СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКИЙ
ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТИАНСКИЙ ИНСТИТУТ

АССОЦИАЦИЯ ВЫПУСКНИКОВ И СТУДЕНТОВ
СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКОГО ИНСТИТУТА

SAINT PHILARET'S CHRISTIAN ORTHODOX INSTITUTE

STUDENT AND ALUMNI ASSOCIATION
OF SAINT PHILARET'S CHRISTIAN ORTHODOX INSTITUTE

THE LIGHT OF CHRIST ENLIGHTENS ALL

The Quarterly Journal

OF ST. PHILARET'S INSTITUTE

Peer-reviewed academic journal. Since May 2007

ISSUE N30 • SPRING 2019

THEMATIC ISSUE
"THE PROBLEM OF GOD'S IMAGE AND LIKENESS
IN CONTEMPORARY THEOLOGY"

St. Philaret's
Christian Orthodox
Institute

Moscow • 2019

СВЕТ ХРИСТОВ ПРОСВЕЩАЕТ ВСЕХ

Вестник

СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКОГО ИНСТИТУТА

Рецензируемый научный журнал. Издается с мая 2007 года

ВЫПУСК 30 • ВЕСНА 2019

ТЕМАТИЧЕСКИЙ ВЫПУСК
«ПРОБЛЕМА ОБРАЗА И ПОДОБИЯ БОЖЬЕГО
В СОВРЕМЕННОЙ ТЕОЛОГИИ»

Свято-Филаретовский
православно-христианский
институт

Москва • 2019

УДК 27
ББК 86.37

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР **свящ. Георгий Кочетков,** кандидат богословия

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:
Ю. В. Балакшина, зам. главного редактора, председатель ред. совета, д-р филол. наук (СФИ; РГПУ им. А. И. Герцена)
П. Василиадис, д-р богословия, проф. (Ун-т им. Аристотеля в Салониках)
Е. М. Верещагин, д-р филол. наук, проф. (Ин-т русского языка)
О. В. Евдокимова, д-р филол. наук, проф. (РГПУ им. А. И. Герцена)
Ф. Н. Козырев, д-р пед. наук (РХГА)
А. М. Копировский, канд. пед. наук, доцент (СФИ)
А. В. Костина, д-р филос. наук, д-р культурологии, проф. (МосГУ)
А. А. Красиков, д-р ист. наук, проф. (Ин-т Европы РАН)
А. Б. Мазуров, д-р ист. наук, проф. (Гос. социально-гуманитарный университет)
А. А. Мелик-Пашаев, д-р психол. наук (Психологический институт РАО)
С. С. Неретина, д-р филос. наук, проф. (Ин-т философии РАН; СФИ)
Ж. Нива, акад. Европейской Академии (Лондон; ун-т Женевы)
Е. А. Островская, д-р социол. наук (СПбГУ)
О. С. Попова, д-р искусствоведения, проф. (ГИИ; МГУ)
П. А. Сапронов, д-р культурологии, доцент (Ин-т богословия и философии РХГА)
К. Х. Фельми, д-р богословия, проф. (Эрлангенский ун-т)
Н. Н. Фомина, д-р пед. наук, проф., чл.-кор. РАО (ИХОиК РАО)
В. И. Шамшурин, д-р социол. наук, проф. (МГУ; СТПГУ; МГАХ)

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:
А. Б. Алиева, канд. социол. наук (СФИ)
Д. М. Гзгзян, канд. филол. наук (СФИ)
З. М. Дашевская (СФИ)
К. А. Мозгов (СФИ)
Л. Ю. Мусина (СФИ)
К. П. Обозный, канд. ист. наук (СФИ)
Я. Р. Пантуева, канд. филол. наук (СФИ)
М. В. Шилкина, канд. филос. наук, доцент (СФИ)

ISSN 2658–7599

© Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2019

Содержание

9 Предисловие главного редактора

Библеистика

15 Х. В. Вольф
Образ Божий — управитель мира

28 Священник Доминик Бартелеми
«Для человека», «для этого человека» или «для Адама»? (Быт 2:20)

40 В. С. Зыков
Образ Божий: «мужчина и женщина» или «ни мужского пола, ни женского»?

74 V. S. Zykov
The Image of God: “male and female” or “neither male nor female”?

Теологические исследования

103 К. Толстая
Расчеловечение как ключ к реальному пониманию образа Божьего

140 Священник Манфред Дезелерс
Богоподобие массового убийцы? Бог и зло в биографии Рудольфа Хёсса

Междисциплинарные исследования

155 А. М. Копировский
Образ Христа у И. С. Тургенева («Живые мощи», «Милостыня», «Христос»), в русской средневековой иконописи и живописи второй половины XIX века

Патристика

182 С. П. Брок
Духовные чувства и рассудительность в писаниях сирийских отцов

202 Книги писем святого Патрикия епископа. Книга первая: Исповедь. *Перевод, вступительная статья и комментарии А. Г. Дунаева*

Миссиология и катехетика

224 Игумен Серапион (Митько)
Понятийный аппарат современной православной миссиологии

Обзоры, аннотации, рецензии

236 Обзор III Всероссийской научной конференции с международным участием «Православные братства в истории России: явление единства в разрозненном мире». Екатеринбург — Ганина Яма, 7–9 февраля 2019 года (*Ю. В. Балакшина, О. О. Глаголев*)
239 Священник Георгий Кочетков. Братства как явление постконстантиновской эпохи (материалы доклада)

247 Аннотация книги: Хенгель М., Швемер А.-М. Иисус и иудаизм. М. : ББИ, 2016. 724 с. (Современная библеистика) (*О. И. Ярошевская*)

Table of Contents

9 Chief editor's foreword

Biblical Studies

15 H. W. Wolff
God's Image — The Steward of the World

28 Priest Dominique Barthélemy
"For a Human Being", "for the Human Being" or "for Adam"? (Gen 2:20)

40 V. S. Zykov
Obraz Bozhii: "muzhchina i zhenshchina" ili "ni muzhskogo pola, ni zhenskogo"?

74 V. S. Zykov
The Image of God: "male and female" or "neither male nor female"?

Theological Studies

103 K. Tolstaya
Dehumanization as the key to a real understanding of the image of God

140 Priest Manfred Deselaers
The Likeness of God in a Mass Murderer? God and Evil in the Biography of Rudolf Höss

Interdisciplinary Research

155 A. M. Kopirovsky
Christ as Portrayed by I. S. Turgenev ("A Living Relic", "Alms" and "Christ"), on Mediaeval Russian Icons and Mid-To-Late XIX Century Russian Paintings

Patristics

182 S. P. Brock
The Spiritual Senses and Discernment in the Syriac Fathers

202 Books of Letters of St. Patrick the Bishop
Book One: Confession
Translation, introductory article and comments by A. G. Dunayev

Missiology and Catechetics

224 Hegumen Serapion (Mitko)
The conceptual apparatus of modern Orthodox Missiology

Reviews and Abstracts

236 Review of the 3rd All-Russian research conference with international participation "Orthodox Brotherhoods in Russian History: Bearing Witness to Unity in a Disunited World". Ekaterinburg — Ganina Yama, 7–9 February 2019 (*Y. V. Balakshina, O. O. Glagolev*)
239 Priest Georgy Kochetkov. Brotherhoods as a phenomenon of post-Constantinian epoch (conference paper)

247 Abstract: Hengel M., Schwemer A.-M. Jesus and Judaism. Moscow: St. Andrew's Biblical Theological Institute, 2016. 724 p. (contemporary biblical studies) (*O. Yaroshevskaya*)

Предисловие главного редактора

«Проблема образа и подобия Божьего в современной теологии» — так мы хотели бы обозначить тему весеннего выпуска «Вестника Свято-Филаретовского института». В наше время, когда само понятие «человек» порушено, нужно, безусловно, как можно больше и чаще говорить о том, кто есть человек. Говорить об этом нужно не только на языке философии или социологии, но и на языке богословия, выявляя христианское содержание этого понятия, почти утраченное в XX в.

XX в. стал веком антропологической катастрофы и кризиса церковности христианства. Ни одна предыдущая эпоха не знала такого количества невинных жертв, крови, такого унижения человеческого достоинства, какое имело место не только в советской и нацистской системах, но и во всем мире.

Опыт унижения и уничтожения человека, пережитый человечеством в XX в., остро ставит перед нами вопрос, что́ позволяет нам утверждать достоинство человека? почему каждый человек, независимо ни от чего, является образом Божьим, живой иконой Бога? почему каждый человек должен почитаться как святыня? Эта святыня может быть поругана и предана забвению, эта икона загрязнена и расколота, но человек должен понять, что́ такое есть человек. Пока человек не увидит себя как живую икону Бога, ему просто не во что будет верить. Если человек не образ Божий, то верить в человека нельзя.

Но богословская мысль идет дальше. То, что человек является иконой Бога — антропологическая данность, качество, присущее человеку по факту его рождения. Однако если мы видим в человеке образ Божий, то мы обретаем веру в человека, обретаем прочное основание для утверждения достоинства всякого человека, способного стать личностью, т. е. родиться свыше, от воды и Духа. Тогда возникает вопрос о богоуподоблении человека как о его личном и личностном призвании, которое приводит к соборности, приводит к высшему качеству жизни как церковной, так и не прямо церковной. Вопросу о том, какие смыслы выражения «образ Божий» позволяет выявить анализ Священного писания, посвящены сделанные специально для нашего журнала переводы статей известных европейских библеистов Х. В. Вольфа и свящ. Доминика Бартелеми, а также статья В. С. Зыкова

«Образ Божий: “мужчина и женщина” или “ни мужского пола, ни женского”?»

Понятия *образ* и *подобие* Божие нельзя оторвать друг от друга. В богоподобии человек обретает некоторую полноту, раскрывает в себе те потенции, которые несет в себе образ. Образ человеку надо в себе восстановить, очистить, исцелить. Это происходит тогда, когда человек приходит к Богу, обретает какое-то качество жизни — с этого человек начинает свой путь. Продолжение и конец этого пути — в богоподобии, которое не должно пониматься статично. Богоуподобление — процесс сложный, очень многообразный и очень динамичный, в котором нельзя поставить точку. Если образ есть в человеке от рождения, то подобие — нет. Его надо обрести, надо его раскрыть, не останавливаясь на этом пути.

Богосообразность проявляется в человеке через качества, которые мы связываем с понятием Духа и с личностью человека. Любовь, свобода, истина, дух, свет, жизнь — это те вещи, которые исходят прямо от Бога и отражаются в человеке. Нельзя сказать, что эти качества есть у животных. Нечто близкое может появляться только у домашних животных, которые из поколения в поколение развиваются под сильным влиянием человека и подражают ему. Богоподобие же предполагает эти качества в состоянии полноты, приобщения к полноте. Это то, что открывается непосредственно Богом вот этому человеку. Иногда человек даже сам этого не ожидает, иногда в какой-то момент жизни он этого не замечает, но потом по духу и по плодам возникает возможность об этом судить ему самому и тем, кто вокруг него.

В своей «Новой христианской антропологии»[1] я пришел также к тому, что образ и подобие отличаются не только степенью полноты и совершенства тех же самых качеств, но еще и внутренним содержанием. Образ тяготеет к онтологии, а подобие — к экзистенции, к богочеловечеству. Богоподобие, богоуподобление — это обретение богочеловеческих свойств, богочеловеческих качеств; а сообразование человека с Богом — это воспоминание о том, что ты уже имел, осознание того, что ты сейчас этого не имеешь, но должен иметь, и для этого нужно вернуться, исцелиться,

1. См.: Георгий Кочетков, свящ. Тайны и таинства Церкви : Опыт современной мистагоги : Христианская (православная) антропология. М. : Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2016. 344 с.

освятиться по милости Божьей. Это как бы два измерения равной степени важности. Можно говорить не только о разности степени полноты этих качеств, но и о разнице самих качеств. Потому что онтологические и экзистенциальные качества человека, даже если они называются одними словами *свобода*, *любовь*, *жизнь* — это не вполне одно и то же. Онтологические любовь и свобода и экзистенциальные, богочеловеческие любовь и свобода различаются. Это разная степень проникновения в тайну Духа, разное самосознание, самоощущение, это разные уровни существования в Боге, и в мире, и друг в друге. Об этом очень трудно говорить, потому что экзистенциальные богочеловеческие характеристики не должны рационализироваться, объективироваться. А онтологические могут объективироваться, и поэтому о них говорить легче.

Еще один важный вопрос заключается в том, что помогает раскрытию образа и подобия Божьего в человеке. Традиционно считается, что для этого нужны аскетические усилия. Аскетика безусловно выводит человека на путь исцеления образа, выявления этого образа, утверждения этого образа в себе как реальности. Этому посвящена статья известного английского сиролога, специалиста по сирийской литературе и культуре Себастьяна Брока. Аскетика же выводит человека и на путь богоуподобления. Но аскетика — это не содержание богоподобия, это средство его достижения. Кроме аскетики важнейшую роль здесь играют общение и служение: служение тем даром, который Бог дает человеку, общение на основе того же дара Духа. Общение — вещь сугубо духовная и очень неформальная, которую мы можем описывать скорее апофатически: это не тусовка, не внешние контакты, не нечто утилитарное, или только чувственное, или только рациональное. Это общение с Богом и общение с человеком. Одно от другого неотделимо: Бог проявляет Себя через людей, действует через людей, а люди являют себя в Боге и через Бога, особенно во Христе и Церкви с большой буквы.

Путь сообразования человека Богу и путь богоуподобления у каждого человека реализуется по-разному, не одинаково, не шаблонно. Бог — Творец, Он всегда «творит все новое». Если человек реально воплощает себя как образ Божий, он тоже это делает всегда не шаблонно, не формально; он так же, как Господь Бог, творит всегда «все новое», он живет всегда по-новому. Человек заново открывает в себе этот мир, открывает всегда по-новому своего ближнего, он оказывается способен давать каждому человеку авансы любви и доверия. Примеры богоуподобления являют

нам прежде всего святые, поэтому тему образа и подобия Божьего раскрывает перед читателями и новый перевод «Книги писем святого Патрикия епископа», сделанный известным российским патрологом А. Г. Дунаевым.

Но возможен и обратный процесс — человек может терять человеческий образ. Иногда человек теряет человеческий образ только в какой-то степени, и это сразу ужасает людей. Это еще не полная потеря образа Божьего, это еще что-то частичное, что может быть быстро исправлено. Однако бывают и случаи, когда люди оказываются захвачены беснованием. Так, например, когда говорят о первом поколении большевиков, часто подчеркивают их демоническую одержимость. Это не просто общественные деятели, которые в чем-то ошибаются, с которыми можно не соглашаться, которых можно критиковать, — это бесы, сгустки негативной энергии особой природы. А с бесами, согласно известным аскетическим правилам, не спорят и не разговаривают.

В XX в. явление такой демонической захваченности перестало быть редкостью. Но что же делать, если перед тобой уже не человек, а бес, сгусток злобы. Наша брань, как сказано в Писании, «не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных» *[1]. Но ведь этот дух всегда воплощенный, и это страшно, когда он воплощается. Человек должен знать, что все духовные дары, данные Богом, данные свыше, могут быть им потеряны, он может превратиться в «нелюдя». В этом случае речь может идти уже не об исцелении человека, пережившего духовную смерть, а о его претворении. Можно надеяться только на воскресение такого человека. Святые отцы говорят, что можно молиться за бесов, что можно молиться за дьявола. Но это надо понимать конкретно, потому что бесы воплощаются в людях и через людей. О таких людях, как Гитлер, Сталин, Троцкий, Ленин, можно молиться только как о воскресении мертвых. Наверное, все молиться за них не могут, но кто-то может. Если человек может молиться за весь мир, то может молиться и за духовно умерших и требующих силы воскресения. Как это происходит, как Бог на это отвечает — это большая тайна. Гарантий здесь не может быть никаких, потому что эти люди окончательно, сознательно отвернулись от Бога, они сделали что-то такое, что лишило их действительного образа Божьего. Проблеме богоподобия применительно к массовому убийце, каким стал комендант Освенцима Рудольф Хёсс, посвящена статья католического священника Манфреда Дезелереса, предваряющая

*[1] Еф 6:12

издание на русском языке его книги «“И Вас никогда не мучила совесть?” Биография Рудольфа Хёсса, коменданта Освенцима, и вопрос его ответственности перед Богом и людьми».

Другая сторона вопроса о потере образа Божьего в человеке — это то состояние, до которого человека доводили в советских или немецких лагерях, когда ни о любви, ни о свободе, ни о каких-либо других проявлениях богосообразных качеств не могло быть и речи. Но все-таки опыт показал, что не всех людей можно было довести до такого состояния. Человека можно было убить, но пока он был жив, он в такое состояние не впадал. Это прежде всего касается верующих в Бога людей. О том, что происходит с образом Божьим в человеке в ситуации предельного расчеловечения, размышляет теолог из Амстердама Катя Толстая.

Очень важно подчеркнуть, что когда человек действительно лишается образа Божьего в себе, он перестает быть человеком; сходит с ума-разума, причем не только душевно; теряет себя во всем и постепенно умирает. Но пока он умирает, им еще могут быть совершены какие-то действия, зло может через него действовать и распространяться вокруг. Это огромная трагедия человечества: люди могут друг друга сводить с ума и лишать человеческого образа, хотя я все-таки верю во всеобщее воскресение. Люди могут воскреснуть, потому что Христос воскрес, потому что Он дает нам нечто такое в Своей Любви, что превосходит всякий грех и всякое зло.

В XX в. об образе и подобии Божьем в человеке, о человеческой личности и соборности наиболее напряженно и плодотворно размышляли Н. А. Бердяев, о. Сергий Булгаков, прмц. Мария (Скобцова), Симона Вейль, старец Силуан Афонский и др. Конечно, нам нужно заново открыть для себя, что говорит о человеке Священное писание, и понять, какое откровение о человеке дается в Церкви, живущей даром Духа Святого как община и братство.

О человеке много и глубоко размышляла русская культура. Когда читаешь некоторые строки Пушкина или Достоевского удивляешься, насколько глубоко они смогли проникнуть в жизнь человеческого духа. М. А. Врубель был ранен несовершенством и греховностью человека, но в то же время уязвлен его красотой. Статья постоянного автора «Вестника СФИ» канд. пед. наук А. М. Копировского исследует, как раскрывается образ Христа в произведениях И. С. Тургенева («Живые мощи», «Милостыня», «Христос»), средневековой русской иконописи и живописи второй половины XIX в., как искусство ищет пути для изображения преображенной человеческой природы.

Великий русский мыслитель А. С. Хомяков, экзистенциальный философ, конгениальный Кьеркегору, тоже разрабатывал концепцию соборной личности. Благодаря любви к своему народу, к русскому народу, он, будучи верующим православным человеком, открыл тайну Церкви и вопрос соборности поставил как вопрос антропологический. Н. Н. Неплюев пытался на практике воплощать идеи Хомякова и создал Крестовоздвиженское трудовое братство. Вообще всякий человек, рожденный свыше, ставший личностью, в этом смысле пример для нас, хотя не все могут это понять и увидеть. Люди высокой интенсивности духовной жизни к концу своего пути научаются говорить об этих вещах, а не только их переживать, не только их безмолвно являть. Мне кажется это очень важным. Поэтому тема образа Божьего сегодня — тема прекрасная, блестящая, совершенно необходимая.

Ректор СФИ,
профессор священник Георгий Кочетков

Х. В. Вольф

Образ Божий — управитель мира [1]

«Образ Божий — управитель мира» — глава из книги Х. В. Вольфа [2] «Антропология Ветхого завета» (1973 г.). Она открывает третий раздел, озаглавленный «Мир человека. Социальная антропология». Материалы данного раздела затрагивают также темы «мужчина и женщина», «родители и дети», «братья, друзья и враги», «господа и рабы», «мудрый и глупый (учителя и ученики)», «человек и общество», «предназначение человека». По мнению Х. В. Вольфа, призвание человека как поставленного Богом управителя мира предполагает ответственность за вверенное ему творение и исключает произвол и господство человека над человеком, что является искажением образа Божьего. Покорение мира не должно приводить к загрязнению окружающей среды и создавать угрозы для жизни людей, не должно приводить к техническому и экономическому подчинению и человеческой несвободе.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: образ Божий, подобие Божье, творение, человечество, призвание человека, окружающая среда.

Мир, в который помещен человек, целиком и полностью является Божьим творением. Об этом свидетельствуют два рассказа о сотворении мира в книге «Бытие» и связанные с ними утверждения в Пс 8 и другие. Священнический источник лаконично выра-

1. См. литературу: [*Stamm; Loretz 1967; Loretz 1969; Wildberger; Schmidt 1967; Westermann; Maass 1970; Zimmerli, 45–57*].

2. Ханс Вальтер Вольф (Hans Walter Wolff) (1911–1993) — немецкий протестантский теолог, пастор и исследователь в области Ветхого завета. Ученую степень получил в 1942 г. за диссертационную работу «Исайя 53 в раннем христианстве: история пророчества “Вот, раб Мой побеждает” до Иустина» (“*Jesaja 53 im Urchristentum : Die Geschichte der Prophetie ‘Siehe, es siegt mein Knecht’ bis zu Justin*”). Х. В. Вольф преподавал «Ветхий завет» в различных университетах Германии. В центре научной и преподавательской деятельности Х. В. Вольфа были этика, антропология и ветхозаветные пророческие книги, что в свою очередь определяло также и основную тематику его печатных трудов. В 1973 г. вышла его знаменитая книга «Антропология Ветхого завета» (“*Anthropologie des Alten Testaments*”), ставшая первым систематическим трудом и стандартным пособием по данному вопросу. Х. В. Вольф являлся одним из редакторов серии «Библейский комментарий. Ветхий завет» (“*Biblischer Kommentar. Altes Testament*”). Под его редакцией вышли тома двенадцати малых пророков (“*Dodekapropheton*”). — *Прим. науч. ред.*

жает особое положение человека в мире словами о том, что он сотворен и оберегается как «образ Божий» (צֶלֶם אֱלֹהִים (*ṣelem ʾelōhīm*)) *[1]. Что означает это определение?

*[1] Быт 1:26 сл.; Быт 9:6

1. Человек как образ Божий

В каком смысле человек является «образом Божьим»? Эта фраза, взятая сама по себе, указывает на сущностное соответствие между человеком и Богом. Уникальность природы человека относительно всего творения следует понимать в свете его особой связи с Богом. Однако в данном контексте лучше говорить о связи Бога с человеком как об исходной предпосылке для понимания человеком самого себя, потому что об этом говорится прежде всего, когда Бог совещается Сам с Собой и приходит к решению в 1:26:

> Сотворим человека по образу Нашему по подобию Нашему[3].

Но как нам более точно понимать отношение соответствия между Богом и человеком?

(*a*) Согласно приведенному стиху о личном решении, появление человека вызвано словом Бога. Мы не должны видеть в стихе 1:26 чисто литературный прием из-за того, что слова, которыми Бог благословляет человека в стихе 1:28, подобны словам, сказанным рыбам и птицам в стихе 1:22. Что уникально, так это продолжение слов, обращенных к человеку: на него возлагается обязанность, выделяющая его из всего творения. Псалом 8:5 понимает это как «увенчание славою и честью». Яхвист, кроме того, сообщает, что когда Творец передал человеку сотворенных живых существ, Он дал ему еще и ответственные задания *[2] в сотворенном Им мире, и способность принимать решения *[3]. Личное решение Бога дать человеку помощника ему под стать *[4] сочетается с именованием человеком животных и его радостью при виде жены *[5]. Вопрос о предназначении деревьев в саду в 2:16 сл. не только стал темой первой дискуссии среди сотворенных живых существ *[6], но и привел к первому диалогу между Богом и человеком. Различные детали рассказа Яхвиста делают смыслы Быт 1:26–28 очевидными. Согласно тексту Яхвиста, отношение соответствия, на которое указывает выражение «образ Божий», следует видеть

*[2] Быт 2:15–17
*[3] Быт 2:18–23
*[4] Быт 2:18
*[5] Быт 2:19–20, 23
*[6] Быт 3:1 слл.

3. Здесь и далее за исключением специально отмеченных случаев используется синодальный перевод. В оригинале статьи используется текст *Revised Standard Version*. — *Прим. науч. ред.*

в человеке в первую очередь в его способности слышать Бога, а затем в послушании и отклике, что соответствует словам Бога[4].

(*b*) Цель личного божественного решения — сотворить «образ Божий» — с самого начала определена так, что для ее достижения человек был поставлен в особые отношения с живыми существами, сотворенными прежде *[1, 5]:

*[1] Быт 1:26b

И да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле[6].

Более того, согласно Пс 8:7, человек поставлен владыкою над делами рук Божьих. У Яхвиста они даны ему для работы как поддержка или как помощники *[2]. Все, с кем человек входит в соприкосновение, являются Божьими созданиями. Когда человек входит в отношения с предметами этого мира в своей повседневной работе, в своих трапезах или в своих открытиях, он также реально входит в отношения с Богом как с их Творцом — с Тем, Кто его ими наделил. Следовательно, отношение соответствия, на которое указывает предназначение человека как «образа Божьего», следует видеть также и в том, что он должен охватить все, что сотворил Бог.

*[2] Быт 2:15, 16, 19

(*c*) Но почему это отношение соответствия описано как *образ* Божий? Здесь мы должны отметить, что особые отношения человека к остальному творению, в которые, согласно Священническому кодексу, Бог ставит его, когда Он обдуманно создает «образ Божий», — это отношения *господства* (וּרְדוּ (*wᵉyirdu*)) *[3]. В благословении в 1:28 перед тем, как человеку дается повеление владычествовать над животными, ему приказано полностью овладеть землей. Подобным образом значение «увенчания» человека в Пс 8:5 сл. видится в его «управлении» (לשמ (*mšl*)) миром, в котором действует божественная творческая сила[7], и в том факте, что «все повергнуто под его ноги». В его функции правителя определенно есть то, что он — образ Божий. На древнем Востоке установка

*[3] Быт 1:26b

4. См. Быт. 1:26 — *Прим. пер.*

5. В связи со структурой заключительной клаузы сравни Быт 1:14 сл. и [*Schmidt 1967, 142, с раздела № 4*].

6. Англ. текст цитаты: “*and over the cattle, and over all the animals on the earth and over every creeping thing that creeps upon the earth*” («и над скотом, и над всеми животными на земле и над всеми пресмыкающимися, ползающими по земле»). В тексте Х. В. Вольфа к слову “*earth*” сделано следующее примечание: См.: [*BHS*]. — *Прим. науч. ред.*

7. О различных аспектах употребления в еврейской Библии слова יָד (*yād*) («рука», «сила» и др.) подробнее см. в параграфе «Форма тела» этой же книги: [*Wolff, 67–68*]. — *Прим. науч. ред.*

изваяния царя была равнозначна провозглашению его владычества над областью, в которой изваяние было установлено *[1]. Когда в XIII в. до Р. Х. было высечено на скале изображение фараона Рамсеса (Рамзеса) II в устье Нахр эль-Кельб (*nahr el-kelb*) на Средиземном море к северу от Бейрута, оно означало, что этот фараон являлся правителем на этой территории. Соответственно, человек помещен среди творения как изваяние Бога. Он является доказательством того, что Бог есть Господин всего творения, но как поставленный Богом управитель он, как и Бог, осуществляет свое владычество не путем деспотического произвола, но как ответственный деятель. Его владычество и его обязанность управлять не являются автономными — они не существуют друг без друга.

*[1] Ср. Дан 3:1, 5 сл.

Помимо разговора об «образе Божьем» в стихе 1:26 присутствует упоминание о «подобии» человека Богу (כִּדְמוּתֵנוּ (*kidmūtēnū*)) *[2]. Возможно, оно было предназначено для того, чтобы не допустить неправильного понимания, согласно которому «образ Божий», а, следовательно, и связанное с ним «соответствие» указывают только на идентичность, но оставляют в стороне различия внутри сходства. Однако «подобие» также могло подчеркивать сходство и взаимосвязь в том смысле, в каком двухчастное выражение в Быт 5:3 (хотя в нем обратный порядок слов по сравнению с 1:26) говорит, что Адам родил сына, который был «по его подобию, по его образу», что подчеркивает тесную взаимосвязь между тем и другим[8]. Таким образом, говоря о задаче управления миром, мы не должны забывать об особой близости Бога к человеку, которая находит свое выражение прежде всего через слово. Мы также не должны забывать, что, согласно особому значению образа правителя в контексте утверждений в 1:26a, b, отношение соответствия следует видеть в функции человека как правителя над остальным творением.

*[2] Ср. Быт 5:1

2. Человек и человечество

В каком смысле человек как образ Божий является управителем мира? Из Быт 1 вполне понятно, что имеется в виду не какая-то выдающаяся личность, такая, как царь Египта. Например, фараону Рахотепу (семнадцатая династия) можно было сказать: «Он[9]

8. Так, согласно [*Loretz 1967, 62 f*] Пс 8:5 выражает как близость, так и различие между Богом и человеком в предложении: «Ты сделал его немного меньше божественного существа».

9. «Он» — бог Ра. — *Прим. науч. ред.*

определил тебя быть его образом» [*Otto, 345*] [10]. Но когда мы читаем в 1:26a «Создадим אָדָם (*’ādām*) по Нашему образу», как следует понимать слово אָדָם (*’ādām*)?

(*a*) Контекст дает понять, что имеется в виду совсем не индивидуум. Продолжение в 1:26b «(Создадим אָדָם (*’ādām*))… так чтобы *они* могли иметь владычество…» указывает на множественное число. Соответственно, слово אָדָם (*’ādām*) несомненно следует понимать в собирательном смысле: Бог хочет сотворить *человечество*. Владычество над миром должно быть передано не отдельным выдающимся людям, а сообществу. Пс 8 говорит о том, что человек увенчан, чтобы управлять всем творением, хотя, представляя великие дела Творца, которые можно увидеть в небесах (стих 3), поначалу кажется (стих 4) удивительным, что это должен быть именно человек:

…что есть человек, что Ты помнишь его, и сын человеческий, что Ты посещаешь его? [11]

Это именно человек в его малости [12], о котором Бог позаботился и призвал быть Его полномочным представителем. И ни один из представителей человеческого рода не должен быть лишен этой власти.

(*b*) Но Быт 1:27 дает даже более точный ответ на вопрос, в каком смысле человеческий род должен быть управителем, облеченным полномочиями Самим Богом:

И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их [13].

Пояснение, добавленное к двойному рассказу о выполнении решения Бога, говорит о том, как человеческий род, сотворенный

10. См. более подробно о «Поучении фараону Мерикара» (*Meri-ka-Re*) [*Otto, 342 ff*], согласно которому людей как таковых однозначно называют «образами» Бога. Кажется, эта фраза должна означать в Египте либо роль богов, исполняемую жрецами в культе, либо внутреннюю духовную одержимость *человека* божеством; она (*эта фраза*) никогда не означала функций правления, которые зарезервированы для царя как образа Бога.

11. Нем. текст: “*und des Menschen Sohn, daß du dich um ihn kümmerst!*” («и сын человеческий, что Ты заботишься о нем?»); англ. текст: “*and the son of man that thou dost care for him*?” («и сын человеческий, что Ты заботишься о нем?»). — *Прим. науч. ред.*

12. אֱנוֹשׁ (*’ᵉnōs*) (в Пс 8:5a (Ps 8:4a)), возможно, может означать человека как слабое, смертное существо (Пс 102:15 (Ps 103:15)), соответствующее аккадскому *enēšu* (быть слабым, хрупким (болезненным)). Но см.: [*Maass 1971, 373 f*].

13. Нем. текст: “*männlich und weiblich schuf er sie*” («мужчину и женщину сотворил их»); англ. текст: “*male and female he created him*” («мужчиной и женщиной Он сотворил его»). — *Прим. науч. ред.*

по образу Божьему, должен быть оформлен, а именно, он должен принять форму двух полов. Карл Барт назвал расширение в стихе 27b «определяющим пояснением» [*Barth, 219*] текста стиха 27a. Людям должно быть позволено дополнять себя в любви. То, что они живут вместе в любви, а не во вражде, является важнейшей исходной предпосылкой для успеха во вверенном им управлении миром. Они являются образом Бога в том, что вместе они — одно целое. Но эта интерпретация небесспорна, особенно если она выдвинута в этическом смысле, который требует понимания взаимной зависимости человека от другого человека. Тем не менее, вполне допустимо опереться на тот факт, что люди могут выполнить поручение, данное им в творении, — быть образом Божьим, только повернувшись друг к другу и дополняя друг друга, подобно мужу и жене.

(*c*) Что, однако, является бесспорным, так это интерпретация, которая следует из заповеди размножаться в 1:28:

> Будьте плодовиты и многочисленны, заселяйте землю и овладевайте ею [14].

Это добавление проясняет, почему люди в качестве образа Божьего сотворены как мужчина и женщина: они должны быть способными рождать детей и таким образом увеличивать численность человечества. Возрастание численности человечества и владычество над землей и животными прямо связаны друг с другом. Поэтому управление миром поручено великому сообществу — человеческому роду с множеством его членов; а это предполагает, что они все принимают участие во владычестве над творением.

3. Владычество над творением

Каким же образом человечество как образ Божий осуществляет это владычество?

(*a*) В основании ответа на этот вопрос лежит представленный в рассказе о творении демифологизированный мир, который находится в противоречии с мифами окружающего мира. Все и всё, что существует в мире, открываются в нем как Божье творение;

14. Перевод РБО. Нем. текст: “*füllet die Erde und beherrscht sie!*” («наполняйте землю и овладевайте ею»); англ. текст: “*and fill the earth and subdue it*” («и наполняйте землю, и покоряйте ее»). — *Прим. науч. ред.*

поэтому для человека, который понял это, нет ни обожествленной земли, ни священных животных, ни сакральных созвездий, ни каких-либо других священных сфер в принципе недоступных человеку. Весь демифологизированный мир может стать окружающей средой человека, пространством для его жизни, тем, чему он может придавать форму [*Schmidt 1969, 29*].

Для нас, как и для древнего мира, одна вещь кажется парадоксальной: чем более последовательно мир рассматривается как творение, тем более последовательно можно говорить о его «приземленности» [*Rad, 151*].

(*b*) Основным *свойством* человеческого управления миром является абсолютное господство. Это блестяще разъяснено в слове заповеди в 1:28. Слово כִּבְשֻׁהָ (*kibšuhā*) открывает путь для полного подчинения земли; в других обстоятельствах корень כבש (*kbš*) может означать покорение страны посредством войны *[1], покорение народов *[2, 15] и особенно покорение рабов *[3]; этот *корень* כבש (*kbš*) также может быть использован для описания ситуаций, связанных с изнасилованием женщин *[4]. Он всегда обозначает действие, посредством которого человек покоряет что-либо для своей цели путем применения силы *[5]. Соответственно, человечеству как образу Божьему даны определенные способности и разрешение распоряжаться миром. Другой императив, רְדוּ (*rᵉdū*), подхватывает исходное ключевое слово из 1:26. Корень רדה (*rdh*) применен к владычеству царя в Пс 72:8; Пс 110:2; Ис 14:6; Иез 34:4. Но здесь достоинство абсолютного царского правления даровано множеству разных людей. Возможно, значение «править» («властвовать») развилось из значения «давить», которое может быть найдено для корня רדה (*rdh*) в стихе Иоиль 4:13, описывающем, как в давильне давится виноград. Это указывает на деятельность, связанную с изменением формы, как в давильне, когда виноград превращается в вино. Человек уполномочен делать подобные полезные изменения.

*[1] Числ 32:22, 29
*[2] 2 Цар 8:11
*[3] Неем 5:5
*[4] Есф 7:8
*[5] Нав 18:1

(*c*) В качестве *объекта* владычества, прежде всего, названа земля в целом, а затем, особо, животные. Почему они выделены? Потому что только их можно считать возможными соперниками человека. Заставить растения производить пищу (стих 29) — детская игра по сравнению с господством над животными. Для

15. В тексте книги ошибочно указано: II Sam 8:1 — *Прим. науч. ред.*

древних власть над миром проявлялась, прежде всего и наиболее явно, в их воспитании и подчинении. Вероятно, Быт 1 не думает об убийстве, так как мир растительности был явно предназначен в пищу как для человека, так и для животных (стихи 29 сл.), что меняется в стихах 9:1 и слл.

Пс 8 также упоминает диких зверей. Но здесь порядок перечисленных животных отличается от порядка в Быт 1. Возрастающее удивление по поводу владычества маленького человека находит свою кульминацию в стихах 7 сл.: «Сначала поэт называет прирученных животных, затем, более обобщенно, — всех зверей полевых. Птицы и рыбы следуют за земными животными; они тоже, хотя и принадлежат небесам и не менее таинственной стихии морей, пойманы людьми с помощью ловушек и сетей. Для того чтобы выделить этот удивительный аспект, стих 8b[16] дает более точное описание рыб; для человека власть над тем, что проходит этими таинственными "морскими стезями" почти божественна» [*Ridderbos, 139*][17]. Таким образом, в принципе все «положено под ноги человека» *[1, 18]. Только сам человек не должен быть объектом подчинения *[2], не должны им быть и все люди, имеющие общую задачу управлять творениями, формировать их и иметь в своем распоряжении[19].

*[1] Пс 8:5b

*[2] Быт 9:6

Людвиг Кёлер, взяв за отправную точку Быт 1:28, превосходно описал задачу, данную человеку, какой она была в прежние времена и какой она остается вплоть до настоящего времени:

> Это поручение создать цивилизацию. Оно относится ко всем людям и охватывает любую эпоху. Нет человеческой деятельности, которая не была бы им охвачена. Мужчина, который со своей семьей оказался на равнине, продуваемой ледяным ветром, и впервые для защиты от него положил один на другой несколько камней, изобретя таким образом стену, основу всей архитектуры, выполнял это повеление. Выполняла это повеление и женщина, которая впервые пробила отверстие в твердой колючке или рыбьей кости, продела через него кусок сухожилия животного для того, чтобы соединить вместе несколько кусочков кожи, и так придумала иголку и шитье — начало

16. Стих 9b по синодальному переводу (Пс 8:9b) — *Прим. науч. ред.*

17. Только в мессианскую эсхатологическую эпоху в конце времен отношение животных друг к другу, также как отношения между человеком и животными, больше не будут отмечены господством и конфликтом, но *будут отмечены* миролюбивой игрой (Ис 11:6–8).

18. Пс 8:7b по синодальному переводу — *Прим. науч. ред.*

19. «Образ Божий», таким образом, предназначен для того, чтобы править лишь над всем остальным творением, и не для господства над людьми. Ср. [*Herzog, 516*]. С другой стороны, человек как «образ творящего Бога», *тем самым*, «не должен быть образом природы и ее сил» [*Moltmann, 315, ср. 319*].

всего швейного мастерства. Вплоть до нынешнего дня все обучение детей, каждый вид школ, всякая письменность, всякая книга, вся наша техника, исследовательская работа, наука и преподавание с их методикой, инструментарием и институтами — ни что иное, как выполнение этого повеления. Вся история, все человеческое стремление проходят под этим знаком, под этим библейским выражением.

Это — объективная сторона повеления. Но у него есть также субъективная сторона. В природе каждого человека заложено то, что он должен принять жизнь как она есть. Он должен стремиться к внутреннему принятию всего, с чем он сталкивается, будь то крупинка пыли в его глазу или наводнение, которое угрожает его жизни и жизни его семьи. <…> Природа человека узнается по тому, каким образом он приходит к внутреннему принятию обстоятельств [*Köhler, 112 f*].

Поручение, данное человеку, безусловно, пока еще не достигло своей цели. Но человек как образ Божий находится в опасности, поскольку существует угроза, что его власть уйдет от него, потому что он неправильно понимает свои задачи правителя[20]. Причина запрета на пролитие человеческой крови вместе с указанием на сотворение человека как образа Божьего уже коренным образом указывает на ограничения в способах решения этой задачи. В наши дни в качестве таких ограничений должны быть отмечены, по крайне мере, два конкретных требования. Во-первых, покорение мира человеком не должно вести к загрязнению окружающей среды, угрожающему жизни людей; такое господство человека над человеком является искажением образа Божьего. Во-вторых, покорение мира не должно вести к тому, чтобы над человеком довлел миф о технике, которая производит то или иное только потому, что это технически осуществимо, и принуждает человека к техническому и экономическому подчинению ей.

В «Послании к Колоссянам», в котором Иисус Христос назван «образом Бога невидимого»*[1], говорится о необходимости облечься в нового человека, «…который обновляется в познании по образу Создавшего его»*[2]. Слова же возносящегося Христа: «Дана Мне всякая власть на небе и на земле; итак, идите и сделайте учениками все народы»[21, *3] дают «совершенно новую,

*[1] Кол 1:15; ср. с 2 Кор 4:4

[2] Кол 3:10; ср. 2 Кор 4:1–6

*[3] Мф 28:18 сл

20. Ср. [*Jüngel*].

21. Перевод С. С. Аверинцева. Нем. текст: “*zu meinen Jüngern!*” («Моими учениками»); англ. текст: “*into my disciples*” («Моими учениками»). — *Прим. науч. ред.*

эсхатологическую интерпретацию»[22] для Быт 1:28. И нам следует задуматься, как, владычествуя над миром таким же способом, как и Тот, Кто был распят, человечеству отвратиться от всего, что его разрушает, чтобы образ Божий снова явил себя во всей полноте своей свободы.

Перевод выполнен по изданию: Wolff H. W. Anthropology of the Old Testament. London : SCM Press Ltd, 1974. Pt. 3 : The world of man. Sociological anthropology. Ch. 18 : God's Image — The Steward of the World. P. 159–165.

Перевод Вячеслава Зыкова и Ольги Черенковой;
научный редактор Вячеслав Зыков.

Литература

1. *Barth* = Barth K. Die kirchliche Dogmatik. Bd. 3 : Die Lehre von der Schöpfung. T. 1. Zollikon : EVZ, 1945. 488 S.
2. *Hengel* = Hengel M. Was ist der Mensch? // Probleme biblischer Theologie : Gerhard von Rad zum 70 / Hrsg. H. W. Wolff. Geburtstag : Chr. Kaiser Verlag, 1971. S. 116–135.
3. *Herzog* = Herzog F. Befreiung zu einem neuen Menschenbild? Anthropologische Überlegungen zum Problem der Lebensqualität // Evangelische Kommentar. 1972. N. 5. S. 516–520.
4. *Jüngel* = Jüngel E. Grenzen des Menschseins // Probleme biblischer Theologie ; Gerhard von Rad zum 70 / Hrsg. H. W. Wolff. Geburtstag : Chr. Kaiser Verlag, 1971. S. 199–205.
5. *Köhler* = Köhler L. Der hebräische Mensch. Tübingen : Mohr, 1953. 180 S.
6. *Loretz 1967* = Loretz O. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen. München : Kösel-Verlag, 1967. 173 S.
7. *Loretz 1969* = Loretz O. Der Mensch als Ebenbild Gottes // Der Mensch als Bild Gottes / Hrsg. L. Scheffczyk. Darmstadt : Wiss. Buchges., 1969. S. 114–130.
8. *Maass 1970* = Maass F. 'ādām // Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament / Hrsg. G. Botterweck, H. Ringgren. Bd. 1.1. Stuttgart : Kohlhammer-Verlag, 1970. S. 81–94.

22. См.: [*Hengel, 125 ff*]. Взяв за отправную точку Иер 31:31 слл., М. Хенгель показывает, как «Ветхий Завет указывает за свои пределы», «что требования к человеку были слишком велики, когда он был призван к соработничеству с Богом», и что «факт существования образа Божьего» является «поручением… в котором человек в его конкретной ситуации вновь и вновь терпит неудачу». Но Иер 31:31–34 «дает надежду». Ср. также с Ис 61:1–3.

9. *Maass 1971* = Maass F. ’ᵉnōš // Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament / Hrsg. G. Botterweck, H. Ringgren. Bd. 1.3. Stuttgart : Kohlhammer-Verlag, 1971. S. 373–375.
10. *Moltmann* = Moltmann J. Hoffnung und die biomedizinische Zukunft des Menschen // Evangelische Theologie. 1972. N. 32. S. 309–326.
11. *Otto* = Otto E. Der Mensch als Geschöpf und Bild Gottes in Ägypten // Probleme biblischer Theologie : Gerhard von Rad zum 70 / Hrsg. H. W. Wolff. Geburtstag : Chr. Kaiser Verlag, 1971. S. 335–348.
12. *Rad* = Rad G. von. Christliche Weisheit? // Evangelische Theologie. 1971. N. 31. S. 150–154.
13. *Ridderbos* = Ridderbos N. H. Die Psalmen. Berlin : De Gruyter, 1972 (BZAW; 117).
14. *Schmidt 1967* = Schmidt W. H. Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift : Zur Überlieferungsgeschichte von Genesis 1:1–2, 4a und 2:4b–3, 24. 2., überarb. u. erw. Aufl. Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 1967. 246 S. (WMANT; 17).
15. *Schmidt 1969* = Schmidt W. H. Das erste Gebot. Munich : Chr. Kaiser Verlag, 1969. 55 S. (Theologische Existenz heute; 165).
16. *Stamm* = Stamm J. J. Die Imago Lehre von Karl Barth und die alttestamentliche Wissenschaft // Antwort : Karl Barth zum siebzigsten Geburstag am 10. Mai 1956. Zollikon; Zürich : Evangelischer Verlag, 1956. S. 84–98.
17. *Westermann* = Westermann C. Genesis // Biblischer Kommentar. Bd. 1. Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 1966. S. 197–222.
18. *Wildberger* = Wildberger H. Das Abbild Gottes // Theologische Zeitschr. 1965. Heft 21. S. 245–259, 481–501.
19. *Wolff* = Wolff H. W. Anthropology of the Old Testament. London : SCM Press Ltd, 1974. 293 P.
20. *Zimmerli* = Zimmerli W. Die Weltlichkeit des Alten Testaments. Gottingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1971. 166 S. (VR; 327).

Список сокращений

BHS	Biblia Hebraica Stuttgartensia / Ed. K. Elliger and W. Rudolph
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
VR	Kleine Vandenhoeck-Reihe

H. W. Wolff

God's Image — The Steward of the World

"God's Image — The Steward of the World" is a chapter from the book by H. W. Wolff *Anthropology of the Old Testament* (1973). It opens the third section, entitled *The World of Man. Social Anthropology*, covering such topics as 'man and woman', 'parents and children', 'brothers, friends, and enemies', 'lords and slaves', 'wise and foolish (teachers and disciples)', 'man and society', 'human vocation'. According to H. W. Wolff, the vocation of man to be the steward of the world implies his responsibility for the entrusted creation and eliminates the arbitrariness and the domination of man over man, which distorts the image of God. The conquest of the world should not lead to environmental pollution, human unfreedom, technical and economic subordination.

KEYWORDS: image of God, likeness of God, creation, humankind, human vocation, environment.

References

1. Barth K. (1945). *Die kirchliche Dogmatik*, Bd. 3 : Die Lehre von der Schöpfung, T. 1. Zollikon : EVZ.
2. Hengel M. (1971). "Was ist der Mensch?", in H. W. Wolff (Hrsg.). *Probleme biblischer Theologie : Gerhard von Rad zum 70*, Geburtstag : Chr. Kaiser Verlag, ss. 116–135.
3. Herzog F. (1972). "Befreiung zu einem neuen Menschenbild? Anthropologische Überlegungen zum Problem der Lebensqualität". *Evangelische Kommentar*, 1972, no. 5, ss. 516–520.
4. Jüngel E. (1971). "Grenzen des Menschseins", in H. W. Wolff (Hrsg.). *Probleme biblischer Theologie : Gerhard von Rad zum 70*, Geburtstag : Chr. Kaiser Verlag, ss. 199–205.
5. Köhler L. (1953). *Der hebräische Mensch*. Tübingen : Mohr.
6. Loretz O. (1967). *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen*. München : Kösel-Verlag.
7. Loretz O. (1969). "Der Mensch als Ebenbild Gottes", in L. Scheffczyk (Hrsg.). *Der Mensch als Bild Gottes*, Darmstadt : Wiss. Buchges, ss. 114–130.
8. Maass F. (1970). "'ādām", in G. Botterweck, H. Ringgren (Hrsg.). *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Bd. 1. 1, Stuttgart : Kohlhammer-Verlag, sp. 81–94.
9. Maass F. (1971). "'ᵉnōš", in G. Botterweck, H. Ringgren (Hrsg.). Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Bd. 1. 3, Stuttgart : Kohlhammer-Verlag, sp. 373–375.

10. Moltmann J. (1972). “Hoffnung und die biomedizinische Zukunft des Menschen”. *Evangelische Theologie*, 1972, no. 32, ss. 309–326.
11. Otto E. (1971). “Der Mensch als Geschöpf und Bild Gottes in Ägypten”, in H. W. Wolff (Hrsg.). *Probleme biblischer Theologie : Gerhard von Rad zum 70*, Geburtstag : Chr. Kaiser Verlag, ss. 335–348.
12. Rad G. von. (1971). “Christliche Weisheit?”. *Evangelische Theologie*, 1971, no. 31, ss. 150–154.
13. Ridderbos N. H. (1972). *Die Psalmen*. Berlin : De Gruyter (BZAW; 117).
14. Schmidt W. H. (1967). *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift : Zur Überlieferungsgeschichte von Genesis 1:1–2, 4a und 2:4b–3, 24*. 2., überarb. u. erw. Aufl. Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag. (WMANT; 17).
15. Schmidt W. H. (1969). *Das erste Gebot*. Munich : Chr. Kaiser Verlag. (Theologische Existenz heute; 165).
16. Stamm J. J. (1956). “Die Imago Lehre von Karl Barth und die alttestamentliche Wissenschaft”, in *Antwort : Karl Barth zum siebzigsten Geburstag am 10. Mai 1956*, Zollikon; Zürich : Evangelischer Verlag, ss. 84–98.
17. Westermann C. (1966). “Genesis”, in *Biblischer Kommentar*, Bd. 1, Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, ss. 197–222.
18. Wildberger H. (1965). “Das Abbild Gottes”. *Theologische Zeitschr*, 1965, Heft 21, ss. 245–259, 481–501.
19. Wolff H. W. (1974). *Anthropology of the Old Testament*. London : SCM Press Ltd.
20. Zimmerli W. (1971). *Die Weltlichkeit des Alten Testaments*. Gottingen : Vandenhoeck & Ruprecht. (VR; 327).

