно Богу¹⁶. По мысли святителя, мужчина и женщина одинаково созданы по образу Божию¹⁷, а их способность владычествовать над зверями предполагает их господство над самими собой, своими желаниями, то есть состояние бесстрастия¹⁸. При этом святитель Василий не настаивает, что он предложил исчерпывающее объяснение того, что есть образ Божий в человеке¹⁹. Божественный образ динамичен в человеке: «Невозможно отвне научиться любви Божией, но вместе с устройением живого существа, разумею человека, вложено в нас некоторое прирождённое стремление (λόγος σπέρματικός), в себе самом заключающее побуждения к общению любви»²⁰.

Образ Божий дан человеку при его творении, а подобие Божие задано ему при его творении²¹. Образ Божий заключён во внутреннем человеке, а подобие Божие — в христианских добродетелях:

творения. Экзегетические сочинения. Беседы. Т. I. М., 2009. С. 607. См.: *Флоровский Г., прот.* Восточные отцы IV века. Минск, 2006. С. 81–82.

13 См.: *Basiliius Magnus*. Homillia in illud, attende tibi ipsi // PG. T. 31. Col. 204. Рус. пер.: *Василий Великий, свт.* Беседа 3. На слова: Внемли себе (Втор. 15, 9). С. 607.

14 См.: *Basiliius Magnus*. Quod Deus non est auctor malorum // PG. 31. Col. 344BC. Рус. пер.: *Василий Великий, свт.* Беседа 9. О том, что Бог не виновник зла // Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. Т. I. М., 2009. С. 650.

15 См.: *Basiliius Magnus*. Oratio I. De hominis structura // PG. 30. Col. 17D–24D. Рус. пер.: *Василий Великий, свт.* Святого Василия Кесарийского беседа первая о сотворении человека по образу. С. 304.

16 *Basiliius Magnus*. Oratio I. De hominis structura // PG. 30. Col. 16 CD. Рус. пер.: Там же. С. 296–297: «...Мы не имеем образа Божиего, если понимать его в телесном смысле. Внешние очертания бывают (лишь) у тела, подверженного гибели. Не может в смертном заключаться бессмертное, и смертное не может быть образом бессмертного. Тело увеличивается, уменьшается, стареет, изменяется <...> Как же может изменяющееся быть подобным неизменному? То, что всегда остается одним и тем же, уподобится ли тому, что никогда не является устойчивым? Телесное убегает от нас, как нечто текучее, — прежде чем его увидишь, оно ускользает; вместо одного оно оказывается другим».

17 См.: *Ibid.* Col. 33D–36C. Рус. пер.: Там же. С. 303–304.

18 См.: *Ibid.* Col. 36C–37C. Рус. пер.: Там же. С. 304.

19 См.: *Ibid.* Col. 24D–25A. Рус. пер.: Там же. С. 299–300.

20 *Basiliius Magnus*. Regulae fusius tractatae // PG. 31. Col. 908C. Рус. пер.: *Василий Великий, свт.* Правила, пространно изложенные в вопросах и ответах // Аскетические творения. Письма. Т. II. М., 2009. С. 156. См.: См.: *Флоровский Г., прот.* Восточные отцы IV века. С. 90.

21 См.: *Basiliius Magnus*. Oratio I. De hominis structura // PG. 30. Col. 29D–32D. Рус. пер.: *Василий Великий, свт.* Святого Василия Кесарийского беседа первая о сотворении человека по образу. С. 302.

«Ведь, “по образу” я обладаю бытием существа разумного, “по подобию” же я делаюсь, становясь христианином»²².

В связи с этим свт. Василий уточняет, что образ Божий человеку дан полностью, а подобие Божие оставлено незавершённым, чтобы человек добровольно совершенствовался²³. Жизнь по Евангелию реализует образ Божий в человеке. Христианство есть

«уподобление Богу в той мере, в какой это возможно для природы человеческой. Если ты по милости Божией решил быть христианином, торопись стать подобным Богу, оденься во Христа»²⁴.

Свт. Василий Великий под подобием Богу подразумевает обожение во Христе, подаваемое Святым Духом²⁵. При этом святитель подчёркивает, что не только созданная по образу Божию душа, но и человеческая плоть обожена во Христе²⁶. В Нём полная человеческая природа стала

- 22 «При первоначальном творении нам даруется быть рожденными по образу Божию; своей же волею приобретаем мы бытие по подобию Божию. Тем, что зависит от нашей воли, мы распоряжаемся в полную силу; добываем же мы это себе благодаря своей энергии. Если бы Господь, создавая нас, не сказал предопределятельно: «Сотворим» и «по подобию», если бы нам не была дарована возможность стать «по подобию», то своими собственными силами мы бы не стяжали подобия Божиего. Но в том-то и дело, что Он сотворил нас способными уподобляться Богу. Одарив нас способностью уподобляться Богу, Он предоставил нам самим быть тружениками в уподоблении Богу, чтобы мы получили за (этот) труд вознаграждение, чтобы мы не были инертными вещами, подобно портретам, созданным рукой художника, чтобы плоды нашего уподобления не принесли похвалы кому-нибудь другому. В самом деле, когда видишь портрет, в точности передающий модель, то не портрету воздаешь хвалу, а художником восхищаешься. Итак, чтобы восхищение относилось ко мне, а не к кому-то другому, Он предоставил мне самому позаботиться о достижении подобия Божиего. Ведь, «по образу» я обладаю бытием существа разумного, «по подобию» же я делаюсь, становясь христианином... Это уподобление Богу в той мере, в какой это возможно для природы человеческой. Если ты по милости Божией решил быть христианином, торопись стать подобным Богу, оденься во Христа» (*Basiliius Magnus. Oratio I. De hominis structura* // PG. 30. Col. 29A–33C. Рус. пер.: Там же. С. 301–303).
- 23 См.: *Ibid.* Col. 33B. Рус. пер.: Там же. С. 302–303.
- 24 *Ibid.* Col. 33C. Рус. пер.: Там же. С. 303.
- 25 См.: *Basiliius Magnus. De Spiritu Sancto. Ad Amphiloichium Iconii episcopum* // PG. T. 32. Col. 109 BC. Рус. пер.: *Василий Великий, свт. О Святом Духе. К святому Амфилохию, епископу Иконийскому* // *Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы.* Т. I. М., 2009. С. 73–74.
- 26 См.: *Василий Великий, свт. Слово на Святое Рождество Христово* / пер. и ком. А. Фокина // *Богословский сборник ПСТБИ.* 1999. № 5. С. 104–117; См.: URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Velikij/gomilija-na-rozhdestvo-hristovo/.

родственной Богу²⁷. Однако в некоторых местах свт. Василий Великий не учитывает различия между «образом» и «подобием»²⁸.

Основные сходства и различия в учениях сщмч. Иринея и свт. Василия

Итак, сщмч. Иринея при объяснении того, что в человеке соответствует образу Божию, исходит из богооткровенной вести о воплощении Бога-Слова, а свт. Василий при объяснении того же исходит из богооткровенного учения о свойствах Божественного естества. Сын Божий, Первообраз явил Себя во всей человеческой природе (*Великая благодетельная тайна: Бог явился во плоти* (1 Тим. 3, 16)), поэтому образ Божий в человеке имеет отношение и к душе, и к телу — так мыслит сщмч. Иринея. Однако свт. Василий, как мы видели, мыслит иначе: смертное тело человека не может быть подобно бестелесному, бессмертному Божеству, поэтому образ Божий не может заключаться в теле, он имеет отношение только к простой, бессмертной и разумной душе человека. В связи с чем святитель настаивает на том, что человек — это и есть душа, а тело — это только некое орудие человека. Для сщмч. Иринея, напротив, очевидно, что человек — это и душа, и тело, а совершенный человек — это душа и тело, причастные к Духу Святому. Правда, в последнем пункте точки зрения святых отцов практически совпадают: фактически оба говорят о том, что не только человеческая душа, но и человеческое тело призваны к обожению (подобию Божию) в Духе Святом. Сщмч. Иринея пишет, что душу и тело святого человека Дух Божий «спасает и образует в жизнь», то есть в Самого Себя. Свт. Василий высказывает близкую к этому мысль: во Христе полная человеческая природа, получив обожение, стала родственной Богу. В учении о том, что такое подобие Божие в человеке, существенных разногласий между взглядами сщмч. Иринея и свт. Василия не наблюдается. Однако при этом они не одинаково понимают образ Божий в человеке.

27 См.: Там же.

28 См.: *Basiliius Magnus. Adversus Eunomium* // PG. 29. Col. 725D–728A. Рус. пер.: *Василий Великий, свт.* Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия // *Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы.* Т. I. М., 2009. С. 199.

Комментарий

Характерной особенностью святоотеческих концепций является то, что образ Божий в человеке рассматривается в пределах человеческого естества. В связи с чем необходимо обратить внимание на то, что согласно вероучению Церкви Христовой всякое тварное естество, чьим бы оно ни было, радикальным образом инаково по отношению к нетварному естеству. Кроме того, важно отметить, что любая тварная природа бесконечно отстоит от Божественной природы по причине Её нетварности, бесконечности и всесовершенства²⁹. Таким образом, выходит, что, заключая образ Божий в пределах человеческого естества, мы его бесконечно отдаляем от Первообраза. Например, если мы образ Божий видим в человеческом разуме, то, значит, тем самым образ-разум мы бесконечно отдаляем от Первообраза-Разума. И это касается как всех свойств человеческого естества, так и всей природы человека в целом. В таком случае получается следующая картина: образ Божий так же бесконечно отдалён от Первообраза, как бесконечно отдалены от Божественного естества природы всех живых и неживых творений (животных, птиц, рыб, насекомых, растений, камней и т. д.). В этой связи уместно вспомнить, что согласно вероучению Церкви Христовой человек призван быть предельно похожим на Бога: Бог стал Человеком, чтобы человек стал богом по благодати³⁰, которая есть Сам Бог в Своих нетварных энергиях. Из сказанного выше следует, что образ Божий в человеке бесконечно далёк от Первообраза, а подобие Божие (обоже-ние) предельно сближает человека с Богом. Однако точна ли эта схема?

Отвечая на этот вопрос, необходимо сказать о том, что такое обожение человека согласно православному вероучению. В Своей первосвященнической молитве Господь наш Иисус Христос просил Бога-Отца о том, чтобы ученики Христовы обладали таким же единством, которое есть между Отцом и Сыном:

«...да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино... И славу, которую Ты дал Мне, Я дал им: да будут едино, как Мы едино. Я в них, и Ты во Мне; да будут совершены воедино... да любовь, которою Ты возлюбил Меня, в них будет, и Я в них» (Ин. 17, 21–23.26).

29 См.: Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. Т. 1. СПб., 1883. С. 102–122.

30 См.: Давыденков О., прот. Догматическое богословие. М., 2017. С. 360.

Из приведённых слов Господа ясно, что единство между верными учениками Христа образуется благодаря их пребыванию в единой и нераздельной Пресвятой Троице. Причём это пребывание предельно сближается с предвечным пребыванием Сына в Отце и Отца в Сыне. Через Господа Иисуса Христа они становятся причастниками Божественного естества (См. 2 Пет. 1, 4) благодаря нетварной благодати. Это пребывание учеников в Боге и друг в друге есть нетварное свойство, следовательно, данное единство такое же, что и в Самой Троице, однако, по благодати, а не по сущности^{31,32}, и в той мере, которую христиане способны усвоить по своему духовному состоянию³³ (здесь мы имеем дело с богословской антиномией, указывающей на неисчерпаемую тайну обожения человека). Несмотря на то, что единство христиан заключено в нетварной благодати, они никогда не смогут достичь той полноты единства, какое имеют между Собой Лица Пресвятой Троицы,

- 31 *Maximus Confessor. Capita de charitate III, 25 // PG. 90. Col. 1024B. Рус. пер.: Максим Исповедник, прп. Главы о любви // Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1: Богословские и аскетические трактаты. М., 1993. С. 124: «Бог, приводя в бытие разумное и умное существо по высочайшей благодати Своей, сообщил сим тварям четыре Божественные свойства, их содержащие, охраняющие и спасающие: бытие, приснобытие, благодать и премудрость. Из них два первые даровал существу, а два последние нравственной способности: существу – бытие и приснобытие, а нравственной способности – благодать и премудрость, дабы тварь соделывалась тем по причастию, что Он Сам есть по существу. По сему и сказано, что человек сотворен по образу и по подобию Божию: сотворен по образу, – яко сущий – сущего, – яко присносущий – присносущего, хотя и не изначально, впрочем, бесконечно; сотворен по подобию, яко благой – благого, яко премудрый – премудрого, тем бывая по благодати, чем Бог есть по естеству. По образу Божию есть всякое существо разумное, по подобию же одни добрые и мудрые».*
- 32 «(Итак), кого Божественный Дух воспримет внутрь Себя, тех Он, как Бог, всецело воссозидает, возобновляет и чудным образом делает новую тварью. Как и каким образом? – Подобно тому, как огонь не перенимает от железа черноты, но сообщает ему все, что сам имеет, так и Божественный Дух, совершенно не приобщаясь их нечистоты, как нетленный и бессмертный, уделяет (им) нетление и бессмертие. Будучи светом незаходимым, Он соделывает светом всех, в ком вселится; являясь жизнью, Он всем им подает жизнь. Как естественный Христу и единосущный также, как единославный и соединенный с Ним, Он и их (также) соделывает совершенно подобными Христу. Ибо Владыка не завидует тому, чтобы смертные чрез Божественную благодать являлись равными Ему, и не считает (Своих) рабов недостойными уподобиться Ему; но утешается и радуется, когда видит нас, происшедших от людей, таковыми по благодати, каковым Он был и есть по естеству» (*Симеон Новый Богослов, прп. Божественные гимны 34 // Преподобный Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 3. Сергиев Посад, 1993. С. 151*).
- 33 См.: *Симеон Новый Богослов, прп. Слова преподобного Симеона Нового Богослова. Вып. 1. М., 1892. С. 228–229.*

поскольку в силу бесконечности Божества Его сущность абсолютно недостижима для человека.

Таким образом, обожение человека заключено в межличностной любви, когда «я» любит другие «Я» («я») ³⁴ настолько сильно, что любящие всецело пребывают друг в друге. Это богоподобное общение различных ипостасей осуществляется посредством общего человеческого естества и нетварной благодати, общей для всех Лиц Пресвятой Троицы. Получается, что целью богоподобной любви является «Я» Другого («я» другого), с которым обретается истинное единство только в обожённой человеческой природе. В этой связи необходимо заметить, что доступ к единству с Пресвятой Троицей открыт нам через Господа Иисуса Христа, с Которым мы имеем одно и то же человеческое естество.

Обращает на себя внимание то, что в самом центре учения об обожении человека оказывается не идея разума, или какого-либо свойства человеческой природы, соотносимого с образом Божиим, а идея «я», пребывающего в «ты». Идея взаимной любви. Следует заметить, что в Пресвятой Троице три «Я», но одна природа (и один Божественный разум, одна Божественная воля и т. д.) ³⁵. Во Христе одно «Я», но две совершенных природы (Божественная и человеческая). Во Христе заключена полная человеческая природа (в том числе и человеческий разум, поскольку он есть сила человеческого естества), но в Нём нет человеческого «я», нет ничего от человеческого «я». Православная христология показывает нам, что человеческое «я» находится за пределами человеческой природы, хотя и неотделимо от неё, оно не есть ни какое-либо свойство (или сила) человеческого естества, оно не есть ни само это естество ³⁶. «Я» Господа Иисуса Христа есть предвечное «Я» Сына Божия, из чего видно, что никакой элемент человеческого естества не является составляющим

34 По мысли богослова С. А. Чурсанова, использование местоимения для обозначения личности человека укоренено в Священном Писании и святоотеческом предании. См.: Чурсанов С. А. Лицом к лицу. Понятие личности в православном богословии XX века. М., 2011. С. 109–113.

35 Идея полной несводимости «Я» к Своему естеству содержится в триадологическом догмате (см., например: Ковшов М. В. Образ бытия Божественных Ипостасей как основание православного богословия личности // Святитель Феофан Затворник — основатель христианской психологии. Материалы шестой Всероссийской научно-практической конференции. 4–6 февраля 2020 г. СПб., 2020. С. 39–41).

36 Идея несводимости человеческой личности к своему естеству, например, выражена в учебном пособии по православному нравственному богословию. См.: Платон (Игуменнов), архим. Православное нравственное богословие. Сергиев Посад, 1994. С. 17.

этого «Я»³⁷. Человеческое «я» также не состоит ни из человеческой природы, ни из каких-либо её составляющих. В противном случае пришлось бы утверждать, что во Христе есть составляющие человеческого «я». Однако последнее суждение не является православным.

Когда мы говорим о «я», мы имеем в виду абсолютную неповторимость человека, которая не из чего не состоит, а не просто его неповторимость, которая имеет свои составляющие³⁸. Всякий человек состоит из повторимого, общего человеческого естества и индивидуальных свойств, которые можно наблюдать у разных людей. Однако, несмотря на это, всецелое существо каждого человека является неповторимым в силу конкретности своего бытия. Вместе с тем всякий человек есть «я», которое не из чего не состоит, поэтому является простым, неделимым и абсолютно неповторимым³⁹. По выражению митр. Иоанна (Зизиуласа), ««есть» много вещей, но ни одна из них не есть “я” (или “ты” и т. д.). Это утверждение является безусловным, и не только потому, что ничто иное не есть “я”, но и потому, что ничто иное *никогда* не может быть мною»⁴⁰.

- 37 «При действительном различии Божества и человечества, с их соответствующими свойствами и деятельностями, во Христе Иисусе есть единое Лице Бога Слова (единое Я), единично сознающее Себя во двойстве естеств и управляющее всеми явлениями и обнаружениями жизни Богочеловека» (*Малиновский Н., прот.* Очерк православного догматического богословия. М., 2003. С. 407). Эта идея перешла в современное учебное пособие по православному догматическому богословию: «Во Христе есть только одно “Я” — это “Я” тождественно Второму Лицу Пресвятой Троицы, Сыну Божию. Это “Я” живет, действует и сознает Себя в двух природах, по Божеству и по человечеству. Во Христе есть полная человеческая природа, которая включает в себя человеческое тело, разумную человеческую душу, даже человеческое сознание. Но Тот, Кто обладает этой природой, Тот, Кто через эту природу живет и действует, Кто осознает Себя через эту природу, есть Бог — Второе Лицо Пресвятой Троицы» (*Давыденков О., прот.* Догматическое богословие. М., 2013. С. 376–377).
- 38 «Термин «ипостась» должен обозначать конкретное существо в целом, а термином «личность» вполне можно обозначать неповторимое «я», отличное от естества, общего и для других «я»» (*Фуфаев С. Н., свящ.* Истолкование В. Н. Лосским догматических понятий «ипостась», «личность» и «индивид» // БВ. 2019. № 4 (35). С. 65). Другими словами, человеческое «я» не состоит из субстанции и акциденций, а человеческая ипостась состоит из «я», субстанции и акциденций.
- 39 См.: *Фуфаев С., свящ.* Богословские последствия православного учения о неповторимости личности // Материалы шестой Всероссийской научно-практической конференции «Святитель Феофан Затворник — основатель христианской психологии». СПб., 2020. С. 78–79.
- 40 *Иоанн (Зизиулас), митр.* Что значит быть личностью: к вопросу об онтологии личности // Богословие личности. М., 2013. С. 195.

В связи со всем этим возникает закономерный вопрос: если разум человека почитается как образ Божий, то почему человеческое «я», которое руководит разумом, и которое призвано находиться в центре обожения человека, не может быть почитаемо как образ Божий? Представляется, что тот, кто руководит разумом, не может иметь статус ниже своего подчинённого. И если уж мы признаём, что разум — это то, что соответствует образу Божию в человеке, то, конечно, следует признать, что и человеческое «я» также соответствует образу Божию. Тем более что именно оно располагается в самом центре обожения, подлинных взаимоотношений между «я» и «ты» по подобию межличностных взаимоотношений внутри Пресвятой Троицы.

В этой связи важно учитывать и то, что «Я» Бога в определённом смысле заменило собой человеческое «я» при Боговоплощении⁴¹. Во Христе есть Божественное «Я», но нет человеческого «я». Факт самой этой замены показывает, что между «Я» Бога и «я» человека есть предельная близость и предельная схожесть. Эта схожесть парадоксальна, поскольку речь идёт об абсолютных неповторимостях. Необходимо подчеркнуть, что Господь Иисус Христос, не имея человеческого «я», является истинным и совершенным Человеком, что также указывает на предельную близость и предельную схожесть между «Я» Бога и «я» человека⁴².

Всё вышесказанное позволяет согласиться с тем, что человеческое «я» создано по образу Божественного «Я»⁴³. Причём важно подчеркнуть, что между «Я» Бога и «я» человека есть предельная близость, а между Божественным естеством и человеческим естеством со всеми его силами

- 41 Это **не означает**, что некое человеческое «я» было изъято из человеческой природы Христа в момент Боговоплощения. Полное человеческое естество Христа не существовало до Воплощения Сына Божия и вне Его Ипостаси. Оно возникло в Предвечной Ипостаси Сына Божия при Его Воплощении от Пресвятого Духа и Пресвятой Девы Марии. Поэтому с самого начала Субъектом Человечества Господа Иисуса Христа является предвечное «Я» второго Лица Пресвятой Троицы. Сама же Ипостась (Лицо) Господа Иисуса Христа является сложной: Она одновременно нетварна по Божеству и тварна по Человечеству. Из чего видно, что между предвечным «Я» и Ипостасью Господа Иисуса Христа нельзя ставить знак равенства. Ипостась обозначает всего Христа, в то время как Его «Я» есть надприродная реальность, полностью несводимая к обеим Его природам, но и неотделимая от них.
- 42 См.: *Фуфаев С. Н., свящ.* Истолкование В. Н. Лосским догматических понятий «ипостась», «личность» и «индивид» // БВ. 2019. № 4 (35). С. 43–44.
- 43 Религиозный философ и богослов Р. М. Рупова считает, что «творение человека по образу Божию, утверждённое в Книге Бытия, позволяет координировать понимание человеческой личности с учением о Боге». См.: *Рупова Р. М.* Развитие святоотеческой онтологии личности в современном православном богословии // Материалы кафедры богословия Московской Духовной Академии. 2014–2015. Сергиев Посад, 2016. С. 158.

пролегает бесконечное онтологическое расстояние^{44,45}. Божественное «Я» могло Собою заменить человеческое «я», а Божественное естество не могло Собою заменить человеческое естество в Воплощении.

Однако это не значит, что человеческое естество не создано по образу Божию. Вся природа человека (и душа и тело) являет собою человеческое «я», вся она обладает личностными чертами. Следует даже сказать, что у нас нет иного пути, чтобы воспринимать абсолютно неповторимое «я» другого человека, как только посредством человеческого естества, заключённого одновременно во всех людях, во всех человеческих «я».

Выше было сказано, что «я» не может иметь статус ниже своих сил (разума и т.д.), созданных по образу Божию. Точнее, тот, кто руководит, имеет статус выше своих подчинённых. Следовательно, образом Божиим в человеке является именно «я», а высшие силы и способности человека можно именовать чертами образа Божия.

Всё это даёт основания полагать, что всё существо человека сотворено по образу Божию⁴⁶: «я» человека всегда предельно близко «Я» Бога,

- 44 Прп. Софроний (Сахаров) писал: «Надмирный Бог, и человек – надмирен. Образ и подобие Абсолюта, он носит в себе сознание, трансцендирующее всё, что видит в пределах земного существования <...> Между Богом и человеком есть и должна быть соизмеримость при всей несоизмеримости» (*Софроний (Сахаров), архим.* Рождение в Царство непоколебимое. М., 2001. С. 96). Греческий богослов Х. Яннарас пишет, что в Священном Писании «утверждается личностное существование Бога, а также создание человека по образу Божию. Другими словами, человек тоже существует как личность, хотя и обладает тварной природой» (*Яннарас Х.* Вера Церкви. Киев, 2012. С. 95).
- 45 Следует заметить, что утверждение «человеческое «я» есть образ Божественного «Я», предельно похожий на Первообраз» не представляется возможным опровергнуть путем обращения к православному апофатическому богословию. В этом богословии говорится о том, что Божественная сущность бесконечно отстоит от всякого тварного естества, именно поэтому она абсолютно трансцендентна и не может быть познана положительным образом. Любое тварное естество, даже естество ангелов и естество человека, радикально непохоже на Божественное естество. Однако здесь ничего не говорится о «я» как абсолютной неповторимости, которая не состоит из естества и акциденций. Апофатическое богословие использует радикальное противопоставление нетварной сущности тварным сущностям, и не использует противопоставление нетварного «Я» тварным «я». В связи с этим важно обратить внимание на то, что нетварное «Я» Господа Иисуса Христа в онтологическом плане было доступно для общения так же, как и человеческое «я», ибо Его «Я» было явлено посредством Его полной человеческой природы. По причине вышесказанного сложно согласиться с некоторыми доводами Ж.-К. Ларше (См.: *Ларше Ж.-К.* Лицо и природа. Православная критика персоналистских теорий Христа Яннараса и Иоанна Зизиуласа. М., 2021. С. 181–183).
- 46 См.: *Мумриков О., прот.* Духовная и телесная природа человека в контексте диалога богословия и науки (по материалам доклада на XVII Международных образовательных

а человеческое естество является всецело открытым для глубочайших перемен, для богоподобного совершенства, для бесконечного обожения из славы в славу и от силы в силу. По своему абсолютно неповторимому «я» человек всегда остаётся самим собой, а по состоянию своей природы он может становиться иным: лучше или хуже. Человеческая воля может оставаться доброй, и становиться ещё добрее, а может быть злой, и становиться ещё злее. Человеческий разум может становиться всё просвещённое и просвещённое⁴⁷, а может становиться всё безумнее и безумнее. Эта открытость человеческого естества возможна потому, что оно неразрывно сопряжено с человеческим «я», которое свободно распоряжается человеческой природой в силу своей полной несводимости к ней. «Я» сообщает и реализует себя всегда только посредством своей природы, у него нет надприродного состояния, своё состояние оно всегда создаёт в своем естестве. Как надприродная онтологическая реальность человеческое «я» всегда близко к «Я» Бога, но по своему природному проявлению оно может быть близко к Богу, а может быть от Него очень далеко. Это, пожалуй, один из главных парадоксов человеческого существа, который неразрывно связан с другим парадоксом.

Человек может исказить образ Божий в себе, но никогда не сможет его уничтожить. Он может прийти до полной противоположности Богу, стать исполненным демонической гордыни, ненависти и злобы, но даже в этом случае образ Божий в нём остаётся. Любой грех есть искажение природного проявления «я», само же «я» как онтологическая реальность остается не тронутым. Затемнение, искажение или же освящение, обожение всегда происходят в пределах естества. «Я» как надприродная онтологическая реальность не претерпевает ни искажения, ни освящения, поскольку «я» самоопределяет себя всегда в пределах естества. По этой причине, а ещё потому, что «я» просто и неделимо, оно не может быть уничтожено, но может быть уничтожено его правильное, соответствующее образу Божию природное проявление. Личность, образ Божий по своей неверно употреблённой свободе проявляет себя как антиличность, антиобраз. Не случайно,

рождественских чтениях) // Вестник ПСТГУ. Серия IV: Педагогика. Психология. 2009. Вып. 3 (14). С. 62–63.

- 47 Основываясь на мысли прп. Максима Исповедника, прп. Софроний (Сахаров) пишет, что «если мы соблюдаем заповедь Христа любить Бога всем сердцем нашим, всем умом нашим и всей крепостью нашей, тогда эта любовь настолько тесно соединяет наш ум с первоумом предвечного Отца, что наш ум и сам становится безначальным, объемля всё творение, всю вселенную в некоем едином непротяженном, вневременном и беспредельном действии» (Софроний (Сахаров), *схиархим.* Единство Церкви по образу Святой Троицы // По образу Святой Троицы. Сергиев Посад, 2009. С. 144).

Писание именует диавола драконом и древним змеем (См. Откр. 12, 9). Личность тут проявляет себя не как личность, а как зверь (причём зверство диавола не сопоставимо с тем, как проявляют себя земные звери, которые нередко подают людям пример обычной доброты).

В связи с изложенным выше необходимо заметить, что в человеке содержится не только образ Божий, но и образ мира (в частности, в нём имеются животное и растительное начала)⁴⁸. Это не противоречит тому, что всё человеческое существо создано по образу Божию, поскольку через (сквозь) черты мира в человеке явлены его личностные, богообразные черты. По слову прп. Иустина (Поповича), «при сотворении человека Бог Свой лик, Свой образ, заключил в человеческое тело, и получилось существо богообразное»⁴⁹.

Помимо того, что во всей человеческой природе мы непосредственно созерцаем само абсолютно неповторимое «я», мы также наблюдаем то, что «я» наиболее сильно проявляет себя посредством ума, разума, воли и чувств, которые являются неотъемлемыми душевными силами и чертами образа Божия в человеке.

В завершение важно рассмотреть следующие слова свт. Василия Великого:

«О внутреннем человеке сказано: “Сотворим человека”. Однако ты скажешь: “Почему Он не говорит нам о разуме?” Он сказал, что человек (создан) по образу Божию. Разум — это человек. Послушай, что говорит апостол: “Если внешний наш человек и тлеет, то внутренний со дня на день обновляется”. Каким же образом? Я различаю двух людей: одного, кто появляется, и другого, кто скрывается под появившимся, т. е. невидимого; это человек внутренний. Итак, в нас есть внутренний человек, и мы в некотором смысле двойные и, сказать по правде, мы есть бытие внутреннее. “Я” — говорится о человеке внутреннем. То, что находится вне (меня), — это не лично “я”, но это “моё”. Рука — это не “я”, но “я” — это разумное начало души. Рука же — часть человека. Поэтому тело — это (как бы) орудие человека, орудие души; словом “человек” обозначается душа как таковая»⁵⁰.

48 См.: *Филарет (Дроздов), свт.* Записки, руководствующие к основательному разумению книги Бытия, заключающие в себе и перевод сей книги на русское наречие. М., 1867. С. 78. См.: *Lossky V. N.* Essai sur la theologie mystique de l'Eglise d'Orient. Paris, 2008. P. 109; См.: *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви // *Лосский В. Н.* Богословие. М., 2006. С. 197.

49 *Иустин (Попович), прп.* Догматика Православной Церкви. Сотериология. Эклесиология. Собрание творений преподобного Иустина (Поповича). Т. 3. М., 2006. С. 24.

50 См.: *Basilius Magnus.* Oratio I. De hominis structura // PG. 30. Col. 17BC. Рус. пер.: *Василий Великий, свт.* Святого Василия Кесарийского беседа первая о сотворении человека по образу. С. 297.

В другом месте он уточняет:

«Мы — это душа и ум, поколику мы сотворены по образу Создавшего; наше — это тело и приобретаемые посредством него ощущения; около же нас — имущества, искусства и прочие удобства жизни»⁵¹.

Из приведённых слов святителя видно, что человеческое «я» он отождествляет с частью человеческой природы. Если этот подход применить к учению о Господе Иисусе Христе, то останется признать, что Христос имеет в Себе человеческое «я», поскольку Он обладает полной человеческой природой. Однако такое утверждение, по сути, ведёт к несторианской ереси, к разделению единого Богочеловека Христа на два различных субъекта. Следовательно, человеческое «я» не тождественно ни какой-либо части человеческой природы, ни всей человеческой природе в целом. «Я» есть всецелая (абсолютная) неповторимость, поэтому оно не может быть тождественно повторимому. В связи с этим необходимо подчеркнуть, что христология свт. Василия является верной. Он просто, как это иногда бывает, не учёл христологические последствия своего понимания человеческого субъекта.

Важно заметить, что свт. Василий Великий отождествляет «я» и образ Божий в человеке. Возможно, если бы он открыл для себя истинное представление о человеческом «я», то уже его отождествлял бы с образом Божиим, а в человеческой душе видел бы черты, природные силы и свойства абсолютно неповторимой личности (образа Божия). Вероятно, в таком случае им по-другому истолковывалась бы схема «я и моё»: я — это надприродная реальность, а моё — это вся человеческая природа (душа и тело).

Выводы

Таким образом, можно заключить, что с точки зрения идей богословского персонализма учение свщм. Ириния Лионского о том, что всё существо человека создано по образу Агнца, закланного прежде создания мира, является наиболее предпочтительным. Правда, с некоторой оговоркой, что образом Божиим является надприродная реальность — «я», а во всей человеческой природе как таковой следует видеть черты («я» сообщает себя посредством своей природы) и силы образа Божия (например, такие

51 См.: *Basiliius Magnus*. Homillia in illud, attende tibi ipsi // PG. 31. Col. 204. Рус. пер.: *Василий Великий, свт.* Беседа 3. На слова: Внемли себе (Втор. 15, 9). С. 607.

силы, как разум, свободная воля, чувства). Идеи православного персонализма помогают подробно разъяснить утверждение свщм. Иринея, что и душа, и тело человека, созданы по образу Божию. Вместе с тем, суждение свт. Василия Великого, что телесное не может быть подобно Богу, также подходит богословскому персонализму, так как оно относится к образу чувственного мира в человеке, а не к личностным чертам человеческого тела. Личностные, богообразные черты явлены во всей природе человека через (сквозь) черты образа мира (микрокосмоса).

В самом центре учения о подобии Божиим (обожении) в человеке распложена не идея разума, или какого-либо свойства человеческой природы, соотносимого с образом Божиим, а идея «я», пребывающего в «ты». Идея взаимной любви, целью которой является «Я» Другого («я» другого), с которым обретается истинное, реальное единство только в обоженной человеческой природе.

На рассмотренных примерах можно убедиться, что идеи православного богословского персонализма обладают хорошим потенциалом, чтобы истолковывать идеи святоотеческих учений об образе и подобии Божиим в человеке современным языком, отвечая попутно на основные вопросы, связанные с пониманием человека. В конечном итоге, предложенные примеры помогли убедиться, что идеи православного богословского персонализма могут быть определённым образом и до некоторой степени согласованы с идеями святоотеческого богословия.

Источники

Basilii Magnus. Adversus Eunomium // PG. T. 29. Col. 468–774.

Basilii Magnus. Oratio I. De hominis structura // PG. T. 30. Col. 10–37.

Basilii Magnus. Homillia in illud, attende tibi ipsi // PG. T. 31. Col. 197–217.

Basilii Magnus. Quod Deus non est auctor malorum // PG. T. 31. Col. 329–353.

Basilii Magnus. Regulae fusius tractatae // PG. T. 31. Col. 890–1050.

Basilii Magnus. De Spiritu Sancto. Ad Amphiloichium Iconii episcopum // PG. T. 32. Col. 68–217.

Irenaeus Lugdunensis. Contra haereses // PG. T. 7. Col. 437–1224.

Maximus Confessor. Capita de charitate // PG. T. 90. Col. 959–1080.

Василий Великий, свт. Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия // Василий Великий, свт. Творения. Т. I: Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. М.: Сибирская благовонница, 2008. С. 109–214.

Василий Великий, свт. О Святом Духе. К святому Амфилохию, епископу Иконийскому // Василий Великий, свт. Творения. Т. I: Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. М.: Сибирская благовонница, 2008. С. 60–108.

- Василий Великий, свт.* Правила, пространно изложенные в вопросах и ответах // *Василий Великий, свт.* Творения. Т. II: Аскетические творения. Письма. М.: Сибирская благовонница, 2009. С. 149–222.
- Василий Великий, свт.* Святого Василия Кесарийского беседа первая о сотворении человека по образу // *Василий Великий, свт.* Творения. Т. I: Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. М.: Сибирская благовонница, 2008. С. 294–304.
- Василий Великий, свт.* Беседа 3. На слова: Внемли себе (Втор. 15, 9) // *Василий Великий, свт.* Творения. Т. I: Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. М.: Сибирская благовонница, 2008. С. 605–612.
- Василий Великий, свт.* Беседа 9. О том, что Бог не виновник зла // *Василий Великий, свт.* Творения. Т. I: Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. М.: Сибирская благовонница, 2008. С. 645–653.
- Сочинения святого Иринея, епископа Лионского. Кн. 5. СПб.: Изд. книгопродавца И. Л. Тузова, 1900.
- Иустин (Попович), прп.* Догматика Православной Церкви. Сотериология. Эклесиология. Собрания творений преподобного Иустина (Поповича). Т. 3. М.: Паломник, 2006.
- Максим Исповедник, прп.* Главы о любви // Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1: Богословские и аскетические трактаты. М.: Мартис, 1993. С. 98–145.
- Симеон Новый Богослов, прп.* Преподобный Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 3. Сергиев Посад: СТСЛ, 1993.
- Симеон Новый Богослов, прп.* Слова преподобного Симеона Нового Богослова. Вып. 1. М.: Типо-Литография И. Ефимова, 1892.
- Софроний (Сахаров), схиархим.* Единство Церкви по образу Святой Троицы // По образу Святой Троицы. Сергиев Посад: СТСЛ, 2009. С. 103–165.
- Софроний (Сахаров), архим.* Рождение в Царство непоколебимое. М.: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь; Паломник, 2001.
- Филарет (Дроздов), свт.* Записки, руководствующие к основательному разумению книги Бытия, заключающие в себе и перевод сей книги на русское наречие. М.: Изд. Московского Общества Любителей Духовного Просвещения, 1867.

Литература

- Бурмистров М. Ю.* Проект Лосского: заметки на полях «Богословского понятия человеческой личности» // Рождение персонализма из духа Нового времени. Сборник статей по генеалогии богословского персонализма в России. М.: ПСТГУ, 2018. С. 360–375.
- Гришаева Е. И.* Понятие «личность» в работах Владимира Лосского и творениях отцов Церкви IV века // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2010. № 4–5. С. 120–126.
- Давыденков О., прот.* Догматическое богословие. М.: ПСТГУ, 2013.
- Иоанн (Зизиулас), митр.* Что значит быть личностью: к вопросу об онтологии личности // Богословие личности. М.: ББИ, 2013. С. 193–209.

- Киприан (Керн), архим.* Антропология святителя Григория Паламы. М.: Паломник, 1996.
- Ковшиов М. В.* Образ бытия Божественных Ипостасей как основание православного богословия личности // Святитель Феофан Затворник — основатель христианской психологии. Материалы шестой Всероссийской научно-практической конференции. 4–6 февраля 2020 г. СПб.: РХГА, 2020. С. 37–47.
- Ларше Ж.-К.* Лицо и природа. Православная критика персоналистских теорий Христа Яннараса и Иоанна Зизиуласа. М.: Паломник, 2021.
- Ларше Ж.-К.* О некоторых проблемах, связанных с характеристикой наследия Владимира Лосского // Вопросы теологии. 2019 Т. 1. № 2. С. 199–220.
- Лосский В. Н.* Боговидение // *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви М.: АСТ, 2006. С. 95–310.
- Макарий (Булгаков), митр.* Православно-догматическое богословие. Т. 1. СПб.: Тип. Р. Голике, 1883.
- Малиновский Н., прот.* Очерк православного догматического богословия. М.: ПСТБИ, 2003.
- Малков П. Ю.* Ипостась: личность или индивидуум? // По образу Слова. М.: ПСТГУ, 2007. С. 7–25.
- Мумриков О., прот.* Духовная и телесная природа человека в контексте диалога богословия и науки (по материалам доклада на XVII Международных образовательных рождественских чтениях) // Вестник ПСТГУ. Серия IV: Педагогика. Психология. 2009. Вып. 3 (14). С. 55–68.
- Никольский А., свящ.* Св. Ириной Лионский в борьбе с гностицизмом // Христианское чтение. 1881. № 1–2. С. 53–102.
- Платон (Игумнов), архим.* Православное нравственное богословие. Сергиев Посад: СТСЛ, 1994.
- Рупова Р. М.* Развитие святоотеческой онтологии личности в современном православном богословии // Материалы кафедры богословия Московской Духовной Академии. 2014–2015. Сергиев Посад: Московская Духовная Академия, 2016. С. 157–162.
- Сидоров А. И.* Святоотеческое наследие и церковные древности. Доникийские отцы Церкви и церковные писатели. Т. 2. М.: Сибирская благовозвница, 2011.
- Улитчев И. И.* Богословское учение В. Н. Лосского как пример адаптации семантики новоевропейского понятия «личность» в православной богословской традиции // Научные труды Донской духовной семинарии: сборник. Вып. 2. Ростов-на-Дону: Антей, 2014. С. 185–204.
- Флоровский Г., прот.* Восточные отцы IV века. Минск: Изд. Белорусского экзархата, 2006.
- Фуфаев С., свящ.* Богословские последствия православного учения о неповторимости личности // Материалы шестой Всероссийской научно-практической конференции «Святитель Феофан Затворник — основатель христианской психологии». СПб.: РХГА, 2020. С. 75–91.
- Фуфаев С. Н., свящ.* Всё ли существо человека создано по образу Божию? // Библейские схилии. 2020. № 1 (1). С. 80–103.
- Фуфаев С. Н., свящ.* Истолкование В. Н. Лосским догматических понятий «ипостась», «личность» и «индивид» // Богословский вестник. 2019. № 4 (35). С. 38–71.

Чурсанов С. А. Лицом к лицу. Понятие личности в православном богословии XX века. М.: ПСТГУ, 2011.

Шичалин Ю. А. О понятии «личности» применительно к триединому Богу и Богочеловеку Иисусу Христу в православном догматическом богословии // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2009. Вып. 1 (25). С. 47–72.

Яннарас Х. Вера Церкви. Киев: Киевская Духовная Академия, 2012.

Lossky V. N. Essai sur la theologie mystique de l'Eglise d'Orient. Paris: Cerf, 2008.

НОВОЗАВЕТНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

ВИФЛЕЕМ, РОЖДЕСТВО ХРИСТОВО: НОВЫЙ ВЗГЛЯД ИЗ XXI В.

Монахиня Александра (Мушкетова)

независимый исследователь

m.aleks.41@yandex.ru

Для цитирования: *Александра (Мушкетова), мон.* Вифлеем, Рождество Христово: новый взгляд из XXI в. // Библейские схолии. 2022. № 2 (3). С. 78–92. DOI: 10.31802/BSCH.2022.3.2.004

Аннотация

УДК 27-246

Проведено исследование согласования родословий Господа Иисуса Христа по Евангелиям от Матфея и Луки, и разработана Генеалогическая схема семьи родственников по плоти Господа Иисуса Христа и апостолов на уровне I в. до Р. Х. и I в. по Р. Х., наглядно вносящая ясность в познание родственных взаимосвязей лиц Евангельской истории. Выявилось, что оба родословия по Матфею и Луке гармонично дополняют друг друга. Систематизация исторических сведений, претворённая в генеалогические схемы, позволяет представить евангельские события более конкретно и реалистично, и открывает новые возможности в изучении Священного Писания. При изучении исторического материала применена методика построения схем, заимствованная из инженерной системотехники. В предлагаемой статье сделана попытка с помощью Генеалогической схемы просмотреть Евангельскую историю от Рождества Христова в Вифлееме до Вознесения на примере участия в ней апостола и евангелиста Матфея, близкого по плоти родственника Господа.

Ключевые слова: Иисус Христос, Ветхий Завет, Новый Завет, евангелисты Матфей и Лука, родословие, персоналии, генеалогия, история, семья.

Bethlehem, Nativity of Christ: A New Opinion from the XXI Century

Nun Alexandra (Mushketova)

independent researcher

m.aleks.41@yandex.ru

For citation: Alexandra (Mushketova), nun. "Bethlehem, Nativity of Christ: A New Opinion from the XXI Century". *Biblical Scholia*, № 2 (3), 2022, pp. 78–92 (in Russian). DOI: 10.31802/BSCH.2022.3.2.004

Abstract. A study of the agreement of the genealogies of the Lord Jesus Christ according to the Gospels of Matthew and Luke was carried out, and the Genealogical Scheme of the family of relatives in the flesh of the Lord Jesus Christ and the apostles at the level of the I century BC and I century AD was developed, clearly bringing clarity to the understanding of the kinship relationships of persons in the Gospel history. It turned out that both genealogies according to Matthew and Luke harmoniously complement each other. The systematization of historical information, converted into genealogical schemes, makes it possible to present the Gospel events more concretely and realistically, and opens up new opportunities in the study and understanding of the Holy Scriptures. When studying the historical material, the methodology of constructing schemes, borrowed from engineering system designer, was used. In the proposed article, an attempt is made with the help of the Genealogical Scheme to view the Gospel story from the Nativity of Christ in Bethlehem to the Ascension on the example of the participation of the Apostle and Evangelist Matthew, a close relative of the Lord in the flesh.

Keywords: Jesus Christ, Old Testament, New Testament, Evangelists Matthew and Luke, genealogy, personalities, history, family.

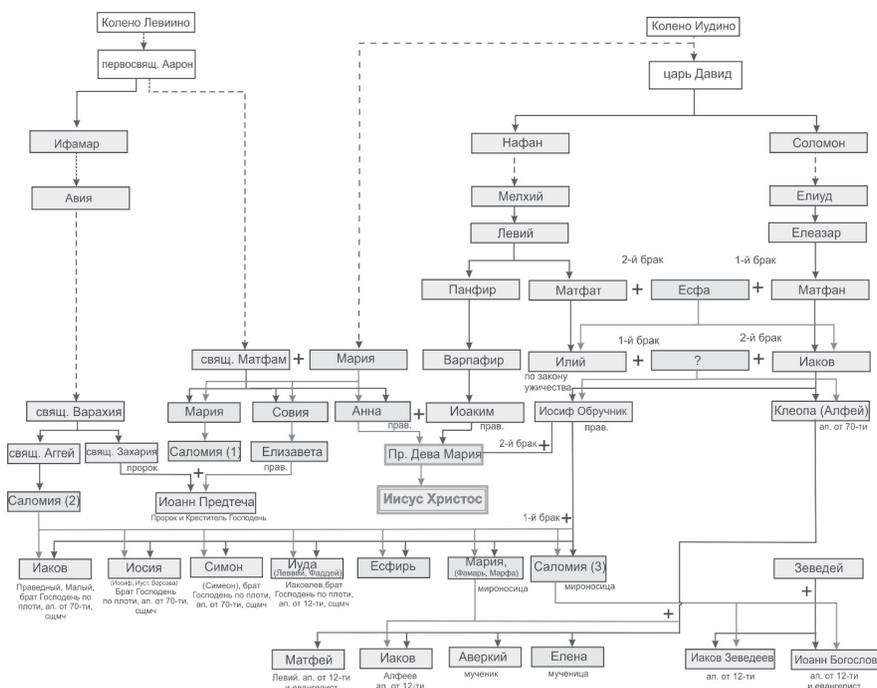
Апостолы Матфей и Лука в Евангелиях дали два родословия Господа Иисуса Христа, несовпадающие по именам предков, количеству и родоначальнику: 42 от Соломона и 77 от Нафана. Причины их расхождений, с целью построения единой родословной Господа, изучались богословами разных стран со II в. и оставались неразрешёнными до настоящего времени. Исследование исторических сведений о родственных связях между членами семьи Иисуса Христа, апостолами и другими более 50-ти лицами Евангельской истории позволило разработать генеалогические схемы семейств родственников по плоти Господа Иисуса Христа (Схема 1), апостолов Петра, Павла и евангелистов Матфея, Марка, Луки и Иоанна в пакете 12-ти схем¹. Предпринятая попытка согласования евангелистов с помощью методики построения генеалогических схем заимствована из инженерной системотехники. Она обеспечила визуальную чёткость и системность подхода к древней богословской проблеме.

Продолжение исследования привело к выводу, что оба родословия по Матфею и Луке не только не противоречат, но гармонично дополняют друг друга. По сведениям Евангелия от Матфея (1 гл.) и Первой книги Паралипоменон (3 гл.) Синодального текста с учётом Еврейской Библии (Танах) создан восполненный список родословия Иисуса Христа, насчитывающий 75 имён. В сравнении с родословной по Лк. в 77 имён разница в количестве поколений между евангелистами Матфеем и Лукой за период в тысячу лет от Иессея до Иосифа составила всего два лица! Результаты исследования обобщены в новой книге «Евангельская история жизни Господа Иисуса Христа с хронологическим расчётом календарных дат и родословными схемами»². В ней освещены причины различий и согласования родословных от Адама до Христа по этим двум Евангелиям, разработаны дополнительные генеалогические схемы и изучены пути передачи генетической информации от патриарха Иакова и его сыновей Иуды и Левия к Деве Марии и Иисусу Христу. В процессе моделирования системы были просмотрены все доступные для изучения версии каждого узла родословных и отобраны наиболее достоверные, составляющие хронологическое и логическое единство. Сведения из древних источников о родственных взаимосвязях евангельских персоналий либо не противоречат выводам проведённого

- 1 *Александра (Мушкетова), мон.* Господь Иисус Христос в семье, среди близких и учеников. О родословной Иисуса Христа и Его родственников по плоти. М., 2016.
- 2 *Александра (Мушкетова), мон.* Евангельская история жизни Господа Иисуса Христа с хронологическим расчётом календарных дат и родословными схемами. Гл. V.1. Табл. 2. (В печати).

исследования и вписываются в смоделированную систему, либо обнаруживаются допущенные в них ошибки или неточности изложения, что позволяет их корректирование. Вместо абстрактного представления о событиях I в., вырванного из контекста истории, наглядное раскрытие родственных взаимосвязей персоналий в пакете уже 16-ти генеалогических и генетических схем вносит ясность и открывает новые возможности в изучении и понимании Священного Писания. Это можно проиллюстрировать на примере изучения жизни и трудов св. апостола и евангелиста Матфея.