Abbreviations

BHS =	Biblia Hebraica Stuttgartensia / Ed. K. Elliger and W. Rudolph
BZAW =	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
WMANT =	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
VR =	Kleine Vandenhoeck-Reihe

Священник Доминик Бартелеми [1]

«Для человека», «для этого человека» или «для Адама»? (Быт 2:20)

В статье рассматривается вопрос интерпретации и перевода древнееврейского слова *’adam* в масоретском тексте 2-й и 3-й глав Книги Бытия. В большинстве случаев это слово встречается там с артиклем, однако в Быт 2:20; 3:17, 21, когда ему предшествует неотделяемый предлог *l*^{e}, артикль отсутствует. Указывает ли это на непоследовательность в масоретской системе огласовки? Должны ли мы понимать это слово без артикля как «человек» или как имя «Адам»? Бартелеми сравнивает схожие проблемы, возникающие с терминами *’^{e}lōhîm*, *tofèt*, *ba’al*, *yōm*, а также при употреблении артикля в древнееврейской поэзии. Он приходит к выводу, что конструкция *hâ’âdâm* с артиклем — наиболее древняя. Артикль был призван выделить того человека, которого сотворил Бог. Конструкция без артикля, *l*^{e}*’âdâm*, являлась своего рода «инновацией», которая указывает на то, что в какой-то момент (еще до греческого перевода Септуагинты) это слово уже воспринималось как имя собственное.

Автор предлагает несколько способов перевода слова *’adam*. Если мы хотим сохранить наиболее древнее понимание текста, тогда вне зависимости от наличия или отсутствия артикля нужно везде переводить его как «этот человек». Однако если мы хотим указать на понимание этого текста, которое, вероятно, возникает со времен Плена, нужно везде переводить его как «Адам». Бартелеми подчеркивает, что, в любом случае, нельзя переводить *l*^{e}*’âdâm* просто как «для человека».

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: масоретский текст, Книга Бытия, яхвист, огласовка, артикль, неотделяемый предлог, Бог, Адам, человек, жертвенник, Ваал.

1. Бартелеми Жан Доминик (Jean Dominic Bartélemy; 16.05.1921 — 10.02.2002), священник, библеист и богослов. Одним из первых исследовал тексты, найденные в районе Мертвого моря. В 1957–1991 гг. — профессор Ветхого Завета в Фрибурском университете. В 1969–1980 гг. провел исследования, касающиеся истории библейского текста, результатом которых стал монументальный труд «Критика текста Ветхого Завета». Бартелеми известен также как экзегет Священного писания — не отказываясь от достижений современной библейской критики, он рассматривал Библию в целом как слово Божье, обращенное непосредственно к каждому человеку (источник: Православная энциклопедия. Т. 4. С. 366).

(*Редакции журнала не удалось найти правообладателей данной статьи. Редакция готова вступить в переговоры относительно ее публикации, если правообладатели напишут на адрес редакции. — Прим. ред.*)

Проблематика

В повествовании яхвиста во 2-й и 3-й главах Книги Бытия слово אָדָם (*’âdâm*) («человек», «Адам») употребляется 23 раза. Из этих 23 употреблений 10 раз ему предшествуют отделяемые предлоги: 4 раза — אֵת (*’èt*), 3 раза — אֶל (*’èl*), 2 раза — עַל (*‘al*) и 1 раз מִן (*min*). 10 раз оно появляется без предваряющего его предлога и 3 раза с предваряющим неотделяемым предлогом לְ (*l^e*) (в Быт 2:20; 3:17, 21).

Необходимо заметить, что артикль есть всегда, кроме указанных последних трех случаев, где ל *(ламед)* огласован со *шва* (לְ), а не с *камец* (לָ). Кажется, что эта особенность относится исключительно к тивериадской огласовке. На самом деле, для всех этих трех случаев я знаю только один пример вавилонской огласовки: это цитата из Быт 3:17 в галахическом мидраше Сифра из Ассеманова Кодекса 66 в Ватиканской библиотеке[2]. Там ל определенно подразумевается с *камец*. Если учитывать этот факт, становится понятно, почему множество современных экзегетов считает, что в масоретской тивериадской системе огласовки существует определенная непоследовательность. Было также предложено заменить эти три *шва* на *камец* в критическом аппарате Баля (SBOT), Киттеля (BH и BH[3]) и Айссфельдта (BHS). Такое тройное исправление (эмендация) было принято Дилльманом (KEH[5], с. 79), Хольцингером (KHC), Штраком (KK[2]) и некоторыми другими экзегетами.

Решение, предложенное Кассуто

В противовес такому исправлению Кассуто [*Cassuto*] считал, что масореты применили те же правила огласовки неотделяемых предлогов перед אָדָם (*’âdâm*), которые они соблюдали по отношению к предваряющему предлогу в слове אֱלֹהִים (*’^elōhîm*) («Бог», «боги»): когда оно является именем собственным (и обозначает истинного Единого Бога) и его предваряют неотделяемые предлоги בְּ, כְּ, לְ, которые никогда не принимают огласовку *камец*, но всегда *цере*. На самом деле, в этих двух конкретных случаях, когда данные частицы вокализируются посредством *камец*, речь идет о языческих божествах, которые противопоставляются Богу Израиля. В действительности, речь идет об Исх 22:19: «Принося-

2. См.: [*Finkelstein, 196*], 1.8 факсимиле.

щий жертву богам, кроме одного Господа, да будет истреблен»[3] и Пс 86:8 «Нет между богами, как Ты, Господи, и нет дел, как Твои».

Кассуто считает, что в рассматриваемых двух главах Книги Бытия, в которых הָאָדָם (*hâ'âdâm*) интерпретируется как квазиимя собственное первого человека, огласовка *шва* в этих предлогах идеально соответствует данной интерпретации. Эта огласовка *шва* в указанных выше трех случаях, по заключению Кассуто, «возникает не из ошибки или из-за определенного скрытого смысла, но основана на общем правиле древнееврейского языка».

Говоря о «скрытом смысле», он проводит аллюзию на одно толкование Быт 2:20, которое получило достаточно большое признание от Кайля (BC, 1861) и Франца Делича до Р. Де Во (*Иерусалимская Библия*), Соггина [*Biblica, 530*] и Вестермана (ВКАТ), а также у Гункеля (НК), Эрлиха и Якоба. Суть его состоит в том, что בְּאָדָם (*b^e'âdâm*)[4] здесь означает «существо как человек», а отсутствие артикля указывает, что אָדָם (*'âdâm*) понимается здесь качественно, а не как имя собственное. Для тех, кто защищает такую интерпретацию, два примера из Быт 3:17 и 3:21 вызывают особую сложность. Некоторые (Кейль и Делич) считают, что здесь отсутствие артикля имеет значение обратное тому, что содержится в 2:20 — оно подчеркивает, что אָדָם (*'âdâm*) должно быть интерпретировано как имя собственное. Другие (Гункель, Де Во и Вестерман) допускают, что здесь необходимо исправить ошибочную форму, которая представлялась вполне осмысленной в 2:20.

Если Кассуто прав, эти три случая с לְאָדָם (*l^e'âdâm*) нужно понимать точно так же, как двадцать других הָאָדָם (*hâ'âdâm*), которыми изобилуют эти две главы. Но Вестерман [*Westermann, 359*] возражает Кассуто, поскольку тот не смог объяснить причину этого парадоксального «правила».

К решению — с точки зрения эволюционного развития смысла слова

Будет полезно напомнить, что Майер Ламберт уже выявлял такую же особенность относительно слова תֹּפֶת (*tofèt*) («Тофет» как

3. Здесь и далее цитаты приводятся в синодальном переводе, но согласно нумерации, принятой в масоретском тексте еврейской Библии. В синодальном переводе данный стих соответствует 22:20. — *Прим. науч. ред.*

4. В тексте Быт 2:20 это לְאָדָם (*l^e'âdâm*). — *Прим. науч. ред.*

жертвенник, установленный в долине Бен-Хинном; «плевок») и пробовал ее проанализировать:

В еврейской Библии встречаются формы הַתֹּפֶת (*hattofèt*) *[1] и מֵהַתֹּפֶת (*méhattofet*) *[2], но также и בְּתֹפֶת (*bᵉtofèt*) *[3], וּבְתֹפֶת (*ūbetofèt*) *[4] и כְּתֹפֶת (*ketofèt*) *[5]. Возможно, это слово стало именем собственным и артикль был удален там, где это можно было сделать без замены консонантной основы. В Иов 17:6 слово תֹּפֶת (*tofèt*) используется без артикля как собирательный неопределенный термин [*Lambert 1897, 117*].

*[1] 4 Цар 23:10; Иер 7:31–32, 19:7–13

*[2] Иер 19:14

*[3] Иер 7:32

*[4] Иер 19:11

*[5] Иер 19:12

Ламберт предположил, что особенность в слове אָדָם (*’âdâm*), которая нам бросилась в глаза и которую он обнаружил в случае с תֹּפֶת (*tofèt*), связана с тем, что масореты, в отличие от яхвиста и автора 7-й и 19-й глав Иеремии, уже не могли понять, присутствует ли в данных словах артикль или нет.

У этих библейских авторов артикль призван подчеркнуть определенную важность одного из субъектов, который может быть отнесен к категории «человек» или «жертвенник». Это человек, который был сотворен первым и пережил изгнание из эдемского сада, и жертвенник, который был возведен в долине Бен-Хинном для жертвенного сожжения детей. Схоластическая философия действует подобным образом, именуя Аристотеля «философом», имея в виду, что он затмевает всех других в своей области. Подобным образом и эллинистическая культура называла Гомера «поэтом».

Слово אָדָם (*’âdâm*) без артикля в законодательных контекстах, например, в Лев 1:2, означает какого-либо представителя человеческого рода. В других контекстах оно употребляется в собирательном значении как детерминатив вида в значении «человечество». Это же самое слово с детерминантом — הָאָדָם (*hâ’âdâm*), помимо всех обычных значений, которые определенный артикль придает имени существительному, согласно контексту и учитывая собирательное значение этого существительного, может приобрести значение «человек», «человечество». Кроме того, учитывая, что яхвист, вводя в повествование первого человека, не называет его по-другому, это слово используется для выделения первого человека как самостоятельного субъекта. Нужно принять во внимание следующее: события, в которых участвует первый человек, объединяют весьма личностные черты; он дает имена животным, а затем и своей жене Еве, в то время как он сам не имеет имени. Из всего этого мы понимаем, что из-за необхо-

димости его назвать, слово אָדָם (*’âdâm*) используется как его квазиимя собственное. Кроме того, начиная с этого момента, в соответствии с синтаксическими правилами древнееврейского языка для имен собственных, появляется тенденция обозначать это значение имени собственного отсутствием артикля, как, например, в случае с תּוֹלֵדוֹת (*tôledot*) («родословие») из Быт 4:25–5:5 или же с первым словом 1-й книги Паралипоменон.

В случае с תֹּפֶת (*tofèt*) мы наблюдаем аналогичную семантическую эволюцию, только менее сложную, так как здесь нет собирательного смысла. Ламберт очень тонко проследил эту семантическую эволюцию.

В случае с הָאָדָם (*hâ’âdâm*) в контексте повествования яхвистского происхождения, греческий переводчик показывает нам, что он понял это слово как имя собственное, поскольку оно транслитерировано. Но он отдавал себе отчет, что транслитерированное слово изначально не было именем собственным, на что нам указывает именительная конструкция с артиклем в словоформе ὅ τε Αδαμ (*ho té Adam*) («и Адам») в Быт 2:25 и 3:8. Важно отметить, что в греческом переводе рассказа о творении человека הָאָדָם (*hâ’âdâm*) переведено как ὁ ἄνθρωπος (*ho anthrô pos*) («человек»). Только при описании момента первого обращения Бога к первому человеку это слово, понятое как квазиимя собственное, впервые транслитерируется (2:16).

В случае с переводом слова הַתֹּפֶת (*hattofèt*) — мы имеем дело с последствиями его уничижительной огласовки в масоретском тексте. Слово, воспринимаемое как квазиимя собственное, было транслитерировано как Ταφεθ (*Taphéth*) с артиклем в 4-й книге Царств (23:10) и в Иер 7 (7:31–32), где оно никогда не фигурирует как номинатив. Но вот в Иер 19 (19:6, 13) оно переведено ἡ διάπτωσις (*hè diaptôsis*) и διαπίπτων (*diapiptôn*) («падение», «заблуждение»).

Мы можем распространить на אֱלֹהִים (*’ᵉlōhîm*) тенденцию, которую мы выявили для תֹּפֶת (*tofèt*) и для אָדָם (*’âdâm*), хотя здесь неоднозначность формы множественного числа (действительного или обозначающего величие) добавляет новую сложность. Впрочем, мы знаем, что иудейские толкователи разделяли профанные и сакральные случаи употребления слова אֱלֹהִים (*’ᵉlōhîm*). Например, Раши в комментарии на Быт 31:53 уточняет, что из трех אֱלֹהֵי (*’ᵉlōhé*) в этом стихе, первое — священное имя, в то время как последующие два — имена профанные. Преобладающее в Торе употребление אֱלֹהִים (*’ᵉlōhîm*) без артикля для обо-

значения истинного Бога сделало это слово также квазиименем собственным.

Таким образом, видится оправданным, что в тех случаях, когда слова אֱלֹהִים (*ʾᵉlōhîm*), אָדָם(*ʾâdâm*) и תֹּפֶת (*tofèt*) воспринимались в соответствующих контекстах как квазиимена собственные для истинного Бога, первого человека и жертвенника в пустыне Бен-Хинном, масореты отдавали предпочтение огласовке без артикля согласно синтаксическим правилам древнееврейского языка для имен собственных. В результате артикль отсутствует там, где действие масоретов могло разрешить трудность: там, где эти слова вследствие наличия неотделяемых предлогов בְּ, כְּ, לְ давали возможность огласовки как с артиклем, так и без артикля. Зато там, где эти слова имели недвусмысленную консонантную форму, масореты учитывали наличие или отсутствие артикля в соответствии с требованиями этой консонантной системы.

Случай с בַּעַל (*ba'al*)

Рассмотрим теперь слово בַּעַל (*ba'al*) («Ваал», «властелин»). Оно также предваряется артиклем и поэтому часто употребляется как квазиимя собственное языческого финикийского бога, соперничающего с Господом в повествовании об Илии. Тем не менее, в тех случаях, когда это слово предваряется неотделяемыми предлогами בְּ (пять раз) и לְ (пятнадцать раз), эти предлоги всегда имеют огласовку с артиклем *namax*. Причина ясна: в иудейской традиции чтения этих мест было сделано все возможное, чтобы согласовать их с пророчеством *[1]: «И удалю имена Ваалов от уст ее, и не будут более вспоминаемы имена их». Вот почему в именах людей еще до фиксации консонантного текста часто происходила замена בַּעַל (*ba'al*) на בֹּשֶׁת (*bōšèt*) («позор», «стыд»), особенно когда у нас есть основания думать, что эти люди были идолопоклонниками. Также произошло с אִישׁ־בֹּשֶׁת (*ʾišbošèt*) («Ишбошет», букв. «человек стыда») и מְפִיבֹשֶׁת (*méphibōšèt*) («Мефивошет»). Но в тех случаях, когда имя человека четко выражает его враждебность к Ваалу, например, יְרֻבַּעַל (*yᵉrubba'al*) («Ерубаал»), этот элемент имени оставался. Только один раз (в 2 Цар 11:21) это имя консонантно искажено[5]. Однако масореты спасли ситуацию, сделав в этом конкретном случае нейтральную огласовку — בֶּשֶׁת (*bèšèt*) вместо обычной уничи-

*[1] Осия 2:17

5. יְרֻבֶּשֶׁת (*yᵉrubbèšèt*) («Ерубешет»). — *Прим. науч. ред.*

жительной огласовки. В случае же имени сына Давида, в котором яхвист был уверен, имя Ваала не было искажено до фиксации консонантного текста. Здесь масореты снова, избегая двусмысленности, изменяют имя на בְּעֶלְיָדָע (*bᵉʿèlyâdâʿ*) («Беэльяда») *[1].

*[1] 1 Пар 14:7

Их желание не упоминать более имени Ваала приводит к уменьшению значения квазиимени собственного, которое часто могло возникать из-за наличия артикля. Также они избегают случаев, когда нарицательное «владыка» отделяется от имени собственного «Ваал». Безусловно поэтому они вокализируют с артиклем неотделяемые предлоги, которые предваряют эти слова.

Таким образом, в случае со словом «Ваал» мы видим со стороны некоторых переписчиков умышленную настойчивость в постепенном превращении тех имен собирательных, в которых наличие артикля в некоторых контекстах придает им значение квазиимени собственного, в имена собственные.

Артикль в поэзии

Ламберт [*Lambert 1898, 208*] выявил в библейской поэзии феномен эволюции в обратном направлении. Интересно рассмотреть это более детально. В то время как в древнееврейской поэзии в целом существует тенденция достаточно редко использовать артикль, он довольно часто встречается после неотделяемых предлогов בְּ, כְּ и לְ. Для иллюстрации своего утверждения ученый приводит несколько примеров, в которых зафиксировано присутствие одного из этих предлогов перед одним словом и его отсутствие перед другим идентичным или сходным словом, встречающимся в том же отрывке. В первом случае слово используется с артиклем, а в другом — без него, что приводит к особенно шокирующей асимметрии: Быт 49:11–12: בַּיַּיִן (*bayyayin*) («в вине») ≠ מִיָּיִן *(miyyâyin*) («чем вино», букв. «из вина»); 1 Цар 2:10: בַּשָּׁמַיִם (*baššâmayîm*) («в небесах») ≠ אָרֶץ (*ʾârèṣ*) («земля»); Ис 41:18–19: מִדְבָּר (*midbâr*) («пустыня») ≠ בַּמִּדְבָּר (*bammidbâr*) («в пустыне»); Ис 43:2: בַּמַּיִם (*bammayîm*) («через воды») ≠ בְּמוֹ־אֵשׁ (*bᵉmô-ʾéš*) («через огонь»); Ис 53:12: בָּרַבִּים (*bârabbîm*) («среди многих, великих») ≠ רַבִּים (*rabbîm*) («многие»); Ис 58:13: מִשַׁّבָּת (*miššabbât*) («от субботы») ≠ לַשַׁّבָּת (*laššabbât*) («субботу»); Иер 48:18: מִכָּבוֹד (*mikkâbōd*) («от величия») ≠ בַּצָּמָא (*baṣṣâmâ*) («в жажде»); Иер 48:28: עָרִים (*ʿârīm*) («города») ≠ בַּסֶּלַע *(bassèlaʿ*) («в скале»); Наум 2:12: אֲרָיוֹת (*ʿᵃrâyot*) («львы») ≠ לַכְּפִרִים (*lakkᵉfirîm*) («львятам»); Авв 3:17: תְּאֵנָה (*tᵉʾénâh*) («сукка») ≠ בַּגְּפָנִים (*baggefânîm*)

(«в виноградных лозах») и מִמִּכְלָה (*mimmiklâh*) («в загоне») ≠ בָּרְפָתִים: (*bârᵉfâtīm*) («в стойлах»); Пс 37:32: רָשָׁע (*râšâʿ*) («нечестивый») ≠ לַצַּדִּיק (*laṣṣaddīq*) («праведнику»); Пс 78:50: מִמָּוֶת (*mimmâwèt*) («от смерти») ≠ לַדֶּבֶר (*laddèbèr*) («моровой язве»); Притч 16:33: בַּחֵיק (*bahēq*) («пазуха») ≠ Притч 17:23 מֵחֵיק (*méhēq*) («из-за пазухи»); Притч 31:19: בַּכִּישׁוֹר (*bakkīšōr*) («к прялке») ≠ פָּלֶךְ (*pâlèk*) («веретено»); Иов 30:19: כֶּעָפָר (*kèʿâfâr*) («как прах») ≠ וָאֵפֶר (*wâʾéfèr*) («прах»); Иов 39:17: חָכְמָה (*hŏkmâh*) («мудрость») ≠ בַּבִּינָה (*babbînâh*) («разум»). Ламберт комментирует эти случаи следующим образом:

Допустимо ли, что в древнееврейской поэзии, в самом деле, ставится артикль, когда он используется вместе с этими предлогами и опускается, когда эти предлоги отсутствуют? Априори нам кажется более вероятным, что эта аномалия в применении артикля происходит вследствие искажения традиционного произношения, очень точно фиксированного в Масоре. Везде, где позволял консонантный текст, в поэтических текстах была введена огласовка, характерная для прозаических текстов. Однако не могло быть так, чтобы авторы сами использовали эту огласовку в противоречии с поэтическими стандартами [*Lambert 1898, 208*].

Отметим, что тенденция добавлять артикль проявляется в поздней древнееврейской поэзии, например, если сравнить 1QIsᵃ с масоретским текстом. В 1QIsᵃ , где наблюдаются «модернистские» тенденции, артикль добавляется 46 раз и опускается 26 раз.

Артикль перед יוֹם (*yōm*)

Ранее, чем были выполнены исследования двух грамматических примеров, обозначенных мною выше, Ламберт уже представил еще один [*Lambert 1895, 279*], в котором появляется феномен, схожий с тем, что мы уже анализировали. Учитывая, что в библейском иврите артикль должен отображаться через добавление согласной, слово יוֹם (*yōm*) («день») употребляется без артикля в тех случаях, когда за ним следует порядковое числительное с предваряющим его артиклем. Так, мы находим יוֹם (*yôm*), за которым следует הַשְּׁלִישִׁי (*haššᵉlîšî*) («третий») в Лев 19:6, הַשִּׁשִּׁי (*haššiššî*) («шестой») в Быт 1:31, הַשְּׁבִיעִי (*haššᵉbîʿî*) («седьмой») в Быт 2:3 и Исх 12:15; мы встречаем וְיוֹם (*weyôm*) («а день»), за которым следует הַשְּׁבִיעִי (*haššebîʿî*) («седьмой») в Исх 20:10 и Втор 5:14; мы также находим מִיּוֹם (*miyyôm*) («со дня») в связке с הָרִאשׁוֹן (*hârišôn*)

(«первого») в Исх 12:15 и וּמִיּוֹם (*ûmiyyôm*) («а от дня») перед הַשְּׁמִינִי (*haššemînî*) («восьмого») в Лев 22:27. Единственные два исключения из этого правила появляются в более поздних текстах: הַיּוֹם הָרִאשׁוֹן (*hayyôm hârišôn*) («день первый») в Дан 10:12 и Неем 8:18. Но тем не менее, в схожих случаях слово יוֹם (*yôm*) всегда предваряется артиклем, когда он может выражаться простым выбором гласной. Примеры такого употребления более сотни раз встречаются в случае с בַּיּוֹם (*bayyôm*) («в день»), а также один раз (в Исх 19:11) с לַיּוֹם (*layyôm*) («дню»). Как отмечает Ламберт, «невозможно допустить, что первоначально артикль ставился с בּ и ל, и удалялся во всех других местах» [*Lambert 1895, 280*].

Наиболее правдоподобная гипотеза заключается в том, что в библейском иврите, подобно случаю с יוֹם הַשַּׁבָּת (*yôm haššabbât*) («день субботний»), порядковые числительные с предваряющим артиклем воспринимались как имена существительные в генитиве, а не как прилагательные. Таким образом, יוֹם (*yôm*) понималось как существительное в конструктивном состоянии[6]. Позже начало превалировать восприятие порядковых числительных как имен прилагательных, по аналогии со словом חֹדֶשׁ (*ḥodèš*) («месяц»), которое всегда имело артикль в данной позиции. В древнееврейском языке послепленного периода развивается тенденция ставить артикль перед יוֹם (*yōm*) в тех случаях, которые мы указали в Дан 10:12 и Неем 8:18. «Итак мы понимаем, — говорит Ламберт, — что масореты или традиция, которую они представляют, ставили артикль везде, где они могли это делать без изменения консонантного текста»[*Lambert 1895, 280*].

Заключение

На основе всех этих примеров мы можем сделать вывод, что у тех, кто пользовался библейским ивритом, с течением времени возрастала склонность в той или иной ситуации сделать имя существительное определенным с помощью артикля. Консонантный текст, записанный в достаточно древние времена, следовал традиционному чтению даже в тех случаях, когда применение или опускание артикля делало его более архаичным. Но когда неотделяемые предлоги בְּ, כְּ, לְ предлагают возможность огласовки того или иного слова либо с артиклем, либо без него, читатели библейского текста могут себе позволить новшества, руковод-

6. Status constructus. — Прим. науч. ред.

ствуясь современной лингвистикой. *Нагданим* («пунктуаторы» — еврейские филологи, которые пришли на смену масоретам и систематизировали их материал. — *Прим. науч. ред.*) с буквальной точностью зафиксировали то, что считалось традицией чтения их эпохи, и это создает достаточно непоследовательное впечатление: древние чтения соблюдались везде, где это предписывают согласные, но более поздние прочтения проникли повсюду, где согласные это позволяли.

После того, как мы распознали эти «правила игры», остается сделать из них выводы для интерпретации הָאָדָם (*hâ'âdâm*) и לְאָדָם (*l^e'adam*) в повествовании яхвиста во второй и третьей главах книги Бытия. Конструкция הָאָדָם (*hâ'âdâm*) с артиклем первоначальна. Использование артикля имеет целью выделить того человека, которого Господь Бог сотворил из праха. Эта конструкция понятна в контексте, в котором «Адам» как имя собственное не существует. Что касается конструкции без артикля, которая проникает только в לְאָדָם (*l^e'âdâm*), поскольку может употребляться в этих главах книги Бытия, только когда не затрагивает консонантную основу слова, то это инновационная конструкция, предполагающая, что «Адам» уже воспринимается как имя собственное. Это «инновация» почтенной древности, поскольку появляется раньше Септуагинты.

Если мы хотим сохранить в этом рассказе архаичный оттенок, который придал ему яхвистсткий автор, тогда нужно везде переводить это слово как «этот человек» (*l'homme*), несмотря на наличие или отсутствие артикля в масоретском тексте. Если же мы хотим, наоборот, прочитать данный рассказ в значении, которое, вероятно, возникает со времен Плена, нужно везде переводить его как «Адам». Но очевидно, что будет бессмысленно понимать לְאָדָם (*l^e'âdâm*) как просто «для человека».

Перевод выполнен по изданию: Barthélemy D. “Pour un homme”, “Pour l’homme” ou “Pour Adam”? // De la Torah au Messie : Études d›exégèse et d’herméneutique bibliques offertes à Henri Cazelles pour ses 25 années d’enseignement à l’Institut Catholique de Paris (Oct. 1979) / Ed. M. Carrez, J. Doré and P. Grelot. Paris : Desclée, 1981. P. 47–53.

Перевод Анны Савик, Алексея Сомова;
научный редактор Алексей Сомов.

Список сокращений

BH	Biblia Hebraica
BHS	Biblia Hebraica Stuttgartensia
BKAT	Biblischer Kommentar, Altes Testament
KEH	Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament
KHC	Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament
REJ	Revue des etudes juives

Источники и литература

1. *Biblica* = Biblica. V. 44. Romae : Pontificium Institutum Biblicum, 1963.
2. *Cassuto* = Cassuto U. From Adam to Noah : A commentary on the first chapters of Genesis. Jerusalem : Jeruzalem UP, 1944. 175 p.
3. *Finkelstein* = Sifra on Leviticus : According to Vatican Manuscript Assemani 66 with variants from the other manuscripts… : In 4 v. / Ed. L. Finkelstein. V. 2 : Text of Sifra according to Vatican Manuscript Assemani 66. New York : Publ. The Jewish Theol. Seminary of America, 1983.
4. *Lambert 1895* = Lambert M. Le mot יוֹם suivi des nombres ordinaux // REJ. 1895. V. 31. P. 279–281.
5. *Lambert 1897* = Lambert M. Quelques singularités de la vocalisation massorétique // REJ. 1897. V. 34. P. 117–118.
6. *Lambert 1898* = Lambert M. L'article dans la poésie hébraïque // REJ. 1898. V. 34. P. 204–209.
7. *Westermann* = Westermann C. Biblischer Kommentar, Altes Testament. Bd. 1 : Genesis. Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 1974. 824 s.

Priest Dominique Barthélemy

"For a Human Being", "for the Human Being" or "for Adam?" (Gen 2:20)

This article discusses the question of the interpretation and translation of the Hebrew *'adam* in the Masoretic text of Genesis 2–3. Most often this word occurs with a definite article, but in Gen 2:20; 3:17, 21, where it is used with an inseparable preposition *l*^{e}, the article is absent. Does it indicate an inconsistency in the Masoretic vocalization system? Should we understand this word without the article as a "human being" or as the name "Adam"? Barthélemy compares it with similar cases that deal with terms *ʾᵉlōhîm*, *tofèt*, *ba'al* and with the overall use of the article in Hebrew poetry. He comes to the conclusion that *hâ'âdâm*,

which is a construction with the article, is the most ancient one. The article was used to emphasize the human being who was created by God. *Lᵉ'âdâm*, which is a construction without the article, was a kind of "innovation", as it indicates that at a certain point before the LXX was created this word was already perceived as a proper name.

Barthélemy suggests that *'adam* can be translated in several ways. If we want to preserve the most ancient understanding of the text, we need to translate it as "the human being" regardless of presence or absence of the article. However, if we want to point out the interpretation of this text, which had arisen probably since the time of the Exile, we have to translate it as "Adam" everywhere. Barthélemy stresses that, in any case, *lᵉ'âdâm* cannot be translated simply as "for a human being".

KEYWORDS: Masoretic text, Genesis, Jahwist, vocalization, article, inseparable preposition, God, Adam, human being, altar, Baal.

References

1. Biblica. V. 44. Romae : Pontificium Institutum Biblicum, 1963.
2. Cassuto U. (1944). *From Adam to Noah : A commentary on the first chapters of Genesis*. Jerusalem : Jeruzalem UP.
3. Finkelstein L. (ed.) (1983). *Sifra on Leviticus : According to Vatican Manuscript Assemani 66 with variants from the other manuscripts*… : In 4 v., v. 2 : *Text of Sifra according to Vatican Manuscript Assemani 66*. New York : Publ. The Jewish Theol. Seminary of America.
4. Lambert M. (1895). "Le mot יום suivi des nombres ordinaux". *REJ*, v. 31, pp. 279–281.
5. Lambert M. (1897). "Quelques singularités de la vocalisation massorétique". *REJ*, v. 34, pp. 117–118.
6. Lambert M. (1898). "L'article dans la poésie hébraïque". *REJ*, v. 37, pp. 204–209.
7. Westermann C. (1974). *Biblischer Kommentar, Altes Testament,* Bd. 1 : *Genesis*. Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag.

В. С. Зыков

Образ Божий: «мужчина и женщина» или «ни мужского пола, ни женского»? [1]

Статья посвящена проблемам соотношения полустиший, составляющих Быт 1:27 («И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их»). Ставится вопрос о взаимосвязи указанных фрагментов; рассматриваются примеры интерпретации выражений «образ Божий» *[1] и «мужчина и женщина» *[2] в текстах эпохи Второго храма, Нового завета и раввинистической литературы. В рамках упомянутой группы текстов преобладает общая линия раздельного использования полустиший Быт 1:27a, b (Быт 5:1b, 2a) как при цитировании, так и в связи с их интерпретацией. В перечисленных древних текстах могут быть выделены две основные тенденции в отношении выражений «образ Божий» и «мужчина и женщина». Первая тенденция, связанная с исполнением слов Бога «и да владычествуют они <…> над всею землею» *[3] и Божьего повеления «плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею» *[4], относится к призванию человека быть управителем мира и рождать детей. Вторая тенденция характеризуется устремленностью к вечной жизни, которая проявляется, с одной стороны, в понятии небесного человека у Филона, а с другой, — в христианских представлениях о том, что Христос — образ Бога *[5] и что во Христе и в Церкви «нет мужеского пола, ни женского» *[6].

*[1] Быт 1:27a

*[2] Быт 1:27b, 5:2a

*[3] Быт 1:26

*[4] Быт 1:28

*[5] 2 Кор 4:4

*[6] Гал 3:28

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: образ Божий, Библия, мужчина и женщина, мужской и женский пол, андрогин.

Выражение צֶלֶם אֱלֹהִים («образ Божий»)

Для библеистики XX–XXI вв. характерны два основных подхода [2] к интерпретации рассказа о сотворении человека в Быт 1:26–27 в связи с выражением צֶלֶם אֱלֹהִים («образ Божий»). В рамках первого подхода люди рассматриваются в качестве представителей Бога на земле, наделенных властью над остальным творением. В рамках

1. Библейские цитаты в статье, за исключением специально оговоренных случаев, приведены по синодальному переводу. Цитата из Гал 3:28 в заглавии дана согласно переводам В. А. Жуковского (ВЖ) и К. П. Победоносцева (КП).

2. В данном случае имеется в виду обобщение, построенное на анализе работ различных авторов в интервале от 1935 до 1997 гг. [*Stendebach, 386–387, 392–393*] с учетом исследования, опубликованного в 2011 г. [*Schellenberg, 29–142*].

второго подхода предполагается, что люди являются соработниками и собеседниками Бога. Человек — это единственное существо, способное отвечать Богу в диалоге с Ним [*Stendebach, 392, 395*].

В силу взаимозаменяемости существительных צֶלֶם и דְּמוּת в Быт 5:3 («образ» и «подобие») исследователями высказывается предположение о синонимичности двух вышеуказанных терминов[3] [*Stendebach, 394*][4]. Сочетание выражений צֶלֶם и דְּמוּת в Быт 1:26, согласно существующему мнению, используется для усиления слов о достоинстве человека [*Preuss, 259*].

Выражение צֶלֶם אֱלֹהִים («образ Божий»; εἰκὼν θεοῦ, LXX) используется в следующих библейских текстах: Быт 1:27; 9:6. Форма בְּצַלְמוֹ («по образу Своему») используется в Быт 1:27 наряду с выражением צֶלֶם אֱלֹהִים. Слово בְּצַלְמֵנוּ из выражения בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ («по образу Нашему по подобию Нашему») используется в контексте прямой речи Бога в Быт 1:26. Помимо этого следует упомянуть случай однократного употребления в еврейской Библии выражения דְּמוּת אֱלֹהִים в стихе Быт 5:1: בִּדְמוּת אֱלֹהִים («по подобию Божию»). Греческий перевод данного выражения κατ᾽ εἰκόνα θεοῦ («по образу Божию»; Быт 5:1, LXX), возможно, подтверждает приведенное выше мнение ученых о синонимии слов דְּמוּת и צֶלֶם. Форма כִּדְמוּתֵנוּ («по подобию Нашему») употребляется в еврейской Библии единственный раз в составе выражения בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ («по образу Нашему по подобию Нашему») в контексте прямой речи Бога в Быт 1:26.

Соотношение выражений זָכָר וּנְקֵבָה («мужчина и женщина») и צֶלֶם אֱלֹהִים («образ Божий»): коммуникативный и репродуктивный аспект

Приведем краткий обзор мнений, высказанных исследователями при сопоставлении выражения «образ Божий» и полустишия «мужчину и женщину сотворил их» *[1, 5]. *[1] Быт 1:27

• Бог Израиля никоим образом не соотносим с характерным для тварного мира разделением полов [*von Rad 1975, 146–147;*

3. צֶלֶם — *“image”* («образ») [*BDB, 853*]; דְּמוּת — *“likeness”*, *“similitude”* («сходство», «подобие») [*BDB, 198*].

4. Примеры употребления лексем צֶלֶם и דְּמוּת в Быт 1:26; 5:3, по мнению ученых, свидетельствуют о том, что в семантическом плане между упомянутыми лексемами различий совсем немного. Для выяснения точного смысла слов צֶלֶם и דְּמוּת в Быт 1:26 требуется более широкий контекст Быт 1:28, из которого вытекает связь указанных терминов со властью над сотворенными Богом живыми существами [*Preuss, 259*].

5. Тексты стихов Быт 1:27; 5:1–2 и схему разбиения их на полустишия см. в табл. 1 и 2 (с. 4, 5).

Stendebach, 394]. Природа Бога не может быть охарактеризована как мужская, женская или бесполая. Связанная с полом метафора Быт 1:27 отсылает нас к тайне Божьей [*Брюггеман, 40*].

• Мужское и женское начало в Библии нигде не описываются как часть образа Божьего. Хотя выражение *imago Dei*[6] сопоставляется с мужским и женским началом в Быт 1:27, полноценное проявление образа Божьего совершенно не зависит от того, чтобы человек был связан с противоположным полом. Образ Божий проявляется в человеческих взаимоотношениях и межличностном общении [*Бломберг, 145; Wilson, Blomberg, 8–15*].

• На основании Быт 1:27b исследователи отмечают, что ни мужчина, ни женщина по отдельности не являются образом Божьим. В рамках данного предположения образ Божий соотносится не с отдельным человеком, а с человеческим сообществом [*Брюггеман, 40–41*].

• Согласно мнению К. Барта, «определяющее пояснение» для Быт 1:27a, содержащееся в Быт 1:27b, показывает, что выражение «образ Божий» раскрывается во взаимоотношениях «я» и «ты» внутри человечества, понимаемого как единство мужчин и женщин. При этом К. Барт проводит аналогию между внутрибожественными отношениями «Я» и «Ты» и отношениями мужчины и женщины в контексте Быт 1:26–28 [*Barth, 195, 196; Дэвидсон, 44–45*].

• Возможность для людей дополнять друг друга в любви, подобной супружеской, по мнению Х. В. Вольфа, является важнейшим условием исполнения человеком своего призвания управления миром, связанного с образом Божьим. Данный подход опирается на соответствующее представление о человеческом роде, сотворенном по образу Божьему *[1] и существующем в форме двух полов — мужского и женского *[2] [*Wolff, 162*].

*[1] Быт 1:27a

*[2] Быт 1:27b

• В. П. Хэмилтон отмечает особую роль полустишия Быт 1:27b, которое, являясь своего рода мостом между Быт 1:27a и последующими стихами, определяет, кто является носителем образа Божьего, и готовит место последующему Божьему благословению быть плодовитыми в деторождении. Отмечая, что оба пола участвуют в образе Божьем, вышеуказанный автор в Быт 1:27 акцентирует не коммуникативную, а репродуктивную составляющую отношений мужской и женской половины человечества [*Hamilton, 139*].

6. *Imago Dei* (лат.) — «образ Божий».

• Согласно мнению Ф. А. Берд, слова «мужчину и женщину сотворил их» *[1] ничего не говорят ни об «образе» (צֶלֶם), который соотносит человека (אָדָם)[7] с Богом, ни о Боге, как референте слова «образ» (צֶלֶם), и также не содержат указания на владычество человека (אָדָם) над тварями и покорение им земли. Ф. А. Берд считает, что слова Быт 1:27b, описывая биологическую пару, а не социальное партнерство, мужской пол и женский, а не мужа и жену, относятся только к благословению плодовитости в деторождении [*Bird, 155*] [8].

*[1] Быт 1:27b

• Согласно мнению Г. фон Рада, местоимение 3 л. мн. ч. м. р. אֹתָם («их»; Быт 1:27b, MT), намеренно контрастируя с местоимением 3 л. ед. ч. м. р. אֹתוֹ («его»; Быт 1:27a, MT), препятствует предположению о том, что был сотворен изначальный андрогинный человек[9]. Рассматривая человека в контексте Быт 1:26–28, Г. фон Рад считает, что следует избегать спиритуализации и как можно меньше отделять в человеке духовное от телесного, так как по образу Божьему был сотворен весь человек в целостности его духовных и телесных начал [*von Rad 1972, 58, 60*].

Перечислим библейские стихи, в древнееврейском тексте которых использованы слова זָכָר וּנְקֵבָה: Быт 1:27; 5:2; 6:19; 7:3, 9, 16. В двух первых упомянутых фрагментах слова זָכָר וּנְקֵבָה относятся к человеку и включены в контекст описания творения человека по образу (подобию) Божьему[10]. В рамках оставшихся четырех фрагментов слова זָכָר וּנְקֵבָה относятся, соответственно, к самцам и самкам[11] земной фауны, которых Ной по повелению Бога вводил в ковчег. Во всех шести вышеперечисленных фрагментах словосочетание זָכָר וּנְקֵבָה переводится в Септуагинте словами ἄρσεν καὶ θῆλυ[12].

7. В данном фрагменте текста Ф. А. Берд [*Bird, 155*], как и во многих других местах указанной статьи [*Bird, 133–159*], в качестве эквивалента древнееврейского существительного м. р. אָדָם используется слово *“adam”*, употребляемое Ф. А. Берд в контексте, не предполагающем различение мужского и женского рода.

8. Существует предположение, что отделение образа Божьего от деторождения полемически направлено «против мифологического понимания и оргиастического празднования божественной сексуальной активности» [*Дэвидсон, 52*].

9. См. также список современных работ, содержащих *pro et contra* идеи андрогинности изначального человека: [*Дэвидсон, 629–630*].

10. «Мужчина и женщина» — Быт 1:27; 5:2 (синод., БК, РБО); Быт 5:2 (МБО); «мужской пол и женский» — Быт 1:27 (МБО); «самец и самка» — Быт 1:27; 5:2 [*Учение, 58, 61*].

11. «мужеский пол и женский» — Быт 6:19; 7:3, 9, 16 (синод.); «самец и самка» — Быт 6:19; 7:3, 9, 16 (БК, РБО, МБО, [*Учение, 62–63*]).

12. «мужчина и женщина» (Быт 1:27), «мужской пол и женский» (Быт 5:2; 7:3), «мужеский пол и женский» (Быт 6:19; 7:3, 9, 16) (ПЮ).

Проблема соотношения выражений צֶלֶם אֱלֹהִים («образ Божий»), דְּמוּת אֱלֹהִים («подобие Божие») и זָכָר וּנְקֵבָה («мужчина и женщина») в контексте Быт 1:26–28; 5:1–2

Сопоставим тексты Быт 1:27; 5:1–2, содержащие выражения צֶלֶם אֱלֹהִים («образ Божий»), דְּמוּת אֱלֹהִים («подобие Божие»), זָכָר וּנְקֵבָה («мужчина и женщина»), приведенные в табл. 1.

Таблица 1. Лексика Быт 1:27; 5:1–2: צֶלֶם אֱלֹהִים, εἰκὼν θεοῦ; דְּמוּת אֱלֹהִים, εἰκὼν θεοῦ; זָכָר וּנְקֵבָה; ἄρσην καὶ θῆλυ

Стих	МТ	Синод.	LXX	ПЮ
Быт 1:27	וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם בְּצַלְמוֹ בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם׃	И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их.	καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον κατ᾽ εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς	И сотворил Бог человека, по образу Божию сотворил его: мужчину и женщину сотворил их.
Быт 5:1	זֶה סֵפֶר תּוֹלְדֹת אָדָם בְּיוֹם בְּרֹא אֱלֹהִים אָדָם בִּדְמוּת אֱלֹהִים עָשָׂה אֹתוֹ׃	Вот родословие Адама: когда Бог сотворил человека, по подобию Божию создал его…	αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως ἀνθρώπων ᾗ ἡμέρᾳ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν Αδαμ κατ᾽ εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν	Вот книга происхождения (бытия)[13] людей, с того дня как сотворил Бог Адама, по образу Божию сотворил его…
Быт 5:2	זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָאָם וַיְבָרֶךְ אֹתָם וַיִּקְרָא אֶת־שְׁמָם אָדָם בְּיוֹם הִבָּרְאָם׃	…мужчину и женщину сотворил их, и благословил их, и нарек им имя: человек, в день сотворения их.	ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτοὺς καὶ εὐλόγησεν αὐτούς καὶ ἐπωνόμασεν τὸ ὄνομα αὐτῶν Αδαμ ᾗ ἡμέρᾳ ἐποίησεν αὐτούς	Мужской пол и женский сотворил их, и благословил их, и нарек имя им[14]: Адам, когда сотворил их.

По нашему мнению, установить наличие взаимосвязи выражений צֶלֶם אֱלֹהִים, דְּמוּת אֱלֹהִים и זָכָר וּנְקֵבָה непосредственно из контекста вышеуказанных библейских стихов довольно затруднительно.

13. Лексика перевода П. А. Юнгерова в данном фрагменте частично изменена.

14. Текст перевода П. А. Юнгерова приведен в соответствие с текстом Александрийского кодекса (LXX).

Рассмотрим общий контекст, в который включены вышеуказанные слова и выражения. Тематическое содержание стихов Быт 1:26–27 можно представить следующим образом: Божий замысел о человеке как образе и подобии Божьем, призванном быть управителем мира *[1]; сотворение Богом человека по образу Божьему *[2], сотворение мужского пола и женского (мужчины и женщины, Быт 1:27b). Далее следуют слова:

*[1] Быт 1:26
*[2] Быт 1:27a

И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над всяким животным, пресмыкающимся по земле *[3].

*[3] Быт 1:28

Слова זָכָר וּנְקֵבָה (Быт 1:27b, МТ; «мужчина и женщина», «мужской пол и женский») из приведенной выше цепочки играют роль связующего звена между упоминанием о сотворении человека по образу Божьему *[4] и последующим Божьим благословением, а также словами «плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею» *[5]. Для исполнения призвания быть управителем мира *[6], а именно для того чтобы наполнять землю, обладать ею и владычествовать над обитающими на ней представителями животного мира *[7], человеку следует «плодиться и размножаться» *[8], с чем, по-видимому, непосредственно и связаны слова זָכָר וּנְקֵבָה (Быт 1:27b, МТ; «мужчина и женщина», «мужской пол и женский»). В связи с темой призвания человека быть управителем всего сотворенного Богом мира следует отметить последовательность глаголов во мн. ч. в Быт 1:26, 28: форма *wəyiqṭōl* от корня רָדָה *[9], императивы от корней פָּרָה, רָבָה, מָלֵא, כָּבַשׁ, רָדָה *[10]. Местоимение 3 л. мн. ч. м. р. אֹתָם («их», Быт 1:27b) вместе с существительными זָכָר וּנְקֵבָה четко вписывается в вышеуказанный ряд глагольных форм во мн. ч., используемых в Быт 1:26, 28.

*[4] Быт 1:27a
*[5] Быт 1:28
*[6] Быт 1:26
*[7] Быт 1:28
*[8] Быт 1:28
*[9] Быт 1:26b
*[10] Быт 1:28

В контексте Быт 1:26–28 предположительно можно утверждать существование взаимосвязи между словами זָכָר וּנְקֵבָה (Быт 1:27b, МТ; «мужчина и женщина», «мужской пол и женский») и повелением Божьим פְּרוּ וּרְבוּ וּמִלְאוּ אֶת־הָאָרֶץ (Быт 1:28, МТ; «плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю»).

Для сопоставления фрагментов стихов Быт 1:27; 5:1–2, в которых говорится о сотворении человека по образу (или по подобию) Божьему, обратимся к табл. 2.

Таблица 2. Быт 1:27; 5:1b–2a (MT; LXX)

Стих	Синод.	MT	MT	Синод.	Стих
Быт 1:27aα	И сотворил Бог человека по образу Своему,	וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם בְּצַלְמוֹ	בְּיוֹם בְּרֹא אֱלֹהִים אָדָם	когда Бог сотворил человека,	Быт 5:1bα
Быт 1:27aβ	по образу Божию сотворил его;	בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ	בִּדְמוּת אֱלֹהִים עָשָׂה אֹתוֹ:	по подобию Божию создал его,	Быт 5:1bβ
Быт 1:27b	мужчину и женщину сотворил их.	זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם:	זָכָר וּנְקֵבָה בְּרָאָם	мужчину и женщину сотворил их…	Быт 5:2a

Сопоставление ряда синтагм из стихов Быт 1:27 и Быт 5:1, 2 показывает, что полустишие זָכָר וּנְקֵבָה בְּרָאָם *1 («мужчину и женщину сотворил их») при почти полном совпадении лексики семантически эквивалентно полустишию זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם *2. По нашему мнению, синтаксис Быт 5:1, 2 позволяет сделать предположение о том, что полустишие Быт 5:2a непосредственно не связано со второй частью полустишия Быт 5:1b (Быт 5:1bβ). Возникает вопрос о том, в какой мере данное предположение может быть отнесено также и к семантике фрагментов Быт 1:27b и Быт 1:27aβ, или Быт 1:27aα? В данном случае, безусловно, следует учитывать вышеупомянутое предположение о связующей роли, которую слова זָכָר וּנְקֵבָה (Быт 1:27b, MT; «мужчина и женщина», «мужской пол и женский») играют в общем контексте Быт 1:26–28. При этом слова זָכָר וּנְקֵבָה (Быт 1:27b, MT; «мужчина и женщина», «мужской пол и женский»), по нашему мнению, в значительно большей мере связаны со стихом Быт 1:28, чем с Быт 1:27aβ.

*1 Быт 5:2a, MT

*2 Быт 1:27b, MT

Обозначим далее ряд вопросов. Имеются ли основания для предположения об отсутствии семантической связи фрагментов, с одной стороны, Быт 5:2a и Быт 5:1bβ, а с другой стороны — Быт 1:27b и Быт 1:27aβ, или Быт 1:27aα? Возможно ли подтвердить или опровергнуть наличие взаимосвязи словосочетаний בְּצֶלֶם אֱלֹהִים (Быт 1:27, MT; εἰκὼν θεοῦ, LXX) и זָכָר וּנְקֵבָה (Быт 1:27, MT; ἄρσην καὶ θῆλυ, LXX) [15]? Для ответа на поставленные вопросы

15. В данном случае имеется в виду лексика выражений из Быт 1:27 (MT; LXX): בְּצֶלֶם אֱלֹהִים («по образу Божию»); κατ᾽ εἰκόνα θεοῦ («по образу Божию»); זָכָר וּנְקֵבָה («мужчину и женщину»); ἄρσεν καὶ θῆλυ («мужчину и женщину»).

нам следует рассмотреть примеры интерпретации упомянутых выражений צֶלֶם אֱלֹהִים (εἰκὼν θεοῦ), «образ Божий», и זָכָר וּנְקֵבָה (ἄρσην καὶ θῆλυ), «мужчина и женщина», содержащиеся в текстах эпохи Второго храма, Нового завета и раввинистических источниках II–VI вв. н. э.

Трактовка выражения «образ Божий» (εἰκὼν θεοῦ) в Сир 17:3–4. Слова זָכָר וּנְקֵבָה («мужчина и женщина») в кумранских фрагментах Дамасского документа (CD 4:21; 6Q15 (6QD)) и книги Юбилеев (4Q216 (4QJub[a]))

Примером интерпретации выражения «образ Божий» (εἰκὼν θεοῦ) в свете идеи призванности людей быть управителями мира, может послужить текст Книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова [16]. Рассматриваемый нами фрагмент (Сир 17:3–4) [17] вписывается в более широкий контекст 17-й главы, в которой говорится, что Бог дал человеку власть над всем, что Им сотворено на земле, дал способность к рассуждению, проницательность разума, показал людям добро и зло, показал величие Своих дел, дал знание и закон жизни, установил с ними вечный Завет и показал им Свои суды *[1, 18].

*[1] Сир 17:2–10

Сир 17:1–4, LXX
κύριος ἔκτισεν ἐκ γῆς ἄνθρωπον καὶ πάλιν ἀπέστρεψεν αὐτὸν εἰς αὐτήν
ἡμέρας ἀριθμοῦ καὶ καιρὸν ἔδωκεν αὐτοῖς καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τῶν ἐπ᾽ αὐτῆς
καθ᾽ ἑαυτὸν ἐνέδυσεν αὐτοὺς ἰσχὺν καὶ κατ᾽ εἰκόνα αὐτοῦ ἐποίησεν αὐτούς
ἔθηκεν τὸν φόβον αὐτοῦ ἐπὶ πάσης σαρκὸς καὶ κατακυριεύειν θηρίων καὶ πετεινῶν
Господь создал человека из земли, и опять возвращает его в нее.
Определенное число дней и время дал Он им, и дал им власть над всем, что на ней.
По природе их, облек их силою и сотворил их по образу Своему,
и вложил страх к ним во всякую плоть, чтобы господствовать им над зверями и птицами *[2].

*[2] Сир 17:1–4

16. Согласно мнению ученых, автором Книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова был палестинский иудей Йехошуа Бен-Сира. Оригинальный еврейский текст данной книги (книга Бен-Сиры) был закончен автором предположительно не позднее 175 г. до н. э. Греческий перевод книги Бен-Сиры стал известен после 117 г. до н. э. [*Di Lella, 932*].

17. В качестве параллелей к Сир 17:3–4 следует упомянуть Быт 1:26–28, Пс 8:6–9, *Opif. 88*.

18. Текст Сир 17:1–10 отсутствует в корпусе дошедших до нас фрагментов оригинального еврейского текста Книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова [*The Book of Ben Sira, 22–24*].

Приведем кумранский текст 6Q15 (6QD) с фрагментом Дамасского документа.

6Q15 (6QD) *6QDamascus Document*
Frag. 1

2 [<…> הם נת]פשים [בשתים בזנות לקחת שתי נשים]
3 [בחייהם ויסוד הברי]אה זכר [ונקבה ברא אותם…]

[*The Dead Sea Scrolls, v. 2, 1152–1154*].

*1 = CD-A 4. 20–21

Фрагмент 1 *1

2 [<…> Они ловятся двумя (сетями): блудом, беря двух жен]

3 [при их жизни, тогда как основа творе]ния — (суть слова): «мужчиной [и женщиной сотворил их…»] [*Дамасский документ, 38*].

Общий контекст данного фрагмента связан с обвинением в адрес בוני החיץ (боне хахайиц), «строителей стены»[19], под которыми могли подразумеваться либо фарисеи, либо другие иудеи, не входившие в кумранскую общину. По мнению исследователей, обвинение мужчин в многоженстве, представленное в данном фрагменте Дамасского документа, относится как к многоженцам, так и к тем, кто вступает в брак, будучи разведенным или вдовцом [*Инстоун-Брюер, 81–82*][20].

В тексте Дамасского документа, согласно рукописи из Каирской генизы[21], после фразы «…тогда как основа творения — (суть слова): “мужчиной и женщиной сотворил их”» *2 следуют слова «И вошедшие в ковчег “по парам пришли к ковчегу”» *3 [*Дамасский документ, 38*]. В последнем случае использована неполная цитата из Быт 7:9, имеющая своим продолжением именно те слова זָכָר וּנְקֵבָה («мужеского пола и женского»; Быт 7:9, МТ), на которых и построено соединение двух указанных фрагментов Дамасского документа (4.21 и 5.1). Соединение двух цитат со словами из Быт 7:9 и Быт 1:27 в данном отрывке Дамасского документа произошло в контексте темы осуждения многоженства [*Инстоун-Брюер, 176*].

*2 CD 4.21

*3 CD 5.1

Обобщая вышесказанное, отметим: пример использования слов из Быт 1:27b […זכר [ונקבה ברא אותם — «мужчину и жен-

19. 6Q15 (6QD) *6QDamascus Document* [*The Dead Sea Scrolls, v. 2, 1152*]; (CD 4.20–21) [*Дамасский документ, 38*].

20. При этом, согласно существующему мнению, оказывается возможной такая интерпретация текста, как запрет на повторный брак после развода. С другой стороны, известна попытка реинтерпретации данного текста, допускающая возможность развода и повторного брака после смерти супруги [*Инстоун-Брюер, 82–83*].

21. См.: CD-A 4–5 [*The Dead Sea Scrolls, v. 1, 556*]. В издании Инстоун-Брюера данная рукопись обозначена как *Geniza MS A* [*Инстоун-Брюер, 82, 176*].

щину сотворил их» в приведенном выше фрагменте Дамасского документа *[1] не дает возможности соотнести их с темой сотворения человека по образу Божьему. Упомянутая кумранская цитата (Быт 1:27b) должна быть соотнесена с изначальным строем творения, соответствующим словам יסוד הבריאה (йэсод хаббэриа) [22] «основа творения» *[2] [*Инстоун-Брюер, 176*].

*[1] 6Q15 (6QD); CD 4:21

*[2] CD 4:21; 6Q15 (6QD)

Рассмотрим кумранский текст 4Q216 (4QJub[a]), содержащий фрагмент оригинального текста книги Юбилеев [23].

4Q216 (4QJub[a]) [*The Dead Sea Scrolls, v. 1, 462*].

1 Col. VII [וביו]ם הששי את כל חי[ת...] 2 עשה את האדם זכר ונק[בה...]
3 ובחיה ובכל הרמש ה[רומש...]

Col. VII (=Jub 2:13–14) 1 [И в] шестой [де]нь [Он создал] всех зве[рей земных и весь скот, и всех ползающих по земле существ. И после всего этого] 2 Он создал человека, мужчину и жен[щину Он создал их, и дал им власть над всем, что на земле и в морях, и над всем, что летает,] 3 и над зверями и над всеми существами, которые [ползают по земле, и над скотом, и над всей землей. Над всем этим Он дал им власть] (в квадратных скобках пер. с англ. по изданию [*The Dead Sea Scrolls, v. 1, 463*]; пер. с древнеевр. и англ. наш. — *В. З.*).

Перед нами аналогичное по содержанию с Сир 17:3–4 указание на призвание человека быть управителем мира. Отметим, что образ Божий в данном контексте не упоминается. По-видимому, не предполагают аллюзии на образ Божий и слова о том, что человек (האדם, *х*аадам) создан мужчиной и женщиной (זכר ונקבה, захар унэкева) *[3] [*The Dead Sea Scrolls, v. 1, 462*]. Слова о «мужчине и женщине» (זכר ונקבה) *[4], так же как и соответствующее выражение из CD 4:21 (6Q15 (6QD)), по нашему мнению, могут быть однозначно связаны с Быт 1:27 и соотнесены с изначальным строем творения, соответствующим словам יסוד הבריאה (йэсод хаббэриа) — «основа творения» *[5].

*[3] 4Q216 (4QJub[a])

*[4] 4Q216 (4QJub[a])

*[5] CD 4:21; 6Q15 (6QD)

Образ Господа упоминается также в Jub 6:8:

22. יְסוֹד — *“foundation”*, *“base”* («основа», «основание») [*BDB, 414*]; בְּרִיאָה — *“a creation”* («творение», «создание») [*BDB, 135*].

23. Согласно существующему мнению, автор Юб по происхождению, вероятно, из священнической семьи, жил в Палестине и мог принадлежать к таким направления иудаизма, как «хасидим» или «ессейство» [*Wintermute, 45*]. По мнению ученых, полная еврейская версия Юб датируется 160–150 гг. до н. э. [*VanderKam, 434–435*]. Считается, что оригинальный еврейский текст был переведен на греческий, с которого и был выполнен перевод на ге‘эз [*VanderKam, 435*]. Предполагаемая датировка фрагмента 4Q216 (4QJub[a]) заключается в пределах 125–100 гг. до н. э. [*VanderKam, 434*].

От руки каждого человека, / От руки каждого (создания), / Я взыщу кровь человека. / Кто проливает кровь человека, / Пусть кровь его прольется от руки человека, / Потому что по образу Господа создал Он Адама *[1] (пер. наш. — *В. З.*) [*Jub, 66*].

*[1] Jub 6:8

Сопоставляя последнюю строку с Быт 9:6, МТ, мы можем установить, что выражение «по образу Господа» из текста книги Юбилеев на эфиопском языке (ге‘эзе) заменило знакомую нам изначальную формулировку «по образу Божьему» (בְּצֶלֶם אֱלֹהִים (Быт 9:6, МТ)). Упоминаемое в эфиопских Юбилеях имя «Адам» через полисемантичное слово אדם (адам) виртуальной еврейской ретроверсии[24] может быть представлено в виде слова «человек», достаточно точно соответствующего лексике Быт 9:6, МТ.

Выражения εἰκὼν θεοῦ («образ Божий») и ἄρσην καὶ θῆλυ («мужчина и женщина») в текстах Филона Александрийского

Отталкиваясь от слов κατ᾽ εἰκόνα θεοῦ καὶ καθ᾽ ὁμοίωσιν — «по образу Божьему и по подобию» *[2], относительно создания человека Филон пишет, что не следует представлять упомянутое подобие в телесных чертах: οὔτε γὰρ ἀνθρωπόμορφος ὁ θεὸς οὔτε θεοειδὲς τὸ ἀνθρώπειον σῶμα — «ибо ни Бог не имеет вида человека, ни тело человеческое не богоподобно» *[3] [*Филон, 65–66*][25]. Термин «образ» (εἰκών) относится к человеческому уму (νοῦς), благодаря которому и осуществляется уподобление человека Богу *[4] [*Филон, 66; Runia, 222*]. Филон отмечает, что добавление слов «по подобию» (καθ᾽ ὁμοίωσιν) к выражению «по образу» (κατ᾽ εἰκόνα) вызвано необходимостью «подчеркнуть точность изображения, имеющего четкий оттиск» *[5] [*Филон, 66*].

[2] Opif. 69

[3] Opif. 69

[4] Opif. 69

[5] Opif. 71

В свете концепции «двойного» творения, подразумевающей создание человека небесного и человека земного[26], в связи со

24. В данном случае предлагается реконструкция слова из еврейского текста книги Юбилеев, осуществляемая посредством обратного перевода с эфиопского на греческий (Ἀδάμ), а затем с греческого на еврейский язык: אדם (адам).

25. Время рождения Филона Александрийского относят к 20–10 гг. до н. э., а время кончины — к 40-м гг. н. э. [*Матусова, 7*].

26. Концепция «двойного» творения объясняла наличие двух описаний сотворения человека в Быт 1, 2, исходя из схемы, согласно которой были сотворены два различных «человека»: небесный, относящийся к умопостигаемому миру, и земной, относящийся к чувственно воспринимаемому миру. Согласно одной из точек зрения, упомянутая концепция, а также вышеуказанные подходы к интерпретации текстов Быт 1:27 и Быт 2:27 были заимствованы Филоном из предшествующей александрийской экзегетической традиции [*Tobin, 108–109; Runia, 325*]. Помимо этого, следует упомянуть мнение, предполагающее, что аллегорический комментарий Филона Александрийского формировался в рамках «общегреческого, эллинистического подхода к текстам варварской традиции» [*Матусова, 36*].

словами ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ᾽ εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ᾽ ὁμοίωσιν *1 — «сотворим человека по образу Нашему и по подобию» *2 Филон пишет следующее:

*1 Быт 1:26, LXX
*2 Быт 1:26, ПЮ

πάνυ δὲ καλῶς τὸ γένος ἄνθρωπον εἰπὼν διέκρινε τὰ εἴδη φήσας ἄρρεν τε καὶ θῆλυ δεδημιουργῆσθαι μήπω τῶν ἐν μέρει μορφὴν λαβόντων… *3.
Весьма же хорошо, что, назвав род человеком, он делает различие, говоря, что были созданы виды мужской и женский (из них каждый по отдельности еще не получил облика)… [*Филон, 67*].

*3 *Opif. 76*

Известны слова Филона, описывающие небесного человека, созданного по образу Божию:

ὁ δὲ κατὰ τὴν εἰκόνα ἰδέα τις ἢ γένος ἢ σφραγίς, νοητός, ἀσώματος, οὔτ᾽ ἄρρεν οὔτε θῆλυ, ἄφθαρτος φύσει *4.
Другой же — некий вид по образу Божию, или род, или печать, умопостигаемый, бестелесный, еще ни мужского, ни женского пола, по природе нетленный [*Филон, 82–83*].

*4 *Opif. 134*

Существует мнение Т. Тобина, согласно которому использованный Филоном подход к интерпретации текстов Быт 1:27; 2:7 *5 не допускает такой трактовки слов ἄρσεν καὶ θῆλυ *6, как андрогин, и предполагает, что небесный человек *7 не был «ни мужского пола, ни женского» и что его состояние предшествовало какой-либо сексуальной дифференциации [*Tobin, 108–109*]. Д. Руния также полемизирует с концепцией, описывающей первого человека из текстов Филона как андрогина[27]. Тексты Филона *8, по мнению Д. Рунии, свидетельствуют о том, что, несмотря на библейские слова ἄρσεν καὶ θῆλυ («мужчину и женщину»), для человека *9 не характерна половая дифференциация и что он находится на досексуальной стадии [*Runia, 243*][28].

*5 *Opif. 134–135*
*6 Быт 1:27, LXX
*7 Быт 1:27
*8 *Opif. 76*
*9 Быт 1:27

Нами были рассмотрены тексты Филона, содержащие выражение εἰκὼν θεοῦ и ряд подобных выражений (перечень фрагментов представлен в табл. 3). Вместе с тем были изучены фрагменты трактатов Филона, в которых употребляются выражения κατ᾽ εἰκόνα, κατ᾽ εἰκόνα ἡμετέραν, κατ᾽ εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ᾽ ὁμοίωσιν,

27. В данном случае имеется в виду полемика Д. Рунии с соответствующими идеями Э. Урбаха [*Урбах, 177*] и других авторов [*Runia, 243*].

28. В некоторых текстах у Филона используются различные формы слова ἀνδρόγυνος (имеющего значение «женоподобный мужчина» и ряд других значений): *Contempl. 60; Her. 274; Sacr. 100; Somn. 1.126; Spec. 1.325, 3.38, 40; Virt. 21*. Ни один из перечисленных отрывков, содержащих слово ἀνδρόγυνος, не связан с темой сотворения человека.

а также слово εἰκών (в различных его формах) в контекстах, подразумевающих словосочетание εἰκὼν θεοῦ. Помимо этого, нами были рассмотрены тексты Филона, содержащие слова ἄρρην καὶ θῆλυ, ἄρσην καὶ θῆλυ, а также близкую по форме лексику.

Таблица 3. Перечень текстов Филона, содержащих выражение εἰκὼν θεοῦ («образ Божий») и т. п. [29]

Лексика Филона	Фрагменты трактатов Филона	Русский перевод лексики Филона
εἰκὼν θεοῦ	*Fug. 101; Her. 164, 231 (×2); Leg. 1.31 (×2), 1.43, 3.96; Opif. 25, 69, 134; Pot. 86; Plant. 19, 1.44; QG (Qge.) 2.62; Somn. 1.74 (×2); Spec. 1:81*	образ Божий
εἰκὼν τοῦ θεοῦ	*Leg. 2.4*	образ Божий
θεοῦ εἰκών	*Lin. 147; Somn. 1.239; Spec. 2:176*	образ Божий
εἰκὼν τοῦ ποιητοῦ	*Her. 56*	образ Творца
εἰκὼν τοῦ μόνου πλήρους θεοῦ	*Her. 187*	образ единого совершенного Бога
εἰκὼν τοῦ ὄντος	*Spec. 1.81*	образ Сущего
θεῖα εἰκών	*Her. 57; Lin. 62; Opif. 25; Spec. 3.207*	божественный образ
εἰκών θεῖα	*Mut. 223; Spec. 1.171*	божественный образ

В результате проведенного анализа фрагментов трактатов Филона Александрийского, в которых используется вышеуказанная лексика, можно утверждать следующее. Нами были выделены два текста Филона, в которых одновременно используются выражение εἰκὼν θεοῦ («образ Божий») и словосочетание, включающее в себя связанные с Быт 1:27 (LXX) слова ἄρσην (ἄρρην) («мужчина») и θῆλυ (женщина»). В одном случае — это почти полная цитата из Быт 1:27, LXX в трактате «О том, кто наследует божественное» *[1, 30]. В другом случае *[2] можно зафиксировать употребление синтаксически не связанных друг с другом выражений κατὰ τὴν εἰκόνα θεοῦ («по образу Божьему») и οὔτ᾽ ἄρρεν οὔτε θῆλυ («еще ни мужского, ни женского пола»), в равной степени относящихся к человеку, созданному по образу Божьему. Приведем текст фрагмента *Her. 164*.

*[1] *Her. 164*

*[2] *Opif. 134*

29. Упомянем также выражение ἀειδὴς εἰκὼν αὐτοῦ — «Его бестелесный образ» (*Lin. 147*).

30. См. также: [*Philo and Holy Scripture, 4*].

διεῖλεν ἰσότης καὶ τὸν ἄνθρωπον εἰς ἄνδρα καὶ γυναῖκα, δύο τμήματα, ἄνισα μὲν ταῖς ῥώμαις, πρὸς ὃ δὲ ἔσπευσεν ἡ φύσις, τρίτου τινὸς ὁμοίου γένεσιν, ἰσαίτατα. “ἐποίησε” γάρ φησιν “ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ᾽ εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν, ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν” οὐκέτ᾽ αὐτόν, ἀλλ᾽ “αὐτοὺς” ἐπιφέρει πληθυντικῶς, ἐφαρμόττων τὰ εἴδη τῷ γένει διαιρεθέντα, ὡς εἶπον, ἰσότητι.

Равенство также разделило человека на мужчину и женщину, на две части, неравные по силам, равные для того, к чему устремилась природа, — рождению некоего третьего, подобного [им]. Ибо «сотворил Бог человека, — говорит [Моисей], — по образу Божьему сотворил его, мужчину и женщину сотворил», добавляет он уже не «его», а «их», во множественном числе, согласуя виды с родом, разделенные, как я [уже] сказал, равенством*[1,31] (пер. наш. — *В. З.*).

*[1] *Her. 164*

Для остальной части текстов Филона, содержащих выражение εἰκὼν θεοῦ (и подобные ему выражения), по нашему мнению, характерно отсутствие смысловой связи между выражением εἰκὼν θεοῦ («образ Божий») и словами ἄρρην καὶ θῆλυ («мужчина и женщина»), а также близкой по форме лексикой[32]. Аналогичным образом, для оставшейся части текстов Филона, содержащих слова ἄρρην καὶ θῆλυ (и другую подобную лексику), по нашему мнению, характерно отсутствие смысловой связи между словами ἄρρην καὶ θῆλυ — «мужчина и женщина» (а также близкой по форме лексикой) и выражением εἰκὼν θεοῦ («образ Божий»)[33].

Выражения εἰκὼν τοῦ θεοῦ («образ Бога») и ἄρσην καὶ θῆλυ («мужчина и женщина») в текстах Нового завета

В корпусе новозаветных текстов не засвидетельствованы случаи употребления выражений εἰκὼν τοῦ θεοῦ и ἄρσην καὶ θῆλυ одновременно в одном стихе. Приведем все тексты, в которых встречаются отдельно взятые вышеуказанные выражения (табл. 4, 5).

31. Данная цитата вписана в общий контекст рассуждений Филона о справедливости, равенстве и разделении тел и вещей на две равные части (*Her. 161–163*).

32. В качестве примера здесь можно упомянуть некоторые тексты Филона, содержащие выражение εἰκὼν θεοῦ (и подобные ему выражения): *Opif. 25, 69; Leg. 1.31; 3.96; Plant. 19, 44; Her. 231; Somn. 1.74.*

33. В данном случае можно упомянуть ряд посвященных человеку текстов Филона, в которых использованы различные варианты словосочетаний ἄρρην καὶ θῆλυ (и подобные выражения): *Opif. 76, 161; Leg. 2.13; Cher. 111; Sacr. 112; Agr. 139; Somn. 2.184; Abr. 101, 102.*

Таблица 4. Выражение ἄρσην καὶ θῆλυ («мужчина и женщина») в новозаветных текстах

Стих	Новозаветный греческий текст [*NTG*]	Синод.
Мф 19:4	ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν•οὐκ ἀνέγνωτε ὅτι ὁ κτίσας ἀπ᾽ ἀρχῆς ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς; [*NTG, 60*].	Он сказал им в ответ: не читали ли вы, что Сотворивший в начале мужчину и женщину сотворил их?
Мк 10:6	ἀπὸ δὲ ἀρχῆς κτίσεως ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς•[*NTG, 143*].	В начале же создания, Бог мужчину и женщину сотворил их.
Гал 3:28	οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ• πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ [*NTG, 584*].	Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе.

Таблица 5. Выражение εἰκὼν τοῦ θεοῦ («образ Божий») в новозаветных текстах

Стих	Новозаветный греческий текст [*NTG*]	Перевод на русский язык
1 Кор 11:7	Ἀνὴρ μὲν γὰρ οὐκ ὀφείλει κατακαλύπτεσθαι τὴν κεφαλὴν εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ ὑπάρχων• ἡ γυνὴ δὲ δόξα ἀνδρός ἐστιν [*NTG, 539*].	Итак, муж не должен покрывать голову, потому что он есть образ и слава Божия; а жена есть слава мужа.
2 Кор 4:4	ἐν οἷς ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου ἐτύφλωσεν τὰ νοήματα τῶν ἀπίστων εἰς τὸ μὴ αὐγάσαι τὸν φωτισμὸν τοῦ εὐαγγελίου τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ, ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ [*NTG, 560*].	У них, неверующих, бог века сего ослепил мысли, чтобы не увидеть им света Евангелия славы Христа, Который есть образ Бога (перевод под ред. еп. Кассиана (Безобразова)).
Кол 1:15	ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως… [*NTG, 143*].	Который есть образ Бога невидимого, рожденный прежде всякой твари…

Дважды в Новом завете образом Бога (εἰκὼν τοῦ θεοῦ) назван Христос (2 Кор 4:4; Кол 1:15).

Христос пришел в человеческом облике и совершил то, что первый Адам не сделал, поэтому, будучи божественным и идеальным человеком, Христос имеет образ, который Адам и другие люди не смогли отобразить [*Бил, 408*].

В 1 Кор 11:7 выражение εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ («образ и слава Божья») употреблено по отношению к христианину (мужчине) в общем контексте, связанном с тем, что голова молящегося или пророчествующего в христианском собрании должна оставаться непокрытой.

В связи с утверждением единства верующих во Христе вне зависимости от этнических, социально-культурных или гендерных признаков указывается, что в мистическом единении верующих друг со другом и со Христом «нет мужеского пола, ни женского» *1 (οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ)[34].

*1 Гал 3:28

В перикопах о разводе из Евангелий от Марка (10:6) и Матфея (19:4) использована цитата из Быт 1:27, LXX: ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς («мужчину и женщину сотворил их»).

Сопоставляя фрагменты Дамасского документа и Евангелий от Марка и Матфея, можно увидеть следующую аналогию. Подобно тому, как в CD 4:21 (6Q15 (6QD)) цитата זכר ונקבה ברא אותם *2 — «мужчину и женщину сотворил их» соотносится с выражением יסוד הבריאה (йэсод хаббэриа) — «основа творения» *3 [*Инстоун-Брюер, 176–177*], соотносятся в тексте Мк 10:6 цитата *4 ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς («мужчину и женщину сотворил их») и выражение ἀρχὴ κτίσεως — «начало создания» *5. В Мф 19:4 аналогичным образом соотносятся фразы *6 ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς («мужчину и женщину сотворил их») и ὁ κτίσας ἀπ᾽ ἀρχῆς («Сотворивший вначале» *7).

*2 Быт 1:27b
*3 CD 4:21
*4 Быт 1:27, LXX
*5 Мк 10:6
*6 Быт 1:27, LXX
*7 Мф 19:4

Д. Даубе считает, что у Марка в основе перикопы о разводе лежит концепция андрогинного человека [*Daube, 72–74*], тогда как у Матфея андрогинный Адам забыт и цитата «мужчину и женщину сотворил их» стала почти бессмысленной [*Daube, 83*].

Однако, хотя сам Матфей, по-видимому, больше не испытывает влияния идеи андрогинного человека, есть основания полагать, что эта идея играла роль в том источнике, из которого Матфей воспринял высказывания (в узком кругу) Иисуса и его учеников относительно брака, как, например: «Нехорошо жениться, должны быть скопцы ради Царства» (пер. наш. — *В. З.*) [*Daube, 84*].

Вместе с тем, известна и другая точка зрения. «Хотя кажется, что можно уверенно утверждать, — пишет К. Кинер, — что ни Матфей, ни Марк не используют идею изначального андрогинного человека… такое прочтение цитируемого ими отрывка из книги Бытия[35], возможно, дало информацию о понимании,

34. В качестве соотносимых с Гал 3:28 по семантике и общему контексту новозаветных отрывков, на наш взгляд, здесь также следует упомянуть следующие тексты: Мф 5:28; 19:12; 22:30; 1 Кор 7:7–8.

35. В греческом тексте Мф 19:4 [*NTG, 60*] и Мк 10:6 [*NTG, 143*] испольуется цитата из Быт 1:27, LXX: ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς («мужчину и женщину сотворил их»).

характерном для некоторых из их первых слушателей» (пер. наш. — *В. З.*) [*Keener, 464*]. При этом в связи с концепцией андрогинного человека Кинер отмечает, что раввинов значительно больше интересовали законы, касающиеся редких случаев гермафродитизма [*Keener, 464*].

Выражения צֶלֶם אֱלֹהִים («образ Божий»), זָכָר וּנְקֵבָה («мужчина и женщина») и слово אנדרוגינוס («андрогин») в раввинистических источниках

Согласно представлениям, существовавшим в раннем иудаизме, слова Быт 9:6b о создании человека по образу Божьему относились ко всему человеку в целом [*Урбах, 176; Инстоун-Брюер, 216*] [36].

Исследователи отмечают, что основной акцент в связи с выражением «образ Божий» в раввинистических текстах поставлен не на проблеме соотношения Быт 1:26 сл. и Быт 2:7 (как у Филона), а на обсуждении форм множественного числа в речи Бога в Быт 1:26a [*Kittel, 392–393*].

Взаимосвязь слов о создании Богом человека «по образу Нашему по подобию Нашему» *[1] и повеления Божьего «владычествуйте над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над всяким животным, пресмыкающимся по земле» *[2] отражена в высказывании рабби Яакова из Кфар-Ханина *[3, 37]. При этом подразумевается, что власть человека над животными возможна лишь в том случае, если человек ведет себя как высшее существо и соответствует призванию быть образом и подобием Божьим [*Мидраш раба 1911, 9a; Мидраш раба 2012, 157*].

*[1] Быт 1:26

*[2] Быт 1:28

*[3] Берешит раба 8:12

Известен пример, в котором образ и подобие Божье, заложенные в человека при творении, связаны с ангельским миром (с высшими существами) и не связаны с размножением, присущим животным (низшим существам) *[4] [*Мидраш раба 1911, 9a; Мидраш раба 2012, 156*].

*[4] Берешит раба 8:11

В то же время, согласно известной раввинистической традиции, поддержание образа Бога на земле заключается в продолжении человеческого рода [*Урбах, 176*]. В данной связи можно упомянуть используемые в полемическом контексте высказывания

36. См. соответствующий текст истории о Гилеле Старшем из Ваикра раба 34:3 [*Урбах, 176*].

37. Согласно существующему мнению, Мидраш Берешит раба является собранием раввинистических текстов, относящихся к различным эпохам. Данный корпус текстов был отредактирован в Палестине около V в. н. э. [*Боярин, 77*]. По мнению Л. Шиффмана, текст Берешит раба датируется 400–500 гг. н. э. [*Шиффман, 225*].

из Берешит раба 17:2, в которых тема сотворения человека по образу Божьему связывается с деторождением и браком [*Мидраш раба 1911, 18b; Мидраш раба 2012, 255–256*].

Фрагмент Берешит раба 8:9 содержит указание на сотворчество Бога и человека в умножении человеческого рода, на участие Бога в каждом акте появления нового человека на свет, а также на то, что Бог творит нового человека через его отца и мать. При этом образ Божий передается потомству через образ первого человека Адама *[1] и через родителей приходящего в мир человека [*Мидраш раба 1911, 9a; Мидраш раба 2012, 154, 327; Гуделите, 35–36*]. Приведем текст мишны, которая связывает деторождение и слова זָכָר וּנְקֵבָה בְּרָאָם *[2] о сотворении человека мужчиной и женщиной:

*[1] Быт 5:3

*[2] Быт 5:2а, МТ

Человеку не следует прекращать [исполнять заповедь] «плодитесь и размножайтесь», разве что у него есть дети. Дом Шамая говорит: два мальчика [שני זכרים]. Дом Гилеля говорит: мальчик и девочка [זכר ונקבה], как сказано: «…мужчиной и женщиной создал их» [זכר ונקבה בראם][38], *[3] [*Йевамот, 66–67*][39].

*[3] М. Йевамот 6:6

Примером употребления текста «мужчину и женщину сотворил их» *[4] непосредственно вслед за цитатой «И сотворил Бог человека по образу своему» *[5] является фрагмент гемары из трактата Ктубот Вавилонского Талмуда *[6, 40]. Общий контекст данного фрагмента связан с произнесением шести благословений на свадебном торжестве и предполагает обсуждение темы сотворения человека в рамках раввинистических дискуссий.

*[4] Быт 5:2а

*[5] Быт 1:27аα

*[6] Ктубот 8а

Леви как-то был в доме Рабби, на свадьбе рабби Шимона, его сына, и произнес пять благословений. Рав Ами был в доме рава Аши, на свадьбе Мара, его сына, и произнес шесть благословений. Скажем ли мы: их разногласие состояло в том, что один считал — было одно «созидание», а другой — «два созидания»? Нет, все [согласны], что было одно созидание. Просто один считал, что мы следуем за помыслом, а другой — за деянием. [Подобно тому], как рав Йеѓуда столкнул [два стиха]: написано:

38. Фрагменты оригинального текста М. Йевамот 6:6 цит. по: [*Йевамот, 66–67*].

39. Редакция Мишны, по мнению ученых, была завершена около 200 г. н. э. [*Шиффман, 180*]. Перевод названия трактата «Йевамот» на русский язык — «Левиратные браки», или «Невестки».

40. Согласно существующему мнению, процесс редактирования текстов Вавилонского Талмуда захватывал значительный период VI в. н. э. [*Шиффман, 224*]. Название трактата «Ктубот» в переводе на русский язык — «Брачные контракты».

[ויברא אלהים את האדם בצלמו] [41] «И сотворил Бог человека по образу Своему» (Берешит 1:27), и написано также: [זכר ונקבה בראם] «Мужчину и женщину сотворил их» (Берешит 5:2). Что это значит? В Его замысле изначально было создать двоих, а в конце концов создал Он одно [существо] *1 [*Ибн-Хабиб, 155–156*].

*1 Ктубот 8а

Мнение Леви *2 состоит в том, что сотворение мужчины и женщины необходимо считать одним актом созидания, чему соответствует одно благословение. Мнение рава Ами предполагает два отдельных акта созидания мужчины и женщины. В замысле Божьем, согласно данной гемаре, было намерение создать двух людей — мужчину и женщину, но Бог создал одно двуполое существо, которое затем разделил на мужчину и женщину *3. Когда произносятся два благословения, имеется в виду замысел Божий создать два существа, когда произносится одно благословение, имеется в виду, что было создано одно человеческое существо, впоследствии разделенное на мужчину и женщину [*Ибн-Хабиб, 155–156*].

*2 Ктубот 8а

*3 Быт 2:21–24

Согласно мнению, характерному для раввинистической литературы, трактовка рассказов о сотворении человека из 1-й, 2-й (и 5-й) глав книги Бытия позволяет видеть в качестве цели брака восстановление в сексуальном акте супругов образа Божьего, связанного с состоянием изначального андрогина *4 [*Боярин, 92, 97*].

*4 Быт 1:27; 5:2

Сказал рабби Ирмея бен Эльазар: — Когда Святой, благословен Он, создавал первого человека [אדם הראשון] [42], он создал его андрогином [אנדרוגינוס] [43], как сказано: «Мужчину и женщину, сотворил их [זכר ונקבה בראם] {…и нарек им имя Адам [человек]}» (Берешит, 5:2).

Сказал рабби Шмуэль бар Нахман: — Когда Святой, благословен Он, создавал человека, он создал его двуликим [דיפרוסופון] (*дипросопон*) [44], и распилил, и сделал спины: спину здесь и спину тут *5 [*Мидраш раба 2012, 140–141*].

*5 Берешит раба 8:1

41. Фрагменты оригинального текста Ктубот 8а цит. по: [*Kethuboth, 8a*].

42. Фрагменты оригинального текста Берешит раба 8:1 цит. по: [*Мидраш раба 1911, 8а; Мидраш раба 2012, 141*].

43. В данном мидраше предполагается, что первый человек (אדם הראשון (адам харишон)) являлся андрогином (אנדרוגינוס (андрогинос) — от греч. ἀνδρόγυνος), существом, гармонично сочетавшим мужское и женское начала и способным к самопродолжению рода [*Мидраш раба 2012, 140–141*].

44. דיפרוסופון (дипросопон) — арамеизм от греч. δύο πρόσωπα — «два лица» [*Мидраш раба 2012, 141*].

По мнению ученых, миф о первых людях-андрогинах, использованный Платоном в диалоге «Пир» (189e–193c) [*Платон, 98–102*], был известен в греческой литературе со времен пресократика Эмпедокла [*Лебедев, 437; MacDonald, 25*] [45].

Рецепция фрагментов мифов об андрогине в раввинистической литературе сопровождалась их иудаизацией [*Урбах, 177*]. Остается неизвестным, была ли использована амораями платоновская или какая-либо иная версия мифа об андрогине [*Мидраш раба 2012, 140–142*] [46]. Исследователи отмечают, что вследствие включения элементов мифов о двуполом и двуликом человеке в контекст еврейской культуры упомянутые мифологемы потеряли свою мифологическую специфику [*Урбах, 177*]. В представлении амораев фигуры андрогина (אנדרוגינוס) (андрогинос) и дипросопон (דיפרוסופון) в определенном отношении демифологизированы, переосмыслены и лишены той идеальности и совершенства, которыми их наделяет греческая мифология. Разделение человека надвое в Берешит раба 8:1 не является наказанием за восстание против божества, и слова о том, что сотворенный человек был «распилен» пополам, по мнению толкователя, не противоречат словам «и взял одно из ребер его» [*Урбах, 177; Мидраш раба 2012, 140–142*]. Существует мнение, что данный топос эллинистической еврейской культуры [47], использованный в Мидраше Берешит раба, был наделен противоположным смыслом. Ссылка подобного рода на образ, заимствованный из окружающей культуры, предположительно свидетельствовала о сопротивлении этой культуре [*Боярин, 92*].

Образ андрогина, разделенного впоследствии на два тела, был вызван к жизни герменевтической задачей разрешить противоречия рассказов Быт 1 и Быт 2, включив их в единый нарратив [*Боярин, 92; Daube, 72*]. Развитие данного сюжета можно увидеть в интерпретации, где Адам воспринимается в качестве мужчины, из которого впоследствии была сотворена женщина [*Боярин, 92*].

В связи со словами זָכָר וּנְקֵבָה בְּרָאָם *[1] — «мужчину и женщину сотворил их» Мидраш раба приводит следующее предание:

*[1] Быт 5:2a, МТ

45. Известно, что к 3-й ступени 4-й (зоогонической) фазы космогонического цикла Эмпедокла относились «бисексуальные существа, не способные к половому размножению» [*Лебедев, 437*]. См. также: Элиан. О природе животных (XVI. 29) [*Фрагменты, 384*].

46. Исходя из возможности влияния на текст Берешит раба 8:1 версии мифа об андрогинах Платона, исследователи отмечают, что иудейские и христианские толкователи, по-видимому, в силу своих религиозных убеждений обошли стороной упоминание об однополых парах, присутствовавшее в речи Аристофана из диалога Платона «Пир» [*Смагина, 104*]. См.: [*Платон, 100–101*].

47. В данном случае имеется в виду андрогин.

Это одно из тех мест, которые изменили для царя Птолемея: «Мужчину и его отверстия (*некував*) сотворил» [זכר ונקוביו בראם] [48, *1] [*Мидраш раба 2012, 155*] [49].

*1 Берешит раба 8:11

Перед нами предание о том, что в текст первого перевода Пятикнижия на греческий язык, выполненного по заказу царя Птолемея II Филадельфа, для гармонизации рассказов о сотворении человека первой и второй глав Бытия было внесено изменение, чтобы рассказ об одновременном сотворении мужчины и женщины не противоречил рассказу о последовательном сотворении женщины после мужчины. Существует мнение, согласно которому упоминание устройства тела мужчины, приведенное в вышеуказанном тексте Берешит раба 8:11, было обусловлено стремлением переводчика Торы предотвратить возможность понимания греческого текста в таком смысле, что в нем говорится об андрогине [50]. Иными словами, согласно преданию, отраженному в Берешит раба 8:11, в греческом переводе Торы говорилось о том, что Бог сотворил мужчину, обладавшего всеми особенностями мужского тела [*Мидраш раба 2012, 155–156*] [51]. В этой связи в вышеуказанном тексте Берешит раба 8:11 можно также отметить характерную игру слов נקוביו (*нэкував,* «его отверстия» *2) и נקבה (*нэкева*, «женщина» *3) [*Авот де-р. Натан, 287*].

*2 Берешит раба 8:11

*3 Быт 1:27; 5:2, МТ

Однако обращаясь к дошедшему до нас тексту Септуагинты (в данном случае к соответствующим стихам Александрийского кодекса), мы не находим в нем версии перевода, упоминаемой в Берешит раба 8:11 (см.: Быт 1:27; 5:1–2, LXX; табл. 1) [52]. Тем не менее, не исключено, что некая перекличка Септуагинты с преданием из Берешит раба 8:11 все же может быть найдена в неявном отголоске образа андрогина (ἀνδρόγυνος), предположительно скрывающегося за словами καὶ ἐπωνόμασεν τὸ ὄνομα αὐτῶν Αδαμ *4 — «…и нарек им имя Адам».

*4 Быт 5:2, LXX

48. Фрагмент оригинального текста Берешит раба 8:11 цит. по: [*Мидраш раба 1911, 9а*].

49. См. также: Авот рабби Натана (2-я верс.), гл. 37 [*Авот де-р. Натан, 287*]; Мехильта. Отдел Бо. Параша 14. Исх. 12:40 [*Мехильта, 44*]; трактат Соферим, гл. 1.

50. См. также: [*Авот де-р. Натан, 287 (прим. 245)*].

51. Д. Боярин, ссылаясь на Мишну Брахот, отвергает предлагаемую Д. Даубе трактовку נקוביו (*нэкував,* Берешит раба 8:11), связанную с концепцией изначального андрогина [*Боярин, 76–77*; *Daube, 72–73*].

52. В данной связи следует упомянуть, что в Септуагинте слово ἀνδρόγυνος употребляется один раз (Притч 18:8, LXX) и имеет значение «женоподобный мужчина». Подобным образом зафиксировано однократное употребление в корпусе Септуагинты (Притч 19:15, LXX) и для родственного слову ἀνδρόγυνος неологизма ἀνδρογύναιος («женоподобный») [*Greek-English Lexicon of the Septuagint, 46*].

Вместе с тем следует упомянуть значительно более ранние по датировке (относительно текстов Мидраша раба и Вавилонской Гемары) примеры использования слова אנדרוגינוס (андрогинос) в Мишне трактатов Бикурим (1:5), Хагига (1:1), Нида (3:5), Пара (12:10), Шабат (19:3), Йевамот (8:6). В галахическом контексте перечисленных фрагментов слово אנדרוגינוס (андрогинос) имеет значение, связанное с гермафродитизмом [*Krauss, T. 2, 64–65*].

Заключение

1. Использование полной версии Быт 1:27 (Быт 5:1b–2a) в древних текстах, по-видимому, не было частым явлением. В данном случае можно упомянуть два подобных примера: отрывок из трактата Филона «О том, кто наследует божественное» *[1] и фрагмент гемары из трактата Ктубот Вавилонского Талмуда *[2]. При этом, если у Филона в *Her. 164* при цитировании Быт 1:27a,b, LXX акцентируется то, что Бог сотворил «уже не “его”, а “их”» (т. е. мужчину и женщину), то в Ктубот 8a при цитировании Быт 1:27aα и Быт 5:2a акцентируется то, что в конце было сотворено только одно человеческое существо (андрогин), хотя изначальным замыслом Божьим являлось сотворение двух человеческих существ (мужчины и женщины). Рассмотренный материал свидетельствует о том, что в *Her. 164* и Ктубот 8a интерпретации подвергается, соответственно, только Быт 1:27b и Быт 5:2a, в то время как слова об образе Божьем из Быт 1:27a, по нашему мнению, в интерпретации не используются.

*[1] *Her. 164*

*[2] Ктубот 8a

2. В древних текстах, представленных в данной работе, преобладает общая линия раздельного использования полустиший Быт 1:27a,b (Быт 5:1b, 2a) как при цитирировании, так и в связи с интерпретацией упомянутых фрагментов.

3. В рассмотренных нами текстах выражение «образ Божий» (צֶלֶם אֱלֹהִים, εἰκὼν θεοῦ) используется достаточно разнообразно: в связи с предназначением человека быть управителем мира *[3], в связи с отсылкой к деторождению *[4], а также при отсутствии связи с деторождением в контексте представлений Филона о небесном человеке *[5] или в контексте уподобления человека представителям ангельского мира *[6]. В новозаветных текстах Христос дважды назван образом Бога (εἰκὼν τοῦ θεοῦ) *[7].

*[3] Сир 17:3–4, Берешит раба 8:12

*[4] Берешит раба 8:9; 17:2

*[5] *Opif. 134*

*[6] Берешит раба 8:11

*[7] 2 Кор 4:4; Кол 1:15

Богочеловек Иисус Христос обладает образом, который не смогли отобразить ни Адам, ни другие представители человеческого рода [*Бил, 408*].

4. В целом ряде случаев слова זָכָר וּנְקֵבָה, ἄρσην καὶ θῆλυ («мужчина и женщина») служат отсылкой к изначальной реальности сотворения человека в Быт 1:27 *[1]. Для некоторых текстов *[2] данная лексика предположительно связана с темой запрета полигамии и развода. Фрагмент трактата Филона Александрийского *[3] представляет оригинальный (по отношению к дошедшим до нас текстам эпохи Второго храма) пример экзегезы Быт 1:26–27, в рамках которой небесный человек, созданный по образу Божьему (κατὰ τὴν εἰκόνα θεοῦ), описан словами «еще ни мужского, ни женского пола» [*Филон, 82–83*] (οὔτ᾽ ἄρρεν οὔτε θῆλυ). В контексте христианского вероучения и антропологии, характерной для посланий апостола Павла, знаковым примером употребления слов ἄρσην καὶ θῆλυ («мужчина и женщина») является стих Гал 3:28, в котором утверждается, что в мистическом единении верующих друг со другом и со Христом «нет мужеского пола, ни женского» *[4] (οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ). На основании некоторых раввинистических текстов можно установить связь выражения «мужчина и женщина» (זָכָר וּנְקֵבָה) из Быт 5:2а (М. Йевамот 6:6) с темой деторождения. Использование образа андрогина (אנדרוגינוס) в тексте Берешит раба 8:1 является примером демифологизации и переосмысления топоса, заимствованного из эллинистической культуры [*Урбах, 177*].

*[1] Юб 2:13–14 (4Q216 (4QJuba)); CD 4:21 (6Q15 (6QD)); Мк 10:6; Мф 19:4

*[2] CD 4:21 (6Q15 (6QD)); Мк 10:6; Мф 19:4

*[3] *Opif. 134*

*[4] Гал 3:28

5. Общее содержание двух предшествующих пунктов данного заключения можно представить следующим образом. В рассмотренных нами древних текстах наблюдаются, по крайне мере, две основных тенденции в отношении выражений «образ Божий» и «мужчина и женщина». Первая тенденция связана с реалиями нашего мира и продолжением исполнения слов Бога «и да владычествуют они… над всею землею» *[5] и повеления Божьего «плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею» *[6]. Речь здесь идет об управлении миром *[7] и деторождении *[8]. Вторая тенденция характеризуется устремленностью к вечной жизни. В данном случае следует упомянуть, с одной стороны, понятие небесного человека, созданного по образу Божьему, в котором, согласно Филону, «еще ни мужского, ни женского пола» *[9]. С другой стороны — здесь следует упомянуть христианские пред-

*[5] Быт 1:26

*[6] Быт 1:28

*[7] Сир 17:3–4; Юб 2:13–14 (4Q216 (4QJuba)); Берешит раба 8:12

*[8] М. Йевамот 6:6; Берешит раба 8:9; 17:2

*[9] *Opif. 134*

ставления о том, что Христос — образ Бога *[1], и что во Христе и в Церкви «нет мужеского пола, ни женского» *[2].

*[1] 2 Кор 4:4; Кол 1:15

*[2] Гал 3:28

6. Ни один из рассмотренных нами примеров экзегезы Быт 1:27a,b (Быт 5:1b, 2a) в вышеуказанных древних текстах, по нашему мнению, не дает возможности проследить взаимосвязь фрагментов, с одной стороны, Быт 1:27b и Быт 1:27aβ, или Быт 1:27aα, а с другой стороны — Быт 5:2a и Быт 5:1bβ. Рассмотренные выше древние тексты, на наш взгляд, с известной долей допущения могут быть использованы в качестве аргументов против предположения о наличии четкой семантической связи выражения צֶלֶם אֱלֹהִים *[3] (εἰκὼν θεοῦ *[4]) и слов זָכָר וּנְקֵבָה *[5] (ἄρσην καὶ θῆλυ *[6]), а также выражения דְּמוּת אֱלֹהִים *[7] (εἰκὼν θεοῦ *[8]) и слов זָכָר וּנְקֵבָה *[9] (ἄρσην καὶ θῆλυ *[10]) [53].

*[3] Быт 1:27aβ, MT

*[4] Быт 1:27aβ, LXX

*[5] Быт 1:27b, MT

*[6] Быт 1:27b, LXX

*[7] Быт 5:1bβ, MT

*[8] Быт 5:1bβ, LXX

*[9] Быт 5:2a, MT

*[10] Быт 5:2a, LXX

Используемые переводы Библии

БК — Библия : Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в современном русском переводе / Под ред. М. П. Кулакова, М. М. Кулакова. М. : ББИ, 2015. 1856 с., [10] с. карт. (Современная библеистика).

РБО — Библия : Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета : Канонические : Современный русский перевод. М. : Российское Библейское общество, 2011. 1407, [1] с.

МБО — Бытие : Перевод Международного библейского общества. М. : ББИ, 1998. 78 с.

КП — Новый Завет / В пер. К. П. Победоносцева. Репр. воспр. издания 1906 г. СПб. : Российское Библейское общество, 2000. 24, VI, 629, [3] с.

ВЖ — Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа / Пер. В. А. Жуковского ; Глав. ред. Ф. З. Канунова. СПб. : Дмитрий Буланин, 2008. 565, [1] с.

ПЮ — Книги Ветхого Завета в переводе П. А. Юнгерова : Учительные книги. М. : Изд-во Московской патриархии, 2012. XXXIII, 877, [5] с.

Синод. — Синодальный перевод Библии.

53. В данном случае имеется в виду лексика выражений из Быт 1:27 (MT; LXX): בְּצֶלֶם אֱלֹהִים («по образу Божию»), κατ᾽ εἰκόνα θεοῦ («по образу Божию»), זָכָר וּנְקֵבָה («мужчину и женщину»), ἄρσεν καὶ θῆλυ («мужчину и женщину»); Быт 5:1bβ, Быт 5:2a (MT; LXX): בִּדְמוּת אֱלֹהִים («по подобию Божию»); κατ᾽ εἰκόνα θεοῦ («по образу Божию»); זָכָר וּנְקֵבָה («мужчину и женщину»); ἄρσεν καὶ θῆλυ («мужчину и женщину»).