Схема 1. Генеалогическая схема семьи родственников по плоти Господа Иисуса Христа



Обратим внимание (Схема 1), что апостол Матфей (Левий Алфеев, Мф. 9, 9; Мк. 2, 14; Лк. 5, 27) является сыном апостола от 70-ти Клеопы³ (он же Алфей Капернаумский), который был младшим братом св. прав. Иосифа

3 Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четы-Миней свт. Димитрия Ростовского. Козельск, 1992. С. 723 (Май), 435 (Ноябрь).

Обручника от общих родителей. Значит, Левий был родным племянником Иосифа Обручника. Из исторических памятников известно, что Клеопа женился на дочери Иосифа Марии после возвращения Святого семейства из Египта, именуемой в Евангелиях Марией Клеоповой-мироносицей. Они имели сына Иакова Алфеева, апостола от 12-ти. По некоторым свидетельствам, Клеопа-Алфей был также отцом свв. мчч. Аверкия и Елены. Аверкий пострадал за Христа, будучи привязан нагим среди пчёл и изъязвленный их жалами, а Елена была убита камнями⁴.

Левий-мытарь жил, как и его отец, в Капернауме. По древней информации о семье потомков Давида создаётся впечатление, что Левий с большой вероятностью мог быть среди родственников, собравшихся на перепись в родовом доме в Вифлееме, когда в их семье давидов у Обручницы его дяди Иосифа⁵ Марии родился Сын Иисус. Какие же исторические события дают основания считать Левия рождённым до, раньше времени Р. Х. и обосновывают возможность его участия в переписи в Вифлееме?

Для начала подтверждения гипотезы надо вспомнить год рождения Иисуса Христа и обстоятельства тех дней. Римский император Август в 746 г. издал эдикт о поголовной переписи народа во всех провинциях и государствах его империи⁶. В Иудею она пришла в 749–750 гг., незадолго до смерти Ирода Великого⁷, и проводилась под руководством легата Квиринация. Целью было обложение народа налогом земельной собственности (*cens*) и внесение личной подати в казну. Она касалась только подробной описи лиц, земельной собственности, имущества и доходов⁸. Земельный

- 4 *Александра (Мушкетова), мон.* Господь Иисус Христос в семье, среди близких и учеников. С. 291; Жития святых на русском языке. С. 723 (Май).
- 5 Там же. С. 28. В книге даны сведения о том, что Клеопа, путешествовавший с Лукой в Эммаус после воскресения Христа (Лк. 24, 13.18), по семье приводился Иисусу Христу дядей (см. Схему 1). Св. прав. Иосиф Обручник считался троюродным братом св. прав. Иоакима, отца Пресвятой Богородицы, юридически по левиратному закону. Клеопа, как и Иосиф, был потомок Давида. И его сын апостол и евангелист Матфей был, соответственно, давидом, а по родственным отношениям приводился Иисусу Христу двоюродным братом по плоти.
- 6 *Алфеев П., прот.* Перепись Квиринация, как неизгладимый исторический документ неопровержимой достоверности евангельских событий. Рязань, 1915. С. 37; *Дидон А.* Иисус Христос. Т. 1. СПб., 1891. С. 93–94.
- 7 *Алфеев П., прот.* Перепись Квиринация. С. 25, 31. Летоисчисление велось от основания Рима (*ab Urbe condita*; далее – AU) – 753/754 г. до н. э. 750 г. AU соответствует 4 г. до н. э. по Юлианскому календарю.
- 8 Там же. С. 15–17, 25, 48. Квиринаций два раза был правителем Сирии, дважды проводил перепись: в первый раз (Лк. 2, 1–2) около времени Рождества Христова (749 г.), второй раз через 10 лет в 759 г. (см. Деян. 5, 37).

налог должен уплачиваться в том округе, в котором лицо владело отдельным участком земли. Все евреи (мужчины, женщины и дети) по приказу Ирода должны были беспрекословно записываться по месту происхождения рода и давать присягу в верности цезарю (Августу) и царю (Ироду)⁹. Внутри самого еврейского народа перепись, хотя также клонилась к укреплению земельной собственности, исходила из мотива точного сохранения границ каждого колена¹⁰. Иосиф и Мария должны были явиться в Вифлеем для внесения своих имён в списки чиновников (Лк. 2, 4–5). И настало время родиться Спасителю мира.

Древние писатели оставили письменные свидетельства о факте рождения Иисуса Христа во время первой переписи Квириния. По свидетельству свт. Ипполита Римского († 235 г.) Иисус Христос родился в Вифлееме во время первой переписи¹¹. Мч. Иустин Философ († 166), защищая историческую достоверность личности Христа, говорил римским властям о том, что у них в государственных архивах хранятся подлинные списки переписи, производившейся в Иудее Квиринием прокуратором, в которых можно прочесть имя Иисуса на табличке среди других имён¹²:

«В земле Иудейской есть одно село (Вифлеем), отстоящее от Иерусалима на тридцать пять стадий, в котором родился Иисус Христос, как узнать можете и из таблиц переписи, которая была при Квиринии, первом вашем правителе в Иудее»¹³.

«С этим свидетельством Иустин обратился к императору, сенату и народу Рима. И само собой понятно, что, ссылаясь на документы римского архива, он проверил их лично сам, иначе рисковал не только проиграть дело, которое защищал, но и потерять свою жизнь, если бы он, своим недосмотром, ввёл в заблуждение императора и сенат»¹⁴.

Примем для наших хронологических расчётов дату Р. Х. «за 8 дней до января 750 г.». На это время указывают свт. Ипполит Римский,

9 Дидон А. Иисус Христос. Т. 1. С. 94. Алфеев П., прот. Перепись Квириния. С. 38.

10 Алфеев П., прот. Перепись Квириния. С. 49.

11 Ипполит Римский, свт. Толкование на книгу пророка Даниила. Кн. 4: Видение восьмое XXIII // О Христе и антихристе. СПб., 2008. С. 165–166. «Пришествие Господа во плоти совершилось в среду за 8 дней до январских календ в 42 г. Августа». См.: Алфеев П., прот. Перепись Квириния. С. 31.

12 Там же. С. 47.

13 Иустин Философ, мч. Апология 1, 34 // Он же. Творения. М., 1995. (Библиотека Отцов и Учителей Церкви). С. 65.

14 Алфеев П., прот. Перепись Квириния. С. 31.

мч. Иустин Философ (см. сноски 12 и 14), подтверждают своими свидетельствами Тертуллиан († 220), свт. Евсевий Кесарийский († 340), Тацит († 120)¹⁵ и другие древние христианские хронисты.

Рассмотрим несколько рассуждений о возрасте апостола Матфея по отношению к дате Р. Х. и о вытекающей из этого возможности его участия в переписи в Вифлееме. В ней, как уже было сказано, должны были участвовать все мужчины, женщины и дети на местах происхождения рода. Его отец Клеопа был младшим братом Иосифа Обручника. Иосифу при обручении с Девой Марией было «около 80-ти лет и даже более того»¹⁶. Когда родился Иисус Христос, Иосифу было приблизительно 82 года. Святое семейство имело возможность возвратиться из Египта, по сведениям последнего авторского исследования Хронологии жизни Иисуса Христа, уже через полгода. Иосифу могло быть 83–84 года. И тогда Клеопа просил у Иосифа руки его дочери Марии. Вполне допустимо предположить, что Клеопа тоже был уже пожилым человеком и, вероятно, вдовым, потому что от первой жены имел детей. Сколько могло быть лет Клеопе в то время? Возможно, самое малое порядка 60-ти лет. Известно, что апостол от 12-ти Иаков Алфеев был его сыном от Марии Клеоповой, и нет никакой информации, что у них были ещё совместные дети. Но есть свидетельства, что Клеопа был отцом апостола Матфея и мчч. Аверкия и Елены (см. сноски 4 и 5). На основании этих рассуждений, можно предположить, что апостол Матфей был сыном от первой жены и ко времени рождения Иисуса Христа он уже был рождён и был уже в сознательном возрасте. А ко времени призвания Господом был «человек состоятельный»¹⁷, имел дом, куда пригласил Иисуса Христа на трапезу, созвал большое общество друзей (Мф. 9, 10; Мк. 2, 15), в том числе фарисеев и книжников (Мф. 9, 11; Мк. 2, 16; Лк. 5, 29–30), и приготовил обильный стол (Лк. 5, 29). Эти показания свидетельствуют о его зрелом возрасте, что к этому времени он успел потрудиться и приобрести немалый достаток. Приведённые рассуждения могут укрепить предположение, что апостол Матфей годами был старше 30-летнего Брата по плоти Иисуса Христа, призвавшего его в первый же год Своего мессианского служения. Значит во дни Р. Х. он должен был зарегистрироваться в переписи, а, как давидид, именно в Вифлееме. Ибо для еврея

15 Там же. С. 15–16, 17–18, 31, 43.

16 *Епифаний Кипрский*. Панарион 78 (8). Цит. по: *Деревенский Б. Г.* Иисус Христос в документах истории. СПб., 2013. (Античное христианство. Источники). С. 265.

17 Жития святых на русском языке. Ноябрь. 1992. С. 435.

дорого было записать своё имя в том именно колене, доме и родстве, к которому он принадлежал по своему происхождению.

Расчёт возраста Левия-Матфея даёт основание считать, что он был свидетелем сокровенных явлений внутри клана Давида и осознанно воспринимал их.

Здесь в Вифлееме началась новая эра жизни человечества. Рождение Богомладенца сопровождалось многими чудесными событиями неземного порядка, явлениями высшего бытия, указывающими на рождение Мессии. В семье о Нём было много толков, рассуждений и противоположных мнений, вплоть до полного неприятия. Отрок рос, и всё яснее раскрывалось Его необычайное предназначение.

Вся жизнь двоюродного Брата по плоти Иисуса, называемого в народе Христом, прошла на глазах Левия-мытаря. Когда Он вышел на открытую проповедь как Учитель-Равви со Своим учением, то Клеопа и Мария с Иаковом, Аверкием и Еленой по возможности старались быть возле Него, слушали наставления, ходили за Ним. И Левий не мог оставаться в стороне от Его деятельности. Когда Господь призвал его к Себе в помощники, то он тут же оставил мытницу и последовал за Божественным Учителем, став навсегда Его апостолом Матфеем¹⁸. Значит, к этому времени он уже осознал в Иисусе Мессию.

Вскоре после призвания Матфей удостоился быть причисленным к лику 12-ти избранных апостолов (Мф. 10, 2–4; Мк. 3, 13–19; Лк. 6, 13–16). Вместе с ними он сопровождал Господа в путешествиях по Галилее и Иудее, внимал Божественному учению, видел бесчисленные Его чудеса, ходил с проповедью к *погибшим овцам дома Израилева* (Мф. 15, 24), был свидетелем крестных страданий и искупительной смерти Спасителя и Вознесения на Небо.

После сошествия Святого Духа на апостолов Матфей сначала оставался в Палестине вместе с другими апостолами. По убиении св. первомч. Стефана (Деян. 7, 59–60) после 34-го года настало великое *гонение на церковь Иерусалимскую: все же рассеялись по странам иудейским и самарийским, кроме апостолов* (Деян. 8, 1); ученики Христовы, защищаемые силой Божией, пробыли в Иерусалиме около 10-ти лет, считая со времени Вознесения Господня до дня, когда *Ирод царь* (Агриппа I. — мон. А. М.) *поднял руки на некоторых, принадлежащих к церкви, чтобы сделать им зло* (Деян. 12, 1) в 42–44 гг. Апостолы разошлись по вселенной возвещать слово Божие, согласно жребию, брошенному ими сразу

18 *Александра (Мушкетова), мон.* Евангельская история жизни Господа Иисуса Христа с хронологическим расчётом календарных дат и родословными схемами. Гл. III.2.12, VI.1.5.4.

после Вознесения Христова. После жестоких событий 34 г. они понимали, что им предстоят гонения и перед уходом из Иерусалима следует записать свидетельства жизни и их общения с Богочеловеком. Так же и иерусалимские христиане просили оставить им текст о жизни и проповеди Господа Иисуса Христа. Прот. Г. Климов замечает: «Надо полагать, что апостолы все вместе соборно восстановили самые необходимые события общественного служения Господа Иисуса Христа, и поручили создать этот труд Матфею»¹⁹.

Пути Господни неисповедимы: может быть промыслительно Матфей-Левий стал в своё время мытарём. Находясь среди народа на перекрёстке путей, он усваивал широту взглядов и свободу общения с людьми, «хорошо знал греческий и еврейский языки, на которых говорили в Галилее, и умел вести записи. Эта профессия дала ему необходимые навыки, чтобы написать Евангелие на двух языках»²⁰, то есть уровень его человеческого образования позволял составить требуемое Писание²¹.

Следует учесть, что Матфей, как член семьи родственников по плоти Иисуса Христа, знал многие подробности Его рождения и жизни, а также внутренние обстоятельства и тайны их семейного микрокосма. Он первым из апостолов увидел Иисуса Христа ещё в Младенчестве, наблюдал, анализировал, запоминал. Избранник Божий из дому Давида Матфей был направляем Духом Святым для написания деяний и изречений Божественного Учителя. В зрелом возрасте он написал первую Богодухновенную летопись жизни и учения Сына Божия и своего Великого родственника по плоти Иисуса Христа.

Евангелие от Матфея насыщено сведениями и подробностями, которых нет у других синоптиков. Писал конкретно, например, у колыбели Младенца Иисуса Матфей изображает склонившихся волхвов с далёкого Востока, что *волхвы пришли в дом* (Мф. 2, 11), о возвращении в Назарет из Египта (Мф. 2, 23), а не из Иерусалима сразу после Сретения — как здесь опускает период Египта евангелист Лука (Лк. 2, 39).

«Язычник сотник и женщина-хананеянка проявляют веру, подобия которой Иисус не нашёл в Израиле. Иисус упрекает города Хоразин, Вифсаиду и Капернаум, в которых Он совершил великие чудеса, за то, что они не покаются; Он оплакивает Иерусалим, потому что этот город не хочет прийти

19 *Климов Г., прот.* История написания Евангелия от Матфея. URL: <https://academy.foma.ru/istoriya-napisaniya-evangeliiya-ot-matfeya.html>.

20 *Шафф Ф.* История христианской церкви. Т. 1: Апостольское христианство (1–100 г. по Р. Х.). СПб., 2007. С. 409 (§ 80. Матфей).

21 *Климов Г., прот.* История написания Евангелия от Матфея.

к Нему; Он предвещает горе иудейским священникам и произносит ужасные пророчества о гибели теократического государства. Обо всём этом Матфей пишет подробнее, чем другие евангелисты», его точным сведениям следует «отдавать приоритет»²².

Уже начиная первую главу родословием, евангелист не перечисляет его полностью, хотя обязан был знать наизусть, и, безусловно, знал, но упоминает только 42 представителя от Авраама до Иисуса Христа, и делит его на три исторических периода по 14 поколений. Есть причина. В Иудее цари сравнивались с луной. Давид уподоблялся полной луне, при нём был расцвет царства. Имя Давид имеет гематрию 14. По Матфею от Авраама до Давида-«полной луны» 14 поколений, или по аналогии «14 дней» в понимании народа, жившего по лунному календарю. Потом «14 дней» убывания луны (до Вавилонского плена), и до нового полнолуния «14 дней» — до Христа. Также на 14-й день Нисана днём закалывался жертвенный агнец и после захода солнца в полнолуние праздновался Песах — в память исхода евреев из Египта, выводимых Богом из рабства. Связь прямая с Мессией. Таким родословием евангелист показал израильскому народу, для которого писал, что Иисус точно принадлежит дому Давида и что Он — Мессия!

Прот. Г. Климов предлагает к рассмотрению исключительный случай, нарушивший еврейскую родословную традицию: «В третьем периоде число 14 получится, если в этот счёт войдёт Дева Мария (Мф. 1, 12–17). Возможно, так евангелист выразил истину, что в непосредственном отношении к пришествию в мир Господа Иисуса Христа стоит только Дева Мария»²³. Дева Мария представляет самостоятельное поколение, и этот факт ясно отображён на схеме.

Иером. Филофей (Артюшин) обращает внимание на то, что Матфей единственный из евангелистов показал мессианское величие Иисуса Христа как Небесного Учителя в процессе преподавания Им тайн Царства Небесного апостолам. Заканчивает Евангелие Матфей апофеозом вселенского события — «торжественным восшествием Иисуса Христа <...> на Небесную кафедру, с высоты которой Он сообщает апостолам <...> Свою последнюю волю: *Идите, научите все народы* <...> Царству Небесному» (Мф. 28, 18b–20)²⁴. «Оно было необыкновенно

22 Шафр Ф. История христианской церкви. Т. 1. С. 413, 410.

23 Климов Г., прот. Евангелие от Матфея. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=8lrv23An0as>.

24 Филофей (Артюшин), иером. Христос и ученики в Евангелии от Матфея // БВ. 2017. № 1–2 (24–25). С. 41–42.

популярно, — пишет иеромонах Филофей, — с самого зарождения Церкви, <...> и не в последнюю очередь именно в монашеских кругах. Было наиболее читаемым, комментируемым и используемым в Литургии и во многих других областях церковной жизни, в том числе и благодаря обилию содержащихся в нём духовно-нравственных наставлений, чётко регламентирующих укоренённый в Писании аскетический идеал **святости**»²⁵.

«Евангелие ап. Матфея является ценным историческим свидетельством полемики Христа с фарисеями, — считает исследователь проблемы С. В. Соловьёв, — при этом евангелист рассказывает полемические истории подробнее, чем Марк»²⁶.

Свт. Евсевий Кесарийский (IV в.) свидетельствует:

«...воспоминания о жизни с Христом оставили из [апостолов] только Матфей и Иоанн... Матфей первоначально проповедовал евреям; собравшись же к другим народам, вручил им своё Евангелие, написанное на родном (арамейском) языке»²⁷.

Как видим к этому времени не позднее 44 г. ап. Матфей уже написал Евангелие и оставил иерусалимским иудеохристианам.

Прот. Л. Грилихес замечает:

«Из евангелистов Матфей и Иоанн — это два апостола, ученики Спасителя, которые были избраны Им для продолжения Его миссии (см. Мф. 10, 2–3)»²⁸.

Итак, из евангелистов Матфей и Иоанн были живыми свидетелями и очевидцами Слова в лице Двенадцати, оба ближайšie родственники Господа, члены Его семьи (см. Схему 1). Иоанн Богослов и его старший брат апостол от 12-ти Иаков Зеведеев — сыны Зеведея и Саломии Зеведеевой, другой дочери Иосифа Обручника, вменялись Господу Иисусу «племянниками»²⁹. А Матфей был двоюродным братом их матери

25 Там же. С. 22–23.

26 Соловьёв С. В. Полемика Иисуса Христа с представителями иудейских религиозных течений в свете современной библеистики. СПб., 2019. С. 114.

27 Евсевий Кесарийский, еп. Церковная история III, 24, 5–6 // Он же. Церковная история / введ. ст., комм., библиогр. список и указатели И. В. Кривушина. СПб., 2013. (Библиотека христианской мысли. Источники). С. 164.

28 Грилихес Л., прот. Голоса свидетелей // Православие и современность / интервью М. Бирюковой. 2015. № 32 (48). URL: <http://www.eparhia-saratov.ru/Articles/golosa-svidetelej>.

29 Аверкий (Таушев), архиеп. Апостол. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. М., 1999. С. 159.

Саломии. Именно с казни Иакова в 42–44 гг. царь Ирод Агриппа I, внук Ирода Великого, воздвиг гонение на Церковь Христову (Деян. 12, 2).

Свящ. А. Гумеров выражает общее мнение, что «с Евангелием от Матфея был знаком евангелист Лука, начинающий Евангелие словами: *Как уже многие начали составлять повествования о совершенно известных между нами событиях, как передали нам то бывшие с самого начала очевидцами и служителями Слова* (то есть евангелисты Матфей и Иоанн, родственники по плоти Иисуса Христа. — А. М.), *то рассудилось и мне...* (Лк. 1, 1–3)»³⁰. «Вероятно, это первый соборный церковный труд — считает прот. Г. Климов, — который был санкционирован для использования всеми прочими апостолами. Оно было хорошо знакомо апостолам Петру, Иоанну Богослову, Иакову и прочим апостолам»³¹. Ап. Варфоломей, проповедуя в Индии Христа, «оставил им Евангелие от Матфея, написанное еврейскими буквами (арамейский прототип Евангелия от Матфея)», свидетельствовал Пантен († 203) — ученик Климента Александрийского³².

Блж. Августин в сочинении «О согласии евангелистов» констатирует:

«Евангелисты были знакомы с писаниями друг друга и этим объясняются особенности каждого из Евангелий: Матфей подчёркивает царственное достоинство Иисуса Христа, Лука — священническое, Марк сокращает Матфея, а Иоанн, писавший позже всех, делает акцент на Божестве Спасителя»³³.

Свт. Феофилакт Болгарский отмечает:

«Это — первое Евангелие было написано апостолом Матфеем около 41 г. по Р. Х. и потому занимает между ними первое место»³⁴. Климент Александрийский приводит предания древних пресвитеров о порядке Евангелий: «Первыми написаны Евангелия, где есть родословные (т. е. Евангелия от Матфея и от Луки)»³⁵.

Ориген в первой книге Толкований на Евангелие от Матфея пишет так:

30 «Что такое закон левирата?» Отвечает свящ. Афанасий Гумеров, насельник Сретенского монастыря. URL: <https://pravoslavie.ru/6319.html>.

31 Климов Г., прот. История написания Евангелия от Матфея.

32 Евсевий Кесарийский Церковная история V, 10 // Цит. соч. С. 233.

33 Августин, блж. О согласии евангелистов 1, 2, 4; 3, 6–7 // Он же. Творения: в 4 т. Т. 2: Теологические трактаты. СПб.; Киев, 2000. С.75–76.

34 Феофилакт Болгарский, архиеп. Предисловие к Евангелию от Матфея // Святое Евангелие. Козельск, 1995. С. 13.

35 Евсевий Кесарийский Церковная история VI, 14, 5 // Цит. соч. С. 275–276.

«Вот что из предания узнал я о четырёх Евангелиях: первое написано Матфеем, бывшим мытарем, а потом апостолом Христовым, предназначено для христиан из евреев и написано по-еврейски; второе, от Марка, написано по наставлениям Петра... Третье Евангелие — от Луки, которое одобряет Павел, написано для христиан из язычников. Последнее Евангелие — от Иоанна»³⁶.

«К 60-м годам складывается полная редакция иврита Мф.»³⁷, — пишет священник Леонид Грилихес. Так полагают свт. Иринеи Лионский³⁸, еп. Кассиан (Безобразов)³⁹, архиеп. Аверкий (Таушев)⁴⁰, исследователь жизни ап. Павла Ален Деко⁴¹ и др. Их мнение можно соотнести к Евангелию, переведённому евангелистом Матфеем уже на греческий язык, когда апостолы вернулись в Иерусалим. «Наши древние церковные учителя середины II–III-го веков утверждали, что Матфей лично сам перевёл это Евангелие на греческий язык. К 70-му году (Иудейская война. — А. М.) Евангелие на еврейском языке было Церковью утрачено»⁴² — дополняет прот. Г. Климов.

Кончина св. апостола и евангелиста Матфея последовала, по преданию, около 60 г. по Р. Х.⁴³

Выводы

Анализ родственных отношений между Господом, Его родственниками по плоти и апостолами, наглядно представленных в Схеме 1, позволил подтвердить приведённые выводы древних и современных богословов о первенстве Евангелия, написанного Матфеем, и времени его написания, в отличие от других гипотез.

36 Там же. VI, 25, 3–6 // Цит. соч. С. 290.

37 *Грилихес Л., свящ.* Археология текста. Сравнительный анализ Евангелий от Матфея и Марка в свете семитской реконструкции. М., 1999. С. 77–78.

38 *Аверкий (Таушев), архиеп.* Четвероевангелие. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. М., 1999. С. 20.

39 *Кассиан (Безобразов), еп.* Христос и первое христианское поколение. М., 2001. С. 109, 366–367.

40 *Аверкий (Таушев), архиеп.* Апостол. С. 273.

41 *Деко А.* Апостол Павел / пер. с фр. И. И. Чельшевой; вступ. В. Я. Курбатова. М., 2009. (Жизнь замечательных людей; 1167). С. 9.

42 *Климов Г., прот.* История написания Евангелия от Матфея.

43 Жития святых на русском языке. С. 440–442 (Ноябрь); Житие св. ап. Матфея // Православный церковный календарь. М., 2010. С. 22–24.

Систематизация исторических сведений, претворённая в генеалогические схемы, позволяет представить евангельские события более конкретно и реалистично. Этот инструмент исследования может служить ключом для понимания исторических событий I в. В статье приведён пример возможного пользования схемами как сподручным аппаратом для сравнительного анализа древних и современных гипотез и выявления в них элементов достоверности.

Источники

- Августин*, блж. Творения: в 4 т. Т. 2: Теологические трактаты. СПб.; Киев: Алетейя; УЦИММ-Пресс, 2000.
- Евсевий Кесарийский*, еп. Церковная история / ввод. ст., комм., библиогр. список и указатели И. В. Кривушина. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2013. (Библиотека христианской мысли. Источники).
- Житие св. ап. Матфея // Православный церковный календарь. М.: Изд. МП РПЦ, 2010. С. 22–24.
- Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней свт. Димитрия Ростовского. Козельск: Свято-Введенский монастырь Оптиной Пустыни, 1992.
- Ипполит Римский*, свт. О Христе и антихристе. СПб.: Библиополис, 2008.
- Иустин Философ*, мч. Творения. М.: Паломник; Благовест, 1995. (Библиотека Отцов и Учителей Церкви).

Литература

- Аверкий (Таушев)*, архиеп. Апостол. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. М.: ПСТБИ, 1999.
- Аверкий (Таушев)*, архиеп. Четвероевангелие. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. М.: ПСТБИ, 1999.
- Александра (Мушкетова)*, мон. Господь Иисус Христос в семье, среди близких и учеников. О родословной Иисуса Христа и Его родственников по плоти. М.: Русский хронограф, 2016.
- Александра (Мушкетова)*, мон. Евангельская история жизни Господа Иисуса Христа с хронологическим расчётом календарных дат и родословными схемами. (В печати).
- Алфеев П.*, прот. Перепись Квириния, как неизгладимый исторический документ неопровержимой достоверности евангельских событий. Рязань: Тип. Братства св. Василия, 1915.
- Грилихес Л.*, прот. Голоса свидетелей // Православие и современность / интервью М. Бирюковой. 2015. № 32 (48). [Электронный ресурс]. URL: <http://www.eparhia-saratov.ru/Articles/golosa-svidetelej> (дата обращения 05.05.2021).

- Гриликес Л., свящ.* Археология текста. Сравнительный анализ Евангелий от Матфея и Марка в свете семитской реконструкции. М.: [Б. и.], 1999.
- Деко А.* Апостол Павел / пер. с фр. И. И. Чельшевой; вступ. В. Я. Курбатова. М.: Молодая гвардия, 2009. (Жизнь замечательных людей; вып. 1167).
- Деревенский Б. Г.* Иисус Христос в документах истории. СПб.: Алетей, 2013. (Античное христианство. Источники).
- Дидон А.* Иисус Христос: в 2 т. / примеч. К. Ронинсона. М.: ТЕРРА–Книжный клуб, 1998.
- Кассиан (Безобразов), еп.* Христос и первое христианское поколение. М.: ПСТБИ; Русский путь, 2001.
- Климов Г., прот.* Евангелие от Матфея. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=8Irv23An0as> (дата обращения: 20.05.2018).
- Климов Г., прот.* История написания Евангелия от Матфея. [Электронный ресурс]. URL: <https://academy.foma.ru/istoriya-napisaniya-evangeliya-ot-matfeya.htm> (дата обращения: 01.09.2020).
- Соловьёв С. В.* Полемика Иисуса Христа с представителями иудейских религиозных течений в свете современной библеистики / диссертация на соискание учёной степени кандидата богословия. СПбДА. СПб., 2019.
- Феофилакт Болгарский, архиеп.* Святое Евангелие. Козельск: Свято-Введенский монастырь Оптиной Пустыни, 1995.
- Филофей (Артюшин), иером.* Христос и ученики в Евангелии от Матфея // Богословский вестник. 2017. № 1–2 (24–25). С. 21–55.
- «Что такое закон левирата?» Отвечает свящ. Афанасий Гумеров, насельник Сретенского монастыря. [Электронный ресурс]. URL: <https://pravoslavie.ru/6319.html> (дата обращения 10.08.2020).
- Шафф Ф.* История христианской церкви. Т. 1: Апостольское христианство (1–100 г. по Р. Х.). СПб.: Библия для всех, 2007.

«ПРИИДИТЕ, БЛАГОСЛОВЕННЫЕ ОТЦА МОЕГО, НАСЛЕДУЙТЕ ЦАРСТВО, УГОТОВАННОЕ ВАМ ОТ СОЗДАНИЯ МИРА: ИБО <...> В ТЕМНИЦЕ БЫЛ, И ВЫ ПРИШЛИ КО МНЕ»

К ВОПРОСУ О ТОЛКОВАНИИ
Мф. 25, 31–46

Священник Дмитрий Бондаренко

кандидат богословия

доцент кафедры библеистики Московской духовной академии

141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия

ierej@yandex.ru

Для цитирования: *Бондаренко Д. Н., священник.* «Приидите, благословенные Отца Моего, наследуйте Царство, уготованное вам от создания мира: ибо <...> в темнице был, и вы пришли ко Мне»: к вопросу о толковании Мф. 25, 31–46 // Библейские схолии. 2022. № 2 (3). С. 93–102. DOI: 10.31802/BSCH.2022.3.2.005

Аннотация

УДК 2-277 (2-426)

В данной статье предпринята попытка, основываясь на святоотеческой экзегезе и современных исследованиях Евангелия от Матфея, прояснить понимание притчи о Страшном Суде в контексте конкретизации служения ближнему. В частности, уделяется особое внимание пониманию слов Спасителя об оказании милости человеку, находящемуся в узах. Важно, чтобы даже те, кто справедливо страдает от болезней пороков или законно находится в заключении за какие-либо совершенные преступления, грешник или преступник, оставался нашим ближним, и, проявляя к нему милосердие, мы проявляем милосердие к Самому Господу.

Ключевые слова: Евангелие от Матфея, притча о Страшном Суде, спасение, любовь к ближнему, экзегетика.

**«Come, you who are Blessed of My Father,
Inherit the Kingdom Prepared for you
from the Foundation of the World.
For <...> I was in Prison, and you came to Me»**

On the Question of Interpretation Matt. 25, 31–46

Priest Dmitry Bondarenko

PhD in Theology

Associate Professor at the Department of Biblical Studies at the Moscow Theological Academy

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

ierej@yandex.ru

For citation: Bondarenko, Dmitry N., priest. “Come, you who are Blessed of My Father, Inherit the Kingdom Prepared for you from the Foundation of the World. For <...> I was in Prison, and you came to Me’: On the Question of Interpretation Matt. 25, 31–46”. *Biblical Studies*, № 2 (3), 2022, pp. 93–102 (in Russian). DOI: 10.31802/BSCH.2022.3.2.005

Abstract. Based on patristic exegesis and modern studies of the Gospel of Matthew this article seeks to clarify the understanding of the parable of the Last Judgment. It is viewed in terms of serving one’s neighbor. It’s essential that even those who justly suffering from diseases of vices or lawfully being imprisoned for any commit offences, a sinner or a criminal remains our neighbor and showing him a mercy, we show mercy to the Lord Himself.

Keywords: The Gospel of Matthew, the parable of the Last Judgment, salvation of the soul, love for one’s neighbor, exegesis.

Вопрос личного спасения во все времена беспокоил умы человечества. Евангелие содержит повествование о некоем человеке, который вопрошает Спасителя: *«Учитель благий! что мне делать, чтобы наследовать жизнь вечную?»* (Мк. 10,17). Спаситель отвечает: *«Знаешь заповеди: не прелюбодействуй, не убивай, не кради, не лжесвидетельствуй, не обижай, почитай отца твоего и мать»* (Мк. 10, 19). И слышит в ответ: *«Учитель! все это сохранил я от юности моей»* (Мк. 10, 20). Дальнейшее повествование евангелиста Марка свидетельствует о том, что исполнение перечисленных Христом заповедей, как безусловно необходимых для спасения, не гарантирует единения с Богом и спасения, как свершившегося факта. В ответ на пожелание Господа — *«пойди, все, что имеешь, продай и раздай нищим, и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи, последуй за Мною, взяв крест»* (Мк. 10, 21), богатый юноша *«отошел с печалью, потому что у него было большое имение»* (Мк. 10, 22) (ср. Лк. 18, 18–27).

До сих пор большинство ответов на вопрос: «Как спастись?» будут ограничены областью ответа — «Соблуди заповеди». И ничего необычного или неверного в этом ответе не может быть. Ведь и Сам Спаситель именно так отвечает на вопрос богатого юноши. В этой связи интересно обратиться к другому месту из Евангелия и попытаться получить ответ со стороны итога жизни человека — с вынесения приговора и определения его загробной участи.

Евангелие от Матфея (25, 31–46) содержит уникальное место, в котором Господь предлагает нам образ Страшного Суда. Примечательно, что в данной притче не только излагается образ факта вынесения окончательного решения Праведного Судьи, но и определяются критерии спасительного приговора или осуждения на вечные муки.

Интересно сравнить текст синодального перевода и тексты некоторых иных переводов данных критериев¹:

1 В данном исследовании мы рассмотрим категории нуждающихся, которым праведники оказали милость, а грешники — нет. Сопоставление форм греч. текста и русского перевода можно найти, например, в Толковой Библии под редакцией А. П. Лопухина (Толковая Библия или комментарии на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Заветов / под ред. преемников А. П. Лопухина. Т. 3: Новый Завет. Стокгольм, 1987).

Таблица 1. Сравнение русских переводов Мф. 25, 35–36

Синодальный перевод (RSO)	Перевод епископа Кассиана (Безобразова) (NTRC)	Современный русский перевод Российского Библейского Общества (СРП)
³⁵ Ибо алкал Я и вы дали Мне есть;	³⁵ Ибо голоден был Я, и вы дали Мне есть;	³⁵ Потому что Я голоден был — и вы Меня накормили,
жаждал, и вы напоили Меня;	жаждал, и напоили Меня;	жаждал — и вы Меня напоили,
был странником, и вы приняли Меня;	странником был, и приняли Меня;	был чужестранцем — и вы Меня приютили,
³⁶ был наг, и вы одели Меня;	³⁶ наг, и одели Меня;	³⁶ был наг — и вы Меня одели,
был болен, и вы посетили Меня;	болен был, и посетили Меня;	был болен — и вы позаботились обо Мне,
в темнице был, и вы пришли ко Мне	в тюрьме был, и пришли ко Мне	был в тюрьме — и вы Меня навестили

В приводимых в таблице вариантах присутствует разница между текстом Синодального перевода, с которым перевод еп. Кассиана (Безобразова) фактически тождественен, и современным русским переводам Российского Библейского Общества в следующих образах:

«странник» — «чужестранец»²;

«был болен, и вы посетили Меня» — «был болен — и вы позаботились обо Мне»;

«в темнице был» — «был в тюрьме».

В последнем случае еп. Кассиан также употребляет выражение «в тюрьме был» вместо «в темнице был» (церк.-слав. вѣ темницѣ бѣхъ).

2 Греческо-русский словарь Нового Завета Баркли М. Ньюмана поясняет: «ξένος, η, ον. 1. прил. 1) чужой, чужестранный; 2) странный, неслыханный; 2. м. р. чужестранец, иностранец; 2) гость (Рим. 16, 23)». В данном контексте нас интересует второе значение «ξένος», которое может быть переведено и как «чужестранец», и как «гость». Соответственно, для первых слушателей притчи «из иудеев» «ξένος» будет, скорее всего, восприниматься, как «гость», но для читающих Евангелие более приемлемым может оказаться понятие «чужестранец». Да, и для нас «странник» Синодального перевода — понятие, несомненно, включающее в себя любого, нуждающегося в крове.

Следует отметить, что в приводимом в Евангелии от Матфея образе Страшного Суда нет ни слова об исполнении заповедей, равно, как не перечисляются и сами заповеди. Господь выносит приговор, определяя участь и праведных, и грешных, на основе следующих критериев:

- *ибо алкал Я, и вы дали / не дали Мне есть;*
- *жаждал, и вы напоили / не напоили Меня;*
- *был странником, и вы приняли / не приняли Меня;*
- *был наг, и вы одели / не одели Меня;*
- *был болен, и вы посетили / не посетили Меня;*
- *в темнице был, и вы пришли ко Мне / не посетили Меня.*

Традиционно внимание исследователей и проповедников сосредоточено на образе самого Страшного Суда, включающего относящиеся сюда частные вопросы, такие как: его время, над кем он будет совершен, почему употреблены образы овец и козлов и т. д.³ И лишь весьма немногие исследователи обращают внимание на критерии вынесения приговора.

Следует отметить, что среди толкователей Евангелия встречаются использующие при истолковании притчи о Страшном Суде аллегорический метод.

3 Примеры святоотеческих комментариев по перечисленным вопросам собраны в книге «Святое Евангелие от Матфея с толкованиями святых отцов» составленной на основе «Троицких листков», издававшихся в Троице-Сергиевой Лавре в XIX в. и доработанных еп. Мефодием (Кульманом) в 1943 г. См.: Святое Евангелие от Матфея с толкованиями святых отцов. М., 2015. С. 604–616. У западных исследователей можно встретить довольно интересные рассуждения. Комментируя данный текст, Н. Т. Райт замечает: «Одним из величайших событий XX века было учреждение Международного суда, который располагается в Гааге (в Нидерландах) <...> Многие верят, что в конце концов Бог установит справедливость во всём мире, о которой Гаагский суд может только мечтать <...> Иисус будет вознесён, как правитель мира, займёт почётное место (“сядет на престоле славы Своей”), и все мы станем свидетелями Его праведного Суда». См.: *Райт Н. Т. Матфей. Евангелие. Популярный комментарий / пер. с англ. М., 2010. (Серия «Читая Библию»). С. 247.* Интересно в данном контексте толкование блж. Иеронима Стридонского, который, говоря, что оказывая милость всякому алчущему, жаждущему, странствующему, нагому, больному или заключённому в темницу, мы оказываем милость Самому Христу, тут же добавляет: «Но из следующих слов: *Коль скоро вы сделали это одному из этих братьев Моих меньших, то сделали и Мне*, мне кажется, следует, что это сказано не о бедных вообще, а о тех, которые нищие духом, и простирая руку к которым Он сказал: *Матьер Моя и братья Мои суть слушающие слово Божие и исполняющие его* (Лк. 8, 21)». См.: *Иероним Стридонский, блж. Толкование Евангелия. Минск, 2008. С. 279–280.* Таким образом, блж. Иероним синтезирует оба метода: буквальный и аллегорический при толковании данной притчи.

Блж. Феофилакт Болгарский под алчущим и жаждущим подразумевает алчущего и жаждущего учения, под странником — удалившегося от Царства Небесного, под нагим — совлекшегося одежды нетления, принятой в Таинстве Крещения, под заключённым в темнице — заключённого «в этом мрачном теле». «Все сии виды любви совершай и телесно, и особенно духовно. Ибо как мы состоим из двух частей, из души и тела, то и дела любви должны совершаться двояко»⁴.

Свт. Николай Сербский предлагает аллегорически-нравственное толкование. В притче о Страшном Суде он видит два смысла: внешний и внутренний. По мысли экзегета, внешний смысл заключается в том, что оказавший милость другому человеку — оказывает её Самому Христу, а внутренний — касается нас самих. В каждом добром движении нашего сердца, в каждом благородном порыве нашей души, в стремлении к добродетели в нас проявляется Христос силою Святого Духа. И, следовательно,

«Если ум наш алчет Бога, и мы дадим ему есть, то мы дали есть Христу в себе. Если сердце наше наго от всякой добродетели и всякой благодати Божией, и мы оденем его, то мы одели Христа в себе. Если душа наша больна и в темнице нашего злого существа, наших злых дел и мы вспомним о ней и посетим её, то мы посетили Христа в себе»⁵.

При этом еп. Михаил (Лузин) в своём «Толковом Евангелии», основываясь на различных местах Священного Писания, ограничивает категории нуждающихся понятиями принятыми у евреев:

«Алкал Я: когда у Меня не было хлеба, вы подали Мне милостыню, и Я питался ею. — Был странником: на Востоке, где гостиницы были очень редки, а путешествие было особенно утомительно по жаркому климату, гостеприимство считалось особенно высокою добродетелью (ср.: Быт. 18, 1–8; Евр. 13, 2). — Был наг: дурно одет, бедно, недостаточно для прикрытия тела от жара или холода; таковые у евреев назывались нагими (ср.: Деян. 19, 16; Иак. 2, 5; Иов. 22, 6; Ис. 58, 7)»⁶.

Тем не менее, говоря об указанных в притче критериях спасения: накормить голодного, напоить жаждущего, принять странника, одеть

4 Феофилакт Болгарский, блж. Святое Евангелие с толкованием блаженного Феофилакта, архиепископа Болгарского: Толкование на Евангелие от Матфея. М., 2000. С. 164.

5 Николай (Велимирович), свт. Беседы на Евангелие. Кн. 2. М., 2018. С. 189.

6 Михаил (Лузин), еп. Толковое Евангелие. Т. 1: Толковое Евангелие от Матфея. Минск, 2004. С. 505–506.

нагого, посетить больного или находящегося в узах, экзегеты согласно рассматривают их в единой системе служения ближнему.

Вот как, например, об этом рассуждает прот. Леонид Грилихес: «Как же приблизиться ко Христу, как сделать так, чтобы Он назвал нас Своими? В евангельской притче о Страшном Суде <...> даётся очень простой и ясный ответ: все, что мы делаем нашим ближним, Господь принимает так, как если бы мы делали это Ему»⁷.

Однако если служение ближнему в категориях: напоить жаждущего, принять странника, одеть нагого, посетить больного, может быть принято всеми и, в принципе, понятно и ясно, то оказать милость, или ещё больше, в парадигме любви к ближнему— возлюбить узника, на наш взгляд требует более пристального рассмотрения и разъяснения.

Свт. Иоанн Златоуст выделяет в притче о Страшном Суде две категории нуждающихся: больных и заключённых, говоря о том, что они требуют не только посещения, но один — освобождения от уз, а другой — от болезни, тут же поясняя: «...Господь, будучи снисходителен, требует от нас того, что нам по силам, и даже гораздо менее этого, предоставляя самим нам ревновать о большем»⁸.

Рассуждая об эсхатологии в евангелии от Матфея, еп. Кассиан (Безобразов) видит в притче, или, по его мысли, в «символическом слове» о Страшном Суде — акцент на любви. Исследователь отмечает, что в образе суда в основании приговора лежит любовь, являемая делом⁹.

И это сложно не принять. Ведь Спаситель, в ответ на искусительный вопрос законника: «Какая наибольшая заповедь в законе?», утверждает: «*возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею и всем разумением твоим: сия есть первая и наибольшая заповедь; вторая же подобная ей: возлюби ближнего твоего, как самого себя; на сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки*» (см. Мф. 22, 36–40).

Отсюда понятны и максимально приближены к реалиям повседневной жизни большинство спасительных дел любви к ближнему из образа Страшного Суда — помощь ближнему, испытывающему чувство голода или жажды, обремененному телесными болезнями, нуждающемуся

7 Грилихес Л., прот. Неделя о Страшном Суде // И начав от Писания... Сборник проповедей. [Б. м.], [б. г.]. С. 42.

8 Иоанн Златоуст, свт. Толкование на Святого Евангелиста Матфея: Беседа LXXIX // Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений в двенадцати томах. Т. 7. Кн. 2. М., 2001. С. 795.

9 Кассиан (Безобразов), еп. Лекции по Новому Завету. Евангелие от Матфея. Paris, 2003. С. 155.

в одежде или крове над головой – иными словами, деятельное участие в жизни другого человека.

Затруднение, как уже отмечалось выше, возникает при обращении к милосердию к узникам.

Спасительные критерии даются без привязки к конкретным личностям, и в этом видится их относительность и универсальность. Важно не то, кому из ближних ты оказал или не оказал милость, важно и, следовательно, спасительно, что, оказав милость ближнему, ты оказал милость Самому Христу. Возлюбив ближнего – возлюбил Христа.

Митр. Илларион (Алфеев), комментируя исследуемое нами место, поясняет, что из шести категорий нуждающихся, перечисляемых Христом в притче о Страшном Суде, последняя – шестая (находящиеся в темнице) выделяется в том смысле, что к ней принадлежат люди, как правило, сами виновные в своём бедственном положении¹⁰.

В притче о Страшном Суде Христос не делает никакого различия между виновными и невиновными в своей нужде и несчастье, в своём бедственном положении – каждый человек нуждается в сострадании, милосердии и деятельном участии со стороны ближнего (см. притчу о милосердном самарянине Лк. 10, 25–37).

И действительно, ведь и в своих болезнях человек может быть виноват сам – они могут быть следствием греховного порочного образа жизни. И тогда, как отмечает древний толкователь,

«тот, кто навещает больных и страждущих болезнями плотских пороков, кто исцеляет их лекарством учения, тот исцеляет в них Христа (под «исцелением Христа» здесь, очевидно, следует понимать служение Самому Христу через служение ближнему. – *и. Д. Б.*) <...> Но так же тот, кто приходит к людям, которые заживо спустились в мир мертвецов, совершая дела адские, то есть к людям, находящимся в темнице и под опекой бесов <...> Приходя к ним словом своим, он выводит их из темницы ада и освобождает от бесовской опеки»¹¹.

Иными словами, даже в заслуженно страдающем болезнями из-за своих пороков или законно отбывающем наказание в виде лишения свободы за совершенные преступления, человеку – грешнику

10 *Илларион (Алфеев), митр.* Иисус Христос. Жизнь и учение. Кн. 6: Смерть и воскресение. М., 2017. С. 182.

11 *Eruditi commentarii in evangelium Matthaei in certo auctore* 54 // PG. 56. Col. 944. Рус. пер. по: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. Том 16: Евангелие от Матфея 14–28 / пер. с англ., греч., лат. и сир. под ред. М. Симонэти; рус. изд. под ред. Ю. Н. Варзониной. Тверь, 2007. С. 290–291.

или человеку — преступнике, но, несмотря на это, нашем ближнем, мы обретаем Христа и, оказывая им милость — оказываем милость Самому Господу.

В этой связи, не должно различать служение алчущему, или жаждущему, или больному, или находящемуся в темнице, т. к. каждое дело любви к ближнему является спасительны¹². Больше всего Бог ценит в человеческих отношениях милосердие, сострадание и любовь. Именно эти качества оправдывают и спасают человека, делая его наследником Царства Небесного. Важно, что в притче о Страшном Суде Христос отождествляет Себя с каждым немощным и страдающим вне зависимости от причинности этих нужды или страдания.

Источники

- Eruditi commentarii in evangelium Matthaei in certo auctore// PG. Т. 56. Col. 611–946.
- Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. Том Iб: Евангелие от Матфея 14–28 / пер. с англ., греч., лат. и сир. под ред. М. Симонэти; рус. изд. под ред. Ю. Н. Варзониной. Тверь: Герменевтика, 2007.
- Иероним Стридонский*, блж. Толкование Евангелия. Минск: Лучи Софии, 2008.
- Иоанн Златоуст*, свт. Толкование на Святого Евангелиста Матфея // *Иоанн Златоуст*, свт. Полное собрание творений в двенадцати томах. Т. 7. Кн. 2. М.: Изд. «Святитель Иоанн Златоуст», 2001.
- Иустин (Попович)*, прп. Собрание творений: Т. 5: Толкование Евангелия от Матфея. Святосаввье как философия жизни / Пер. С. Фонова. М.: Паломник, 2014.
- Святое Евангелие от Матфея с толкованиями святых отцов. М.: ООО «Духовное преображение», 2015.

12 Прп. Иустин (Попович) отмечает: «По сути дела, в Евангелии о Страшном Суде Господь скажет нам следующую истину, истину грандиозную и всеобъемлющую: твоё спасение зависит от твоего отношения к ближним, к твоим братьям, сотворённым по образу Христову. В этом всецелое Евангелие. Да, именно так: человек и спасается, и осуждается через ближних. Смотри, как нетрудно спастись! Напитаешь ты голодного как Божие творение – вот, ты спасён! Напоишь жаждущего – снова ты спасён! Приютишь странника – вот, уже в третий раз ты спасён! Навестишь больного – вот, утверждаешься ты во спасении! Посетишь узника – вот, спасён ты ещё раз! Так изо дня в день ты – творец Евангелия, а тем самым – и свой спаситель. Ведь через все это ты постоянно духовно сощетаешься со Спасителем: *сделали Мне* (ст. 40). Спасение и есть не что иное, как соединение человека со Спасителем через святые таинства и святые, евангельские добродетели» (*Иустин (Попович)*, прп. Собрание творений: Т. 5: Толкование Евангелия от Матфея. Святосаввье как философия жизни / пер. С. Фонова. М., 2014. С. 431).

Феофилакт Болгарский, блж. Святое Евангелие с толкованием блаженного Феофилакта, архиепископа Болгарского: Толкование на Евангелие от Матфея. М.: «Новая книга», «Ковчег», 2000.