Источники

1. *Авот де-р. Натан* = Авот де-рабби Натан (вторая версия) // Талмудические трактаты : Пиркей Авот. Авот де-рабби Натан (1–2) / Пер. Н. Переферковича ; Ред., ввод. ст., коммент. Р. Кипервассера. Москва : Мосты культуры ; Иерусалим : Gesharim, 2011. С. 207–325.
2. *Дамасский документ* = Дамасский документ // Тексты Кумрана. Выпуск второй / Введ., пер. с древнеевр. и арамейск., коммент. А. М. Газова-Гинзберга, М. М. Елизаровой, К. Б. Старковой. 2-е изд. СПб. : Петербургское востоковедение, 2009. С. 21–91.
3. *Ибн-Хабиб* = Ибн-Хабиб Я. Эйн Яаков (Источник Иакова) : В 6 т. Т. 4. М. : Книжники : Лехаим, 2014. 899, [1] с. (Библиотека еврейских текстов. Начала мудрости).
4. *Йевамот* = Трактат Йевамот // Мишна. Т. 2 : Раздел Нашим (Женщины) / Пер. с иврита, коммент. М. Левинов. М. : Книжники : Лехаим, 2013. С. 11–160.
5. *Мехильта* = Мехильта : Мидраш к книге Исход // Талмуд / Критич. пер. Н. Переферковича. Т. 7 : Мидраш (Мехильта и Сифра). М. : Издатель Л. Городецкий, 2009. С. [1]–273.
6. *Мидраш раба 1911* = מדרש רבה . בראשית רבה , שמות רבה , ויקרא רבה . חלק א = Мидраш Раба : Берешит Раба, Шмот Раба, Ваикра Раба с комментариями. Часть 1. Варшава : [Тип. Левин-Эпштейн], 1911. [1], 1–188, 1–58 л.
7. *Мидраш раба 2012* = Мидраш раба [Великий мидраш] : В 8 т. Т. 1 : Берешит раба : [Гл. 1–52] / Пер. с иврита Я. Синичкина, А. Членовой. М. : Книжники : Лехаим, 2012. 877, [3] с. (Библиотека еврейских текстов. Первоисточники).
8. *Платон* = Платон. Пир / Пер. с древнегреч. С. К. Апта // Он же. Собрание сочинений : В 4 т. Т. 3. М. : Мысль, 1993. С. 81–134.
9. *Учение* = Учение : Пятикнижие / Пер., введ. и коммент. И. Ш. Шифмана. М. : Республика, 1993. 333, [3] с.
10. *Филон* = Филон Александрийский. О сотворении мира согласно Моисею / Пер., коммент. А. В. Вдовиченко // Он же. Толкования Ветхого Завета. М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2000. С. 51–113.
11. *Фрагменты* = Фрагменты ранних греческих философов. Часть I : От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Изд. подготовил А. В. Лебедев ; Ред., авт. предисл. И. Д. Рожанский. М. : Наука, 1989. 575, [1] с. (Памятники философской мысли).
12. *Jub* = Jubilees (Second Century B. C.) / Transl., introd. O. S. Wintermute // The Old Testament Pseudepigrapha : In 2 v. / Ed. J. H. Charlesworth. V. 2. New York et al. : Doubleday, 1985. P. 52–142.

13. *LXX* = Septuaginta : Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs : duo volumina in uno. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1979. LXIX, 1184, 941 p.
14. *MT* = Biblia Hebraica Stuttgartensia. 4 ed., emend. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1990. 1574 S.
15. *NTG* = Novum Testamentum graece. 28 Aufl., rev. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2015. [12], [94], [4], 890 S.
16. *The Book of Ben Sira* = The Book of Ben Sira : Text, Concordance and an Analysis of the Vocabulary. Jerusalem : The Academy of the Hebrew Language and the Shrine of the Book, 1973. XIX, 16, 517 p.
17. *The Dead Sea Scrolls* = The Dead Sea Scrolls Study Edition : In 2 v. / Ed. F. G. Martinez, E. J. C. Tigchelaar. Leiden [etc.] : E. J. Brill ; Grand Rapis, MI ; Cambridge, U. K. : Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1997–1998. XXIII, V, 1361 p.
18. *Kethuboth* = תלמוד בבלי . מסכת כתובות . Warszawa : Naklad i Druk S. Orgelbranda, 1865. 112 ark.

Литература

1. *Бил* = Бил Г. К. Послание к Колоссянам / Пер. с англ. С. Калюжний, К. Слободяник // Ветхий Завет на страницах Нового : В 4 т. Т. 4 : Послания апостола Павла. Черкассы : Коллоквиум, 2015. С. 393–434.
2. *Бломберг* = Бломберг К. Евангелие от Матфея / Пер. с англ. В. Четырко, Л. Колкера // Ветхий Завет на страницах Нового : В 4 т. Т. 1. Черкассы : Коллоквиум, 2010. С. 41–237.
3. *Боярин* = Боярин Д. Израиль по плоти : О сексе в талмудической культуре / Пер. с английского, иврита Я. Синичкина ; Пер. под ред. М. Яглома. М. : Книжники : Текст, 2012. 554, [5] с. (Чейсовская коллекция).
4. *Брюггеман* = Брюггеман У. Бытие / Пер. с англ. Л. Колкера, П. Валенчука. Черкассы : Коллоквиум, 2013. 412, [4] с. (Толкование).
5. *Гуделите* = Гуделите К. Два описания сотворения человека в Библии и разные их трактовки // Материалы Десятой ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике. Ч. 2. М. : Сэфер, 2003. С. 33–38.
6. *Дэвидсон* = Дэвидсон Р. Пламя Яхве : Сексуальность в Библии / Пер. с англ. Г. Г. Ястребова. М. : Эксмо, 2015. 1002, [1] с. (Религия. История Бога).
7. *Инстоун-Брюер* = Инстоун-Брюер Д. Развод и повторный брак в Библии / Пер. с англ. А. Карплюка. Черкассы : Коллоквиум, 2016. VI, 446, [1] с.
8. *Лебедев* = Лебедев А. В. Эмпедокл // Новая философская энциклопедия : В 4 т. Т. 4. М. : Мысль, 2010. С. 437–438.

9. *Матусова* = Матусова Е. Д. Филон Александрийский — комментатор Ветхого Завета // Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета. М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2000. С. 7–50.
10. *Смагина* = Смагина Е. Б. Гендерный аспект в библейской экзегезе и его эволюция в гностических учениях // Этнокультурное развитие Ближнего Востока в IV–I тысячелетиях до н. э. : Материалы научной конференции (Москва, 26–27 октября 2017 г.). М. : Институт востоковедения РАН, 2017. С. 100–108.
11. *Урбах* = Урбах Э. Мудрецы Талмуда (их верования и мнения) / Пер. с иврита и англ. Е. Левина, М. Орлова. Иерусалим : Мосты культуры ; Москва : Гешарим, 2016. 557, [1] с. (Изыскания в еврейской мистике и философии).
12. *Шиффман* = Шиффман Л. От текста к традиции : История иудаизма в эпоху Второго Храма и период Мишны и Талмуда / Пер. с англ. А. Сиверцева. Иерусалим : Мосты культуры ; Москва : Гешарим, 2002. 275, [27] с.
13. *Barth* = Barth K. Church Dogmatics. V. 3 : The Doctrine of Creation. Pt. 1. London ; New York : T&T Clark International, 2004. XI, 428 p.
14. *BDB* = The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon : With an appendix containing the Biblical Aramaic / Ed. F. Brown, S. R. Driver, C. A. Briggs. Peabody, MA : Hendrickson publishers, 1999. XXI, 1185 p.
15. *Bird* = Bird P. A. “Male and Female He Created Them”: Gen 1:27b in the Context of the Priestly Account of Creation // The Harvard Theological Review. 1981. V. 74. N. 2. P. 129–159.
16. *Daube* = Daube D. The New Testament and Rabbinic Judaism. Peabody, MA : Hendrickson Publishers, 1956. XVIII, 460 p.
17. *Di Lella* = Di Lella A. A. Wisdom of Ben-Sira // The Anchor Bible Dictionary : In 6 v. V. 6. New York et al. : Doubleday, 1992. P. 931–945.
18. *Greek-English Lexicon of the Septuagint* = Greek-English Lexicon of the Septuagint / Comp. J. Lust, E. Eynikel, K. Hauspie. Revised ed. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2003. CII, 678 p.
19. *Hamilton* = Hamilton V. P. The book of Genesis : Chapters 1–17. Grand Rapids, MI : Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1990. XVIII, 483 p. (New international commentary on the Old Testament).
20. *Keener* = Keener C. S. A Commentary on the Gospel of Matthew. Grand Rapids, MI ; Cambridge, U. K. : Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1999. XXI, 1040 p.
21. *Kittel* = Kittel G. Εἰκών : E. The Divine Likeness in Judaism // Theological dictionary of the New Testament : [In 10 v.]. V. 2 : Δ–H / Transl., ed. G. W. Bromiley. Grand Rapids, MI : Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1974. P. 392–395.

22. *Krauss* = Krauss S. Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum : [In 2 t.]. Berlin : S. Calvary & Co., 1898–1899. T. 1. XLI, 349, [1] S.; T. 2. . X, 687, [1] S.
23. *MacDonald* = MacDonald D. R. There is No Male and Female : The Fate of Dominical Saying in Paul and Gnosticism. Philadelphia : Fortress Press, 1987. 132 p. (Harvard Dissertations in religion).
24. *Philo and Holy Scripture* = Philo and Holy Scripture or The Quotations of Philo from the Books of the Old Testament / Introduction, notes by H. E. Ryle. London ; New York : MacMillian and Co, 1895. XLVIII, 302 p.
25. *Preuss* = Preuss H. D. דָּמָה *dāmāh*; דְּמוּת *dᵉmûth* // Theological Dictionary of the Old Testament : In 15 v. / Ed. G. J. Botterweck, H. Ringgren. V. 3. Grand Rapids, MI : Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1978. P. 250–260.
26. *Rad von 1972* = Rad G. von. Genesis : A Commentary : Revised edition / Transl. from the German J. H. Marks ; Rev. by J. Bowden. London : SCM Press Ltd, 1972. 440 p. (Old Testament Library).
27. *Rad von 1975* = Rad G. von. Old Testament Theology. V. 1 : The theology of Israel's historical traditions. London : SCM Press Ltd, 1975. 502 p.
28. *Runia* = Runia D. T. Philo of Alexandria. On the Creation of the Cosmos according to Moses : Introduction, Traslation and Commentary. Leiden et al. : Brill, 2001. XVIII, 443 p. (Philo of Alexandria Commentary Series; v. 1).
29. *Schellenberg* = Schellenberg A. Der Mensch, das Bild Gottes? Zum Gedanken einer Sonderstellung des Menschen im Alten Testament und in weiteren Altorientalischen Quellen. Zürich : Theologischer Verlag Zürich, 2011. 476 S. (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments; bd. 101).
30. *Stendebach* = Stendebach F. J. צֶלֶם *ṣelem* // Theological Dictionary of the Old Testament : In 15 v. / Ed. G. J. Botterweck, H. Ringgren. V. 12. Grand Rapids, MI : Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2003. P. 386–396.
31. *Tobin* = Tobin T. H. The Creation of Man : Philo and the History of Interpretation. Washington, DC : The Catholic Biblical Association of America, 1983. VIII, 199 p. (Catholic Biblical quarterly. Monograph series; [N] 14).
32. *VanderKam* = VanderKam J. C. Jubilees, Book of // Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls : In 2 v. / Eds. In chief L. H. Schiffman, J. C. VanderKam. V. 1. Oxford et al. : Oxford University Press, 2000. P. 434–438.
33. *Westermann* = Westermann C. Genesis 1–11 : A Commentary / Transl. from German by J. J. Scullion. Minneapolis, MN : Ausburg Publishing House ; London : SPCK, 1984. XII, 636 p.
34. *Wilson, Blomberg* = Wilson R. W., Blomberg C. L. The image of God in humanity: a biblical-psychological perspective // Themelios. 1993. V. 18. N. 3. P. 8–15.

35. *Wintermute* = Wintermute O. S. Jubilees (Second Century B. C.) : A New Translation and Introduction // The Old Testament Pseudepigrapha : In 2 v. / Ed. J. H. Charlesworth. V. 2. New York et al. : Doubleday, 1985. P. 35–50.
36. *Wolff* = Wolff H. W. Anthropology of the Old Testament / Transl. from the German by M. Kohl. London : SCM Press, 1974. X, 293 p.

Список сокращений

М. Йевамот	Мишна трактата Йевамот
Юб	Книга Юбилеев
BDB	The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon
CD (CD–A)	Дамасский документ
LXX	Септуагинта
MT	Масоретский текст
NTG	Novum Testamentum graece (Новый завет)
4Q216 (4Q Jub[a])	1-й свиток Юбилеев из 4-й кумранской пещеры
6Q15 (6QD) *6QDamascus Document*	Фрагмент Дамасского документа из 6-й кумранской пещеры

Трактаты Филона Александрийского

Abr.	De Abrahamo / Об Аврааме
Agr.	De agricultura / О сельском хозяйстве
Cher.	De Cherubim / О Херувимах
Contempl.	De vita contemplativa / О созерцательной жизни
Fug.	De fuga et inventione / О бегстве и обретении
Her.	Quis rerum divinarum heres sit / О том, кто наследует божественное
Leg.	Legum allegoriae / Аллегории законов
Lin.	De confusione linguarum / О смешении языков
Mut.	De mutatione nominum / О перемене имен
Opif.	De opificio mundi / О сотворении мира согласно Моисею
Plant.	De plantatione / О насаждении
Pot.	Quod deterius potiori insidiari soleat / О том, что худшее склонно нападать на лучшее
QG	Quaestiones in Genesim / Вопросы на книгу Бытия
Sacr.	De sacrificiis Abelis et Caini / О жертвах Авеля и Каина
Somn.	De somniis / О сновидениях
Spec.	De specialibus legibus / Об особенных законах
Virt.	De virtutibus / О добродетелях

V. S. Zykov

The Image of God: "male and female" or "neither male nor female"?

This article is dedicated to the problem of the relationship between the two halves of Genesis 1:27 ("So God created man in His own image; in the image of God He created him; male and female He created them"). The question of the relationship between the two halves of the verse is examined in light of various interpretations of the expressions "image of God" *[1] and "male and female" *[2] in texts from the Second Temple era, the New Testament and Rabbinic literature. Within this group of texts, a common line of usage for the two separate halves of the verses (Gen 1:27a, b (Gen 5:1b, 2a)) predominates, both in terms of quotation and in terms of interpretation. In the ancient texts listed, we can observe two basic trends vis-à-vis the expressions "image of God" and "male and female". The first trend, dealing with the fulfillment of God's words, "and let them have dominion <…> over all the earth" *[3] and God's command "be fruitful and multiply, fill the earth and subdue it" *[4], relates to man's calling to be the ruler of the earth and to childbearing. The second trend is found in the context of striving for eternal life, appearing on the one hand in Philo's understanding of the "heavenly man", and on the other hand in Christian conceptions of Christ as the image of God *[5] and of there being "neither male nor female" *[6] in Christ and in the Church.

*[1] Gen 1:27a
*[2] Gen 1:27b, 5:2a
*[3] Gen 1:26
*[4] Gen 1:28
*[5] 2 Cor 4:4
*[6] Gal 3:28

KEYWORDS: Image of God, Bible, man and woman, male and female, androgynous.

References

1. Apt S. K. (trans.) (1993). "Platon. Pir" ["Plato's Symposium"], in *Platon. Sobranie sochinenii* [Idem. Collected Works : In 4 v.], v. 3. Moscow : Mysl', pp. 81–134 (Russian translation).
2. Barth K. (2004). *Church Dogmatics*, v. 3 : *The Doctrine of Creation*, pt. 1. London ; New York : T&T Clark International.
3. Beale G. K. (ed.) (2015). "Colossians", in *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament :* In 4 v., v. 4 : *The Pauline Epistles*, Cherkasy : Kollokvium, pp. 393–434 (Russian translation).
4. *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (1990). 4 ed., emend. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft.
5. Bird P. A. (1981). "'Male and Female He Created Them': Gen 1:27b in the Context of the Priestly Account of Creation". *The Harvard Theological Review*, 1981, v. 74, n. 2, pp. 129–159.

6. Blomberg C. (2010). “The Gospel of Matthew”, in *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament :* In 4 v., v. 1, Cherkasy : Kollokvium, pp. 41–237 (Russian translation).
7. Boyarin D. (2012). *Israel after the Flesh : On Sex in Talmudic Culture*. Transl. Ia. Sinichkin. Moscow : Knizhniki (Russian translation).
8. Briuggeman U. (2013). *Genesis*. Transl. L. Kolker, P. Valenchuk. Cherkasy : Kollokvium (Russian translation).
9. Brown F. (ed.) (1999). *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon : With an appendix containing the Biblical Aramaic*. Peabody, MA : Hendrickson publishers.
10. Gazov-Ginzberg A. M., Elizarova M. M., Starkova K. B. (transl.) (2009). “Damasskii document” [“Damascus Document”], in *Teksty Kumrana. Vypusk vtoroi* [Qumran Texts. Second Edition], 2 ed., Saint Petersburg : Peterburgskoe vostokovedenie, pp. 21–91 (Russian translation).
11. Gudelite K. (2003). “Dva opisaniia sotvoreniia cheloveka v Biblii i raznye ikh traktovki” [“Two Descriptions of the Creation of Man in the Bible and their Different Interpretations”], in *Materialy Desiatoi ezhegodnoi mezhdunarodnoi mezhdistsiplinarnoi konferentsii po iudaike* [Proceedings of the Tenth Annual International Interdisciplinary Conference on Judaica], ch. 2, Moscow : Sefer, pp. 33–38 (in Russian).
12. Daube D. (1956). *The New Testament and Rabbinic Judaism*. Peabody, MA : Hendrickson Publishers.
13. Davidson R. (2015). *The Flame of Yahweh : Sexuality in the Old Testament*. Transl. G. G. Iastrebov. Moscow : Eksmo (Russian translation).
14. Di Lella A. A. (1992). “Wisdom of Ben-Sira”, in *The Anchor Bible Dictionary* : In 6 v., v. 6, New York et al. : Doubleday, pp. 931–945.
15. Hamilton V. P. (1990). *The book of Genesis : Chapters 1–17.* Grand Rapids, MI : Wm. B. Eerdmans Publishing Company.
16. Instone-Brewer D. (2016). *Divorce and Remarriage in the Bible*. Transl. A. Karpliuk. Cherkassy (Russian translation).
17. Jacob ibn Habib (2014). *Ein Iaakov (Istochnik Iakova)* [Ein Yaakov (Source of Yaakov) : In 6 v.], v. 4. Moscow : Knizhniki : Lekhaim (Russian translation).
18. Keener C. S. (1999). *A Commentary on the Gospel of Matthew*. Grand Rapids, MI ; Cambridge, U. K. : Wm. B. Eerdmans Publishing Company.
19. *Kethuboth* = תלמוד בבלי . מסכת כתובות (1865). Warszawa : Naklad i Druk S. Orgelbranda.
20. Kittel G. (1974). “Εἰκών : E. The Divine Likeness in Judaism”, in *Theological dictionary of the New Testament* : In 10 v., v. 2, Grand Rapids, MI : Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1974, pp. 392–395.
21. Krauss S. (1898–1899). *Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum* : In 2 v. Berlin : S. Calvary & Co.

22. Lebedev A. V. (2010). “Empedokl” [“Empedocles”], in *Novaia filosofskaia entsiklopediia* [New philosophical encyclopedi : In 4 v.], v. 4, Moscow : Mysl’, pp. 437–438 (in Russian).
23. Levinov M. (2013). “Traktat Jevamot” [“Tractate Yevhamoth”], in *Mishna* [Mishana], v. 2 : *Razdel Nashim (ZHenshchiny)* [Nashim (Women)], Moscow : Knizhniki : Lekhaim, pp. 11–160 (Russian translation).
24. Lust J. et al. (comp.) (2003). *Greek-English Lexicon of the Septuagint*. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft.
25. MacDonald D. R. (1987). *There is No Male and Female : The Fate of Dominical Saying in Paul and Gnosticism*. Philadelphia : Fortress Press.
26. Martinez F. G., Tigchelaar E. J. C. (eds.) (1997–1998). *The Dead Sea Scrolls Study Edition* : In 2 v. Leiden [etc.] : E. J. Brill ; Grand Rapis, MI ; Cambridge, U. K. : Wm. B. Eerdmans Publishing Company.
27. Matusova E. D. (2000). “Filon Aleksandriiskii — kommentator Vetkhogo Zaveta” [“Philo of Alexandria — commentator of the Old Testament”], in *Filon Aleksandriiskii. Tolkovaniia* [Vetkhogo Zaveta Philo of Alexandria. Interpretation of the Old Testament], Moscow : Greko-latinskii kabinet Iu. A. Shichalina, pp. 7–50 (in Russian).
28. Pereferkovich N. (trans.) (2011). “Avot de-rabbi Natan (vtoraia versiia)” [“Avot de-rabbi Nathan (second version)”], in *Talmudicheskie traktaty : Pirkei Avot. Avot de-rabbi Natan (1–2)* [Talmudic tractates : Pirkei Avot. Avot de-rabbi Nathan (1–2)], Moscow : Mosty kul’tury ; Jerusalem : Gesharim, pp. 207–325 (Russian translation).
29. Pereferkovich N. (trans.) (2009). “Mekhil’ta : Midrash k knige Iskhod” [“Mekhilta : Midrash of the book of Exodus”], in *Talmud*, v. 7 : *Midrash (Mekhil’ta i Sifra)* [Midrash (Mekhilta and Sifra)], Moscow : Izdatel’ L. Gorodetskii, pp. [1]–273 (Russian translation).
30. Preuss H. D. (1978). “דָּמָה *dāmāh*; דְּמוּת *dᵉmûth*”, in *Theological Dictionary of the Old Testament,* v. 3, Grand Rapids, MI : Wm. B. Eerdmans Publishing Company, pp. 250–260.
31. Rad G. von. (1972). Genesis : *A Commentary*. London : SCM Press Ltd.
32. Rad G. von. (1975). *Old Testament Theology*, v. 1 : The theology of Israel’s historical traditions. London : SCM Press Ltd.
33. Rozhanskii I. D. (ed.) (1989). *Fragmenty rannikh grecheskikh filosofov* [Fragments of the early Greek philosophers], part 1 : *Ot epicheskikh teokosmogonii do vozniknoveniia atomistiki* [From epic theocosmogony to the emergence of atomistics]. Moscow : Nauka (in Russian).
34. Runia D. T. (2001). *Philo of Alexandria. On the Creation of the Cosmos according to Moses : Introduction, Traslation and Commentary*. Leiden et al. : Brill.

35. Ryle H. E. (notes) (1895). *Philo and Holy Scripture or The Quotations of Philo from the Books of the Old Testament*. London ; New York : MacMillian and Co.
36. Schellenberg A. (2011). *Der Mensch, das Bild Gottes? Zum Gedanken einer Sonderstellung des Menschen im Alten Testament und in weiteren Altorientalischen Quellen*. Zürich : Theologischer Verlag Zürich.
37. Schiffman L. (2002). *From Text to Tradition : the History 2nd Temple and Rabbinic Judaism*. Moscow : Mosty kul'tury ; Jerusalem : Gesharim (Russian translation).
38. Sinichkin Ia. , Chlenova A. (trans.) (2012). *Midrash raba (Velikij midrash)* [Midrash Rabbah : In 8 v.], v. 1 : *Bereshit raba* [Bereshith Rabbah]. Moscow : Knizhniki : Lekhaim (Russian translation).
39. Shifman Il'ia (trans.) (1993). *Uchenie : Piatiknizhie* [Teachings : Pentateuch]. Moscow : Respublika (in Russian).
40. Smagina E. B. (2017). "Gendernyi aspekt v bibleiskoi ekzegeze i ego evoliutsiia v gnosticheskikh ucheniiakh" ["Gender aspect in biblical exegesis and its evolution in gnostic teachings"], in *Etnokul'turnoe razvitie Blizhnego Vostoka v IV–I tysiacheletiiakh do n.e.* [Ethnocultural development of the Middle East in the IV–I millennium BC], Scientific conference materials (Moscow, October 26–27, 2017), Moscow : Institut vostokovedeniia RAN, pp. 100–108 (in Russian).
41. Stendebach F. J. (2003). "צֶלֶם *ṣelem*", in G. J. Botterweck, H. Ringgren (eds.). *Theological Dictionary of the Old Testament* : In 15 v., v. 12, Grand Rapids, MI : Wm. B. Eerdmans Publishing Company, pp. 386–396.
42. *The Book of Ben Sira : Text, Concordance and an Analysis of the Vocabulary*. Jerusalem : The Academy of the Hebrew Language and the Shrine of the Book, 1973.
43. Tobin T. H. (1983). *The Creation of Man : Philo and the History of Interpretation*. Washington, DC : The Catholic Biblical Association of America.
44. Urbach E. (2016). *The Sages of the Talmud*. Transl. E. Levina, M. Orlova. Moscow : Mosty kul'tury ; Jerusalem : Gesharim (Russian translation).
45. VanderKam J. C. (2000). "Jubilees, Book of", in H. Schiffman, J. C. VanderKam (eds.). *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls :* In 2 v., v. 1, Oxford et al. : Oxford University Press, pp. 434–438.
46. Vdovichenko A. V. (2000). "Filon Aleksandriiskii. O sotvorenii mira soglasno Moiseiu" ["Philo of Alexandria. On the Creation of the Cosmos According to Moses"], in *Idem. Tolkovaniia Vetkhogo Zaveta* [Idem. Interpretation of the Old Testament], Moscow : Greko-latinskii kabinet Iu. A. Shichalina, pp. 51–113 (in Russian).
47. Westermann C. (1984). *Genesis 1–11 : A Commentary*. Minneapolis, MN : Ausburg Publishing House ; London : SPCK.

48. Wilson R. W., Blomberg C. L. (1993). “The image of God in humanity: a biblical-psychological perspective”. *Themelios*, v. 18, n. 3, 1993, pp. 8–15.
49. Wintermute O. S. (transl.) (1985). “Jubilees (Second Century B. C.)”, in J. H. Charlesworth (ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha* : In 2 v., v. 2, New York et al. : Doubleday, pp. 52–142.
50. Wolff H. W. (1974). *Anthropology of the Old Testament*. London : SCM Press.
51. מדרש רבה . בראשית רבה , שמות רבה , ויקרא רבה . חלק א = *Midrash Raba : Bereshit Raba, Shmot Raba, Vaikra Raba s kommentarijami* [Midrash Rabbah : Bereshith Rabbah, Shmot Rabbah, Vayikra Rabbah with commentaries], part 1. Warsaw : [Tipographia Levin-Epstein], 1911 (Russian translation).

V. S. Zykov

The Image of God: "male and female" or "neither male nor female"? [1]

This article is dedicated to the problem of the relationship between the two halves of Genesis 1:27 ("So God created man in His own image; in the image of God He created him; male and female He created them"). The question of the relationship between the two halves of the verse is examined in light of various interpretations of the expressions "image of God" *[1] and "male and female" *[2] in texts from the Second Temple era, the New Testament and Rabbinic literature. Within this group of texts, a common line of usage for the two separate halves of the verses (Gen 1:27a, b (Gen 5:1b, 2a)) predominates, both in terms of quotation and in terms of interpretation. In the ancient texts listed, we can observe two basic trends vis-à-vis the expressions "image of God" and "male and female". The first trend, dealing with the fulfillment of God's words, "and let them have dominion <…> over all the earth" *[3] and God's command "be fruitful and multiply, fill the earth and subdue it" *[4], relates to man's calling to be the ruler of the earth and to childbearing. The second trend is found in the context of striving for eternal life, appearing on the one hand in Philo's understanding of the "heavenly man", and on the other hand in Christian conceptions of Christ as the image of God *[5] and of there being "neither male nor female" *[6] in Christ and in the Church.

*[1] Gen 1:27a

*[2] Gen 1:27b, 5:2a

*[3] Gen 1:26

*[4] Gen 1:28

*[5] 2 Cor 4:4

*[6] Gal 3:28

KEYWORDS: Image of God, Bible, man and woman, male and female, androgynous.

The Expression צֶלֶם אֱלֹהִים ("Image of God")

For Biblical Studies in the XX and XXI century, there are two basic approaches [2] to interpreting the story about the creation of man in Gen 1:26–27, in light of the expression צֶלֶם אֱלֹהִים ("image of God"). In the first approach, views people as God's representatives on earth, to whom has been given authority over the rest of creation. The se-

1. The Biblical quotes in this article, with the exception of specially noted cases, are translated from the Synodal Translation. The quotation from Galations 3:28 in the title accords with the translations of V. A. Zhukovsky (*VZh*) and K. P. Pobedonostsev (*KP*).

2. Here, the analyses of different authors writing between 1935 and 1997 [*Stendebach, 386–387, 392–393*], also taking into consideration research published in 2011 [*Schellenberg, 29–142*].

cond approach looks at people as co-workers and dialog partners with God. Man is the only creature capable of answering God when in dialogue with Him [*Stendebach, 392, 395*].

In view of the interchangability of the nouns צֶלֶם and דְּמוּת in Gen 5:3 ("image" and "likeness", *authorized version and NKJV*), some researchers believe that the two terms are synonyms[3] [*Stendebach, 394*][4]. According to this interpretation, the juxtaposition of the expressions צֶלֶם and דְּמוּת in Gen 1:26 is to strengthen the overall impression of man's dignity in the words of the verse [*Preuss, 259*].

The expression צֶלֶם אֱלֹהִים ("image of God" — εἰκὼν θεοῦ, *LXX*) is used in the following Biblical texts: Gen 1:27 and 9:6. The form בְּצַלְמוֹ ("in His own image") is used in Gen 1:27 along with the expression צֶלֶם אֱלֹהִים. The word בְּצַלְמֵנוּ from the expression בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ ("in Our image, according to Our likeness") is used in direct speech in Gen 1:26. In addition, it is worth noting the unique usage in the Hebrew Bible of the expression דְּמוּת אֱלֹהִים in Gen 5:1: בִּדְמוּת אֱלֹהִים ("in the likeness of God"). Perhaps the Greek translation of this expression κατ᾽ εἰκόνα θεοῦ ("in the image of God"; Gen 5:1, *LXX*) confirms the scholarly opinion stated above, which views דְּמוּת and צֶלֶם as synonyms. The form כִּדְמוּתֵנוּ ("according to our likeness") is used only once in the Hebrew Bible, as part of the expression בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ ("in Our image, according to Our likeness") in the context of direct speech, in Gen 1:26.

The relationship between the expressions זָכָר וּנְקֵבָה ("male and female") and צֶלֶם אֱלֹהִים ("image of God"): the communicative and reproductive aspect

Here is a short summary of scholarly opinion on the juxtaposition of the expression "image of God" and the half-verse "male and female He created them" *[1, 5]. *[1] Gen 1:27

- In no way is it possible to relate to the God of Israel the division into sexes which is characteristic of the created world [*von Rad 1975, 146–147; Stendebach, 394*]. The nature of God cannot be character-

3. צֶלֶם — "image" [*BDB, 853*]; דְּמוּת — "likeness", "similitude" [*BDB, 198*].

4. Examples of the usage of צֶלֶם and דְּמוּת in Gen 1:26; 5:3, according to scholarly opinion, bear withness to the fact that semantically there is very little difference between the two terms. In order to clarify the exact meaning of the words צֶלֶם and דְּמוּת in Gen 1:26, the broader context of Gen 1:28 is needed; Gen 1:28 provides a connection between the two terms and man's authority over the world of living beings that God has created. [*Preuss, 259*].

5. For the texts of verses Gen 1:27 and 5:1–2 and a scheme for breaking them down into half verses, see tables 1 and 2 (p. 4, 5).

ized as male or female or as sexless. The metaphor related to sex in Gen 1:27 refers us to the mystery of God [*Bruggeman, 40*].

• Nowhere in the Bible are masculine and feminine principles described as part of the image of God. Although the expression *imago Dei* [6] is juxtaposed with the masculine and feminine principles in Gen 1:27, a full manifestation of the image of God (in man) is in no way dependent upon his being connected with the opposite sex. The image of God is made manifest in human interrelations and interpersonal relationship. [*Blomberg, 145; Wilson, Blomberg, 8–15*].

• On the basis of Gen 1:27b, various scholars note that neither man (as separate from woman) nor woman (as separate from man) is the image of God. On this interpretation, the image of God doesn't relate to a single person in isolation but to human community [*Bruggeman, 40–41*].

• According to Karl Barth, the "determining clarification" for Gen 1:27a, which is contained in Gen 1:27b, shows that the expression "image of God" is revealed in the interrelationships between "me" and "you" inside mankind, understood as a unity of men and women. Barth draws an analogy between the relationship between "Me" and "You" within the Godhead and the relationship between man and woman in the context of Gen 1:26–28 [*Barth, 195, 196; Davidson, 44–45*].

• According to the opinion of C. von Wolff, the opportunity for people to compliment each other in love, similar to the love of a married couple, is the most important condition for the fulfilment of man's calling to govern the world in relation to his being made in the image of God. This approach relies on the corresponding vision of mankind as created in the image of God *[1] and existing in two sexual forms — male and female *[2] [*Wolff, 162*].

*[1] Gen 1:27a

*[2] Gen 1:27b

• V. P. Hamilton notes the particular role of Gen 1:27b as a sort of bridge between 1:27a and the verses that follow, in that it specifies who it is that bears the image of God and prepares the way for the blessing of God that follows, to be fruitful and multiply in childbearing. Noting that both sexes participate in the image of God, Hamilton accentuates not the communicative but the reproductive component of the relationship between the male and female halves of mankind [*Hamilton, 139*].

• According to F. A. Bird, the words "male and female He created them" *[1] mean nothing either in relation to the word "image" (צֶלֶם)

*[1] Gen 1:27b

6. *Imago Dei* (Lat.) — "image of God".

which relates man (אָדָם) [7] with God, or about God as a referent of the word "image" (צֶלֶם). Neither do they contain any indication of man's (אָדָם) lordship over creation or the submission of the world to him. Bird believes that the words of Gen 1:27b describe a biological pairing and not a social partnership, i. e. male and female rather than husband and wife, and that they refer only to the blessing to be fruitful and multiply [*Bird, 155*] [8].

• According to the opinion of G. von Rad, the masculine 3rd person plural pronoun אֹתָם (Gen 1:27b, MT; "them") is a purposeful contrast with the masculine 3rd person singular pronoun אֹתוֹ (Gen 1:27a, MT; "his") and speaks against an interpretation which supposes that man was initially created as an androgynous human being [9]. Looking at man in the context of Gen 1:26–28, von Rad believes that spiritualization should be avoided and that the spiritual and bodily should be held together as much as possible in our understanding, insofar as the whole man — an integrity of spiritual and bodily principles — was created in the image of God [*von Rad 1972, 58, 60*].

Here is a list of Bible verses where the words זָכָר וּנְקֵבָה are used in the ancient Hebrew text: Gen 1:27; 5:2; 6:19; 7:3, 9, 16. In the first two instances, the words זָכָר וּנְקֵבָה are used in relation to man in the context of his creation in the image (likeness) of God [10]. In the other instances, the words זָכָר וּנְקֵבָה relate to male and female mating partners [11] which Noah brought into the ark, as God commanded. But in all six instances, the expression זָכָר וּנְקֵבָה is translated as ἄρσεν καὶ θῆλυ in the Septuagint [12].

7. In this instance [*Bird, 155*], as in many other places in the article mentioned [*Bird, 133–159*], F. A. Bird uses the word "adam" as equivalent to the ancient Hebrew masculine noun אָדָם in a context which does not presuppose a distinction between masculine and feminine.

8. There is a well-known contention that the statement about the image of God is separated from language about childbearing for polemical reasons, directed "against a mythological understanding and orgastic triumphalism surrounding divine sexual activity" [*Davidson, 52*].

9. See also the list of contemporary works containing arguments for and against the idea that man was originally androgynous: [*Davidson, 629–630*].

10. "Man and woman" — Gen 1:27; 5:2 (*Synod., BK, RBO*); Gen 5:2 (*MBO*); "male and female" — Gen 1:27 (*MBO*); "male and female mating partners" — Gen 1:27; 5:2 [*Teaching, 58, 61*].

11. "male and female" — Gen 6:19; 7:3, 9, 16 (Synod.); "male and female mating partners" — Gen 6:19; 7:3, 9, 16 (*BK, RBO, MBO,* [*Teaching, 62–63*]).

12. "man and woman" (Gen 1:27), "male and female" (Gen 5:2; 7:3), "male and female" (Gen 6:19; 7:3, 9, 16) (*PYu*).

The Problem of the relationship between the expressions צֶלֶם אֱלֹהִים ("image of God"), דְּמוּת אֱלֹהִים ("likeness of God") and זָכָר וּנְקֵבָה ("man and woman") in the context of Gen 1:26–28 and 5:1–2

Let's look at the various versions of the texts of Gen 1:27 and 5:1–2 that contain the expressions צֶלֶם אֱלֹהִים ("image of God"), דְּמוּת אֱלֹהִים ("likeness of God") and זָכָר וּנְקֵבָה ("man and woman"). They are shown in Table 1, below:

Table 1. The language and wording of Gen 1:27 and 5:1–2: צֶלֶם אֱלֹהִים, εἰκὼν θεοῦ; דְּמוּת אֱלֹהִים, εἰκὼν θεοῦ; זָכָר וּנְקֵבָה; ἄρσην καὶ θῆλυ

Verse	MT	*Synod*. and its translation into English	NKJV	LXX	PIu
1	2	3	4	5	6
Gen 1:27	וַיִּבְרָא אֱלֹהִים׀ אֶת־הָאָדָם בְּצַלְמוֹ בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם׃	И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их. And God created man in His own image; in the image of God he created him; man and woman he created them.	So God created man in His own image; in the image of God He created him; male and female He created them.	καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον κατ᾽ εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς	И сотворил Бог человека, по образу Божию сотворил его: мужчину и женщину сотворил их. And God created man; in the image of God he created him: man and woman he created them.
Gen 5:1	זֶה סֵפֶר תּוֹלְדֹת אָדָם בְּיוֹם בְּרֹא אֱלֹהִים׀ אָדָם בִּדְמוּת אֱלֹהִים עָשָׂה אֹתוֹ׃	Вот родословие Адама: когда Бог сотворил человека, по подобию Божию создал его, This is the genealogy of Adam: when God created man, in the likeness of God he created him,	This is the book of the genealogy of Adam. In the day that God created man, He made him in the likeness of God.	αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως ἀνθρώπων ᾗ ἡμέρᾳ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν Αδαμ κατ᾽ εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν	Вот книга происхождения (бытия) [13] людей, с того дня как сотворил Бог Адама, по образу Божию сотворил его… This is the book of the of people's origin (genesis) [8], from

13. The vocabulary used in P. A. Jungerov's translation has been partially changed in this fragment.

Table 1. Continued

1	2	3	4	5	6
					the day that God created Adam, in the likeness of God he created him…
Gen 5:2	זָכָר וּנְקֵבָה בְּרָאָם וַיְבָרֶךְ אֹתָם וַיִּקְרָא אֶת־שְׁמָם אָדָם בְּיוֹם הִבָּרְאָם׃	мужчину и женщину сотворил их, и благословил их, и нарек им имя: человек, в день сотворения их. Man and woman he created them, and blessed them, and named them "man", on the day of their creation.	He created them male and female, and blessed them and called them Mankind in the day they were created.	ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτοὺς καὶ εὐλόγησεν αὐτούς καὶ ἐπωνόμασεν τὸ ὄνομα αὐτῶν Αδαμ ᾗ ἡμέρᾳ ἐποίησεν αὐτούς	Мужской пол и женский сотворил их, и благословил их, и нарек имя им[14]: Адам, когда сотворил их. Male and female he created them, and blessed them, and named them [9] "Adam", when he created them.

In our opinion, it is fairly difficult to establish an interrelationship between the expressions צֶלֶם אֱלֹהִים, דְּמוּת אֱלֹהִים and זָכָר וּנְקֵבָה directly from the context of the above biblical versions.

Therefore, let us look at the general context in which the above-mentioned words and expressions appear. The topical content of verses 26 and 27 of Genesis 1 might be represented as "God's plan for man as the image and likeness of God, man therefore being called to govern the world *[1]; God's creation of man in God's image *[2], and his creation of male and female / man and woman (Gen 1:27b)". This is followed by the words

*[1] Gen 1:26

*[2] Gen 1:27a

Then God blessed them, and God said to them, "Be fruitful and multiply; fill the earth and subdue it; have dominion over the fish of the sea, over the birds of the air, and over every living thing that moves on the earth" *[3].

*[3] Gen 1:28, NKJV

The words זָכָר וּנְקֵבָה (Gen 1:27b, MT; "man and woman", "male and female") from the passage above play a connecting role between the mention of man being created in the image of God *[4] and the following blessing, as well as the words "Be fruitful and multiply; fill the

*[4] Gen 1:27a

14. The text of P. A. Jungerov's translation has been brought into line with the text of the Alexandrian Codex (*LXX*).

earth and subdue it…" *[1] In order to fulfil his calling to be the governing principle of the world *[2], and particularly in order to fill the world and subdue it and rule over the animals living on the earth *[3], man should "be fruitful and multiply", and it is with this, it would seem, that the words זָכָר וּנְקֵבָה (Gen 1:27b, MT; "man and woman" / "male and female") are directly related. In relation to man's calling to govern the whole world that has been created by God, we should note the sequence of the verbs that appear in the plural form in Gen 1:26 and 28: the verb form *wəyiqṭōl* which is from the root רָדָה *[4], and imperatives from the roots פָּרָה, רָבָה, מָלֵא, כָּבַשׁ and רָדָה *[5]. The 3rd person plural masculine pronoun אֹתָם ("them", Gen 1:27b), together with the nouns זָכָר וּנְקֵבָה, neatly fits into the sequence of plural verb forms in Gen 1:26 and 28.

*[1] Gen 1:28
*[2] Gen 1:26
*[3] Gen 1:28
*[4] Gen 1:26b
*[5] Gen 1:28

In the context of Gen 1:26–28, presumably it is possible to affirm the existence of a connection between the words זָכָר וּנְקֵבָה (Gen 1:27b, MT; "man and woman" / "male and female") and God's commandment פְּרוּ וּרְבוּ וּמִלְאוּ אֶת־הָאָרֶץ (Gen 1:28, MT; "be fruitful and multiply; fill the earth…", NKJV).

In order to compare verse fragments that refer to the creation of man in the image (or in the likeness) of God, let us look at Table 2, below:

Table 2. Gen 1:27; 5:1b–2a (MT, LXX)

Verse	NKJV	MT	MT	NKJV	Verse
Gen 1:27aα	So God created man in His own image;	וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם בְּצַלְמוֹ	בְּיוֹם בְּרֹא אֱלֹהִים אָדָם	In the day that God created man,	Быт 5:1bα
Gen 1:27aβ	in the image of God He created him;	בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ	בִּדְמוּת אֱלֹהִים עָשָׂה אֹתוֹ:	He made him in the likeness of God.	Быт 5:1bβ
Gen 1:27b	male and female He created them.	זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם:	זָכָר וּנְקֵבָה בְּרָאָם	He created them male and female,	Быт 5:2a

The juxtaposition of a series of phrases from Gen 1:27 and Gen 5:1 and 2, shows that the half verse at זָכָר וּנְקֵבָה בְּרָאָם *[6] ("male and female He created them", NKJV), is semantically equivalent to the half-verse at Gen 1:27b, MT, with an almost complete coincidence of vocabulary. In our opinion, the syntax of Genesis 5:1 and 2 indicates that the

*[6] Gen 5:2a, MT

half-verse at Gen 5:2a is not directly connected with the second half of the half-verse at Gen 5:1b (i. e. Gen 5:1bβ). Thus the question arises, to what degree can this supposition also be related to the semantics of the framents at Gen 1:27b and Gen 1:27aβ, or Gen 1:27aα? In this case, of course, we would have to consider the above-mentioned presumption of a connective role for the words זָכָר וּנְקֵבָה (Gen 1:27b, MT; "man and woman" / "male and female") in the general context of Gen 1:26–28. And in our opinion, the words זָכָר וּנְקֵבָה (Gen 1:27b, MT; "man and woman" / "male and female") are much more closely tied to the verse at Gen 1:28, than to Gen 1:27aβ.

Next, let us pose a series of questions. Is there a basis upon which to assume that there is no semantic relationship between the text fragments at Gen 5:2a and Gen 5:1bβ, on the one hand, and those at Gen 1:27b and Gen 1:27aβ, or Gen 1:27aα, on the other? Is it possible to either confirm or refute the existence of a connection between the expressions צֶלֶם אֱלֹהִים (Gen 1:27, MT; εἰκὼν θεοῦ, *LXX*) and זָכָר וּנְקֵבָה (Gen 1:27, MT; ἄρσην καὶ θῆλυ, *LXX*) [15]? For answers to the questions which have been posed, we should consider various interpretations of the expressions צֶלֶם אֱלֹהִים (εἰκὼν θεοῦ) "image of God", and זָכָר וּנְקֵבָה (ἄρσην καὶ θῆλυ) "man and woman" / "male and female", as they are seen in texts from the Second Temple era, in the New Testament, and in Rabbinical sources from the II–VI centuries AD.

The interpretation of the expression "image of God" (εἰκὼν θεοῦ) in Sirach 17:3–4. The words זָכָר וּנְקֵבָה ("man and woman" / "male and female") in Qumran fragments from the Damascus Document Scroll (CD 4:21; 6Q15 (6QD)) and the Book of Jubilees (4Q216 (4QJub[a]))

An example interpretation of the expression "image of God" (εἰκὼν θεοῦ) in light of the idea of people's calling to govern the world can be seen in the Book of Wisdom of Yeshua ben Sira (also known simply as Sirach, or Ecclesiasticus) [16]. The fragment we are looking at (Sir 17:3–4) [17] fits into the larger context of the 17th chapter, in which it is

15. In this case, we have in mind the vocabulary of the expressions from Gen 1:27 (*MT, LXX*): בְּצֶלֶם אֱלֹהִים ("in the image of God"); κατ᾽ εἰκόνα θεοῦ ("in the likeness of God"); זָכָר וּנְקֵבָה ("man and woman" / "male and female").

16. According to scholarly opinion, the author of the Book of Wisdom of Yeshua ben Sira was a Palestinian Jew by the name of Yeshua Ben-Sira. It is supposed that the original Hebrew text of the book (Book of Ben-Sira) was completed by the author not later than 175 BC and the Greek translation became known some time after 117 BC [*Di Lella, 932*].

17. We note parallels to Sir 17:3–4 in Gen 1:26–28 and Ps 8:6–9, *Opif. 88*.

stated that God gave man authority over everything that He had created on earth, and gave him discernment and the insight that comes with reason, showed him good and evil, showed him the greatest of His words, gave him knowledge and the law of life, established an eternal covenant with him and showed him His councils *[1, 18].

*[1] Sir 17:2–10

Sir 17:1–4 (*LXX*)
κύριος ἔκτισεν ἐκ γῆς ἄνθρωπον καὶ πάλιν ἀπέστρεψεν αὐτὸν εἰς αὐτήν
ἡμέρας ἀριθμοῦ καὶ καιρὸν ἔδωκεν αὐτοῖς καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τῶν ἐπ᾽ αὐτῆς
καθ᾽ ἑαυτὸν ἐνέδυσεν αὐτοὺς ἰσχὺν καὶ κατ᾽ εἰκόνα αὐτοῦ ἐποίησεν αὐτούς
ἔθηκεν τὸν φόβον αὐτοῦ ἐπὶ πάσης σαρκὸς καὶ κατακυριεύειν θηρίων καὶ πετεινῶν
The Lord fashioned human beings from the earth, to consign them back to it.
He gave them so many days and so much time, he gave them authority over everything on earth.
He clothed them in strength, like himself, and made them in his own image.
He filled all living things with dread of human beings, making them masters over beasts and birds *[2].

*[2] Sir 17:1–4

Let us cite now the Qumran text 6Q15 (6QD) with the fragment of the Damascus Document.

6Q15 (6QD) *6QDamascus Document*
Frag. 1
2 [בשתים בזנות לקחת שתי נשים] <...> הם נת[פשים
3 [בחייהם ויסוד הברי]אה זכר [ונקבה ברא אותם...]
[*The Dead Sea Scrolls, v. 2, 1154*].
Frag. 1 *[3]
2 [*Mic 2:6* «Assuredly they will preach» — are c]aught [twice in fornication: by taking two wives]
3 [in their lives, even though the principle of creat]ion is *Gen 1:27* «male [and female he created them» …] [*The Dead Sea Scrolls, v. 2, 1155*].

*[3] = CD-A 4.20-21

The general context of this fragment is related to an accusation directed at בוני החיץ (bonej hakhayitz), "the builders of the wall"[19], by which may be meant Pharisees or some other Jewish group who were

18. The text of Sir 17:1–10 is not included in the fragments of the original Hebrew text of the Book of Wisdom of Yeshua ben Sira that have been preserved [*The Book of Ben Sira, 22–24*].

19. 6Q15 (6QD) *6QDamascus Document* [*The Dead Sea Scrolls, v. 2, 1152*]; (CD 4.20–21) [*Damascus Document, 38*].

not part of the Qumran community. Scholars believe that the accusation of bigomy in this fragment relates not only to polygomy proper, but to also to widowers who remarry. [*Instone-Brewer, 81–82*] [20].

In the text of the Damascus Document, based on the manuscript from the Cairene genizah [21], after the phrase "…but the foundation of creation — (essence of the word): "male and female created he them" *[1], the words "And they who came into the Ark, "went into the ark two by two" directly follow *[2] [*Damascus Document, 38*]. In the final instance, an incomplete quotation from Gen 7:9 is used, the continuation of which is זָכָר וּנְקֵבָה ("male and female"; Gen 7:9, MT), upon which the connection between these two fragments of the Damascus Document (4.21 and 5.1) is founded. The link between the two fragments using words from Gen 7:9 and Gen 1:27 occurs in the context of condemning polygomy [*Instone-Brewer, 176*].

*[1] CD 4.21

*[2] CD 5.1

In summarizing the above, we note that the example from the Damascus fragment *[3] which uses the words of Gen 1:27b זכר [...ונקבה ברא אותם] — "male and female He created them", doesn't present us with the opportunity of relating the words back to the theme of being created in the image of God. This Qumranian quotation of Gen 1:27b must be taken as referring to the original structured order of creation, as is made clear by the words יסוד הבריאה (yesod hab-beriah) [22] "foundation of creation" *[4] [*Instone-Brewer, 176*].

*[3] 6Q15 (6QD); CD 4:21

*[4] CD 4:21; 6Q15 (6QD)

Now let us look at Qumran text 4Q216 (4QJub[a]), which contains a fragment of the original text of the Book of Jubilees [23].

4Q216 (4QJub[a]) [*The Dead Sea Scrolls, v. 1, 462*].

1 Col. VII [וביו]ם הששי את כל חי[ת...] 2 עשה את האדם זכר ונק[בה...]
3 ובחיה ובכל הרמש ה[רומש...]

Col. VII (= Jub 2:13–14) 1 [On the] sixth [da]y [he made] all the anim[als of the earth and all the cattle and everything that creeps over the earth. After all these] 2 he made man, male and fem[ale he made them, and gave them control over

20. Moreover, according to currently prevailing opinion, it is possible to interpret this text as an interdiction against marriage after divorce. On the other hand, there have been attempts to re-interpret the text in a way that would allow the possibility of divorce and re-marriage after the death of a spouse [*Instone-Brewer, 82–83*].

21. See: CD-A 4–5 [*The Dead Sea Scrolls, v. 1, 556*]. The Instone-Brewer edition of this manuscript is known as Geniza MS A [*Instone-Brewer, 82, 176*].