Толковая Библия или комментарии на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Заветов / под ред. преемников А. П. Лопухина. Т. 3: Новый Завет. Стокгольм: Институт перевода Библии, 1987.

Литература

Баркли М. Ньюман. Греческо-русский словарь Нового Завета / рус. пер. и ред. В. Н. Кузнецовой при участии Е. Б. Смагиной и И. С. Козырева. М.: Российское Библийское Общество, 2012.

Гриликс Л., прот. Неделя о Страшном Суде // И начав от Писания... Сборник проповедей. [Б. м.], [б. г.].

Илларион (Алфеев), митр. Иисус Христос. Жизнь и учение: в 6 кн. М.: Изд. Сретенского монастыря; Эксмо; Общецерковная аспирантура и докторантура, 2017.

Кассиан (Безобразов), еп. Лекции по Новому Завету. Евангелие от Матфея. Paris: Presses Saint-Serge Institut de Theologie Orthodoxe, 2003.

Михаил (Лузин), еп. Толковое Евангелие. Т. 1: Толковое Евангелие от Матфея. Минск: Изд. Белорусского Экзархата Белорусской Православной Церкви, 2004.

Николай (Велимирович), свт. Беседы на Евангелие. Кн. 2. М.: Ника, 2018.

Райт Н. Т. Матфей. Евангелие. Популярный комментарий / пер. с англ. М.: ББИ, 2010. (Серия «Читая Библию»).

К ВОПРОСУ О ТОЛКОВАНИИ АПОК. 1, 15: «И НОГИ ЕГО ПОДОБНЫ ХАЛКОЛИВАНУ»

Иеромонах Таврион (Смыков)

старший преподаватель кафедры библеистики
Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
ilija@yandex.ru

Для цитирования: *Таврион (Смыков), иером.* К вопросу о толковании Апок. 1, 15: «И ноги Его подобны халколивану» // Библейские схолии. 2022. № 2 (3). С. 103–120. DOI: 10.31802/BSCN.2022.3.2.006

Аннотация

УДК 2-277

В статье рассматривается вопрос о толковании слов «ноги Его подобны халколивану» (Апок. 1, 15 и 2, 18). Дается характеристика современного состояния вопроса и обзор наиболее авторитетной на сегодняшний день концепции Колина Хемера о значении слова «халколиван». Рассматривая вопрос в контексте истории экзегезы, автор освещает слабые места концепции Хемера и предлагает новый подход к проблеме, приходя к выводу, что халколиван — региональное название орихалка, сплава меди и цинковой руды, бытовавшее в Малой Азии.

Ключевые слова: Откровение, Апокалипсис, халколиван, латунь, орихалк, древняя металлургия.

On the Question of the Interpretation of Apoc. 1, 15: «And His feet like unto fine Brass»

Hieromonk Tavrion (Smykov)

Senior Teacher at the Department of Biblical Studies

at the Moscow Theological Academy

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

ilija@yandex.ru

For citation: *Tavrion (Smykov), hieromonk. On the Question of the Interpretation of Apoc. 1, 15: 'And His feet like unto fine Brass'". Biblical Scholia, № 2 (3), 2022, pp. 103–120 (in Russian). DOI: 10.31802/BSCH.2022.3.2.006*

Abstract. The article discusses the question of the interpretation of the words «His feet are like unto fine Brass» (Apoc. 1, 15 and 2, 18). The characteristic of the current state of the issue and an overview of the most authoritative today concept of Colin Hemer on the meaning of the word «chalcolibanon» is given. Considering the issue in the context of the history of exegesis, the author highlights the weaknesses of Hemer's concept and proposes a new approach to the problem, coming to the conclusion, that chalcolibanon is the regional name for orichalcum, an alloy of copper and zinc ore, which existed in Asia Minor.

Keywords: Revelation, Apocalypse, Chalcolibanon, Brass, Orichalcum, Ancient Metallurgy.

Введение

В двух местах Апокалипсиса встречается такое сравнение: *ноги Его подобны халколивану* (Апок. 1, 15 и 2, 18).

В первом из этих мест данное сравнение приводится в контексте видения «подобного Сыну Человеческому», Которого Тайнозритель видит посреди семи золотых светильников, облеченного в подир и по персям опоясанного золотым поясом. Глава Его и волосы белы, как белая волна, как снег, и очи Его, как пламень огненный, и голос Его, как шум вод многих. Он держал в деснице Своей семь звезд, и из уст Его выходил острый с обеих сторон меч; и лице Его, как солнце, сияющее в силе своей. В ряду этих описаний апостол Иоанн говорит: *и ноги Его подобны халколивану, как раскаленные в печи* (Апок. 1, 12–16). Второй раз данное сравнение употребляется в послании Фиатирской Церкви: *так говорит Сын Божий, у Которого очи, как пламень огненный, и ноги подобны халколивану* (Апок. 2, 18).

Два указанных стиха Откровения — единственное место в греческой письменности, где употребляется слово «халколиван», если не считать зависимых от них текстов последующих толковников. Поскольку это слово употреблено здесь в дательном падеже без артикля (οἱ πόδες αὐτοῦ ὅμοιοι χάλκολιβάνῳ), нет полной ясности в вопросе об исходной форме слова. Предлагались варианты τὸ χάλκολιβάνον, ὁ χάλκολιβανός и даже ἡ χάλκολιβανός¹.

Среди отечественных исследователей наиболее полный обзор возможных подходов к значению слова «халколиван» находим в книге А. А. Жданова «Откровение Господа о семи азийских Церквях (опыт изъяснения первых трех глав Апокалипсиса)»², однако со времени ее издания появились новые изыскания, позволяющие по-новому взглянуть на проблему. В частности, ни одно серьезное современное изложение данного вопроса не обходится без ссылки на работу Колина Хемера «Послания семи Церквям Азии»³, где автор подробно изучает рассматриваемые стихи и предлагает новый взгляд на значение слова «халколиван». Кроме того, в 1999 г. было осуществлено критическое издание

1 Подробнее см.: *Aune D. E. Revelation 1–5 // Word Biblical Commentary. Vol. 52a. Mexico, 1997. P. 96.*

2 См.: *Жданов А. А. Откровение Господа о семи азийских Церквях: опыт изъяснения первых трех глав Апокалипсиса. М., 1891. С. 80–86.*

3 *Hemer C. J. The Letters to the Seven Churches of Asia in Their Local Settings. Sheffield, 1989. P. 111–117.*

первого систематического толкования Апокалипсиса на греческом языке — толкование Икумения, датируемое началом VI в.⁴

Вместе с тем можно с сожалением констатировать слабый интерес современных исследователей к истории экзегезы рассматриваемых стихов. Так, Хемер в упомянутой книге начинает соответствующую главу такими словами: «Из неадекватности ранних попыток объяснить значение этого слова очевидно, что его значение уже в то время было утеряно»⁵.

Задачами настоящей статьи является изучить вопрос в истории экзегезы, оценить в этом свете концепцию Хемера и попытаться установить, что представлял собой халколиван.

Концепция Хемера

По поводу значения слова «халколиван» среди современных исследователей сформировался довольно однозначный консенсус, вытекающий из сопоставления данного места с параллельными местами Ветхого Завета, в основном с Дан. 10, 6: *руки его и ноги его по виду — как блестящая медь*. В соответствии с этим халколиван — какой-то ценный в древности сплав, а уподобление ему ног Христа в контексте данного видения указывает на Его силу, могущество, славу, чистоту. Все образы в видении Апок. 1, 12–16, дополняя и усиливая друг друга, указывают на первосвященническое и царское достоинство Христа⁶.

Хемер, как и прочие исследователи, признаёт, что параллельные места Ветхого Завета, а также указание на «раскалённую печь» однозначно свидетельствуют, что речь идёт о блестящем металле. Зафиксируем это утверждение как первый тезис Хемера. Вторым тезисом можно назвать акцент на строгое следование грамматическим правилам

4 См.: *Oecumenius. Commentarius in Apocalypsin* / ed. Marc de Groote. Lovanii, 1999. (Traditio exegetica graeca; 8). Предыдущее критическое издание, осуществленное в 1928 г. Хоскиером, было основано на меньшем количестве рукописей и содержало ряд неточностей. См.: *Hoskier H. C. The Complete Commentary of Oecumenius on the Apocalypse Now Printed for the First Time from Manuscripts at Messina, Rome, Salonika and Athos*. Ann Arbor (Mich.), 1928. (Humanistic series; 23).

5 *Hemer C. J. The Letters to the Seven Churches of Asia in Their Local Settings*. P. 111.

6 См., например: *Osborne G. R. Revelation*. Grand Rapids (Mich.), 2002. (BECNT). P. 90–91; *Beale G. K. The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids (Mich.); Carlisle, 1999. (NIGTC). P. 209–210. См. также: *Ианнуарий (Ивлиев), архим. И увидел я новое небо и новую землю*. Комментарий к Апокалипсису. М., 2018. С. 38–39.

и вытекающую отсюда интерпретацию Хемером этимологии слова «халколиван».

Поясним, что это значит. Любые попытки истолковать слово «халколиван» так или иначе обращаются к его составным частям: ὁ χαλκός (медь) и λίβανος, которое в зависимости от значения может быть мужского или женского рода (гора Ливан, смола ладанного дерева или само дерево). В соответствии с этим основная масса учёных разделяется в этом вопросе на тех, кто считает, что главная часть в этом сложном слове — первая, то есть «медь», и тех, кто считает, что главная часть — вторая, которая обычно берётся в таком случае в значении «ладан». Соответственно, у первой группы учёных халколиван — это медь, как-то связанная с горой Ливан, ливанская медь. У второй группы учёных халколиван — это ладан, как-то связанный с медью, например, имеющий цвет меди⁷.

Все эти подходы подразумевают, что мы имеем дело с так называемым детерминативным сложным словом, в котором одна часть определяет другую. В древнегреческой грамматике утверждается, что в таких сложных словах чаще всего первая часть определяет вторую, поэтому истолкование халколивана как металла встречается с грамматическими трудностями.

Таким образом, призыв строго следовать указанному грамматическому правилу приводит к необходимости выдвинуть гипотезу, которая бы позволила интерпретировать халколиван как металл, но не нарушило бы правило.

Для Хемера такой гипотезой служит утверждение, что в данном случае мы имеем дело не с детерминативным, а с копулятивным сложным словом, части которого являются равноправными компонентами, соединёнными сочинительной связью, при этом он предлагает слово «λίβανος» производить от глагола λείβω «лить». Он предполагает, что фиатирские ремесленники уже в древности умели добывать металлический цинк, называя его по способу добычи «λίβανος». В такой этимологии λίβανος — незафиксированное в словарях слово, употреблявшееся в ремесленных гильдиях вблизи Фиатиры, обозначавшее цинк, получаемый путём дистилляции. Халколиван, в свою очередь, — сплав меди и цинка. Такой подход видится Хемеру единственной возможностью согласования двух первых тезисов.

7 Подробнее см., например: *Aune D. E. Revelation 1–5 // Word Biblical Commentary. Vol. 52a. Mexico, 1997. P. 96.*

Подход Хемера к этимологии слова «λίβανος» в определенном смысле не нов⁸. А. А. Жданов в своем обзоре приводит эту интерпретацию слова «халколиван» на первом месте, при этом считает ее несостоятельной по следующим соображениям:

«а) требуемого слова λίβανός в значении “капельножидкий, расплавленный” в греческом языке нет..., и существовало ли оно когда-нибудь, доказать нельзя; б) по законам греческого словосочетания λίβανος, как имя, выражающее второстепенное понятие, должно в сложении предшествовать слову χαλκός, т. е. вышло бы λίβανόχαλκος (как, например, ὀρίχαλκος), а не χαλκολίβανος; в) дальнейшие слова ὡς ἐν καμίνῳ πεπυρομένῳ или πεπυρομένη включали бы тавтологию, потому что медь принимает вид жидкости не иначе, как в доменной печи»⁹.

Как видим, А. А. Жданов исходит из того, что халколиван в такой интерпретации обозначал бы медь в жидком состоянии, однако Хемер имеет в виду медь, полученную путем дистилляции. Этим снимается третье возражение Жданова. Далее, Жданов в своем обзоре не различает детерминативных и копулятивных сложных слов, что делает Хемер, утверждая, что в данном случае имеет место именно копулятивная связь двух частей слова. Этим снимается второе возражение Жданова против данной интерпретации. Что касается того, что слово χαλκολίβανος в таком значении нигде не зафиксировано, это Хемера совершенно не смущает.

Более того, этот факт приводит его к третьему тезису: поскольку термин «халколиван» повторяется в Апок. 2, 18 в послании к Фиатирской Церкви, он делает вывод, что апостол Иоанн, приравливаясь к понятиям тамошних ремесленников, использует не общепотребительное слово, а слово, понятное лишь в их среде. Этим снимается первое возражение Жданова.

Сразу нужно отметить, что концепция Хемера содержит несколько натяжек и достаточно оригинальных утверждений, которые выглядят не вполне убедительно даже при первом взгляде на них.

1. Весьма оригинальной концепцией Хемера является предположение о возможности добычи в древности цинка путём дистилляции. Это предположение вступает в противоречие с достаточно прочным

8 Наиболее раннее упоминание этой этимологии, известное нам, принадлежит Эвальду: *Ewald G. H. A. Commentarius in Apocalypsin Johannis exegeticus et criticus. Lipsiae, 1828. P. 101.*

9 Жданов А. А. Откровение Господа о семи азийских Церквах. С. 81.

взглядом на то, что металлический цинк научились добывать лишь в XVIII веке, и добыча его в древности крайне маловероятна¹⁰.

2. Хемер утверждает не только то, что в древности добывали металлический цинк, но и привязывает этот процесс к ремесленным гильдиям Фиатире. Такой вывод он делает из того, что слово «халколиван» употребляется в послании к Фиатирской Церкви во второй главе Откровения. Однако в первой главе это слово употребляется без привязки к конкретной Церкви, так что такой вывод также кажется натяжкой уже при первом взгляде на него.

3. Стремление Хемера настоять на строгом следовании правилу о детерминативных сложных словах также представляется необоснованной натяжкой. Строго говоря, упомянутое правило формулируется с помощью уточнения «чаще всего». Древнегреческий язык знает примеры, когда в таких словах первый, а не второй компонент является главным, например: ὁ μισ-άνθρωπος «человеконенавистник», ἡ λιπο-στράτια «дезертирство», ἀξιό-λογος «заслуживающий упоминания», ὁ ἵππο-πόταμος «бегемот» и др.

Такой строго грамматический подход заставляет выдвигать необоснованные гипотезы (вместо того, чтобы признать исключение из правил) не только Хемера. Так, А. А. Жданов на том же основании предполагал, что λίβανος нужно брать в значении «дерево», а χαλκός интерпретировать как указание на то, что материал этого дерева был очень крепок или имел металлический цвет, по примеру английского ironwood. Далее, чтобы обосновать использование этого слова для обозначения металла, он пишет: «в дальнейшей истории языка наименование плотного и тяжелого, имеющего металлический цвет дерева перенесено на металлический сплав одинакового цвета»¹¹. Таким образом, отвергая гипотезу других исследователей на основании того, что какого-то слова в языке нет и его существование нельзя доказать, Жданов тут же бездоказательно предлагает гипотезу не только о существовании слова в определенном значении, но и о его дальнейшем историческом развитии.

Рассмотрим теперь данный вопрос в истории экзегезы, оценивая тезисы Хемера и с этой точки зрения.

10 См.: Pollard A., Heron C. *Archaeological Chemistry*. Cambridge, 2008. P. 204; Forbes R. J. *Metallurgy in Antiquity*. Leiden, 1950. P. 275–276.

11 Жданов А. А. *Откровение Господа о семи азийских Церквях*. С. 84–85.

Халколиван в греческой экзегезе

При рассмотрении истории греческой экзегезы Апокалипсиса мы сосредотачиваем наше внимание на систематических трудах, посвящённых этой книге.

Первый известный систематический комментарий на Откровение на греческом языке принадлежит Икумению, экзегету VI в. Проследим за его мыслью в отношении рассматриваемого стиха¹².

Прежде всего, мы видим, что уже Икумений обрисовал границы возможных значений слова «халколиван», в рамках которых до сих пор находится экзегетическая мысль: он отмечает, что слово λίβανος может иметь два значения: Ливан и ладан. В соответствии с этим на страницах своего комментария Икумений посвящает приблизительно равное количества места обоим вариантам истолкования слова, считая их оба одинаково возможными. С одной стороны, — говорит Икумений, — речь может идти о ливанской меди, которая, по его словам, отличается особенной чистотой, а при обработке в печи становится еще чище. Этим, по мнению Икумения, изображается вера во Христа, достигающая уверенности в результате жизненных испытаний. С другой стороны, слово «халколиван» может обозначать ладан медного цвета, который врачи называют «мужским». Ладан бывает благовонным, когда воскуряется, и раскалённая печь может пониматься тут как символ такого воскурения.

Сведения Икумения о «мужском» ладане частично находят подтверждение в греческой письменности: его упоминает в известном пятитомном труде *De materia medica* также Педаний Диоскорид¹³. Диоскорид отмечает, что «мужской ладан» имеет две разновидности: аравийскую и индийскую. Аравийская разновидность имеет белый цвет, а индийская — желтоватый или синий. Однако Диоскорид не применяет к этому ладану термин «халколиван», так что отождествление халколивана с «мужским ладаном» является, видимо, догадкой самого Икумения.

Второе возможное значение слова «халколиван», таким образом, связывается у Икумения с благоуханием, при этом он не только констатирует возможность такого истолкования, но и приводит подтверждающие эту мысль цитаты Священного Писания, относя свойство умопостигаемого благоухания ко Христу и Его апостолам. В книге

12 Изложение по изданию: *Oecumenius. Commentarius in Apocalypsin* / ed. M. de Groot. Lovanii, 1999. (Traditio exegetica graeca; 8). P. 78–79.

13 *Dioscorides. De materia medica* 1, 68 / hrsg. M. Wellmann. Bd. 1. Berlin, 1907. S. 61.

Песни Песней невеста свидетельствует о благоухании Жениха: *благово-ние мастей твоих паче всех ароматов, и имя твое — как разлитое миро* (Песн. 1, 2)¹⁴. Сам Жених свидетельствует о Себе: *Я — полевой цветок, лилия долин* (Песн. 2, 1)¹⁵. Вспоминает Икумений и слова апостола Павла: *ибо мы Христово благоухание* (2 Кор. 2, 15), а также *благоухание познания Своего [Он] являет нам* (2 Кор. 2, 14).

Таким образом, с одной стороны, нужно признать правоту Хеме-ра в том, что касается утраты смысла слова Икумением: «халколиван» для него — не термин, значение которого он прекрасно знает, а неиз-вестное слово, значение которого он, как и современные исследовате-ли, вынужден выводить из составляющих его частей.

Однако, с другой стороны, обратим внимание на то, что для Икуме-ния, для которого греческий язык был родным, правило о том, что в де-терминативных сложных словах первый компонент определяет второй, совершенно не является препятствием признать в качестве возможно-го значения слова «халколиван» медь, добываемую на Ливане. После-дующее развитие греческой экзегезы этого места показывает, что вос-приятие грекоязычных писателей склоняется к варианту с ладаном, но не исключает полностью варианта с металлом.

Свт. Андрей Кесарийский, составивший своё толкование в конце VI — начале VII в., предлагает ряд возможных альтернативных подходов к пониманию рассматриваемого стиха, но нигде не упоминает, что хал-коливан можно понимать как металл. Он начинает со ссылки на свт. Гри-гория Богослова: *ноги — это «домостроительство Божие по плоти, ибо ноги Его, взойдя к Божеству, соделали наше спасение»*. Источник этой цитаты у свт. Григория Богослова исследователям обнаружить не уда-лось¹⁶. Следующее альтернативное толкование: *ноги — это основания Церкви, подобные халколивану, который есть благовонный ладан, на-зываемый врачами «мужским»*. Следующее толкование: *медь означает человеческое естество, а ладан — божественное, через что показывается благоухание веры и неслитное единство естеств*. Следующее толкова-ние: *медь означает благозвучие евангельской проповеди, Ливан же — обращение язычников, откуда повелевается прийти невесте*. В этом

14 Синод. пер. (RSO): *От благовоения мастей твоих имя твое — как разлитое миро*; LXX: *καὶ ὄσμη μύρων σου ὑπὲρ πάντα ἀρώματα, μύρον ἐκκενωθὲν ὄνομά σου*.

15 Синод. пер. (RSO): *Я нарцисс Саронский, лилия долин!*

16 См.: Schmid J. Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypse-Textes. Teil 1: Der Apo- kalypse-Kommentar des Andreas von Kaisarea. München, 1955. S. 21. В дальнейшем изло- жение толкования свт. Андрея приводится по этому изданию.

варианте толкования Ливан понимается как гора, откуда повелевается прийти невесте в Песн. 4, 8: *Со мною с Ливана, невеста! со мною иди с Ливана! спеши с вершины Аманы, с вершины Сенира и Ермона, от логовищ львиных, от гор барсовых!* Наконец, последний вариант, предлагаемый свт. Андреем: ноги Христа — это апостолы, закалённые, подобно Учителю, в горниле искушений.

Обобщим для ясности варианты толкования, предлагаемые святителем, в таблице 1.

Таблица 1. Толкования свт. Андрея Кесарийского

№ п/п	Ноги	халколиван
1	Домостроительство	
2	основания Церкви	благовонный ладан
3		единство божеского (ладан) и человеческого (медь) естеств
4		медь — благозвучие проповеди, Ливан (гора) — обращение язычников
5	Апостолы	металл? ладан?

Мы видим, что толкование Андрея похоже на некую энциклопедию весьма разных по своему характеру толкований. Несомненно, не он сам является автором их всех. Так, мысль, приведённая под номером три, восходит к Оригену¹⁷, а под номером пять — к Викторину Петавскому¹⁸. Хотя в третьем и четвёртом варианте упоминается металл — медь, но только как составная часть сложного слова, аллегорический характер толкования которого в данном случае не может пролить свет на буквальный смысл слова «халколиван».

Из приведённой таблицы наглядно видно также, что не все варианты, предлагаемые свт. Андреем, касаются толкования целостного стиха («ноги Его подобны халколивану»): первый вариант касается только ног, третье и четвёртое — только халколивана. Только второй и пятый варианты, по всей видимости, касаются целостного выражения. Мы говорим «по всей видимости», потому что об апостолах у святителя сказано слишком кратко: «ноги же Христа — это и апостолы, разожжённые

17 См.: *Origenes. Scholia in Apocalypsem 1, 15 // TU. 38/3. S. 28.*

18 См.: *Victorinus. Commentarius in Apocalypsin 1, 5 // CSEL. 49. S. 26.*

в печи искушений по подобию Учителя». С одной стороны, выражение «разожженные в печи» наводят скорее на мысль о металле. С другой стороны, свт. Андрей нигде прямо не говорит, что «халколиван» можно понимать как ливанскую медь, а толкование этого слова как благовонного ладана преподносится как общее, относящееся не только к упомянутым как «ноги» основаниям Церкви (при этом что конкретно понимать под «основаниями» святитель не поясняет).

Недосказанность толкования свт. Андрея исправляет Арефа Кесарийский (вторая половина IX — первая половина X в.). В отличие от свт. Андрея он упоминает тот факт, что халколиван можно понимать как медь, добываемую на Ливане (она служит для него образом воплощения), однако очень кратко, предпочитая вариант с ладаном¹⁹. Арефа объединяет второй и пятый вариант свт. Андрея: ноги — это основания Церкви, которыми для него являются Христос и его апостолы, а уподобление их халколивану он толкует только как их благоухание, повторяя цитаты из Песни Песней и второго послания к Коринфянам, приведённые уже Икумением.

Итак, линия греческих толкователей Апокалипсиса (Икумений–Андрей–Арефа) постепенно отдаёт предпочтение пониманию халколивана как особого ладана и благоухания: если Икумений посвящает двум вариантам толкования приблизительно одинаковое место, то последующие два толковника явно придают варианту с металлом малое значение, однако всё же не отрицают его полностью. Таким образом, требование Хемера о строгом следовании правилу о детерминативных сложных словах не находит себе подтверждения ни в греческой грамматике, ни в истории экзегезы.

Халколиван в латинской экзегезе

Обратимся теперь к истории латинской экзегезы. Здесь преобладает вариант толкования, понимающий под халколиваном именно металл. Такое положение связано с тем, что слово «халколиван» было переведено на латинский язык как *aurichalcum*. Оно использовалось уже в старых италийских переводах, что видно из толкования Викторина Петавского, автора II в.²⁰ Все последующие латинские толковники

19 *Arethas. Commentarius in Apocalypsin 2 // PG. 106. Col. 520AC.*

20 *См.: Victorinus. Commentarius in Apocalypsin 1, 5 // CSEL. 49. S. 26.*

используют этот термин, иногда с добавлением уточнения «Libani», то есть «aurichalcum Libani»²¹.

Представляется очевидным, что такой ранний перевод сам по себе является древним свидетельством значения слова «халколиван», восходящим ко временам, близким ко времени написания книги Откровения. Это заставляет войти в несколько подробное рассмотрение значения слова aurichalcum.

Здесь перед нами ситуация, когда слово, в греческой письменности употреблённое только в рассматриваемых двух местах Апокалипсиса и в зависимых от него текстах толковников, переведено на латинский язык хорошо известным термином, имеющим, к тому же, греческое соответствие — ὀρείχαλκος.

Слово ὀρείχαλκος, произведённое от τὸ ὄρος «гора» и ὁ χαλκός «медь», упоминается уже у Гомера и Гесиода²². Достаточно подробно говорит о нём Платон в диалоге «Критий»: для него это легендарный металл, добывавшийся жителями Атлантиды непосредственно из земли, ценившийся ими немногим менее золота, и во времена самого Платона известный лишь по имени²³. Основным свойством этого металла у древних авторов было то, что он сиял, как золото.

На латинский язык ὀρείχαλκος передаётся как orichalcum или aurichalcum, при этом вторая форма иногда обозначается как более поздняя и ошибочная²⁴. Однако нужно понимать, что эта «более поздняя» форма зафиксирована уже у Плавта²⁵, и, хотя фонетически orichalcum более точно передаёт греческое ὀρείχαλκος, форма aurichalcum по ассоциации с aurum получает дополнительные коннотации и становится на латинской почве более популярной, чем orichalcum. Нужно также отметить, что латинское au было по звучанию похоже на o, и кроме этого случая известны другие слова с подобными колебаниями первого звука, например, osculum/ausculum, origa/auriga. Латинские лексикографы, например грамматик II в. н. э. Секст Помпей Фест, фиксируют эти две формы как равноправные орфографические варианты²⁶.

21 Так, например, у Примасия: *Primasius. Commentarius in Apocalypsin 1* // PL. 68. Col. 801CD.

22 См.: *Homerus. Hymnus in Venerem 9* / ed. T. W. Allen, W. R. Halliday, E. E. Sikes. Oxford, 1936. P. 75; *Hesiodus. Scutum 122* / ed. F. Solmsen. Oxford, 1970. P. 92.

23 См.: *Plato. Critias 114e, 116c* // *Platonis opera* / ed. J. Burnet. Vol. 4. Oxford, 1902. P. 114e, 116c.

24 См., например: *Hemer. The Letters to the Seven Churches of Asia in Their Local Settings*. P. 112.

25 См.: *Plautus. Curculio 202; Miles Gloriosus 658; Pseudolus 688*.

26 См.: *Paulus Diaconus. Excerpta ex libris Pompei Festi de verborum significatu* / hrsg. W. M. Lindsay. Leipzig, 1913. S. 8.

В I в. до н. э. термин «орихалк» приобретает вполне определённое значение, поскольку именно из него римляне стали чеканить монеты, а именно дупондии и сестерции. Материалом для этих монет служил сплав меди и цинка с примесями олова, свинца и других металлов. Сейчас похожий сплав называется латунью, однако доля цинка в древнем сплаве была ниже, чем в современной латуни, поэтому исследователи считают правильным использовать для римского сплава термин «орихалк», а не «латунь». В нумизматике подробно изучен состав орихалка, который с течением времени претерпевал серьёзные изменения²⁷.

«Ошибочный» вариант «aurichalcum» стал более употребительным у латинских авторов потому, видимо, что орихалк по виду очень похож на золото, хотя намного дешевле его, что было хорошо известно римским писателям. Так, Цицерон не раз задавался вопросом, восходящим к основателю Третьей Академии Карнеаду:

«Если человек, продавая золото, думает, что продаёт орихалк, то должен ли честный человек указать ему, что это — золото, или же может купить за денарий то, что стоит тысячу денариев?»²⁸

В этой связи упоминается орихалк и в римских законах. В Дигестах Юстиниана читаем: «если продавец по незнанию продал сосуд из орихалка за золотой, то он обязан предоставить золото, которое он продал»²⁹, то есть вместо дешёвого орихалка предоставить покупателю золото, о котором они договорились.

Существовало мнение, отражённое в словарях³⁰, что римские поэты понимали aurichalcum как какой-то сказочный металл, якобы драгоценнее золота. Это значение обычно даётся со ссылкой на указанные выше три места у Плавта, однако ещё Блюмнер показал, что в данном случае учёные не смогли адекватно оценить его иронию³¹, так что Плавт ничем не отличается в употреблении данного слова от других латинских авторов.

27 См.: Caley E. R. Orichalcum and Related Ancient Alloys. Origin, Composition and Manufacture with Special Reference to the Coinage of the Roman Empire // Numismatic Notes and Monographs. № 151. New York (N. Y.), 1964. P. 1–115.

28 Cicero. De officiis 3, 23, 92 // Cicero. De officiis / ed. W. Miller. London, 1928. P. 366. Ср. также: Cicero. De re publica 3, 19 // Cicero. De re publica / ed. K. Ziegler. Lipsiae, 1929. S. 94.

29 Digesta Iustiniani Augusti 18, 1, 45 // Corpus iuris civilis. Bd. 1. Berlin, 1889. S. 232.

30 См., например: Leverett F. P. A New and Copious Lexicon of the Latin Language. Philadelphia (Pa.), 1850. P. 609; Дворецкий И. X. Латинско-русский словарь. М., 1976. С. 118.

31 См.: Blümner H. Technologie und Terminologie der Gewerbe und Künste bei Griechen und Römern. Bd. 4. Leipzig, 1886. S. 194–195.

Проблемой остаётся, таким образом, лишь идентификация орихалка у древних греческих авторов — Гомера, Гесиода, Платона: была ли это действительно латунь, которая из-за редкости ценилась почти как золото, или какой-то другой металл? Впрочем, для целей настоящей статьи этот вопрос несущественен: нас интересует значение слова *aurichalcum* в латинском языке, и даже если бы употребление этого слова у Плавта действительно отличалось чем-то от его употребления у прочих авторов, то в любом случае ко времени написания Апокалипсиса его значение было уже достаточно определено.

Таким образом, латинские экзегеты находились в более выгодном положении, чем их греческие коллеги: они имели дело с хорошо известным словом. В латинской экзегезе мы не находим варианта толкования, связанного с благоуханием ладана, а орихалк начиная с Викторина Петавского толкуется как та или иная часть Церкви. Сам Викторин, как уже отмечалось, понимал под орихалком апостолов, потому что «те, которыми распространяется проповедь, по справедливости называются ногами»³². Такую интерпретацию за Викториним повторяет, например, Аpringий³³.

По-видимому, начиная с Тихония появляется идея, что ноги — это Церковь последнего времени, поскольку ноги в определённом смысле последняя часть тела³⁴. Чтение Тихония содержит эпитет «*Libani*», что он истолковывает так, что особым испытаниям и гонениям будет подвергаться Церковь в Иудее, поскольку Ливан расположен в Иудее. И особенно сильные гонения, опять-таки, будут в последние времена. Такую интерпретацию повторяет Беда Достопочтенный³⁵ и некоторые последующие толковники.

Как бы то ни было, латинские экзегеты не сомневаются в буквальном смысле слова «орихалк»: это сплав меди с другими веществами, которые придают сплаву цвет золота. Тот факт, что древний переводчик передал значение слова «халколиван» хорошо известным термином *aurichalcum*, и никто из последующих толкователей не подверг сомнению такой перевод, свидетельствует о том, что значение этого слова не было утрачено и сохранилось именно в переводе. В связи с этим

32 *Victorinus. Commentarius in Apocalypsin* 1, 5 // CSEL. 49. S. 26.

33 *Apringius. Commentarius in Apocalypsin* 1, 15 // *Apringius. Commentarius in Apocalypsin* / ed. P. A. C. Vega. [Escorial], 1940. P. 11–12.

34 См.: *Тихоний Африканский. Комментарий на Апокалипсис (Откр. 1)* // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2016. Вып. 3 (48). С. 110.

35 *Beda Venerabilis. Explanatio Apocalypsis* 1, 1 // PL. 93. Col. 156.

представляется сомнительным третий тезис Хемера о том, что «халколиван» — профессиональный термин фиатирских ремесленников, который св. ап. Иоанн знал и использовал в послании к ним. Как отмечалось выше, это не согласуется уже с тем фактом, что термин «халколиван» используется не только в послании к Фиатирской Церкви в Апок. 2, 18, но и в первой главе, где повествование не привязано к Фиатире. Поэтому логичнее предположить, что «халколиван» — термин, который был известен не только в Фиатирских мастерских, но в целом в Малой Азии, где он был региональным вариантом названия для орихалка.

Такому выводу не противоречит, конечно, мнение о возможности производства в Фиатире металлического цинка: и в таком случае производимый в Фиатире орихалк мог иметь своё региональное название. Однако существование регионального термина можно объяснить и не прибегая к такого рода фантастическим предположениям. Поскольку древние при производстве орихалка использовали цинковую руду, а не металлический цинк, процесс производства орихалка зависел от имеющихся месторождений и состав его также варьировался в зависимости от чистоты руды, находящейся в тех или иных местах. Это обстоятельство могло привести к возникновению региональных названий для орихалка, производимого в той или иной местности. При этом естественно, что переводчик, передающий текст для более широкой аудитории, использует не региональный термин, а более общий, понятный всем.

Таким образом, если это предположение верно, халколиван — местная разновидность орихалка, а св. апостол Иоанн, уподобляя ему ноги Христа, имел в виду блеск этого металла, а также, возможно, прочность, поскольку речь не может идти о его большой ценности. Интересно, что подтверждение этому находим у Арефы Кесарийского. Хотя этот автор, как уже сказано, отдаёт предпочтение варианту толкования, предполагающему понимание халколивана как сорта ладана, находим у него и понимание халколивана как златовидной меди:

«Через златовидность меди поистине является божественная природа, а через звучность её — восприятие благовестия»³⁶.

36 *Arethas. Commentarius in Apocalypsin 2* // PG. 106. Col. 520A: «Διὰ μὲν τοῦ χαλκοῦ χρυσοειδοῦς ὄντως τῆς θείας φύσεως δηλουμένης, καὶ διὰ τὸ ἤχητικόν, τοῦ κηρύγματος ἐκλαμβανομένου».

Вопросы, оставшиеся без ответа

Предложенная выше гипотеза не отвечает на вопрос, каким образом сплав меди и цинка, который представлял из себя халколиван, связан, собственно, с Ливаном. Мы предполагаем лишь, что «халколиван» — региональное название для орихалка, а произведенный анализ истории греческой экзегезы должен, по нашему мнению, открыть путь к переоценке гипотез происхождения слова «халколиван», отвергнутых на основании необоснованного грамматического ригоризма. Добывали ли цинковую руду где-то в окрестностях Ливана и затем в слове ὀρείχαλκος заменили элемент «ῥρος» на «λίβανος», поменяв элементы местами? Или «λίβανος» имеет семитское происхождение и обозначает «белый», что указывало бы, по всей видимости, на цвет добавляемой цинковой руды? Это вопрос, который пока остается без однозначного ответа.

Кроме него для полноты картины нужно упомянуть еще об одном — о загадке лексикона Свида. Этот обширный лексикон, датируемый последней четвертью X в.³⁷, содержит статью «халколиван», где сказано следующее:

«Халколиван — вид электрума, более ценный, чем золото. Электрум же есть разновидность золота, смешанного со стеклом и камнем. Из такого смешения сделан и престол Великой Церкви»³⁸.

Из всех рассмотренных нами до сих пор источников лексикон Свида — самый поздний, при этом он предлагает интерпретацию, нигде не встречавшуюся ранее, поэтому вопрос об источниках, которыми руководствовались составители лексикона, представляет собой настоящую загадку.

Заключение

В свете изучения греческой и латинской экзегезы слов *ноги Ego подобны халколивану* можно сделать вывод, что халколиван, по всей видимости, — региональное название для орихалка, сплава меди и цинковой руды, который имел блеск золота, был хорошо известен римлянам

37 См.: Иванов А. И. Несколько замечаний к вопросу о лексиконе «Свида» // БТ. 1978. Сб. 18. С. 227.

38 Suda. Lexicon chi, 52 // Suidae Lexicon / ed. A. Adler. Bd. 4. Leipzig, 1935. S. 783.

и использовался ими для чеканки монет. Такой вывод несколько не противоречит детерминативному характеру связи двух составных частей слова τὸ χαλκολίβανον (как полагал Колин Хемер), поскольку грекоязычные авторы не исключали такой возможности.

Источники

- Andreas Caesariensis*. Commentarius in Apocalypsin // Schmid J. Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypse-Textes. Teil 1: Der Apokalypse-Kommentar des Andreas von Kaisarea. München: K. Zink, 1955. (Münchener theologische Studien). S. 1–268.
- Apringius*. Commentarius in Apocalypsin / ed. P. A. C. Vega. Escorial, 1940.
- Arethas Caesariensis*. Commentarius in Apocalypsin // PG. T. 106. Col. 499–786.
- Beda Venerabilis*. Explanatio Apocalypsis // PL. T. 93. Col. 129–206.
- Cicero*. De officiis / ed. W. Miller. London: Heinemann, 1928.
- Cicero*. De re publica / ed. K. Ziegler. Lipsiae: B. G. Teubner, 1929.
- Digesta Iustiniani Augusti // Corpus iuris civilis. Bd. 1. Berlin: Weidmann, 1889. S. 1–873.
- Dioscorides*. De materia medica / hrsg. M. Wellmann. Bd. 1. Berlin: Weidmann, 1907.
- Hesiodus*. Scutum // *Hesiodi Opera* / ed. F. Solmsen. Oxford: Clarendon Press, 1970. P. 88–107.
- Homerus*. Hymnus in Venerem // The Homeric Hymns / ed. T. W. Allen, W. R. Halliday, E. E. Sikes. Oxford: Clarendon Press, 1936. P. 64–75.
- Oecumenius*. Commentarius in Apocalypsin / ed. M. de Groote. Lovanii: Peeters, 1999. (Traditio exegetica graeca; t. 8).
- Origenes*. Scholia in Apocalypsem // Der Scholien-Kommentar des Origenes zur Apokalypse Johannis / hrsg. C. I. Dyobouniotes, A. von Harnack. Leipzig: Hinrichs, 1911. (TU; Bd. 38/3). S. 21–44.
- Paulus Diaconus*. Excerpta ex libris Pompei Festi de verborum significato / ed. W. M. Lindsay. Leipzig: Weidmann, 1913.
- Plato*. Critias // *Platonis Opera* / ed. J. Burnet. Vol. 4. Oxford: Clarendon Press, 1902. St. III:106a–121c.
- Plautus*. Comoediae / ed. W. M. Lindsay. T. 1–2. Oxford: Clarendon Press, 1904.
- Primasius*. Commentarius in Apocalypsin // PL. T. 68. Col. 793–941.
- Suidae lexicon* / ed. A. Adler. Vol. 4. Leipzig: Teubner, 1935.
- Victorinus*. Commentarius in Apocalypsin // *Victorini episcopi Petavionensis Opera* / ed. Haussleiter. Vindobonae; Lipsiae: F. Tempsky; G. Freytag, 1916. (CSEL; Bd. 49). S. 16–154.
- Тихоний Африканский*. Комментарий на Апокалипсис (Откр. 1) // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2016. Вып. 3 (48). С. 108–117.

Литература

- Дворецкий И. Х.* Латинско-русский словарь. М.: Изд. «Русский язык», 1976.
- Жданов А. А.* Откровение Господа о семи азийских Церквах: опыт изъяснения первых трех глав Апокалипсиса. М.: Тип. А. И. Снегиревой, 1891.
- Ианнуарий (Ивлиев), архим.* И увидел я новое небо и новую землю. Комментарий к Апокалипсису. М.: ББИ, 2018.
- Иванов А. И.* Несколько замечаний к вопросу о лексиконе «Свида» // Богословские труды. Сб. 18. М., 1978. С. 223–230.
- Aune D. E.* Revelation 1–5 // Word Biblical Commentary. Vol. 52a. Mexico: Thomas Nelson, 1997. P. 1–374.
- Beale G. K.* The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text. Grand Rapids (Mich.); Carlisle: W. B. Eerdmans; The Paternoster Press Carlisle, 1999. (NIGTC).
- Blümner H.* Technologie und Terminologie der Gewerbe und Künste bei Griechen und Römern. Bd. 4. Leipzig: B. G. Teubner, 1886.
- Caley E. R.* Orichalcum and Related Ancient Alloys. Origin, Composition and Manufacture with Special Reference to the Coinage of the Roman Empire. New York (N. Y.): American Numismatic Society, 1964. (Numismatic Notes and Monographs; № 151).
- Ewald G. H. A.* Commentarius in Apocalypsin Johannis exegeticus et criticus. Lipsiae: Sumptibus Librariae Hahnianae, 1828.
- Forbes R. J.* Metallurgy in Antiquity. Leiden: Brill, 1950.
- Hemer C. J.* The Letters to the Seven Churches of Asia in Their Local Settings. Sheffield: JSOT Press, 1989.
- Leverett F. P.* A New and Copious Lexicon of the Latin Language. Philadelphia (Pa.): J. B. Lipincott, 1850.
- Osborne G. R.* Revelation (BECNT). Grand Rapids (Mich.): Baker Academic, 2002.
- Pollard A., Heron C.* Archaeological Chemistry. Cambridge: Royal Society of Chemistry, 2008.
- Schmid J.* Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypse-Textes. München: K. Zink, 1955.

ВЕТХОЗАВЕТНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

ПАСТЫРСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА В КНИГЕ СВЯТОГО ПРОРОКА БОЖИЯ ИЕЗЕКИИЛЯ

Священник Александр Тодиев

кандидат богословия
доцент кафедры библеистики Московской духовной академии
проректор по учебной работе, заведующий кафедрой богословия
и доцент Перервинской духовной семинарии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
al.todiev@ya.ru

Михаил Всеволодович Ковшов

кандидат богословия, доцент
доцент кафедры библеистики Московской Духовной Академии
доцент кафедры библеистики Перервинской духовной семинарии
ученый секретарь кандидатского диссертационного совета № 1
Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
dissovet.mda@gmail.com

Для цитирования: *Тодиев А., свящ., Ковшов М. В.* Пастырская проблематика в книге святого пророка божия Иезекииля // Библейские схилии. 2022. № 2 (3). С. 121–144. DOI: 10.31802/BSCH.2022.3.2.007

Аннотация

УДК 2-232 (27-277)

В статье рассмотрен пастырский аспект жизни и учения святого пророка Иезекииля. Пункты 1, 2, 3, 4 будут посвящены теме пастырства сквозь призму биографии пророка, исходя из тех немногих сведений, которыми мы располагаем в его книге. В пунктах 5, 6

рассматриваются аспекты пастырской проблематики в речах пророка-священника Иезекииля. Утверждается, что характерной чертой книги Иезекииля служит её священнический колорит, а его самого можно назвать сугубо «храмовым священником». Он является устройтелем и духовным вдохновителем иудейской слепопленной общины. Своею проповедью пророк развивает начало личной нравственной вменяемости греха, тем самым полагая основы пастырского душепопечения.

Ключевые слова: Пророк Иезекииль, пастырство, Вавилонский плен.

Pastoral Problems in the Book of the Holy Prophet of God Ezekiel

Priest Alexander Todiev

PhD in Theology

Associate Professor, Department of Biblical Studies, Moscow Theological Academy

Vice-Rector for Academic Affairs, Head of the Department of Theology

and Associate Professor of the Pererva Theological Seminary

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

al.todiev@ya.ru

Mikhail V. Kovshov

PhD in Theology, Associate Professor

Associate Professor at the Department of Biblical Studies

at the Moscow Theological Academy

Associate Professor of Perervinskaya Theological Seminary

Academic Secretary of Candidate's Dissertational Counsel № 1

at the Moscow Theological Academy

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

dissovet.mda@gmail.com

For citation: Todiev A., priest., Kovshov M. V. "Pastoral Problems in the Book of the Holy Prophet of God Ezekiel". *Biblical Scholia*, № 2 (3), 2022, pp. 121–144 (in Russian). DOI: 10.31802/BSCH.2022.3.2.007

Abstract. The article deals with the pastoral aspect of the life and teachings of the holy prophet Ezekiel. Items 1, 2, 3, 4 will be devoted to the topic of shepherding through the prism of the biography of the prophet, based on the little information that we have in his book. In paragraphs 5, 6 aspects of pastoral issues in the speeches of the prophet-priest Ezekiel are considered. It is argued that the characteristic feature of the book of Ezekiel is its priestly flavor, and he himself can be called a purely «temple priest». He is the organizer and spiritual inspirer of the post-captive Jewish community. By his preaching, the prophet develops the beginning of the personal moral responsibility of sin, thereby laying the foundations of pastoral counseling.

Keywords: Prophet Ezekiel, shepherding, Babylonian captivity.

Ты бо рекл еси, Человеколюбче, пророком Твоим: яко хотением не хочу смерти грешника, но еже обратитися и живу быти ему.

*Последование ко Святому Причащению,
молитва 1-я, свт. Василия Великого*

Святой Иезекииль, живший на рубеже VII–VI веков до Р. Х., — один из самых ярких и известных пророков Ветхого Завета. Ещё более ярким, на наш взгляд, является уникальный пастырский оттенок его пророческого служения. Перед нами вырисовывается великий образ пророка-священника. Он жил среди тех, кто пережил катастрофу разрушения Иерусалима, сожжения Храма, утраты Ковчега Завета, переселения в Вавилонский плен. Это было поколение людей, которое, наконец, задумалось над тем, в чём состоит особая миссия избрания Израиля, и за что, почему и для чего его постигла кара Божия и каковы возможные перспективы. Господь назначает Иезекииля ответственным за души этих личностей, за каждого в отдельности. Священник Иезекииль был призван Богом на пророческое служение не для того только, чтобы проинформировать народ, что всё конечно. Для него плен Вавилонский являлся проблемой отнюдь не политической, а богословской. Его по праву можно назвать толкователем судеб Божьих, утешителем и духовным наставником пленного Израиля через драгоценнейшие слова в его Книге: «не хочу смерти грешника, но чтобы грешник обратился от пути своего и жив был» (Иез. 33, 11). Он поставляется «стражем» (Иез. 3, 17) для дома Израилева, чтобы предупреждать, наблюдать, обращать и призывать народ Божий к покаянию. По мысли прот. А. Сорокина: «Иезекииль вторгается в совершенно новую область пророческой деятельности. <...> Иезекииль был первым пророком, деятельность которого можно назвать душепопечением или пастырством»¹. Аспекты данной проблематики нам предстоит рассмотреть в данной статье.

Святой пророк Иезекииль как священник

Биографические сведения о святом Иезекииле пророке весьма скудны. Само имя «Иезекииль» в переводе с еврейского означает «Бог укрепляет». Это имя дано пророку по его званию священника, так как оно

1 Сорокин А., прот. Введение в Священное Писание Ветхого Завета. СПб., 2009. С. 260.

является одним из имён священнических родов². То есть имя «Иезекииль» может быть родовым. Можно предположить, что оно усвоено ему и по его личному призванию и положению, требовавшему особого укрепления от Бога (см. Иез. 3, 8–9).

Пророк, как он указывает в своей книге, был сыном священника Вузия, и являлся священником (Иез. 1, 3), подобно пророкам Иеремии (см. Иер. 1, 1) и Захарии (см. Неем. 12, 16). Однако в его писании нет точного указания, из какого именно рода священников происходил пророк. Мы ничего не знаем ни об отце пророка Иезекииля, ни о других членах рода Иезекиилева. Если неоднозначное упоминание о «тридцатом годе» (Иез. 1, 1) понимать в качестве указания на возраст пророка в момент первого видения и призвания, то Иезекииль родился во времена правления иудейского царя Иосии (640–609 г. до Р. Х.), то есть ок. 622 г.

С царём Иехонией, «князьями» и «сильными земли» (4 Цар. 24, 14–15) в числе десяти тысяч Иезекииль был переселён в Месопотамию. Проф. Ф. Павловский-Михайлов предполагает, что раз пророк попал в число отборных граждан при Иехонином переселении (597 г. до Р. Х.), то можно заключить, что его род принадлежал к самым знатным родам колена Левия³. W. Zimmerli (У. Цимерли) утверждает, что пророк принадлежал к аристократическому священническому роду садокидов⁴. Это обстоятельство очень важно для верного понимания и объяснения многих сторон пророческой деятельности Иезекииля. В частности, священническое происхождение Иезекииля объясняет его обширную эрудицию, своего рода учёность и знакомство со священной литературой и историей своего народа, а также немалые сведения об иноземных народах, какие святой Иезекииль обнаруживает в своей книге. Вызывает удивление 27 глава книги, которую содержательно можно назвать «Плач о Тире». Касательно неё М. Скабалланович пишет:

«Такого гимна человеческой культуре нет во всей Библии. Обо всех предметах тогдашнего производства и торговли пророк говорит с такой любовью и знанием дела, с каким может говорить человек, — не скажем, — сильно, а глубоко заинтересованный всем этим. Пророк обнаруживает одинаковые познания и в качествах строительного материала, свободно называя самые

2 *«И вышел первый жребий Иегоиареву, <...> девятнадцатый Петахии, двадцатый Иезекиилю»* (1 Пар. 24, 7.16).

3 *Павловский-Михайлов Ф. Жизнь и деятельность св. пророка Иезекииля // ЧОЛДП. 1878. № 12. С. 582.*

4 *Zimmerli W. Ezekiel: A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel. Vol. 1. Philadelphia (Pa.), 1979. P. 52.*

лучшие сорта его (ст. 5–7), названия которых сохранились во всей не только библейской, но и в культуре скота, указывая столь же малоизвестные породы его, и в культуре хлебных и огородных растений и в изготовлении благовоний (ст. 14–24)»⁵.

Лиц, имевших право на священство, с течением времени, благодаря исключительно наследственной передаче этого звания, должно было стать так много, что им невозможно было найти не только дела, но и места при одном Храме⁶. Иудейский историк Иосиф Флавий свидетельствует, что каждый священник отбывал череду своего служения только раз в жизни, в течение месяца, во время которого совершал богослужение один день и для курения фимиама входил во святилище только один раз в жизни⁷.

Нам точно не известно, осуществлял ли на деле пророк свои священнические обязанности. Ф. Павловский-Михайлов предполагает, что св. Иезекииль был из среды практикующих священников, так как сподобился уже исполнять священнические обязанности при Иерусалимском Храме до своего пленения⁸. Л. Буйе также считает, что Иезекииль был священником раньше, чем стал пророком⁹. Таким образом, из пророческого писания мы видим, что он обладал обширными знаниями об Иерусалимском храме, был знаком с законами жертвоприношения, священными обрядами и прекрасно понимал, чего ожидает от священника народ Божий.

Жизнь св. прор. Иезекииля становится знамением для иудейского народа:

«И будет для вас Иезекииль знамением: все, что он делал, и вы будете делать; и когда это сбудется, узнаете, что Я Господь Бог» (Иез. 24, 24; см. также Иез. 12, 6).

Например, Бог довольно неожиданно отнимает у пророка «утеху очей», его жену (Иез. 24, 15), в день, когда Навуходоносор подступил к Иерусалиму (Иез. 24, 1–2). После её смерти Иезекииль, следуя

5 Скабалланович М.Н. Таинственный храм пророка Иезекииля // Труды КДА. 1908. № 3. С. 340.

6 Там же. С. 333–334.

7 Цит. по: Там же. С. 334.

8 Павловский-Михайлов Ф., проф. Жизнь и деятельность св. пророка Иезекииля // ЧОЛДП. 1878. № 12. С. 582.

9 Буйе Л. О Библии и Евангелии. Брюссель, 1988. С. 89. См. также: Haran M. Ezekiel, P, and the Priestly School // Vetus Testamentum. 2008. Vol. 58 (2). P. 214.

повелению Божию, не оплакивает умершую по обычаю. Видя это, народ просит разъяснить смысл его поведения. Пророк от лица Бога предрекает Израилю будущие беды, сравнивая разрушение Храма со смертью супруги:

«Вот, Я отдам на поругание святилище Мое, опору силы вашей, утеху очей ваших и отраду души вашей...» (Иез. 24, 21).

Подобно тому, как Иезекииль не совершал погребального плача, так и на родине изгнанников не будут «сетовать и плакать». Им суждено «истаивать от грехов... и вздыхать друг перед другом». Другими словами, судьба пастыря — это судьба Иудеи (см. Иез. 24, 15–27). В этом заключается важный аспект пастырского служения Иезекииля: он как священник-пастырь живёт для своего народа, несёт его вину и ответственность за грехи (см. Иез. 4, 4–8)¹⁰, печалует и ходатайствует о своём народе (см. Иез. 9, 8; 11, 3).

Можно предположить, что Господь отбирает у пророка его спутницу жизни в начале нового призвания, чтобы семейные узы и обязанности не препятствовали ему всецело отдаться пастырскому служению. О детях его нет никаких сведений.

Сфера деятельности Иезекииля была весьма трудна: он должен был исполнять особое дело. Когда святой попал в плен, он проникся мыслью, что, если даже иудейские пленники выброшены из привычного жизненного круга, это не значит, что в Вавилоне, вдали от Святой земли, нет Бога. Временным центром Израиля становится Вавилон. Тогда обязанности служения священника Иезекииля в видимом

10 «Ты же ложись на левый бок твой и положи на него беззаконие дома Израилева: по числу дней, в которые будешь лежать на нем, ты будешь нести беззаконие их. И Я определил тебе годы беззакония их числом дней: триста девяносто дней ты будешь нести беззаконие дома Израилева. И когда исполнишь это, то вторично ложись уже на правый бок, и сорок дней носи на себе беззаконие дома Иудина, день за год, день за год Я определил тебе. И обрати лице твое и обнаженную правую руку твою на осаду Иерусалима, и пророчествуй против него. Вот, Я возложил на тебя узы, и ты не повернешься с одного бока на другой, доколе не исполнишь дней осады твоей» (Иез. 4, 4–8). Почему Бог возложил на Иезекииля такое тяжёлое наказание, когда виновен был не лично пророк, а народ? Почему он должен был «нести беззаконие дома Израилева» (Иез. 4, 5)? Проф. М. Скабалланович в ответ пишет: «Иезекииль <...> тяжело страдал за весь народ, прообразая страдания Христа за мир», приводя в подтверждение этой мысли 2-ю стихирю на «Іаки воззвѣхъ» из службы пророку: «Иезекииле богоприятне, яко Христов подобник, чуждо-долга томительство претерпел еси, люто истязаем, преднаписуя хотящее честного ради креста быти миру спасение, богоявление, и избавление» (Скабалланович М. Н. Книга пророка Иезекииля // Толковая Библия / под ред. А. П. Лопухина. Т. 6. Стокгольм, 1987. С. 244).

Иерусалимском храме были перенесены на «духовное» святилище в Халдее. Так говорит Господь Бог:

«хотя Я и удалил их к народам и хотя рассеял их по землям, но Я буду для них некоторым святилищем в тех землях, куда пошли они» (Иез. 11, 16).

Прот. А. Мень пишет:

«Сам Иезекииль принимает теперь на себя пастырскую роль. Если прежние пророки обычно выступали лишь в связи с особыми событиями, то Иезекииль берётся за кропотливый повседневный труд душепопечительства. Нужно было сберечь и оградить иудейскую общину, научить, наставить, поддержать в людях надежду. Не имея возможности, как прежде, приносить на алтаре жертвы, пророк оставался и в изгнании служителем ветхозаветной Церкви»¹¹.

Теперь священство Иезекииля сосредотачивается вокруг более ценного, духовного, жертвоприношения, ибо по мысли прп. Иоанна Лествичника в «Слове к пастырю»:

«Никакой дар от нас к Богу не может быть столько приятен, как приношение Ему словесных душ через покаяние. Ибо весь мир не стоит одной души, потому что мир преходит, а душа нетленна и пребывает во веки»¹².

Другими словами, задачей Иезекииля было — сберечь остаток Израилев.

Бог повелевает пророку оставаться дома (Иез. 3, 24–25). Он принимал тех, кто искренне желал знать волю Божию и говорил только то, что открывал ему Господь. Принцип своего рода старческого служения Иезекииля определён в Иез. 3, 27:

«А когда Я буду говорить с тобою, тогда открою уста твои, и ты будешь говорить им: “так говорит Господь Бог!” кто хочет слушать, слушай; а кто не хочет слушать, не слушай: ибо они мятежный дом» (ср. Мф. 11, 15).

Можно предположить, что поначалу его служение воспринимается негативно (Иез. 3, 25), но постепенно пророк Иезекииль смог объединить и сплотить вокруг себя большое количество людей. Иудейские изгнанники не могли собираться в Храме, совершать в нём молитву и пение псалмов. Из книги мы узнаем, что к нему в дом собирались

11 Мень А., прот. Вестники Царства Божия: Библейские пророки от Амоса до Реставрации (VIII–IV вв. до н. э.). М., 2010. С. 319–320.

12 *Joannes Climacus. Liber ad pastorem* 13, 18. Рус. пер.: *Иоанн Лествичник прп. Слово к пастырю* 13, 18 // *Лествица*. М., 2002. С. 497–498.

старейшины народа и простые иудеи для наставлений (Иез. 8, 1; 14, 1; 33, 30–32). А. Никитин считает, что эти беседы могли сопровождаться чтением закона:

«Сын священника, Иезекииль естественно мог избрать, между прочим, и то средство влияния на народ, которое законом был предписано священникам и левитам, – именно чтение закона в народных собраниях»¹³.

Этот же автор отмечает, что

«у иудеев во время плена должна была развиваться молитва, <...>. Действительно, к периоду плена относится происхождение вошедшего впоследствии в синагогу обычая молиться три раза в день, обращаясь лицом в ту сторону, где находился разрушенный храм Иерусалимский»¹⁴.

Так люди стали собираться в доме святого Иезекииля, совершать молитвенные собрания, которые заменили собой прежние обряды в Храме. Можно заключить, что синагогальный культ в своём начальном виде явился детищем Иезекииля.

Пророк Иезекииль — ревнитель святости Храма

Будучи священником Божиим, Иезекииль ревновал о святости и чистоте Храма. В этом он подобен Господу нашему Иисусу Христу (Мф. 21, 12–17; Мк. 11, 15–19; Лк. 19, 45–48; Ин. 2, 13–22). Иезекииль был перенесён в видениях в первый Иерусалимский храм и тяжело переживал его осквернение, идолопоклонство, которое в нём творилось¹⁵ и лишение его славы Божией¹⁶. В 9-й главе Господь определяет для Иерусалима

13 *Никитин А.* Синагоги иудейские как места общественного богослужения. Киев, 1891. С. 45.

14 Там же. С. 45–46.

15 «И сказал Он (Бог) мне: сын человеческий! Видишь ли ты, что они делают? Великие мерзости, какие делает дом Израилев здесь, чтобы Я от святилища Моего? И вошел я, и вижу, и вот всякие изображения пресмыкающихся и нечистых животных и всякие идолы дома Израилева, написанные по стенам кругом. И семьдесят мужей из старейшин дома Израилева стоят перед ними, <...> и у каждого в руке свое кадило, и густое облако курений возносится кверху <...>. И сидят там женщины, плачущие по Фаммузе <...>. И вот у дверей храма Господня, между притвором и жертвенником, около двадцати пяти мужей стоят спинами своими ко храму Господню, а лицами своими на восток, и кланяются на восток солнцу» (Иез. 8, 6; 10–11; 14–15; 16).

16 «И отошла слава Господня от порога дома и стала над Херувимами. И подняли Херувимы крылья свои, и поднялись в глазах моих от земли; когда они уходили, то и колеса подле

кару. Шесть человек определены в качестве губителей. Поражение должно начаться «со святилища Моего» (9, 6). Господь наш Иисус Христос подобным образом явил Свой праведный гнев и ревность о святости Храма, изгоняя торгующих из Храма. Более того, интересен факт, что согласно Евангелию от Иоанна очищение Храма происходит в самом начале общественного служения Спасителя (Ин. 2, 13–22), тем самым показывая, что суд Божий над народом Своим так же начинается со святилища (ср. Иез. 9, 6). Далее, после изгнания торгующих, евангелист Иоанн сохранил диалог между Господом и иудеями (Ин. 2, 18–22). Знаменательно то, что Господь говорит о Своем Воскресении, используя образ восстановленного храма. Тело Воскресшего Спасителя стало средоточием присутствия Божия (см. Ин. 1, 14), поклонения в духе и истине (см. Ин. 4, 21), духовным храмом и источником воды живой (см. Ин. 7, 37–39). Именно пророк Иезекииль описывает данную образность в своей книге. Имеется в виду целостное видение нового Иерусалима с новым Храмом (главы 40–48). Это обещание можно понимать как символический ответ Бога на величайшую заботу Иезекииля: вернётся ли Бог в Свой Храм. Господь вернулся, ибо «Он говорил о храме тела Своего» (Ин. 2, 21; ср. Иез. 48, 35; Откр. 21, 22).

В главах 40–48 Иезекииль подробно описывает Храм будущий, в который возвращается слава Бога¹⁷. В этот будущий храм Бог запрещает входить не только иноплеменникам (даже живущим «среди сынов Израиля» — Иез. 44, 9), но и левитам, «которые отделились» от Него «во время отступничества Израилева» (Иез. 44, 10). С этого времени они могут быть лишь сторожами и прислужниками храма (Иез. 44, 10–14). Приступать к священнодействию будут лишь те, «священники из колена Левина, сыны Садока» (Иез. 44, 15), которые стояли на страже святилища, когда весь народ отступил Бога. Вероятнее всего, это были потомки того самого Садока, который был первосвященником вместе с Авиафаром во время восшествия на царство Соломона. Он не предал Давида и занял главную роль в обеспечении престола за Соломоном (3 Цар. 1, 8).

Проф. М. Скабалланович предполагает, что незадолго до плена имела место борьба между различными священническими родами за фактическое прохождение этого столь высокого в глазах всех служения

них; и стали у входа в восточные врата Дома Господня, и слава Бога Израилева вверху над ними» (Иез. 10, 18–19).

17 «И слава Господа вошла в храм путем ворот, обращенных лицом к востоку. И поднял меня дух, и ввел меня во внутренний двор, и вот, слава Господа наполнила весь храм» (Иез. 43, 4–5).

при Храме Иерусалимском. В глазах пророка только род Садокистов сохранил своё законное право на священство: Иез. 40, 46; см. также Иез. 43, 19; 44, 15–16)¹⁸. На основании таких нескрываемых симпатий пророка Иезекииля к роду Садокистов его причисляют именно к нему. Данное обстоятельство обеспечивало ему место в храмовой иерархии¹⁹.

Привязанность к Храму и к горе Сионской у пророка Иезекииля подобна той привязанности, которая наблюдается у святого псалмопевца царя Давида²⁰. Достаточно беглого знакомства с книгой пророка Иезекииля, чтобы увидеть его огромную любовь к Храму и к культуре. Проф. М. Скабалланович считает, что у Иезекииля эта любовь к Храму и культу достигла «апогея»²¹. Ему слишком дороги были эти древние формы, разрушенные и уничтоженные нашествием вавилонян. Пророк не может равнодушно вспоминать о Храме, называть его обыкновенным именем. Для него он «сокровенное Мое», то есть Божие (Иез. 7, 22) (обозначение, которым нигде не называется Храм). Согласно пророку Иезекиилю, падение Иерусалима и гибель царства Иудейского явилось главным образом по причине осквернения Храма (см. Иез. 5, 11). Изображает он это в потрясающей картине известного видения мерзостей в Храме и кары за них (Иез. 8–11 главы). М. Скабалланович обращает наше внимание на место, которое занимает это повествование в целой книге, чтобы оценить всю важность, которую придавал пророк осквернению Храма. За исключением последнего видения, самого большого и сложного, — о новом таинственном Храме Иерусалимском (40–48 главы). Следовательно, по мысли М. Скабаллановича, видения Иезекииля, не считая небольшого видения о сухих костях (Иез. 37), и первого, исключительного по своему характеру и содержанию для всего Ветхого Завета (Иез. 1–2 гл.), вращаются вокруг Храма, имеют Храм своим средоточием²².

18 Скабалланович М.Н. Таинственный храм пророка Иезекииля // Труды КДА. 1908. № 3. С. 334.

19 Там же.

20 Трудно перечислить все места псалмов, в которых Давид выражает свою привязанность к Храму (Пс. 5, 14, 19, 26, 47, 49, 60, 67, 75, 86, 95, 98, 117, 128, 131, 132). Кроме Давида такую же сильную любовь к Храму горят только псалмопевцы из священников и левитов. Большинство гимнов Храму принадлежит Асафу (Пс. 73, 75, 77) и так называемым сынам Кореевым (Пс. 47, 83, 87).

21 Там же. С. 341.

22 Скабалланович М. Н. Таинственный храм пророка Иезекииля // Труды КДА. 1908. № 3. С. 360.

Пророк Иезекииль — ревнитель культа

В библейской науке иногда указывается некое противопоставление пророка священнику, якобы религия первого осуждала ту религию, служителем которой был второй²³. Другими словами, создаётся впечатление, что пророческое движение целиком олицетворяло борьбу за дух с плотью и миром, который во зле лежит. Нужно признать, что на первый взгляд мы находим в Священном Писании Ветхого Завета немало пророческих текстов, утверждающих именно этот смысл. Многие пророки порицали свой народ и особенно священников за то, что они формально чтили Бога, участвовали в храмовом служении, а сердцем отстояли далеко от благочестия. Об этом писал пророк Амос (5, 21–24). Нечто похожее звучит и у Исаии (1, 11–17). Пророк Осия подытоживает:

«Ибо Я милости хочу, а не жертвы, и Боговедения более, нежели всесожжений» (Ос. 6, 6).

Прот. Г. Фаст справедливо отмечает, что так прокладывалась дорога к евангельскому порицанию фарисейства и ханжества²⁴.

Важно отметить, что такое отношение к одному внешнему обряду началось гораздо ранее. Святой псалмопевец и царь Давид писал об этом в псалмах²⁵. Таким образом, возникает вопрос: с включением религии в мораль всякая обрядность, всякое уставное священническое богослужение не должно ли полностью быть отменено?

По мысли проф. М. Скабаллановича для исключения такого вывода, чтобы это идеалистическое направление библейской литературы

23 См., например: «В законе был развит чисто внешний формализм. Этому формализму законному служило священство. <...> Необходимо было уяснить дух всей законной формальности и обрядности, <...>. Пророчество и служило этой высокой цели закона. <...>. Задача пророчества в отношении к народу, имевшему уже у себя закон и так или иначе исполнявшему его, была нравственно-педагогической; она состояла в религиозно-нравственном воспитании, в оживотворении мертвого формализма закона и раскрытии его духовного смысла в применении к обстоятельствам народной жизни. Ветхозаветное пророчество было духом, оживлявшим законный формализм. <...> В таком-то одухотворении закона и лежало, главным образом, религиозное творчество пророков. Священник должен был исполнять закон так, как он написан; от него больше не требуется, но пророк уразумевает дух и намерение закона» (*Иларион (Троицкий), смчч. Основные начала ветхозаветного священства и пророчества // Он же. Творения: в 3 т. Т. 2: Богословские труды. М., 2004. С. 58–60*).

24 *Фаст Г., прот. Этюды по Ветхому Завету. Руководство к изучению Священного Писания. Кн. 2. Красноярск, 2008. С. 339.*

25 Пс. 50, 18; 39, 7; 49, 9, 13–14.

не оказало одностороннего влияния на умы и сердца евреев, и, чтобы богооткровенная религия не сводилась к одному «Богу в душе», возникла необходимость в уравновешивающей силе противоположного. Он продолжает:

«Пророчество должно было выдвинуть человека, равного по духу и силе Исаии и другим поборникам чистой, отвлечённой нравственности, чтобы сказать об отношении между духом и плотью, идеей и материей последнее слово. Таким человеком и явился Иезекииль»²⁶.

В книге пророка Иезекииля вырисовывается яркий любитель и ценитель внешнего культа. Священническое происхождение пророка могло иметь здесь немалое влияние. Прот. Г. Фаст называет его «безусловно самым культовым пророком Ветхого Завета»²⁷.

В своих пророческих речах священник Иезекииль не боролся с идолопоклонством, как это делали ранние пророки, но Иезекииль, как и Малахия, возревновал об истовом и правильном отправлении ветхозаветного богослужения. Он обличал священников за небрежность в их служении:

«Священники её [земли Израилевой] нарушают закон мой и оскверняют святыни Мои, не отделяют святого от несвятого и не указывают различия между чистым и нечистым, и от суббот Моих они закрыли глаза свои, и Я уничижен у них» (Иез. 22, 26).

Можно сказать, что он возвещал фарисейскую праведность в положительном смысле этого слова.

Прор. Иезекииль предстаёт перед нами, как строгий блюститель Закона. Он отвергает и презирает всё, что Закон называет нечистым (Иез. 4, 14; 44, 7). Пророк скрупулёзно отделяет священное от мирского (Иез. 45, 1–6; 48, 9). В речах пророка повторяется как рефрен упрек в осквернении субботы²⁸. Суббота для Иезекииля очень важна, потому что евреи находятся в изгнании. В Вавилоне храма нет, в силу отсутствия святынь в Вавилоне их нельзя почитать, а вот суббота существует. Пророк делает акцент на том, что суббота — это не только день

26 Скабалланович М. Н. Таинственный храм пророка Иезекииля // Труды КДА. 1908. № 3. С. 336–337.

27 Фаст Г., прот. Этюды по Ветхому Завету. Руководство к изучению Священного Писания. Кн. 2. Красноярск, 2008. С. 339.

28 «Но дом Израилев возмутился против Меня в пустыне; по заповедям Моим не поступали, и отвергли постановления Мои, исполняя которые, человек жив был бы через них, и субботы Мои нарушали...» (Иез. 20, 13). См. также: Иез. 20, 16, 21, 24.

покая. Он осуждает такой односторонний подход к субботе. Суббота должна восприниматься не столько в контексте покоя, сколько в связи с категориями завета, освящения и отделения.

Через дарование субботы Господь выделяет евреев среди других народов и освящает их. Точно так же, как и суббота выделяется из среды прочих профанных дней. Уклоняясь в идолопоклонство, иудейский народ отвергает своё избранничество и освящение. Именно в таком смысле следует понимать нарушение субботы по Иезекиилю; оно равнозначно поклонению идолам и неверию в избрание Божие. Временем располагает каждый. Бедный человек не имеет денег, не имеет животных для жертв, но время у него есть. Соответственно суббота — это способ отделить что-то для Бога, Который доступен всем и всегда. Суббота — сакральное время, которое посвящается Богу. Уклоняясь в идолопоклонство, евреи посвящали это время не Богу, а демонам. Пророком проводится чёткая связь между идолопоклонством и осквернением субботы (см. Иез. 23, 37–39).

Вопросы этики и права он разрешает так, как и подобает их разрешать священнику. Образность и выражения Иезекииля проникнуты духом Кодекса Святости (Лев. 17–27). Вследствие этого учение святого пророка Иезекииля носит несколько культово-законнический характер. Прот. А. Сорокин отмечает:

«Когда Иезекииль говорит о грехе, он говорит о нарушениях заповедей Завета, а не о неверности Завету как браку, как об этом, например, говорил Осия»²⁹ (ср. Иез. 5, 6–7).

В Книге Левит сказано:

«Соблюдайте постановления Мои и законы Мои, которые исполняя, человек будет жив. Я Господь Бог ваш» (Лев. 18, 5)³⁰.

У святого пророка Иезекииля сказано тоже самое:

«И дал им заповеди Мои, и объявил им Мои постановления, исполняя которые, человек жив был бы через них; <...> по заповедям Моим не поступали, и отвергли постановления Мои, исполняя которые, человек жив был бы через них» (Иез. 20, 11, 13; ср. 20, 21).

29 Сорокин А., *прот.* Введение в Священное Писание Ветхого Завета. СПб., 2009. С. 255.

30 См. также: Лев. 18, 26, 30; 19, 37; 20, 22; 22, 31–33; 25, 18; 26, 3, 14–15, 43, 46. Св. ап. Павел оттеняет эту же мысль в послании к Галатам (3, 12): «А закон не по вере; но кто исполняет его, тот жив будет им» (Лев. 18, 5).

Темы святости и ритуальной чистоты важны для Иезекииля. Нельзя не заметить заботы пророка о собственной культовой чистоте (см. Иез. 4, 14). Красной нитью проходят обвинения Израиля в нечистоте (Иез. 22; 24, 1–14), то есть избранный народ осквернился перед Богом, и именно в этом причина его отвержения и наказания (см. Иез. 20, 30–44).

Пророк Иезекииль — страж дому Израилеву

В 3-й главе Господь говорит пророку:

«Я поставил тебя стражем дому Израилеву, и ты будешь слушать слово из уст Моих, и будешь вразумлять их от Меня» (Иез. 3, 17).

В 33-й главе, после падения Иерусалима, это же назначение Божие повторяется, но уже с большими подробностями. Подтверждается весомость назначения пророка стражем Израиля. Обязанности священника-пророка в отношении Израиля выясняются через сравнение с городским стражем (см. Иез. 33, 1–6). В древности городской страж ставился на башне, неся свою службу днём и ночью. Он был обязан предупреждать население города об опасности. Страж, своевременно предупредивший жителей о нападении неприятеля, не отвечает за гибель тех, которые будучи предупреждены, не приняли мер, чтобы спастись, и погибли. И напротив, страж, заметивший врага, но не предупредивший горожан, ответит за смерть погибших.

В Иез. 33, 7–9 Господь переводит функции городского стража в духовную плоскость, тем самым толкуя обязанности Иезекииля³¹. Они заключаются в своевременном предостережении народа от грехов. Если он не предупредит грешника, что его ожидает смерть за грехи, и грешник умрёт в беззаконии своём, тогда Бог взыщет кровь его от рук пророка. Если же пророк призовет грешника к покаянию, но тот его не послушает, то пророк не будет в ответе за его гибель (ср. Иез. 3, 18–21).

Подобного пастырского принципа придерживался св. ап. Павел в своих речах в Книге Деяний:

31 Свт. Димитрий Ростовский поясняет: «К каждому пастырю относятся слова Божии, сказанные пророку Иезекиилю: «Поставил стражем дому Израилеву» (Иез. 33, 7). Не спит страж, стерегущий ночью, — не подобает и пастырю духовного стада быть сонливым. <...>, ибо невнимательный и нерадающий о совершающемся всё равно как спящий» (*Димитрий Ростовский, свт. Поучение о пастырстве духовных пастырей // Он же. Творения. Т. 2. М., 2005. С. 696*).

«Кровь ваша на главах ваших; я чист» (Деян. 18, 6; ср. 20, 26).

Под виновностью в чьей-то крови здесь подразумевается виновность в духовной смерти человека из-за того, что проповедник-пастырь пренебрег им³². Свт. Димитрий Ростовский пишет:

«Как бы своей рукой убивает грешника тот, кто не постарался увещевать его своим языком и отклонить от грехов. Молчащий язык пастыря как бы меч, убивающий души грешников. Поэтому и апостол говорит о себе: “Горе мне, если не благовествую” (1 Кор. 9, 16). Горе молчащему пастырю, горе его языку, не проповедующему слова Божия и не учащему!»³³.

В книге пророка Исаии молчащий пастырь уподобляется «немо- му псу, не могущему лаять» (Ис. 56, 10).

Свт. Григорий Двоеслов проводит параллель между обязанностью «стража» и отрывком из Песни Песней: «Нос твой — башня Ливанская» (7, 5). Носом человек различает хорошие запахи от зловоний, поэтому святитель говорит:

«Страж именно называется носом, и как бы столпом, и Ливанским, потому что всегда должен быть разборчив в предположениях, и крепок и осмотрителен, и стоять на высоте жизни, <...>, чтобы, подобно органам обоняния, различать зловония пороков и благоухания добродетелей; чтобы вдали видеть нашествия злых духов и своею предусмотрительностью делать осторожными вверенные ему души»³⁴.

Другими словами, страж должен быть носом общины, а вопрос верности стража является для него вопросом жизни и смерти.

Проповедь покаяния и личной ответственности за грех

В современной библеистике утвердилось мнение о том, что в Древнем Израиле доминировала идея коллективной (корпоративной)

32 Данное выражение напоминает о криках толпы, требовавшей распять Спасителя: «*Кровь Его на нас и на детях наших*» (Мф. 27, 25). Выражение «кровь его на ком-то» (или «на голове кого-то») в Ветхом Завете указывает на вину одного человека за убийство другого (Втор. 19, 10; Нав. 2, 19; 2 Цар. 1, 16; Иез. 18, 13; 33, 4). Соответственно, навести на кого-то чью-то кровь — значит возложить на него ответственность за убийство.

33 Там же. С. 685.

34 *Григорий Двоеслов, свт.* Беседы на пророка Иезекииля: в 2-х кн. Кн. 1. Казань, 1863. С. 309–310.

ответственности и вины за грех, согласно которой вина отцов могла распространяться на их детей³⁵. В Ветхом Завете человек обыкновенно рассматривается в целокупной связи со своей семьёй, родом, нацией. Следовательно, и ответственность и воздаяние воспринимались так же коллективно.

В книге пророка Иезекииля израильский народ также рассматривается как коллективная единица. Израильский народ — это неверная жена Бога (16-я глава); израильский народ — это лоза виноградная (17-я глава). В 18-й главе акцент диаметрально меняется. Иезекииль здесь подробно останавливается на принципах Божьего суда, выступая против старого, распространённого мнения о том, что нет никого индивидуального страдания и ответственности за свои грехи, что страдает весь народ, как безликая масса. Пословица его времени несправедлива:

«И было ко мне слово Господне: зачем вы употребляете в земле Израилевой эту пословицу, говоря: «отцы ели кислый виноград, а у детей на зубах оскомина»? Живу Я! Говорит Господь Бог, — не будут впредь говорить пословицу эту в Израиле» (Иез. 18, 1–3).

От имени Бога пророк говорит, что каждая душа принадлежит Богу и несёт ответственность непосредственно перед Ним, а не посредством родителей:

«Ибо вот, все души — Мои: как душа отца, так и душа сына — Мои: душа грешающая, та умрет» (Иез. 18, 1–4).

Вероятно, эта пословица³⁶ была на устах среди переселенцев, когда они рассуждали о постигшем их несчастье. Иудейские пленники могли считать, что они наказаны за грехи своих отцов³⁷. Св. Иезекииль, призывая их к личному обращению, исправляет заблуждения своих современников: они свободны от вины за грехи предков, а покаянием они могут освободиться от бремени своего неприглядного прошлого. Д. А. Гарретт отмечает:

«Вместе с тем неверно было бы предполагать, что прежние догматы израильской веры он отвергает. Скорее, он подчёркивает, что евреи, наблюдающие,

35 См., например: *Robinson H. W. Corporate Personality in Ancient Israel. Philadelphia (Pa.), 1981.*

36 Она толкует изречение из Книги Второзакония: «... Я Господь, Бог твой, Бог ревнитель, за вину отцов наказывающий детей до третьего и четвёртого рода, ненавидящих Меня» (Втор. 5, 9).

37 *Lindars B. Ezekiel and Individual Responsibility // Vetus Testamentum. 1965. Vol. 15 (4). P. 462.*

как их храм исчезает в пламени, не должны винить никого, кроме самих себя»³⁸.

Тему личной ответственности за грех мы можем наблюдать и у прор. Иеремии; он также выступает против пословицы о «кислом винограде»:

«В те дни уже не будут говорить: отцы ели кислый виноград, а у детей на зубах оскомина, но каждый будет умирать за свое собственное беззаконие, кто будет есть кислый виноград, у того на зубах оскомина и будет» (Иер. 31, 29).

Прор. Иезекииль идет дальше Иеремии. Он полемизирует с людьми, и от имени Бога отменяет эту пословицу, приведённую Иеремией. У св. Иезекииля с большой силой (и более полно, чем у Иеремии) раскрывается тема личной ответственности. Его можно назвать первопроходцем в развитии данного учения. Иезекииль утверждает новый принцип индивидуального воздаяния на земле:

«Ибо Я не хочу смерти умирающего, говорит Господь Бог; но обратитесь и живите!» (Иез. 18, 32).

И далее, Бог через пророка объясняет этот принцип на примере трёх поколений людей: праведника, нечестивого сына праведника и праведного сына нечестивого (Иез. 18, 1–20). Праведник спасётся своими добрыми делами. Если у него родится сын разбойник, то он умрёт, и праведность отца ему не сможет помочь. Если же у нечестивого родится сын (внук праведника), который видит «все грехи отца своего... и не делает подобного им», предпочитая жить по примеру деда, то он «не умрет за беззаконие отца своего; он будет жив» (Иез. 18, 14–18). На справедливый вопрос его современников: «почему же сын не несет вины отца своего?» (Иез. 18, 19а) следует ответ Божий через пророка:

«Потому что сын поступает законно и праведно, все уставы Мои соблюдает и исполняет их; он будет жив. Душа согрешающая, она умрет; сын не понесет вины отца, и отец не понесет вины сына, правда праведного при нем и остается, и беззаконие незаконного при нем и остается» (Иез. 18, 19б–20)³⁹.

38 *Гарретт Д. А.* Иезекииль: богословие книги // Евангельский словарь библейского богословия / под ред. У. Элуэлла. СПб., 2002. С. 391.

39 В другом отрывке (Иез. 14, 12–20) пророк Иезекииль также касается личной ответственности несколько под другим углом зрения. Господь четырежды вопрошает о том, возможно ли, чтобы во время бедствий, посылаемых Богом, кто-то смог спасти своих детей своей праведностью? И четырежды заключает: «... Ной, Даниил и Иов <...> не спасли бы ни сыновей, ни дочерей; праведностью своею они спасли бы только свои души» (Иез. 14, 20).

Похожие мысли мы находим и в 9 главе книги. В данной главе мотив индивидуальной ответственности выражается в знаке⁴⁰ на лбу у людей, скорбящих обо всех мерзостях, которые присутствуют в иудейском народе (Иез. 9, 4). Здесь проявляется определённая избирательность: праведников выделяют и отмечают, чтобы случайно кто-нибудь из них не погиб, когда будут наказаны грешники (Иез. 9, 8). Нельзя не отметить в данном отрывке схожесть с евангельской притчей о плевелах и пшенице (Мф. 13, 24–30).

К этому священник-пророк добавляет второй важнейший принцип в деле пастырского душепопечения. Его можно кратко сформулировать так: «в чем застану, в том сужу»⁴¹. Нет предопределения у Бога. У грешника есть возможность раскаяния, а для праведника необходимо удержаться в праведности при опасности падения. Другими словами, если грешник раскается, прежние грехи ему не припомнятся. Однако по аналогии если праведник отступит от своей правды и во грехах умрёт, то прежние добрые дела ему не припомнятся⁴². Таким образом, Иезекииль возвещает праведникам — страх, а грешникам — надежду.

Итак, даже праведность таких, как Ной, Даниил и Иов не может стать гарантией спасения их потомков.

- 40 «Знак» — букв. по евр.: תָּ «тав»; последняя буква евр. алфавита, имевшая форму креста, как и в других древних алфавитах. Если допустить, что крест был всегда самым удобным и принятым знаком (заметнее, чем черта или точка), то здесь «тав» имеет значение «знака», а не буквы. Яркое совпадение с христианской символикой.
- 41 Скорее всего, эти слова — аграфы (от др.-греч. ἀγραφα «незаписанное»: т. е. не записанные в Священном Писании дела и изречения Спасителя). См.: *Justinus Martyr. Dialogus cum Tryphone 47*. Однако прп. Иоанн Лествичник считает, что данный принцип сформулирован на основании слов Бога в Книге св. прор. Иезекииля (см.: Иез. 33, 13, 16) (*Ioannes Climacus. Scala paradisi VII, 50*). С другой стороны, в приведённой аграфе можно видеть неточную передачу слов Христа Спасителя: «Как слышу, так и сужу» (Ин. 5, 30).
- 42 «И беззаконник, если обратится от всех грехов своих, какие делал, и будет соблюдать все уставы Мои и поступать законно и праведно, жив будет, не умрет. Все преступления его, какие делал он, не припомнятся ему: в правде своей, которую будет делать, он жив будет. Разве Я хочу смерти беззаконника? говорит Господь Бог. Не того ли, чтобы он обратился от путей своих и был жив? И праведник, если отступит от правды своей и будет поступать неправедно, будет делать все те мерзости, какие делает беззаконник, будет ли он жив? все добрые дела его, какие он делал, не припомнятся; за беззаконие свое, какое делает, и за грехи свои, в каких грешен, он умрет. Но вы говорите: “неправ путь Господа!” Послушайте, дом Израилев! Мой ли путь неправ? не ваши ли пути неправы? Если праведник отступает от правды своей и делает беззаконие и за то умирает, то он умирает за беззаконие свое, которое сделал. И беззаконник, если обращается от беззакония своего, какое делал, и творит суд и правду, к жизни возвратит душу свою. Ибо он увидел и обратился от всех преступлений своих, какие делал; он будет жив, не умрет» (Иез. 18, 21–28).

Вышеотмеченный принцип «в чем застану, в том сужу» нашёл яркий отклик в древнехристианской аскетической письменности: «Что пользы от вчерашнего насыщения чрева, если нынешний голод не находит естественного удовлетворения? Так и душе вчерашняя исправность не принесёт пользы, если ныне не достанет у нее доброделания, ибо о Боге Судии говорится, что каковым кого застанет Он, таковым и судить будет. Суетен труд праведника, прекратившего шествие путём правды, и блаженно начинание грешника, изменившего нрав свой, ибо тот от лучшего ниспадает в худшее, а сей от худшего восходит к лучшему. Так догматствуя, пророк Иезекииль говорит от лица Господня: Иез. 18, 24–28»⁴³.

Преображение народа Божия должно зависеть от усилий каждого. Через личную ответственность за грехи человек приходит к личному покаянию. Потому-то проповеди священника Иезекииля имели целью пробудить искреннее покаяние в людях. Страшное наказание было попущено не ради гибели, но ради исправления:

«живу Я, говорит Господь Бог: не хочу смерти грешника, но чтобы грешник обратился от пути своего и жив был. Обратитесь, обратитесь от злых путей ваших; для чего умирать вам, дом Израилев?» (Иез. 33, 11; ср. 18, 23)⁴⁴.

Следует признать, что такой индивидуализм Иезекииля оказал огромное влияние на народ. Эпоха изгнания породила небывалое в истории Ветхого Завета покаянное чувство в людях. Как отмечал библейский исследователь и проповедник прот. А. Мень:

«Это был загадочный парадокс библейской истории: народ, который на родине не мог устоять перед языческими искушениями, вдали от неё выработал противоядие от них. Уйдя в плен с клеймом изменника веры, он вернулся утвердившимся в ней как никогда раньше»⁴⁵.

43 Палестинский патерик. Сборник аскетических писаний, извлеченных из патериков обители св. Саввы Освященного, что близ Иерусалима / сост. свт. Феофан Затворник. Сергиев Посад, 1996. С. 111.

44 Данная мысль, возвышая Иезекииля на высоту новозаветного богословия, используется в 2 Пет. в объяснении того, почему, как полагают некоторые христиане, «медлит Господь исполнением обетования». Это кажущееся «медление» является на самом деле свидетельством долготерпения Божия и Его милосердия к грешникам: «долготерпит нас, не желая, чтобы кто погиб, но чтобы все пришли к покаянию» (2 Пет. 3, 9; ср. 1 Тим. 2, 4).

45 Мень А., прот. Вестники Царства Божия: Библейские пророки от Амоса до Рестаурации (VIII–IV вв. до н.э.). М., 2010. С. 309.

Обличение нерадивых пастырей Израиля

Пророк Иезекииль вновь обращается к теме пастырства в 34-й главе Книги. Данный раздел включает в себя те пророчества, которые были изложены людям после разрушения Иерусалима. В первых 10 стихах его речь носит обвинительный характер. Святой пророк грозными словами, с эмоциональной окраской обличает нерадивых пастырей израильского народа, которые пасли себя самих, а стадо не пасли, то есть заботились только о получении материальной выгоды со стороны стада. По этой причине овцы рассеялись и стали добычей диких зверей⁴⁶. В этих обличениях не всегда можно провести чёткую разграничительную линию между гражданскими руководителями народа и священничеством. В любом случае, «пастырями» здесь являются в том числе и духовные лидеры общины.

Пастыри осуждаются за недостойный образ жизни (3 ст.), за неисполнение своих прямых обязанностей и жестокость по отношению к пасомым (4 ст.). Далее следует клятвенный приговор Божий о нерадивых пастырях: у них отнимается стадо и возможности пасти себя самих (7–10 ст.).

Вторая часть 34-й главы (11–31 ст.) носит утешительный и messiанский характер. Господь, отняв стадо, оставленное на расхищение, обещает Сам стать Пастырем Своего народа. Он будет заботиться о Своём стаде. Впоследствии Господь даст Своему народу «одного пастыря, который будет пасти их, раба Моего Давида; он будет пасти их, и он будет у них пастырем. И Я, Господь, буду их Богом, и раб Мой Давид будет князем среди них» (Иез. 34, 23–24). Здесь уже намечаются евангельские сюжеты о потерянной овце (Мф. 18, 12–14) и Добром

46 «И было ко мне слово Господне: сын человеческий! изреки пророчество на пастырей Израилевых, изреки пророчество и скажи им, пастырям: так говорит Господь Бог: горе пастырям Израилевым, которые пасли себя самих! не стадо ли должны пасти пастыри? Вы ели тук и волною одевались, откормленных овец заколали, а стада не пасли. Слабых не укрепляли, и больной овцы не врачевали, и пораненной не перевязывали, и угнанной не возвращали, и потерянной не искали, а правили ими с насилием и жестокостью. И рассеялись они без пастыря и, рассеявшись, сделались пищею всякому зверю полевого. Блуждают овцы Мои по всем горам и по всякому высокому холму, и по всему лицу земли рассеялись овцы Мои, и никто не разведывает о них, и никто не ищет их. Посему, пастыри, выслушайте слово Господне. Живу Я! говорит Господь Бог; за то, что овцы Мои оставлены были на расхищение и без пастыря сделались овцы Мои пищею всякого зверя полевого, и пастыри Мои не искали овец Моих, и пасли пастыри самих себя, а овец Моих не пасли, – за то, пастыри, выслушайте слово Господне. Так говорит Господь Бог: вот, Я – на пастырей, и взыщу овец Моих от руки их, и не дам им более пасти овец, и не будут более пастыри пасти самих себя, и исторгну овец Моих из челюстей их, и не будут они пищею их (Иез. 34, 1–10)».

Пастыре (Ин. 10, 1–18). В последнем случае, называя Себя Добрым Пастырем, Спаситель даёт понять, что именно на Нём исполнилось данное пророчество⁴⁷. В четвёртом Евангелии показана самая полная картина смысла пастырской заботы о Божьем народе (Ин. 10, 3–30).

Нравственную же составляющую данного пророчества Иезекииля впоследствии открывает Господь Иисус Христос в Своей проповеди: «Я есть Пастырь добрый... Я жизнь Мою полагаю за овец» (Ин. 10, 11, 15). Отсюда следует, что самоотречение пастыря, покорение самолюбия, являются гарантией того, что его пастырская деятельность будет плодотворной. Если же пастырь будет погружён лишь в свою личную жизнь, будет лишь пасти сам себя, то его стаду грозит расхищение зверьями, как и сказал Господь (Иез. 34, 2).

По мысли выдающегося дореволюционного библииста архиеп. Василия (Богдашевского) именно к нерадивым новозаветным пастырям Израиля направлены слова Спасителя: «Кто не собирает со Мною, тот расточает» (Мф. 12, 30). Под «собирает», «расточает» нужно подразумевать не сокровища, а тем более не жатву, а — стадо, овцы (ср. Ин. 10, 12). Ибо Христос пришёл в мир чтобы собрать во едино «рассеянных чад Божиих» (Ин. 11, 52). Он Пастырь Добрый (Ин. 10, 14). Книжники и фарисеи — руководители народа — это те ложные пастыри, о которых говорит Господь через пророка: «Горе пастырям Израилевым, которые пасли себя самих» (Иез. 34, 2).

Таким образом, святой Иезекииль возвещает необходимость обновления ветхозаветного пастырства, которое произойдёт путём особого божественного вмешательства с пришествием Пастыря Доброго.

Заключение

Уникальность служения св. прор. Иезекииля заключается в том, что он гармонично объединяет в своей личности два великих служения: пророка и священника. Пастырская тематика в его книге весьма богата и своеобразна.

47 Нельзя не отметить богатую пастырскую образность Евангелия от Матфея. С самого начала царю Ироду возвещается пророчество Михея о пастырском служении Мессии: «И ты, Вифлеем, земля Иудина, ничем не меньше воеводств Иудиных, ибо из тебя произойдет Вождь, Который *упасет* народ Мой, Израиля» (Мф. 2, 6). Видя толпы народа, Господь сжалился над ними, «что они были *изнурены и рассеяны, как овцы, не имеющие пастыря*» (Мф. 9, 36). Апостолы направляются «наипаче к погибшим *овцам* дома Израилева» (Мф. 10, 6). Спаситель сказал в ответ хананеянке: «Я послан только к погибшим *овцам* дома Израилева» (Мф. 15, 24).

Странствование народа Божия продолжилось. Вавилонский плен по премудрому Промыслу Божьему послужил делу размежевания и всё более требовательному отсеву чад Божьих. В результате «на реках вавилонских» образовался остаток Израилев с мессианским предназначением. Миссия пророка на чужбине заключалась в том, чтобы собрать еврейских пленников в строго религиозную общину. Его справедливо можно назвать духовным отцом, наставником и воспитателем после-пленного иудейства. На протяжении всего своего пророческого служения пророк Иезекииль проявляет самое ревностное пастырское попечение о народе. Вообще, в пророческом характере Иезекииля отличительным элементом от всех других пророков является его сильное священническое чувство. Он всей душой любил народ Божий, сильнее других чувствовал горе Израиля и способен был сквозь это горе увидеть милость Бога, наказывающего того, кого Он любит.

Священник, традиционалист, ревнитель Храма, но и пророк, Иезекииль соединяет в своем лице традиции, часто противоположные друг другу. Культовые обряды имеют для него великую ценность, но именно потому, что отражают то внутреннее религиозное чувство, с которым они совершаются. Настаивая на необходимости внешнего богочитания, он глубоко сознает необходимость внутренне-сердечного обновления: «сотворите себе новое сердце и новый дух» (Иез. 18, 31; см. 11, 19). Иезекииль стоит у истоков очищения религиозной жизни Израиля, ожидая начала поклонения в духе и истине (ср. Ин. 4, 23–24).

Незадолго до плена эсхатологическая проповедь пророков увеличила в Израиле интерес к индивидуальной судьбе человека. В 18-й главе Иезекииль приводит полностью евангельскую мысль о личной ответственности каждого перед Богом и о покаянии как единственном средстве загладить прежние преступления. Пророк-пастырь Иезекииль поставил во главу угла индивидуальное начало и этим дополнил древние принципы о том, что нельзя наказывать детей за отцов (Втор. 24, 16; 4 Цар. 14, 6). Участь человека, спасение или гибель, зависит не от его предков и близких. Более того, оно не зависит даже от его прошлого. Именно сердечное расположение в настоящий момент предстояния Богу имеет значение для Него. Акцент на радикально индивидуалистические положения, которые нередко оказываются в противоречии с каждодневным опытом, был необходим для изменения сознания ветхозаветного человека. Только с появлением индивидуальной ответственности за грех возможно пастырское душепопечение. Поистине, глубочайшими по смыслу являются слова пророка-священника:

«не хочу смерти грешника, но чтобы грешник обратился от пути своего и жив был (Иез. 33, 11)».

Следует признать, что проповедь Иезекииля не пропала даром. Никакая эпоха в истории Древнего Израиля не породила столь сильного покаянного движения, как годы пленения. Иезекииль возвещает тайну обновления сердца (Иез. 36, 26–27), сопряженную с новозаветной нищетой духа. Господь через Иезекииля возвещает, что человек сам собой не способен полностью освободиться от греховности. Спасение — только в благодатной силе Божией (Иез. 36, 32).

Источники

- Григорий Двоеслов, свт.* Беседы на пророка Иезекииля: в 2-х кн. Казань: Тип. М. Шогина и К., 1863.
- Дмитрий Ростовский, свт.* Творения: в 3-х т. М.: Изд. сестричества во имя свт. Игнатия Ставропольского, 2005.
- Иларион (Троицкий), смч.* Творения: в 3-х т. М.: Изд. Сретенского монастыря, 2004.
- Иоанн Лествичник, прп.* Лествица. М.: Лествица, 2002.
- Иустин Философ, мч.* Творения. М.: Паломник; Благовест, 1995.
- Палестинский патерик. Сборник аскетических писаний, извлеченных из патериков обители св. Саввы Освященного, что близ Иерусалима / сост. свт. Феофан Затворник. Сергиев Посад: СТСД, 1996.

Литература

- Буйе Л.* О Библии и Евангелии. Брюссель: Жизнь с Богом, 1988.
- Василий (Богдановский), архиеп.* Евангелие от Матфея: критико-экзегетическое исслед. Киев: Тип. «Петр Барский», 1915.
- Гарретт Д.А.* Иезекииль: богословие книги // Евангельский словарь библейского богословия / под ред. У. Элуэлла. СПб.: Библия для всех, 2002. С. 388–393.
- Мень А., прот.* Вестники Царства Божия: Библейские пророки от Амоса до Реставрации (VIII–IV вв. до н. э.). М.: Жизнь с Богом, 2010.
- Никитин А.* Синагоги иудейские как места общественного богослужения. Киев: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1891.
- Павловский-Михайлов Ф.* Жизнь и деятельность св. пророка Иезекииля // ЧОЛДП. 1878. № 12. С. 573–625.
- Скабалланович М. Н.* Книга пророка Иезекииля // Толковая Библия / под ред. А. П. Лопухина. Т. 6. Стокгольм, 1987. С. 189–544.