22. יְסוֹד — *"foundation", "base"* [*BDB, 414*]; בְּרִיאָה — *"a creation"* [*BDB, 135*].

23. According to this opinion, the author of Jubilees is probably from a priestly family in Palestine, belonging to a extremely pious strain of Judaism such as the Essene group [*Wintermute, 45*]. Scholars believe that the full Hebrew version of the book of Jubliees dates to 160–150 BC [*VanderKam, 434–435*]. It is believe that the original Hebrew text was translated into Greek, from which the translation into Ge'ez was prepared [*VanderKam, 435*]. The supposed date of fragment 4Q216 (4QJub[a]) is between 125–100 BC. [*VanderKam, 434*].]

everything there is on the earth and in the seas and over everything that flies] 3 over the animals and over all the creeping animals that [creep over the earth, and the cattle and over all the earth. Over all these he gave them control.] [*The Dead Sea Scrolls, v. 1, 463*].

Before is a statement of man's calling to govern the world that is analogous to tht in Sir 17:3–4. Here we note that the image of God is not mentioned. In all likelihood, neither is there any allusion here to the image of God in the words saying that man (האדם, *ha'adam*) is created male and female (זכר ונקבה, zakhar unekevah) *1 [*The Dead Sea Scrolls, v. 1, 462*]. The words about "male and female" (זכר ונקבה) *2, just as with similar expressions from CD 4:21 (6Q15 (6QD)), may in our opinion without question be associated with Gen 1:27 and related to the original creation, in accordance with the words יסוד הבריאה (yesod hab-beriah) — "foundation of creation" *3.

*1 4Q216 (4QJub[a])

*2 4Q216 (4QJub[a])

*3 CD 4:21; 6Q15 (6QD)

The image of the Lord is also mentioned at Jub 6:8:

From the hand of every man / from the hand of every (creature), / I will seek the blood of a man. / Whoever pours out the blood of a man, / by man his blood shall be poured out, / because in the image of the Lord he made Adam *4 [*Jub, 66*].

*4 Jub 6:8

Juxtaposing the last line of Gen 9:6, MT, we can establish that the expression "in the image of the Lord" from the text of Jubilees in Ethiopic (Ge'ez) has replaced the original formula, "in the image of God" (בְּצֶלֶם אֱלֹהִים), which is known to us from Gen 9:6, MT. Via a virtual retroversion[24] to the polysemantic Hebrew word אדם (adam), the name "Adam" which is used in the Ethiopic text of Jubilees can be represented as the word "man" in such a fashion as to sufficiently accord with the text of Gen 9:6, MT.

The expressions εἰκὼν θεοῦ ("image of God") and ἄρσην καὶ θῆλυ ("man and woman" / "male and female") in Philo of Alexandria

Taking the words κατ᾽ εἰκόνα θεοῦ καὶ καθ᾽ ὁμοίωσιν — "in the image and likeness of God" as a point of departure *5, as regards the creation of man Philo writes that we shouldn't understand the likeness mentioned

*5 *Opif. 69*

24. A reconstruction of the word from the Hebrew text of Jubilees is envisaged as produced in the following way: the name from the Ethiopic text is translated back to the Greek (Ἀδάμ), and then from Greek back to Hebrew: אדם (Adam).

in terms of bodily traits: οὔτε γὰρ ἀνθρωπόμορφος ὁ θεὸς οὔτε θεοειδὲς τὸ ἀνθρώπειον σῶμα — "for neither is God a being with the form of man, nor is the human body like the form of God" *[1] [*Philo, 65–66*] [25]. The term "image" (εἰκών) relat *Opif. 71*es to the human mind (νοῦς), thanks to which man is likened to God *[2] [*Philo, 66*; *Runia, 222*]. Philo notes that the addition of the words "and in the likeness" (καθ᾽ ὁμοίωσιν) to the expression "in the image" (κατ᾽ εἰκόνα) is brought about by the need to "to prove that it means an accurate impression, having a clear and evident resemblance in form" *[3] [*Philo, 66*].

*[1] *Opif. 69*

*[2] *Opif. 69*

*[3] *Opif. 71*

In light of the concept of a "double" creation, supposing the creation of a heavenly and an earthly man [26], Philo writes the following regarding the words ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ᾽ εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ᾽ ὁμοίωσιν *[4] — "let us create man in Our image and likeness" *[5]:

*[4] Gen 1:26, *LXX*

*[5] Gen 1:26, *PYu*

πάνυ δὲ καλῶς τὸ γένος ἄνθρωπον εἰπὼν διέκρινε τὰ εἴδη φήσας ἄρρεν τε καὶ θῆλυ δεδημιουργῆσθαι μήπω τῶν ἐν μέρει μορφὴν λαβόντων…
And very beautifully after he had called the whole race "man", did he distinguish between the sexes, saying, that "they were created male and female"; although all the individuals of the race had not yet assumed their distinctive form… *[6]

*[6] *Opif. 76*

And Philo's words describing the creation of the heavenly man created in the image of God are well known:

ὁ δὲ κατὰ τὴν εἰκόνα ἰδέα τις ἢ γένος ἢ σφραγίς, νοητός, ἀσώματος, οὔτ᾽ ἄρρεν οὔτε θῆλυ, ἄφθαρτος φύσει
But man, made according to the image of God, was an idea, or a genus, or a seal, perceptible only by the intellect, incorporeal, neither male nor female, imperishable by nature *[7].

*[7] *Opif. 134*

In the opinion of T. Tobin, Philo's approach to interpreting the texts of Gen 1:27 and 2:7 *[8] doesn't allow for an interpretation of the words ἄρσεν καὶ θῆλυ *[9] as an androgynous human being, and presupposes that heavenly man *[10] was "neither male nor female" and that his

*[8] *Opif. 134–135*

*[9] Gen 1:27, *LXX*

*[10] Gen 1:27

25. Philo of Alexandria was born approximately 20–10 BC and died in the 40s AD [*Matusova, 7*].

26. The concept of a "double" creation explained the existence of two descriptions of the creation of man in Gen 1 and 2, beginning with a picture according to which two different "human beings" were created: the heavenly, relating to the world as understood by the mind, and the earthly, relating to that world which is perceived by the senses. According to one opinion, this understanding and the above-mentioned, associated interpretive approaches to the texts of Gen 1:27 and 2:27 were adopted by Philo and stemmed from the previous Alexandrian exegetical tradition [*Tobin, 108–109; Runia, 325*]. In addition, it is worth noting the existence of an opinion which supposes that the allegorical commentary of Philo was forged within the general framework of the "Greek, Hellenistic approach to texts from the barbaric tradition" [*Matusova, 36*].

condition was a precursor to any sort of sexual differentiation [*Tobin, 108–109*]. D. Runia also argues against an understanding of original man in Philo as an androgynos[27]. Philo's texts *1, according to Runia, attest that despite the biblical words ἄρσεν καὶ θῆλυ ("male and female" / "man and woman"), sexual differentiation is not characteristic of man *2, where he is at a pre-sexual stage [*Runia, 243*][28].

*1 *Opif. 76*

*2 Gen 1:27

We have looked at the texts of Philo that contain the words "image of God" and a number of similar expressions (a list of the excerpts we have considered may be found in Table 3). In addition, we have studied excerpts of Philo's tractates which use the expressions κατ᾽ εἰκόνα ("in the image"), κατ᾽ εἰκόνα ἡμετέραν ("in our image"), κατ᾽ εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ᾽ ὁμοίωσιν ("in our image and likeness"), and also the word εἰκών "image" (in its various forms) in contexts, presupposing the expression "image of God". We have also examined excerpts from Philo containing the words ἄρρην καὶ θῆλυ, ἄρσην καὶ θῆλυ ("male and female"), and various expressions which are similar in terms of vocabulary.

Table 3. A list of Philo's texts containing the expression εἰκὼν θεοῦ ("image of God") etc.[29]

Philo's Lexicon	Excerpts from Philo's tractates	English translation of Philo's lexicon
εἰκὼν θεοῦ	*Fug. 101; Her. 164, 231 (×2); Leg. 1.31 (×2), 1.43, 3.96; Opif. 25, 69, 134; Pot. 86; Plant. 19, 1.44; QG (Qge.) 2.62; Somn. 1.74 (×2); Spec. 1:81;*	image of God
εἰκὼν τοῦ θεοῦ	*Leg. 2.4*	image of God
θεοῦ εἰκών	*Lin. 147; Somn. 1.239; Spec. 2:176*	image of God
εἰκὼν τοῦ ποιητοῦ	*Her. 56*	image of God
εἰκὼν τοῦ μόνου πλήρους θεοῦ	*Her. 187*	image of the one perfect God
εἰκὼν τοῦ ὄντος	*Spec. 1.81*	image of Him who Is
θεῖα εἰκών	*Her. 57; Lin. 62; Opif. 25; Spec. 3.207*	divine image
εἰκών θεῖα	*Mut. 223; Spec. 1.171*	divine image

27. We have in view here D. Runia's polemic vis-à-vis the ideas of E. Urbach [Urbach, *177*] and other authors [*Runia, 243*].

28. In some of Philo's texts, various forms of the word ἀνδρόγυνος "androgynos" are used to mean a "woman-like" man, as well as a number of other meanings: *Contempl. 60; Her. 274; Sacr. 100; Somn. 1.126; Spec. 1.325, 3.38, 40; Virt. 21*. Not one of these excerpts containing the word ἀνδρόγυνος is connected with the creation of man.

29. We note also the expression ἀειδὴς εἰκὼν αὐτοῦ — "His bodiless image" (*Lin. 147*).

As a result of our analysis of the excerpts from Philo, we can say the following: we have distinguished two texts in which the expression εἰκὼν θεοῦ ("image of God") and the words ἄρσην (ἄρρην) ("male"), θῆλυ ("female") from Gen 1:27, *LXX* are simultaneously used. In one case we have nearly a complete quotation of Gen 1:27, *LXX* in Philo's tractate, *Who is the Heir of Divine Things* *[1, 30]. In the other *[2], we see the expressions κατὰ τὴν εἰκόνα θεοῦ ("in the image of God") and οὔτ᾽ ἄρρεν οὔτε θῆλυ ("not yet male or female"): the expressions are not linked by syntax, and "male" and "female" in equal degree relate to man as made in the image of God. Here is the excerpt from *Her. 164*.

*[1] *Her. 164*
*[2] *Opif. 134*

διεῖλεν ἰσότης καὶ τὸν ἄνθρωπον εἰς ἄνδρα καὶ γυναῖκα, δύο τμήματα, ἄνισα μὲν ταῖς ῥώμαις, πρὸς ὃ δὲ ἔσπευσεν ἡ φύσις, τρίτου τινὸς ὁμοίου γένεσιν, ἰσαίτατα. "ἐποίησε" γάρ φησιν "ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ᾽ εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν, ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν" οὐκέτ᾽ αὐτόν, ἀλλ᾽ "αὐτοὺς" ἐπιφέρει πληθυντικῶς, ἐφαρμόττων τὰ εἴδη τῷ γένει διαιρεθέντα, ὡς εἶπον, ἰσότητι *[3].

*[3] *Her. 164*

It is equality also that divided the human race into man and woman, making two divisions, unequal in strength, but most perfectly equal for the purpose which nature had principally in view, the generation of a third human being like themselves. For, says Moses, "God made man; in the image of God created he him; male and female created he them". He no longer says "him", but "them" in the plural number, adapting the species to the genus, which have, as I have already said, been divided with perfect equality *[4, 31].

*[4] *Her. 164*

In our opinion, in the remainder of Philo's texts which contain the expression εἰκὼν θεοῦ ("image of God" and similar expressions) it is usual that there should be no connection in terms of meaning between the expression "image of God" and the words ἄρρην καὶ θῆλυ ("male and female") (and other similar words) [32]. Analogously, in the remainder of Philo's texts which contain the words ἄρρην καὶ θῆλυ (and other similar words), in our opinion it is usual that there should be no link in terms of meaning to the expression εἰκὼν θεοῦ ("image of God") [33].

30. See also: [*Philo and Holy Scripture, 4*].

31. This quote is written into the general context of Philo's discussion of fairness, equality and the division of bodiea and things into two equal parts (*Her. 161–163*).

32. As an example, we might mention various of Philo's texts which contain the expression εἰκὼν θεοῦ (and similar expressions): *Opif. 25, 69; Leg. 1.31; 3.96; Plant. 19, 44; Her. 231; Somn. 1.74*.

33. Philo's anthropological texts contain a number of different versions of the expression ἄρρην καὶ θῆλυ (and other similar words). For examples, please see: *Opif. 76, 161; Leg. 2.13; Cher. 111; Sacr. 112; Agr. 139; Somn. 2.184; Abr. 101, 102*.

The expressions εἰκὼν τοῦ θεοῦ ("image of God") and ἄρσην καὶ θῆλυ ("male and female") in the New Testament

Within the New Testament corpus itself, the expressions εἰκὼν τοῦ θεοῦ and ἄρσην καὶ θῆλυ never occur together within a single verse. Here are various examples of the two expressions appearing in isolation (Tables 4 and 5).

Table 4. The Expression ἄρσην καὶ θῆλυ ("male and female") in New Testament Texts

Verse	Greek New Testament [*NTG*]	Translation into English (*NKJV*)
Mt 19:4	ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν • οὐκ ἀνέγνωτε ὅτι ὁ κτίσας ἀπ' ἀρχῆς ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς; [*NTG, 60*].	And He answered and said to them, "Have you not read that He who made them at the beginning 'made them male and female?
Mk 10:6	ἀπὸ δὲ ἀρχῆς κτίσεως ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς• [*NTG, 143*].	But from the beginning of the creation, God 'made them male and female.
Gal 3:28	οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ • πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ [*NTG, 584*].	There is neither Jew nor Greek, there is neither slave nor free, there is neither male nor female; for you are all one in Christ Jesus.

Table 5. The Expression εἰκὼν τοῦ θεοῦ ("image of God") in New Testament Texts

Verse	Greek New Testament [*NTG*]	Translation into English (*NKJV*)
1 Cor 11:7	Ἀνὴρ μὲν γὰρ οὐκ ὀφείλει κατακαλύπτεσθαι τὴν κεφαλὴν εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ ὑπάρχων• ἡ γυνὴ δὲ δόξα ἀνδρός ἐστιν [*NTG, 539*].	For a man indeed ought not to cover his head, since he is the image and glory of God; but woman is the glory of man.
2 Cor 4:4	ἐν οἷς ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου ἐτύφλωσεν τὰ νοήματα τῶν ἀπίστων εἰς τὸ μὴ αὐγάσαι τὸν φωτισμὸν τοῦ εὐαγγελίου τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ, ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ [*NTG, 560*].	whose minds the god of this age has blinded, who do not believe, lest the light of the gospel of the glory of Christ, who is the image of God, should shine on them.
Col 1:15	ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως, … [*NTG, 143*].	He is the image of the invisible God, the firstborn over all creation.

Twice in the New Testament, Christ is called the image of God (εἰκὼν τοῦ θεοῦ), at 2 Cor 4:4 and Col 1:15.

Christ took on human form and completed that, which the first Adam had not completed; therefore, being a divine and ideal human being, Christ has that image which Adam and other people were unable to reflect and depict [*Beale, 408*].

In 1 Cor 11:7, the expression εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ ("image and glory of God") is used in relations to the Christian (man / male) in the general context of discussing that head of a Christian man who is praying or prophecying in the community gathering should remain uncovered.

In the context of affirming the unity of believers in Christ, independent of ethnicity, social-cultural background or sex, it is written that in the mystical union of believers with each other and Chrst "there is neither male nor female" *[1] (οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ) [34].

*[1] Gal 3:28

In the pericopes on divorce in the Gospels of Mark (10:6) and Matthew (19:4) Genesis 1:27 is quoted (*LXX*) ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς ("male and female He created them").

If we juxtapose the excerpts from the Damascus Document and the Gospels of Mark and Matthew, we can see the following analogy: just as in CD 4:21 (6Q15 (6QD)) the quotation זכר ונקבה ברא אותם *[2] — "male and female He created them" relates to the expression יסוד הבריאה (yesod hab-beriah) — "the foundation of creation" *[3] [*Instone-Brewer, 176–177*], in the text of Mk 10:6, the quotation *[4] ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς ("male and female He created them") relates to the expression ἀρχὴ κτίσεως — "the beginning of the creation" *[5]. Likewise, in Mt 19:4, the quotation *[6] ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς ("male and female created He them") relates to the expression ὁ κτίσας ἀπ᾽ ἀρχῆς — "who made them at the beginning" *[7].

*[2] Gen 1:27b
*[3] CD 4:21
*[4] Gen 1:27, *LXX*
*[5] Мк 10:6
*[6] Gen 1:27, *LXX*
*[7] Mt 19:4

D. Daube believes that the concept of an androgynous person lies behind the pericope on divorce in Mark [*Daube, 72–74*], whereas for Matthew the androgynous Adam has been forgotten, rendering the quotation of "male and female He created them" nearly meaningless [*Daube, 83*].

However, though Matthew himself is presumably no longer influenced by the notion of an androgynous being, there is reason to believe that it played a part in that source from which he took the private reflections of Jesus and his disciples concerning marriage as such: "It is not good to marry, There be eunuchs for the kingdom's sake" [*Daube, 84*].

34. In our opinion, other New Testament texts similar to Gal 3:28 in terms of semantics and general context include: Mt 5:28; 19:12; 22:30; 1 Cor 7:7–8.

At the same time, there is another perspective.

> Although it seems safe to say that neither Matthew nor Mark plays on this concept of an original androgynous man… this reading of Genesis[35] passage they cite may have informed the understanding of some members of their original audiences [*Keener, 464*].

Moreover, with regard to the concept of the androgynous person, Keener notes that rabbis were significantly more interested in laws, regarding rare instances of hermaphroditism [*Keener, 464*].

The expressions צֶלֶם אֱלֹהִים ("image of God"), זָכָר וּנְקֵבָה ("male and female") and the word אנדרוגינוס ("androgynous human" or, hereinafter, "androgynos") in Rabbinic sources

In accordance with the understandings current for early Judaism, the words of Gen 9:6b on the creation of man in the image of God were understood as relating to the whole man in his entirety [*Urbach, 176; Instone-Brewer, 216*] [36].

Researchers note that the main discussion regarding the expression "image of God" in Rabbinic texts does not have to do with the problem of the relationship between Gen 1:26 and forward and 2:7 (as with Philo), but with the question of plural usage in God's speech in Gen 1:26a [*Kittel, 392–393*].

The interconnection between the words about God's creation of man "in Our image, according to Our likeness" *[1] and God's command to "be fruitful and multiply; fill the earth and subdue it; have dominion over the fish of the sea, over the birds of the air, and over every living thing that moves on the earth" *[2] is refected in the commentary of rabbi Jakov from Kfar-Khanina *[3, 37]. Moreover, it is assumed, that man's authority over animals is contingent upon his behaving as a higher being, in accordance with being the image and likeness of God [*Midrash Rabbah 1911, 9[a]*; *Midrash Rabbah 2012, 157*].

*[1] Gen 1:26

*[2] Gen 1:28

*[3] Bereshith Rabbah 8:12

There is a well-known interpretation according to which the image and likeness of God given to man at creation are considered to be of

35. In the Greek text of Mt 19:4 [*NTG, 60*] and Mk 10:6 [*NTG, 143*], Gen 1:27, *LXX* is quoted: ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς ("male and female created He them").

36. See the text of the story about Gilel the Elder from Vayikra Rabbah 34:3 [*Urbach, 176*].

37. According to scholarly opinion, Midrash Bereshith Rabbah is a collection of Rabbinic texts from different eras. The corpus was edited in Palestine in approximately the V century AD [Boyarin, *77*]. In Schiffman's opinion, the text of Bereshith Rabbah can be dated to 400-500 AD [*Schiffman, 225*].

the angelic world (and higher creatures), and unrelated to multiplication of species, which is considered an animal trait (for lower creatures) *[1] [*Midrash Rabbah 1911, 9a; Midrash Rabbah 2012, 156*].

*[1] Bereshith Rabbah 8:11

At the same time, according to a well-known Rabbinic tradition, support of God's image on earth involves the propagation of the human race [*Urbach, 176*]. Here we might cite, in the context of our polemic, sayings from Bereshith Rabbah 17:2, in which the creation of man in the image of God is related to childbearing and marriage [*Midrash Rabbah 1911, 18b; Midrash Rabbah 2012, 255–256*].

An excerpt from Bereshith Rabbah 8:9 specifies that God and man are co-creators in the propagation of the human race, that God participates in every act in which a new person appears on earth, and even that God creates the new man from his father and mother. In this scenario, the image of God is past on to posterity through the image of the first man, Adam *[2] and through the parents of the new person coming into the world [*Midrash Rabbah 1911, 9a; Midrash Rabbah 2012, 154, 327; Gudelite, 35–36*]. Here is the text of the Mishna, which connects childbearing and the words זָכָר וּנְקֵבָה בְּרָאָם *[3] on the creation of man as male and female:

*[2] Gen 5:3

*[3] Gen 5:2a, MT

A person should not cease [to fulfil the commandment] "to be fruitful and multiply", unless perhaps he already has children. Dom Shamaya says: two boys [שני זכרים]. Dom Gilelja says: a boy and a girl [זכר ונקבה], as it is said, "male and female created He them" [זכר ונקבה בראם] [38, *4] [*Yevhamoth, 66–67*] [39].

*[4] M. Yevhamothh 6:6

This example of usage of the text from *[5] "male and female He created them" immediately after the quotation of "and God created man in His image" *[6] is a excerpt from the Gemara from the Kethuboth tractate of the Babylonian Talmud *[7, 40]. The general context of the excerpt is the pronouncement of six blessings during wedding festivities and presupposes the discussion of the creation of man within a Rabbinic framework.

*[5] Gen 5:2a

*[6] Gen 1:27aα

*[7] Kethuboth 8a

Levi happened to come to the house of Rabbi Yehuda HaNasi during the wedding celebration of Rabbi Shimon, his son, and recited five of these blessings. Rav Asi

38. Excerpts of the original text M. Yevhamoth 6:6 cit. ex: [*Yevhamoth, 66–67*].

39. The editing of this version of the Mishna, according to scholarly opinion, was completed around the year 200 AD [*Schiffman, 180*]. The name of the tractate called Yevhamoth, can be translated as "Levirite Marriages", or "Brides".

40. According to scholarly opinion, the editing of the Babylonian Talmud happened over the course of the VI c. AD [*Schiffman, 224*]. The name of the tractate called Kethuboth, can be translated as "Marriage Contracts".

happened to come to the house of Rav Ashi during the wedding celebration of Mar, his son, and recited six of these blessings. Shall we say that their disagreement is about this: One Sage holds that it was one act of creation with which man was created, and the other sage holds that it was two acts of creation? No, everyone agrees that it was only one act of creation. However, one Sage holds: It is according to the initial thought that we proceed. And one Sage holds: It is according to the actionthat we proceed. That explanation is like the following. Rav Yehuda raises a contradiction. In one verse it is written: "And God created man in His own image" [ויברא אלהים את האדם בצלמו] (Genesis 1:27), indicating one act of creation, and in another verse it is written: "Male and female He created them" [זכר ונקבה בראם] (Genesis 5:2), indicating two acts. How can this apparent contradiction be resolved? Initially, the thought entered God's mind to create two, but ultimately only one was actually created *1 [*Ibn-Habib, 155–156*] [41].

*1 Kethuboth 8a

*2 Kethuboth 8a

The opinion of Levi *2 is that it is imperative to consider the act of creation of man and woman as a single act of creation, which accords, therefore, with a single blessing. The opinion of Rav Ami presupposes two separate acts of creation (of the man and the woman). According to this excerpt from the Gemara, God had the intention to create two people — a man and a woman, but God created one creature with two sexes, which were subsequently separated out into man and woman *3. When two blessings are pronounced, God's intention to create two beings is in view, and when one blessing is pronounced, God's creation of a single human creature, subsequently differentiated into man and woman, is in view. [*Ibn-Habib, 155–156*].

*3 Gen 2:21–24

According to the opinion which is usual for Rabbinic literature, the interpretation of the stories of the creation of man from the 1st, 2nd and 5th chapters of Genesis provides that one goal of marriage is the restoration of the image of God present in the aboriginal androgynos via the sexual act of the marriage partners *4 [*Boyarin, 92, 97*].

*4 Gen 1:27; 5:2

Rabbi Jeremiah ben Leazar said: When the Holy One, blessed be He, created the first man [אדם הראשון], He created him as an androgynos [אנדרוגינוס] [42], for it is said, "Male and female created He them [זכר ונקבה בראם] {and called their name Adam [man]}" *5.

*5 Bereshith 5:2

41. Excerpts of the original text of Kethuboth 8a cit. ex: [*Kethuboth, 8a*].

42. This midrash presupposes that the first man (אדם הראשון (adam harashon)) appeared as an androgynos (אנדרוגינוס — from the Greek ἀνδρόγυνος) — a creature harmoniously bringing together the masculine and feminine principles and capable of self-reproduction [*Midrash Rabbah 2012, 140–141*].

Rabbi Samuel ben Nahman said: When the Lord created Adam He created him double-faced [דיפרוסופון] (*diprosopon*)[43], then He split him and made him of two backs, one back on this side and one back on the other side *[1] [*Midrash Rabbah 2012, 140–141*][44].

*[1] Bereshith Rabbah 8:1

Scholars believe that the myth about proto-human androgynos which was used by Plato in the Symposium (189e–193c) [*Plato, 98–102*] was known to Greek literature from the pre-Socratic times of the philosopher Empedocles [*Lebedev, 437; MacDonald, 25*][45].

The reception of excerpts containing myths of the androgynous human within Rabbinic literature was contemporaneous with these myths' judaization [*Urbach, 177*]. We don't know whether the Amora used the platonic myth or some other version of the androgynos myth [*Midrash Rabbah 2012, 140–142*][46]. Researchers note, that subsequently, within the context of European culture, the mythologems concerning the two-sexed, two-faced person lost their mythological character [*Urbach, 177*]. The Amora, to some extent, present the figures of the androgynos (אנדרוגינוס) and the diprosopon (דיפרוסופון) as demythologized, reconsidered and devoid of that ideal and perfection which Greek mythology had lent them. The division of man into two in Bereshith Rabbah 8:1 is not a punishment for standing against the gods, and the words to the effect that the man who had been created was "sawed into two" halves, is not seen to contradict the words "and he took one of his ribs" [*Urbach, 177; Midrash Rabbah 2012, 140–142*]. One opinion holds that for the Jewish Hellenistic culture of Midrash Rabbah, this particular figure[47] is imbued with exactly the opposite meaning. Often this sort of reference to an image taken from the surrounding culture bears witness to a stand against that culture [*Boyarin, 92*].

The image of the androgynos subsequently split into two bodies was called to life by the hermeneutical task of resolving the contradictory stories in Genesis 1 and Genesis 2 into a single narrative. [*Bo-*

43. דיפרוסופון (diprosopon) — arameism from the Greek δύο πρόσωπα — "two faces" [*Midrash Rabbah 2012, 141*].

44. Excerpts of the original text of Bereshith Rabbah cit. ex: [*Midrash Rabbah 1911, 8a; Midrash Rabbah 2012, 141*].

45. It is generally known that the 3rd degree of the 4th (zoogonic) phase of the cosmogonic cycle of Empedocles was "bisexual creatures, unable to sexually reproduce" [*Lebedev, 437*]. See also: Elian (Aelianus). *O prirode zhivotnikh* [On the Nature of Animals] (XVI. 29) [*Fragments, 384*].

46. Given the possibility that Plato's androgynos myth influenced the text of Bereshith Rabbah 8:1, scholars note that Jewish and Christian interpreters, apparently influenced by their religious convictions, left discussion of same-sex pairs present in Aristophanes speech in Plato's *Symposium* to one side [*Smagina, 104*]. See: [*Plato, 100–101*].

47. The figure of the androgynos, in this case.

yarin, 92; Daube, 72]. The development of the plot can be seen in the interpretation in which Adam is understood as a man, from which the woman is subsequently created [*Boyarin, 92*].

Midrash Rabbah cites the following tradition with regard to the words זָכָר וּנְקֵבָה בְּרָאָם *[1] — "male and female He created them":

*[1] Gen 5:2a, MT

This is one of the things they altered for King Ptolemy: "Man with his orifices (nekuvav) He created them" [זכר ונקוביו בראם] [48, *2] [*Midrash Rabbah 2012, 155*] [49].

*[2] Bereshith Rabbah 8:11

Before us is a tradition which states that in the text of the first translation of the Pentatuch into Greek, made at the command of King Ptolemy II of Philadelphia, changes were made in order to harmonize the two stories about the creation of man in the 1st and 2nd chapters of Genesis — so that the story about the simultaneous creation of man and woman would not contradict the story about the subsequent creation of woman from man. One opinion holds that the specification of the structure of the male body which is related in the above-quoted text of Bereshith Rabbah 8:11 was stipulated by the effort of the Torah translator to prevent the Greek text from being understood as if it referred to an androgynos [50]. In other words, according to tradition recorded in Bereshith Rabbah 8:11, the Greek translation of the Torah spoke of God's creation of a male human being, with all the characteristics of a male body [*Midrash Rabbah 2012, 155–156*] [51]. As such, in the above-mentioned text of Bereshith Rabbah 8:11, we can also note the characteristic play on words נקוביו (*nekuvav,* "his orifices" *[3]) [*Avot de-r. Nathan, 287*].

*[3] Gen 1:27; 5:2, MT

However, if we look at the text of the Septuagint as it has come down to us (in this case at the appropriate verses of the Alexandrian Codex), we don't find the version of the translation related at Bereshith Rabbah 8:11 (see: Gen 1:27; 5:1–2, *LXX*; Table 1) [52]. Nevertheless, it isn't entirely without possibility that some likeness of the Septugint carrying the tradition of Bereshith Rabbah 8:11 could still be found in the muted echo of the image of the figure of the adrogenos (ἀνδρόγυνος)

48. Excerpt of the original text of Bereshith Rabbah 8:11 Cit. ex: [Midrash Rabbah *1911, 9a*].

49. See also: The Avot of Rabbi Nathan (2nd version), chapter 37 [*Avot de-r. Nathan, 287*]; Mekhilta. Weekly Torah Section "Bo". Parashah 14. Exodus 12:40 [*Mekhilta, 44*]; tractate Soferim, ch. 1.

50. See also: [*Avot de-r.Nathan, 287 (footnote. 245)*].

51. D. Boyarin, citing Mishna Berakhot, refutres D. Daube's proposed interpretation of נקוביו (*nekuvav,* Bereshith Rabbah 8:11), as connected to the concept of an aboriginal androgynos [*Boyarin, 76–77*; *Daube, 72–73*].

52. The Septuagint uses the word ἀνδρόγυνος exactly one time, at Proverbs 18:8, *LXX*, to mean a woman-like man. The word ἀνδρογύναιος "womanlike" is also used once at Proverbs 19:15, and is a neologism [*Greek-English Lexicon of the Septuagint, 46*].

which is supposedly concealed behind the words καὶ ἐπωνόμασεν τὸ ὄνομα αὐτῶν Αδαμ *[1] — "…and called them Adam".

*[1] Gen 5:2, *LXX*

In addition, it is worth nothing the significantly earlier (relative to the texts of Midrash Rabbah and the Babylonian Talmud) examples of the word אנדרוגינוס (androgynos) in Mishnah tractates Bikkurim (1:5), Hagigah (1:1), Niddah (3:5), Parah (12:10), Shabbat (19:3), and Yevhamoth (8:6). In the Halakhic context, these usages have the connotation of hermaphroditism [*Krauss, T. 2, 64–65*].

Conclusion

1. Use of the entire version of Gen 1:27 (Gen 5:1b–2a) was, it appears, not common practice in ancient texts. Two examples would be Philo's *Who is the Heir of Divine Things* *[2] and the excerpt from the Gemara, tractate Ketuboth, in the Babylonian Talmud *[3]. In quoting Gen 1:27a and b, Philo accentuates the fact that God created not "him", but "them" (that is, male and female), while Ketuboth 8a, in quoting Gen 1:27aα and Gen 5:2a, accentuates that in the end only a single creature (an androgynos), was created, though God's original plan was the creation of two human creatures (male and female). The material considered shows that in *Her. 164* and Ketuboth 8a, the interpretation is subject only to Gen 1:27b and Gen 5:2a, while the words relating to the image of God from Gen 1:27a, are not used in the interpretation, in our opinon.

*[2] *Her. 164*

*[3] Ketuboth 8a

2. In the ancient texts represented in this work, a general line of separate usage of the half-verses at Gen 1:27a,b (Gen 5:1b, 2a) predominates both in terms of quotation and in terms of interpretation.

*[4] Sir 17:3–4, Bereshith Rabbah 8:12

3. In the texts we have reviewed, the expression "image of God" (צֶלֶם אֱלֹהִים, εἰκὼν θεοῦ) is used in considerably varing ways: relating to man's calling to govern the world *[4], when alluding to childbearing *[5], and also without a reference to childbearing in the context of Philo's picture of the heavenly man *[6] or in the context of man as a representative of the angelic world *[7]. In the New Testament, Christ is twice referred to as the image of God (εἰκὼν τοῦ θεοῦ) *[8]. The godman Jesus Christ has the image, which neither Adam, nor other representatives of the human race were able to reflect [*Beale, 408*].

*[5] Bereshith Rabbah 8:9; 17:2

*[6] *Opif. 134*

*[7] Bereshith Rabbah 8:11

*[8] 2 Cor 4:4; Col 1:15

4. In a number of cases זָכָר וּנְקֵבָה, ἄρσην καὶ θῆλυ ("male and female") serves as an allusion to the original reality of man's creation in Gen 1:27 *[9]. For some of these texts *[10] these words are related to the

*[9] Jub 2:13–14 (4Q216 (4QJuba)); CD 4:21 (6Q15 (6QD)); Mk 10:6; Mt 19:4

*[10] CD 4:21 (6Q15 (6QD)); Mk 10:6; Mt 19:4

prohibition against polygamy and divorce. The excerpt from Philo of Alexandria at *[1] is an original case of exegesis of Gen 1:26–27 (relative to those texts which have come down to us from the Second Temple era), in the context of which heavenly man, created in the image of God (κατὰ τὴν εἰκόνα θεοῦ), is described with the words "neither male nor female" (οὔτ᾽ ἄρρεν οὔτε θῆλυ). In the context of Christian teaching and anthropology characteristic for the Apostle Paul, a well-known example using the words ἄρσην καὶ θῆλυ ("male and female") is found at Gal 3:28, in which it is affirmed that in the mystical union of the faithful with each other in Christ "there is neither male nor female" *[2] (οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ). On the basis of several rabbinic texts it is possible to establish a link between the expressions "male and female" (זָכָר וּנְקֵבָה) from Gen 5:2a (M. Yevhamoth 6:6) and the theme of childbearing. Use of the image of the androgynos (אנדרוגינוס) in the text of Bereshith Rabbah 8:1 is an example of demythologizing and rethinking of the figure (of the androgynos), which is taken on from Hellenic culture [*Urbach, 177*].

*[1] *Opif. 134*

*[2] Gal 3:28

5. The general contents of the two previous sections of this Conclusion can be summarized in the following way. We note that in the ancient texts we have considered, there are two general tendencies relating to the expressions "image of God" and "male and female". The first tendency relates to the realities of our word and to the continuation of the use of the words of God "let them have dominion… over all the earth" *[3] and the commandment of God "be fruitful and multiply, and fill the earth, and subdue it" *[4]. Here the subject is governing the world *[5] and childbearing *[6]. The second tendency is marked by a longing for and striving for eternal life. Here we have, on the one hand, the understanding of heavenly man as created in the image of God, for whom, according to Philo, there is "neither male nor female" *[7]. And on the other hand, we have the Christian understanding of Christ as the image of God found in 2 Cor 4:4 and Col 1:15, and Gal 3:28, which tells us that in Christ and in the Church "there is neither male nore female".

*[3] Gen 1:26

*[4] Gen 1:28

*[5] Sir 17:3–4; Jub 2:13–14 (4Q216 (4QJub^{a}); Bereshith Rabbah 8:12

*[6] M. Yevhamoth 6:6; Bereshith Rabbah 8:9; 17:2

*[7] *Opif. 134*

6. In our opinion, none of the ancient textual examples of exegesis of Gen 1:27a,b (Gen 5:1b, 2a) that we have considered provide the occasion to identify an interconnection between the excerpts on the one hand of Gen 1:27b and Gen 1:27aβ, or Gen 1:27aα, and on the other, Gen 5:2a and Gen 5:1bβ. The ancient texts considered above can, in our opinion, given a certain degree of supposition, be used

as an argument against a clear semantic link between the expression צֶלֶם אֱלֹהִים *1 (εἰκὼν θεοῦ *2) and the words זָכָר וּנְקֵבָה *3 (ἄρσην καὶ θῆλυ *4), and also the expressions דְּמוּת אֱלֹהִים *5 (εἰκὼν θεοῦ *6) and the words זָכָר וּנְקֵבָה *7 (ἄρσην καὶ θῆλυ *8) [53].

*1 Gen 1:27aβ, MT

*2 Gen 1:27aβ, *LXX*

*3 Gen 1:27b, MT

*4 Gen 1:27b, *LXX*

*5 Gen 5:1bβ, MT

*6 Gen 5:1bβ, *LXX*

*7 Gen 5:2a, MT

*8 Gen 5:2a, *LXX*

Translation from Russian by Georgia J. Williams

Biblical Translations Used in this Text

BK Kulakov M. P., Kulakov M. M. (eds.) (2015). *The Bible : The Books of Holy Scripture of the Old and New Testament in modern Russian translation*. Moscow : BBI (Sovremennaia bibleistika) (in Russian).

KP Pobedonostsev K. P. (transl.) (2000). *The New Testament*. Petersburg : Russian Bible Society (in Russian).

LXX *Septuaginta : Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs : duo volumina in uno*. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.

MBO *Genesis : Translation by the International Bible Society*. Moscow : BBI, 1998 (in Russian).

NTG *Novum Testamentum graece*. 28 Aufl., rev. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2015.

PYu Yungerov P. A. (transl.) (2000). Knigi Vetkhogo Zaveta : Uchitel'nye knigi [Books of the Old Testament : Educational books]. Moscow : Izd-vo Moskovskoi patriarkhii Russkoi Pravoslavnoi tserkvi (In Russian).

RBO *The Bible : The Books of Holy Scripture of the Old and New Testament : Canonical : translation into Modern Russian*. Moscow : Russian Bible Society, 2011 (in Russian).

Synod. *Synodal translation of the Bible* (in Russian).

VZh Zhukovskii V. A. (transl.) (2008). *The New Testament of our Lord Jesus Christ*. St. Petersburg : Dmitry Bulanin (in Russian).

53. The vocabulary in the expressions from Gen 1:27 (*MT, LXX*): בְּצֶלֶם אֱלֹהִים ("in the image of God"), κατ' εἰκόνα θεοῦ ("in the image of God"), זָכָר וּנְקֵבָה ("male and female"), ἄρσεν καὶ θῆλυ ("male and female"); Gen 5:1bβ, Gen 5:2a (*MT, LXX*): בִּדְמוּת אֱלֹהִים ("according to God's likeness"); κατ' εἰκόνα θεοῦ ("in the image of God"); זָכָר וּנְקֵבָה ("male and female"); ἄρσεν καὶ θῆλυ ("male and female").

References

1. *Avot de-r. Nathan* = Pereferkovich N. (trans.) (2011). “Avot de-rabbi Natan (vtoraia versiia)” [“Avot de-rabbi Nathan (second version)”], in *Talmudicheskie traktaty : Pirkei Avot. Avot de-rabbi Natan (1–2)* [Talmudic tractates : Pirkei Avot. Avot de-rabbi Nathan (1–2)], Moscow : Mosty kul’tury ; Jerusalem : Gesharim, pp. 207–325 (Russian translation).
2. *Barth* = Barth K. (2004). *Church Dogmatics*, v. 3 : *The Doctrine of Creation*, pt. 1. London ; New York : T&T Clark International.
3. *BDB* = Brown F. at al. (ed.) (1999). *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon : With an appendix containing the Biblical Aramaic*. Peabody, MA : Hendrickson publishers.
4. *Beale* = Beale G. K. (ed.) (2015). “Colossians”, in *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament* : In 4 v., v. 4 : *The Pauline Epistles*, Cherkasy : Kollokvium, pp. 393–434 (Russian translation).
5. *Bird* = Bird P. A. (1981). “‘Male and Female He Created Them’: Gen 1:27b in the Context of the Priestly Account of Creation”. *The Harvard Theological Review*, 1981, v. 74, n. 2, pp. 129–159.
6. *Blomberg* = Blomberg C. (2010). “The Gospel of Matthew”, in *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament* : In 4 v., v. 1, Cherkasy : Kollokvium, pp. 41–237 (Russian translation).
7. *Boyarin* = Boyarin D. (2012). *Israel after the Flesh : On Sex in Talmudic Culture*. Transl. Ia. Sinichkin. Moscow : Knizhniki (Russian translation).
8. *Bruggeman* = Bruggeman U. (2013). *Genesis*. Transl. L. Kolker, P. Valenchuk. Cherkasy : Kollokvium (Russian translation).
9. *Damascus Document* = Gazov-Ginzberg A. M., Elizarova M. M., Starkova K. B. (transl.) (2009). “Damasskii document” [“Damascus Document”], in *Teksty Kumrana. Vypusk vtoroi* [Qumran Texts. Second Edition], 2 ed., Saint Petersburg : Peterburgskoe vostokovedenie, pp. 21–91 (Russian translation).
10. *Daube* = Daube D. (1956). *The New Testament and Rabbinic Judaism*. Peabody, MA : Hendrickson Publishers.
11. *Davidson* = Davidson R. (2015). *The Flame of Yahweh : Sexuality in the Old Testament*. Transl. G. G. Iastrebov. Moscow : Eksmo (Russian translation).
12. *Di Lella* = Di Lella A. A. (1992). “Wisdom of Ben-Sira”, in *The Anchor Bible Dictionary* : In 6 v., v. 6, New York et al. : Doubleday, pp. 931–945.
13. *Fragments* = Rozhanskii I. D. (ed.) (1989). *Fragmenti rannikh grecheskikh filosofov* [Fragments of the early Greek philosophers], part 1 : *Ot epicheskikh teokosmogonii do vozniknoveniia atomistiki* [From epic theocosmogony to the emergence of atomistics]. Moscow : Nauka (in Russian).
14. *Greek-English Lexicon of the Septuagint* = Lust J. et al. (comp.) (2003). *Greek-English Lexicon of the Septuagint*. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft.

15. *Gudelite* = Gudelite K. (2003). "Dva opisaniia sotvoreniia cheloveka v Biblii i raznye ikh traktovki" ["Two Descriptions of the Creation of Man in the Bible and their Different Interpretations"], in *Materialy Desiatoi ezhegodnoi mezhdunarodnoi mezhdistsiplinarnoi konferentsii po iudaike* [Proceedings of the Ten[th] Annual International Interdisciplinary Conference on Judaica], ch. 2, Moscow : Sefer, pp. 33–38 (in Russian).
16. *Hamilton* = Hamilton V. P. (1990). *The book of Genesis : Chapters 1–17*. Grand Rapids, MI : Wm. B. Eerdmans Publishing Company.
17. *Ibn-Habib* = Jacob ibn Habib (2014). *Ein Iaakov (Istochnik Iakova)* [Ein Yaakov (Source of Yaakov) : In 6 v.], v. 4, Moscow : Knizhniki : Lekhaim (Russian translation).
18. *Instone-Brewer* = Instone-Brewer D. (2016). *Divorce and Remarriage in the Bible*. Transl. A. Karpliuk. Cherkassy (Russian translation).
19. *Keener* = Keener C. S. (1999). *A Commentary on the Gospel of Matthew*. Grand Rapids, MI ; Cambridge, U. K. : Wm. B. Eerdmans Publishing Company.
20. *Kethuboth* = תלמוד בבלי . מסכת כתובות (1865). Warszawa : Naklad i Druk S. Orgelbranda.
21. *Kittel* = Kittel G. (1974). "Εἰκών : E. The Divine Likeness in Judaism", in *Theological dictionary of the New Testament* : In 10 v., v. 2, Grand Rapids, MI : Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1974, pp. 392–395.
22. *Krauss* = Krauss S. (1898–1899). *Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum* : In 2 v. Berlin : S. Calvary & Co.
23. *Lebedev* = Lebedev A. V. (2010). "Empedokl" ["Empedocles"], in *Novaia filosofskaia entsiklopediia* [New philosophical encyclopedi : In 4 v.], v. 4, Moscow : Mysl', pp. 437–438 (in Russian).
24. *MacDonald* = MacDonald D. R. (1987). *There is No Male and Female : The Fate of Dominical Saying in Paul and Gnosticism*. Philadelphia : Fortress Press.
25. *Matusova* = Matusova E. D. (2000). "Filon Aleksandriiskii — kommentator Vetkhogo Zaveta" ["Philo of Alexandria — commentator of the Old Testament"], in *Filon Aleksandriiskii. Tolkovaniia* [Vetkhogo Zaveta Philo of Alexandria. Interpretation of the Old Testament], Moscow : Greko-latinskii kabinet Iu. A. Shichalina, pp. 7–50 (in Russian).
26. *MT* = *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (1990). 4 ed., emend. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft.
27. *Mekhilta* = Pereferkovich N. (trans.) (2009). "Mekhil'ta: Midrash k knige Iskhod" ["Mekhilta: Midrash of the book of Exodus"], in *Talmud*, v. 7 : *Midrash (Mekhil'ta i Sifra)* [Midrash (Mekhilta and Sifra)], Moscow : Izdatel' L. Gorodetskii, pp. [1]–273 (Russian translation).
28. *Midrash Rabbah 1911* = מדרש רבה . בראשית רבה , שמות רבה , ויקרא רבה . חלק א = *Midrash Raba : Bereshit Raba, Shmot Raba, Vaikra Raba s kommentarijami* [Midrash Rabbah : Bereshith Rabbah, Shmot Rabbah,

Vayikra Rabbah with commentaries], part 1. Warsaw : [Tipographia Levin-Epstein], 1911 (Russian translation).

29. *Midrash Rabbah 2012* = Sinichkin Ia., Chlenova A. (trans.) (2012). *Midrash raba (Velikij midrash)* [Midrash Rabbah : In 8 v.], v. 1 : *Bereshit raba* [Bereshith Rabbah]. Moscow : Knizhniki : Lekhaim (Russian translation).
30. *Philo* = Vdovichenko A. V. (2000). "Filon Aleksandriiskii. O sotvorenii mira soglasno Moiseiu" ["Philo of Alexandria. On the Creation of the Cosmos According to Moses"], in *Idem. Tolkovaniia Vetkhogo Zaveta* [Idem. Interpretation of the Old Testament], Moscow : Greko-latinskii kabinet Iu. A. Shichalina, pp. 51–113 (in Russian).
31. *Philo and Holy Scripture* = Ryle H. E. (notes) (1895). *Philo and Holy Scripture or The Quotations of Philo from the Books of the Old Testament*. London ; New York : MacMillian and Co.
32. *Plato* = Apt S. K. (trans.) (1993). "Platon. Pir" ["Plato's Symposium"], in *Platon. Sobranie sochinenii* [Idem. Collected Works : In 4 v.], v. 3, Moscow : Mysl', pp. 81–134 (Russian translation).
33. *Preuss* = Preuss H. D. (1978). "דָּמָה *dāmāh*; דְּמוּת *dᵉmûth*", in *Theological Dictionary of the Old Testament*, v. 3, Grand Rapids, MI : Wm. B. Eerdmans Publishing Company, pp. 250–260.
34. *Rad von 1972* = Rad G. von. (1972). Genesis : *A Commentary*. London : SCM Press Ltd.
35. *Rad von 1975* = Rad G. von. (1975). *Old Testament Theology*, v. 1 : The theology of Israel's historical traditions. London : SCM Press Ltd.
36. *Runia* = Runia D. T. (2001). *Philo of Alexandria. On the Creation of the Cosmos according to Moses : Introduction, Traslation and Commentary*. Leiden et al. : Brill.
37. *Schellenberg* = Schellenberg A. (2011). *Der Mensch, das Bild Gottes? Zum Gedanken einer Sonderstellung des Menschen im Alten Testament und in weiteren Altorientalischen Quellen*. Zürich : Theologischer Verlag Zürich.
38. *Schiffman* = Schiffman L. (2002). *From Text to Tradition : the History 2nd Temple and Rabbinic Judaism*. Moscow : Mosty kul'tury ; Jerusalem : Gesharim (Russian translation).
39. *Smagina* = Smagina E. B. (2017). "Gendernyi aspekt v bibleiskoi ekzegeze i ego evoliutsiia v gnosticheskikh ucheniiakh" ["Gender aspect in biblical exegesis and its evolution in gnostic teachings"], in *Etnokul'turnoe razvitie Blizhnego Vostoka v IV–I tysiacheletiiakh do n.e.* [Ethnocultural development of the Middle East in the IV–I millennium BC], Scientific conference materials (Moscow, October 26–27, 2017), Moscow : Institut vostokovedeniia RAN, pp. 100–108 (in Russian).
40. *Stendebach* = Stendebach F. J. (2003). "צֶלֶם *ṣelem*", in G. J. Botterweck, H. Ringgren (eds.). *Theological Dictionary of the Old Testament* : In 15 v.,

v. 12, Grand Rapids, MI : Wm. B. Eerdmans Publishing Company, pp. 386–396.
41. *Teachings* = Shifman Il'ia (trans.) (1993). *Uchenie : Piatiknizhie* [Teachings : Pentateuch]. Moscow : Respublika (in Russian).
42. *The Book of Ben Sira* = *The Book of Ben Sira : Text, Concordance and an Analysis of the Vocabulary* (1973). Jerusalem : The Academy of the Hebrew Language and the Shrine of the Book.
43. *The Dead Sea Scrolls* = Martinez F. G., Tigchelaar E. J. C. (eds.) (1997–1998). *The Dead Sea Scrolls Study Edition* : In 2 v. Leiden [etc.] : E. J. Brill ; Grand Rapis, MI ; Cambridge, U. K. : Wm. B. Eerdmans Publishing Company.
44. *Tobin* = Tobin T. H. (1983). *The Creation of Man : Philo and the History of Interpretation*. Washington, DC : The Catholic Biblical Association of America.
45. *Urbach* = Urbach E. (2016). *The Sages of the Talmud*. Transl. E. Levina, M. Orlova. Moscow : Mosty kul'tury ; Jerusalem : Gesharim (Russian translation).
46. *VanderKam* = VanderKam J. C. (2000). "Jubilees, Book of", in H. Schiffman, J. C. VanderKam (eds.). *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls* : In 2 v., v. 1, Oxford et al. : Oxford University Press, pp. 434–438.
47. *Westermann* = Westermann C. (1984). *Genesis 1–11 : A Commentary*. Minneapolis, MN : Ausburg Publishing House ; London : SPCK.
48. *Wilson, Blomberg* = Wilson R. W., Blomberg C. L. (1993). "The image of God in humanity: a biblical-psychological perspective". *Themelios*, v. 18, n. 3, 1993, pp. 8–15.
49. *Wintermute* = Wintermute O. S. (transl.) (1985). "Jubilees (Second Century B. C.)", in J. H. Charlesworth (ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha* : In 2 v., v. 2, New York et al. : Doubleday, pp. 52–142.
50. *Wolff* = Wolff H. W. (1974). *Anthropology of the Old Testament*. London : SCM Press.
51. *Yevhamoth* = Levinov M. (2013). "Traktat Jevamot" ["Tractate Yevhamoth"], in *Mishna* [Mishana], v. 2 : *Razdel Nashim (ZHenshchiny)* [Nashim (Women)], Moscow : Knizhniki : Lekhaim, pp. 11–160 (Russian translation).