- Скабалланович М.Н.* Таинственный храм пророка Иезекииля // Труды КДА. 1908. № 3. С. 329–361.
- Сорокин А., прот.* Введение в Священное Писание Ветхого Завета. СПб.: Ладан, 2009.
- Фаст Г., прот.* Этюды по Ветхому Завету. Руководство к изучению Священного Писания. Кн. 2. Красноярск: Енисейский благовест, 2008.
- Haran M.* Ezekiel, P, and the Priestly School // *Vetus Testamentum*. 2008. Vol. 58 (2). P. 211–218.
- Lindars B.* Ezekiel and Individual Responsibility // *Vetus Testamentum*. 1965. Vol. 15 (4). P. 452–467.
- Robinson H.W.* Corporate Personality in Ancient Israel. Philadelphia (Pa.): Fortress Press, 1981.
- Zimmerli W.* Ezekiel: A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel. Vol. 1. Philadelphia (Pa.): Fortress Press, 1979.

ЭКЗЕГЕТИКА СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ

ИДЕЙНОЕ СВОЕОБРАЗИЕ ТОЛКОВАНИЙ БЛЖ. АВГУСТИНА НА ИЗБРАННЫЕ ЕВАНГЕЛЬСКИЕ ПРИТЧИ

Иеромонах Филофей (Артюшин)

доктор богословия (ThD)
доцент кафедры библеистики
Московской духовной академии
проректор по воспитательной работе
Тульской духовной семинарии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
artyushins@yandex.ru

Для цитирования: Филофей (Артюшин), иером. Идеиное своеобразие толкований блж. Августина на избранные Евангельские притчи // Библейские схолии. 2022. № 2 (3). С. 145–172. DOI: 10.31802/BSCH.2022.3.2.008

Аннотация

УДК 27-273

На основании экзегетического анализа одной из проповедей блж. Августина (sermo 111) в статье реконструируется историческая ситуация и богословский контекст употребления в латинской экзегетической традиции таких евангельских притч, как: притча о закваске (Лк. 13, 21–23), о горчичном зерне (Лк. 13, 19), о сеятеле (ср. Ин. 12, 24), о пшенице и плевелах (Мф. 13, 30). В результате проведенного исследования было установлено, что блж. Августин как толкователь Священного Писания следует в русле современной и предшествовавшей ему традиции, но наполняет общеизвестные сравнения, метафоры и аллегории новым — по преимуществу полемическим — смыслом и пафосом. В полемике с донатистами образ Церкви как Тела Христова и плодородной нивы, в которой смешаны между собой пшеница (верные чада Церкви) и плевелы (еретики), становится для проповедника важнейшим орудием в защиту традиционного — подлинно библейского — учения: на примере герменевтики, экклезиологии и сакраментологии.

Ключевые слова: проповедь, Евангелие от Луки, притчи, Церковь, Тело Христово, закваска, нива, зерно, плевелы, донатизм, экзегетика, герменевтика, экклезиология, сакраментология.

The Ideological Originality of the Interpretations of Saint Augustine on Selected Gospel Parables

Hieromonk Philotheus (Artyushin)

ThD in Theology

Associate Professor at the Department of Biblical Studies

at the Moscow Theological Academy

Vice-Rector for Educational Work

at the Tulsкая Theological Seminary

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

artyushins@yandex.ru

For citation: Artyushin, Philotheus A., hieromonk. "The Ideological Originality of the Interpretations of Saint Augustine on Selected Gospel Parables". *Biblical Scholia*, № 2 (3), 2022, pp. 145–172 (in Russian). DOI: 10.31802/BSCH.2022.3.2.008

Abstract. Based on an exegetical analysis of one of the sermons of the saint (sermo 111), the article reconstructs the historical situation and theological context of the use in the Latin exegetical tradition of such gospel parables as: the parable of the leaven (Lk. 13, 21–23), about mustard grain (Lk. 13, 19), about the sower (cf. Jn. 12, 24), about wheat and chaff (Mt. 13, 30). As a result of the study, it was found that saint Augustine, as an interpreter of the Holy Scriptures, follows in line with the modern and preceding tradition, but fills well-known comparisons, metaphors and allegories with a new – mainly polemic – meaning and pathos. In a polemic with the Donatists, the image of the Church as the Body of Christ and a fertile niva (field), in which wheat (faithful children of the Church) and chaff (heretics) are mixed among themselves, becomes for the preacher the most important tool in defense of traditional – truly biblical – teachings: on the example of hermeneutics, ecclesiology and sacramentology.

Keywords: sermon, the Gospel of Luke, parables, the Church, the Body of Christ, leaven, field, grain, chaff, donatism, exegetics, hermeneutics, ecclesiology, sacramentology.

Проступая к рассмотрению экзегетического наследия блж. Августина и памятуя о знаменательной дате — 1600-летию со дня кончины блж. Иеронима Стридонского, укажем вначале на тесные взаимосвязи, имеющиеся между этими двумя выдающимися и необыкновенно плодовитыми латинскими авторами, учителями Западной Церкви. По меткому замечанию голландского патролога Антона Бастиансена (A. Bastiaensen), «вопреки всем недоразумениям и различиям во мнениях, Августин всегда признавал в Иерониме своего начальника и учителя в области экзегезы, имеющей своим предметом Священное Писание».

Исходя из слов письма, отправленного им блж. Иерониму приблизительно в 415 г., а именно: «*Doce quod doceam*», — сам Августин даёт понять, что чувствует себя перед Иеронимом в долгу за те знания, которые он от него получил; он активно использовал их как в своей проповеднической деятельности, так и в прениях с еретиками и схизматиками.

Именно полемический контекст проповедей блж. Августина взят нами во внимание в данном исследовании, в повествовательную и смысловую канву которого мы будем, вслед за проповедником, вплетать евангельские притчи. С точки зрения методологии, мы применяем комплексный подход, стараясь, в первую очередь, проследить логическую нить экзегетических построений автора; а затем уже дать им объяснение и богословскую трактовку в общем контексте святоотеческой экзегезы. Преимущественным методологическим вектором здесь будет сравнительный анализ, причём сразу же подчеркнём, что в ракурс нашего исследования входят избранные святоотеческие комментарии — латинских авторов, по преимуществу, — обнаруживающие сходство с толкованиями блж. Августина. Тем не менее приоритетным направлением проводимого нами анализа будет именно выявление оригинального авторского замысла и идейного своеобразия одной из необыкновенно ярких проповедей святого — «*sermo 111*». На её основании составлена экзегетическая панорама толкований блж. Августина на избранные евангельские притчи: её презентации и всестороннему анализу и посвящено данное исследование.

1. Критика текста

Предварим наш анализ краткой текстологической справкой. Проповедь, или *sermo* 111¹, имеющая своим заглавием: «О словах Евангелия (Лк. 13, 21–23), где говорится, что Царство Божие *подобно закваске, которую женщина, взяв, сокрыла в трех мерах муки*² и прочее», — входит в состав корпуса «*Sermones de Scripturis Veteri et Novi Testamenti*»³. Французский учёный-августинист, бенедиктинец Сирил Ламбо (С. Lambot), при публикации её текста взял за основу Парижскую рукопись⁴. Интересны выводы, сделанные им в процессе текстологического анализа. Прежде всего, исследователь установил, что в мауринском издании⁵ текст проповеди почти наполовину короче, чем в указанной рукописи! Сравнивая эти два источника и восполняя недостающий в первом материал, он находит, что заглавие, данное исследуемой проповеди (*sermo* 111) предшествующими издателями, не вполне соответствует её содержанию, так как речь в ней идёт не только о закваске (Лк. 13, 21), но и о горчичном зерне — эту притчу мы находим в Евангелии двумя стихами ранее (см. Лк. 13, 19–20). Стоит также заметить, что притча о горчичном зерне, в свою очередь, указывает на связь данной проповеди с предыдущей⁶; в ней развиваются схожие темы.

- 1 Издания этой проповеди — следующие: *Augustinus Hipponensis. Sermo 111 // PL. 38. Col. 641–643; PLS. 2. Col. 810–812; Lambot C. Le sermon CXI de Saint Augustin // Revue Bénédictine. 1947. № 57. P. 112–116.* (В критических изданиях также используется её сокращённое обозначение: Lambot 18). PLS частично воспроизводит издание Lambot 18. В нашем исследовании мы используем текст критического издания С. Ламбо.
- 2 Ср. латинский текст цитаты, приводимой в мауринском издании в качестве заглавия проповеди: «[Regnum Dei est] simile fermento quod acceptum mulier abscondit in farinae sata tria» (*Lambot C. Le sermon CXI de Saint Augustin. P. 110*). См. ниже: сн. 8.
- 3 Всё необыкновенно обширное гомилетическое наследие блж. Августина можно достаточно условно подразделить на четыре основных группы: проповеди, посвящённые толкованию Священного Писания («*De Scripturis*»: 1–183), литургическим праздникам («*De Temporibus*»: 184–272/В), памяти святых («*De Sanctibus*»: 273–340/А) и различным вопросам («*De Variis*»: 341–396).
- 4 Обозначение указанной рукописи в критическом издании С. Ламбо — следующее: Paris, Bibl. Nat., nouv. acq. lat. 1449, fol. 62–63.
- 5 Издание, выполненное монахами-бенедиктинцами в 1679–1699 гг. и послужившее источником для всех последующих изданий, включая *Patrologia Latina* Ж.-П. Миня (PL).
- 6 Текст критического издания этой проповеди (*sermo* 110) опубликован в следующей статье: *Morin G. Deux nouveaux sermons retrouvés de Saint Augustin // Revue Bénédictine. 1924. Vol. 36. P. 194–198.* (В критических изданиях также используется её сокращённое обозначение: Morin 13).

Также С. Ламбо обращает внимание на некоторые стилистические особенности текста рассматриваемой проповеди в мауринском издании: несвойственный Августину *exordium*⁷, обрывочные фразы, вырванные из контекста; недосказанность. Всё это служит для него подтверждением собственной идеи о принадлежности изданного им отрывка к рассматриваемой проповеди. Таким образом, текст критического издания С. Ламбо (С. Lambot) опирается на мауринское издание (*sermo 111*), которое редактируется и помещается автором в смысловую канву другого, близкого по содержанию, текста (*sermo 110*)⁸.

2. Экзегетическая панорама проповеди (*sermo 111*)

Прояснив немаловажные вопросы текстуальной критики, мы можем плавно перейти к содержанию самой проповеди. Заметим, что в основе нашего тематического анализа лежит перевод данной проповеди на русский язык, который будет цитироваться в тексте исследования. С самых первых строк этого эмоционального и преисполненного метафорической экспрессии монолога становится понятно, что под закваской Августина однозначно понимает Церковь Христову, стремительно распространившуюся по всему миру. Той же цели служит сравнение ее с горчичным зерном. На протяжении всей проповеди становится так же понятно, что сравнение с закваской и горчичным зерном в равной мере характеризует и образ Христа⁹, Стоящего во главе Церкви как Тела Христова:

«Пусть же говорит Церковь Христова, пусть говорит католическая Матерь Церковь; пусть говорит Тело Того, Кто восшёл на небо, — её Глава. Тело святое, Тело, состоящее из многих частей...»¹⁰.

- 7 «Tres mensurae totum genus humanum est» (*sermo 111, 1* (ed. Patrum Maurinorum); в издании С. Ламбо этот текст также приводится: *Augustinus Hipponensis. Sermo 111, 2 // Lambot C. Le sermon CXI de Saint Augustin. P. 114*). Ср. близкий по значению вариант: «Arbor ficulnea, genus humanum est» (*Augustinus Hipponensis. Sermo 110, 1 // Morin G. Deux nouveaux sermons retrouvés de Saint Augustin. P. 194*).
- 8 Подробнее об этом см. в статье: *Verbraken P.-P. Les fragments conservés de sermons perdus de saint Augustin // Revue Bénédictine. 1974. Vol. 84. P. 245–270*.
- 9 Ср. следующие цитаты, относящиеся соответственно к Церкви и ко Христу: «cecidit in terra unum granum, et fecit copiosissimum fructum»; «quam magnitudinem in pendente, in crucifixo? Pendens cum pendente, fixus in manente cognouit quia granum sinapis erat (cf. Lc. 13, 19)» (*Augustinus Hipponensis. Sermo 111, 2 // Lambot C. Le sermon CXI de Saint Augustin. P. 112, 114*).
- 10 *Augustinus Hipponensis. Sermo 111, 2 // Lambot C. Le sermon CXI de Saint Augustin. P. 112*.

Переходя от этого общего утверждения к экзегетическим нюансам и деталям, добавим, что в толковании блж. Августином притчи о закваске ключевое значение приобретает евангельское сравнение Христа с «пшеничным зерном» (см.: Ин. 12, 24), используемое в контексте страданий и Воскресения Христова. Дополняет это сравнение притча о горчичном зерне, выражающая ту же мысль: Церковь — это Тело Христово, «распростершееся по всей земле»¹¹. В непосредственной близости ко Христу находятся мученики, «посеянные» вместе с Ним и являющиеся, в силу причастности Его страданиям, основанием Церкви¹².

Образ плодородной нивы прилагается здесь как обособленно к Церкви, так и ко всему миру, который — путём аллегоризации трёх мер муки, в которые кладётся закваска, — конкретизируется в родоначальниках всего человечества: трёх сыновьях Ноя¹³. Такова экзегетическая панорама проповеди, представленная лишь в набросках в самом её начале. Её кажущаяся амбивалентность: евангельская нива — это Церковь в отдельности или весь мир в совокупности? — обнаруживает определённый замысел автора. Прояснить его возможно только на основании исторического контекста.

Начнём наш анализ с привлечения более широкого контекста произведений блж. Августина: исследуя первое из встретившихся нам приточных сравнений — закваска — мы с лёгкостью обнаружим, что в произведениях святого оно используется в соответствии со святоотеческой традицией, регулярно со ссылкой на Евангелие либо послания ап. Павла¹⁴: с целью провести разделение между учением Церкви и еретиков, а также в антииудейской полемике¹⁵.

11 Ср. в лат. оригинале: «corpus diffusum toto orbe terrarum» (*Augustinus Hipponensis. Sermo 111, 2 // Lambot C. Le sermon CXI de Saint Augustin. P. 112*).

12 «Martyres, seminati cum grano unde fertilitas segetis pullulet» (*Ibid. // Lambot C. Le sermon CXI de Saint Augustin. P. 114*).

13 В «Изыяснении на псалмы» (*Augustinus Hipponensis. Enarratio in Psalmum 101, 2:11*) блж. Августин вводит ещё 2 триады (праведников): допотопную (Авель, Сиф, Енох) и послепотопную (Авраам, Исаак и Иаков).

14 Речь идёт о «закваске фарисейской и саддукейской» (см. Мф. 16, 11) и «малой закваске» (см. 1 Кор. 5, 6–7), которая «квасит все тесто» (см. Гал. 5, 9).

15 Ср.: *Augustinus Hipponensis. Sermo 229/C. В serm. 111, как мы уже увидели, толкование закваски сводится всего лишь к двум примерам. Намёк на то, что под закваской, наряду с Церковью, следует понимать Христа, можно усмотреть в следующих словах: «Он [благоразумный разбойник] познал Его в силе закваски» («fermento cognouit»: *Idem. Sermo 111, 2 // Lambot C. Le sermon CXI de Saint Augustin. P. 114*).*

В «Толковании на Евангелие от Иоанна», к примеру, под закваской понимается Евангелие¹⁶, а в «Евангельских вопросах» наш автор не менее изобретательно сравнивает ее с любовью, «которая разогревает и воздвигает [человека]»¹⁷. Заметим также, что аллегория «закваска-Христос» встречается уже у свт. Илария Пиктавийского, к толкованию которого примыкает и свт. Амвросий Медиоланский¹⁸. Их рассуждения единодушны в содержательном плане: Христос как закваска был сокрыт в 3 мерах муки (в данном случае: в Законе, Пророках и Евангелии) и привёл их в согласие между собой посредством Своей смерти и воскресения¹⁹.

Аллегорию «закваска-Евангелие», помимо блж. Августина, используют свт. Амвросий и блж. Иероним: первый понимает под закваской учение Церкви, учение Христово, проводя разделение между «пшеничной закваской» и «закваской из плевел»²⁰; второй — знание и понимание Священного Писания, Евангельское учение²¹. Добавим также, что в трактате «О христианской науке» притча о закваске иллюстрирует многозначность слов, характеризующих известные события и предметы: в связи с этим, по мнению экзегета, и необходимо отличать их переносное значения от прямого.

В данном случае блж. Августин ссылается на два места из Священного Писания (см.: Мф. 16, 11; Лк. 13, 21)²²: в первом из них лексема «fermentum», по его словам, употреблена «в смысле обличения»,

- 16 См.: *Augustinus Hipponensis*. In euangelium Ioannis tractatus 9, 17 // CCL. 36. P. 99. Интересно, что в данном месте блж. Августин приводит оригинальное сравнение женщины из притчи о закваске с «плотью Господней»: «Quae est ista mulier, nisi caro Domini? Quod est fermentum, nisi Euangelium?». В том же контексте следует понимать и сравнение её с Премудростью (sapientia) в рассматриваемой проповеди: *Augustinus Hipponensis*. Sermo 111, 2 // *Lambot C. Le sermon CXI de Saint Augustin*. P. 114.
- 17 «Dilectio, quod feruefacit et excitat» (*Augustinus Hipponensis*. Quaestionum euangeliorum I, 12 // CCL. 44B. P. 14).
- 18 Эту аллегорию использовали ещё гностики валентиниане, о чём свидетельствует свт. Ириней Лионский: *Irenaeus Lugdunensis*. Adversus Haereses I, 8:3.
- 19 См.: *Hilarius Pictaviensis*. In euangelium Matthaei commentarius 13, 5; *Ambrosius Mediolanensis*. Expositio euangelii secundum Lucam 7, 187–188.
- 20 В оригинале: «fermentum tritici», «fermentum zizaniae» (*Ambrosius Mediolanensis*. Expositio euangelii secundum Lucam 7, 190–191 // CCL. 14. P. 280).
- 21 В оригинале: «doctrina Euangelica, notitia et intelligentia Scripturarum» (*Hieronymus Stridonensis*. Commentarii in Matthaem II, 13:33 // CCL. 77. P. 109). Блж. Иероним там же использует и выражение «евангельская закваска» («fermentum Euangelicum»), более близкое интерпретации блж. Августина.
- 22 См.: *Augustinus Hipponensis*. De doctrina christiana III, 25 // CCL. 32. P. 98.

во втором — в значении «одобрения»²³. Таким образом, Проповедь (sermo 111) является примером положительной интерпретации данного образа. Нельзя обойти вниманием и интерес оратора к природным свойствам описываемого им вещества: стремительное распространение и разогревание, производящее брожение в тесте и поднимающее его²⁴.

С экзегетической точки зрения, кажется довольно оригинальным сравнение Церкви с плодородной нивой, которое многократно встречается у блж. Августина, наряду с метафорами «Господняя нива» и «Господнее поле», «Господнее гумно»²⁵. В евангельском контексте, однако, поле символизирует собой весь человеческий род, и в другом месте наш автор явно говорит об этом, ссылаясь на истолкование, данное Спасителем притче о пшенице и плевелах²⁶. Между тем, именно образ *церковной* (курсив наш. — *и. Ф.*) нивы особенно дорог ему, так как в устах проповедника он неизменно служит орудием в полемике с донатистами.

3. Исторический экскурс: полемика с донатистами

Здесь необходимо сделать небольшое отступление и пояснить исторический контекст, в котором зарождалась и развивалась эта полемика. Речь идёт о ереси, противостояние которой оказалось «настолько продолжительным и острым, что достигло необыкновенно драматического накала»²⁷. При рассмотрении данной проблематики необходимо, конечно, помнить и о том, что основной заботой Гиппонского епископа на протяжении всего периода его служения было сохранение церковного мира. И потому в его проповедях постоянно слышится призыв к единению, любви и милосердию²⁸.

23 «In uituperatione posuit fermentum Dominus <...> et in laude» (Ibid.).

24 Приведённая выше интерпретация служит иллюстрацией следующего экзегетического правила: свойства предметов оказывают непосредственное влияние на их понимание как знаков, указывающих на реалии иного, высшего, порядка. См.: *Augustinus Hipponensis. De doctrina christiana* II, 24. См. ниже: сн. 59.

25 Приведём лишь несколько примеров из творений святого: «seges dominica» (*Augustinus Hipponensis. Enarratio in Psalmum 70, 8:15*; «area dominica» (*Idem. Sermo 164, 7:11*); см. также: «seges Ecclesiae» (*Idem. Enarratio in Psalmum 39, 1*; *Psalmum 58, 1:5*; *Psalmum 70, 2:4*; *Psalmum 31, 2, 6*); «Ecclesiae gremium» (*Idem. Enarratio in Psalmum 10, 8*; *Psalmum 39, 8*; *Psalmum 103, 3:5*).

26 *Augustinus Hipponensis. Quaestionum septemdecim in euangelium secundum Matthaeum 11, 1 // PL. 35. Col. 1367*. См.: Мф. 13, 24–30.

27 *Trapè, A. Agostino Aurelio // Bibliotheca Sanctorum. Vol. 1. Roma, 1962. P. 466*.

28 С этой проблемой блж. Августин столкнулся, как только прибыл в Гиппон, ещё будучи пресвитером. В это время, ок. 392 г., он адресует письмо одному донатистскому епископу,

В рассматриваемой проповеди, однако, перед нами совершенно иная картина: в ней явственно чувствуется ожесточённость полемики, смятение и подавленность, царящие в душах верующих, которым епископ преподаёт пример терпения, взятый из повествования о последних минутах жизни Христа и св. ап. Стефана²⁹. Здесь слышны отклики того яростного сопротивления со стороны донатистов и наиболее фанатично настроенных среди них групп, так называемых «циркумцеллионов», о зверствах которых нам повествует как еп. Поссидий, так и сам блж. Августин³⁰. Употребляя все средства для вразумления отступников, последний не переставал напоминать им о том, что они принадлежат церковному Телу и имеют все возможности для покаяния и воссоединения с Матерью-Церковью. Вот почему он даже в пылу полемики называет донатистов схизматиками, христианами, братьями, подобно блудному сыну покинувшими родительский очаг³¹.

Карфагенский собор 411 г. стал водоразделом, обозначившим несбыточность надежд Августина и необходимость принятия решительных мер. Этот собор, положивший конец расколу, был созван по приказу императора Гонория, к поддержке которого в конечном счёте пришлось прибегнуть святому, находившемуся под давлением подчинённых ему епископов и сознававшему весь трагизм сложившейся ситуации³².

С догматической точки зрения Августин, несомненно, создавал себя последователем и учеником таких прославленных апологетов, как Тертуллиан, Киприан Карфагенский, Ириней Лионский, Ориген и Амвросий. Наиболее ярко это проявляется в толковании притч о пшеничном зерне и о сеятеле. Эти притчи, объединённые и тематически, и логически, образуют своего рода основной полемический арсенал епископа. Необходимость правильной интерпретации притч была отмечена на вышеупомянутом Карфагенском соборе 411 года, проводившемся совместно с донатистами, где Августин ревностно отстаивал традиционное понимание спорных евангельских метафор³³.

Максиму, в котором называет его «возлюбленным о Господе и почтенным братом»: «*Domino dilectissimo et honorabili fratri Maximino*» (*Augustinus Hipponensis. Epistula 23, 1 // CCSL. 31. P. 60:1–3*), — что ярко характеризует его как блюстителя церковного мира.

29 См.: *Augustinus Hipponensis. Sermo 111, 3*.

30 *Possidius Calamensis. Vita sancti Aurelii Augustini 10; Augustinus Hipponensis. Epistula 111, 1; Idem. Contra Cresconium grammaticum donatistam III, 46*.

31 См.: *Augustinus Hipponensis. Sermo 112/A*.

32 См.: *Idem. Epistula 185, 7*.

33 См.: *Idem. Breviculus conlationis cum Donatistis 3, 265–281 // CCSL. 149/A. P. 253–257*.

Так, донатисты толковали «поле» из притчи о плевелах в соответствии со словами Евангелия: т.е. понимали под ним весь земной мир, но отказывались отождествлять его с Церковью в силу того, что в ней они видели обособленное общество святых, опираясь, в первую очередь, на авторитет свт. Киприана. Тем самым они акцентировали внимание на внутреннем единении верующих с епископом, в лице которого и выражалось видимым образом единство Церкви и вне полномочий которого любое крещение было недействительно. При этом донатисты активно использовали библейские образы, служившие для свт. Киприана обоснованием авторитета и сотериологического значения Церкви в контексте тогдашних гонений и отпадения от Церкви христиан, а также разделений в недрах самой Церкви³⁴. Несколько неясное выражение Карфагенского епископа о святости и чистоте Церкви получило в объяснении донатистского лидера Тихония далеко идущую интерпретацию, затрагивающую и важный экзегетический вопрос. Суть его позиции заключается в следующем: чтобы здраво судить о значении тех или иных мест Священного Писания, никак нельзя забывать о том, что на земле Церковь состоит только из святых³⁵.

Неудивительно, что Августин живо отреагировал на такую необычайно укоренённую в Священном Писании экклезиологию, причём в полемике с донатистами он активно использовал разумные доводы и наработки своих оппонентов. Так, у Тихония он заимствует не только толковательные правила, но и отдельные пункты своего учения о Церкви как Теле Христовом, причастность к которой только и может гарантировать для верующего единение со Христом. Необходимо также отметить, что Августин следует в русле богатой богословской традиции, связанной, в первую очередь, с именами Тертуллиана и Киприана Карфагенского, а также Оптата Милевского³⁶.

34 См.: *Cyprianus Carthaginiensis*. Epistula 69, 8. Ср.: *Idem*. De unitate Ecclesiae 5, 9; 13, 33.

35 Приведём для наглядности следующую цитату: «[Cherubim] exclusit uniuersos malos de Ecclesia, sed spiritualiter. Qui enim uestimentum nuptiale non habet, hic in saeculo excluditur de medio recumbentium. <...> Futuro enim saeculo nemo miscebitur choro sanctorum, qui postea excludatur» (*Tichonius Afer*. De septem regulis, regula VII // PL. 18. Col. 64). См. также: «Si autem qui ab haereticis uenit baptizatus in ecclesia prius non fuit, sed alienus in totum et profanus uenit, baptizandus est ut ouis fiat, quia una est aqua in ecclesia **sancta** (выделение наше. — у. Ф.) quae oues faciat» (*Cyprianus Carthaginiensis*. Epistula 71, 3 // CCSL. 3С. P. 519:44–47).

36 Как известно, «Апология» первого «содержит прекрасные места о единстве любви между христианами», а из книги второго, «О единстве Церкви», Августин «будет непосредственно заимствовать аргументы и толкования, сообщая им, однако, большую широту и применяя

4. Богословско-экзегетический контекст: экклезиология

Пытаясь в данном контексте проследить причастность нашего автора этой живой и необыкновенно богатой традиции, отметим, что его непосредственным предшественником в антидонатистской полемике был именно Оптат Милевитский, автор трактата «О донатистском расколе» (*De schismatum Donatistarum*). Многие его идеи были восприняты нашим проповедником, чему ярким примером служит *serm.* 111, в самом начале цитирующее знаменитые слова Оптата:

«*mater Ecclesia catholica <...> corpus diffusum toto orbe terrarum*³⁷» (курсив наш. — и. Ф.).

Блж. Августин также привлекает притчу о плевелах, подразумевая под полем в притче весь мир, «в котором находится Церковь»³⁸, и подчёркивая тем самым земной характер последней и присутствие в ней как праведников, так и грешников. В предшествующей экзегетической традиции свт. Амвросий вслед за Иларию также использует евангельский образ «поле — земной мир», но под полем понимает «плодородное множество святых, появившееся на ниве рода человеческого»³⁹.

У блж. Иеронима нива (*seges*) является синонимом поля (*ager*) и обозначает мир в соответствии с евангельским повествованием⁴⁰. В его латинском переводе гомилий Оригена на книгу Иезекииля, который, несомненно был доступен Августину, также затрагивается этот вопрос: Ориген отмечает, что «в церковном неводе подобает быть и добрым, и злым»⁴¹, и отвергает евангельское толкование поля как земного мира, понимая под ним собрание христианского народа (*coetum populi Christiani*), в котором можно усмотреть и пшеницу, и солому. Далее

их ко всей *Кафолической Церкви*» (курсив наш. — и. Ф.) (*Comeau M. Saint Augustin, exégète du quatrième Évangile. Paris, 1930. P. 351*).

37 *Optatus Milevitanus. De schismate Donatistarum II, 2 // PL. 11. Col. 946.*

38 В лат. оригинале: «*ager qui est totus orbis, in quo est Ecclesia*» (*Optatus Milevitanus. De schismate Donatistarum VII, 2 // PL. 11. Col. 1085.*

39 В лат. оригинале: «*agri seges in satione humani generis fecunditas numerosa sanctorum*» (*Ambrosius Mediolanensis. Expositio euangelii secundum Lucam V, 28 // CCSL. 14. P. 146*). Ср.: *Hilarius Pictaviensis. In euangelium Matthaei commentarius XII, 2.*

40 *Hieronymus Stridonensis. Commentarius in Ecclesiasten V // PL. 23. Col. 1055.* В данном контексте блж. Иероним использует следующие эпитеты: «*matura seges*» и «*ager mundi istius*».

41 В лат. оригинале: «*Oporet ergo in sagena totius Ecclesiae esse et bona et mala*» (*Hieronymus Stridonensis. Commentariorum in Ezechielem liber XIV, homilia I // PL. 25. Col. 704*).

он проводит параллель с земными Церквями (*ecclesiae terrestres*), которые состоят из праведников и грешников, и предостерегает своих слушателей от соблазна подвергать сомнению присутствие в них последних. Очевидно, что контекст здесь тот же самый, что и у блж. Августина.

В соответствии с вышесказанным, экклезиология блж. Августина так же покоится на авторитете Писания, в процессе интерпретации которого оживают знакомые и рождаются новые образы, сравнения, метафоры и аллегории, к которым разработавший их автор будет прибегать постоянно. Фундаментальное значение в ней приобретают

«две строго новозаветные схемы; одна, принадлежащая апостолу Павлу: Церковь как Тело Христово, — и другая, евангельская: Церковь как Царство Небесное в контексте притч о смешанных между собой элементах»⁴².

Именно две эти схемы достаточно чётко прослеживаются в *serm.* 111, где притчи о пшеничном зерне с одной стороны и плевелах⁴³ — с другой использованы в качестве текстуального стержня, вокруг которого и построена яркая и красочная аргументация проповедника. Вот почему в своих проповедях блж. Августин так часто обращается к эсхатологической перспективе, отражённой, наряду с притчей о плевелах, и в евангельских словах Иоанна Крестителя о грядущем суде (Мф. 3, 12; Лк. 3, 17)⁴⁴.

Таким образом, наш оратор проводит различие между Церковью земной, странствующей, и небесной, торжествующей, которая откроется в последние времена⁴⁵. В эсхатологической перспективе Церковь в лице всего человечества становится гумном, которое в конце времён очистит веяльщик, отделив солому (еретики, отступники) от зерна (истинные христиане). Оставшаяся в результате провеивания «очищенная масса» образует собой обновлённую церковную ниву, свободную от «примеси кого-либо из злых», «призванную царствовать со Христом» в небесных житницах⁴⁶.

42 *Borgomeo P.* L'Église de ce temps dans la prédication de Saint Augustin. Paris, 1972. P. 307.

43 Точнее говоря, заключительная её часть, посвящённая эсхатологическим временам: Мф. 13, 30.

44 Ср.: *Poque S.* Le langage symbolique dans la prédication d'Augustin d'Hippone. Images heroïques. Vol. I. Paris, 1984. P. 153.

45 Подробное описание этого находим в XV-й книге «О граде Божиим»: *Augustinus Hipponensis. De ciuitate Dei* XV, 1–27.

46 В лат. оригинале: «*massa purgata stans ad dexteram, nullum sibi timens misceri malorum, <...> regnatura cum Christo...*» (*Augustinus Hipponensis. Sermo 111, 3 // Lambot C. Le sermon CXI de Saint Augustin. P. 115*).

Мотив эсхатологической жатвы придаёт силу и убедительность наставлениям епископа в поддержку вверенной ему паствы, находящейся в горниле испытаний. По его мысли, это — прямое следствие видимого смешения праведников с грешниками⁴⁷, одновременно находящимися в границах той же всемирной Церкви, и потому имеющими все возможности к исправлению. Разделение между ними произойдёт в конце времён, когда первые получают вознаграждение за свою стойкость, в то время как последние будут осуждены окончательно⁴⁸.

Этим, однако, теоретическая база Августина не исчерпывается: он проводит ещё одно разграничение, теперь уже в пределах земной Церкви, между её видимой и невидимой реальностью. Это — ответ донатистской сакраментологии, где нет места живому действию благодати Святого Духа, ведь донатисты открыто игнорировали тот факт, что подаваемая в церковных таинствах благодать не может быть полностью обусловлена одним лишь формальным, нравственно безупречным совершением этих таинств.

По мысли проповедника, благодать, напротив, ни в коей мере не может зависеть напрямую от соблюдения внешних обрядовых формальностей и действует вне зависимости от нравственных качеств совершителя таинства. Следуя в указанном русле, т. е. проводя различие между знаком (*signum*) и обозначаемой им вещью (*res sacramenti*), Гиппонский епископ «на практике пришёл к идентификации обозначаемой вещи с любовью (*caritas*)», а та, в свою очередь, стала для него «герменевтическим правилом о знаках в Священном Писании и спасением (*salus*), сообщаемом в крещении»⁴⁹. Перенося введённый им принцип в сферу человеческих отношений, он утверждает, что присутствие христианина в видимой Церкви не гарантирует его автоматического присутствия в Церкви духовной, под которой Августин, естественно, понимает Церковь Кафолическую; причём верно и обратное.

С формальной точки зрения наглядно иллюстрируют этот важный догматический постулат два наречия «*foris*» и «*intus*», неоднократно

47 Ср.: знаменитое правило донатиста Тихония, преобразованное Августином в свой излюбленный герменевтический принцип: Церковь как «*corpus Christi mixtum*». См.: *Tichonius Afer. De septem regulis, regula II: «De Domini corpore bipartito» // PL. 18. Col. 20–22. Ср.: Augustinus Hipponensis. De doctrina christiana III, 32:45; Idem. In euangelium Iohannis tractatus 27, 11.*

48 Ср.: *Augustinus Hipponensis. Sermo 111, 3.*

49 *Grossi V. La catechesi battesimale agli inizi del V sec. Le fonti agostiniane. Roma, 1993. (Studia Ephemeridis «Augustinianum»; 39). P. 160. Подробнее об этом см.: Augustinus Hipponensis. De doctrina christiana III, 15, 25.*

присутствующие в проповедях святого⁵⁰. В этом контексте таинства становятся своего рода

«социальными скрепами, которые сплавляют и держат народ <...> в тесном единстве, являясь к тому же видимыми формами невидимой благодати»⁵¹.

Вся аргументация автора направлена, таким образом, против до-натистов и крещения, совершаемого ими. Его бесплодность вытекает как раз из того факта, что совершители его отсоединены от «оков любви и мира»⁵². Кроме того, блж. Августин использует данный пример и в пастырских целях, когда обличает тех, кого можно назвать христианами лишь по наружности⁵³.

В экзегетическом наследии святого неоднократно упомянутые нами образы соломы, плевел и пшеницы (хлеба, доброго зерна, семени⁵⁴) находят наибольшее развитие в «Семнадцати вопросах на Евангелие от Матфея» (*Quaestiones XVII in Matthaеum*), где проповедник анализирует притчу о пшенице и плевелах (см. Мф. 13, 24–30). В данном случае выстраиваемые им аллегории довольно оригинальны: солому он относит к нечестивым христианам, находящимся в церковном единстве, так как солома имеет происхождение из того же самого семени и имеет общий стебель с зерном. Плевелы же служат символом еретиков, которые отделены от Церкви. В то же время блж. Августин отмечает, что необходимо проводить различие между еретиками и схизматиками. Последние добровольно разрушают своё единство с Церковью и потому лучше могут быть охарактеризованы посредством сравнения с «повреждёнными колосьями»⁵⁵.

50 Ср.: Крмона К. Августин из Гиппона. Разум и вера. М., 1995. С. 203. См. следующий текст: «in ipsa **intus** (выделение наше. — *и. Ф.*) *ecclesia mali mixti sunt bonis*» (*Augustinus Hipponensis*. Enarratio in Psalmum 128, 8 // CCSL. 40. P. 1886. См. также: *Idem*. Enarratio in Psalmum 117, 14). Ср.: *Idem*. Sermo 354, 2.

51 *Trapè A.* Agostino Aurelio. P. 510.

52 *Ibid.*; ср. знаменитую фразу: «Non habent Dei charitatem, qui Ecclesiae non diligent unitatem» (*Augustinus Hipponensis*. De baptismo contra Donatistas III, 16:21 // PL. 43. Col. 148).

53 *Augustinus Hipponensis*. Sermo 64, 1–8.

54 В лат. оригинале: «frumenta», «bonum granum», «bonum semen».

55 В лат. оригинале: «Spicis corruptis» (*Augustinus Hipponensis*. Quaestionum septemdecim in euangelium secundum Matthaеum 11, 2 // PL. 35. Col. 1367). Всестороннее освещение эти вопросы находят в следующем издании: *Августин Гиппонский*, блж. Семнадцать вопросов на Евангелие от Матфея (*quaestiones XVII in Matthaеum*); авторство, особенно-сти экзегезы, полемический характер и перевод / пер. с лат., вступ. ст. иер. А. Сергеева. М., 2019. С. 13–15, 22–23.

И всё же проповедник убеждён, что тот христианин, который заблуждается в вере и не заявляет об этом публично, хотя бы и был в лоне Церкви, духовно уже отделился от неё и является еретиком. В адрес именно таких христиан и обращена его критика. Их надмение и гордость он уподобляет более высоким колосьям, которые потому и более уязвимы и легко надламываются под действием ветра⁵⁶. В этих образах, вдохновенно рисуемых оратором, можно усмотреть иллюстрацию одного из правил, изложенных им в «Христианской науке»: знание свойств и особенностей тех или иных растений или животных помогает в раскрытии их значения как знаков в определённом контексте⁵⁷.

Исходя из вышесказанного, можно прояснить смысл слов, епископа в рассматриваемой проповеди. Он предостерегает верных от соблазнов, распространяемых «погибшей толпой дурных и лживых христиан»⁵⁸ — донатистов. Против последних он восстаёт, запрещая «солومه глумиться над зерном», тем самым обличая их гордыню и дерзость⁵⁹. Интересен приём, который Августин использует для демонстрации бессилия противника: он говорит о евангельской женщине, прикоснувшейся к краю одежды Христа, в то время как толпа Его теснила (см. Лк. 8, 44). Логическим путём он приходит к заключению, что никто из толпы, кроме той женщины, не прикасался ко Христу. Так и донатисты «теснят, но не прикасаются»⁶⁰.

Описание этого метода мы также находим в «Христианской науке», где на основании многочисленных примеров констатируется значимость для экзегета логики и других умственных наук⁶¹. В то же время здесь можно увидеть переключку с комментарием свт. Амвросия, который при рассмотрении того же самого эпизода делает следующее замечание:

«Веруют не те, кто теснят, а те, кто прикасаются. Ко Христу прикасаются посредством веры...»⁶².

56 Ср.: *Augustinus Hipponensis. Quaestionum septemdecim in euangelium secundum Matthaem* 11, 3.

57 См.: *Idem. De doctrina christiana* II, 24. См. выше: сн. 26.

58 В лат. оригинале: «*turba naufragata malorum falsorumque christianorum*» (*Augustinus Hipponensis. Sermo 111, 3 // Lambot C. Le sermon CXI de Saint Augustin. P. 115*).

59 См.: *Augustinus Hipponensis. Sermo 111, 2*. О жестокости и яростном сопротивлении донатистов см. также п. 3 наст. публ. «Исторический экскурс: полемика с донатистами» (сн. 32).

60 См.: *Idem. Sermo 111, 3*.

61 *Idem. De doctrina christiana* II, 48–58.

62 В лат. оригинале: «*Non enim credunt qui conprimunt, credunt qui tangunt. Fide tangitur Christus*» (*Ambrosius Mediolanensis. Expositio euangelii secundum Lucam VI, 57 // CCSL. 14. P. 194*).

В отношении вышеприведённого описания донатистов можно предположить, что в данном случае блж. Августин подразумевает события, последовавшие вслед за Карфагенской конференцией (411 г.), «*de jure* положившей конец расколу»⁶³, и эдиктом императора Гонория (412 г.), направленным против донатистов⁶⁴.

Таким образом, рассмотренные образы нивы, пшеницы, соломы и плевел ярко характеризуют полемическую направленность проповедей блж. Августина и обнаруживают в них необычайное развитие в особенности в экзегетическом плане. Несмотря на то, что эти образы, взятые из Евангелия, были хорошо известны в церковной литературе, они приобретают в устах Гиппонского оратора оригинальные черты в силу своей детальной аллегоризации и активного использования, продиктованного насущной необходимостью. В этом смысле он

«использует все библейские образы, которые только мог найти, чтобы подтвердить идею о необходимости признания Церкви, в которой неразделимо “смешаны” добрые и злые и в которой нужно терпеть присутствие последних вплоть до конечного [с ними] разделения»⁶⁵.

63 Introduzione ai padri della Chiesa. Secoli IV e V / ed. G. Bosio, E. Dal Covolo, M. Maritano. Torino, 1995. P. 67.

64 Образ соломы у Августина используется довольно часто и в другом контексте: горнило печи для выплавки золота, драгоценный металл, солома и огонь, разводимый с помощью соломы. Солома здесь также служит символом нечестивых людей (см.: *Augustinus Hipponensis. Sermo 113/A, 11; 15, 4*). Лишь в «Tractatus in Evangelium Ioannis» он понимает под соломой «букву Ветхого Завета», «материальный смысл», «соломенную оболочку» («*tegmina carnalium sacramentorum*», «*tegimen paleae*»: *Idem. In euangelium Ioannis tractatus 24, 5 // CCSL. 36. P. 246*), от которой нужно освободиться, чтобы достигнуть съедобной сердцевины, истинного смысла Священного Писания. Ещё один пример оригинальной аллегоризации соломы и плевел находится в «Изъяснении 121-го псалма», где под ними понимаются иудеи по плоти, «сыны плоти», лишившиеся своего наследства. Ср. лат. оригинал: «...ipsa erant grana inter illas tribus, quae inter paleas commixta sunt. Adscenderunt autem, non cum paleis, sed tribus purgatae, electae, quasi tribus Domini» (*Idem. Enarratio in Psalmum 121, 8 // CCSL. 40. P. 1808–1809*). В заключение следует всё же заметить, что этот образ используется проповедником преимущественно в полемике с донатистами, о чём нередко говорится напрямую: См.: *Idem. Psalmus contra Partem Donati 145; Idem. Contra epistolam Parmeniani II, 1:1*.

65 *Markus R.A. Introduzione generale // Polemica con i donatisti. Sant'Agostino / ed. A. Lombardi. Roma, 1998. P. XXVI. (Nuova Biblioteca Agostiniana; XV/1)*. С той же целью Августин использует притчу о неводе с добрыми и негодными рыбами (Мф. 13, 47–48): *Augustinus Hipponensis. Quaestionum septemdecim in euangelium secundum Matthaem 11, 1*.

5. Идейное своеобразие сельскохозяйственных метафор в экзегезе блж. Августина

Подробный анализ сельскохозяйственной терминологии, использованной Августином в своих произведениях, провела Сюзан Поке (S. Poque)⁶⁶. По ее словам, евангельские цитаты (Мф. 3, 12; Лк. 3, 17) были «полемическим арсеналом» святого в борьбе с донатистами. Однако, материалом, которым он располагал, этим не исчерпывался⁶⁷. Французская исследовательница справедливо замечает, что подробные и красочные описания жатвы воспроизводят панораму современной проповеднической жизни африканских селений в период сбора урожая. В самом деле, стеснение и тяготы простого народа, платившего подать Риму в виде зерна, голод и нищета были предметом его пастырского попечения и поводом к многочисленным проповедям⁶⁸.

Относительно структуры и целостности, проводимой нашим автором аллегоризации, следует отметить, что она обнаруживает

66 См.: Poque S. Le langage symbolique dans la prédication d'Augustin d'Hippone. Images heroïques: in 2 vols. Paris, 1984.

67 Особое место занимает в проповеди образ «Христос-веяльщик» (Ventilator; см.: *Augustinus Hipponensis. Sermo 111, 3*), не находящий аналогов в предшествующей церковной традиции и берущий начало в евангельских метафорах «пшеницы» и «соломы» (Мф. 13, 25; 3, 12). Из современных Августину писателей этот термин использует Пруденций в своих «Гимнах мученикам» (Peristephanon), употребляя его в другом, негативном, смысле: «смутьян» (uentilator urbis). В данном контексте это — слова тирана, обращенные к мученику Роману. См.: *Prudentius. Peristephanon X, hymnus 1075*. Велика вероятность того, что это сочинение и послужило источником для проповедника, наполнившего данную лексему новым смыслом. Блж. Августин использует образ веяльщика и в других произведениях, иногда усиливая его эсхатологический смысл эпитетом «последний»: «ultimus uentilator»: *Augustinus Hipponensis. Sermo 4, 29.32; 31, 34*; «uentilator»: *Idem. Sermo 88, 18–19; Idem. Contra litteras Petiliani I, 20:22; Idem. Contra Cresconium grammaticum Donatistam III, 81, 93; Idem. Enarratio in Psalmum 48, 1:3*; «uentilator noster»: *Idem. Enarratio in Psalmum 49, 13*. Термин «uentilator» встречается и в агрономических произведениях Л. Юния Модерата Колумеллы (ок. 50 г. н. э.). И. Х. Дворецкий именно к нему относит употребление этой лексемы: см.: uentilator // *Дворецкий И. Х. Латинско-русский словарь*. М., 1976. С. 1064.

68 См.: *Augustinus Hipponensis. Sermo 113/A*. Интересно примечание Эдмунда Хилла к американскому изданию проповедей Августина (The Works of Saint Augustine. A Translation for the 21st Century. Part III: Sermons / transl., notes E. Hill, ed. J. E. Rotelle. Vol. 4. Brooklyn (N. Y.), 1992), где также затрагивается вопрос об «африканском прототипе» их аграрной символики. В качестве места, более всего соответствующего описанию данной проповеди, исследователь называет горы Лесото, не исключая и другие слабообразованные африканские страны, где и по сей день «бесполезно и не представляется возможным применение зерноуборочных машин» (Ibid. P. 145).

определённый авторский замысел, заключающийся в последовательном изложении основных этапов уборки зерна. Считаю уместным привести здесь наглядную схему С. Покэ, демонстрирующую согласованность и цикличность этих процессов в произведениях блж. Августина⁶⁹:

- а) посев зерна зёрна *скрыты* в земле (recondita)
- б) прорастание зёрен пшеница *смешана* с плевелами (mixta)
- в) покос колосья *отделены* от плевел (discreta)
- г) молотьба зерно *покрыто* шелухой (mixta)
- д) провеивание зерна зерно *отделено* от шелухи (discreta)
- е) уборка зерна в ригу зерно *убрано* в ригу (recondita)

При внимательном рассмотрении вышеприведённой схемы можно заметить, что в ней недостаёт процесса просеивания,

«как будто бы оратор намеренно сделал так для того, чтобы не нарушить [эту] прекрасную композицию»⁷⁰.

Достоин внимания также указание вышеупомянутого автора относительно сакральной символики провеивания, несомненно, чуждой христианской культуре. Действительно, провеивание служило средством очищения в ритуалах и культах языческих мистерий, о чём свидетельствуют изображённые на многих рельефах сельскохозяйственной тематики корзины с двумя ручками, сплетённые из тростника или ивы. На отдельных египетских рельефах можно увидеть писаря, держащего на уровне колен сито при подсчёте количества провеянного зерна, — символическое изображение знатока истинных ценностей⁷¹.

В этой связи возникает вопрос: с какой целью Августин привлекал рассмотренную выше символику провеивания, с точки зрения её очистительного значения? Объяснение этому можно также найти в рассматриваемой проповеди, содержащей в себе имплицитные указания на антипелагианскую полемику.

69 Poque S. Le langage symbolique dans la prédication d'Augustin d'Hippone. Images heroïques. Vol. I. Paris, 1984. P. 152.

70 Ibid.

71 Для наглядности и полноты картины приведём ещё один, заключительный, пример: индусское божество Ганеша с головой слона и слоновьими ушами, которые служат для провеивания нечистоты, худых слов и зла. В данном месте мы основываемся на материале, приведённом С. Покэ со ссылкой на следующий справочник: Dictionnaire des symbols. Mythes, Rêves, Coutumes, Gestes, Formes, Figures, Couleurs, Nombres / ed. J. Chevalier, A. Gheerbrant. Paris, 1969. P. 257.788.

Прежде всего, проповедь начинается с обрывочного указания⁷² на предопределение со ссылкой на слова Апостола (Гал. 4, 9; Еф. 1, 4)⁷³. Эта идея иллюстрируется во втором параграфе, где объектами сравнения становятся апостолы, покинувшие своего Учителя, и благоразумный разбойник, познавший Его в момент страданий на Кресте. Итальянский патролог Пасквале Боргомео (P. Borgomeo) делает ценное замечание относительно употребления Августином выражения «de traverso»⁷⁴, указывающего на внезапность, неожиданность и

«пластично передающего порядок первенства в спасении, выражающего его [Августина] глубокое чувство абсолютной безвозмездности [Божьего] определения, относящегося к Церкви, [происшедшей] из язычников»⁷⁵.

За эпизодом с разбойником следует третий параграф, посвящённый вопросу численности спасающихся и вводящий очень важные и характерные для Августина термины «*massa sanctorum*» и «*massa purgata*»: в данном случае употребляемые в антипелагианской полемике⁷⁶.

Таким образом, в Проповеди (sermo 111) в полемическом русле идёт речь о греховности человечества в непосредственной связи с вопросом о малом числе спасающихся и, несомненно, с учением о благодати, предопределяющей избранных ко спасению. На основании сказанного мы сможем ещё более прояснить смысл «антидонатистских мест» в рассматриваемой проповеди⁷⁷.

72 См. выше п. 1 наст. публ.: «Критика текста».

73 *Augustinus Hipponensis. Sermo 111, 1.*

74 В тексте проповеди стоит выражение «de transuerso» (*Augustinus Hipponensis. Sermo 111, 2 // Lambot C. Le sermon CXI de Saint Augustin. P. 113.*)

75 См.: *Borgomeo P. L'Église de ce temps dans la prédication de saint Augustin. Paris, 1972. P. 55.* См. также: *Augustinus Hipponensis. Sermo 245, 3; Sermo 63/B, 1; Sermo 346/A, 6; Sermo 348.*

76 Следует также сделать небольшое уточнение, касающееся данной полемики: речь идет о полупелагианстве. В соответствии с наблюдением французского издателя проповедей на Евангелие от Иоанна, Мари-Франсуа Берруара (M.-F. Berrouard), термин «*massa*» употребляется у блж. Августина как в положительном, так и в отрицательном смысле, но в большинстве случаев является переводом греч. «τὸ φύραμα», употреблённого в негативном значении («глиняная масса») в следующем контексте: Рим. 9, 21. См.: *Berrouard M.-F. Homélie sur l'Évangile de saint Jean. Paris, 1969. (Bibliothèque Augustinienne; 71). P. 865.* «*Massa*», понимаемая здесь Августином, обозначает «множество грешников» (*Augustinus Hipponensis. In euangelium Ioannis tractatus 4, 10; 87, 3; Idem. Sermo 96, 6; Idem. De diversis quaestionibus ad Simplicianum I, 2:20*), человеческий род, подвергшийся греховной порче через Адама, или же, в более узком смысле, есть нечто иное, как «*massa primi hominis, cui merito mors debetur*» (*Idem. Epistula 186, 16 // PL. 33. Col. 522.* См.: *Berrouard M.-F. Homélie sur l'Évangile de saint Jean. P. 866.*)

77 Блж. Августин здесь, по всей видимости, играет на уже отмеченной нами разности значений термина «*massa* — φύραμα»: в положительном смысле его можно перевести

6. Библиейские притчи и метафоры в контексте традиции

Итак, в Проповеди (sermo 111) мы встречаемся с биполярной полемикой: основное внимание уделено, бесспорно, опровержению пелагиан, и в то же время делаются довольно явные намёки в отношении донагустов. Присутствие в мире спасительной благодати и Промысла Божия служит для Августина сильнейшим аргументом в защиту учения о земной Церкви, «*corpus Christi mixtum*»⁷⁸, состоящей из праведников и грешных, и поводом для христиан к безропотному перенесению временных страданий и гонений со стороны еретиков. И здесь очень важно отметить, что, по Августину, «добро и зло, видимо присутствующие в данный момент, не только не раскрывают внутренних побуждений человека, но и не могут служить залогом его избрания или осуждения»⁷⁹.

Бог некоторым образом оставляет в тайне Своё окончательное решение и даёт возможность как грешному радикально изменить свой образ жизни, так и праведному усовершенствоваться в добродетели, не будучи, однако, до конца уверенным в своём избранничестве. Вот почему блж. Августин довольно часто обращает внимание своей паствы на то, что ещё в этой жизни есть опасность формально принадлежать к церковному Телу, но духовно уже быть от неё отделённым⁸⁰. В этой ситуации его слова, звучащие в рассматриваемой проповеди, служат

как «мучная масса» («*massa di farina*»; см. *ad locum*: φυράβην // *Rocci L. Vocabolario greco-italiano* / 2^a edizione riveduta. Roma, 1941), «множество зерна» [в сравнении с соломой]. Подтверждением этому служит следующее замечание С. Поке: в «Трактате на Евангелие от Иоанна» Августин использует это выражение как для обозначения количества зерна, так и всего человечества, лишь однажды вводя для него крайне негативную характеристику словосочетанием «*massa perditionis*»: *Augustinus Hipponensis. In euangelium Ioannis tractatus* 109, 2. Ср. текст лат. оригинала: «in comparatione multorum perditorum» (*Idem. Sermo* 111, 3 // *Lambot C. Le sermon CXI de Saint Augustin. P. 115*). С учётом того, что самая ранняя проповедь на Евангелие от Иоанна, в которой встречается этот термин, относится к 406 г. (*Augustinus Hipponensis. In euangelium Ioannis tractatus* 27, 11. См.: *Tavola cronologica / Opere di sant'Agostino. Nuova Biblioteca Agostiniana. Roma, 1998. [On-line ed.] URL: <https://www.augustinus.it/italiano/discorsi/index2.htm>*), можно однозначно поместить данный термин и в контекст антидонагустовской полемики. См.: *Poque S. Le langage symbolique dans la prédication d'Augustin d'Hippone. P. 155.*

78 *Augustinus Hipponensis. De doctrina christiana* III, 45; *Idem. In euangelium Ioannis tractatus* 27, 11.

79 *Straw C. E. Augustine as Pastoral Theologian: The Exegesis of the Parables of the Field and Threshing Floor // Augustinian Studies. 1983. Vol. 14. P. 133.*

80 См. выше. Ср.: *Augustinus Hipponensis. Epistula* 36, 22; 108, 16.

для донатистов не только устрашением, но и призывом к покаянию и возвращению в лоно Церкви.

Притча о плевелах позволяет проследить причастность Августина к экзегетической традиции, выработавшей и приспособившей к церковным нуждам многие библейские образы и аллегории, встречаемые нами намного позднее в его проповедях. Так, ещё Ориген в своём толковании притчи о плевелах «в основном, понимал под полем, на котором происходит посев, Церковь»⁸¹. В «Гомилиях на Иезекииля» он между прочим затрагивает столь дорогую Августину тему присутствия в Церкви праведников и грешных⁸². Свт. Киприан привлекает эту притчу по случаю возвращения в Церковь римских схизматиков, в связи с чем призывает с терпением относиться к грешникам в среде христиан, косвенно сравниваемым с плевелами, и уклоняться от соблазна разделений⁸³. Для воссоздания полной картины нужно принять во внимание и тот факт, что из современников Августина, кроме Оптата, её также использовал Люцифер Калаританский⁸⁴.

На основании исчерпывающего исследования Илоны Опельт (I. Opelt) следует также добавить, что т. н. новозаветные «сорняковые» метафоры (Unkraut-metapher) присутствуют уже у Тертуллиана и характеризуют

81 *Scorza B. F.* La parabola della zizzania in Agostino. A proposito di Quaestiones in Matthaem 11 // *Annali di storia dell'esegesi.* 1988. Vol. 5. P. 220. Ср.: *Origenes. Commentarius in Matthaem* 10, 2.

82 См. выше: сн. 44.

83 Ср.: *Cyprianus Carthaginiensis. Epistula* 54, 3. Итальянский патролог и историк Ф. Скорца Барчеллона (F. Scorza Barcellona) в статье, посвящённой анализу данной притчи в «Вопросах на Евангелие от Матфея» Августина, замечает, что это толкование Киприана в определённый момент было им приспособлено к реалиям современной проповеднической церковной жизни, чему может служить подтверждением частое цитирование в его антидонатистских произведениях данного отрывка. Также он обращает внимание на стоящего в непосредственной близости к Августину, — и по времени, и по полемическому контексту, — Оптата Милевитского, в том же духе толковавшего рассматриваемую притчу: «non a caso la citazione del passo cipriano ricorre di frequente in Agostino contro Donatisti [cf.: *Augustinus Hipponensis. Retractationum* II, 28; *Idem. Contra Cresconium grammaticum Donatistam* II, 34.43, 38.48 etc.]. Ancor più vicina ad Agostino nel tempo e nel contesto polemico è l'applicazione che nel settimo libro dell'opera antidonatista di Ottato di Milevi si fa della stessa parabola; anche qui nell'ambito di una esortazione alla ricomposizione delle divisioni nell'unità della Chiesa, in cui possono trovarsi anche i peccatori si afferma che il campo è "totus orbis in quo est ecclesia et seminator Christus" (7, 2, e ivi, poco oltre: "in agro suo per totum orbem terrarum, in quo est una ecclesia")» (*Scorza B. F.* La parabola della zizzania in Agostino. P. 220).

84 Приведем дословную цитату: «unus ex illis zizaniis destinatis igni (Mt. 13, 40)». (*Lucifer Calaritanus. De sancto Athanasio* II, 17 // CSEL. 14. P. 178).

как сами ереси, так и их представителей и грозящий им судный день⁸⁵. Здесь упоминается ещё один, ветхозаветный, источник данной символики: пророчество Иеремии об отделении соломы от пшеницы (см. Иер. 23, 28). По заключению немецкого филолога, именно Тертуллиану принадлежит первенство в привлечении этой библейской метафоры для опровержения ересей. Важно отметить, что этот отрывок активно используют в своей полемике и сам Августин, и его оппоненты. При рассмотрении более широкого контекста его антидонатистских проповедей необыкновенно часто всплывает образ соломы, синонимом которой являются плевелы, — все те же донатисты; им противопоставлено «доброе зерно» — правоверные христиане⁸⁶. В контексте представлений епископа о невидимой Церкви метафора переходит в сферу качественного разграничения верующих, составляющих Церковь видимую. Под соломой в таком случае понимаются грешники, что доказывает её взаимозаменяемость с плевелами в языковом инструментарии оратора⁸⁷.

Таким образом, тяготы, которые претерпевают верные, по учению Августина, оказываются спровоцированы двумя факторами.

«Пшеничные зерна являются объектом перекрёстного огня преследований изнутри (*tritura*) и снаружи (*uentilatio*)»⁸⁸.

Первый сельскохозяйственный процесс, перемалывание зерна, передаёт динамику внутрицерковного общежития, усложняемого различиями в образе жизни самих христиан; что нагнетает напряжение в их среде и неизбежно приводит к столкновениям. Прежде всего здесь подразумевается языческое окружение и языческий менталитет, который не искоренили в себе многие христиане, продолжающие жить «по плоти».

В итоге, пополнив символику мельничного жернова метафорой огня, пресса и истаптывающих зёрна воловьих ног, мы получим исчерпывающую, сугубо библейскую интерпретацию временных бедствий у блж. Августина. Под провеиванием в таком случае нужно понимать нападки язычников и донатистов. Необходимо уточнить, что два

85 *Opelt I.* Die Polemik in der christlichen lateinischen Literatur von Tertullian bis Augustin. Heidelberg, 1980. S. 63. Речь в данном случае идет о полемике с Гермогеном и Маркином: *Tertullianus. Adversus Praxean* 1, 5.

86 *Augustinus Hipponensis.* Contra Cresconium grammaticum Donatistam III, 66:76.77; *Idem.* Contra litteras Petiliani II, 46:108; *Idem.* Epistula 76, 2.

87 *Augustinus Hipponensis.* Enarratio in Psalmum 25, 2:5; *Idem.* Sermo 3, 5; *Idem.* De fide et operibus 5, 7; *Idem.* Epistula 105, 16–17; *Idem.* Retractationum II, 27.

88 *Borgomeo P.* L'Église de ce temps dans la prédication de saint Augustin. P. 319.

данных процесса, которыми, как мы видели при анализе Проповеди (sermo 111), список епископа не исчерпывается, являются, в известной мере, отражением объективной реальности,

«временного частичного суда Божия, который позднее будет явлен во всей полноте на Страшном суде, когда провеивание будет завершено»⁸⁹.

В заключение отметим также, что эту эсхатологическую перспективу проповедник называет «последней жатвой», «последним провеиванием», совершителем которого будет Сам Бог. Истоки подобной символики следует искать у свт. Киприана, который, в отличие от Августина, описывает указанный сельскохозяйственный процесс применительно к той обстановке, в которой живут христиане в его время. Его усилия также направлены на то, чтобы показать, что момент окончательного разделения зерна и соломы ещё не пришёл⁹⁰.

Заключение

Завершая рассмотрение притч и метафор сельскохозяйственного содержания, которые проходят красной нитью в произведениях блж. Августина с 392 по 418/20 гг., нужно отметить, что после конференции 411 г. они появляются не только в антидонатистских, но и в других текстах; и затрагивают теперь уже

«глубокие духовные проблемы, связанные с пониманием добра и зла, что неизбежно влечёт за собой рассмотрение вопросов о благодати и человеческих действиях»⁹¹.

Здесь уже можно довольно явственно усмотреть черты начинающейся антипелагианской полемики, связанные в первую очередь с учением о предопределении.

Так, Августин утверждает, что,

«с богословской точки зрения, Бог — это всё, а человек — лишь “прах и пепел”»⁹²,

89 Ibid.

90 Ср.: «Nemo existimet bonos de Ecclesia posse discedere: **triticum non rapit uentus**, nec arborem solida radice fundatam procella subuertit; inanes **paleae tempestate** (выделение наше. — *у. Ф.*) iactantur, inualidae arbores turbinis incursione euertuntur» (*Cyprianus Carthaginensis. De unitate Ecclesiae* 9 // PL. 4. Col. 507).

91 *Straw C. E. Augustine as Pastoral Theologian*. P. 130.

92 Ibid.

откуда следует парадокс, заключающийся в невозможности объективно судить о посмертной участи человека в соответствии с земной реальностью, в которой

«зёрна покрыты шелухой, а плевелы могут сделать неприметной пшеницу на поле»⁹³.

Акцент здесь тот же, что и в случае с двойственной природой Церкви: видимые добро или зло, исходящие со стороны человека, не могут являться гарантом его внутренней предрасположенности к ним и, следовательно, не позволяют вынести окончательное решение об избрании или осуждении его со стороны Бога. В этом и проявляется непостижимость Божественной воли, которая никогда не может быть до конца известна человеку. Интересно отметить, что здесь наш автор ещё стоит на достаточно умеренной позиции в отношении учения о предопределении, отголоски которого, несомненно, слышатся в развиваемой им аргументации. Экзегетический анализ и контекстуализация Проповеди (sermo 111) позволили нам несколько ближе соприкоснуться с этой проблематикой и подытожить некоторые важные богословские аспекты данной доктрины.

В завершение нашего исследования считаем уместным сослаться на слова американского патролога Кэрл Стру (C. E. Straw), акцентирующей внимание на вышеупомянутой Карфагенской конференции 411 г. Сам факт того, что она проводилась совместно с донатистами, указывает на важность рассматриваемых евангельских притч с точки зрения экзегетики и церковного учения как для одних, так и для других⁹⁴. Между тем, по мнению упомянутого автора, которое мы полностью разделяем, в глазах блж. Августина евангельские притчи имели «необъяснимую и поразительную силу для проповеди истинного учения о Церкви»⁹⁵.

Архивные материалы

Augustinus Hipponensis. Sermo 111: De verbis evangelii (Luc. XIII, 21–23), qui dicit [Regnum Dei est] simile fermento quod acceptum mulier abscondit in farinae sata tria // Paris. Bibliothèque National. Nouvelles acquisitions latines 1449. Fol. 62–63.

93 Ibid. P. 134.

94 См.: *Augustinus Hipponensis. Breviculus conlationis cum Donatistis 3, 265–281 // CCSL. 149/A. P. 253–257. См. выше: сн. 35.*

95 *Straw C. E. Augustine as Pastoral Theologian. P. 130.*

Источники

- Ambrosius Mediolanensis*. Expositio euangelii secundum Lucam // *Ambrosii Mediolanensis* Expositio euangelii secundum Lucam / ed. M. Adriaen. Turnhout: Typographi Brepols, 1957. (CCSL; vol. 14). P. 1–408.
- Augustinus Hipponensis*. Breviculus conlationis cum Donatistis // *Augustini Hipponensis* Breviculus collationis cum Donatistis / ed. S. Lancel. Turnhout: Typographi Brepols, 1974. (CCSL; vol. 149/A). P. 261–306.
- Augustinus Hipponensis*. Contra Cresconium grammaticum Donatistam libri II–III // PL. T. 43. Col. 467–546.
- Augustinus Hipponensis*. Contra epistulam Parmeniani liber II // PL. T. 43. Col. 49–82.
- Augustinus Hipponensis*. Contra litteras Petiliani Donatistae libri I–II // PL. T. 43. Col. 245–346.
- Augustinus Hipponensis*. De baptismo contra Donatistas liber III // PL. 43. Col. 139–154.
- Augustinus Hipponensis*. De ciuitate Dei // *Augustini Hipponensis* De ciuitate Dei libri XI–XXII / ed. B. Dombart, A. Kalb. Turnhout: Typographi Brepols, 1955. (CCSL; vol. 48). P. 321–866.
- Augustinus Hipponensis*. De diversis quaestionibus ad Simplicianum // *Augustini Hipponensis* De diversis quaestionibus ad Simplicianum libri II / ed. A. Mutzenbecher. Turnhout: Typographi Brepols, 1970. (CCSL; vol. 44). P. 7–91.
- Augustinus Hipponensis*. De doctrina christiana // *Augustini Hipponensis* De doctrina christiana libri IV / ed. J. Martin. Turnhout: Typographi Brepols, 1962. (CCSL; vol. 32). P. 1–167.
- Augustinus Hipponensis*. De fide et operibus // *S. Aurelii Augustini* De fide et operibus / ed. J. Zycha. Praegae; Vindobonae; Lipsiae: F. Tempsky; G. Freytag, 1900. (CSEL; vol. 41). P. 33–97.
- Augustinus Hipponensis*. Enarrationes in Psalmos // *Augustini Hipponensis* Enarrationes in Psalmos I–L; CI–CL / ed. E. Dekkers, J. Fraipont. Turnhout: Typographi Brepols, 1956. (CCSL; vol. 38, 40). P. 1–616, 1425–2196.
- Augustinus Hipponensis*. Epistula 23 // *Augustini Hipponensis* Epistulae I–LV / ed. K.-D. Daur. Turnhout: Typographi Brepols, 2004. (CCSL; vol. 31). P. 61–67.
- Augustinus Hipponensis*. Epistula 36 // *Augustini Hipponensis* Epistulae I–LV / ed. K.-D. Daur. Turnhout: Typographi Brepols, 2004. (CCSL; vol. 31). P. 130–153.
- Augustinus Hipponensis*. Epistula 76 // *Augustini Hipponensis* Epistulae LVI–C / ed. K.-D. Daur. Turnhout: Typographi Brepols, 2005. (CCSL; vol. 31A). P. 77–80.
- Augustinus Hipponensis*. Epistula 105 // *Augustini Hipponensis* Epistulae CI–CXXXIX / ed. K.-D. Daur. Turnhout: Typographi Brepols, 2009. (CCSL; vol. 31B). P. 49–62.
- Augustinus Hipponensis*. Epistula 108 // *Augustini Hipponensis* Epistulae CI–CXXXIX / ed. K.-D. Daur. Turnhout: Typographi Brepols, 2009. (CCSL; vol. 31B). P. 65–84.
- Augustinus Hipponensis*. Epistula 111 // *Augustini Hipponensis* Epistulae CI–CXXXIX / ed. K.-D. Daur. Turnhout: Typographi Brepols, 2009. (CCSL; vol. 31B). P. 92–102.
- Augustinus Hipponensis*. Epistula 186 // PL. T. 33. Col. 815–832.
- Augustinus Hipponensis*. In euangelium Ioannis tractatus // *Augustini Hipponensis* In euangelium Ioannis tractatus CXXIV / ed. R. Willems. Turnhout: Typographi Brepols, ²1990. (CCSL; vol. 36). P. 1–688.

- Augustinus Hipponensis*. Psalmus contra Partem Donati // PL. T. 43. Col. 23–32.
- Augustinus Hipponensis*. Quaestiones euangeliorum // *Augustini Hipponensis* Quaestiones euangeliorum / ed. A. Mutzenbecher. Turnhout: Typographi Brepols, 1980. (CCSL; vol. 44B). P. 1–118.
- Augustinus Hipponensis*. Retractationes // *Augustini Hipponensis* Retractationum libri II / ed. A. Mutzenbecher. Turnhout: Typographi Brepols, 1999. (CCSL; vol. 57). P. 5–143.
- Augustinus Hipponensis*. Sermo 3 // Revue Bénédictine. 1974. Vol. 84. P. 250.
- Augustinus Hipponensis*. Sermo 4 // *Augustini Hipponensis* Sermones I–L de Vetere Testamento / ed. C. Lambot. Turnhout: Typographi Brepols, 1961. (CCSL; vol. 41). P. 20–48.
- Augustinus Hipponensis*. Sermo 15 // *Augustini Hipponensis* Sermones I–L de Vetere Testamento / ed. C. Lambot. Turnhout: Typographi Brepols, 1961. (CCSL; vol. 41). P. 193–201.
- Augustinus Hipponensis*. Sermo 31 // *Augustini Hipponensis* Sermones I–L de Vetere Testamento / ed. C. Lambot. Turnhout: Typographi Brepols, 1961. (CCSL; vol. 41). P. 391–396.
- Augustinus Hipponensis*. Sermo 64 // Revue Bénédictine. 1939. Vol. 51. P. 10–14.
- Augustinus Hipponensis*. Sermo 88 // Revue Bénédictine. 1984. Vol. 94. P. 74–101.
- Augustinus Hipponensis*. Sermo 96 // PL. T. 38. Col. 584–589.
- Augustinus Hipponensis*. Sermo 110 // Miscellanea agostiniana; testi e studi, pubblicati a cura del-l'Ordine eremitano di s. Agostino nel XV centenario dalla morte del santo dottore. Vol. 1. Roma: Tipografia poliglotta vaticana, 1930. P. 256–264.
- Augustinus Hipponensis*. Sermo 111 // PL. T. 38. Col. 641–643.
- Augustinus Hipponensis*. Sermo 112/A // Miscellanea agostiniana; testi e studi, pubblicati a cura del-l'Ordine eremitano di s. Agostino nel XV centenario dalla morte del santo dottore. Vol. 1. Roma: Tipografia poliglotta vaticana, 1930. P. 265–271.
- Augustinus Hipponensis*. Sermo 113/A // PL. T. 46. Col. 921–932.
- Augustinus Hipponensis*. Sermo 164 // PL. T. 38. Col. 895–902.
- Augustinus Hipponensis*. Sermo 229/C // PL. T. 43. Col. 741–744.
- Augustinus Hipponensis*. Sermo 245 // PL. T. 38. Col. 1151–1153.
- Augustinus Hipponensis*. Sermo 346/A // Miscellanea agostiniana; testi e studi, pubblicati a cura del-l'Ordine eremitano di s. Agostino nel XV centenario dalla morte del santo dottore. Vol. 1. Roma: Tipografia poliglotta vaticana, 1930. P. 640–644.
- Augustinus Hipponensis*. Sermo 348 // PL. T. 39. Col. 1526–1529.
- Augustinus Hipponensis*. Sermo 354 // PL. T. 39. Col. 1563–1568.
- Augustinus Hipponensis*. Sermo 63/B // Miscellanea agostiniana; testi e studi, pubblicati a cura del-l'Ordine eremitano di s. Agostino nel XV centenario dalla morte del santo dottore. Vol. 1. Roma: Tipografia poliglotta vaticana, 1930. P. 611–613.
- Cyprianus Carthagenensis*. De unitate Ecclesiae // PL. T. 4. Col. 493D–520B.
- Cypriani Carthagenensis* Epistularium. Epistulae 1–57 / ed. G. F. Diercks. Turnhout: Typographi Brepols, 1994. (CCSL; vol. 3B).
- Cypriani Carthagenensis* Epistularium. Epistulae 58–81 / ed. G. F. Diercks. Turnhout: Typographi Brepols, 1996. (CCSL; vol. 3C).

- Hieronymus Stridonensis*. Commentarius in Ecclesiasten, ad Paulam et Eustochium // PL. T. 23. Col. 1011–1116.
- Hieronymus Stridonensis*. Commentariorum in Ezechielem Prophetam libri XIV // PL. T. 25. Col. 15–490.
- Hieronymi* Commentariorum in Matheum libri IV / ed. D. Hurst, M. Adriaen. Turnhout: Typographi Brepols, 1969. (CCSL; vol. 77).
- Hilarius Pictaviensis*. In euangelium Matthaei commentarius // *Hilaire de Poitiers*. Sur Matthieu. T. I: chap. 1–13 / éd. J. Doignon. Paris: Éditions du Cerf, 1978. (SC; vol. 254). P. 90–303.
- Introduzione ai padri della Chiesa. Secoli IV e V / ed. G. Bosio, E. Dal Covolo, M. Maritano. Torino: SEI, 1995.
- Lambot C.* Le sermon CXI de Saint Augustin // *Revue Bénédictine*. 1947. Vol. 57. P. 109–115.
- Lucifer Calaritanus*. De sancto Athanasio liber II // *Luciferi Calaritani* Opuscula / ed. G. Hartel. Vindobonae: C. Geroldi Filium Bibliopolam Academiae, 1886. (CSEL; vol. 14). P. 146–208.
- Morin G.* Deux nouveaux sermons retrouvés de Saint Augustin // *Revue Bénédictine*. 1924. Vol. 36. P. 194–198.
- Optatus Milevitanus*. De schismate Donatistarum libri septem // PL. T. 11. Col. 883–1104.
- Origenes*. Commentarius in Matthaeum // *Origenes Werke X*. Commentarius in Matthaeum I / hrsg. E. Benz, E. Klostermann. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1935. (GSC; Bd. 40). S. 1–703.
- Possidius Calamensis*. Vita sancti Aurelii Augustini // PL. T. 32. Col. 33–66.
- Prudentius*. Peristephanon // *Aurelii Prudentii Clementis* Carmina / ed. M. P. Cunningham. Turnhout: Typographi Brepols, 1966. (CCSL; vol. 126). P. 251–389.
- Tavola cronologica. Opere di sant'Agostino. Nuova Biblioteca Agostiniana. Roma, 1998. [On-line edition]. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.augustinus.it/italiano/discorsi/index2.htm> (дата обращения: 17.09.2021).
- Tertullianus*. Adversus Praxean // *Tertulliani Opera: opera montanistica* / ed. A. Kroymann, E. Evans. Turnhout: Typographi Brepols, 1954. (CCSL; vol. 2). P. 1159–1205.
- Tichonius Afer*. Liber de septem regulis // PL. T. 18. Col. 15–66.
- The Works of Saint Augustine. A Translation for the 21st Century. Part III: Sermons. Vol. 4 / transl. and notes E. Hill; ed. J. E. Rotelle. Brooklyn (N. Y.): New City Press, 1992.
- Августин Гиппонский, блж.* Семнадцать вопросов на Евангелие от Матфея (quaestiones XVII in Matthaeum): авторство, особенности экзегезы, полемический характер и перевод / пер. с лат., вступ. ст. иер. А. Сергеева. М.: Три сестры, 2019.

Литература

- Дворецкий И. Х.* Латинско-русский словарь. М.: Русский язык, 1976.
- Кремона К.* Августин из Гиппона. Разум и вера. М.: Дочери св. Павла, 1995.
- Bastiaensen A. A. R.* Augustin et ses prédécesseurs latins chrétiens // *Augustiniana Traiectina*. Communications presentées au Colloque international d'Utrecht. 13–14 novembre 1986 / ed. J. den Boeft, J. van Oort. Paris: Études Augustiniennes, 1987. P. 25–57.

- Berrouard M.-F.* Homélie sur l'Évangile de saint Jean. Paris: Études Augustiniennes, 1969. (Bibliothèque Augustinienne; vol. 71).
- Borgomeo P.* L'Église de ce temps dans la prédication de Saint Augustin. Paris: Études Augustiniennes, 1972.
- Comeau M.* Saint Augustin, exégète du quatrième Évangile. Paris: G. Beauchesne, 1930.
- Dictionnaire des symboles. Mythes, Rêves, Coutumes, Gestes, Formes, Figures, Couleurs, Nombres. / ed. J. Chevalier, A. Gheerbrant. Paris: R. Laffont, 1969.
- Grossi V.* La catechesi battesimale agli inizi del V sec. Le fonti agostiniane. Roma: Institutum Patristicum «Augustinianum», 1993. (Studia Ephemeridis «Augustinianum»; vol. 39).
- Markus R. A.* Introduzione generale // Polemica con i donatisti. Sant'Agostino / ed. A. Lombardi. Roma: Città Nuova, 1998. (Nuova Biblioteca Agostiniana; vol. XV/1). P. VII–XXXVIII.
- Opelt I.* Die Polemik in der christlichen lateinischen Literatur von Tertullian bis Augustin. Heidelberg: Winter, 1980.
- Poque S.* Le langage symbolique dans la prédication d'Augustin d'Hippone. Images heroïques: in 2 vols. Paris: Études Augustiniennes, 1984.
- Rocci L.* Vocabolario greco-italiano / 2^a edizione riveduta. Roma: Società editrice Dante Alighieri, 1941.
- Scorza B. F.* La parabola della zizzania in Agostino. A proposito di Quaestiones in Matthaeum 11 // Annali di storia dell'esegesi. 1988. Vol. 5. P. 215–223.
- Straw C. E.* Augustine as Pastoral Theologian: The Exegesis of the Parables of the Field and Threshing Floor // Augustinian Studies. 1983. Vol. 14. P. 129–151.
- Trapè A.* Agostino Aurelio // Bibliotheca Sanctorum. Vol. 1. Roma: Istituto Giovanni XXIII della Pontificia Università lateranense, 1962. P. 428–596.
- Verbraken P.-P.* Les fragments conservés de sermons perdus de saint Augustin // Revue Bénédictine. 1974. Vol. 84. P. 245–270.

СРАВНИТЕЛЬНОЕ ЗНАЧЕНИЕ ХРИСТИАНСКИХ ДЕВСТВА И БРАКА

ОБЪЯСНЕНИЕ СЛОВ АПОСТОЛА ПАВЛА
(1 КОР. 7, 26) ОТЦАМИ-ДОНИКЕЙЦАМИ

Протоиерей Георгий Климов

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

Для цитирования: *Климов Г., свящ.* Сравнительное значение христианских девства и брака: объяснение слов апостола Павла (1 Кор. 7, 26) отцами-доникийцами // Библейские схолии. 2022. № 2 (3). С. 173–186. DOI: 10.31802/BSCH.2022.3.2.009

Аннотация

УДК 2-277 (2-45)

В предлагаемой статье внимание читателя направляется на два пути спасения и христианских добродетели — девства и брака. Автор подробно освещает учение о превосходстве девства над браком и приходит к выводу, что отцы Церкви, давая нравственно-религиозную оценку девства и брака, имели в виду не само девственное или брачное состояние, а те условия и средства, которыми человек располагает при достижении духовного совершенства.

Ключевые слова: единобрачие, девство, женитьба, брак, умеренность, аскетизм, чистота, целомудрие, святость, воздержание, совершенство.

The Comparative Significance of Christian Virginitv and Marriage

Explanation of the Words of the Apostle Paul (1 Cor. 7, 26)
by the Ante-Nicene Fathers

Archpriest Georgy Klimov

PhD in Theology

Associate Professor at the Department of Biblical Studies
at the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141300, Russia
georgiy.klimov@mail.ru

For citation: Klimov, Georgy, archpriest. "The Comparative Significance of Christian Virginitv and Marriage: Explanation of the Words of the Apostle Paul (1 Cor. 7, 26) by the Ante-Nicene Fathers". *Biblical scholia*, № 2 (3), 2022, pp. 173–186 (in Russian). DOI: 10.31802/BSCH.2022.3.2.009

Abstract. In the proposed article, the reader's attention is directed to two paths of salvation and Christian virtues – virginitv and marriage. The author covers in detail the doctrine of the superiority of virginitv over marriage and comes to the conclusion that the Fathers of the Church, giving a moral and religious assessment of virginitv and marriage, had in mind not the virginal or marital state itself, but those conditions and means that a person has when achieving spiritual perfection.

Keywords: monogamy, virginitv, marriage, marriage, moderation, asceticism, purity, chastity, holiness, abstinence, perfection.

В церковном учении о браке и девстве как путях спасения весьма важной является мысль о превосходстве девства над браком. Каким же образом доказывается это превосходство? Прежде всего, нравственное достоинство девства определяется известным отношением к брачному состоянию: «святое девство исходит из понятия святости христианского брачного союза, определяется не презрением к браку, а уважением к нему, как состоянию доброму, законному и нравственному»¹: Это положение составляет исходное начало всех рассуждений церковных учителей о девстве как христианской добродетели. «Девство (εὐνουχία), — говорит Климент Александрийский, — мы ублажаем (μακαρίζομεν) и тех, кому оно дано от Бога (как высший дар. — Г. К.), но чтим (θαυμάζομεν) и единобрачие»².

1. Преимущество безбрачия-девства над браком применительно к обстоятельствам стеснённого времени

Вообще, руководственным началом в сравнительных суждениях о браке и девстве для древнехристианских писателей служат слова апостола Павла к Коринфянам: *По настоящей нужде за лучшее признаю, что хорошо человеку оставаться так* (1 Кор. 7, 26). Суть этих слов можно выразить так: брак есть дело хорошее (καλόν), а безбрачие и девство есть дело лучшее (κρείττον)³.

Следует признать, что отцы-доникейцы, опираясь на слова Апостола, в своих конечных выводах отдавали предпочтение, естественно, девству, поскольку брачная жизнь в вопросе достижения спасения менее представляет удобств, чем жизнь безбрачная⁴. Однако необходимо заметить, что слова апостола Павла о девстве появились не с целью возвысить девство, а с целью защитить брак, поскольку стремление к девственной жизни было так сильно в первые времена жизни Церкви, что приходилось ограничивать эту ревность и защищать святость брака.

1 Писарев Л. И. Брак и девство при свете древнехристианской святоотеческой письменности // Православный собеседник. 1904. Т. 2. С. 196–197.

2 Clemens Alexandrinus. Stromata III, 1. Рус пер. по: Муретов М. Д. Христианский брак и Церковь. Речь на акте Императорской Московской Духовной Академии 1-го Октября 1916-го года. Сергиев Посад, 1917. С. 46.

3 См.: Там же. С. 44.

4 См.: Пономарёв П. Догматические основы христианского аскетизма по творениям восточных писателей-аскетов IV в. Казань, 1899. С. 60.

Из послания к Коринфянам (1 Кор. 7) можно заключить, что некоторые почитали обязанностью не только всем безбрачным оставаться в таком состоянии, но и вступившим в брак разлучаться. Чтобы исправить это заблуждение, св. Апостол научает Коринфян, что девство не есть непрременная обязанность христианина, но произвольный подвиг. Можно думать, что подобные мысли явились не у одних Коринфян. Апостол Павел защищает важность брака и в послании к Ефесеянам (5, 22–33), и в послании к Тимофею (1 Тим. 4, 2–3). В послании к Коринфянам видно, что апостол смотрит здесь на брак и безбрачие «с жизненно-практической точки зрения пользы — *συμφερόν*, благообразия — *εὐσχημον*, благослужения Господу — *εὐπλάρεδρον*, в виду особенных обстоятельств “стеснённого времени” и чтобы не подвергаться “сатанинскому искушению” и “не разжигаться”»⁵.

Таким образом, по учению Апостола, на безбрачие следует смотреть не как на существенное преимущество или что-нибудь само в себе нравственное, а как на средство, которое в то же время не всяким может быть употребляемо, как и Господь учил: *не все вмещают слово сие, но кому дано* (Мф. 19, 11). Более того, та цель, «достижению коей способствует безбрачие, по обстоятельствам может быть достигаема и помимо этого средства, и в браке»⁶.

Такое понимание учения Апостола мы находим, например, у сщмч. Игнатия Богоносца: «Не возлагай ни на кого ига девства, ибо не безопасно это стяжание и не легко сохранить его, когда бывает по принуждению»⁷. В Постановлениях Апостольских учение о девстве излагается так:

«Что же касается девства; то о нём мы не получили заповеди, но предоставляем его на волю желающих, как обет. Только убеждаем их, чтобы ничего не обещали опрометчиво»⁸.

Наиболее ясно излагает учение о том, что для одного спасительно девство, а для другого брак, Климент Александрийский:

- 5 Муретов М. Д. Христианский брак и Церковь. Речь на акте Императорской Московской Духовной Академии 1-го Октября 1916-го года. С. 25–26.
- 6 Пляшкевич В. О браке как таинстве в Древней Церкви // Православное обозрение. 1883. № 2. С. 210–211.
- 7 Слова эти приписываются сщмч. Игнатию Богоносцу прп. Иоанном Дамаскиным. См.: *Пономарёв П.* Догматические основы христианского аскетизма по творениям восточных писателей-аскетов IV в. С. 45; *Казанский П. С.* История православного монашества на Востоке. Ч. 1: Монашество в Египте. М., 1854. С. 28.
- 8 Постановления Апостольские IV, 14 // Постановления Апостольские в русском переводе. Казань, 1864. С. 130.

«Великое перед нами в форме этой жизни раскинуто поле для деятельности честной. Или женись, или совершенно воздерживайся от связей этого рода»⁹.

Церковный учитель говорит о том, что девство и брак оставлены на выбор человеку:

«Не составляет ни то, ни другое необходимости вследствие запрещения того или другого заповедью»¹⁰.

По мысли церковного учителя, Бог пребывает и с теми, кто привносит в брак благоразумную воздержность и плод брака — произхождение, и с теми, кто наблюдает воздержность, проникнутую Духом Логоса. Ни девство, если оно не было внушено любовью к Богу; ни брак, сопряженный с жизнью чувственной, уподобляющий супругов *скотам несмысленным* (Пс. 48, 21), не могут считаться добродетелями¹¹.

Итак, и безбрачие, и брак предъявляют человеку свои особые требования и специальные обязанности, которые равноценны в очах Господних¹². Но эти равноценные обязанности дают и равноценные возможности угождения Господу:

«Как незамужняя может озабочиваться делом Господним, чтобы святою быть и по телу, и по духу (1 Кор. 7, 34), так и замужняя может в Господе заниматься делом мужа и Господним, чтобы святою быть <...> и телом и духом. Обе они святы в Господе, одна в качестве супруги, другая в качестве девы»¹³.

Выбор того или иного пути предоставлен самому человеку, и он требует от него рассудительности, мудрости.

«Мудрец женится, если это Логос повелевает ему и если это согласуется с его обязанностями»¹⁴.

Таким образом, одинакового одобрения заслуживают и те, кто, воздавая благодарение Богу, наблюдают в браке умеренность, и те, кто по воле Божией вступают на путь безбрачия,

9 *Clemens Alexandrinus*. Paedagogus II, 10. Рус. пер.: Климент Александрийский. Педагог / пер. И. Н. Корсунского и свящ. Г. Чистякова. М., 1996. С. 189.

10 *Clemens Alexandrinus*. Stromata III, 9. Рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы. С. 354.

11 Ibid. III, 6. Рус. пер.: Там же. С. 343; Ibid. III, 9. Рус. пер.: Там же. С. 354.

12 См.: Ibid. III, 12. Рус. пер.: Там же. С. 363. Комментарий к этим словам см.: Broudehoux J. Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie. Paris, 1970. P. 86.

13 *Clemens Alexandrinus*. Stromata III, 12. Рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы. С. 371.

14 Ibid. VII, 12. Рус. пер.: Там же. С. 859.

«ограничиваются лишь непорочностью жизни благочестивой, избираемой и проводимой не в противоречии с началами здравого разума <...> и к живущим в браке не питающей ни ненависти, ни презрения»¹⁵, «званными состоят и тот, и другой, если они остаются верны раз избранному жребию и хранят себя в оном чистыми и безупречными»¹⁶.

Выше были изложены мысли церковных учителей, которые отражают смысл апостольского учения о том, что безбрачие лучше девства лишь *по настоящей нужде* (1 Кор. 7, 26). Но весьма важным будет отметить и иную тенденцию. Если Апостол, говоря о том, что девство лучше брака, ограничивал это значение только областью жизненно-практических отношений и применительно к обстоятельствам стеснённого времени, то последующие церковные учителя, не отрицая высокого значения брака для обуздания плоти, целомудрия, рождения и воспитания детей, — в то же время были

«склонны давать девству, воздержанию и безбрачию преимущество перед браком и принципиально, по существу, как состоянию высшему брака и более приближающемуся к христианскому идеалу богосовершенства»¹⁷.

Такое теоретическое обоснование идеала девства явилось тем новым, чего не знал «новозаветный аскетизм», хотя, безусловно, оно зиждется целиком на Священном Писании Нового Завета¹⁸.

2. Принципиальное превосходство девства над браком

Действительно, уже сщмч. Игнатий Богоносец в Послании к Поликарпу говорит:

«Если кто может в чистоте пребывать в честь плоти Господа (как безгрешной и девственной. — Г. К.), да пребывает в смирении»¹⁹.

15 Ibid. III, 18. Рус. пер.: Там же. С. 384.

16 Ibid. II, 23. Рус. пер.: Там же. С. 297.

17 Муретов М. Д. Христианский брак и Церковь. Речь на акте Императорской Московской Духовной Академии 1-го Октября 1916-го года. С. 45.

18 См.: Сидоров А. И. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. М., 1998. С. 65.

19 *Ignatius. Прὸς Πολύκαρπον V*. Рус. пер. по: Муретов М. Д. Христианский брак и Церковь. Речь на акте Императорской Московской Духовной Академии 1-го Октября 1916-го года. С. 45.

Святой как бы оттеняет мысль, что «девственная чистота тела более, так сказать, роднит с безгрешной плотью Христа, чем брак, хотя бы и совершенно чистый»²⁰. Нетрудно увидеть и в Пастыре Ерма (см.: Вид. 1 и 2), «наклонность возвысить супружество до отношений брата к сестре»²¹, чем также свидетельствуется предпочтение девственного образа жизни перед брачным.

Наиболее ясное учение о том, что истинное девство даёт возможность христианину достичь большей степени святости, находим у Тертуллиана. Оно отражено в его труде «О целомудрии»:

«Бог хочет, чтобы тот, которого сотворил Он по образу Своему, уподоблялся ему во всём, и был бы так свят, как свят Он. Он установил различные степени святости с тем, чтобы мы в ней участвовали. Первая степень есть девство, соблюдаемое от рождения. Вторая степень девства после крещения состоит в том, чтобы мы во время супружества очищали себя добровольно разлукою между мужем и женою, или чтобы мы сохраняли целомудрие, пребывая постоянно как бы в безбрачном состоянии. Наконец третья степень заключается в единокровии, когда мы по смерти первой жены отказываемся от женского пола. Первое счастье, первое девство — не знать вовсе того, о чём можно после жалеть, познавши оное. Вторая степень — презирать то, что слишком хорошо нам известно. Третья также достойна похвалы, потому что воздержание есть добродетель»²².

Подобного взгляда придерживался и Ориген. Признавая христианский брак за благодатный союз²³, он предпочтение отдавал девству, как более высокому в шкале нравственно-аскетических ценностей. Ориген пишет:

«Церковь, укреплённая благодатью Того, Кто был распят за неё, воздерживается не только от недозволенных и гнусных сожительства, но и от дозволенных и законных, и, как Невеста Христова, процветает в непорочных и стыдливых девах, в которых совершается истинное (духовное) обрезание, ибо они подлинно сохраняют завет Божий и завет вечный в своей плоти»²⁴.

20 Ibid. Рус. пер.: Там же.

21 См.: Там же.

22 *Tertullianus. De pudicitia.* Рус. пер.: *Тертуллиан. О целомудрии // Он же. Творения.* Ч. 1: Апологетические сочинения / пер. Н. Щеглова. Киев, 1910. С. 102–103.

23 См.: *Малеванский Г.* Догматическая система Оригена // *Труды КДА.* 1870. Т. 2. С. 322–323.

24 *Origenes. Homiliae in Genesis.* Рус. пер. по: *Сидоров А. И.* Древнехристианский аскетизм. С. 106.

Сщмч. Киприан Карфагенский называет всех, посвятивших себя подвигу девства «светозарнейшею частью стада Христова», говоря о том, что «целомудрие идёт вслед за Христом и девство предназначается для Царствия Божия»²⁵.

Но высшей точки развития в Доникийский период обоснование идеала девства достигает в произведении сщмч. Мефодия Патарского «Пир десяти дев». В своём произведении сщмч. Мефодий подчёркивает, что девство, без сомнения, предпочтительнее брачной жизни, но не для всех оно по силам. Девство следует рассматривать как высший идеал христианской жизни, тогда как брачная жизнь представляется лишь своего рода уступкой, сделанной во имя слабости человеческой природы²⁶.

«Бесспорно, что нет ничего столь действительного для возвращения в рай, для восстановления в нетлении и для примирения с Богом и столь спасительного для людей, <...> как девство»²⁷.

Но девство, избираемое как путь жизни, требует от человека, решающегося на безбрачие, самого серьёзного и осмотрительного отношения к себе, ведь истинное девство

«очень редко и трудно для людей, <...> и чем оно выше и величественнее, тем большим подвергается опасностям. Нужны крепкие и мужественные природные силы»²⁸.

Поэтому для одних Священное Писание

«не находит девство ещё доступным, но другим не желает, чтобы они осквернились постыдными раздражениями, а с самого начала пеклись и помышляли о равноангельском преобразовании тел (Мф. 22, 30). Ибо не всем вверяется нескверное и ведущее к Царству Небесному скопчество (Мф. 19, 12), но только тем, которые могут сохранить цвет девства всегда цветущим и непорочным»²⁹.

25 *Cyprianus Carthagenensis. Liber de habitu virginum.* Рус. пер.: Творения святого священномученика Киприана епископа Карфагенского. Ч. I и II: Об одежде девственниц. Киев, 1891. С. 126–127.

26 *Methodius Olympius. Symposium sive Convivium decem virginum IV, 2.* Рус. пер.: *Мефодий Патарский, сщмч. Пир десяти дев // Он же.* Полное собрание творений / рус. пер. Е. Ловягина. СПб., 1877. С. 36.

27 *Ibid.* Рус. пер.: Там же.

28 *Ibid.* I, 1. Рус. пер.: Там же. С. 5.

29 *Ibid.* II, 7. Рус. пер.: Там же. С. 19.

Но опять же, из этого вовсе не следует, что «потому только, что мёд слаще и приятнее других вещей», можно считать «горькими все остальные плоды <...> Писание, предлагая лучшее и более желательное, не запрещает всего другого, но заповедует предоставлять каждому свойственное ему и полезное»³⁰.

3. Сближение и различие между девством и браком в вопросе христианского совершенствования

Исходя из сравнительной характеристики, которую делают церковные учителя относительно брака и девства, можно сказать, что для них девство есть только предпочтение одного блага перед другим, — предпочтение, вытекающее из желания достигнуть высшей ступени нравственно-религиозного совершенства. При этом отцы, противопоставляя благо девственного состояния благу супружескому, делали важный акцент на следующем.

«Девственник не должен с пренебрежением и осуждением относиться к потере в браке своего физического целомудрия: последнее, по общему христианскому воззрению, само по себе есть ещё вещь безразличная, как и все естественные блага природы»³¹.

И здесь необходимо отметить, что у древнецерковных писателей в рассуждениях о девстве речь идёт о том, что

«одно только плотское воздержание отнюдь не есть ещё девство. Истинное девство — это девство сердца, воздержание всех чувств и способностей ума и души»³².

Именно такое девство есть вершина христианских добродетелей и совершенств, и его «Слово Божие поставило <...> в заключение всех добродетелей, научая <...> как без него никто не получит обетованных благ»³³. Именно поэтому можно говорить, что

30 Там же.

31 Писарев Л. И. Брак и девство при свете древнехристианской святоотеческой письменности. Т. 2. С. 197.

32 Михаил (Чуб), архиеп. Святой священномученик Мефодий и его богословие // БТ. 1973. Сб. 11. С. 44.

33 *Methodius Olympius. Symposium sive Convivium decem virginum IX, 4.* Рус. пер.: *Мефодий Патарский, сщмч. Пир десяти дев.* С. 94.

«служение Богу в девственном состоянии не исчерпывалось одним только сохранением естественных даров физического целомудрия, что потеря этого последнего не исключала возможности состояния “посвящённой Богу девственности”, — это доказывается уже тем фактом, что и состояние вдовства, посвящённого Богу, в мирозерцании отцов точно также мыслилось “девством о Господе”»³⁴.