List of Abbreviations

M. Jevhamoth	Mishnah tractate Jevhamoth
Jub	The Book of Jubilees
BDB	The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon
CD (CD–A)	the Damascus Document
LXX	The Septuagint
MT	Masoretic Text
4Q216 (4Q Jub[a])	The 1st Scroll of Jubliees from Qumran Cave 4

6Q15 (6QD) 6QDamascus Document	A fragment of the Damascus Document from Qumran Cave 6

Tractates of Philo of Alexandria

Abr.	De Abrahamo / On Abraham
Agr.	De agricultura / On Agriculture
Cher.	De Cherubim / On the
Contempl.	De vita contemplativa / On the Contemplative Life
Fug.	De fuga et inventione / On Flight and Finding
Her.	Quis rerum divinarum heres sit / Who is the Heir of Divine Things
Leg.	Legum allegoriae / The Allegories of the Laws
Lin.	De confusione linguarum / A Treatise on the Confusion of Languages
Mut.	De mutatione nominum / On the Changing of Names
Opif.	De opificio mundi / On the Creation of the World According to Moses
Plant.	De plantatione / De plantatione
Pot.	Quod deterius potiori insidiari soleat / That the worse are inclined to prey upon the better
QG	Quaestiones in Genesim / Questions on the Book of Genesis
Sacr.	De sacrificiis Abelis et Caini / On the sacrifices of Abel and Cain
Somn.	De somniis / On dreams
Spec.	De specialibus legibus / On special laws
Virt.	De virtutibus / On virtue

К. Толстая

Расчеловечение как ключ к реальному пониманию образа Божьего

В статье я рассматриваю вызов, который феномен расчеловечения в ситуациях предельного истощения, как, например, в «доходягах» ГУЛАГа и *Muselmänner* Освенцима, предъявляет посттравматическим исследованиям в области философии и богословия, как и богословской антропологии, а именно учению об образе Божьем в человеке, поскольку «человеческое в человеке» (Варлам Шаламов) богословски традиционно связывалось с учением об образе Божьем.

В последние годы интерес к этой доктрине возрос как в богословских — католических, протестантских и православных — кругах, так и в поле междисциплинарных исследований. В дискуссиях между западными богословами и философами представление о том, что образ Божий может быть вычленен эмпирически, или как конкретная качественная (субстанциальная) характеристика в человеке, категорически оспаривается. Мой тезис заключается, напротив, в том, что три современные интерпретационные модели человека как образа Божьего (функциональная, реляционная и динамическая) не выдерживают испытания критерием правдивой памяти жертв, свидетельствующих об эмпирической данности потери всего человеческого, и в их нынешней трактовке не могут обеспечить надежной (богословской) антропологии. Именно в свидетельствах о потере того, что традиционно понимается как образ Божий, как это ни парадоксально, подтверждается реальность образа Божьего. В этой связи я предлагаю пересмотреть старейшую, субстанциальную, модель на примере антропологии Максима Исповедника.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: образ Божий, богословская антропология, расчеловечение, Шаламов, Максим Исповедник.

Данная статья посвящена вопросам, вставшим перед богословием XXI в. в связи с многочисленными свидетельствами о крайней степени расчеловечения, явленной в Освенциме, ГУЛАГе и дру-

гих местах, где человек оказывается доведен до состояния полного изнеможения[1]. Как богослов я убеждена, что потеря всего «человеческого в человеке» (Шаламов), заставляет переосмыслить исходные положения гуманитарных дисциплин и, в частности, богословия[2].

Одна из причин, по которой расчеловечение следует рассмотреть в свете теологии, может быть сформулирована, используя выражение Теодора Адорно, так: «Нужда дать слово страданию как условие всей истины» (“The need to lend a voice to suffering is a condition for all truth”) [*Adorno, 17–18*][3]. Этот императив вытекает из другой причины, заключающейся в фундаментальном вызове, который свидетельство ГУЛАГа и Освенцима предъявляет любой антропологии, будь она религиозно нейтральной, гуманистической, или разрабатываемой в рамках одной из трех монотеистических религий; последней — особенно, в связи с учением о человеческой природе и существовании (*human essence and being*), сотворенных по образу Божьему (*imago Dei*).

Отсюда вытекает задача переосмыслить богословие так, чтобы оно поставило феномен расчеловечения в центр своего внимания и постоянно отсылало нас к нему. В связи с этим встают теоретические и методологические вопросы, требующие тщательного рассмотрения.

<…>

Предельное расчеловечение и богословская антропология

Русский писатель Варлам Шаламов (1907–1982), проведший в ГУЛАГе семнадцать лет (1937–1953), уникален в своем анализе феномена исчезновения всего «человеческого в человеке». Именно его опыт стал отправной точкой для моего исследования[4]. Повествование Шаламова о ГУЛАГе в «Колымских рассказах», в воспоминаниях о Колыме и в «Очерках преступного мира» существенно отличается от произведений двух других великих русских писателей — Ф. М. Достоевского («Записки из Мертвого дома»

1. Статья подготовлена на основе материала будущей монографии. В журнале публикуется с сокращениями. — *Прим ред.*

2. Этой проблематике был посвящен междисциплинарный и межрелигиозный проект «Богословие после ГУЛАГа». См.: Theology after Gulag (ThaG). URL: http://www.in-a-sec.com/theology-after-gulag (дата обращения: 26.02.2019).

3. Ср. в пер. Е. Л. Петренко: «Потребность освободиться от страданий, “заговорив” их, является условием всякой истины» (Адорно Т. В. Негативная диалектика. М. : Научный мир, 2003. С. 26). — *Прим. ред.*

4. О Достоевском и Солженицыне см.: [*Tolstaya 2013б; Tolstaya 2019*].

(1860–1862)) и А.И. Солженицына («Архипелаг ГУЛАГ»), также проведших многие годы на каторге.

«Записками из Мертвого дома» Достоевский отметил свое возвращение в литературу после десяти лет политического заключения в Сибири, четыре из которых (с 1850 по 1854) он провел на каторжных работах. В эти годы тяжелого труда Достоевский жил среди «отбросов» русского общества. В «Записках из Мертвого дома» он приводит множество личных наблюдений. Помимо своей литературной ценности книга дает уникальный социальный и психологический портрет российских заключенных середины XIX в. Именно в Сибири Достоевский окончательно утвердился в вере[5]. Более того, именно там он полюбил русских людей и поверил, что его народ в своем *существе* хороший, чистый и сильный. Одно из его сибирских открытий состоит в том, что русский народ в своей основе есть народ христианский.

Всю свою жизнь Достоевский пытался постичь сущность человека. В восемнадцатилетнем возрасте он поставил себе жизненную задачу:

> Человек есть тайна. Ее надо разгадать, и ежели будешь разгадывать ее всю жизнь, то не говори, что потерял время; я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком [*Достоевский. Т. 28, 63*].

А в год своей кончины (1881) Достоевский так выразил цель своей писательской деятельности: «При полном реализме найти в человеке человека» [*Достоевский. Т. 27, 65*].

Достоевский не был богословом — ему был чужд современный ему богословский язык. Тем не менее, на мой взгляд, нельзя считать концептуально неверным богословское сравнение этого «человека в человеке» с тем, что в разных богословских системах описано как образ и подобие Божье. Кроме того, оно применимо для культурной среды, в которой жили русские писатели, чье творчество рассматривается в данной статье. Ниже, в связи с проблемой предельного расчеловечения, будет тщательно обоснована необходимость различать концепты образа и подобия. В творчестве трех перечисленных русских писателей для меня представляется важным то, как человеку удавалось сохранять в себе качества, которые делают человека человеком. Эти качества

5. О соотношении личной веры и творчества Достоевского см.: [*Tolstaya 2013a*].

заставляют религиозно нейтральных или даже атеистически настроенных гуманистов поверить, что человек в своем существе «хорош» *[1]. Христиане называют эти качества образом или подобием Божьим.

*[1] Быт 1: 31

Важным опытом, который Достоевский приобрел в Сибири, было осознание того, что основополагающие качества, которые делают человека человеком (дружба, ощущение единства со всем творением), сохраняются и в так называемых отбросах общества. Для таких людей остается даже пространство религиозных праздников. Сохранение человечности можно назвать центральной идеей его книги. Можно сказать, используя богословскую терминологию, что герои «Записок из Мертвого дома» удержали в себе образ Божий вопреки суровым условиям жизни и тяжелому труду. Достоевский так, например, завершает один из рассказов в «Дневнике писателя» (1876), в котором описывается, как среди сокамерников он вспомнил себя мальчиком, спасенным от волка крепостным крестьянином Мареем, впоследствии ставшим для него символом заботы Божьей Матери (имя Марей, безусловно, отсылает читателя к Марии):

> Я пошел, вглядываясь в встречавшиеся лица. Этот обритый и шельмованный мужик, с клеймами на лице и хмельной, орущий свою пьяную сиплую песню, ведь это тоже, может быть, тот же самый Марей: ведь я же не могу заглянуть в его сердце [*Достоевский. Т. 22, 49*].

Нечто подобное А. И. Солженицын пережил в сталинских лагерях. Конечно, сравнивая его с Достоевским, необходимо учитывать радикальную перемену этических норм, произошедшую в Советском Союзе вследствие атеизма и социальных потрясений. Опыт сталинских лагерей подтвердил предположение Достоевского о том, что отказ от веры в Бога приведет человечество к так называемой «антропофагии» (человеконенавистничеству)[6] и к преступлениям. Описанные Солженицыным лагеря могут служить иллюстрацией к высказыванию Достоевского «если Бога нет, то все позволено» [*Достоевский. Т. 14, 240*] или «совесть без Бога есть ужас, она может заблудиться до самого безнравственного» [*Достоевский. Т. 27, 56*]. Однако, по Солженицыну, пребывание в лагере может пройти не без духовной пользы. У Достоевского

6. Ср. напр.: [*Достоевский. Т. 14, 65, 83, 235; Достоевский. Т. 26, 90*].

и Солженицына лагерь в принципе имеет потенциал содействовать духовному очищению, приводить человека к катарсису. В богословских понятиях это может быть выражено как утверждение неистребимости «благой природы» в человеке, являющей себя вопреки неимоверным трудностям и лишениям. Оба писателя, несмотря на то, что их разделяет почти сто лет, придерживаются именно такой антропологии.

Опыт пребывания в лагерях Шаламова противоположен. Его вызов богословской антропологии заключается в том, *что* и *как* он описывает. Им как писателем руководит чувство потрясения от столкновения с расчеловечением, с условиями жизни, в которых полное изнеможение, вызванное «голодом, холодом и бессонницей», приводит к «последней границе, за которой уже ничего человеческого нет в человеке»[7].

У голодных и замерзающих людей постепенно отключаются все эмоции, все навыки, чувства и устремления, как добрые, *так и* порочные. Любовь, дружба, зависть, забота о ближнем, сострадание, жажда славы, честность. Остаются только злость, горечь и ожесточение. В таких условиях, согласно Шаламову, действует этическая норма: «…есть… дела и похуже, чем обедать человеческим трупом»[8]. В конце концов исчезают память и язык, а затем остатки интеллекта.

Подобные свидетельства выживших в условиях полного расчеловечения обнаруживаются в разных исторических ситуациях: есть некий предел изнурения, за которым в человеческом существе не остается ничего человеческого. Таких «ходячих трупов», лишенных человеческого достоинства, в ГУЛАГе называли *доходягами*, а в нацистских лагерях — «музельманами» (*Muselmänner*[9]). Вот имена лишь некоторых свидетелей Холокоста, описавших это состояние: Эли Визель, Примо Леви, Тадеуш Боровский и Элла Лингенс-Рейнер[10]. Процитируем одного из узников Освенцима Примо Леви:

7. «Одиночный замер» [*Шаламов 2013, 61*]. (Здесь и далее цитируются рассказы В. Шаламова из сборника «Колымские рассказы». — *Прим. ред.*)

8. «Домино» [*Шаламов 2013, 164*].

9. См. этимологию этого слова у Агамбена в “*Homo Sacer*”. Самым распространенным объяснением является то, что «музельмане» сидели на земле, раскачиваясь из стороны в сторону, напоминая мусульман во время молитвы. Здесь выбрано альтернативное написание, именно чтобы избежать этой возможно дискриминирующей ассоциации.

10. Недавнее обсуждение свидетельств о лагерной жизни см.: [*Fischer von Weikersthal*].

У всех музельманов, которых кончали в газовых камерах, была одинаковая история; вернее, истории не было; они скатывались на самое дно, как ручьи стекают в море. Как только они появлялись в лагере (по причине общей непригодности, злосчастной судьбы или по нелепой случайности), их ломали еще до того, как они могли привыкнуть к новым условиям… их жизнь коротка, но их количество неисчислимо; эти музельмане, или «опущенные», составляют костяк лагеря — анонимную массу, непрерывно возобновляемую и всегда одинаковую — молчаливо марширующих и работающих не-людей; божественная искра в них погасла, они настолько опустошены, что уже не способны страдать. Один не решится назвать их живыми — другой не решится признать их смерть за смерть [*Levi, 82*].

Для еврейского философа Эмиля Факенхайма (1916–2003) музельман есть «наиболее примечательный, если не единственный настоящий и оригинальный вклад Третьего Рейха в развитие цивилизации. Он есть по-настоящему *новое* (*novum*) в Новом Порядке» [*Fackenheim, 215*] [11]. Факенхайм также полагает, что явление «музельманства» в лагере говорит нам нечто новое и особенное: оно открывает универсальную и неопровержимую правду о человеке в целом. Исходя из этого он ставит вопрос: «Кто посмеет утверждать, что если бы он жил тогда там, а не здесь сейчас, то не скатился бы до состояния музельмана?» [*Fackenheim, 25*]. Ниже Факенхайм продолжает эту мысль:

В Освенциме другие свободные люди превращались в музельманов, живых мертвецов. Это есть *новое (novum)* в человеческой истории и беспрецедентный антропологический скандал. Мы задаем вопрос: *а смогли бы Иисуса из Назарета сделать* музельманом? (курсив оригинала. — *К. Т.*) [*Fackenheim, 286*].

Это важный пункт моего несогласия с Факенхаймом: феномен «ходячих трупов», или «живых мертвецов», не может быть назван *новым*, открытым в Освенциме. Слово «новое» в данном контексте вводит в заблуждение. Этот феномен должен пониматься как «то, что еще не было тщательно исследовано». Он имел место не только в лагерях, но встречается где и когда угодно, в любой ситуации, когда человек доходит до крайнего изнеможения. Следовательно, это происходит и сейчас: расчеловечение универсально.

11. Ср.: «[*Muselmänn*] есть новое (*novum*) в истории человечества» [*Fackenheim, 100*].

Парадоксальным образом «потеря человеческого в человеке» в условиях предельного расчеловечения подтверждает присутствие в человеческих существах наиболее человеческих черт (по Шаламову: любви, дружбы, зависти, заботы о ближнем, сострадания, жажды славы, честности), которые традиционно входят в понятие образа Божьего. То, что Шаламов называет «человеческим в человеке», на языке богословия может быть названо образом Божьим, «божественной искрой», как у Примо Леви, а также многими другими выражениями, почерпнутыми из святоотеческого богословия.

Если свидетельства узников нацистских лагерей и ГУЛАГа только фиксируют этот феномен, то Шаламов единственный, насколько мне известно, кто в своих произведениях исследует факт расчеловечения и через него воспринимает саму жизнь.

Выше уже назывались два главных фактора, которые, по опыту Шаламова, приводят к расчеловечению. Первый — это жестокий голод:

Все человеческие чувства — любовь, дружба, зависть, человеколюбие, милосердие, жажда славы, честность — ушли от нас с тем мясом, которого мы лишились за время своего продолжительного голодания. В том незначительном мышечном слое, что еще оставался на наших костях… размещалась только злоба — самое долговечное человеческое чувство [12].

Второй фактор — невыносимый холод:

Мороз, тот самый, который обращал в лед слюну на лету, добрался и до человеческой души. <…> Так и душа — она промерзла, сжалась и, может быть, навсегда останется холодной [13].

В рассказах о колымских лагерях Шаламов все время пишет о полном исчезновении человеческих эмоций, кроме злости и горечи, а также потере памяти и языка:

От голода наша зависть была тупа и бессильна, как каждое из наших чувств. У нас не было силы на чувства, на то, чтобы искать работу полегче, чтобы ходить, спрашивать, просить… Мы завидовали только знакомым, тем, вместе с которыми мы явились в этот мир, тем, кому удалось попасть на работу

12. «Сухим пайком» [*Шаламов 2013, 75*].
13. «Плотники» [*Шаламов 2013, 57*].

в контору, в больницу, в конюшню — там не было многочасового тяжелого физического труда, прославленного на фронтонах всех ворот как дело доблести и геройства[14].

Рассказчик в «Сентенции» подтверждает это: «Чувство злости — последнее чувство, с которым человек уходил в небытие, в мертвый мир»[15]. Доходяга строил свои планы максимум на два часа вперед.

Шаламов пишет, что в условиях чрезвычайного холода и голода, при шестнадцатичасовом рабочем дне семь дней в неделю и постоянном избиении конвоирами и уголовниками здоровые молодые мужчины превращались в *доходяг* за 20–30 дней. «Эти сроки многократно проверены», — коротко добавляет рассказчик[16]. В свидетельствах Шаламова ужасает то, что жертвой расчеловечения мог стать любой, независимо от социального положения, образования, религиозных взглядов и т. д. Поскольку расчеловечение универсально, то оно и безусловно.

Согласно Шаламову, доходяги в лагере не способны к любви и дружбе. Однако по замечанию Евгении Гинзбург (1904–1977), находившейся в ГУЛАГе в 1937–1949 гг. и 1950–1954 гг., «нет более горячей дружбы, чем та, что создается тюрьмой» [*Гинзбург, 92*]. Это дополняет свидетельства Шаламова еще одним аспектом, который в «нормальной» ситуации кажется неожиданным и печальным: решающее значение имели условия содержания. И Шаламов, и Гинзбург проводят четкую границу между сталинской тюрьмой и сталинским лагерем. В лагере — очевидно хуже и, как следует из вышесказанного, условия пребывания — это единственное, что отличает лагерный опыт Достоевского, Солженицына и Шаламова. Шаламов пишет:

Дружба не зарождается ни в нужде, ни в беде. Те «трудные» условия жизни, которые, как говорят нам сказки художественной литературы, являются обязательным условием возникновения дружбы, просто недостаточно трудны. Если беда и нужда сплотили, родили дружбу людей — значит, это нужда не крайняя и беда не большая. Горе недостаточно остро и глубоко, если

14. «Сгущенное молоко» [*Шаламов 2013, 108*].

15. «Сентенция» (сборник «Левый берег») [*Шаламов 2013, 404*]. Ср.: «Не много мяса осталось на моих костях. Этого мяса достаточно было только для злости — последнего из человеческих чувств. <…> Что оставалось со мной до конца? Злоба» [*Шаламов 2013, 400*].

16. «Татарский мулла и чистый воздух» [*Шаламов 2013, 125*].

можно разделить его с друзьями. В настоящей нужде познается только своя собственная душевная и телесная крепость, определяются пределы своих возможностей, физической выносливости и моральной силы[17].

Свидетельство о дружбе в лагере приводится также в рассказе «Одиночный замер»:

Впрочем, при голоде, холоде и бессоннице никакая дружба не завязывается, и Дугаев (главный герой рассказа. — *К. Т.*), несмотря на молодость, понимал всю фальшивость поговорки о дружбе, проверяемой несчастьем и бедою. Для того чтобы дружба была дружбой, нужно, чтобы крепкое основание ее было заложено тогда, когда условия, быт еще не дошли до последней границы, за которой уже ничего человеческого нет в человеке, а есть только недоверие, злоба и ложь[18].

Повторю, свидетельства о безусловности расчеловечения, приведенные в литературе и эгодокументах ГУЛАГа и нацистских лагерей, бросают вызов всякой антропологии, как секулярной, так и (пост-)христианской. Для богословской антропологии, в частности, для учения о человеческой природе, это особый вызов: человек — образ и подобие Божье или «человек человеку волк»? Это вопрос, требующий тонкого и нюансированного анализа и гораздо более широкого исследования, чем то, что я могу представить здесь. Возможно, этот вопрос вообще нельзя ставить как относящийся к какой-то антропологической категории, так как все решается индивидуально, в каждом конкретном случае, и зависит от массы сложнейших переплетающихся обстоятельств, как внешних, так и внутренних.

Проблема и в том, что, хотя источников, свидетельствующих о расчеловечивании много, подробных описаний стадий, возможностей развития этого состояния, т. е. того, что может привести к солидной научной топологии, крайне мало. Именно поэтому я так и настаиваю на уникальности Шаламова, свидетеля, испытавшего крайнее расчеловечение и возврат; конечно, не полный возврат, это по Шаламову невозможно, но хоть какой-то возврат. В отечественной истории важнейший пласт для исследований сокрыт в эгодокументах, относящихся к блокаде Ленинграда. Чрезвычайно ценны в этом отношении исследования С. Ярова[19]. При-

17. «Сухим пайком» [*Шаламов 2013, 84*].
18. «Одиночный замер» [*Шаламов 2013, 61*].
19. См., напр., его исследование «Блокадная этика»: [*Яров*].

веду только одну цитату, из которой становится немедленно ясно, что мы говорим об одних и тех же процессах:

…происходило изменение всех форм цивилизации — разрушение одной из них обусловливало и исчезновение других. Выстоять удавалось не всем. В распаде человека в «смертное время» есть что-то неизбежное. Сама цепочка причин и следствий, итогом которой была деградация людей, выглядит неумолимо логичной. Кто мог поделиться хлебом и кашей? Человек, готовый идти на любые унижения, чтобы их получить? Прячущий запасы еды, но выпрашивающий ее у других? Разорвавший связи с близкими людьми, замкнутый и безразличный к чужим страданиям? Опустившийся, утративший представление о стыде и достоинстве, движимый лишь животными чувствами?

Люди не сразу становились такими. Но изучая любую историю блокадной смерти, нельзя не заметить последовательность проявления одинаковых для всех признаков распада — даже у самых стойких. Блокадный человек подтачивался и с ошеломляющей быстротой и постепенно, исподволь — все зависело и от его жизненных условий, часто менявшихся, и от присущей ему силы сопротивления [*Яров, 35*] [20].

В рассказе «Афинские ночи» (1973) Шаламов описывает рефлексию *доходяги* над своим психосоматическим состоянием:

Я увидел, что формула Томаса Мора наполняется новым содержанием. Томас Мор в «Утопии» так определил четыре основные чувства человека, удовлетворение которых доставляет высшее блаженство по Мору. На первое место Мор поставил голод — удовлетворение съеденной пищей; второе по силе чувство — половое; третье — мочеиспускание, четвертое — дефекация.

Именно этих главных четырех удовольствий мы были лишены в лагере. <…>

Мочеиспускание? Но недержание мочи — массовая болезнь в лагере, где голодают и доходят. Какое уж тут удовольствие от такого мочеиспускания, когда с верхних нар на твое лицо течет чужая моча — но ты терпишь. Ты сам лежишь на нижних нарах случайно, а мог бы лежать и наверху, мочился бы на того, кто внизу. Поэтому ты ругаешься не всерьез, просто стираешь мочу с лица и дальше спишь тяжелым сном с единственным сновидением — буханками хлеба, летящими, как ангелы на небесах, парящим полетом [*Шаламов 1998, 409*].

20. При этом обязательно надо отметить, что Яров описывает механизм распада через идеальные понятия, например, «справедливость», «честность», «милосердие» и т. д.

Если свидетельств о злобе и ненависти как чувствах, исчезающих последними, в литературе сравнительно мало, то фактически все воспоминания о музельманах и доходягах говорят об их полной безразличности к окружающему и о безразличности окружающих к ним. Вот, например, воспоминания из Освенцима, вторящие Шаламову:

Одна ночная сцена была совершенно жуткой. Раздраженная толпа в ярком лунном свете во дворе. Мягкая июльская ночь. Музельманин, человеческий скелет, сквозь него просвечивает лунный свет, садится на бочку, которая служит уборной, но он слишком слаб и падает, безразлично, другой собирается облегчить себя на своего товарища, тонущего в фекалиях. Все это не может быть правдой, подумал я про себя, это как что-то из другого мира… [21]

Каким должно быть богословие, принимающее феномен предельного расчеловечения за отправную точку? Можно начать отвечать на этот вопрос с экскурса в философию, который позволит увидеть, каким богословие *не* должно быть.

Обсуждение вопроса в политической философии
Ален Бадью и Жан-Франсуа Лиотар

Особое внимание опыту ГУЛАГа и Освенцима уделено в политической философии, в частности, французскими философами Аленом Бадью и Жан-Франсуа Лиотаром. Однако их размышления нельзя считать исчерпывающими, поскольку оба автора не придают значения личному уровню страданий, а также антропологическому вопросу, поставленному феноменом расчеловечения, и таким образом неверно расставляют приоритеты в своем исследовании ГУЛАГа и Освенцима.

Так, в своем блестящем сравнительном анализе произведений Шаламова и Солженицына Ален Бадью отдает предпочтение Шаламову. Согласно Бадью, в Солженицыне слишком много русского

21. “*Geradezu gespenstisch war eine nächtliche Szene. Eine gereizte Menge im hellen Mondschein auf dem Hof. Eine laue Julinacht. Ein Muselmann, ein menschliches, vom Mondschein durchschienenes Skelett, setzt sich auf die Trage, die als Latrine dient, ist aber zu schwach und fällt um, ein anderer ist teilnahmslos dabei, seine Notdurft zu verrichten, auf den im Kot versinkenden Mithäftling… Das kann doch alles nicht wahr sein, dachte ich mir, das ist doch wie aus einer anderen Welt*” (Die Auschwitz-Hefte: Texte der polnischen Zeitschrift “Przegląd Lekarski” über historische, psychische und medizinische Aspekte des Lebens und Sterbens in Auschwitz / Hrsg. vom Hamburger Institut für Sozialforschung; aus dem Polnischen übers. von Jochen August … [et al.], Weinheim [etc.] : Beltz, 1987. Bd. 1. S. 96). Цит. по: [*Gawalewicz, 78*].

для того, чтобы он мог научить западных читателей чему-то, что они еще не поняли сами, а именно «что Сталин был субъектом тоталитаризма» [*Badiou, 21*] [22]. Бадью безусловно прав: любой читатель может узнать об этом из учебников истории ровно так же, как и из рассказов Солженицына.

Однако методология и область философии (*discipline*), при помощи которых Бадью анализирует творчество двух авторов, вызывают вопросы. Он отдает предпочтение Шаламову, потому что «его творчество указывает на возможность политической мысли» [*Badiou, 22*]. Согласно Бадью, цель Шаламова заключалась в том, чтобы создать художественный мир, где «исключение становится метафорой для обозначения нормы, и литературное погружение в этот кошмар может пробудить в нас мысль об универсальности воли» [*Badiou, 23*].

Шаламов действительно был художником. Он предельно серьезно относился к языку, которым говорят его поэзия и проза. Но, в конечном итоге, дело не в его интересе к сравнениям. Его цель не в «литературном погружении» читателя в «мир метафор». Чтобы отдать должное Шаламову, это не тот вопрос, который нужно ставить. Давая слово жертвам ГУЛАГа, Шаламов-автор пытается встать над их обычным лагерным существованием (*common ontological condition*). В «Сухом пайке» рассказчик говорит: «Человек счастлив своим уменьем забывать. Память всегда готова забыть плохое и помнить только хорошее» [*Шаламов 2013, 85*]. В «Сентенции» рассказчик повествует о лишении в лагере языка и, как следствие, памяти и эмоций. Наперекор своим героям Шаламов пишет: «Я ничего не хочу забывать и именно в этом вижу… свою судьбу!» [*Шаламов 2004, 593*]. Его цель — не забыть и суметь передать пережитое. Поэтому метафоры — это лишь средство достижения этой цели. В этом смысле творчество Шаламова никак не терапевтическое, т. е. не ведущее автора к преодолению травмы, оно, скорее, анти-терапевтическое. Неудивительно, что современники, не пережившие того, что выпало на долю Шаламова, воспринимали его как замкнутого и недружелюбного человека. Понять этого предельно честного писателя можно только постоянно помня о том, что единственной целью его творчества была «презентность» — сохранение актуальности пережитого им опыта.

22. Выражаю благодарность доктору Бостелсу за предоставление перевода книги до ее выхода в свет.

Интересно, что именно опыт расчеловечения, описанный в «Колымских рассказах», стал неявной причиной, побудившей Бадью обратиться к Шаламову, а не к Солженицыну: «Там, где Солженицын продолжает вести “архивы дьявола”, Шаламов на пределе возможного обнаруживает этическое ядро» [*Badiou, 23*]. Вероятно, из-за того что Бадью выбрал неверную точку отсчета, он не упоминает, или не замечает расчеловечение, происходящее с героями Шаламова, и ошибочно относит его творчество к

…другой русской традиции, той, которая примыкает к вопросу о физических возможностях (*physicality*) человека, проясняя его посредством нескольких трансмиссивных принципов. Став свидетелем того, как в ужасных сибирских условиях лошади умирали быстрее людей, он заявляет, что «понял самое главное: человек стал человеком не потому, что он Божье создание… А потому, что был он физически крепче, выносливее всех животных, а позднее потому, что заставил свое духовное начало успешно служить началу физическому» [*Badiou, 22*].

Судя по тому, как Бадью строит свою аргументацию, в Шаламове его привлекает именно внешний, физический аспект, и поэтому он упускает самое главное. Физическая, телесная составляющая (*physicality*) — единственная сторона существования, оставшаяся у *доходяги*, и к художественному творчеству никакого отношения не имеет. В этом смысле даже сами понятия «доходяга» или «музельман» обезличивают человека, тогда как предельно значимым в свидетельствах Шаламова, Леви и Визель является память о конкретном жизненном опыте [23].

Поэтому суть различий между Шаламовым и Солженицыным невозможно понять на уровне политической философии (равно как, скажем, и литературного анализа). Чрезвычайно верную точку зрения на причину этого различия, которую я пытаюсь ухватить, высказывает известный лингвист, специалист по семиотике Вячеслав Иванов (1929–2017), знавший обоих писателей лично:

…Он просил меня приехать к нему в Солотчу под Рязанью, где он тогда жил, для того чтобы я читал его роман «В круге первом». Он боялся выпустить

23. Здесь необходимо разъяснение отношений между героем и прототипом/автором, которое невозможно привести в рамках данной статьи.

рукопись из дома, тем более за мной тоже следили, было известно, что я участвовал в антиправительственных акциях. Поэтому он просил, чтобы я приехал к нему туда, поселил меня в бывшей монастырской гостинице в Солотче. Сам он был в Рязани, но приезжал ко мне в течение двух-трех дней, пока я читал роман. И когда я кончил читать, мы с ним его и другие его сочинения обсуждали, в частности, он обсуждал со мной замысел «Архипелага ГУЛАГа», в котором я потом принял участие. Я среди тех трехсот людей (которых он перед смертью перечислил), кто давал ему материал для «Архипелага ГУЛАГа». Он мне сказал, что он незадолго до того приглашал в Солотчу и Шаламова, который жил в той же гостинице, куда он меня поместил. А идея у него была — уговорить Шаламова писать существенные куски из «Архипелага ГУЛАГа». И они разошлись полностью по той причине, которую я уже назвал: потому что Шаламов считал, что человек в лагере не выдерживает, человек в лагере погибает. А Солженицын пытался доказать и писал об этом и в «Архипелаге…» тоже (хотя это не было главной темой «Архипелага…», в отличие от «Одного дня Ивана Денисовича»): нет, человек в лагере сохраняется, сохраняет там любовь к труду. Все это Шаламов считал лакировкой со стороны того литературного дельца, которым, думаю, с полным основанием он считал Солженицына. Так что для меня было понятно, что их расхождение основывалось на очень принципиальном подходе к этой главной проблеме, которую сегодня вы здесь обсуждаете: проблеме того, какова литература после Колымы, Колымы и Освенцима. Если люди погибают во всех смыслах — пройдя через мучение пыток и лагеря, — то литература не имеет права не писать об этом. И попытки, как это делал Солженицын, скрыть этот факт, построить искусственную литературу на отрицании этого бесспорного факта — это вызывало у Шаламова, как и у меня, резкое отторжение [*Иванов, 33*].

Таким образом, никакой умозрительный подход, никакая политическая философия, отрицающие реальную антропологию, не могут дать должной оценки событиям, произошедшим в Освенциме или ГУЛАГе. Воспринятые умозрительно, даже сильные слова Поля Рикёра: «В нашей памяти жертвы Освенцима *par excellence* репрезентируют все жертвы в истории», — могут быть истолкованы концептуально, а значит неверно [*Ricœur, 187*].

<…> [24]

24. Пропущена глава, посвященная критическому разбору книги Джорджо Агамбена «Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь», во втором параграфе которой рассматривается феномен музельмана (1998).

Четыре модели интерпретации образа Божьего

В данном разделе я коротко рассмотрю четыре наиболее распространенные модели интерпретации образа Божьего (*imago Dei*) и покажу необходимость возрождения самой непопулярной и устаревшей из них. Также я приведу аргументы в пользу того, что эти подходы, или модели, не отражают историческую и эмпирическую реальность и, следовательно, саму возможность реальности образа Божьего. Более того, эмпирические свидетельства реальности образа Божьего в них отсутствуют. По этой причине данные модели рискуют остаться концептуальными и недостаточными для создания надежной антропологии.

Мой тезис в том, что даже те богословы, которые занимаются травматическим прошлым и/или геноцидами, как и те, кто занимается учением об образе Божьем в человеке, должны выйти за рамки этического подхода к данной проблеме, посмотрев на нее из «глубины» предельного расчеловечения (ср. Пс 129). Для этого начинать надо не с этики, а с богословской антропологии и онтологии.

В последние годы наблюдается возрождение интереса к учению об образе Божьем, причем не только в богословских кругах, но и в междисциплинарных областях, например, в контексте научно-религиозных споров и культурно-философских изысканий. Большинство текущих дискуссий оспаривают идею о том, что образ Божий можно обнаружить эмпирически или что он является особым качеством человека. Не последнее место в этих дискуссиях занимают открытия в области биологии. Но, как было упомянуто выше, свидетельства о полном изнеможении человека в ГУЛАГе и Освенциме подтверждают, что образ Божий — или, по Достоевскому, «человек в человеке» — вполне реален, поскольку возможна эта «потеря человеческого в человеке», которую мы видели у Шаламова. Не случайно богословие ассоциирует то, что наиболее свойственно человеку, с божественным, с образом Божьим в нем.

Я начну эту главу с личного признания. Как человек, со временем признавший ценность агностической позиции в вопросах академической теологии, я была поражена реальными свидетельствами, и это заставило меня пересмотреть свою богословскую антропологию. Я полагаю, что размышление на данную тему, принимающее в расчет возможность потери всего человеческого в человеке, неизбежно и необходимо не только для изучения об-

раза Божьего, но также для понимания того, что стоит на кону в основополагающих спорах о постсекуляризме и религиозном сознании, а также для того, чтобы иметь возможность развивать достоверную теологию и опираться на надежную антропологию.

Для начала я представлю четыре наиболее известные модели *образа Божьего*: *функциональную*, *субстанциальную*, *реляционную* и *динамическую*. Варианты этих моделей обнаруживаются на протяжении всей истории развития теологии и продолжают существовать до наших дней. Затем я дам краткий обзор нового подхода, недавно предложенного немецким ученым Клаудией Вельц.

Функциональная модель

Функциональная модель основывается прежде всего на Быт 1:26–27 и делает акцент на человеке как Божьем представителе на земле. Более того,

> …функциональная модель расширяет идею представительства и соединяет сотворение по образу Божьему с господством над творением в Быт 1:26, 28 [*Burdett, 3*].

Традиционно это понимается в том смысле, что господство над творением есть следствие сотворенности человека по образу Божьему, но не в том, что само господство как-либо выражает образ Божий. Идея о господстве над тварью недавно была переосмыслена в свете экологических проблем современности. Новая трактовка подчеркивает *ответственность* человечества в служении и заботе о творении, а не его суверенное владычество [25]. Гайсберт ван ден Бринк, к примеру, называет это «призванием»:

> Здесь важно не перепутать порядок: наше призвание предшествует и является основанием для нашего названия человеком, а не наоборот [*Van den Brink*] [26].

Такое понимание ставит акцент на этическом аспекте размышлений о человеке как образе Божьем.

25. Напр., [*Middleton*].
26. Ср. аллюзию на 2 Пет 1:10. — *Прим. ред.*

Субстанциальная модель

Вторая модель — *субстанциальная* — «утверждает, что образ Божий относится к некоторому качеству, или способности, присущей человеческому существу» [*Burdett, 5*], т. е. к специфической способности или определенному качеству, которые отличают нас как людей от остального творения. Это качество часто соотносят с интеллектуальными способностями и способностью рассуждать (иногда здесь вспоминают определение Аристотеля человека как «разумного животного»). В XX и XXI вв. субстанциальная концепция подверглась критике, в немалой степени благодаря открытиям в области биологии и палеонтологии. Многие научно-религиозные споры связаны с попыткой разобраться с последствиями «секулярного» взгляда на (богословскую) антропологию человеческого рода как особого творения.

Богослов VII в. Максим Исповедник, о котором пойдет речь ниже, дополняет эту модель, ставя акцент на *логосе* человека, что отличает его от прочего творения.

Реляционная модель

Третья модель — *реляционная* — обращает внимание на отношения между Богом и человечеством, или человеческими существами. Эта модель ставит способность человека вступать в отношения выше интеллектуальных, мыслительных способностей или наравне с ними. Некоторые богословы утверждают, что образ Божий должен пониматься как нечто «экс-центричное», или как нечто с «центром, смещенным вовне», в том смысле, что это отношения, инициированные Богом, а не возникшие благодаря человеческим способностям (*Eigenschaft*) или качествам. Скорее, это нечто внешнее (*Außenschaft*), идущее извне, как это описал Хельмут Тилике: для человека это не *proprium*, а *alienum*. Поэтому Карл Барт утверждает, что образ Божий заключается не в том, *что* из себя представляет человек, или не в том, *как* он поступает; человек есть образ Божий в своем человеческом бытии, в том, что он является антагонистом или соработником Бога (*Gottes Gegenüber)* [*Welz, 33*]. Также и Мартин Бубер особо подчеркивает личные отношения между Богом и человеком. Следует заметить, что возрастающая популярность реляционных концепций пропорциональна снижению популярности субстанциальной модели.

Динамическая модель

Четвертый, и последний, подход — *динамическая* модель — «предполагает, что образ Божий не является чем-то данным в полноте человечеству в начале творения, но, напротив, приобретается в истории в подражании Христу» [*Burdett, 5*] [27]. Другими словами, образ Божий — это призвание, которое требует нравственного и духовного подвига. В богословии этот подход часто связан с эсхатологическим уподоблением природе Христа [*Welz, 9*]. Очевидно, что эта модель характерна для восточного христианства с его акцентом на различении образа и подобия.

Безусловно, эти четыре модели частично совпадают, различаясь только в акцентах. Никто не станет утверждать, что функциональная модель не подразумевает каких-либо отношений между Богом и человеком, и никто из сторонников субстанциальной модели не стал бы всерьез спорить, что для выявления «неотъемлемого» качества, присущего образу Божьему в человеке, не требуется никаких динамических аспектов.

Чтобы продемонстрировать альтернативный современный подход к пониманию образа Божьего, я коротко изложу взгляд на данную проблему немецкого теолога Клаудии Вельц. В то время как большинство толкований образа Божьего сосредоточено на вопросе человеческой уникальности, Вельц в большей степени уделяет внимание выявлению Божьего «*образа*», его узнаваемости и неузнаваемости в человеке. В книге *Humanity in God's Image. An Interdisciplinary Exploration*, вышедшей в 2016 г., она обобщает три группы современных исследований по проблематике образа Божьего: в христианском богословии, в иудаизме и результаты междисциплинарных исследований. Она справедливо замечает, что большинство междисциплинарных исследований

> …принимают как должное, что образ Божий идентифицируется посредством определенных человеческих способностей, которые возможно проанализировать эмпирически, используя психологические тесты, и которые можно проследить вплоть до самых истоков по ископаемым человеческим останкам, таким как кости черепа [*Welz, 11*].

27. Ср. [*Welz, 38*].

Этот подход сводится к «субстанциальной» интерпретации.

Не довольствуясь ни одной из четырех упомянутых моделей, Вельц предлагает подход, который она называет «герменевтическим»:

> Сомневаясь в том, что образ Бога может быть выявлен и распознан эмпирически, я придерживаюсь герменевтического, а не натуралистического, подхода. При изучении взаимодействия между семиотикой и исследованиями в области визуальной коммуникации (*visual studies*), равно как между феноменологией и философией религии, я беру за отправную точку человеческий опыт и самопознание. Языковое выражение и зрительное представление различных способов понимания человечности в образе Божьем является серьезнейшим вызовом интерпретации [*Welz, 12*].

Вельц глубоко разрабатывает эту идею, обращаясь к широкому кругу тем, к различным богословам и философам, к изобразительному искусству и литературе. В ее книге есть и глава о подходах «после Холокоста». Не имея возможности представить полный спектр затрагиваемых ею вопросов, приведу здесь лишь ее краткие выводы и поясню, почему я с ними не согласна.

Вельц указывает на «диалектическое напряжение между видимым и невидимым, внешним и внутренним» в понимании человеческого достоинства и образа Божьего. С одной стороны, пишет она, «мы все знаем, что люди и их достоинство могут подвергаться насилию». С другой стороны,

> …жизненно важно, что мы цепляемся за противоречащую фактам, надэмпирическую идею неотъемлемого достоинства и нерушимости образа Божьего в людях, даже в кромешной тьме, вопреки очевидности. В образе Божьем может сохраниться данное Богом достоинство именно потому, что человечество продолжает обладать богоподобием, даже когда утрачивает внешние признаки этого подобия [*Welz, 228–229*].

При всей своей оригинальности подход Вельц, на мой взгляд, содержит существенную проблему и опять, как и у Бадью, в самой точке отсчета — акценте на герменевтике «образности», разрабатываемой в основном или исключительно в этическом плане [*Welz, 258–275*]. Вельц истолковывает опыт Холокоста как потерю зримого присутствия образа Божьего. Это приводит ее к ценному философскому и богословскому размышлению о диалектике человеческого достоинства и насилия над ним. И именно здесь

происходит редукция, которая, с одной стороны, совершенно понятна в свете научных дискуссий, но, с другой стороны, приводит к тому, что она упускает из виду важнейшее свидетельство Холокоста и ГУЛАГа, что все человеческое в человеке может реально пропасть, а не просто стать затемненным или сокрытым. Вельц (как и другие) справедливо ставит проблему о самой возможности выявления исключительно «человеческих» качеств или способностей, особенно потому, что подобные качества не могут быть вычленены в терминах эволюционной биологии. Из этого, однако, не следует, ни что образ Божий не существует (как думает большинство представителей названных моделей), ни что он может быть сведен к этическому пониманию (как у большинства богословов «богословия после Освенцима» и других посттравматических богословий). Именно благодаря своей бытийственной (*онтической*) данности опыт страданий в ГУЛАГе бросает вызов богословской антропологии.

При оценке моделей образа Божьего становится очевидной тенденция либо к отрицанию, либо к утере эмпирической очевидности реальности образа Божьего. Таким образом, эти модели склонны оставаться умозрительными и недостаточными для разработки надежной антропологии. И даже при правильно поставленных вопросах, без их фундирования на онтическом уровне, этическая редукция ее концентрации на «видимом» оставляет Вельц лишь на уровне умозрительных «образов».

Как уже говорилось, субстанциальная модель в настоящее время наименее популярна. Однако в свете моего разбора становится ясно, что именно субстанциальное восприятие образа Божьего является единственно верным, в виду как опыта расчеловечения, так и поскольку частичное совпадение моделей происходит именно в субстанциальном аспекте. Другими словами, если бы другие модели не были бы помимо прочего и субстанциальными, они вообще не имели бы смысла. В «субстанциальном» ключе все модели должны предполагать онтическую реальность образа Божьего, в противном случае эти модели не более чем метафора, образ, что проблематично для, например, функциональной модели с ее основным акцентом на книгу Бытия. И дело все в том, что современное западное академическое богословие, совершенно серьезно и справедливо желающее вести диалог с естественными науками, не решается эксплицитно признать онтическую реальность образа Божьего.

В этом смысле нужно различать термины, используемые для «интерпретации», или «моделирования», образа Божьего. Интерпретировать можно лишь то, что является реальным, иначе это уже не интерпретация, а воображение. Один из вызовов секулярной эпохи — нащупать баланс между реальностью и умопредставлением, а именно следующими эвристическими категориями:

- индивидуальным существованием (экзистенциальностью),
- актуальной реальностью (онтикой),
- упорядочением восприятия этой реальности, или теорией реальности (онтологией),
- упорядочением познания, или теорией познания (эпистемологией),
- и упорядочением поведения, или теорией морали и нравственности (этикой).

Эти категории помогают прояснить, чем отличаются вопросы о природе реальности (онтология) и как они связаны с вопросами о природе и значении человеческого существования (экзистенциальностью) и с вопросом о том, как мы можем узнать об этих вещах (эпистемологией). Слишком легко просто объявить наше время «постсекулярным», не подтвердив, что мы разрешили эту проблему, а вместе с ней и основной вопрос философии, который, и в этом Маркс был прав, заключается в соотношении бытия и сознания. То же самое касается образа Божьего и всех вытекающих богословских тем (*loci*): если не ставить и не решать вопрос соотношения реальности/умозрения и бытия/сознания, то мы останемся на уровне «имагологии» (*imagology*), т. е. исключительно на уровне воображения и концептов.

Таким образом, оперируя в рамках терминологии перечисленных выше моделей, я призываю к пересмотру субстанциальной модели с учетом того, что образ Божий является чем-то реально сущим в человеке, и предлагаю основывать такое понимание на пережитом в XX в. опыте расчеловечения, потере всего «человеческого в человеке» (Шаламов) или «человека в человеке» (Достоевский). Этот опыт потери не вмещается ни в одну модель или концепцию, которую мы могли бы предложить, — но в ситуации потери образ выявляет себя как фундаментальная данность в личном и конкретном опыте крайнего изнеможения человека.

Возможность потери образа Божьего, очевидно, не учитывается ни в одной из четырех моделей, ни в «герменевтическом» подходе Вельц. То же относится к классическим толкованиям (средневековым или святоотеческим), а также к современным

концепциям, например, в контексте научно-религиозного диалога или исследованиям «после Холокоста». Однако для переосмысления проблематики образа Божьего имеется богатая почва. Уже звучат голоса в пользу того, чтобы рассматривать субстанциальную модель в терминах различения градаций человеческих качеств:

> Определенно, что само наличие человеческих черт или степень их выраженности делает людей уникальными среди других созданий [*Burdett, 5*].

Но тогда за точку отсчета следует брать не только возможность, но сам эмпирический факт — потери всего человеческого в человеке, и, стало быть, его изначальной уникальности среди других созданий. Свидетельство крайнего расчеловечения подводит к тому, что потеря «всего человеческого в человеке», т. е. того, что мы традиционно связываем с образом Божьим, напрямую зависит от количественных факторов, таких как невыносимый голод или холод в случае Шаламова. Перед нами, теологами и исследователями религии, стоит задача пересмотра нашей антропологии, исходя из этой данности.

Богословская антропология Максима Исповедника в контексте феномена расчеловечения

Попробуем посмотреть на предельное расчеловечение с точки зрения более динамичной и детализированной богословской антропологии одного из наиболее значимых отцов восточной церкви — Максима Исповедника (580–662).

В последние годы изучение трудов Максима Исповедника сосредоточено на «этике добродетели как альтернативе деонтологической и утилитаристской этики» [*Papanikolaou, 239*]. Исследователи рассматривают эту тему не только теоретически, но и применяют мысли Максима Исповедника в практической теологии. Так, например, Аристотель Папаниколау использует концепцию любви Максима Исповедника в работе с солдатами, страдающими от посттравматического синдрома, и в других ситуациях преодоления опыта насилия. Такое переосмысление этики добродетели и ее места в теологической антропологии — значительный шаг вперед не только для православного богословия. Другие аспекты богословия Максима Исповедника: человек как образ Божий, обожение и связь между Логосом

(*Logos*) и «логосами» (*logoi*), безусловно, являются частью этого переосмысления.

В настоящее время многие исследователи трудов Максима Исповедника едины во мнении, что те или иные черты характера, поведенческие состояния человека (*character states*, ἕξις) [28], включающие добродетели и пороки, суть не «просто» моральные или психологические категории — они фундированы онтологически *[1] в предвечном Логосе [29]. Более точно сказано у Папаниколау:

*[1] См.: *Maxim. Conf. Ambig. 7*

Психологические состояния не суть онтологические в том смысле, что не отвечают на вопрос, *что* есть что, но они являются таковыми в той мере, в какой касаются вопроса, *каким образом* и *кто* есть кто [*Salés, Papanikolaou, 30*].