Более того и живущие в браке могут девствовать о Господе³⁵. Таким образом, не только совершающие подвиг девства, но и каждый

- 34 *Писарев Л. И.* Брак и девство при свете древнехристианской святоотеческой письменности. Т. 2. С. 197. О девстве во вдовстве см.: *Игнатий Богоносец, сщмч.* К Смирнянам XIII // Антология. С. 139; *Tertullianus. De pudicitia* I. Рус. пер.: *Тертуллиан.* О целомудрии. С. 103; *Clemens Alexandrinus. Stromata* VII, 12. Рус. пер.: *Климент Александрийский.* Строматы. С. 860: «Вначале пожелать, а потом отказать себе, значит уподобиться вдове, воздержанием вновь возвращающей себе девство»; *Methodius Olympius. Symposium sive Convivium decem virginum* V, 8. Рус. пер.: *Мефодий Патарский, сщмч.* Пир десяти дев. С. 49; Постановления Апостольские IV, 1–3 // Постановления Апостольские в русском переводе. С. 101–104.
- 35 См.: *Тертуллиан.* О целомудрии I. С. 102–103; *Methodius Olympius. Symposium sive Convivium decem virginum* IX, 4. Рус. пер.: *Мефодий Патарский, сщмч.* Пир десяти дев. С. 94: «Впрочем его (девство. — Г. К.) имеют и те, которые девственно живут со своим супругами: они приносят как бы отрасли от ствола его, произрастающие целомудрие». Можно допустить, что св. отец говорит о браке, о котором молится Церковь: «Честный их брак покажи, нескверное их ложе соблюди, непорочное их жителство пребывати благоволи» (Требник. Чин венчания. М., 1995. С. 125); так как противопоставляет его «похотливым», которые «с одною и законною женою обращаются невоздержно». Так же примечательны на сей счёт рассуждения проф. М. Д. Муретова: «Слова Спасителя о самооскоплении для царства Небесного мы, соответственно предмету нашей речи (Актовая речь в МДА 1 октября 1916 года “Христианский брак и Церковь”. — Г. К.), относим к подвижничеству (аскетизму) идеально-христианского брака, отнюдь не отрицая их применимости к подвигу христианского девства. Для всех чад Церкви идеал один — преображение по Спасителю-Богочеловеку, достижение царства Небесного и делание своего спасения. Отсюда и самооскопление как высшая ступень христианского подвижничества и христианское геройство в стремлении и движении к этому идеалу, возможно и бывает во всяком служении Христу и Церкви- пастырском, учительском и т. д. Таким образом, мы не отрицаем древнее толкование, а только расширяем применением слов Господа о самооскоплении к идеально-христианскому браку и ко всякой вообще деятельности истинных чад Церкви. Сюда же быть может надо относить и девственников Апок. 14, 3–5: “те, кои не осквернились с жёнами, ибо девственники они, в количестве ста сорока четырёх тысяч (т. е. по 12 т. из каждого колена) следующие за Агнцем, куда бы Он ни пошел” <...> Осквернение разумеется не только телесное, но и сердечное, ибо и греховная похоть есть уже осквернение и прелюбодеяние, — притом «с жёнами» вообще или женщинами, след. как женатых так и неженатых. Разуметь одних только неженатых девственников неудобно потому, что тогда придётся приписать апокалиптику взгляд на брак, не исключая и христианского, как на скверну, что не соответствует Ин. 2, 1–11 <...> Впрочем, и при общепринятом толковании, осквернение с женщинами можно относить именно к греховной похоти, отсутствующей в идеально-христианском или девственном браке.

христианин должен в той или иной мере приближаться к святости нетленной чистоты.

«Если истинное девство (παρθενία) доступно лишь немногим, то целомудрие (σωφροσύνη) может и должно быть нормой поведения для множества христиан, в том числе и для живущих в браке; вдовствующим надлежит пребывать в воздержании (ἐγκρατεία). Все названные здесь добродетели: девство, целомудрие и воздержание — как бы заключаются в одном всеобъемлющем идеале христианского совершенства. Этот идеал — святая и нетленная чистота (ἀγνεΐα)»³⁶.

Но при этом, конечно, необходимо учитывать то, что сам характер христианского совершенствования в девстве и в браке различный. Живущий в браке, ведя борьбу с вожделениями плоти, как бы медленно вливает в своё естество те живительные силы, которые действуют на него и на всю его жизнь одухотворяющим нравственно-преобразующим образом³⁷. Он «приносит как бы отрасли от ствола» девства, «не достигая и не касаясь верхних и великих его ветвей»³⁸. Девственник наоборот:

«он сразу порывает все свои счёты с миром вожделений, прямо и непосредственно становится вне условий жизни “дольнего мира”, жертвует даже интересами брака, чтобы тем самым беспрепятственнее и вернее идти по пути своего нравственно-религиозного усовершенствования»³⁹, он «стремительно воспарив над потоком сладострастия, направляет колесницу души в высоту и не уклоняется от этой цели до тех пор, пока легко перенёсшись через мир быстрейшим полётом мысли и ставши по истине у небесного свода, не узрит прямо самого нетления, исходящего из чистых недр Вседержителя»⁴⁰.

Поэтому девство есть «как бы хирургический способ врачевания человека от всех приражений плотской жизни падшего человечества»,

Таким образом, оба толкования примиримы, если разуместь девственность в безбрачии и браке. Наше толкование есть только предположение и личное мнение, не воспрещаемое Церковью, если оно не противоречит общецерковной догме». (*Муретов М. Д.* Христианский брак и Церковь. Речь на акте Императорской Московской Духовной Академии 1-го Октября 1916-го года. С. 26).

- 36 *Михаил (Чуб), архиеп.* Святой священномученик Мефодий и его богословие. С. 44–45.
 37 См.: *Писарев Л. И.* Брак и девство при свете древнехристианской святоотеческой письменности. Т. 2. С. 200.
 38 *Methodius Olympius.* Symposium sive Convivium decem virginum IX, 4. Рус. пер.: *Мефодий Патарский, сщмч.* Пир десяти дев. С. 94.
 39 *Писарев Л. И.* Брак и девство при свете древнехристианской святоотеческой письменности. Т. 2. С. 200.
 40 *Methodius Olympius.* Symposium sive Convivium decem virginum I, 1. Рус. пер.: *Мефодий Патарский, сщмч.* Пир десяти дев. С. 5.

а брак — «более медленный и менее целесообразный терапевтический способ»⁴¹.

В силу большей целеустремлённости, более решительного действия, по мысли отцов, и само нравственное совершенство девственника выше, чем совершенство брачного человека. Следовательно, и воздаяние в Царстве Божиим для них не одно и то же. «Там будут, — говорит свмч. Мефодий, — разные сонмы и обители и разряды, соответственно с верою каждого <...> Господь свидетельствует, что не всем будут даны одни и те же почести, но одним Он присвоит Царство Небесное, другим обещает наследие земли, иным созерцание Отца (Мф. 5) <...> Он предвозвещает, что святой сонм дев, как первый разряд, войдёт вместе с Ним в покой новых веков, как бы в брачный чертог»⁴².

Выводы

Итак, основываясь на творениях доникейских церковных писателей, нельзя не вынести убеждения, что отцы Церкви, производя сравнительную нравственно-религиозную оценку девства и брака, имели в виду не само девственное или брачное состояние, а те условия и средства, которыми они располагают при достижении духовного совершенства. Следовательно, основа сравнения заключается не в объекте, а в субъекте, в самой личности спасающегося человека⁴³. Если муж и жена приближаются к идеалу жизни девственного состояния, «в браке состоя, как если бы были безбрачными, <...> расположенные, если бы это нужно оказалось, и без жён жить; всем сотворённым пользуясь со всяким благодарением (1 Тим. 4, 3–4), а не для удовлетворения пожеланий безмерных, душой будучи обращены к высокому нашему назначению»⁴⁴, то тогда между таким истинно-христианским браком и истинно-христианским девством нет различия...⁴⁵ Вот почему отцы церкви таких

41 Писарев Л. И. Брак и девство при свете древнехристианской святоотеческой письменности. Т. 2. С. 200.

42 *Methodius Olympius. Symposium sive Convivium decem virginum VII, 3.* Рус. пер.: *Мефодий Патарский, свмч.* Пир десяти дев. С. 58. Также см.: *Tertullianus. De pudicitia I.* Рус. пер.: *Тертуллиан. О целомудрии.* С. 102–103.

43 См.: Писарев Л. И. Брак и девство при свете древнехристианской святоотеческой письменности. Т. 2. С. 203.

44 *Clementis Alexandrinus. Stromata III, 14.* Рус. пер.: *Климент Александрийский. Строматы.* С. 376.

45 См.: *Ibid.* III, 12. Рус. пер.: Там же. С. 371.

супругов называют даже девственниками⁴⁶ по их нравственно-религиозному совершенству.

Источники

- Игнатий Антиохийский, сщмч.* Послания / пер. прот. П. Преображенского // Ранние отцы Церкви: Антология. Брюссель: Жизнь с Богом, 1988. С. 101–144.
- Творения святого священномученика Киприана епископа Карфагенского. Ч. I и II. Киев: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1891.
- Климент Александрийский.* Педагог / пер. И. Корсунского и свящ. Г. Чистякова. М.: Учебно-информационный экуменический центр ап. Павла, 1996.
- Климент Александрийский.* Строматы / пер. И. Корсунского. Ярославль: Тип. Губернской Земской Управы, 1874.
- Мефодий Патарский, сщмч.* Полное собрание его творений / пер. Е. Ловягина. СПб.: Тип. 2 Отд. Собств. е. и. в. канцелярии, 1877.
- Постановления Апостольские в русском переводе. Казань: Губ. тип., 1864.
- Тертуллиан.* Творения. Ч. 1: Апологетические сочинения / пер. Н. Щеглова. Киев: Тип. «Петр Барский», 1910.

Литература

- Казанский П. С.* История православного монашества на Востоке. Ч. 1: Монашество в Египте. М.: Тип. Александра Семена, 1854.
- Малеванский Г.* Догматическая система Оригена // Труды Киевской Духовной Академии. 1870. № 1. С. 76–148; № 2. С. 293–404; № 3. С. 513–610; № 4. С. 3–107; № 5. С. 245–323; № 6. С. 495–567; № 7. С. 3–8.
- Михаил (Чуб), архиеп.* Святой священномученик Мефодий и его богословие // Богословские труды. 1973. Сб. 11. С. 5–54.
- Муретов М. Д.* Христианский брак и Церковь. Речь на акте Императорской Московской Духовной Академии 1-го Октября 1916-го года. Сергиев Посад: СТСЛ, 1917.
- Писарев Л. И.* Брак и девство при свете древнехристианской святоотеческой письменности // Православный собеседник. 1904. Т. 1. С. 87–137; Т. 2. С. 185–204.
- Пляшкевич В.* О браке как таинстве в Древней Церкви // Православное обозрение. 1883. № 2. С. 199–237; № 4. С. 674–725.
- Пономарёв П. П.* Догматические основы христианского аскетизма по творениям восточных писателей-аскетов IV в. Казань: Типолитография императорского Университета, 1899.

46 См.: *Ibid.* VII, 12. Рус. пер.: Там же. С. 861; *Methodius Olympius.* Symposium sive Convivium decem virginum IX, 4. Рус. пер.: *Мефодий Патарский, сщмч.* Пир десяти дев. С. 94.

Сидоров А. И. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. М.: Правосл. па-
ломник, 1998.

Braoudéhoux J.-P. Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie. Paris: Bcauchesne, 1970.

ПРИМЕРЫ ИСПОЛЬЗОВАНИЯ ОРИГЕНОМ СВ. ПИСАНИЯ ДЛЯ НАСТАВЛЕНИЯ ХРИСТИАНСКОЙ ОБЩИНЫ В «ГОМИЛИЯХ НА ИЕРЕМИЮ»

Диакон Сергей Кожухов

кандидат богословия
доцент МДА
доцент кафедры библеистики и кафедры богословия
Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
patrology@yandex.ru

Для цитирования: *Кожухов С. А., диак.* Примеры использования Оригеном Св. Писания для наставления христианской общины в «Гомолиях на Иеремию» // Библейские схолии. 2022. № 2 (3). С. 187–199. DOI: 10.31802/BSCH.2022.3.2.010

Аннотация

УДК 2-475.5 (2-232)

В данном исследовании на нескольких примерах рассматривается метод и экзегеза Оригена для назидания христианской общины. Как известно, Св. Писание в доникейский период было практически единственным и важнейшим текстом для обоснования разных аспектов христианской жизни, в том числе и духовно-нравственного. Хороший экзегет — это хороший наставник и добрый пастырь. Ориген часто противопоставляет своё толкование иудейскому и маркионову, что было весьма актуально в III в. Всю ветхозаветную историю Израиля, Закон, пророков он рассматривает в контексте Нового Завета как прообразы или аналогии будущего. Ориген учит христиан под буквой видеть духовный смысл, что необходимо для понимания Св. Писания.

Ключевые слова: Ориген, Маркион, иудеи, Иеремия, духовный смысл, буквальный смысл, исторический смысл, наставление.

Examples of Origen's use of the Holy Scriptures to Instruct the Christian Community in the Homilies on Jeremiah

Deacon Sergiy Kozhukhov

PhD in Theology

Associate Professor of MThA

Associate Professor at the Department of Biblical Studies

and at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy

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

patrology@yandex.ru

For citation: Kozhukhov, Sergiy A., deacon. "Examples of Origen's use of the Holy Scriptures to Instruct the Christian Community in the Homilies on Jeremiah". *Biblical Scholia*, № 2 (3), 2022, pp. 187–199 (in Russian). DOI: 10.31802/BSCH.2022.3.2.010

Abstract. This study uses several examples to examine Origen's method and exegesis for the edification of the Christian community. As St. John the Baptist is known. The Holy Scripture in the pre-Nicene period was almost the only and most important text for the justification of various aspects of Christian life, including spiritual and moral. A good exegete is a good mentor and a good shepherd. Origen often contrasts his interpretation with the Jewish and Marcion's, which was very relevant in the third century. He considers the entire Old Testament history of Israel, the law, and the prophets in the context of the New Testament as a prototypes or analogies of the future. Origen teaches Christians to see the spiritual meaning under the letter, which is necessary for understanding the Holy Scriptures.

Keywords: Origen, Marcion, the Jews, Jeremiah, spiritual meaning, literal meaning, historical meaning, instruction.

Сведения о «Гомилиях на Иеремию»

«Гомилии» на книгу пророка Иеремии являются, наряду с недавно найденными «Гомилиями на Псалмы»¹, самым объёмным комментарием Оригена на одну из книг Ветхого Завета, дошедшим до нас на оригинальном языке. «Гомилии на Иеремию» были произнесены и зафиксированы в период 240–246 гг. в Кесарии². Рассмотрение священного текста происходило на специальных собраниях, посвящённых истолкованию Св. Писания, и, в частности, Ветхого Завета, на которых присутствовали члены тех или иных христианских общин. «Гомилии на Иеремию» являются частью большого проекта Оригена, задуманного им как создание толкований на весь корпус Св. Писания³. Последовательность, с которой Ориген приступал к разделам ветхозаветных книг, по мнению П. Нотена, такова: учительные книги, пророческие книги, исторические книги. Доказательство такому порядку французский учёный находит в некоторых местах самих «Гомилией»⁴. В тексте мы находим

- 1 В 2012 г. итальянской исследовательницей проф. М. М. Прадель при составлении каталога греческих рукописей Баварской государственной библиотеки была найдена рукопись: «Codex Monacensis Graecus 314» (XI–XII вв.). При её исследовании она обнаружила анонимное собрание из 29-ти гомилией на Псалмы. Их принадлежность Оригену не вызвала сомнения. Александриец произнёс их в кесарийский период своей жизни, начиная с конца 30-х гг. III в. на ассамблеях. «Гомилии» были опубликованы в 2015 г. Л. Перроне в «Берлинском корпусе» (*Origenes. Die neuen Psalmenhomilien // GCS. 19. S. 1–61*). Это была «находка века». Она даёт нам ещё один достаточно полный текст александрийца, сохранившийся на оригинальном языке. См. также: *Perrone L. Origenes redivivus: la découverte des «Homélie sur les Psaumes» dans le Cod. Gr. 314 de Munich // Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques. Vol. 59. № 1. Turnhout, 2013. P. 55–93*.
- 2 Имеется ввиду Кесария Палестинская или Приморская, где после ухода из Александрии жил Ориген (см. *Nautin P. Introd. // SC. 232. P. 20*). Здесь же в сноске № 4 П. Нотен приводит мнения разных исследователей относительно датировки «Гомилией».
- 3 На основании анализа текстов Оригена кесарийского периода французский исследователь П. Нотен предлагает попытку реконструкции и последовательность ассамблей, проводимых с целью истолкования Св. Писания и, в частности, книги пророка Иеремии. Данный текст сохранился в двух рукописях: первая датируется XI–XII вв. (**Scorialensis** Ω III, 19), вторая – XVI в. (**Vaticanus gr. 623**). Вторая рукопись является копией первой (*Nautin P. Introd. // SC. 232. P. 21–24*).
- 4 *Nautin P. Introd. // SC. 232. P. 15*. Ориген приступил к толкованию пророческих книг после того, как завершил рассмотрение учительных книг или книг Премудрости. В «Гомилиях на Иеремию» Ориген указывает на уже имеющееся истолкование псалмов (*Origène. Homélie sur Jérémie VIII, 3 // SC. 232. P. 362; Ibid. XVIII, 10 // SC. 238. P. 212*). И перед тем, как начать рассмотрение исторических книг в «Гомилиях на Иисуса Навина», Ориген упоминает толкование на книгу пророка Иеремии (*Origène. Homélie sur Josué XIII, 3 // SC. 71. P. 308–310*). Здесь же говорится, что и книга Чисел была рассмотрена после исторических

свидетельства Оригена, что он уже был пресвитером, когда занимался истолкованием книги Иеремии. В двух местах Ориген даёт нам достаточно определённые указания на это, говоря об ответственности пресвитерского служения⁵. До нас дошли 22-е гомилии (20 на греческом и 2 на латыни) Оригена на книгу пророка Иеремии⁶. Некоторые из них неполные. Текст «Гомилий» покрывает меньше половины книги Иеремии и имеет избирательный характер толкования стихов. Из 52-х глав книги Ориген истолковал 20, остановившись в 20 главе на 12-м стихе. Критерии отбора текстов для толкования нам неизвестны. Мы имеем также порядка 136-ти фрагментов греческого текста в катенах, принадлежащих толкованию Оригена на книгу пророка Иеремии⁷.

Проблема толкования Ветхого Завета

Как было отмечено выше, ассамблеи предполагали достаточно большое количество присутствовавшего народа из той или иной христианской общины, где происходило собрание. Ещё в александрийский

книг (Ibid. XII, 3 // SC. 238. P. 20). П. Нотен полагает, что Оригену заранее была известна последовательность комментируемых книг. Иными словами, был последовательный план по толкованию книг для ассамблей, которому он следовал. Далее П. Нотен приводит наиболее характерные места из текстов Оригена, которые могут указывать на это (Nautin P. Introd. // SC. 232. P. 16–21).

- 5 *Origène. Homélie sur Jérémie XI, 3 // SC. 232. P. 420; Ibid. XII, 3 // SC. 238. P. 20.* В первом случае Ориген, сравнивая степень ответственности за паству, говорит, что у него, как у пресвитера, этой самой ответственности более, чем у диакона, соответственно тот, кто получил церковное управление, т. е. епископ, имеет её ещё больше, поскольку надзирает за всей общиной. В двенадцатой гомилии Ориген, продолжая эту тему, говорит о тяжести воздаяния, которое могут понести лица, имеющие церковный сан, в частности, диаконы и пресвитеры, к которым причисляет и себя (Nautin P. Introd. // SC. 232. P. 15). Однако П. Нотен не исключает возможности, что Ориген мог начать произносить «Гомилии на Иеремию» ещё до своего рукоположения (Nautin P. Introd. // SC. 232. P. 15).
- 6 По данным Кассиодора (ок. 490–580 гг.) «Гомилии на Иеремию» включали 45 проповедей: «Иеремию же, который “оплакал разрушение своего города в учетверённом словопрении”, истолковал в 45 гомилиях аттической речью Ориген, 14 из которых я нашёл переведёнными (на латинский язык. – С. К.) и оставил вам. Говорят, что также святой Иероним дал на него комментарий в 20 книгах, из которых я смог найти только 6, остальные же мы всё ещё продолжаем с Господней помощью искать» (Cassiodorus. De institutione divinarum litterarum // PL. 70. Col. 114C:3. Цитата дана по неопубликованному переводу В. М. Тюленева). Если принять данные Кассиодора, то мы имеем чуть меньше половины «Гомилий».
- 7 Все катены были опубликованы Е. Кластерманном: *Origenus. Jeremian homilien // GCS. 6. S. 199–232.*

период (до 231 г.) молодой Ориген занимался истолкованием Св. Писания для наставления христиан в вере и благочестии, чем привлекал к себе многих учеников⁸. В кесарийский период Ориген в не меньшей мере посвящал себя путешествиям и встречам с народом, где посредством наставления из Св. Писания и толкования учил христианской жизни и обучал умению противостоять различным искушениям, которые, по его мнению, были следствием неверной интерпретации священных книг. Наставления и толкование Оригена касались главным образом опровержения заблуждений Маркиона и его последователей, гностиков, антропоморфитов, милленаристов. В середине III в. эти тенденции были весьма актуальны, и многие из христиан были подвержены тому или иному направлению мысли, который они ошибочно применяли к толкованию Св. Писания. Отметим важный факт, что для христиан того времени правильное понимание Писания было тем духовным наставлением, которое вело к жизни вечной, т. е. к спасению, как и Христос говорил об этом иудеям⁹. Иными словами, для Оригена духовное толкование — это духовное наставление от опытного экзегета, т. е. мудрого богоносного наставника или старца, в котором открывается Христос.

Некоторые места «Гомилий на Иеремию» носят полемический характер. Наставляя христианскую общину, Ориген часто опровергает заблуждения Маркиона. Как известно, последний противопоставлял новозаветное учение о Боге ветхозаветному учению о Боге и на этом основании развивал своё учение о противоположности двух Заветов, отвергая их преемственность и связь. Для многих христиан II–III вв., приходящих из язычников, а таковых было большинство, Ветхий Завет представлялся как повествование, рассказывающее об истории и учении

- 8 Среди учеников Оригена, которых он привёл к вере, были разные люди. Одним из них был Иерокл, будущий предстоятель Александрийской кафедры, преемник архиеп. Димитрия или, например, Амвросий, человек весьма состоятельный, обращённый из гностической секты. Благодаря последнему мы имеем, дошедшие до нас разного рода гомилии кесарийского периода Оригена. Сам Ориген, по словам Евсевия Кесарийского, весьма прославлял подвиг мученичества. Из учеников Оригена, бывших в его училище и ставших мучениками, Евсевий отмечает нескольких: Плутарха, Серена (был сожжён), Ираклида (будучи ещё оглашённым, обезглавлен), Ирона (обезглавлен), ещё один Серен (обезглавлен), Ираида (была из оглашённых и «получила крещение в огне»), а также воин Василид (обезглавлен) (см.: *Eusèbe de Césarée. Histoire Ecclésiastique* VI, 4–5 // SC. 41. P. 90–93). Цит. по: *Евсевий Кесарийский. Церковная история / ввод. ст., коммент., библиографический список* И. В. Кривушина. СПб., 2013. С. 266–267.
- 9 «Исследуйте Писания, ибо вы думаете чрез них иметь жизнь вечную; а они свидетельствуют о Мне» (Ин. 5, 39).

евреев, явно ничего не говорившем о Христе. Это стало причиной неприятия Ветхого Завета среди таких христиан. Маркион явился выразителем этой тенденции в её крайнем проявлении. Учение Маркиона было распространено весьма широко. О чём может свидетельствовать реакция на его деятельность отцов и христианских писателей Церкви, современных и ближайших по времени к Маркиону¹⁰. Положения и метод Маркиона относительно неприятия Ветхого Завета стали одной из причин, что отцам Церкви было необходимо истолковать Ветхий Завет в контексте Нового Завета, показывая их связь¹¹. В середине III в. подобный подход при толковании Св. Писания не потеряла своей актуальности. Ориген использовал именно такой метод в толковании

- 10 Мы можем насчитать с десяток текстов, написанных против Маркиона. Евсевий Кесарийский приводит такие сведения: «В это время в полном расцвете сил был Иустин, который защищал слово Божие в философском облики и в своих писаниях боролся за веру. Он написал книгу против Маркиона, где упоминает, что составлял её ещё при жизни того (*Eusèbe de Césarée. Histoire Ecclésiastique* IV, 11, 8 // SC. 31. P. 175). [...] Есть еще его (Дионисия Коринфского. — С. К.) Послание к Никомидийцам, в котором он опровергает ересь Маркиона и стоит за установленную истину (*Ibid.* IV, 23, 4 // SC. 31. P. 203). [...] Феофил (Антиохийский. — С. К.) выступил вместе с другими в этой борьбе, что видно из его превосходной книги против Маркиона; она вместе с другими, нами упомянутыми, сохранилась донныне (*Ibid.* IV, 24 // SC. 31. P. 206–207). [...] Филипп, бывший, по словам Дионисия (Коринфского. — С. К.), епископом в Гортине, также написал обстоятельнейшее сочинение против Маркиона. Писали также Ириней (Лионский. — С. К.) и Модест. Последний сильнее, чем другие, всем воочию показал заблуждения этого человека. Писало и много других. Труды их донныне сохраняются у многих братьев (*Ibid.* IV, 25 // SC. 31. P. 207). [...] Вспоминает он (Ириней. — С. К.) и писания некоего пресвитера, мужа апостольского, по имени его не называя, но приводя его объяснение Божественного Писания. Упоминает также Иустина Мученика и Игнатия, пользуется свидетельствами из их писаний и обещает тщательно заняться в особой работе опровержением Маркиона на основании его же собственных книг» (*Ibid.* V, 8, 8–9 // SC. 41. P. 36–37). Так же Евсевий прибавляет к этому списку Бардесана Сирийца (*Ibid.* IV, 30, 1 // SC. 31. P. 214), Родона, ученика Татиана (*Ibid.* V, 13, 1 // SC. 41. P. 42) и Серапиона Антиохийского (*Ibid.* VI, 12, 4–6 // SC. 41. P. 103)». Рус. пер.: *Евсевий Кесарийский. Церковная история.* С. 179, 201–202, 204, 230–231, 209, 236, 272. Все тексты приходятся на вторую половину II в. Без преувеличения это самые значительные христианские писатели этого времени, которые видели в учении Маркиона реальную угрозу, поэтому опровергали его учение и вместе с тем экзегезу. Это хорошо видно из единственного сохранившегося, и причём в полном объёме, текста Тертуллиана «Против Маркиона» в пяти книгах, где критикуются доктринальные положения Маркиона и его буквальный метод толкования Ветхого Завета. См.: *Тертуллиан. Против Маркиона:* в 5-ти кн. / пер. с лат., вступ. ст. и ком. А. Ю. Братухина. СПб., 2010. С. 57–569.
- 11 О методе и экзегезе Маркиона см.: *Simonetti M. Lettera e/o allegoria.* Roma, 1985. (*Studia Ephemeridis «Augustinianum»*; 23). P. 29–37.

Ветхого Завета, стараясь показать его прообразовательную связь с Новым. Особенно ярко это проявилось в сороковые годы III в., когда Ориген предпринял попытку дать толкование на все книги Ветхого Завета. Он проводил ассамблеи с христианскими общинами в Кесарии и Иерусалиме, христиане которых были в подавляющем большинстве из язычников и мало, что знали о ветхозаветной истории Израиля и тем более о её прообразовательном значении. Таким образом, Ориген наставлял христиан в правильном понимании Св. Писания, объясняя им в чём смысл и значение Ветхого Завета и какова его связь с Новым.

Примеры назидания Оригеном христиан на основании толкования книги пророка Иеремии

В первых вводных параграфах гомилий Ориген, перед тем как обратиться к истолкованию текста пророка Иеремии, стремится показать прообразовательное значение ветхозаветной истории для современных ему христиан. При помощи приведённых им примеров он заостряет внимание слушателей на важности двух положений: Бог в Ветхом Завете имел милосердие и не наказывал тотчас, «в молчании», давая время на покаяние; и наличие или отсутствие покаяния среди людей ведёт, соответственно, к прощению либо наказанию со стороны Бога. Эти два важных положения Ориген раскрывает посредством параллельного толкования Ветхого и Нового Заветов, применяя аналогию: древний Израиль — христиане. Первое положение опровергает мнение Маркиона, что Бог в Ветхом Завете есть исключительно Бог, карающий за грехи без всякого милосердия, второе — предполагает реакцию людей на действие Бога и их ответственность за принятое решение. В самом начале «Гомилий» Ориген приводит два примера: в одном Бог милует грешников, в другом — их наказывает. Ниневия покаялась, а Содом и Гоморра были уничтожены. Ни в первом, ни во втором случае Бог не желал уничтожения городов, но именно люди были виновниками этого:

«Бог всегда готов творить добрые дела, но в наказании достойных наказания медлителен¹². Ведь имея возможность налагать наказание на осуждаемых Им в молчании, не предостерегая прежде, Он никоим образом так не поступает, но если и осуждает, говорит об этом, поскольку у Него предшествует речь об этом, дабы отвратить от осуждения того, кто подлежит осуждению.

12 Ср.: *Origène. Homélie sur l'Exode VII, 4 // SC. 321. P. 216*: «Он всё слышит и если не наказывает тотчас, то только потому, что терпеливо ожидает нашего обращения».

Хотя примеров этого много можно взять из Писания, но для настоящего случая <достаточно> немногих пришедших на ум, чтобы мы достигли и цели (σκοπός) предложенного чтения. А именно, ниневитяне стали грешниками и были осуждены Богом: «Ещё три дня» и Ниневии надлежит быть опустошенной (ср. Ион. 3, 4). Бог не хотел осуждать её молча, но давая им *место покаянию* (Прем. 10, 12) и для обращения, послал еврейского пророка, чтобы, когда он скажет: *Ещё три дня и Ниневия будет разрушена* (Ион. 3, 4), осужденные не были осуждены, но, раскаявшись, получили бы милость Божью. Жители Содомы и Гоморры были осуждены, что очевидно из слов Бога, обращённых к Аврааму (см. Быт. 18, 20–33), но всё же ангелы совершили свое дело, желая, чтобы спасались те, которые не желают спастись, говоря Лоту: *Есть ли у тебя здесь зятья, или сыновья, или дочери?* (Быт. 19, 12), — не будучи в неведении того, что те следуют за Лотом (см. Быт. 19, 14–15), но исполняя дело *благости и человеколюбия* (см. Тит. 3, 4) *Пославшего их*¹³.

Как представляется, Ориген намеренно использует то же самое выражение и по отношению к ниневитянам, и по отношению к жителям Содомы и Гоморры. И те, и другие были «уже осуждены» (οἱ καταδικασμένοι), но ниневитяны по вразумлению пророка принесли покаяние, жители же городов не пожелали сделать этого. Иными словами, Ориген стремится научить слушающих его, что Бог в Ветхом Завете имел милость ко всем людям, и даже к язычникам, к которым послал еврейского пророка, чтобы вразумить их. Это безусловный аргумент против Маркиона и его экзегезы¹⁴.

Продолжая тему долготерпения и милосердия Бога в Ветхом Завете, Ориген переходит к прологу книги пророка Иеремии и говорит о только что прочитанном. По-видимому, это было следующее место: *Во дни Иосии, сына Амоса, царя иудейского [и пророчествовал] до тринадцатого года его царствования. и также во дни Иоакима, сына Иосиина, царя Иудейского, до конца одиннадцатого года Седекии, сына Иосиина, царя Иудейского, до переселения Иерусалима в пятом месяце* (Иер. 1, 2–3). Суть его в том, что Иеремия пророчествовал при трёх царях. Срок его пророческого служения продолжался около пятидесяти лет, что является большим временным отрезком. Именно столько лет Бог ожидал покаяние от Иуды, южного царства, перед тем как совершенно предать его в руки врагов, вавилонского царя Навуходоносора. По этой причине Ориген говорит здесь о долготерпении и милосердии Божьем:

13 Origène. Homélie sur Jérémie I, 1 // SC. 232. P. 196–198.

14 Мецгер Б. М. Канон Нового Завета. Возникновение, развитие, значение. М., ⁷2019. С. 90–96.

«То же самое вы найдёте и в том, что касается Иеремии. Надписано время его пророчества, когда он начал и до какого времени пророчествовал. В таком случае читатель, если будет невнимателен к чтению и не будет исследовать смысла (βούλντα) прочитанного писания, скажет, что имеется здесь и надписана история (ἱστορία): когда Иеремия начал пророчествовать и до какого времени пророчествуя, пророчествовать прекратил. Тогда какое отношение ко мне имеет эта история? Прочитав, я узнал, что он начал пророчествовать во дни Иосии, сына Амоса, царя иудейского, до тринадцатого года его царствования (Иер. 1, 2), далее, что он был во дни Иоакима, сына Иосии, царя иудейского, пророчествуя до конца одиннадцатого года Седехии, сына Иосии царя иудейского и узнал, что его пророческое служение протянулось до пленения Иерусалима в пятом месяце (Иер. 1, 3). Так чему мы через это учимся, если обратим внимание к прочитанному?»¹⁵.

Прочтение этого места подсказало Оригену необходимость снабдить это историческое повествование духовным толкованием для слушающих. Он спрашивает об отношении этого повествования из истории иудейского народа к христианам. Этот вопрос призван навести присутствующих на размышление о полезности данного текста для них самих. Пояснив, что причиной плена явился грех и нераскаянность иудеев, Ориген переходит к назидательному толкованию для самих христиан. Историческое повествование Ориген использует как аналогию: как грех, которому были подвержены иудеи, привёл их к долголетнему плену, так и согрешающие христиане предают себя в плен сатане:

«Следовательно мы имеем тот полезный (χρήσιμον) вывод из надписания, содержащего время пророчества, что Бог по своему человеколюбию увещевает слушающих не подвергаться бедствиям плена. То же самое касается и нас. Если мы согрешим, то надлежит и нам стать пленниками, ведь *предать такого сатане* (1 Кор. 5, 5) ничем не отличается от того, чтобы предать жителей

15 Во втором параграфе Ориген приводит текст первых трёх стихов, который, по его мнению, во-первых, указывает на историческую достоверность пророчества как на «записанную историю», которую даёт нам книга Иеремии; во-вторых, определяет время служения Иеремии (*Origène. Homélie sur Jérémie IV, 3 // SC. 232. P. 200*) и при каких царях, пророк был призван на служение Богом; в-третьих призывает приступить к чтению текста со вниманием, что важно для объяснения буквального смысла, того что написано (ἀναγύραται), то есть текста как такового и его более глубокого смысла. Таким образом, Ориген подчёркивает необходимость в исследовании исторического смысла, который важен для восхождения к нравственному поучению, что можно назвать вторым или духовно-нравственным уровнем прочтения текста Св. Писания. Подобный метод часто используется Оригеном для пользы слушающих.

Иерусалима Навуходоносору¹⁶. Ибо как они были преданы ему по причине грехов, так и мы по причине грехов предаёмся сатане, существу Навуходоносору, и о других грешниках апостол говорит: *Я предал их сатане, чтобы научились не богохульствовать* (1 Тим. 1, 20). Итак, смотри, какое великое зло — грешить, чтобы быть преданными сатане, берущему в плен души тех, которые оставлены Богом. Причем не без причины и не без разбора Бог оставил тех, кого Он оставил, ведь если Он посылает дождь на виноградник, а виноградник вместо гроздьев приносит терны, то что сделает Бог, разве не повелит облакам не проливать дождя на этот виноградник?» (ср. Ис. 5, 4–6)¹⁷.

Данным толкованием Ориген показал, какую можно иметь пользу (χρήσιμον) для христиан от текста Ветхого Завета, который исторически обращён к иудеям времён Иеремии. Мысль, которую Ориген хочет сообщить слушающим: плен иудеев — это «*предание сатане*» (см. 1 Тим. 1, 20). В контексте Нового Завета повествование Иеремии о пленении иудеев представляется как аналогия наказания грешников, которая становится полезной для наставления христиан. Ориген почти всегда в экзегезе использует связку Ветхого и Нового Завета, чтобы показать их преемственность в исторической и смысловой парадигме. В данном случае идея пленения иудеев — это образное предание сатане на мучение с целью наказания. Таким образом, данное место Иеремии помимо исторического приобретает духовно-нравственный христианский смысл, который устанавливается при помощи символической связи с Новым Заветом. Иными словами, по мнению Оригена, события Ветхого Завета, как действительно происходившие в истории Израиля, относятся к новым реалиям, дают пользу для наставления христиан, если объяснены подобающим образом. Вывод, который делает Ориген, соответствует нашему пониманию и традиции толкования

16 Ориген достаточно последовательно и часто прибегает к образу Навуходоносора, который символизирует дьявола. Ср. ниже: *Origène. Homélie sur Jérémie XIX, 14:32–34 // SC. 238. P. 232; Origène. Homélie sur les Nombres XI, 4 // SC. 442. P. 315; Origène. Homélie sur Ézéchiél XI, 5 // SC. 352. P. 366–370.*

17 Ориген здесь проводит ту же мысль, что и всегда: он отвергает мнение, что Бог виновник зла. Для этого ему достаточно привести место из пророка Исаяи, книгу которого Ориген комментировал до того, как взялся за книгу Иеремии: «*Что еще надлежало бы сделать для виноградника Моего, чего Я не сделал ему? Почему, когда Я ожидал, что он принесет добрые грозди, он принес дикие ягоды? Итак, Я скажу вам, что сделаю с виноградником Моим: отниму у него ограду, и будет он опустошаем; разрушу стены его, и будет попираем, и оставлю его в запустении: не будут ни обрезать, ни вскапывать его, — и зарастет он тернами и волчцами, и повелю облакам не проливать на него дождя»* (Ис. 5, 4–6).

Ветхого Завета: «Поэтому и нам предстоит плен по причине наших грехов, и надлежит, если мы не покаемся, быть преданными Навуходоносору и вавилонянам, чтобы нас терзали умопостигаемые вавилоняне. Когда это угрожает, слова пророков, слова закона, слова апостолов, слова Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа¹⁸ говорят нам о покаянии и призывают нас к обращению. Когда услышим, поверим же Сказавшему: *Я отлагаю зло за всякие беззакония, которые обещал сделать им* (Иер. 18, 8)»¹⁹. Переходя от буквального, исторического смысла к духовно-нравственному, Ориген говорит: «То же самое и относительно нас»²⁰. Чтение Писания должно приносить назидание, пользу для христиан. История народа израильского важна для поучения христиан. Важно понимать эту историю в духовно-нравственном смысле, чтобы не оказаться в руках Навуходоносора, т. е. сатаны и «умопостигаемых вавилонян», наших грехов, которые терзают нас по причине пленения. Таким образом, Ориген показывает здесь полезность двух смыслов, как исторического ветхозаветного, так и духовного христианского: иудеев терзали исторические вавилоняне, нас, христиан, будут терзать духовные. И как мы отметили уже выше, духовное понимание предполагает видение в тексте Христа, что и ведёт христиан к спасению. Здесь необходимо отметить ещё один аспект, о котором было сказано выше. Если внимательно посмотреть на то, что делает Ориген, то мы увидим целенаправленную полемику с Маркионом и его идеями относительно Ветхого и Нового Завета. Она не всегда видна, бывает скрыта за рассуждениями, однако сам Ориген довольно часто прибегает к совместному цитированию Ветхого и Нового Завета, в котором подчёркивает их единство всего Писания в целом. Как мы видим, Ориген для обоснования своего экзегезиса приводит разные места Св. Писания, которые подтверждают идею, что Бог человеколюбивый, но и справедливый, наказывает, но перед этим вразумляет, чтобы отвратить от наказания. Ориген хочет подчеркнуть, что Бог сочетает милость и строгость с неизбежностью наказания. Свидетельство этого есть как в Ветхом, так и в Новом Завете. В этом и заключается единство двух Заветов, которое отвергал Маркион. Ориген везде в своих сочинениях демонстрирует это единство, тем самым, идейно объединяя их.

18 Этот отрывок и подобные ему, где упоминается весь или почти весь корпус Св. Писания, можно назвать подспудной полемикой с Маркионом.

19 *Origène. Homélie sur Jérémie I, 4 // SC. 232. P. 202.*

20 *Ibid. IV, 3 // SC. 232. P. 200.*

Таким образом, духовное толкование текста пророка Иеремии служит для назидания верных в христианской жизни. Духовное толкование Св. Писания и, в частности, книги Иеремии, преподносится как высшее духовное руководство. Экзегет выступает в качестве наставника, который даёт духовное назидание в правильной экзегезе текста. События ветхозаветной истории толкуются как прообраз высшей духовной реальности, которая и есть Христос. Ориген использует весь текст Св. Писания как связанный и не противоречащий самому себе, чем показывает единство Ветхого и Нового Завета. Такой подход был важен для опровержения положений Маркиона и укрепления простых христиан в вере, что Ветхий Завет — это богодухновенный текст, возвещающий о пришествии Христа Спасителя.

Источники

- Cassiodorus*. De institutione divinarum litterarum // PL. T. 70. Col. 1105D–1149C.
- Eusèbe de Césarée*. Histoire Ecclésiastique. Livres I–IV / texte grec, traduction et notes par G. Bardy. Paris: Cerf, 1952. (SC; vol. 31).
- Eusèbe de Césarée*. Histoire Ecclésiastique. Livres V–VII / texte grec, traduction et notes par G. Bardy. Paris: Cerf, 1955. (SC; vol. 41).
- Origenes*. Jeremianhomilien. Klageliederkommentar Erklärung der Samuel- und Königsbücher / hrsg. von Dr. E. Klostermann. Origenes Werke (III). Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1901. (GCS; Bd. 6).
- Origène*. Homélie sur Josué / éd. par A. Jaubert. Paris: Cerf, 1960. (SC; vol. 71).
- Origène*. Homélie sur Jérémie / éd. P. Husson, P. Nautin. Vol. I. (homélie I–XI). Paris: Cerf, 1976. (SC; vol. 232).
- Origène*. Homélie sur Jérémie / éd. P. Husson, P. Nautin. Vol. II. (homélie XII–XX). Paris: Cerf, 1977. (SC; vol. 238).
- Origène*. Homélie sur l'Exode / éd. M. Borret. Paris: Cerf, 1985. (SC; vol. 321).
- Origène*. Homélie sur Ézéchiël / éd. M. Borret. Paris: Cerf, 1989. (SC; vol. 352).
- Origène*. Homélie sur les Nombres / éd. par A. Ménat, M. Borret, L. Doutreleau. T. II (livres XI–XXIX). Paris: Cerf, 1999. (SC; vol. 442).
- Origenes*. Die neuen Psalmenhomilien / hrsg. von L. Perrone, M. M. Pradel, E. Prinzivalli, A. Cacciari (Origenes Werke XIII). Berlin: De Gruyter, 2015. (GCS; Bd. 19).
- Евсевий Кесарийский*. Церковная история / вводная статья, комментарии, библиографический список И. В. Кривушина. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2013. (Серия «Библиотека христианской мысли. Источники»).
- Тертуллиан*. Против Маркиона: в 5-ти кн. / пер. с лат., вступ. статья и коммент. А. Ю. Братухина. СПб.: Изд. Олега Абышко; Университетская книга, 2010.

Литература

- Мецгер Б. М.* Канон Нового Завета. Возникновение, развитие, значение / пер. с англ. М.: Изд. ББИ, ⁷2019. (Серия «Современная библеистика»).
- Perrone L.* Origenes redivivus: la découverte des «Homélie sur les Psaumes» dans le Cod. Gr. 314 de Munich // *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*. Vol. 59. № 1. Turnhout: Brepols, 2013. P. 55–93.
- Simonetti M.* Lettera e/o allegoria. Roma: Institutum Patristicum «Augustinianum», 1985. (Studia Ephemeridis «Augustinianum»; vol. 23).

ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ ПАРАДОКС САМОБОЗНАЧЕНИЯ ФРАЗЫ 2-ГО СТИХА 127 ПСАЛМА «ΤΟΥΣ ΠΟΝΟΥΣ ΤΩΝ ΚΑΡΠΩΝ ΣΟΥ ΦΑΓΕΣΑΙ» В ДОЧЕРНИХ ВЕРСИЯХ СЕПТУАГИНТЫ

Священник Сергей Ульянов

магистр богословия
старший преподаватель кафедры
церковно-практических дисциплин
Никола-Угрешской православной духовной семинарии
140090, Дзержинский, пл. Святителя Николая, дом 1, корп. 6
ulyanov-cand20@yandex.ru

Для цитирования: Ульянов С. В., *свящ.* Лингвистический парадокс самообозначения фразы 2-го стиха 127 псалма τούς πόνους τῶν καρπῶν σου φαγεσαι в дочерних версиях Септуагинты // Библейские схолии. 2022. № 2 (3). С. 200–215. DOI: 10.31802/BSCH.2022.3.2.011

Аннотация

УДК 27-242

В статье представлен поиск мотивов, побудивших авторов дочерних версий Пс. 127, 2 по версии LXX «τοὺς πόνους τῶν καρπῶν σου φαγεσαι» к обдуманному созданию фразы «труды плодов твоих будешь есть», где неясности отдано предпочтение перед очевидностью. Толкования Пс. 127, 2 (LXX) Оригена и блж. Феодорита Кирского дают основания полагать, что дочерние версии являют собой пример фиксации метафоры древнегреческого оригинала, где в контексте Пс. 127, 2 (LXX) лексема καρπός одновременно осмысливается как «кисть руки» и как «плод». Возникающий при этом образ плодovitого масличного дерева, корню которого уподобляется адресат Пс. 127, 2, пересекается с будущим образом совершенного Израиля как плодovitой маслины в Ос. 14, 6–8 (LXX). В христианской

экзегезе Пс. 127 греческие и латинские авторы неоднократно обращаются к словам пророка Осии, в том числе, отрывку Ос. 14, 6–8, где в образе корня масличного дерева пророк Осия представляет праотцов и пророков Израиля. Имеющие византийское происхождение православные брачные молитвы могут быть рассмотрены в русле древнецерковной христианской экзегезы Псалма 127, 2 (LXX), адресатом которого называются не только праотцы Израиля, но и Господь Иисус Христос.

Ключевые слова: Фитоморфная метафора, дочерние версии Септуагинты, адресат Пс. 127, 2 (LXX), Таинство брака, καρπός.

The Linguistic Paradox of Self-Designation of the Phrase Ps. 127, 2 «τοὺς πόνους τῶν καρπῶν σου φάγεσαι» in the Daughter Versions of Septuagint

Priest Sergey Ulyanov

MA in Theology

Senior Teacher at the Department of Church Practical Disciplines

at the Nikolo-Ugreshskaya Theological Seminary

1/6, St. Nicholas square, Dzerzhinsky, Russia, 140090

Ulyanov-cand20@yandex.ru

For citation: Ulyanov, Sergey V., priest. "The Linguistic Paradox of Self-Designation of the Phrase Ps. 127, 2 'τοὺς πόνους τῶν καρπῶν σου φάγεσαι' in the Daughter Versions of Septuagint". *Biblical Scholia*, № 2 (3), 2022, pp. 200–215 (in Russian). DOI: 10.31802/BSCH.2022.3.2.011

Abstract. The article presents a search for causes that prompted the authors of the Daughter Versions of Ps. 127, 2 (LXX) τοὺς πόνους τῶν καρπῶν σου φάγεσαι to the deliberate creation of the phrase «the labors of your fruits you will eat», where ambiguity is preferred over evidence. Interpretations of Ps. 127, 2 (LXX) Origen and St. Theodore of Cyrsky gives reason to believe that the Daughter Versions are an example of fixing the metaphor of the ancient Greek original, where in the context of Ps. 127, 2 (LXX) the lexeme καρπός is simultaneously interpreted as «hand» and «fruit». The resulting image of a fertile olive tree, the root of which is likened to the addressee of Ps. 127, 2, intersects with the future image of perfect Israel as a fruitful olive tree in Hos. 14, 6–8 (LXX). In Christian exegesis, Ps. 127 Greek and Latin authors repeatedly refer to the words of the prophet Hosea, including the passage Hos. 14, 6–8, where in the form of the root of the olive tree the prophet Hosea represents the forefathers and prophets of Israel. Orthodox marriage prayers of Byzantine origin can be considered in line with the ancient church Christian exegesis of Psalm 127, 2 (LXX), the addressee of which is called not only the forefathers of Israel, but also the Lord Jesus Christ.

Keywords: Phytomorphic metaphor, Daughter Versions of the Septuagint, addressee of Ps. 127, 2 (LXX), Sacrament of Marriage, καρπός.

Возникшие в разное время дочерние версии Пс. 127, 2 в чтении «труды плодов твоих будешь есть» в древнелатинском¹, древнегрузинском² и славянском (в т. ч. на глаголице)³ переводах Пс. 127 по версии LXX являются фактом, объяснение которого вызывает затруднение у исследователей. Указанные дочерние версии Пс. 127 перевода LXX согласованно свидетельствуют о проблематичности понимания своего древнегреческого источника, демонстрируя лингвистический парадокс самообозначения, когда «субъект высказывания-акта и субъект высказывания-результата систематически не совпадают»⁴. Действительно, семантически дезорганизованная фраза «труды плодов» как итог перевода слова καρπός в его основном значении «плод» вместо чётко подходящего по смыслу значения «кисть руки» некоторых может заставить усомниться не только в профессионализме древних переводчиков, но и в их умственных способностях⁵. В своём дальнейшем поиске смысла фразы «труды плодов» будем основываться на презумпции разумности переводчиков — авторов данной фразы. Попытка согласиться с однозначностью прочтения древнегреческой фразы Пс. 127, 2 (LXX) в варианте «труды рук твоих будешь есть» встречает следующие препятствия:

- 1 На древнелатинской редакции Пс. 127, 2 «труды плодов твоих будешь есть» останавливают свое внимание в толкованиях Пс. 127 свт. Иларий, блж. Иероним и блж. Августин. Как и свт. Иларий, блж. Феодорит Кирский, вслед за Оригеном, экзегезу Пс. 127, 2 в чтении «труды рук твоих будешь есть» выстраивают с опорой на 2 Кор. 9, 6–12 // Ос. 10, 12; LXX.
- 2 Древнегрузинская версия дает чтение «труды плодов твоих будешь есть». См.: Молитвослов и Псалтирь. Церковь св. Марины в с. Дигоми, 2004. (на груз. яз.); *Орбелиани С.-С.* Толковый словарь грузинского языка / под ред. С. Г. Иорданишвили. Т. I. Тбилиси, 1949.
- 3 *Северьянов С. Н.* Синайская псалтирь. Глаголический памятник XI в. // Памятники старославянского языка. Т. IV. Пг., 1922. С. 344 (л. 172).
- 4 *Автономова Н. С.* Познание и перевод: опыты философии языка. М., 2008. С. 191.
- 5 Слова блж. Феодорита в грекоязычной аудитории при толковании Пс. 127 прекрасно укладывается в рамки толкования на церковнославянскую редакцию 2-го стиха, которую автор учебного пособия «Источники и состав древней славяно-русской письменности IX–XV веков» Никита Александрович Мещерский назвал «прямо бессмысленной»: «Иногда в славянском переводе Псалтири могут встретиться отдельные словосочетания, нелегко понимаемые или даже прямо бессмысленные. Так, в псалме 127 находим следующий стих: “Труды плодѣ твоихъ хвѣтѣи, хлѣбѣи ѣи, и добро чѣвѣкѣ кудѣт” (ст. 2). В еврейском оригинале сказано: “Ты будешь питаться плодами рук твоих”. Но, несмотря на явный нонсенс, славянский перевод не теряет своей поэтичности и не вносит дисгармонию в общее лирическое настроение, выраженное псалмом». См: *Мещерский Н. А.* Источники и состав древней славяно-русской переводной письменности IX–XV веков: учебное пособие / под ред. А. Н. Ельчевой. Л., 1978.

— существует иная традиция понимания древнегреческой фразы стиха Пс. 127, 2 по версии LXX, зафиксированная в древнелатинской (II в.), церковнославянской⁶ (глаголица XI в.) и древнегрузинской⁷ (XI в.) редакциях «труды *плодов* твоих будешь есть»;

— в случае обратного перевода пользующейся популярностью церковнославянской редакции Пс. 127, 2 в чтении «*плоды* трудов твоих будешь есть»⁸ возникает реконструкция древнегреческой фразы, представленной в Синайском Кодексе «*τοὺς καρποὺς τῶν λόνων σου φάγεσαι*» (*плоды трудов твоих будешь есть*). Здесь неясность смысла «труды плодов» побудила христианских редакторов к перестановке слов: «*плодов ↔ трудов*»⁹. Однако указанное древнегреческое прочтение стиха 2 не имеет аналога в древнееврейских источниках. Нельзя не заметить, что в случае обратного перевода рассматриваемого эмоционально окрашенного фрагмента стиха 2 славянской версии *труды плодов твоих снеси* перед глазами возникает та древнегреческая редакция «*τοὺς λόνους τῶν καρπῶν σου φάγεσαι*», которая имеет параллель с масоретским текстом;

— известны списки рукописной Псалтири¹⁰, автором которой может быть прп. Максим Грек, где 2-й стих 127 псалма представлен чтением *труды плодов твоих снеси*;

- 6 Анализ славянских рукописей фиксирует ситуации, когда «греческие многозначные слова часто переводятся не в том значении, какое они имеют в данном конкретном контексте». См.: Пичхадзе А. А. Переводческая деятельность в домонгольской Руси. Лингвистический аспект. М., 2011. С. 26.
- 7 В древнегрузинском переводе Псалтири, сделанном грузинским св. Георгием Святогорцем (XI в.), эти слова так и звучат: «труды *плодов* твоих будешь есть». См.: Молитвослов и Псалтирь (на груз. яз.). С. 359. Хотя употреблённое в грузинском слово *ბუთოზი* (*hákolli*) может переводиться и как «плод», и как «что-либо сделанное». См.: Орбелиани С. С. Толковый словарь грузинского языка. С. 583. Вероятно, здесь переводчик просто буквально передал древнегреческое *καρπός* как и в славянской редакции.
- 8 Псалом 127 // Псалтирь учебная / пер. Е. Н. Бируковой, И. И. Бирукова. М., 2000. С. 519.
- 9 Вариант «плоды трудов твоих будешь есть» встречается в Тексте Жития Василия Нового, которое «относится к русской переработке 2-го (южнославянского) перевода с греческого на церковнославянский язык одной из византийских редакций. Эта переработка вошла в середине XVI в. в Великие Минеи Четыи митрополита Макария <...> перевод Жития (сделан восточнославянскими книжниками непосредственно в домонгольской Руси) был известен у восточных славян не позже начала XII в. Памятник сохранился в списках начиная с XV в.». См.: Пичхадзе А. А. Переводческая деятельность в домонгольской Руси. Лингвистический аспект. М., 2011. С. 26.
- 10 Псалтирь XVII в. [Рукоп.] // ГСБ. ТСЛ. № 853. Псалтирь, переведённая прп. Максимом Греком (1505–1556 гг.), который был призван в Москву для исправления библейских книг и начал работу с Толковой Псалтири в 1516 г. Он перевёл с греческого и латинского языков «сводное толкование» на Псалтирь, собранное из отеческих толкований, исправил

— в древнегреческом языке имеет место понятие ὁ καρπὸς τῆς χειρὸς, которое дословно прочитывается как «плод руки», но в действительности означает «запястье, кисть руки». Так, в выражении Пс. 127, 2 (LXX) τοὺς λόνους τῶν καρπῶν σου φάγεσαι лексема καρπῶν может быть воспринята как сокращённая оставшаяся часть указанного древнегреческого понятия. Евфимий Зигабен в своем компилированном толковании фразы Пс. 127, 2 τοὺς λόνους τῶν καρπῶν σου φάγεσαι «труды плодов твоих будешь есть» объясняет, что Ориген и блж. Феодорит под «плодами» понимали «кисти рук». Вот, например, как рассуждал Ориген: «Πόνους δὲ λέγει τῶν ἐν ταῖς χερσὶ μελῶν, ἃ καρποὶ ὀνομάζονται»¹¹. Данную фразу Оригена можно перевести так: «*Говорится же о трудах тех частей рук, которые называются [текстом псалма] “плоды” карпоί*». Здесь «плоды» осмысляются как «кисти рук» в рамках понятия ὁ καρπὸς τῆς χειρὸς. Через указанный оригеновский комментарий легко выясняется, что в стихе речь идёт о частях рук (кистях), но остаётся открытым вопрос обладает ли Пс. 127, 2 (LXX) буквальным прочтением без оригеновских уточнений? Между тем, возможен иной вариант прочтения слов Оригена, где не «плоды» понимаются как «кисти рук», а «кисти рук» понимаются как «плоды»: «*говорится же о трудах тех частей рук, которые называются [вообще] “плоды” карпоί*». Здесь у Оригена «кисти рук» метафорически называются «плодами», если допустить, что буквальный смысл фразы Пс. 127, 2 «труды (кистей) рук τῶν καρπῶν твоих будешь есть» был очевиден для грекоговорящего читателя псалма¹². Вызывающие же недоумение дочерние версии Пс. 127, 2 пытаются продемонстрировать поэтический потенциал своего древнегреческого источника. Представляется, что толкования древнегреческого текста Пс. 127 у Оригена и блж. Феодорита Кирского как носителей древнегреческого языка, предназначены для говорящих по-древнегречески, отсюда

текст толковой Псалтири и сделал новый перевод Псалтири с греческого языка по просьбе Нила Курлятева (в 1552 г.).

- 11 *Origenes. Selecta in Psalmos 127, 2 // PG. 12. Col. 1644.*
- 12 Согласно словарной статье καρπός — это многозначное слово. В своём первоначальном значении оно означает «плод», «урожай». Его второе значение: «запястье, часть руки». Существительное καρπός во втором значении употребляется у Гомера X–IX вв., Эврипида 480–405 гг. и у Аристотеля 384–322 гг. Согласно Симфонии по Септуагинте слово καρπός в книгах Ветхого Завета со значением «плод», учитывая все разночтения в рукописях, встречается более 120 раз, а в значении «рука» только три раза: 1 Цар. 5, 4; Притч. 31, 20, Пс. 127 (128), 2. См.: *Hatch E., Redpath H. A. A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books). Grand Rapids (Mich.), 1998. P. 723–724.*

замечание грекоговорящих экзегетов о том, что *карлός* — это кисть руки, свидетельствует о наблюдаемой метафоре древнегреческого текста, допускающей одновременное прочтение *карлός* как «плод» и как «кисть руки». Ведь для грекоговорящих слушателей блж. Феодорита и Оригена в уточнении буквального смысла Пс. 127, 2 (LXX) не было необходимости: должно быть очевидно, что единственное верное прочтение — это «труды (кистей) рук твоих будешь есть».

В древнегреческом источнике Пс. 127, 2 (LXX) вербальный параметр формируется чтением «труды (кистей) рук твоих будешь есть», а производное прочтение Пс. 127, 2 в дочерних версиях, лишь отражая одно из возможных вариантов своего древнегреческого источника, всё же является неполным. Фактом своего существования дочерние версии многократно свидетельствуют о вариативности своего древнегреческого источника. В таком случае, можно переключить внимание с различия значений слова *карлός* и поиска тех контекстных условий, в которых эти различия создают смысловую оппозицию, на нахождение общей платформы указанным значениям в контексте всего Пс. 127. Особенностью переводческого решения авторов дочерних версий Пс. 127, 2 (LXX) в чтении «труды *плодов* твоих будешь есть» является их попытка «вывести... текст из сугубо констативного регистра (которому он принадлежал до настоящего времени) в регистр перформативный, где содержанием высказывания оказывается самый акт высказывания»¹³. Представленный в дочерних редакциях Пс. 127, 2 своеобразный приём перевода *карлός* в значении «плод» предполагает, что «плод» «выступает не в обычной роли слова, обозначающего отдельный предмет, а в роли, когда слово обозначает само себя»¹⁴.

Согласно посылу авторов дочерних версий Пс. 127, 2 (LXX) в чтении «труды *плодов* твоих будешь есть» древнегреческий текст оригинала содержит фитоморфную метафору, т. е. метафору, источником которой является предметная область «растительный мир»¹⁵, акцентирующую идею естественности и непрерывности развития жизни. Блж. Феодорит Кирский, как и Ориген, предполагает метафору древнегреческого текста Пс. 127, 2 (LXX), когда *карлός* осмысливается одновременно и как «плод», и как «кисть руки».

13 Ивин А. А. Искусство правильно мыслить. М., 1986. С. 145.

14 Там же.

15 Берендеева М. С. Фитоморфная метафора в современном религиозном дискурсе // Вестник Новосибирского Государственного Университета. Серия: история, филология. 2016. Т. 15. № 9. С. 23.

В латинском переводе толкования греческого отца Церкви блж. Феодорита на фразу Пс. 127, 2 τὸς πόνους τῶν καρπῶν σου φάγεσαι, представленном изданием «Патрология» Ж. П. Миня в чтении *laborem manuum tuarum manducabis* используемое в прямой речи блж. Феодоритом слово καρπούς рассматривается издателями «Патрологии» как некий непереводаемый термин, который должен быть понят не в значении *плодов*, но *рук* (кисть руки, часть руки):

vers. 2 Laborem manuum tuarum manducabis. Symmachus: Laborem manuum tuarum manducans: ut itaque apertum sit, etiam Septuaginta interpretes καρπούς non fructuum perceptionem vocasse, sed manuum partem.

А вот как представлен древнегреческий источник слов блж. Феодорита:

Τὸς πόνους τῶν καρπῶν σου φάγεσαι. Ὁ δὲ Σύμμαχος, Κόπον χειρῶν σου ἐσθίων ὡς εἶναι δῆλον, ὅτι καὶ οἱ Ἑβδομήκοντα καρπούς οὐ τὴν ἐπικαρτίαν ἐκάλεσαν, ἀλλὰ τὸ μόνιον τῶν χειρῶν¹⁶.

Сопоставляя редакцию Симмаха (χειρῶν) и Септуагинты (καρπῶν) блж. Феодорит говорит, что словом καρπούς названы части рук (τὸ μόνιον τῶν χειρῶν). Непонятным, с точки зрения блж. Феодорита, является вариант прочтения древнегреческой фразы 2-го стиха τὸς πόνους τῶν καρπῶν σου φάγεσαι, а уточняющим моментом выступает ссылка на редакцию Симмаха κόπον χειρῶν σου ἐσθίων и, разумеется, очевидный смысл. В отличие от блж. Иеронима¹⁷, блж. Феодорит полагает, что фраза τὸς πόνους τῶν καρπῶν σου φάγεσαι не так очевидна, какой кажется. Фактом уточнения¹⁸ блж. Феодорит как экзегет, опираю-

16 *Theodoretus Cyrensis*. Interpretatio in Psalmos 127, 2 // PG. 80. Col. 1896.

17 Критикуя ошибочность древнелатинской версии Пс. 127, 2 блж. Иероним замечает: «quia igitur in hebraeo ita scriptum est, Labores manuum tuarum manducabis, ego puto quoniam et graece septuaginta interpretes in isto loco bene interpretati sunt. Manus enim lingua haebaeae IAD dicitur; in isto autem loco non habet IAD, sed CAPH. CAPH autem interpretatur καρτός, non καρτός, sed pars aliqua manus: siquidem καρτός dicitur graece ἄρθρα». «Итак, поскольку по-еврейски написано: “трусами рук твоих насытишься”, следовательно, я и считаю, что на греческом языке данное место хорошо переведено семьюдесятью толковниками. Вообще, рука по-еврейски произносится “IAD”, но в этом самом месте стоит не “IAD”, а “CAPH”, что в переводе на греческий будет καρτός, но в данном месте это означает не “плод”, а “кисть, другая часть руки”. Греческое слово καρτός соответствует слову ἄρθρα». См.: *Hieronymus*. Tractatus sive homiliae in psalmos. In Marci evangelium. Alia varia argumenta / ed. G. Morin, B. Capelle, J. Fraipont. Turnhout, 1958. P. 264.

18 Факт уточнения древнегреческой фразы носителями древнегреческого же языка с соответствующей аудиторией, для которой древнегреческий язык является разговорным,

щийся на историко-грамматический метод анализа текста, свидетельствует о наблюдаемой проблеме в понимании древнегреческой фразы Пс. 127, 2 (LXX), где сказанное как καρπῶν «рук», слышится как «плодов». В прямой речи блж. Феодорита καρτοῦς звучит не как иностранное слово, которое нуждается в переводе грекоговорящей аудитории, а как всем понятное «плодами», которое в контексте фразы τοῦς πόνους τῶν καρπῶν σου φάγεσαι должно быть понято уже исключительно как «кистями рук». Именно так представлена речь блж. Феодорита редакторами церковнославянского перевода его толкования, хотя те и не посчитали нужным перевести лексему τὸ μῦριον и сказать о «частях рук»: «Труды плодов твоих снеси. А Симмах перевёл: труд рук твоих снедая. Из сего видно, что и семьдесят плодами называли не добытое руками, но самые руки»¹⁹.

Возможность метафорического прочтения древнегреческого текста Пс. 127, 2 (LXX) (блж. Феодорит Кирский и Ориген) даёт следующую картину раскрытия метафоры. Представленные в Пс. 127 образы членов семьи имеют единую характерную для Священного Писания растительную символику. Образ жены сочетается с виноградной лозой, а образы сыновей — с молодыми масличными побегами. Адресат Пс. 127, 2, то есть сам «боящийся Господа», также имеет растительную *сокрытую* символику как корня или ствола масличного дерева²⁰. В древнегреческом тексте Пс. 127, 2 (LXX) καρπός — это кисть руки праведника, *предполагающая* поэтическое сравнение с плодом на масличной ветви, которой уподоблены все его сыновья. Используя методику прямого сопоставления значений καρπός: *плод-кисть руки* следует, что адресат Пс. 127, 2, благодаря растительной символике своих молодых сыновей («как масличные побеги») воспринимается как их основа

свидетельствует о том, что есть уточняемое и уточнение. Уточняемое — это тот вариант прочтения древнегреческой фразы 2-го стиха, который заведомо не может быть воспринят без уточнения, то есть, вариант «труды плодов твоих будешь есть» — τοῦς πόνους τῶν καρπῶν σου φάγεσαι. Уточнение — это понимание уточняемой той же самой древнегреческой фразы τοῦς πόνους τῶν καρπῶν σου φάγεσαι, и это понимание представлено чтением «труды (кистей) рук твоих будешь есть».

19 Изъяснение 127 псалма // Псалтирь с объяснением каждого стиха блж. Феодорита, еп. Кирского. М., 2011. С. 583.

20 «Каждая ветвь вместе с произрастающими из нее меньшими ветвями является уменьшенной копией целого. Однако на самом деле две ветви, выходящие из главного разветвления, не дают в сумме целого: необходимо прибавить сюда и остаток, т. е. ствол дерева. Даже с точки зрения здравого смысла, таким остатком никак нельзя пренебречь». См: *Мандельброт Б. Фрактальная геометрия природы.* М., 2002. С. 219.

в символике корня *плодовитой* маслины, причём, его кисти рук сопоставляются с плодами на масличных ветвях. Указанная фитоморфная модель древнегреческого текста τὸς λόνους τῶν καρτῶν σου φύγεσαι созвучна христианской экзегезе Пс. 127, 2 и могла служить основанием для возникновения дочерних версий с чтением «труды плодов».

Обращение к читателю во 2-м лице ед. ч. в Пс. 127, 2 соотносится с действием в прошлом, когда настоящее и будущее современного читателя псалма обозначаются в прошедшем некоего субъекта²¹, в ходе же самой процедуры чтения слушатель отождествляет себя с библейскими персонажами, усваивая известные библейские стереотипы. В случае метафорического прочтения Пс. 127, 2 формируемый образ масличного дерева с плодами находит параллель в святоотеческой экзегезе Пс. 127 с таким же образом в Ос. 14, 6–8 (LXX), который усматривается в толкованиях на Пс. 127, 3 псалма у свт. Илария²², блж. Иеронима²³ и блж. Феодорита²⁴. Указанная параллель позволяет рассматривать

- 21 Таким образом, понимание наград и наказаний в Ветхом Завете сводилось, главным образом, к благословениям в земной жизни и относилось больше к целому народу, чем к отдельной человеческой личности. См.: *Бахтин М. В.* Счастье и блаженство в свете христианской антропологии. М., 2005. С. 37.
- 22 Свт. Иларий приводит высказывание, намекая на тему плодов у масличного дерева в Ос. 14, 6–8 (LXX): «Nam sicut ex coniuge liberi, ita ex sapientia bonae uoluntatis opera procreantur. Haec igitur tamquam nouella oliuarum mensam nostrum circumibunt, id est doctrinae nostrae cognitionem optimorum quasi ramorum fructibus obumbrabunt». «Ведь как от супруги рождаются свободные (дети), так и от премудрости рождаются дела благоволения. Они, (сыновья-дела) [дети обетования] словно масличная отрасль, окружают нашу трапезу, то есть осенят разумение нашего учения как бы плодами [от] лучших ветвей». См.: *Hilarius Pictaviensis.* Tractatus super psalmos / ed. A. Zingerle. Vienna, 1891. P. 636. Следует заметить, что греческая церковная традиция толкования Пс. 127, 2 (LXX) представлена двойственным подходом к древнегреческому тексту Пс. 127, 2: принятием плодов на масличных ветвях, либо их отсутствием. Например, автор изображённой напротив Пс. 127 византийской миниатюры XI в., представленной в Киевской Псалтири XIV в., изобразил зеленеющее взрослое масличное дерево без плодов.
- 23 Блж. Иероним в гомилии на Пс. 127 дважды обращается к толкованию на 3-й стих *сыновья твои как масличные побеги sicut novella olivarum*. Так, в первый раз блж. Иероним рассуждает в согласии с собственным толкованием на Ос. 14, 6–8, где говорится о благоухании как ливанского вина, так и маслины. См.: *Иероним Стридонский, блж.* Толкование на книги пророков Даниила, Осии, Иоила. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ieronim_Stridoniskij/tolkovanie-na-knigi-prorokov-daniila-osii-ioilja/2_20.
- 24 Блж. Феодорит Кирский в своих толкованиях на Пс. 127, 3 (LXX) о сыновьях праведника даёт цитацию Пс. 51, 10 (LXX) «как маслина плодовая», а также упоминает о «росе благочестия». См.: Псалтирь с объяснением каждого стиха блаженного Феодорита, епископа Кирского. С. 583. Следует заметить, что в Септуагинте вариант «как маслина плодовая κατάκαρπος» встречается всего два раза: Пс. 51, 10 и Ос. 14, 7. См.: *Hatch E., Henry A. R.*

адресата Пс. 127, 2 как праотца-пророка в греческой и латинской экзегезе Пс. 127, поскольку корень²⁵, с которым соотнесён праведник Пс. 127, 2 (LXX), сопоставим с корнем *плодовитого* масличного дерева в отрывке Ос. 14, 6–8 (LXX)²⁶, и где буквально речь идёт о праотцах и пророках Израиля. Образ плодоносящей маслины Пс. 127 — это образ будущего Израиля, ведь побеги слишком малы, чтобы плодоносить. Корень плодоносящей маслины, как свидетельство духовно здорового Израиля воспринимается как необходимая промежуточная стадия приобщения народа Слову Божьему посредством родного общего начала²⁷. Тот, кто, восприняв откровение Слова Божия как пищу, выступает и непременным питателем народа, наставляя в делах верности Богу, воспринимается как праотец-пророк — корень плодовой маслины. Пророки питают народ, а Слово Божие милосердного Бога питает пророков и определяется как условие жизни.

В рамках буквального смысла Пс. 127, 2 образ человек-дерево содержит следующий антагонизм: «труды рук твоих будешь есть» является призывом к приобретению, а символика масличного дерева с плодами на концах ветвей, содержит тенденцию отдающего. Несовпадение планов повествования легко устраняется, а противоположные векторные направления обретают общую точку отсчёта, стоит только обратиться к тексту Второзакония, где представлен пример понимания символики

A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament. P. 733. Приводимое блж. Феодоритом в толковании на Пс. 127, 3 высказывание о «росе благочестия» указывает, в том числе, на Ос. 14, 6 (LXX), где говорится о росе как о Слове Божием, которым в эсхатологическом будущем будет питаться — представленный как корень и ветви плодовой маслины — народ Израиля. Поскольку речь в Пс. 127 идёт о сыновьях в подобию масличных побегов, то тема плодovitости Пс. 127, 2 отсылает читателя псалма ко времени будущего взросления сыновей как итога их воспитания в страхе Божиим (по сути, побеги слишком малы, чтобы плодоносить).

- 25 «Но тот, чьи дела превыше мудрости, — с чем сравнить его? С деревом, у которого мало ветвей, зато крепкие корни; так что даже если все ветры мира соберутся и станут дуть, не стронут его с места». См.: *Danby H. The Mishnah. Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes. London, 1933. P. 452.*
- 26 Талмудическая традиция усваивает Ос. 14, 6–8 мессианское прочтение. См.: *Арсений (Сokolov), игум. Книга пророка Осии. Комментарий. М., 2019. С. 559.*
- 27 «Мы несём в своём теле, своей психике, во всём своём существе всю историю человечества, существовавшего до нас. Мы звено в длинной цепочке или, если предпочитаете, мы — ещё несколько сантиметров в огромном продолжающем расти дереве, и поэтому я — наследник прошлого и начало будущего, так что я наследую всё то, что содержит прошлое, и я должен принести от этого плод». См.: *Антоний (Блум), митр. Смерть: уходящие и остающиеся / пер. с англ. М., 2016. С. 28.*

масличного дерева: *Когда будешь жать на поле твоём, и забудешь сноп на поле, то не возвращайся взять его; пусть он остается пришельцу, сироте и вдове, чтобы Господь Бог твой благословил тебя во всех делах рук твоих. Когда будешь обивать маслину твою, то не пересматривай за собою ветвей: пусть остается пришельцу, сироте и вдове* (Втор. 24, 19–20).

Человек берёт, а дерево отдаёт. Наверно, и в первом, и во втором случае, без остатка? Но Втор. 24, 20²⁸ говорит о необходимости остатка масличных плодов на дереве, следовательно, берущий человек, о котором сказано «труды рук твоих будешь есть», должен брать не всё, что сможет. Здесь то, что «добровольно» оставлено деревом и то, что добровольно не взято человеком, является тем общим началом, которым и формируется известная метафора Древнего мира человек-дерево, но с неповторимым библейским акцентом в сочетаемости трудно-сочетаемого: милосердия и законничества (справедливости). Так, праведник 2-го стиха в образе масличного дерева (как и его сыновья), имеющий жену (лоза) и сыновей (маслины) пророчески сочетает в себе трудно-сочетаемые категории, пример сочетаемости которых можно легко увидеть в образе отца как наставника собственных детей. В рамках ветхозаветной традиции оставленные человеком на дереве до конца не собранные плоды являются характеристикой данного человека как исполнителя Закона, а образ маслины с остатками плодов — символикой данного ветхозаветного праведника. Именно нравственной деятельности по развитию собственной души посвящена основная мысль как греческих, так и латинских экзегетов 127 псалма.

Как греческим, так и латинским экзегетам Древней Церкви был известен принцип толкования Пс. 127, 2, где в качестве адресата мыслился не только читатель псалма, но и праотец — наставник народа Израиля.

28 На данный отрывок Втор. 24, 19–21 ссылается прп. Ефрем Сирийский, объясняя слова Господа Иисуса Христа из Мф. 21, 19 о проклятии смоковницы: «Проклял (Господь) смоковницу Мф. 21, 19, потому что написано так: когда будешь собирать жатву с поля твоего, оставляй то, что останется, и когда будешь обивать маслины твои, делай также; так делай и во всём, чем владеешь. Но владелец той смоковницы презрел этот закон непослушанием, и когда Господь пришёл и никаких оставленных плодов не нашёл, то проклял её, чтобы владелец (смоковницы) не съедал более от плодов её, так как ничего не оставлял сиротам и вдовам». См.: *Ефрем Сирийский, прп.* Толкование на Четвероевангелие. М., 2011. С. 229. Важно, что в своём толковании на Пс. 127 блж. Августин обращается к теме евангельской смоковницы в аспекте плодovitости масличных деревьев (сыновей), то есть, ссылаясь не только на евангельский отрывок Мф. 21, 19, но и на библейский мотив его возникновения (Втор. 24, 19–21), рассматривая плодovitость маслины (сыновей) из Пс. 127, 3 как развитие темы милосердия и послушания (тема наставничества и ученичества). См.: *Augustinus. Enarrationes in psalmos 119–133 / ed. F. Gori. Wien, 2001. P. 1688.*

В древнейшем из сохранившихся толкований на Пс. 127 Оригена представлены следующие три компонента, имеющие место в экзегезе 127 псалма как латинских, так и греческих отцов Церкви:

- а) возможность буквального прочтения благословений 127 псалма в виде брачной песни (у Оригена и блж. Августина);
- б) тема ветхозаветных праотцов и патриархов;
- в) аллюзия на сюжетную линию пророка Осии (Ос. 14, 6–8 (LXX)), где будущее благоденствие Израиля как обрученной девы (свт. Иларий)²⁹ сопряжено с исполнением обетований о народе Божиим как Церкви у ап. Павла, что объясняет наличие как в греческой, так и в латинской экзегезе Пс. 127 темы приобщения христиан из язычников Божиим обетованиям праотцов Израиля.

Благословения в византийских молитвах на Обручение и Венчание также содержат призыв уподобления жениха и невесты супружеским парам ветхозаветных праотцов и патриархов с одновременным пожеланием молодожёнам радости благословений Пс. 127. Так, вступающая в брак невеста (буквальное прочтение) сопоставляется автором брачных молитв, например, с Саррой³⁰ — женой Авраама:

«Сам Владыка всяческих, благослови супружество твоего раба имярек и твоей рабыни имярек, как благословил Авраама (родоначальник Израиля, пророк. — С. У) и Сарру, благослови их, как Иакова (праотец, эпоним Израиля,

29 «Qui promissus sit gentibus cuique a patre ecclesiae hereditas per adoptionem corporis, quod ex virgine praesumpturus esset desponsa sit». «Он есть тот, кто был обещан язычникам, и у Кого от Отца наследование Церкви через усыновление тела, которым от обрученной [обещанной] девы стал бы Предвкушаемый». См.: *Hilarius Pictaviensis. Tractatus super psalmos*. P. 634.

30 Ср.: «Что же касается возвышенного смысла (греч. анагогический. — С. У), то его можно сделать понятным следующим образом. Блаженный Павел возводил этих двух женщин к двум Заветам (Гал. 4, 24). Филон тоже применял здесь возвышенное толкование, но в ином отношении: он понимает под Сарой совершенную добродетель и любовь к мудрости, поскольку она была свободной и благородной женой и законной сожительницей; и, как добродетель, она вступает в законное сожительство с мудрым, чтобы произвести на свет божественные порождения. Действительно, *мудрость рождает мужу рассудительность* (Притч. 10, 23; LXX) и мужу благочестивому и святому говорится: *Жена твоя, как плодovitая лоза... сыновья твои, как масличные ветви, вокруг трапезы твоей, так благословится человек, боящийся Господа!* (Пс. 127, 3–4). Итак, Сара означает совершенную и духовную добродетель, в то время как служанка Агарь у Филона означает подготовительные науки, а у Павла — тень [будущих благ] (ср. Евр. 10, 1)». См.: *Дидим Слепец. На Книгу Бытия (Быт. 16, 2) // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Т. II: Книга Бытия 12–50 / под ред. М. Шеридана. Тверь, 2005. С. 54–55.*

пророк. — С. У.) и Рахиль. Увенчай как Иосифа (сын Иакова, занявший место первенца Рувима в благословениях Иаковом собственных сыновей; вступил в брак с дочерью потомственного египетского жреца. Отец Ефрема, чьим именем пророк Осия именует отпавший от Бога Израиль — пророк. — С. У.) и Асенефу, как Моисея (пророк. — С. У.) и Сепфору. Твои очи, Господи, да воззрят на них всегда с милосердием, и твои уши да внимают гласу их молитв. Да исполнится в них сказанное через пророка: *жена твоя как плодовая лоза, в доме твоём; сыновья твои, как масличные ветви, вокруг трапезы твоей: так благословится человек, боящийся Господа, ибо твое есть царство, сила*»³¹.

Увидев в адресате 2-го стиха контуры ветхозаветных наставников Израиля, в частности, патриарха Авраама, сравниваемый с ним жених в брачных молитвах на Венчание и читатель святоотеческого толкования на 127 псалом могут оказаться одним и тем же лицом.

О возможности сопоставления обручающейся девы-невесты с образом неверного Богу Израиля говорит молитва на обручение «от язык предобручивый Церковь деву чистую...», где легко заметны аллюзии на пророческое высказывание пророка Осии о будущем девстве и обручении Богу народа Израиля. Пророк Осия именует народ Израиля «Ефремом», который был, как известно, сыном Иосифа и Асенефы. Имена именно этих библейских прародителей по сей день звучат в молитвах православного чинопоследования брака.

Дочерние версии Пс. 127, 2, в первую очередь, церковнославянская фраза *труды плодов твоих снеси*³², могут быть осмыслены в согласии с экзегетическим подходом на Пс. 127, например, блж. Феодорита Кирского (нельзя не упомянуть и Оригена), а именно, как сокращённая³³ фитоморфная метафора Пс. 127, 2 (LXX) «труды рук (*плодов*) твоих

31 «Молитва иная» на Венчание // Евхологий Барберини гр. 336 / изд., предисл. и примеч. Е. Велковской, С. Паренти; пер. с итал. С. Голованова; ред. рус. пер. Е. Велковской, М. Живовой. Омск, 2011. С. 184–185.

32 В Главном собрании рукописей ТСЛ встречаются варианты церковно-славянской редакции Пс. 127, где говорится о «сыновьях» просто как о «новосаждениях»: без упоминания выражения «*масличные* новосаждения». В таком случае, из-за потери лексемы «масличные», уже никак нельзя говорить о формировании у читателя образа плодовой маслины. См.: Псалтирь XVI в. [Рукоп.] // ГСБ. ТСЛ. № 51 (870).

33 «В метафорическом высказывании можно видеть сокращённое сравнение, но в нём можно видеть и сокращённое противопоставление. Сокращённое в метафоре противопоставление может быть восстановлено». См.: Арутюнова Н. Д. Метафора и дискурс // Теория метафоры. Сборник / пер. с англ., фр., нем., йен., польск. яз.; вступ. ст. и сост. Н. Д. Арутюновой; общ. ред. Н. Д. Арутюновой, М. А. Журиной. М., 1990. С. 18.

будешь есть» (καρλός), которая в экзегезе Пс. 127 блж. Феодорита Кирского (тема росы) воспринимается как текстологическая основа для сопоставления с Ос. 14, 6–8 (LXX) (κατάκαρλος), когда адресату Пс. 127, 2 (LXX) по аналогии с Ос. 14, 6–8 (LXX) усваивается статус праотца и пророка (наставника) Израиля в образе корня плодовой маслины³⁴. Таким образом, концепция переводческих решений дочерних версий Пс. 127, 2 «труды плодов твоих будешь есть» находит свою опору в семантике древнегреческого источника Пс. 127, 2 LXX, христианская экзегеза которого, намекая на фитоморфную метафору Пс. 127, 2 (LXX), маркирует проблему адресата Пс. 127, 2, обозначенную ещё Оригеном по отношению к известному ему древнееврейскому источнику Пс. 127 LXX (128 MT)³⁵.

Архивные материалы

Псалтирь // ГСБ. ТСЛ. № 51 (870). [Рукоп. XVI в.]

Источники

Augustinus. Enarrationes in psalmos 119–133 / ed. Franco Gori. Wien: Osterreichischen Akademie der Wissenschaften, 2001. (CSEL; Bd. XCV/3).

Hieronymus. Tractatus sive homiliae in psalmos. In Marci evangelium. Alia varia argumenta / ed. G. Morin, B. Capelle, J. Fraipont. Turnhout: Brepols Publishers, 1958. (CCSL; vol. 78).

Hilarius Pictaviensis. Tractatus super Psalmos / ed. by A. Zingerle. Vienna: F. Tempsky, 1891. (CSEL; Bd. XXII).

Origenes. Selecta in Psalmos // PG. T. 12. Col. 1053–1686.

Theodoretus Cyrensis. Interpretatio in Psalmos // PG. T. 80. Col. 857–1998.

34 Блж. Иероним видел в образе корня Ос. 14, 6–8 корень именно масличного дерева.

35 Языковые выражения – это репрезентанты когнитивных моделей носителей иного языка и культуры. Сравнение таких языковых выражений в разных языках позволяет выявить различия в когнитивных моделях носителей этих языков. Если значение слова – это когнитивная структура, задающая способ обработки информации, то причины непонимания следует искать в различиях в когнитивных структурах. Если человеку известно значение иноязычного слова, но он не может понять иноязычное выражение, значит, у него нет соответствующей когнитивной схемы, представляющей собой ту или иную модификацию когнитивной структуры, представленной словом: «...именно совпадение концептуальных схем, представленных в инокультурном тексте и в речемыслительной деятельности реципиента (переводящего), ведёт к пониманию. Если же концептуальная схема, представленная в тексте, не известна реципиенту, то понимание не осуществляется, текст лакунизируется». См.: Герман И. А. Лингвосинергетика. Барнаул, 2000. С. 112.

- ორბელიანი სულხან-საბა*. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, რედ. იორდანიშვილი. ტ. I. 1949. [*Орбелиани С.-С.* Толковый словарь грузинского языка под ред. С. Г. Иорданишвили. Т. I. Тбилиси: Академия наук Грузинской ССР, 1949].
- ლოცვა წიგნი და ფსალტერი*. სოფელ დიდომში წმინდა მარინას სახელობის ეკლესია. 2004. [Молитвослов и Псалтирь. Тбилиси: Церковь св. Марины в с. Дигომი, 2004].
- Дидим Слепец*. На Книгу Бытия (Бытие. 16, 2) // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Том II: Книга Бытия 12–50 / под ред. М. Шеридана. Тверь: Герменевтика, 2005. С. 53–58.
- Евхологий Барберини гр. 336 / изд., предисл. и примеч. Е. Велковской, С. Паренти; пер. с итал. С. Голованова; ред. рус. пер. Е. Велковской, М. Живовой. Омск: Голованов, 2011.
- Ефрем Сирин, прп.* Толкование на Четвероевангелие. М.: Сибирская благовозвница, 2011.
- Иероним Стридонский, блж.* Толкование на книги пророков Даниила, Осии, Иоила. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ieronim_Stridonskij/tolkovanie-naknigi-prorokov-daniila-osii-ioilja/2_20 (дата обращения 29.10.2021).
- Псалтирь с объяснением каждого стиха блж. Феодорита, еп. Кирского. М.: Братство во имя Святой Троицы, 2011.
- Псалтирь учебная / пер. Е. Н. Бируковой, И. И. Бирукова М.: Правило веры, 2000.
- Северьянов С. Н.* Синайская псалтирь. Глаголический памятник XI в. // Памятники старославянского языка. Т. IV. Пг.: Отделение русского языка и словесности Российской Академии наук, 1922.

Литература

- Автономова Н. С.* Познание и перевод: опыты философии языка. М.: РОССПЭН, 2008.
- Антоний (Блум), митр.* Смерть: уходящие и остающиеся / пер. с англ. М.: Фонд «Духовное наследие митрополита Антония Сурожского»; Благотворительный фонд помощи хосписам «Вера», 2016.
- Арсений (Соколов), игум.* Книга пророка Осии. Комментарий. М.: Познание. 2019.
- Арутюнова Н. Д.* Метафора и дискурс // Теория метафоры. Сборник / пер. с англ., фр., нем., йен., польск. яз.; вступ. ст. и сост. Н. Д. Арутюновой; общ. ред. Н. Д. Арутюновой, М. А. Журинской. М.: Прогресс, 1990. С. 5–32.
- Бахтин М. В.* Счастье и блаженство в свете христианской антропологии: учебн. пособие. М.: Московский гуманитарный институт, 2005.
- Берендеева М. С.* Фитоморфная метафора в современном религиозном дискурсе // Вестник Новосибирского Государственного Университета. Серия: история, филология. 2016. Т. 15. № 9. С. 22–33.
- Герман И. А.* Лингвосинергетика. Барнаул: Алтайская академия экономики и права, 2000.
- Ивин А. А.* Искусство правильно мыслить. М.: Просвещение, 1986.
- Мандельброт Б.* Фрактальная геометрия природы. М.: Институт компьютерных исследований, 2002.

- Мещерский Н. А.* Источники и состав древней славяно-русской переводной письменности IX–XV веков: учебное пособие / под ред. А. Н. Ельчевой. Л.: ЛГУ, 1978.
- Пичхадзе А. А.* Переводческая деятельность в домонгольской Руси. Лингвистический аспект. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2011.
- Danby H.* The Mishnah Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes. London: Oxford University Press, 1933.
- Hatch E., Redpath H. A.* A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books). Grand Rapids (Mich.): Baker Academic, 1998.

РЕЦЕНЗИИ



Выдрин А., иерей

ВОЗНИКНОВЕНИЕ МОНАРХИИ В ДРЕВНЕМ ИЗРАИЛЕ: КОММЕНТАРИЙ НА ПЕРВУЮ КНИГУ ЦАРСТВ

Сергиев Посад: Изд. Московской духовной академии,
2020. 464 с.: илл. ISBN 978-5-6044668-0-3

УДК 82-95 (27-188.6)

DOI: 10.31802/BSCH.2022.3.2.012

В 2020 г. в издательстве Московской духовной академии вышел комментарий на Первую книгу Царств кандидата богословия, преподавателя кафедры библеистики Московской духовной академии, иерея Андрея Выдрина (461 с.). Нужно отметить, что это первый исагогико-экзегетический комментарий на Первую книгу Царств в отечественной библейской науке, после возрождения церковного образования в 90-ые гг. XX столетия. Единственной современной отечественной работой близкой по тематике к публикации иерея Андрея Выдрина является монография И. Р. Тантлевского «Царь Давид и его эпоха в Библии и в истории» (СПб.: РХГА, 2016).

Библейский комментарий — особый жанр научной работы, требующий от исследователя не только высокопрофессиональной подготовки в целом ряде областей: истории Древнего Востока, древних языков (библейского иврита, арамейского и греческого), литературоведения, библейской географии и археологии, а также умения доступно, интересно пояснять слово Божие, раскрывая Его сокровенный смысл. По большей части, представленный отцом Андреем комментарий отражает перечисленные навыки.

Комментарий имеет следующие части: «Введение», «Возвышение Самуила» (1 Цар. 1–7), «Правление Саула» (1 Цар. 8–13), «Возвышение Давида» (1 Цар. 16–31). Автор гармонично сочетает различные методы современной библейской науки: филологический анализ Масоретского текста, исторический экскурс, данные библейской археологии,

опыт исследования Первой книги Царств зарубежными исследователями Х. Херцбергом (H. W. Hertzberg (1964)), Дж. Мохлайном (J. Mauchline (1971)), П. Маккартером (P. K. McCarter (1980)), Р. Гордоном (R. P. Gordon (1993)), Р. Альтером (R. Alter (1999)), Э. Петерсоном (E. H. Peterson (1999)), Д. Цумурой (D. T. Tsumura (2007)). По ходу комментария отец Андрей часто ссылается на результаты раскопок известных археологов — И. Финкельштейна (Israel Finkelstein), А. Мазара (עמיחי מזר), У. Девера (W. Dever), Й. Гарфинкеля (יוסף גרפינקל) и др. В центре внимания автора — установление израильской монархии, её значение в истории и религии Ветхого Завета.

В обширном Введении (с. 13–50) отец Андрей уделяет много внимания происхождению Первой книги Царств, описывает источники, которые легли в основу её повествования: «Историю о Самуиле и Силоме», «Рассказ о ковчеге», «Историю о Сауле», «Повествование о Самуиле», «Историю о возвышении Давида», «Дворцовую историю» (с. 17, 18). Автор справедливо отмечает общее, свойственное первыми двум книгам Царств — сосредоточенность на царской власти в Израиле и участии в ней двух пророков Самуила и Нафана (С. 19). О. Андрей верно указывает на особенность изложения первых книг Царств — не возвеличивая вождей и монархов, не скрывая их пороков и недостатков, показать действие Промысла в истории (с. 20).

В монографии подробно излагаются различные современные гипотезы, посвящённые происхождению первой книги Царств — «Девтеронимическая история» Мартина Нота (M. Noth), «модель слоёв» Р. Сменда (R. Smend) и В. Дитриха (W. Dietrich), «теория двойной редакции» Франка Кросса (F. M. Cross) (с. 21–23).

Нужно отметить, что, так называемая «Девтеронимическая история» (объединения семи книг — Втор., Нав., Суд. и 1–4 Цар.), по мнению Мартина Нота (M. Noth), была создана одним автором в эпоху Вавилонского плена (597–538 гг. до Р. Х.). Данная гипотеза оказала существенное влияние на зарубежную исагогику Ветхого Завета второй половины XX в. Отец Андрей рассматривает и крайние точки зрения, принадлежащие учёным, вовсе отрицающим историческую достоверность повествования первой книги Царств, так называемым «минималистам» — Хоффмана (J. Hoffman), Ван Сетерса (J. van Seters), Гарбини (G. Garbini), Томпсона (T. L. Thompson) (с. 24–28). Автор также приводит мнения учёных У. Девера (W. Dever), Амнона Бен Тора (אמנון בן-תור) и А. Мазара (עמיחי מזר), которые выступают с критикой минималистов, неправильно истолковывающих библейский текст и игнорирующих

данные библейской археологии (с. 28). Изложив точку зрения минималистов, иерей Андрей определяет их подход к библейскому повествованию как псевдонаучный. Он допускает возможность редакций повествования первой книги Царств, однако считает, что основа рассказа о Сауле и Давиде восходит ко времени правления царя Давида — первой половине X в. до Р. Х. (с. 29). Автор указывает на отсутствие письменных документов в Израиле X в. до Р. Х., объясняя этот факт недолговечностью материалов, на которых делались записи — пергамена и папируса, и влажностью климата Палестины, не способствующего их сохранности (с. 43).

По мнению автора, существенное влияние на формирование канона ветхозаветных книг и конкретно на запись истории о первых израильских царях — Сауле и Давиде оказали писцы иудейского царя Езекии VIII в. до Р. Х. (с. 36). Отец Андрей допускает возможность сохранения в течение длительного времени — до VIII в. до Р. Х. части преданий о Сауле и Давиде в устной форме (с. 43). Однако он считает, что писцы царя Езекии, создававшие раннюю историю Израиля, использовали письменные источники, восходящие к X в. до Р. Х. (с. 44).

В целом монография производит впечатление качественного и всестороннего исследования текста первой книги Царств, способствующего лучшему пониманию эпохи, в которую сформировалась Израильская монархия. Автору удалось гармонично сочетать комментарии современных отечественных и зарубежных исследователей с традиционной церковной экзегезой.

Комментарий содержит познавательные экскурсы в библейскую лексику: יהוה / *yhwh* *šēbā'ôl* — «Господь воинств» (с. 66–69); נביא / *nābī'* — «пророк», רֹאֵי / *rō'ē* — «прозорливец» (с. 110); בָּמָה / *bāmā* — «высота» (для жертвоприношений) (с. 111–114); אֲרִי / *'urīm* — «урим» и / תּוּמִים / *tummīm* — «туммим» (с. 166–186); חֵרֶם / *hērem* — «заклятие» (с. 189).

При описании библейских событий, содержащих упоминание конкретных географических названий, отец Андрей всегда стремится дать пояснение, где именно находился в древности тот или иной город или селение.

В своём толковании автор активно использует внутрибиблейские параллели. Так, он подробно рассматривает эпизод, произошедший между Саулом и Давидом в пещере (1 Цар. 24). Давид, имея возможность убить своего преследователя, ограничился тем, что отрезал тайно часть одежды Саула. После того, как Саул покинул пещеру, Давид окликнул его, чтобы доказать собственную невиновность. Саул в ответ

произнёс знаменательные слова: *Ты правее меня* (1 Цар. 24, 17). Комментируя этот сюжет, отец Андрей справедливо вспоминает другой эпизод, уже из книги Бытия, в котором патриарх Иуда, обвинявший в блуде свою невестку Фамарь, вынужден был признать собственную неправоту. Он произнёс те же самые слова, что и Саул (Быт. 38, 24–26). Внутрибиблейские параллели обогащают наше знание Писания. Конкретно данная параллель помогает лучше понять тип взаимоотношений между библейскими персонажами, увидеть общее, когда гонитель (обвинитель) вынужден признать собственную неправоту.

Используя широкий пласт комментариев зарубежных исследователей, отец Андрей критически воспринимает результаты их трудов. Одно им принимается в качестве гипотезы, другое отвергается. Рассматривая повторы сюжетов (параллели) о встрече Саула и Давида в пещере (1 Цар. 24 гл.), а затем в пустыне Зиф (1 Цар. 26 гл.), когда Давид имел шанс избавиться от своего преследователя, однако не стал этого делать, отец Андрей замечает, что, по мнению многих библеистов, две истории являются вариантами одного первоначального предания, в которых по-разному рассказывается об одном и том же событии (с. 340–341). Однако сам автор не разделяет этой точки зрения, полагая, что «наличие “двойных” историй является преднамеренным композиционным решением библейского писателя» (с. 341).

Высоко оценивая комментарий, выскажем некоторые пожелания. На наш взгляд, чрезмерное внимание и следовательно объём содержания уделены поединку Давида с Голиафом (с. 211–278). Подробный и всесторонний анализ данного события, разбивает сам ход комментария. Поэтому было бы логичнее поместить его в Приложении.

Хотелось бы видеть заключение автора к своему комментарию. Хотя это не является обязательной частью библейских исследований, однако, на наш взгляд, обстоятельный анализ важнейшего периода священной истории — перехода от теократии к монархии, предполагает подведение итогов (заключительное слово).

В завершение рецензии, поздравляем отечественного читателя с появлением интересного, глубокого комментария на Первую книгу Царств, а самого автора с публикацией большого и важного труда, желаем ему успешного продолжения начатой работы.

Михаил Анатольевич Скобелев

БИБЛЕЙСКИЕ СХОЛИИ
№ 2 (3) • 2022

*Научный журнал
Московской духовной академии*

ISSN 2712-8504

Редактор *В. В. Езер*

Эл. почта редакции: biblejskijuniversitet@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. 13¾
Подписано в печать 01.09.2022

Отпечатано в типографии ООО «ЛОГОС-ПРЕСС»
www.logos-press.ru • citlogos@mail.ru
420108, Татарстан, г. Казань, ул. Портовая, д. 25а. Тел.: (843) 231-05-46