На мой взгляд, такое главенство онтологии оказывает сильное влияние на то, как мы рассуждаем о добродетелях, пороках, и, в конце концов, — о способности человека к обожению.

Я думаю, что то, что Папаниколау в приведенной выше цитате называет «онтологией», скорее подпадает под мое рабочее определение онтики как актуальной (объективной) реальности. И как можно представить из предыдущего, я буду утверждать, что в онтологии Максима Исповедника о добродетелях и пороках следует учитывать это реальное (онтическое) измерение. Мне кажется, что Максим, как и те исследователи, которые вслед за ним подчеркивают онтическое (реальное) происхождение добродетелей и пороков, слишком быстро переключают свое внимание с онтологии, упорядочивающей эту реальность, на этику, т. е. рассуждения о поведении (добродетелях и пороках). Поскольку цена вопроса велика, нам необходимо быть предельно точными в категориях в богословском дискурсе.

Для большей ясности я еще раз повторю исходную точку своих рассуждений — феномен предельного расчеловечения. Затем перейду к различению у Максима Исповедника образа и подобия Божьего, а также к вопросу о добродетелях и свободной воле. В ходе рассуждения будет показано, что хотя антропология Мак-

28. См., напр.: «…стабильное внутреннее состояние личности» [*Kapriev 2017, 184–185*]; ср. [*Kapriev 2005, 96*].

29. Перевод по [*Salés, Papanikolaou, 32*]: «…сущность добродетели в каждой личности несомненно есть в Логосе Бога»; ср. в [*Blowers, Wilken, 58*]: «Не может быть сомнений, что один лишь Логос Бога — это сущность (*essence*) добродетели в каждой личности». Ср.: «…несомненно, что сущностью каждой добродетели является единое Слово Божие» (Максим Исповедник, прп. О недоумениях к Иоанну. 2 // Он же. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы) / Пер. с греч. и прим. архим. Нектария (Яшунского). М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. С. 69). — *Прим. ред.*

сима Исповедника дает возможности для исследования расчеловечения, для создания соответствующей модели требуется ее дальнейшее осмысление и развитие.

Я полагаю, что разработка субстанциальной модели образа Божьего, вдохновленная различением образа и подобия Божьего, логосов и тропосов (*tropos*) у Максима Исповедника, может задать верное направление для размышления над вопросами, поставленными предельным расчеловечением. Поскольку довольно трудно выявить и обосновать отличительные свойства человека, я предлагаю следовать простой логике: если то, что наиболее присуще человеку, что мы называем «образом Божьим», может исчезнуть, значит, оно в первую очередь и подходит под эту категорию. Это не что иное как сказать, что мы должны пересмотреть само понимание субстанциального, которое мы вкладываем в представления об образе Божьем. Обратите внимание, мое наблюдение не подразумевает обязательность того, что качество, которое исчезает, отделяет нас как человечество от остального творения. Это предмет другого разговора. Мой вывод лишь в том, что оно реально, т. е. имеет статус объективного (онтического).

Наши размышления об образе Божьем в свете феномена расчеловечения предполагают вопрос, как представить себе образ Божий в человеке. В академической литературе по этой проблематике преимущественно следуют томистскому пониманию: «…образ Божий обнаруживается в душе» [*Williams, 72*]. Кроме того, в дискуссии вокруг трудов Максима Исповедника некоторые ученые утверждают, что Максим «противопоставляет сущность и существование (*essence and existence*), относя образ Божий к уровню существования» [*Louth 2017, 160*] [30]. Ни то ни другое понимание ничего не дают в вопросе потери и обретения качеств, присущих человеку, или образа Божьего, в случае «живых мертвецов», «доходяг» и «музельман». Также они ничего не проясняют в проблематике образа Божьего у людей с тяжелой умственной отсталостью. Если исходя из этих концепций я стану использовать субстанциальную модель (к чему подвигает меня феномен расчеловечения), то неизбежно должна прийти к выводу, что у упомянутых групп людей нет образа Божьего. Разумеется, такой ход для меня совершенно немыслим.

Поэтому, если мы всерьез ставим для теологии проблему расчеловечения и обращаемся за руководством к Максиму Исповед-

30. Ср. [*Larchet*].

нику, мы прежде всего должны обратить внимание на две темы, принципиально важные для его антропологии: его различение образа и подобия Божьего и вопрос свободной воли и добродетелей. Я сознательно оставляю за скобками многие идеи, которые относятся к этим темам, но требуют детальной теологической проработки, что выходит за рамки данной работы, цель которой лишь очертить проблему. Я имею в виду понятия ипостаси, творения, сотериологии, богословия и праксиса (*theologia and praxis*) и т. д.

Ключевые понятия антропологии Максима Исповедника

Я начну с различения Максимом Исповедником *logos* и *tropos*. Понятие *logos* (λόγος τῆς οὐσίας) — это основа бытия человека [*Louth 2017, 162*]. Понятие *tropos* (τρόπος τῆς ὑπάρξεως) — это способ его существования, то, как человек на самом деле существует. Таким образом, бытие/сущность — связано с логосом, существование — с тропосом. Эндрю Лаут поясняет: «Кто мы как личности — это двойной вопрос, как λόγος'а нашей сущности, так и τρόπος'а нашего экзистирования» [*Louth 2017, 161*] [31].

К этим основным понятиям мы можем добавить триаду Максима: «логосы» бытия — благобытия — приснобытия (*being — well-being — eternal being*).

Максим вводит триаду «логосы» (*logoi*) бытия в рамках антропологической дихотомии «образ — подобие», в которой первое (*kat' eikona*) — постоянное, а второе (*kath' omoiōsin*) — изменяющееся и открытое конкретное бытие (*entity*), существующее в диалогической связи благодати и свободы. По этой причине подобие связано с понятием воли, «гноми» (*gnōme*), говоря другими словами, — со способом экзистирования природы [*Kapriev 2005, 86*].

Эту триаду обсуждают главным образом в рамках дискурса об обожении, опуская столь важные в нашем контексте этого исследования злобытие (*ill-being*, *evil-being*) и приснозлобытие (*eternal evil-being*), как замечает Каприев:

<Максим> …выделяет три универсальных способа существования природы: бытие — благобытие/злобытие — приснoблагобытие/приснозлобы-

31. Ср. [*Kapriev 2017, 179f*].

тие. Переход от λόγος к τρόπος — это переход от порядка природы к порядку экзистенции. Совершенно другое дело, что каждый τρόπος существования природы реализуется в ипостасях, поскольку не существует невоипостазированной сущности/природы. Ипостась возглавляет, «рекапитулирует» τρόπος существующего, поскольку природа понимается только как содержимое ипостаси [*Kapriev 2017, 183*].

Бытие и приснобытие принадлежат логосу, благобытие — тропосу[32].

Чтобы понять мой аргумент, важно увидеть, что у Каприева и в других исследованиях Максима обсуждается почти исключительно этический аспект. В рамках приведенной триады человек есть образ Божий в бытии и приснобытии (логосе)[33], в то время как в благобытии (тропосе) человек есть подобие Божье. Добродетели, имея основание в логосе/образе, актуализируются в достижении подобия[34]. Тропос личности свидетельствует о мере ее участия в этих добродетелях. То, что добродетели тесно связаны с образом Божьим, видно, например, в отрывке из 2-го письма:

«Только любовь, по правде говоря, доказывает, что человеческая личность [создана] по образу Творца, подчиняя свою свободную волю разуму, а не уступая разумом перед волей, и убеждая устремления воли (*gnōme*)

32. Ср.: *Ad Thalassium. 59. 8*: «Причастность к божественной реальности, превосходящей [человеческую] природу, есть подобие причастников к приобщаемому… Актуализированное отождествление (*identity*) причастников с тем, к чему они приобщаются, достигаемое посредством подобия, есть обожение тех, кто этого удостаивается» [*Constans, 417*]. См.: «Ибо Бог, Ему Одному ведомым образом, соединяя Себя со всеми согласно нраву и характеру (*quality of the disposition*) каждого, сообщает каждому способность восприятия (*perception*), поелику все были образованы Им для познания и принятия (*reception*) Его, ибо Он в конце времен будет всяческая во всех» [*Constans, 418*]. Ср. [*Thunberg, 137*]. (Ср. также: «Это же постоянное и непрерывное наслаждение Желанным состоит в превышающей естество [человеческое] причастности Божественному, которое есть подобие причаствующих Причаствуемому. <…> Такое же тождество причаствующих с Причаствуемым, действительно воспринимаемое ими через подобие, есть обожение удостоившихся обожения. <…> Для Бога, путем только Ему известным, объединяя Самого Себя со всем в соответствии с качеством предрасположенности, что лежит в основе всего, дает восприятие каждому… поскольку каждый был создан Им Самим для восприятия Его, кто в конце времен окончательно соединится со всем» (Максим Исповедник, прп. Вопросоответы к Фалассию. Вопрос 59 / Пер. с греч. А. Сидорова // Альфа и Омега. 1999. № 19). — *Прим. ред.*)

33. “*Ähnlich wie das Sein enthüllt das Ewigsein das Abbild Gottes im Menschen*” («Вечность, как и Бытие, раскрывает образ Бога в человеке») [*Kapriev 2005, 89*]. См.: [*Thunberg*].

34. «Как он объясняет в “Вопросах и недоумениях” (*Quaestiones et Dubia)*, мы достигаем подобия Богу, подражая Его божественным свойствам» [*Harper, 281*]; ср. [*Tollefsen, 171, 179*]. Это также может быть сформулировано как «различие между “λόγος ипостаси” и “τρόπος существования ипостаси”, как в сравнении, так и в противопоставлении их с τρόπος и λόγος сущности» [*Kapriev 2017, 184*]. Харпер цитирует Opusculum. 1: “λόγος добродетели — это то, что касается до нас” [*Harper, 280*], также см. комментарии Харпера. См. также: [*Harper, 276*].

следовать естеству, но никак не противоречить логосам естества» [*Louth 2006, 86–87*] [35].

Преуспеяние в добродетелях, любви, которая есть «добродетель из добродетелей», открывает близость к уподоблению Богу и причастности Иисусу Христу как Второму Лицу Троицы [*Salés, Papanikolaou, 32*].

К этому краткому обзору мы можем также добавить аспект воли. В то время как общая воля (*to aplōs thelein*) соотносится с природой и ее логосом, конкретная воля (*to pōs thelein*) — относится к тропосу и связана с гномической волей (*thelema gnōmikon*) [36]. Итак, общая, или природная, воля может быть отнесена к логосу, бытию и образу Божьему, в то время как проявление эмпирической свободной (гномической) воли принадлежит тропосу, благобытию (или злобытию) и подобию. Если свести понятия воедино, то логос, бытие и общая воля относятся к образу Божьему; тропос, благобытие (или злобытие) и проявление свободной воли — к подобию.

Различение у Максима Исповедника образа и подобия, логоса и тропоса, воли природной и гномической подчеркивает субстанциальный и динамический аспекты в понимании образа Божьего. Это признается в тех исследованиях, где утверждается, что подобие и добродетели имеют онтологическую основу в логосе/бытии, а не «просто» являются нравственными/психологическими качествами с основой в тропосе/существовании. Данная концепция могла бы послужить средством для предлагаемой мной «реабилитации» субстанциального понимания образа Божьего. Тогда мы смогли бы локализовать то, что исчезает в тропосе [конкретной личности], рассматривая сам тропос как показатель степени нашего подобия Богу в определенный момент времени. При этом все используемые понятия — логос, природа, воля, образ, тропос и т. д. — динамически взаимосвязаны. В ситуации предельного расчеловечения образ остается совершенно незыблемым [37].

35. Ср: «Лишь [любовь], по правде говоря, показывает, что человек создан по образу Творца, мудро подчиняя нашу волю разуму, а не склоняя разум к ней, и увещевает волю следовать природе, ничуть не восставая против нее» (Максим Исповедник, прп. Письмо 2 // Он же. Письма / В пер. Е. Начинкина. СПб. : СПбГУ : РХГА, 2007. С. 93). — *Прим. ред.*

36. Ср. [*Kapriev 2005, 70*]. См. также: [*Tollefsen; Harper; Blowers, Wilken*].

37. Ср. «*Logoi* творения незыблемы» [*Louth 2017, 160*].

Свободная воля

Однако здесь нам приходится столкнуться с несколькими проблемами; одна из них касается того, о чем я уже упоминала, — свободной воли.

Свободная воля — ключевое понятие в антропологии Максима Исповедника[38]. Свободная воля относится к тропосу и связана с «тем, как человек задействует свои природные способности/качества в управлении своей волей и ее проявлении (DP 294 A)» [*Kapriev 2017, 184*][39]; она необходима, чтобы на пути к обожению стать причастным добродетелям. Хотя «вечное бытие даруется по милости, а не по усилию воли» [*Kapriev 2005, 89*].

Насколько я понимаю, в рамках богословия Максима не предусмотрена ситуация, когда личность теряет подобие по тропосу, не через свою свободную волю, а через внешние обстоятельства, как в случае с ситуацией расчеловечения. Максим не размышляет в подобных категориях и не берет такую возможность в расчет. Однако в ситуациях предельного расчеловечения не может быть и речи о проявлениях добродетелей посредством свободной воли или, скажем, свойств характера, или личных поведенческих устремлений. Таким образом, невозможно буквально применить основные принципы Максима Исповедника в подходе к рассматриваемой проблеме. Потеря всех человеческих чувств и эмоций — это не вопрос свободной воли, он не относится к «этике» или добродетелям в том виде, как Максим их понимает. Буквальное применение его подхода придало бы проблеме расчеловечения «этический» дискурс. Нам необходимо переосмыслить этот подход: наш дискурс о добродетелях и об этике должен обязательно иметь основание в онтической реальности и быть осмыслен в рамках онтологии. В противном случае мы можем закончить «богословием дешевой милости» (выражение Д. Бонхеффера. — *Прим. ред.*), которое не выдерживает испытания, сталкиваясь со свидетельствами о «потере всего человеческого в человеке». Поэтому Папаниколау я бы задала такой вопрос: разве расчелове-

38. «Максим подчеркивает важность решений свободной воли и чистого *gnōme* в дистанцировании от зла в жизни, проводимой в согласии с добродетелями, в особенности с высшей добродетелью — любовью» [*Kapriev 2005, 86*].

39. Ср. «…и искупление, и обожение человека связаны с тем, что Бог стал человеком (воплощение), и без этого их нельзя понять. В *tropos* после грехопадения человек может усовершенствоваться посредством добродетели, но не в силах превзойти свою природу самостоятельно и своими естественными энергиями. При этом он может соучаствовать в благодати спасения и обожения, которые даны благодаря Богу, ставшему человеком (воплощение Логоса)» [*Kapriev 2005, 82*].

чение не находится за пределами добродетелей и пороков? Мы определенно не можем называть это «поведенческим состоянием» (*character state*) субъекта в понимании Максима или Аристотеля. Пожалуй, мы даже не можем утверждать, что здесь есть волящий «субъект».

Заключительные вопросы

В заключении сформулируем ряд вопросов, на которые нам предстоит ответить, учитывая тот факт, что Максим Исповедник не рассматривает явление расчеловечения:

1) Если в случае предельного расчеловечения главная добродетель любви[40] утрачивается и более никак не проявлена на психосоматическом уровне, то, на мой взгляд, это означает, что это более не вопрос «добродетелей и пороков» и даже не вопрос греха, но вопрос, который принадлежит другим структурам онтической реальности. Но каким? В данном случае мы имеем дело с чем-то за пределами этики и свободной воли, за пределами грехопадения.

Какие последствия это будет иметь в области психологии и теолого-педагогической терапии для страдающих посттравматическим синдромом? Какие последствия это будет иметь в области права?

2) Что эта онтическая потеря добродетели означает для *этического* телоса обожения? Этот вопрос необходимо ставить, чтобы избежать соскальзывания в этический дискурс применительно к проблеме расчеловечения.

3) И отсюда — как расчеловечение сказывается на вопросах сотериологии? Упомяну только один отрывок: в *Ambiguum. 42* Максим отмечает:

> [Творения] получают благобытие через добродетели и через их непосредственное продвижение к λόγος, согласно которому они существуют; или они получают злобытие через пороки и свое движение в сторону, противоположную λόγος, через который они существуют[41].

Но что делать, если эти понятия благобытия и злобытия неприменимы?

40. [*Salés, Papanikolaou; Kapriev 2005, 91–93; Blowers, Wilken (Letter 2); Harper, 281*]: Это смело подтверждается в *Ad Thalassium*, когда он говорит: «Самый общий принцип всех добродетелей — это любовь, λόγος всех добродетелей, самая общая и определяющая сила природы».

41. Цитируется в [*Mitralexis, 112*].

Для сотериологии и учения о сотворении мира идея Максима о том, что — суммируя *Ad Thalassium. 59*: «Логос хочет спасения всех и обожения человеческой природы в себе для этой цели, и по этой причине, в конце концов, он объединяется со всеми: как достойными, так и недостойными»[42] — проблематична, поскольку концепция «достойных и недостойных» остается в рамках этического, а не онтического дискурса. Более того, Максим открыто связывает ее с рецептивными способностями личности, отсутствующими в ситуации, о которой у нас идет речь[43].

Когда мы, принимая онтическую реальность образа Божьего, рассуждаем о расчеловечении в онтологическом ключе, то приходим к этике с совершенно другой аксиологией. Парадоксально, но она ставит «этический» императив уважать уникальность каждого страдания выше «онтологического», так как примат онтологии несет риск отхода от реальности во имя сущности (*essence*) (неверно толкуя понятие сущности). <…>

4) И наконец, что означает для учения о сотворении мира (и доктрины о взаимопроникновении творения и логосов) ситуация, когда один человек теряет свое подобие и поведенческие черты (*character state*), необходимые для обожения? Мы не можем подходить к учению о сотворении мира арифметически, как в классическом «Парадоксе кучи» (если у тебя есть куча песка и ты возьмешь одну песчинку, то куча останется кучей; и если возьмешь две, куча не перестанет быть кучей и т. д.). Последствия расчеловечения таковы, что даже если только один человек теряет свое «подобие», то нарушается *онтическая* связь между образом и подобием, природой и ипостасью, логосом и тропосом, не только в этом субъекте, но во всем творении[44]. Это на самом деле также предполагается взаимосвязанностью всех понятий антропологии Максима. И хотя мы верим, что Христос пострадал как за каждого лично, так и за все творение, необходимо приложить немало усилий, чтобы в нашем теологи-

42. Изложено Каприевым [*Kapriev 2005, 91*]. См.: *Ad Thalassium. 59* [*Constas, 418*].

43. *Ad Thalassium. 59. 11*: «в конце» — это «век, или эон, в котором обожение будет актуально явлено во всех, преображая все человеческие существа в богоподобие, соответственно мере каждого, до той степени, насколько каждый способен его воспринять» [*Constas, 421*]. (Ср.: в конце «иное время, или век, в котором обожение будет явным [уже] во всей своей действительности. Оно, преображая к подобию Божиему всех, преображает каждого соразмерно его способности воспринять это обожение» (Максим Исповедник, прп. Вопросоответы к Фалассию. Вопрос 59 / Пер. с греч. А. Сидорова // Альфа и Омега. 1999. № 19). — *Прим. ред.*)

44. Напр.: «Логос хочет спасения и обожения человеческой природы в Себе для реализации этой цели. И по этой причине, в конце концов, Он объединяется со всеми: как достойными, так и недо-

ческом дискурсе «после Холокоста» слова «се Человек» *[1] звучали убедительно.

*[1] Ин 19:5 (цсл.)

5) И в заключение, отчасти критикуя свою точку зрения, я бы поставила такой вопрос: если мы вынесем проявление чувств (включая любовь и ненависть) и свободную волю за рамки этики, не появится ли в сфере современных когнитивных наук тенденция к принципиальному отрицанию свободной воли и утверждению того, что решения принимаются на уровне мозга? Не выплескиваем ли мы с водой ребенка, если отказываемся от этического аспекта в этой проблеме?

Перевод Олеси Коломытцевой;
научный редактор Максим Дементьев.

Источники и литература

1. *Адорно* = Адорно Т. В. Негативная диалектика. М. : Научный мир, 2003. 374 с.
2. *Гинзбург* = Гинзбург Е. Крутой маршрут : Хроника времен культа личности. М. : Астрель, 1998. 879 с.
3. *Достоевский. Т. 14* = Достоевский Ф. М. ПСС. Т. 14 : Братья Карамазовы (роман) : Книги 1–10. Л. : Наука, 1976. 508 с.
4. *Достоевский. Т. 22* = Достоевский Ф. М. ПСС. Т. 22 : Дневник писателя за 1876 год : Январь–апрель. Л. : Наука, 1981. 408 с.
5. *Достоевский Т. 26* = Достоевский Ф. М. ПСС. Т. 26 : Дневник писателя за 1877, сентябрь–декабрь —1880, август. Л. : Наука, 1984. 515 с.
6. *Достоевский. Т. 27* = Достоевский Ф. М. ПСС. Т. 27 : Дневник писателя, 1881. Автобиографическое. Dubia. Л. : Наука, 1984. 464 с.
7. *Достоевский. Т. 28* = Достоевский Ф. М. ПСС. Т. 28. Кн. 1 : Письма 1832–1859. Л. : Наука, 1985. 552 с.
8. *Иванов* = Иванов В. Поэзия Шаламова // Варлам Шаламов в контексте мировой литературы и советской истории : Сборник трудов междуна-

стойными. Бог наполняет все Своими энергиями; следовательно, божественное присутствие реально для всех» [*Kapriev 2005, 91*]. Ср.: «[Максим] создал свое собственное синтетическое видение духовной жизни христианина, как микродраму более крупной макродрамы истории спасения…» [*Blowers, Wilken, 38*]; или в *Ad Thalassium*. *42*: «Ради моего спасения Христос через Свою смерть вольно соделал мое осуждение Своим, тем самым даруя мне восстановление [способности] к бессмертию» [*Blowers, Wilken, 121f*]; или в *Ad Thalassium*. *61* [*Blowers, Wilken, 140f*]. (Ср.: «…[Христос] из-за моего спасения добровольно усвоил через [Свою] смерть мое осуждение, даровав этой смертью мне духовное возрождение к бессмертию» (Максим Исповедник, прп. Вопросоответы к Фалассию. Вопрос 42 // Он же. Творения : Кн. II : Ч. 1 : Вопросоответы к Фалассию : Вопросы I–LV. М. : Мартис, 1993. С. 130). — *Прим. ред.*)

родной научной конференции / Сост. и ред. С. М. Соловьев. М. : Литера, 2013. С. 31–41.
9. *Шаламов 1998* = Шаламов В. Т. Афинские ночи // Он же. Собрание сочинений : В 4 т. Т. 2. М. : Художественная литература : Вагриус, 1998. С. 405–414.
10. *Шаламов 2004* = Шаламов В. Новая книга : Воспоминания. Записные книжки. Переписка. Следственные дела. М. : Эксмо, 2004. 1072 с.
11. *Шаламов 2013* = Шаламов В. Собрание сочинений : В 6 т. Т. 1 : Рассказы 30-х годов. Колымские рассказы. Левый берег. Артист лопаты. М. : Книжный Клуб Книговек, 2013. 672 с.
12. *Яров* = Яров С. Блокадная этика : Представления о морали в Ленинграде в 1941–1942 гг. М : Центрполиграф, 2012. 655 с.
13. *Badiou* = Badiou A. Can Politics Be Thought? followed by Of an Obscure Disaster : On the End of the Truth of the State / Trans. B. Bosteels. Durham : Duke University Press (forthcoming).
14. *Blowers, Wilken* = Maximus Confessor. On the cosmic mystery of Jesus Christ : Selected writings from St. Maximus the Confessor / Transl. and ed. by P. M. Blowers and R. L. Wilken, Crestwood, NY : St. Vladimir's Seminary Press, 2003. 183 p.
15. *Burdett* = Burdett M. S. The Image of God and Human Uniqueness : Challenges from the Biological and Information Sciences // The Expository Times. 2015. V. 127. Is. 1. P. 3–10.
16. *Constas* = Maximos the Confessor. On Difficulties in Sacred Scripture. The Responses to Thalassios / Transl. and ed. by N. Constas. Washington, D. C. : Catholic University of America Press, 2018. 592 p. (Fathers of the Church; v. 136).
17. *Fackenheim* = Fackenheim E. To Mend the World : Foundations of Post-Holocaust Jewish Thought. NY : Schocken Books, 1982. 362 p.
18. *Fischer von Weikersthal* = Fischer von Weikersthal F. Appearance and Reality : Nazi Germany and Gulag-Memoirs // (Hi-)Stories of the Gulag : Fiction and Reality / Eds. F. Fischer von Weikersthal, K. Thaidigsmann. Heidelberg : Universitätsverlag Winter, 2016. P. 75–100.
19. *Gawalewicz* = Gawalewicz A. Refleksje z poczekalni do gazu [Nachdenkliches aus dem Wartesaal zum Gas]. Krakau : Wydawnictwo literackie, 1968. 165, [3] s.
20. *Harper* = Harper D. Αὐτεξούσιος Activity as Assent or Co-actuality? Compatibilism, Natural Law, and the Maximian Synthesis // Maximus the Confessor as a European Philosopher / Ed. S. Mitralexis, G. Steiris, M. Podbielski, S. Lalla. Eugene, OR : Cascade Books, 2017. P. 272–283.
21. *Kapriev 2005* = Kapriev G. Philosophie in Byzanz. Würzburg : Königshausen und Neumann, 2005. 383 p.

22. *Kapriev 2017* = Kapriev G. The Conceptual Apparatus of Maximus the Confessor and Contemporary Anthropology // Maximus the Confessor as a European Philosopher / Ed. S. Mitralexis, G. Steiris, M. Podbielski, S. Lalla. Eugene, OR : Cascade Books, 2017. P. 166–192.
23. *Larchet* = Larchet J.-C. The Mode of Deification // The Oxford Handbook of Maximus the Confessor / Ed. P. Allen, B. Neil. Oxford : Oxford University Press, 2015. P. 341–360.
24. *Levi* = Levi P. Survival in Auschwitz and the Reawakening : Two Memoirs. New York : Summit Books, 1986. 398 p.
25. *Louth* 2006 = Louth A. Maximus the Confessor. London : Routledge, 1996. X, 230 p.
26. *Louth* 2017 = Louth A. St. Maximos' Distinction between λόγος and τρόπος and the Ontology of the Person // Maximus the Confessor as a European Philosopher / Ed. S. Mitralexis, G. Steiris, M. Podbielski, S. Lalla. Eugene, OR : Cascade Books, 2017. P. 157–165.
27. *Middleton* = Middleton J. R. The Liberating Image : The Imago Dei in Genesis 1. Grand Rapids : Brazos Press, 2005. 302 p.
28. *Mitralexis* = Maximus the Confessor as a European Philosopher / Ed. S. Mitralexis, G. Steiris, M. Podbielski, S. Lalla. Eugene, OR : Cascade Books, 2017. 342 p.
29. *Papanikolaou* = Papanikolaou A. Learning How to Love : Saint Maximus on Virtue // Knowing the Purpose of Creation through the Resurrection : Proceedings of the Symposium on St. Maximus the Confeesor Belgrade, October 18–21, 2012 / Ed. Bishop Maxim Vasiljević. Alhambra, CA : Sebastian Press & The Faculty of Orthodox Theology — University of Belgrade, 2013. P. 239–250. (Contemporary Christian Thought Series; n. 20).
30. *Ricœur* = Ricœur P. Time and Narrative. V. 3. Chicago : University of Chicago Press, 1988. 362 p.
31. *Salés, Papanikolaou* = Salés L. J., Papanikolaou A. "A power that deifies the human and humanizes God": the psychodynamics of love and hypostatic deification according to Maximos the Confessor // International Journal of Philosophy and Theology. 2017. V. 78. N. 1–2. P. 23–38.
32. *Tollefsen* = Tollefsen T. The Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor. Oxford : Oxford University Press, 2008. 243 p.
33. *Thunberg* = Thunberg L. Microcosm and Mediator : The Theological Anthropology of Maxumus the Confessor. Lund : C. W.K. Gleerup Lund, 1965. 500 p.
34. *Tolstaya 2013a* = Tolstaya K. Kaleidoscope : F. M. Dostoevsky and the Early Dialectical Theology / Transl. A. Runia. Leiden; Boston : Brill, 2013. XIX, 371 p.
35. *Tolstaya 2013б* = Tolstaya K. Theology and Theosis after Gulag : Varlam Shalamov's Challenge to Theological Reflection in Postcommunist Russia //

Just Peace : Ecumenical, Intercultural, and Interdisciplinary Perspectives / Ed. F. Enns, A. Mosher. Eugene : Wipf and Stock Publishers, 2013. P. 50–69.
36. *Tolstaya 2019* = Tolstaya K. Theology after the Gulag : Conditions for Reflection on the Soviet Past and Post-Soviet Present. Oxford : Oxford University Press, 2020 (*в печати*).
37. *Van den Brink* = Van den Brink G. Evolutionary theory, human uniqueness and the image of God // In die Skriflig / In Luce Verbi. 2012. № 46 (1). Art. № 39. P. 1–7. DOI: https://doi.org/10.4102/ids.v46i1.39.
38. *Welz* = Welz C. Humanity in God's Image : An Interdisciplinary Exploration. Oxford : Oxford UP, 2016. 256 p.
39. *Williams* = Williams A. N. The Ground of Union : Deification in Aquinas and Palamas. New York : Oxford University Press, 1999. 230 p.

Список сокращений

ПСС	Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений : В 30 т. Л. : Наука, 1972–1988.
Maxim. Conf. Ambig.	Максим Исповедник. Амбигвы к Иоанну
Ad Thalassium	Максим Исповедник. (Вопросоответы) к Фалассию

K. Tolstaya

Dehumanization as the key to a real understanding of the image of God

This article addresses the phenomenon of dehumanization in situations of extreme exhaustion, such as the *dokhodyadi* of the Gulag and the *Muselmänner* of Auschwitz. It explores this phenomenon as a challenge to post-traumatic studies in philosophy and theology, as well as to theological anthropology and specifically to the doctrine of the image of God in man, since "the Human in man" (Varlam Shalamov) is traditionally associated with the doctrine of the image of God.

In recent years, interest in this doctrine has increased amongst Catholic, Protestant and Orthodox theologians, and in interdisciplinary research. In discussions between Western theologians and philosophers, the idea that the image of God can be isolated empirically, or is a specific qualitative (substantive) characteristic in man, is radically contested. The three modern interpretational models of man as an image of God (functional, relational and dynamic) are undermined by the testimony of victims testifying to the empirical reality of the loss of all human in man. They therefore fail to provide solid (theological) anthropology. I argue, on the contrary, that precisely because the testimonies

describe the loss of what is traditionally understood as the image of God they paradoxically confirm the reality of God's image. In this article I propose to revise the oldest, substantial model, based on the example of the anthropology of Maxim the Confessor.

KEYWORDS: image of God, theological anthropology, dehumanization, Varlam Shalamov, Maxim the Confessor.

References

1. Adorno T. W. (1973). *Negative Dialectics*. New York : Continuum.
2. Badiou A. *Can Politics Be Thought? followed by Of an Obscure Disaster : On the End of the Truth of the State*. Durham : Duke University Press (forthcoming).
3. Blowers P. M., Wilken R. L. (eds., transl.) (2003). Maximus Confessor. *On the cosmic mystery of Jesus Christ : Selected writings from St. Maximus the Confessor*. Crestwood, NY : St. Vladimir's Seminary Press.
4. Burdett M. S. (2015). "The Image of God and Human Uniqueness : Challenges from the Biological and Information Sciences". *The Expository Times*, 2015, v. 127, iss. 1, pp. 3–10.
5. Constas N. (ed., transl.). (2018). *Maximos the Confessor. On Difficulties in Sacred Scripture. The Responses to Thalassios*. Washington, D. C. : Catholic University of America Press (Fathers of the Church; 136).
6. Dostoevskii F. M. (1972–1988). *Polnoe sobranie sochinenii : V 30 t.* [Complete Collected Works : In 30 v.]. Leningrad : Nauka (in Russian).
7. Fackenheim E. (1982). *To Mend the World : Foundations of Post-Holocaust Jewish Thought.* NY : Schocken Books.
8. Fackenheim E. (1982). *To Mend the World : Foundations of Post-Holocaust Jewish Thought.* NY : Schocken Books.
9. Fischer von Weikersthal F. (2016). "Appearance and Reality : Nazi Germany and Gulag-Memoirs", in F. Fischer von Weikersthal, K. Thaidigsmann (eds.). *(Hi-)Stories of the Gulag. Fiction and Reality*, Heidelberg : Universitätsverlag Winter, pp. 75–100.
10. Gawalewicz A. (1968). *Refleksje z poczekalni do gazu* [Nachdenkliches aus dem Wartesaal zum Gas]. Krakau : Wydawnictwo literackie.
11. Ginzburg E. (1998). *Krutoi marshrut : Hronika vremen kul'ta lichnosti* [Steep route : Chronicle of the times of the cult of personality]. Moscow : Astrel' (in Russian).
12. Harper D. (2017). "Αὐτεξούσιος Activity as Assent or Co-actuality? Compatibilism, Natural Law, and the Maximian Synthesis", in S. Mitralexis and others (eds.). *Maximus the Confessor as a European Philosopher*, Eugene, OR : Cascade Books, pp. 272–283.

13. Iarov S. (2012). *Blokadnaia etika : Predstavleniia o morali v Leningrade v 1941–1942 gg.* [Blockade ethics : The concept of morality in Leningrad in 1941–1942]. Moscow : Tsentrpoligraf (in Russian).
14. Ivanov V. (2013). "Poeziia Shalamova" ["Shalamov's poetry"], in S. M. Solov'ev (ed.). *Varlam Shalamov v kontekste mirovoi literatury i sovetskoi istorii. Sbornik trudov mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii* [Varlam Shalamov in the context of world literature and Soviet history: Collection of works of the international scientific conference], Moscow : Litera, pp. 31–41 (in Russian).
15. Kapriev G. (2005). *Philosophie in Byzanz*. Würzburg : Königshausen und Neumann.
16. Kapriev G. (2017). "The Conceptual Apparatus of Maximus the Confessor and Contemporary Anthropology", in S. Mitralexis and others (eds.). *Maximus the Confessor as a European Philosopher*, Eugene, OR : Cascade Books, pp. 166–192.
17. Kapriev G. (2005). *Philosophie in Byzanz*. Würzburg : Königshausen und Neumann.
18. Larchet J.-C. (2015). "The Mode of Deification", in P. Allen, B. Neil (eds.). *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, Oxford : Oxford University Press, pp. 341–360.
19. Levi P. (1986). *Survival in Auschwitz and the Reawakening : Two Memoirs.* New York : Summit Books.
20. Louth A. (1996). *Maximus the Confessor*. London : Routledge.
21. Louth A. (2017). "St. Maximos' Distinction between λόγος and τρόπος and the Ontology of the Person", in S. Mitralexis and others (eds.). *Maximus the Confessor as a European Philosopher*, Eugene, OR : Cascade Books, pp. 157–165.
22. Middleton J. R. (2005). *The Liberating Image : The Imago Dei in Genesis 1*. Grand Rapids : Brazos Press.
23. Papanikolaou A. (2013). "Learning How to Love : Saint Maximus on Virtue", in Bishop Maxim Vasiljević (ed.). *Knowing the Purpose of Creation through the Resurrection : Proceedings of the Symposium on St. Maximus the Confeesor Belgrade, October 18–21, 2012*, Alhambra, CA : Sebastian Press & The Faculty of Orthodox Theology — University of Belgrade, pp. 239–250. (Contemporary Christian Thought Series; n 20).
24. Ricœur P. (1988). *Time and Narrative*, v. 3. Chicago : University of Chicago Press.
25. Salés L. J., Papanikolaou A. (2017). "'A power that deifies the human and humanizes God': the psychodynamics of love and hypostatic deification according to Maximos the Confessor". *International Journal of Philosophy and Theology*, 2017, v. 78, no. 1–2, pp. 23–38.

26. Shalamov V. (1994). *Kolyma Tales.* Transl. J. Glad. Harmondsworth : Penguin.
27. Shalamov V. (2004). *Novaia kniga : Vospominaniia. Zapisnye knizhki. Perepiska. Sledstvennye dela* [New book : Memories. Notebooks. Correspondence. Investigative cases]. Moscow : Eksmo (in Russian).
28. Shalamov V. (2013). *Sobranie sochinenii* : In 6 t. [Collected Works : In 6 v.], v. 1 : Rasskazy 30-kh godov. Kolymskie rasskazy. Levyi bereg. Artist lopaty [Stories of the 30s. Kolyma Tales. Left Bank. The Artist of the Spade]. Moscow : Knizhnyi Klub Knigovek.
29. Shalamov V. T. (1998). "Afinskie nochi", in V. T. Shalamov. *Sobranie sochinenii* : In 4 v., v. 2, Moscow : Khudozhestvennaia literatura : Vagrius, pp. 405–414 (in Russian).
30. Tollefsen T. (2008). *The Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor*. Oxford : Oxford University Press.
31. Tolstaya K. (2013). "Theology and Theosis after Gulag. Varlam Shalamov's Challenge to Theological Reflection in Postcommunist Russia", in: F. Enns, A. Mosher (eds.). *Just Peace : Ecumenical, Intercultural, and Interdisciplinary Perspectives*, Eugene : Wipf and Stock Publishers, pp. 50–69.
32. Tolstaya K. (2013). *Kaleidoscope : F. M. Dostoevsky and the Early Dialectical Theology*. Transl. A. Runia. Leiden; Boston : Brill.
33. Tolstaya K. (2019). *Theology after the Gulag : Conditions for Reflection on the Soviet Past and Post-Soviet Present*. Oxford : Oxford University Press.
34. Thunberg L. (1965). *Microcosm and Mediator : The Theological Anthropology of Maxumus the Confessor*. Lund : C. W.K. Gleerup Lund.
35. Van den Brink G. (2012). "Evolutionary theory, human uniqueness and the image of God". *In die Skriflig/In Luce Verbi*, 2012, no. 46 (1), art. № 39. P. 1–7. DOI: https://doi.org/10.4102/ids.v46i1.39.
36. Welz C. (2016). *Humanity in God's Image : An Interdisciplinary Exploration*. Oxford : Oxford UP.
37. Williams A. N. (1999). *The Ground of Union : Deification in Aquinas and Palamas*. New York : Oxford University Press.

Abbreviations

CCW	Dostoevskii F. M. Complete Collected Works : In 30 v. Leningrad, 1972–1988.
Maxim. Conf. Ambig.	Maxim the Confessor. The Ambigua to John
Ad Thalassium	Maxim the Confessor. Questions to Thalassius

Священник Манфред Дезелерс

Богоподобие массового убийцы? Бог и зло в биографии Рудольфа Хёсса

Статья написана в рамках богословия «после Освенцима» и локализует традиционный вопрос «где был Бог в Освенциме?» до вопроса «где был Бог в жизни коменданта Освенцима?» Автор анализирует социальные, исторические, биографические, психологические условия, повлиявшие на формирование коменданта Освенцима Рудольфа Хёсса и ставит вопрос о Боге и зле в его жизни. В основу статьи положен подробный анализ автобиографии Хёсса «Моя душа. Становление, жизнь и переживания», который позволяет проследить постепенную редукцию Богосообразности во внутреннем мире Хёсса, связанную с предательством голоса сердца и заменой совести национал-социалистической идеологией, а также процесс нарастания структур зла, расщепляющих мир на внутренний и внешний и превращающих жизнь в борьбу против врагов, которых нужно подчинить или уничтожить. Богословский вопрос сохранения «образа Божьего» в человеке, ставшем массовым убийцей, автор статьи связывает с библейским понятием «сердца», экзистенциального центра человека, открытого или закрытого по отношению к Другому — Богу и человеку. В конце исследования формулируется антиномия между бесконечным милосердием Божьим и его абсолютной справедливостью, в свете которой может быть поставлен вопрос о судьбе преступников в эсхатологической реальности.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Рудольф Хёсс, богословие «после Освенцима», образ Божий, национал-социализм, покаяние.

Предварительные замечания

Нам трудно смотреть на убийцу множества людей и стремиться понять его; верить, что Бог любит всех людей, а значит, и его. Почему же в нас что-то почти инстинктивно этому противится?

Я полагаю, этому есть прежде всего две причины:

- во-первых, попытавшись понять преступника, мы боимся забыть о жертвах, больше не принимать их всерьез или даже предать их, тем самым сделав их еще большими жертвами. Тогда мы тоже становимся виновны, предавая справедливость;

• во-вторых, мы боимся слишком приблизиться к преступнику, начать понимать его слишком хорошо. Тогда он перестанет быть частью другого мира, не имеющего никакого отношения к нашему, мира, который мы можем осудить и отграничить от себя. Тогда преступник становится как бы одним из нас, похожим на нас, а это внушает страх.

Однако есть две веских причины, по которым мы должны отважиться взглянуть на преступника с христианской позиции.

Когда случается преступление, мы, естественно, сначала должны позаботиться о жертвах. Но затем мы можем спросить себя: почему оно случилось, какова была мотивация убийцы и может ли случиться подобное в нашей жизни. Только так мы почерпнем что-то для своей ответственности и не дадим себе стать преступниками.

Если мы всерьез относимся к нашей собственной вере, мы должны спросить: «Где же был Бог в Освенциме?» Сегодня мы живем в культуре «после Освенцима». Если в Освенциме Бога не было, то где же он должен быть теперь? Поэтому мы должны спросить также: «Где был Бог в жизни коменданта Освенцима?»

1. Введение

Теология, или богословие, — всегда плод встречи веры и жизни. Вера освещает жизнь, жизнь задает вопросы вере. Взглянув на биографию преступника, мы задаемся вопросами: разве он тоже имеет в себе «образ Божий» *[1]? Любит ли и его Бог *[2]?

*[1] Быт 1:27

*[2] Мф 5:44–48

Наши дальнейшие размышления будут связаны с вопросом о Боге и зле в биографии Рудольфа Хёсса, коменданта Освенцима [1]. Свою автобиографию «Моя душа. Становление, жизнь и переживания» Рудольф Хёсс, бывший комендант лагеря уничтожения Освенцим, завершает в краковской тюрьме в феврале 1947 г. такими словами:

> Пусть общество спокойно продолжает видеть во мне кровожадную бестию, ужасного садиста, убийцу миллионов — ведь широкая масса иначе и не может представить себе коменданта Освенцима. Она ведь никогда не смогла бы понять, что у него тоже было сердце, что он не был плохим [*Autobiographische Aufzeichnungen, 156*].

1. Подробнее в книге: [*Deselaers*]. В издательстве СФИ к печати готовится русский перевод: Дезелерс М. «И Вас никогда не мучила совесть»? Биография Рудольфа Хёсса, коменданта Освенцима, и вопрос его ответственности перед Богом и людьми / Пер. с нем. О. С. Асписовой и Е. В. Соколовой. М : СФИ, 2019. — *Прим. ред.*

Текст этот затрагивает самую сердцевину проблемы: Хёсс не был бессовестным животным, не был «кровожадной бестией». Хёсс не был больным человеком, которого нельзя привлечь к ответственности, не был «ужасным садистом». Но, тем не менее, он был «убийцей миллионов». Именно потому что у него «было сердце», он нес ответственность за происходившее — и только исходя из этого — можно ставить вопрос: «был ли он плохим?»

Вопрос о сердце — ключевой для нашего размышления. Это основной вопрос о том «месте» в человеке, где принимается решение об открытости или закрытости Богу и человеку; откуда определяются отношения с людьми; в котором наша постоянная, бесконечная тоска по Богу обретает определенное направление. Вопрос о Боге и зле в жизни Рудольфа Хёсса — это вопрос о любви в его жизни.

Где в жизни человека место для отношений с Богом? Что именно мы имеем в виду, когда говорим о Боге? Национал-социалистическое мировоззрение было антиеврейским и антихристианским, но в собственном его понимании не атеистическим. Вожди СС называли себя «верующими в Бога». Но истинное отношение к Богу — это отношение к таинству Любви, которая «все покрывает, всему верит» *[1] и в то же время зовет человека к бесконечной ответственности перед другим человеком. Поскольку отношения с Богом и любовь неотделимы друг от друга, от них следует отличать то, что выдает себя за отношения с Богом, но на деле является лишь далеким от любви, эгоистичным идолослужением, а потому на самом деле атеистическим отношением к так называемому «Богу». Такое отношение в принципе не отличается от установок, сознательно отвергающих Бога. С другой стороны, установки, считающие себя далекими от Бога, но изначально доверяющие любви, являются «анонимными» отношениями с Богом. Поэтому мы ищем любовь, когда спрашиваем о Боге.

*[1] 1 Кор 13:7

2. Любовь предполагает любовь

Как каждый человек, Рудольф Хёсс обладал от природы живой связью с Богом. В самой глубине своей идентичности каждый человек есть тот, к кому обращена речь и кто дает ответ, — создание Божье. В этом основа человеческого достоинства Рудольфа Хёсса. Это достоинство, с одной стороны, означает бесконечное приятие, а с другой — бесконечное призывание.

Приятие: Бог желает жизни Рудольфа Хёсса. Он должен быть самим собой. Он выпущен Богом на свободу. Человек — не функция Бога, а Его личный собеседник. Божественное приятие свободного человека не прекращается и тогда, когда тот принимает решение против Бога.

Призывание: Любовь зовет к любви. Рудольф Хёсс, как и всякий человек, есть тот, кто осуществляет свое человеческое бытие, отвечая любовью на любовь и беря на себя ответственность.

Эта естественная связь с Богом передается человеческим путем. Благодаря людям Рудольф Хёсс узнает, что в этом мире он желанен и признан. Благодаря людям он призван принять ответственность за этот мир.

Рудольфу Хёссу, родившемуся в 1901 г., такое приятие выпало в ранние годы его жизни. Это в особенности относится к матери, которую он описывает как «сердечную, бесконечно добрую (слишком добрую)» [*Batawia, 28–29*]. Эти добрые воспоминания отзовутся в конце жизни Хёсса, когда он будет сожалеть, что слишком мало отвечал на любовь.

Материнская любовь и материнская забота — это самое прекрасное и драгоценное, что есть на Земле. Я тоже осознал это только когда было уже слишком поздно, и я жалел об этом всю жизнь[2].

Теплый свет матери затемнен, к сожалению, холодной тенью отца, который не давал поддержки любви. Отец не был непредсказуемым деспотом; напротив, он был человеком «уравновешенным, очень прямым, с необычайно строгими этическими принципами» [*Batawia*]. Но строгое воспитание было лишено любви. Ценностный мир существовал подобно тоталитарной системе. Если хочешь принадлежать к целому, то должен вести себя, как колесико в машине. Но и колесико может порой стать очень важным, потому что от его работы зависит все. В таком духе воспитывалось сознание Рудольфа Хёсса. Признание отца можно было завоевать только выполняя его требования — а они «по-военному строги» и «фанатично религиозны». Связь с религией полностью подчинялась авторитарной связи с отцом. Самым крайним образом это проявляется в призвании, которое отец определил для сына, не спросив его. Отец

2. Wspomnienia Hoessa. 5. Archiwum Państwowego Muzeum w Oświęcimiu (APMO). Ark. 488.

Хёсса принес обет, что сын станет священником. Рудольф Хёсс писал о своем отце:

> Из-за чего я был особенно упрям и позднее, вероятно, отгородился от людей, так это манера, с которой отец давал мне почувствовать, что я якобы нанес ему личную обиду и, поскольку я духовно безобразно ниже его, отвечать перед Богом за мои грехи должен он. И я мог лишь молиться, чтобы принести покаяние в моих грехах. Мой отец был своего рода высшим существом, к которому я никогда не мог приблизиться. <…> Думаю, это ханжеское воспитание виной тому, что я стал таким замкнутым [*Gilbert, 261*].

Отец обманывает сына, давая понять, что тот ценен лишь в отцовской системе. Хёсса не научили, что он любим Богом сам по себе, независимо от роли, и что Бог готов прощать ошибки. Религиозность отца на самом деле была атеистической, лишенной Бога, потому что была лишена любви. Это очень затруднило истинную связь с Богом. Такое впечатление складывается из воспоминаний Хёсса.

Естественно, что мальчик стремится уйти из сферы влияния отца и замыкается в себе. Друзей у него нет и не будет всю жизнь. Лучше всего он чувствует себя на природе, в одиночестве. Основными чертами характера Рудольфа Хёсса на всю жизнь останутся внутренняя замкнутость, неспособность довериться другим; стремление быть признанным у людей авторитетных; требование строгого подчинения от других людей.

3. Бегство

Рудольф Хёсс отдалялся от домашних и чувствовал все больше притяжения к совсем другой среде. В 1914 г., почти одновременно с началом мировой войны и появлением первых госпиталей в его родном городе Маннгейме, умирает отец. В жизни Хёсса «больше нет сильной направляющей руки отца» [*Autobiographische Aufzeichnungen, 29*]. В возрасте 15 лет Рудольф попытался уйти из дома и «не упустить по крайней мере эту войну» [*Autobiographische Aufzeichnungen, 29*]. Для него это был путь к самоосуществлению. Когда сам Рудольф Хёсс говорил о призвании, о внутреннем зове своей жизни, то он говорил о солдатской жизни.

После окончательного разрыва с семьей он «снова обрел родину, чувство защищенности в боевом товариществе» [*Autobiographische Aufzeichnungen, 35*]. Приятие, которого не да-

вала родительская среда, он находит именно здесь. Но что это за приятие? Здесь все определяет объединяющая задача, товарищество в боевом братстве. Его принимали не ради него самого, а ради его достижений. Боевое товарищество жило тем, что «в нужде и опасности один безусловно мог положиться на другого» [*Autobiographische Aufzeichnungen, 35*]. А на Рудольфа Хёсса можно было положиться. Многократно награжденный унтер-офицер, самый младший по возрасту в армии, командовал кавалерийским подразделением, которое в одиночку прошло с боями пол-Европы, он стал вождем и героем. Приятие, которое встретилось ему здесь, стало плодом его успехов, в глубине души он остался так же одинок: «одиночка, который должен был сам справляться со всеми внутренними переживаниями, со всеми волнениями» [*Autobiographische Aufzeichnungen, 35*].

Проявляется и типичное для структуры зла расщепление мира на внутренний и внешний, причем внешний утрачивает все этические притязания. Тепло, человечность, хотя и искаженная, встречается только «внутри», в своем сообществе. Борьба — это самоутверждение против врагов, которых нужно подчинить или уничтожить. Те, против кого борются, не существуют как люди, обладающие некой ценностью. При этом ужас убийства надо просто преодолеть, он не содержит никакого послания, которое следует услышать. Солдатское ремесло не слышит голоса сердца. Сам Хёсс называет этот голос голосом «солдатской крови» [*Autobiographische Aufzeichnungen, 29*].

То, что в это время в нем «угасло пламя веры», уже не удивляет[3]. Выход из церкви в 1922 г. стал внутренне последовательным действием, и он закрепил расставание с католической средой его родителей.

Время в начале 1920-х гг. для молодого Хёсса проходило весьма быстротечно. События влекли его за собой. Уход из дома и погружение в солдатскую жизнь Первой мировой войны вряд ли можно считать зрелыми решениями.

4. Решение

С 1924 по 1928 гг. Рудольф Хёсс провел в тюрьме, потому что группа, к которой он присоединился после войны, совершила убийство человека, считавшегося предателем. Хёсс быстро сумел

3. APMO. Höß-Prozeß. T. 21. Ark. 21.

приспособиться к тюремной системе и стал образцовым заключенным [*Autobiographische Aufzeichnungen, 45*].

Для него это стало временем осмысления. Он читал многое из того, что было связано с современным движением в Германии: история, расовое учение, национал-социалистическая литература, а также журнал нового движения «артаманов» о поселениях единомышленников. На этом фоне и было принято самое важное и ответственное решение его жизни — решение присоединиться к движению «артаманов». Так он собирался в будущем способствовать восстановлению Германии:

> Восстановлению на долгий срок и с далеко идущей целью — я хотел жить в поселении! За долгие годы заключения в камере мне стало ясно — для меня есть только одна цель, ради которой стоило работать, бороться, — заработанная своим трудом крестьянская усадьба, со здоровой, большой семьей. Это должно было стать содержанием моей жизни, моей жизненной целью [*Autobiographische Aufzeichnungen, 53*].

В 1929 г. он стал членом Союза артаманов. Когда в 1933 г. Гитлер пришел к власти, Генрих Гиммлер, так же член Союза артаманов, получил задание выстроить СС («отряды охраны») как третью вооруженную группировку в государстве, наряду с полицией и армией. Хёсс перешел в действующую службу СС, ради которой ему пришлось, правда, расстаться с работой в крестьянском хозяйстве, но и здесь преобладала прежняя идеология. Хёсс пишет:

> Моя безудержная любовь к отечеству, национальное самосознание привели меня в НСДАП и в СС. Национал-социалистическое мировоззрение я считал единственным, подходящим по роду немецкому народу. По моему убеждению, СС была наиболее деятельной поборницей такой жизненной установки. И только она была способна постепенно вернуть весь немецкий народ к жизни, соответствующей ему по роду [*Autobiographische Aufzeichnungen, 155*].

5. Мировоззрение СС

По многим высказываниям Хёсса понятно, какую квазирелигиозную роль играло в его жизни национал-социалистическое мировоззрение. После войны психолог Г. М. Гильберт подвел итог беседам с Хёссом в тюрьме: «кажется, что религию он заменил

нацистской пропагандой» [*Gilbert, 261*], окончательно порвав с церковью.

Обозначим несколько важных аспектов.

Свастика, символ национал-социализма, была намеренно противопоставлена кресту, символу христианства. Солнечный символ (колесо повозки) как знак жизненной силы противостоял кресту как якобы символу смерти, слабости и страдания. Немецкая культура должна была вернуться к витальной германской философии природы, к дохристианской эпохе (находившейся под влиянием еврейства). Свастика была символом возрождения Германии[4].

Национал-социалисты не считали себя атеистами. Они признавали, что «Бог» неким образом существует как творец мира и его порядка и как присущая миру жизненная сила. Но с Богом нельзя войти в личные диалогические отношения. Связь с ним возникает благодаря участию в жизненной борьбе, составляющей сущность тварной жизни.

Воля Бога в том, чтобы восстановить творение в подобающем виде. Избранный народ немцев-арийцев обладает при этом руководящей функцией и воплощает в себе прототип истинного человека. Поляки, славяне, как люди низшей расы, должны быть подчинены немцам и служить им. Евреев нужно уничтожить как вредителей. В особенности следует бороться с первородным грехом, заключенным в смешении рас. Поскольку многое стало запутано и порядок творения оказался под угрозой, Провидение послало Гитлера, который взял на себя руководство решительной борьбой по спасению Германии. Чтобы борьба была успешной, он должен иметь возможность полностью положиться на элитную организацию своих апостолов, орден СС. Абсолютная покорность вождю есть поэтому абсолютная покорность воле Бога; она соответствует глубочайшей жизненной силе природы, сравнимой с инстинктом, который есть у животных; совесть заключена в спонтанном, безусловном следовании этому зову крови. Когда борьба завершится, семьям будет обеспечена здоровая жизнь, а немецкий народ пребудет вечно.

Поведение Хёсса в СС можно понять только исходя из этого мировоззрения.

Я как старый, фанатичный национал-социалист принимал это как данность — точно так же, как католик верит в свои церковные догматы. Это

4. См.: [*Rosenberg*].

была просто истина и ее нельзя было подвергать сомнению; я нисколько не сомневался в этом [*Gilbert, 260*].

Всей жизнью, «душой и телом» [*Autobiographische Aufzeichnungen, 152*], погрузился Хёсс в мир национал-социализма. Здесь нашел он свое «призвание» и свою «главную задачу»: построить и расширить лагерь Освенцим [*Autobiographische Aufzeichnungen, 96*]. Вот что говорит Хёсс о задаче уничтожения евреев:

А когда меня вызвал к себе Гиммлер, я принял это поручение как то, с чем уже давно согласился прежде не только я, но и каждый. Я считал это абсолютно правильным, несмотря на этот приказ, который потряс бы и более сильных и хладнокровных людей. <…> …И хотя я на какое-то время пришел в ужас… все так совпадало с тем, что мне внушалось годами. Сама проблема, искоренение еврейства, была не новой — просто то, что именно мне самому предстоит осуществлять его — поначалу пугало меня. Но после того, как я получил однозначный, прямой приказ и даже пояснение к нему — не оставалось ничего другого, как только выполнять его [*Gilbert, 260–261*].

Чудовищная сила этого движения шла от всеохватного мировоззрения, благодаря которому оно толковало себя как движение спасения. Идеология подражает добру, отделившись от добра. Была объявлена Божья воля, зло локализовано, разработана мораль и смысл жизни найден в главной задаче — в борьбе против притязания, исходящего от Другого, в борьбе против прав любви, в бессердечной борьбе против Бога. Это была структура зла в жизни коменданта Освенцима.

6. Угрызения совести

Но только ли изначальное воспитание, только ли идеология, «движение», виноваты в преступлениях коменданта Освенцима или все-таки лично Рудольф Хёсс? Разве не существует голоса совести, пробивающегося сквозь идеологическую закрытость? Есть ли у Бога шанс противостоять системе зла?

Рудольф Хёсс был «добросовестным» человеком, но отделенным от *божественного* голоса совести, от царствия любви. Правда, в конце своей автобиографии он подчеркивает, что у него «тоже было сердце» [*Autobiographische Aufzeichnungen, 156*], но именно его он подавил во время службы национал-социализму: «я хотел слыть суровым, чтобы меня не считали мягким» [*Autobio-*

graphische Aufzeichnungen, 68, 70]. Это начало зла в жизни коменданта Освенцима, момент, когда было принято основополагающее этическое решение, произошло отделение от Бога.

Вместо того, чтобы держаться за Бога, он держался за идола, за движение, дававшее ему признание и смысл. Во время процесса в Варшаве прокурор доктор Тадеуш Циприан спросил обвиняемого:

«Думали ли Вы, выполняя функцию уничтожения людей, что это совпадает с принципами морали?» — «В тот момент, получив приказ, и в первое время этой акции я об этом не думал. Я получил приказ, и приказ, а также обоснование этого приказа были для меня определяющими». — «И у Вас никогда не было угрызений совести?» — «Позже были». «Когда?» «Когда прибывали большие транспорты, когда ежедневно приходилось уничтожать в основном женщин. Тут у каждого, кто принимал в этом участие, возникало ощущение: а нужно ли это?»[5]

Голос сердца, связывающий нас с другими, с Богом, никогда не умолкает полностью. Это часть нашей человеческой природы. Он снова и снова проникает в любую эгоистическую и идеологическую замкнутость. Он свидетельствует о разрушаемости зла и он есть основа нашей свободы. Он — критерий, по которому мы должны мерить себя.

Как Хёсс поступил с укорами совести? Он подавлял и вытеснял их. «Тогда я садился верхом и бешено мчался прочь от ужасных картин» [*Autobiographische Aufzeichnungen, 133–134*]. Хёсс не принимал укоры совести всерьез, как призыв изменить собственную жизнь. Сущностным грехом Рудольфа Хёсса было предательство голоса сердца.

Но в душе Хёсс не мог справиться с этим раздвоением.

Часто случалось, что дома, занимаясь чем-то, я вдруг мысленно присутствовал при уничтожении. Тогда мне нужно было выйти на улицу. Я не выдерживал в кругу своей любимой семьи. Меня часто посещали мысли, когда я видел, как наши дети счастливо играют, а моя жена необыкновенно счастлива с самым младшим: сколько же продлится ваше счастье? <…> Когда видишь, как женщины с детьми идут в газовую камеру, невольно думается о своей семье. С началом массового уничтожения в Освенциме я уже не был счастливым. Я стал недоволен собой [*Autobiographische Aufzeichnungen, 133–134*].

5. АРМО. Höß-Prozeß. Т. 23. Ark. 127–128.

Хёсс убивал не только других людей. Вместе с отношением к ним он убивал собственную человечность.

7. Обращение

После развала Третьего рейха 11 марта 1946 г. Хёсс был обнаружен и арестован английской полицией полевой службы безопасности. С самого начала Хёсс был готов давать показания и признал свою ответственность как комендант лагеря Освенцим. Среди крупных военных преступников Хёсс с его трезвой готовностью дать показания и отказом от попыток свалить вину на других был редким исключением[6]. Главный судебный процесс против Хёсса начался 2 марта 1947 г. в Варшаве и закончился 2 апреля 1947 г. смертным приговором. Рудольф Хёсс был повешен 16 апреля 1947 г. на территории бывшего концентрационного лагеря Освенцим.

Несколько ранее, в феврале 1947 г., он написал в краковской тюрьме автобиографические заметки «Моя душа. Становление, жизнь, переживания». В них он подводит итог: «Я по-прежнему национал-социалист с точки зрения понимания жизни» [*Autobiografische Aufzeichnungen, 152*]. Однако и это изменилось. В конце концов он окончательно порвал с национал-социалистическим мировоззрением. Сразу после окончания судебного процесса и перевода в тюрьму в Вадовице он попросил о встрече с католическим священником. Патер Лон, иезуит, 10 апреля 1947 г. провел с Хёссом многочасовую беседу, после чего тот снова вернулся к церкви и исповедался. В завершение он по собственному почину написал «Заявление» и передал его прокурору для публикации:

Совесть заставляет меня сделать следующее заявление. В уединении моего заключения я пришел к горькому выводу, что тяжко грешил перед человечеством. Как комендант лагеря уничтожения Освенцим я осуществлял часть чудовищных планов «Третьего Рейха» по массовому уничтожению. Так я причинил человечеству и человечности величайший вред. В особенности польскому народу я принес несказанные страдания. За свою ответственность я расплачиваюсь жизнью. Да простит мне Господь Бог когда-нибудь

6. См.: [*Batawia, 12*]. В заключительной речи защитник сравнивает Хёсса с другими: Im Schlussplädoyer vergleicht der Verteidiger Ostaszewski Höß diesbezüglich ausführlich mit anderen SS-Größen. APMO. Höß-Prozeß. T. 30. Ark. 88–90.

мои поступки. Я прошу польский народ о прощении. Только в польских тюрьмах я впервые узнал, что такое человечность. Несмотря на все содеянное, мне была выказана человечность, которой я никогда не ожидал, которая повергла меня в глубочайший стыд. Пусть нынешние разоблачения и описания чудовищных преступлений, совершенных против человечества и человечности, приведут к тому, чтобы раз и навсегда стали невозможны даже предпосылки таких ужасающих событий. Рудольф Франц Фердинанд Хёсс, Вадовице, 12 апреля 1947 г.[7]

Хёсс впервые признает ответственность за то, что произошло в Освенциме, не только в правовом смысле, «как комендант лагеря», но и в этическом. Каким бы впечатляющим ни было это заявление, по нему понятно, что это еще не может быть последним шагом. В частности, по отношению к еврейскому народу и многим другим жертвам нет раскаяния и не произнесена просьба о прощении. Вступление в Католическую церковь и исповедь не требуют от человека совершенства. Не требуется и полностью понимать себя и управлять собой. Но определенно требуется искреннее стремление жить в близости к Богу. Взгляд Бога исполнен любви, но еще и правдивости. Предстать перед взглядом Бога означает научиться видеть себя по-новому и распознавать объективный грех там, где не было субъективного чувства вины.

Что означает прощение грехов? Того, что произошло, не исправить, в том смысле, что не наступит такого состояния, чтобы бывшее стало не бывшим. Такого прощения не бывает. Священник, выслушавший исповедь, мог лишь сказать, что Бог готов обновить связь с ним. Бог не говорит, что такой человек, как Хёсс не имеет права на существование и что он непременно навеки проклят. Но восстановление связи с Богом восстанавливает связь со всеми людьми. Не бывает отдельного спасения. Хёсс уже не в состоянии понять себя без его ответственности перед жертвами.

Кровь Авеля вопиет от вспаханной земли*[1]. Можно ли исцелить отношения с Авелем, можно ли исцелить отношения с людьми, погибшими в газовых камерах? Отношения с жертвами не прекращаются, уничтожение не смогло уничтожить эту связь (как было запланировано). Последствия греха не устранены из мира;

*[1] Быт 4:10

7. Опубликовано на немецком в: Biuletyn Głównej Komisji Badania Zbrodni Hitlerowskich w Polsce. 1951. T. 7. S. 222.

связь с Богом требует употребить все силы для их исцеления. Это обязательство не заканчивается ни со смертью жертвы, ни со смертью преступника. В католической традиции для этого есть образ «Чистилища», который можно объяснить только верой в полную справедливость: пока не произошло коренного очищения, на небо принять нельзя. Для Хёсса это означает: ему придется научиться смотреть в глаза своим жертвам и из этого понимать себя. Ему еще предстоит понять весь размах собственных преступлений и горько плакать. Он имеет право увериться в любви Бога, но ему придется принять, что всё, что ей противостоит, будет «сожжено»[8]. Ему придется до последнего края узнать, что значит любить. Другие — это путь к Богу.

Как здесь возможно исцеление, как передать напряжение между бесконечным милосердием Божьим и Его абсолютной справедливостью? С человеческой точки зрения это уже нельзя себе представить. Тут неуместны никакие образы. Остается непостижимая тайна зла. Но остается и любовь Бога как непостижимая тайна, и остается надежда, что она в конце концов победит.

Для церкви эта глава не может закончиться исповедью Хёсса. Внимание к преступнику включает также и внимание к жертвам. Если церковь хочет исповедовать милосердие Божье, то таинство исповеди означает, что церковь примет участие в ответственности, вытекающей из последствий греха Рудольфа Хёсса, и с любовью и покаянием продолжит работу по примирению, которую предстоит делать здесь, на Земле, еще необозримое время.

Перевод Ольги Асписовой

Источники и литература

1. *Autobiographische Aufzeichnungen* = Kommandant in Auschwitz : Autobiographische Aufzeichnungen von Rudolf Höß / Eingeleitet und kommentiert von Martin Broszat. 12. Aufl. München : Deutscher Taschenbuch-Verlag, 1989. 188 S.
2. *Batawia* = Batawia S. Rudolf Höss : Komendant obozu koncentracyjnego w Oświęcimiu // Biuletyn Głównej Komisji Badania Zbrodni Hitlerowskich w Polsce. 1951. T. 7. S. 11–58.

8. К библейскому образу очищения «горнила для золота», ср.: Пс 21:10 (Пс 20:10 в синодальном переводе), Притч 17:3; Мал 3:2–3; 1 Кор 3:13–15.

3. *Deselaers* = Deselaers M. “Und Sie hatten nie Gewissensbisse?” Die Biographie von Rudolf Höß, Kommandant von Auschwitz, und die Frage nach seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen. Oświęcim : Wyd. Państwowego Muzeum Auschwitz-Birkenau w Oświęcimiu, 2014. 432 S. : il.
4. *Gilbert* = Gilbert G. M. Nürnberger Tagebuch. 2. Aufl. Frankfurt am Main : Fischer, 1963. 456 S.
5. *Rosenberg* = Rosenberg A. Das Wesensgefüge des Nationalsozialismus. München : F. Eher nachf., 1933. 80 S.

Priest Manfred Deselaers

The Likeness of God in a Mass Murderer? God and Evil in the Biography of Rudolf Höss

Rooted in „theology after Auschwitz”, the article places the traditional question “where was God in Auschwitz?” before the question “where was God in the Auschwitz commandant’s life?”. The author analyses the social, historical, biographical, psychological conditions that influenced the formation of the commandant of Auschwitz Rudolf Höss and raises the question of God and evil in his life. The article is based on the detailed analysis of Höss’s autobiography “My Soul, Evolution, Life and Ordeals”, which allows tracing how God-likeness in Höss’s inner world gradually faded away, since he betrayed the voice of the heart and replaced his conscience with National Socialist ideology, letting evil structures grow. He thus split his world into an inner and outer one and turned his life into a struggle against enemies who must be subjugated or destroyed. The theological question of preserving the “image of God” in a mass murderer is associated here with the biblical concept of “heart”, the existential center of the person, either open or closed towards the Other — God and man. In the conclusions, the author formulates the antinomy between the infinite mercy of God and his absolute justice. In the light of this antinomy, the question about the fate of criminals in eschatological reality can be raised.

KEYWORDS: Rudolf Höss, theology after Auschwitz, image of God, National Socialism, repentance.

References

1. Höß R. (1989). *Kommandant in Auschwitz : Autobiographische Aufzeichnungen von Rudolf Höß*. Eingeleitet und kommentiert von Martin Broszat. 12. Aufl. München : Deutscher Taschenbuch-Verlag.

2. Batawia S. (1951). “Rudolf Höss : Komendant obozu koncentracyjnego w Oświęcimiu”. *Biuletyn Głównej Komisji Badania Zbrodni Hitlerowskich w Polsce*, 1951, t. 7, pp. 11–58.
3. Deselaers M. (2014). *“Und Sie hatten nie Gewissensbisse?” Die Biographie von Rudolf Höß, Kommandant von Auschwitz, und die Frage nach seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen*. Oświęcim : Wyd. Państwowego Muzeum Auschwitz-Birkenau w Oświęcimiu.
4. Gilbert G. M. (1963). *Nürnberger Tagebuch*. 2. Aufl. Frankfurt am Main : Fischer.
5. Rosenberg A. (1933). *Das Wesensgefüge des Nationalsozialismus*. München : F. Eher nachf.

А. М. Копировский

Образ Христа у И. С. Тургенева («Живые мощи», «Милостыня», «Христос»), в русской средневековой иконописи и живописи второй половины XIX века

Статья посвящена осмыслению образа Христа в трех произведениях Тургенева: «Живые мощи», «Милостыня», «Христос». Поскольку сам Тургенев позиционировал себя как человек нецерковный, его интерес к образу Христа может оцениваться в русле характерного для этого времени поиска «исторического Иисуса». Однако анализ тургеневских текстов, связанных с этим образом, показывает, что писатель не стремился противопоставить традиционным представлениям о Христе-Богочеловеке реалистическое изображение Христа-человека. Во всех трех случаях он рассматривал образ Христа в контексте мистических виде́ний и откровений. В статье были проанализированы тексты в сопоставлении с изображением Христа в русской средневековой иконе и в современной Тургеневу русской живописи и скульптуре. Такое сопоставление с широким использованием иконографического и историко-эстетического анализа было проведено впервые. В итоге выявлены элементы, сближающие образ Христа у Тургенева с иконописью, и отличающие его от работ большинства художников как академического, так и реалистического направления (за уникальными исключениями). Также обнаружено совпадение наиболее значительных характеристик образа Христа, данных Тургеневым, с рядом религиозно-философских и богословских текстов.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Христос, Тургенев, образ, икона, живопись, скульптура, академизм, реализм, текст, контекст.

Первая попытка осмысления образа Христа у Тургенева связана с его рассказом из «Записок охотника» под названием «Живые мощи» [*Тургенев 1979, 326–338; 511–515*] [1]. Замысел это-

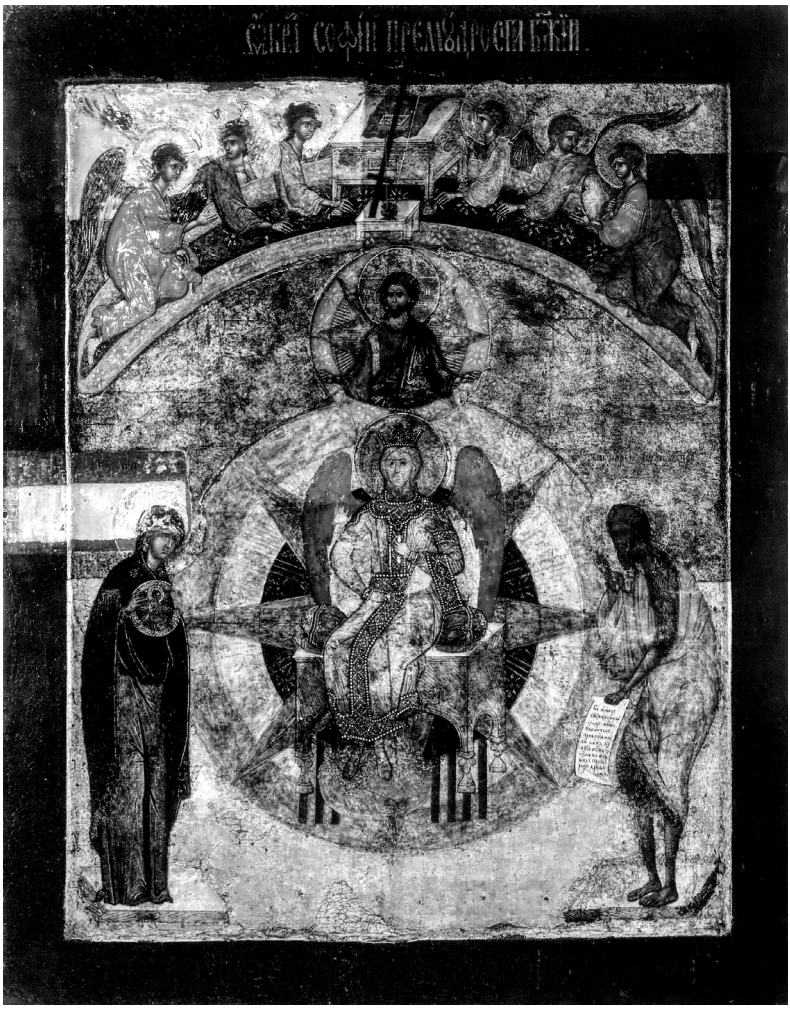
1. Все ссылки на текст и примечания в дальнейшем даются по этому изданию.

го рассказа возник у писателя под впечатлением от реальной встречи с парализованной молодой женщиной в первой половине 1840-х гг., сложился в конце 1840 — начале 1850-х гг., написание же его относится к концу 1873 г. [*Тургенев 1979, 512–513*]. Героиня рассказа Лукерья описывает автору свой сон, в котором она увидела Христа в виде юноши в белом одеянии с золотым поясом и с крыльями, призывающего ее в Царство Небесное.

В этом сне Христос, несмотря на ряд реалистических эпитетов («безбородый, молодой, красивый»), не имеет никаких конкретных «земных» черт. Это запредельное, небесное явление, которое во многом соответствует описанию Христа в Откровении Иоанна Богослова (Апокалипсисе), где говорится о виде́нии «подобного Сыну Человеческому, облеченного в подир (длинная одежда иудейских первосвященников. — *А. К.*) и по персям опоясанного золотым поясом» *[1]. Лукерья говорит, что на иконах «таким его не пишут» [*Тургенев 1979, 335*].

*[1] Откр 1:13

Стоит отметить, что в действительности близкие по типу изображения Христа в древнерусской иконописи существуют, хотя их число невелико. Это, прежде всего, икона «София Премудрость Божия» нач. XV в. из музеев Московского Кремля, на которой Христос символически изображен в виде ангела в светлой одежде с золотым поясом и с огненными крыльями *[1] (илл. 1) [*София, 40–43*]. Кроме нее можно назвать и другие близкие по типу иконографии: «Единородный Сыне», например, на иконе конца XVI в. из Русского музея: Христос — юноша в светлой одежде, но без золотого пояса и без крыльев [*София, 76–77*]; «Видение Иоанна Богослова» первой половины XVII в. из Третьяковской галереи: Христос в белой одежде с золотым поясом, но бородатый и без крыльев [*София, 314*]; «Видение Иоанна Богослова» XVIII (?) в. из Третьяковской галереи: Христос в белой одежде с золотым поясом, безбородый, но с огненным ликом и также без крыльев [*София, 316*], а также ряд книжных миниатюр в лицевых Апокалипсисах. Впрочем, в начале 1840-х гг. такие изображения вряд ли могли быть известны кому-либо, кроме единичных любителей церковных древностей, хотя бы потому, что практически все древние иконы к тому времени были частично или полностью скрыты записями или потемневшей олифой [*Вздорнов, 276*]. Не случайно Тургенев, относя выражение «живые мощи» не только к телу Лукерьи, но и к ее лицу, использует сравнение с темной иконой:



1. София Премудрость Божия. Икона. Первая треть XV в. Музеи Московского Кремля.

Голова была совершенно высохшая, одноцветная, бронзовая — ни дать ни взять икона старинного письма [*Тургенев 1979, 327*].

Итак, Тургенев, предполагавший в рассказе показать Лукерью прежде всего как «пример русского долготерпения» [*Тургенев 1979, 513*], тем не менее, уделил большое внимание в рассказе о ней образу Христа. Об этом косвенно говорит уже эпиграф к рассказу — «Край родной долготерпенья, / Край ты русского на-

рода!», взятый писателем из стихотворения Тютчева «Эти бедные селенья…» [*Тургенев 1979, 326*], поскольку его дальнейшие строки прямо связаны с Ним [2].

Явление Христа Лукерье во сне безусловно выводит содержание рассказа за границу восхищения такой чертой русского народного характера как способность терпеть. Оно сообщает тексту мистическое содержание: ничего не меняя в ее положении, Христос говорит ей о скорой кончине и переходе в вечность. И, судя по смерти Лукерьи в названный ею самой срок и под колокольный звон «с неба», это явление в тексте органично связано с вершиной ее страдальческого пути. Достичь такого впечатления Тургеневу во многом удается через описание в рассказе явления Христа — неземного, «иконописного» (т. е. не реалистического).

Второй раз образ Христа появляется у Тургенева в одном из его «Стихотворений в прозе» — рассказе-притче «Милостыня», спустя 4 года, т. е. в мае 1878 г. [*Тургенев 1982, 140–150; 499*]. Здесь Христос изображен им в виде таинственного незнакомца, который наставляет и утешает героя рассказа — старика, когда-то богатого человека, затем впавшего в нищету. Христос даже не назван по имени, и опознается лишь по внезапному появлению перед стариком (как бы ниоткуда), такому же исчезновению, а главное — по духовному откровению. В стихотворении звучит известная евангельская заповедь о милосердии, но раскрывается она применительно к конкретной ситуации отнюдь не трафаретно. Незнакомец говорит «как власть имеющий» *[1], т. е. как Христос. Он не требует от героя рассказа смиренно терпеть последствия того, что тот раздал свое богатство и остался ни с чем, но открывает ему неожиданную возможность помочь другим людям. Теперь благодаря его обнищанию те могут проявить милосердие к нему, подав милостыню. Получив ее, старик обретает «тихую радость» даже в своем горестном положении.

*[1] Мф 7:29

Опознается в этом тексте Христос и по внешнему виду. Несмотря на очевидные признаки того, что все описанное — не реальное событие, а виде́ние, образ приобретает в сравнении с рассказом «Живые мощи» значительно более конкретные черты. Но они

2. «Удрученный ношей крестной / Всю тебя, земля родная, / В рабском виде Царь Небесный / Исходил, благословляя» [*Штраус, 191*].

показаны лишь через условные, максимально обобщенные эпитеты-оппозиции «не — а»:

Лицо спокойное и важное, но не строгое; глаза не лучистые, а светлые; взор пронзительный, но не злой [*Тургенев 1982, 150*].

Таким образом, и здесь Тургенев не описывает лицо Христа прямо, но использует художественные средства, больше соответствующие иконе, чем словесному портрету живого лица [3].

Наконец, в декабре 1878 г. Тургенев в третий раз возвращается к образу Христа, также в одном из «Стихотворений в прозе», что и определило название стихотворения («Христос») [*Тургенев 1982, 61–62; 508–509*]. Христос в нем теперь назван и показан среди народа присутствующим как один из прихожан в сельской церкви на богослужении. Он описан более детально, чем в «Милостыне», но так же обобщенно:

Лицо, как у всех, — лицо, похожее на все человеческие лица. Глаза глядят немного ввысь, внимательно и тихо. Губы закрыты, но не сжаты: верхняя губа как бы покоится на нижней. Небольшая борода раздвоена. Руки сложены и не шевелятся. И одежда на нем как на всех [*Тургенев 1982, 61–62*].

Христос, однако, не проявляет себя ни словом, ни действием, ни жестом и опознается (причем, без сомнений) лирическим героем стихотворения в прозе, «юношей, почти мальчиком», только по его внутреннему ощущению.

То, что и в этом произведении описано духовное озарение, мистическое виде́ние, подтверждается согласием Тургенева с предложением П. В. Анненкова убрать из названия первоначальный подзаголовок «Сон»; писатель также последовательно уточнил в тексте ряд характеристик происходящего именно как виде́ния [*Тургенев 1982, 508*]. Но, несмотря на сохраняющуюся «иконописность» образа, Тургенев подчеркивает: по внешности Христос подобен каждому человеку. Выражение «лицо, похожее на все человеческие лица» он повторяет в коротком, менее чем одностраничном тексте стихотворения трижды. Такая настойчивость позволяет сделать вывод, что это выражение имеет кон-

3. Ср. текст апокрифического «Послания Публия Лентула римскому сенату», повлиявшего на сложение иконографии Христа: «Этот человек высок ростом, важен и имеет наружность, полную достоинства…<…> …на лице нет пятен и морщин… Борода рыжая и густая, не длинная, но раздвоившаяся. Глаза голубые и необыкновенно блестящие» (цит. по : [*Голубцов, 190*]).

цептуальное значение: писатель подводит итог своим представлениям о Христе.

В примечании к стихотворению «Христос» академик М. П. Алексеев предположил, что оно «возникло у Тургенева, вероятно, в связи с широко обсуждавшейся в те годы философами и историками проблемой реально-исторической личности Христа» [*Тургенев 1982, 508*]. Профессор В. М. Головко в статье, посвященной образу Христа у Тургенева, счел такое предположение сведéнием тургеневского текста к «исторической трактовке образа Иисуса» и потому недостаточным [*Головко, 240*]. Справедливо утверждая, что символичность у Тургенева «становится важным эстетическим качеством стиля всех трех произведений» [*Головко, 232*] и что Тургенев в этом образе стремился достичь «абсолютной нормы гармонического бытия», выразить «единство “небесного” и “земного“» [*Головко, 233*], он связал основы мифопоэтики образа в первую очередь с византийской и древнерусской иконографической традицией [*Головко, 234*]. Такая связь, как было показано выше, действительно существует. Однако выводить образность тургеневских текстов непосредственно из средневековой художественной системы можно лишь умозрительно, поскольку во второй половине XIX в. преобладающее отношение к древним иконам, по свидетельству современников, было презрительным и ироническим; представления об иконописи были весьма приблизительными [*Вздорнов, 223, 276*].

С другой стороны, неоднократно подчеркивая, что объектом изображения при создании образа Христа у Тургенева является «человечность» [*Головко, 233*], В. М. Головко некорректно отождествил ее с термином Н. А. Бердяева «гуманитаризм». Бердяев понимал под ним, с одной стороны, свойственную русским людям «жалость к падшим, к униженным и оскорбленным, сострадательность», а с другой — присущие им же «черты жестокости» и даже «бунт против Бога, основанный на невозможности выносить страдания мира» [*Бердяев, 76, 78*].

Но можно согласиться с В. М. Головко в том, что трактовка Тургеневым образа Христа «заметно отличается от трактовок этого образа в произведениях европейских и русских писателей — как предшественников (Тургенева. — *А. К.*), так и современников» [*Головко, 233*]. Действительно, в книгах наиболее популярных религиозных писателей этого времени Д. Штрауса и Э. Ренана с одинаковым названием «Жизнь Иисуса» [*Штраус; Ренан*], этот образ принципиально отличается от созданного Тургеневым.

Д. Штраус, высоко ценя личность и учение Иисуса с духовной и моральной стороны [*Штраус, 19*], стремился демифологизировать традиционные представления о Христе, «очистить» их от чудес и догматического восприятия. Он считал, что

> …ни в личности, ни в деятельности Иисуса не заключается ничего сверхъестественного… <…> Иисус — лишь человек, в котором это углубленное самосознание (человечеством самого себя. — *А. К.*) впервые превратилось в силу, определяющую его жизнь и существо [*Штраус, 26, 28*].

В результате образ Христа даже как человека утратил в его книге всякую конкретность. Э. Ренан же, наоборот, хотел предложить читателю реалистическую биографию Христа, изобразить, как он писал,

> …моего героя прекрасным и обаятельным… невзирая на такие его действия, которые в наши дни могли бы заслужить неблагоприятный отзыв. … Создать живой, человечный, возможный облик… [*Ренан, XXIII*].

Ни тот, ни другой подходы, в результате которых возникает либо абстрактно-безличный, либо субъективный, психологизированный образ «исторического Иисуса», не соответствуют изображению Христа у Тургенева.

Также нельзя не согласиться с указанием В. М. Головко на определенное сходство тургеневских описаний Христа и трактовок «данной мифологемы в христианском богословии и европейском искусстве» [*Головко, 231*]. Оставляя в стороне произвольное сравнение исследователем образа Христа у Тургенева с эстетическим идеалом живописи раннего Возрождения [*Головко, 233*], отметим несомненную близость к исследуемым тургеневским текстам этого образа в современной Тургеневу русской живописи. Продолжим анализ текстов русского писателя (теперь — исключительно описания Христа в стихотворении «Христос») на фоне творчества русских художников и скульпторов второй половины XIX в. Их так же, как и Тургенева, волновала проблема духовно-нравственного идеала, воплощением которого — при любом, даже откровенно негативном или безразличном отношении некоторых к вере в Бога и к церкви — был Христос.

Многие из русских художников, в том числе лучшие из них, как пишет Е. Н. Петрова, «посвятили Христу не просто отдельные произведения, но целые циклы, а также нередко значительную

часть своей творческой биографии» [*Петрова, 17*]. При этом она обращает внимание на парадоксальность ситуации:

> …Именно эпоха позитивистского отношения к вере и жизни породила не только многочисленные, но, пожалуй, и качественно лучшие творения в русском искусстве, посвященные Иисусу Христу [*Петрова, 17*],

и объясняет это тем, что

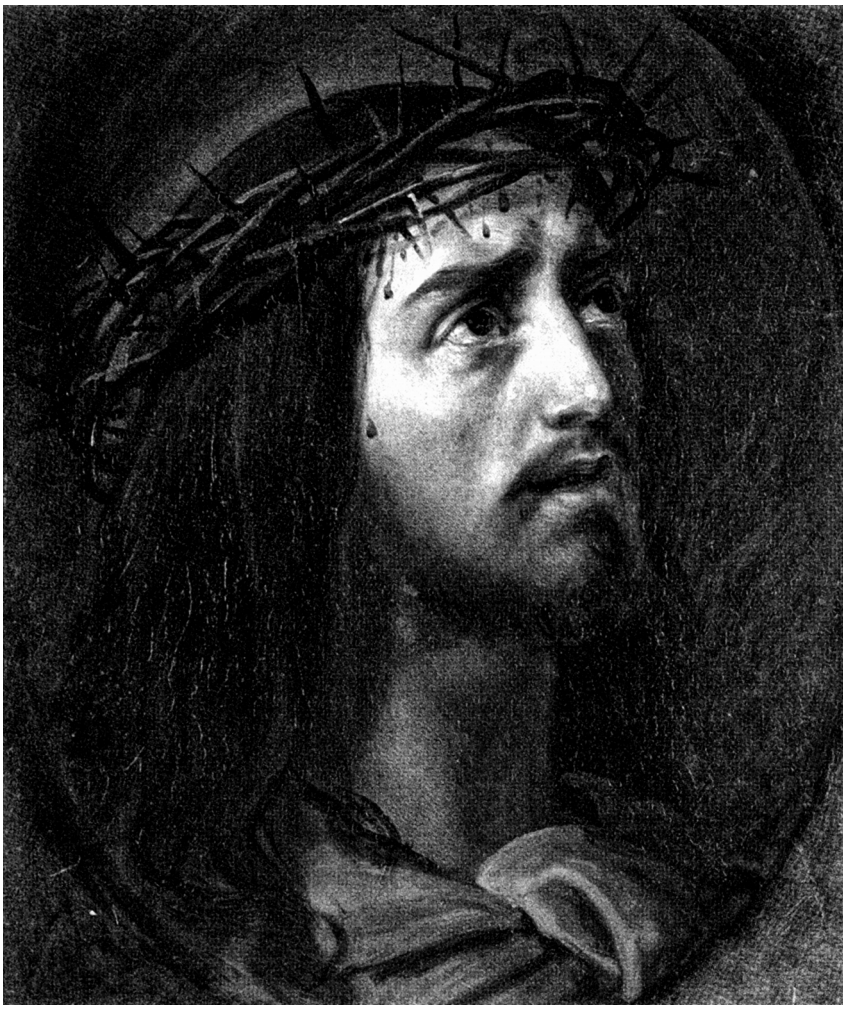
> …образ Богочеловека привлекал художников неисчерпаемостью находимых в нем духовных и жизненных смыслов, иногда неожиданных [*Петрова, 17*].

Такой подход вполне можно соотнести и с творчеством Тургенева, мировоззрение которого было далеким от традиционного христианства, о чем он сам открыто говорил и писал (в том числе, с сожалением и горечью)[4]. В то же время в своих произведениях, в которых затрагивалась тема христианской веры и создавались образы ее носителей («Дворянское гнездо», «Рассказ отца Алексея», «Странная история», «Живые мощи», «Милостыня», некоторые «Стихотворения в прозе»), писатель силой своего таланта, безусловно, поднимался выше собственных рациональных представлений о ней [*Красникова*], [*Солодовник*], [*Зеньковский*].

Возвращаясь к теме воплощения образа Христа в русской живописи и поиска аналогий рассмотренным выше текстам Тургенева, необходимо отметить все более глубокое стремление русских художников, начиная с 1820-х гг., «к исторической достоверности в изображении Христа» [*Петрова, 16*]. В то же время, можно выделить несколько отличающихся друг от друга направлений в этом подходе. Первое — это линия, продолжающая традиции академизма второй половины XVIII в., лишь с усилением в изображаемых сценах из жизни Христа эмоциональных акцентов. Это работы раннего А. А. Иванова, К. П. Брюллова, Ф. А. Бруни, В. П. Верещагина[5]. Независимо от различий в художествен-

4. «Имеющий веру имеет все и ничего потерять не может; а кто ее не имеет — тот ничего не имеет, и это я чувствую тем глубже, что сам я принадлежу к неимущим… <…> И если я не христианин — это мое личное дело, пожалуй, мое личное несчастье» [*Письма, 141, 156–157*].

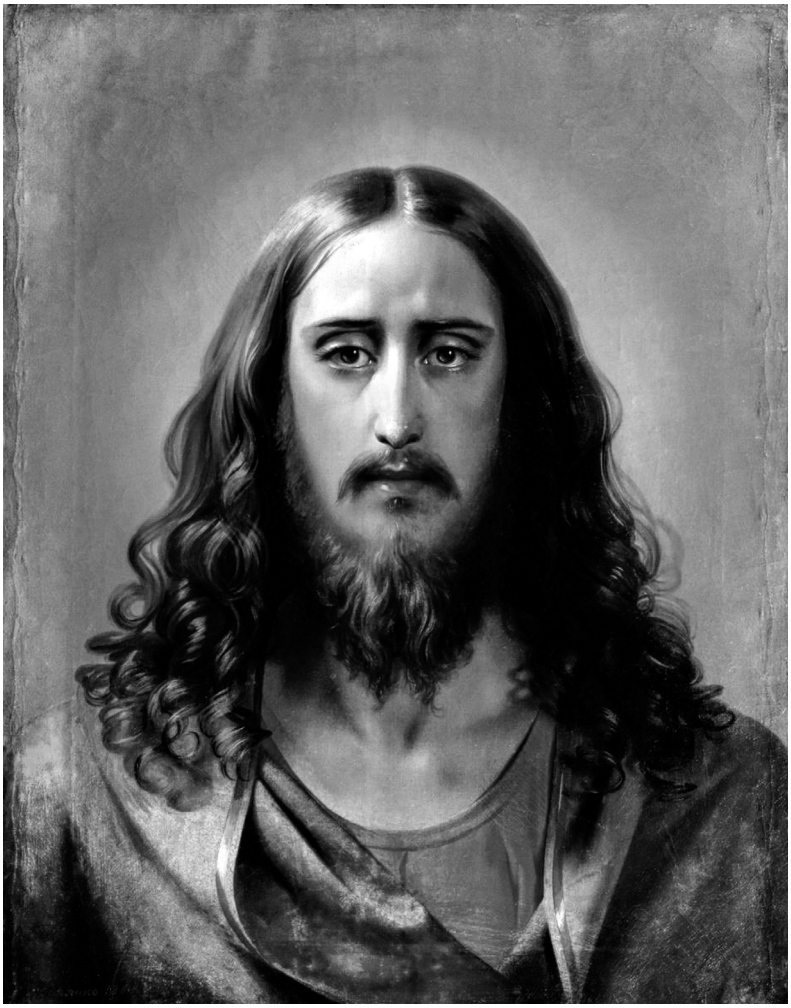
5. Александр Иванов. Явление Христа Марии Магдалине (1834–1836); Карл Брюллов. Христос в терновом венце (1849); Федор Бруни. Спас Нерукотворный (1856); Василий Верещагин. Христос и самарянка (1860); Моление о Чаше; «Се, Человек»; Несение креста; Распятие; Снятие с креста (масляная роспись алтаря Храма Христа Спасителя, 1875–1880).



2. К. П. Брюллов. Голова Христа в терновом венце. 1849 г. Государственная Третьяковская Галерея (ГТГ).

ной манере практически всегда в их произведениях образ Христа внутренне статичен, позы и жесты театральны, ощущение искусственности при попытках художников выразить в лице трагические эмоции даже усиливается (илл. 2).

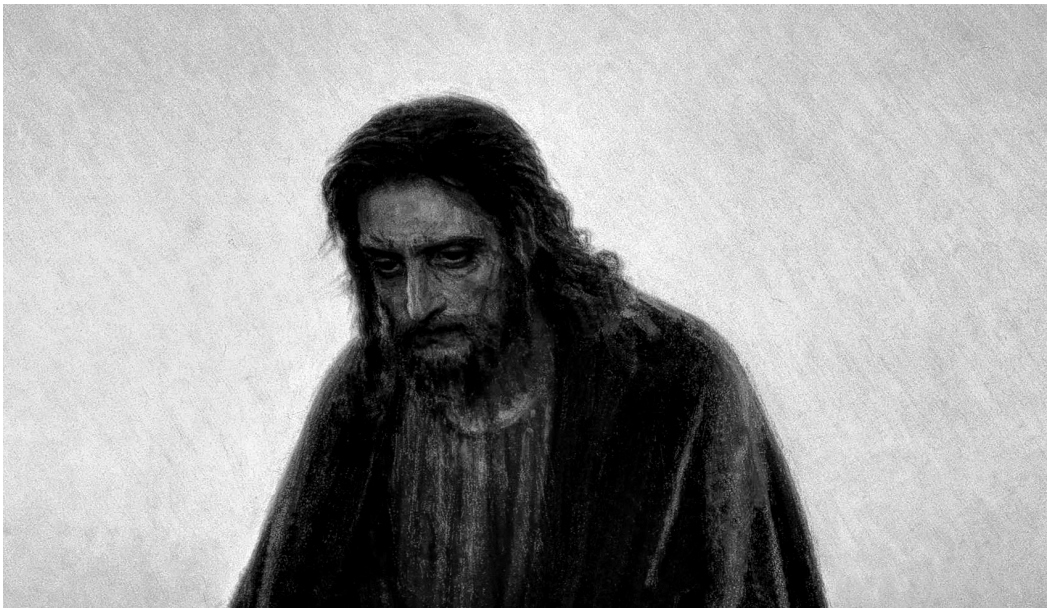
Второе направление обозначено художниками, искавшими лишь внешнего оживления изображаемых евангельских событий, хотя и с внесением в них исторических деталей. К ним относятся работы С. К. Зарянко, Г. И. Семирадского, И. Л. Аскназия,



3. С. К. Зарянко. Христос Спаситель. 1864 г. ГТГ.

В. Е. Маковского и некоторых др.[6] (илл. 3). Картины художников этого направления имели во многом поверхностный, салонный характер. Изображаемые события и образ Христа в них (или отдельно от них) становились под их кистью прежде всего объектами любования.

6. Сергей Зарянко. Христос Спаситель (1864);
Генрих Семирадский. Христос и грешница (1873);
Исаак Аскназий. Блудница перед Христом (1879);
Владимир Маковский. Чудо в Кане (1887).



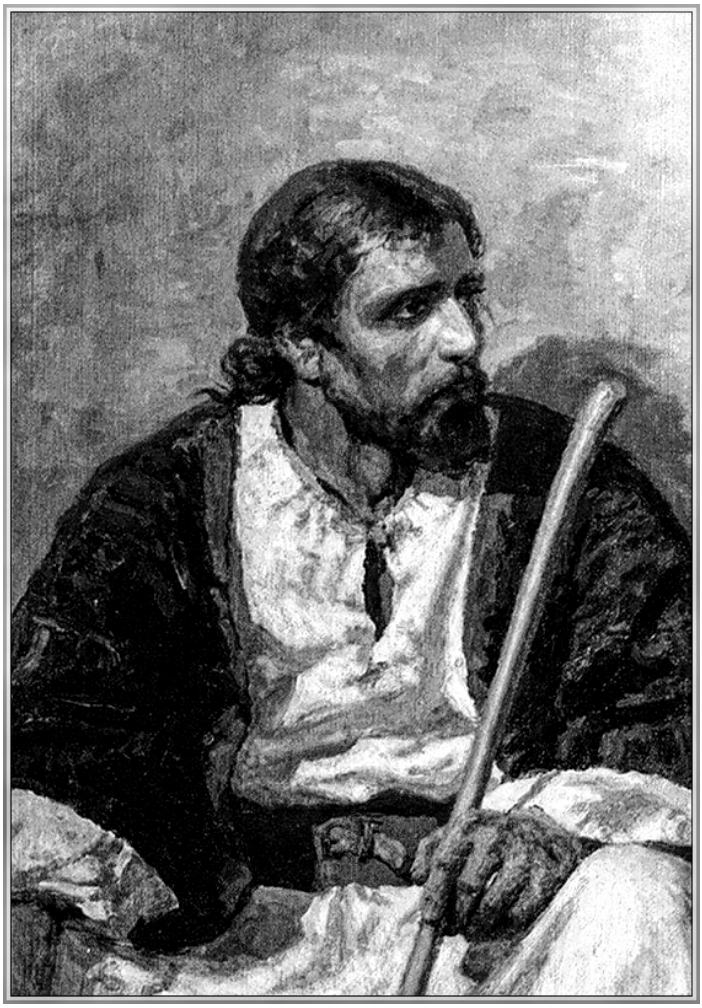
4. И. Н. Крамской. Христос в пустыне. Фрагмент. 1872 г. ГТГ.

Третье направление — реалистическое. Следовавшие ему художники стремились показать Христа как обычного человека в острых, драматических ситуациях: то во время глубоких личных переживаний, в состоянии угнетенности, страха, некрасивым, по крайней мере, не эффектным внешне (Н. Н. Ге, И. Н. Крамской, В. Г. Перов, И. Е. Репин) [7] (илл. 4), то практически не отличающимся от окружающей толпы (В. Д. Поленов) [8] (илл. 5). В поздних работах Поленова облик Христа, в отличие от реалистического в картине «Кто из вас без греха?» («Христос и грешница»), приобретает смягченные, возвышенно-романтические черты [9]. Но ни одно из трех направлений, представители которых, создавая идеальный, «классический» (т. е. академический), либо противостоящий ему «исторический» образ Христа, не смогло подняться до той степени обобщения, о которой писал Тургенев («лицо, похожее на все человеческие лица»).

7. Николай Ге. Тайная вечеря (1861–1863); В Гефсиманском саду (1880); Иван Крамской. Христос в пустыне (1872); Хохот (1870–1880); Василий Перов. Христос в Гефсиманском саду (1878); Снятие с креста (1878); Илья Репин. Моление о Чаше (нач. 1860-х); Воскрешение дочери Иаира (1871); Спас Нерукотворный (церковь в Абрамцево) (1881–1882); Истязание Христа (1883–1916).

8. Василий Поленов. «Кто из вас без греха?» (Христос и грешница) (1871).

9. Василий Поленов. Цикл «Из жизни Христа»: На Тивериадском (Генисаретском) озере (1889); Мечты (На горе) (1900); и др.



5. В. Д. Поленов. Христос. Этюд к картине «Христос и грешница» («Кто без греха?»). 1887 г. Музей-заповедник В. Д. Поленова.

Сам писатель выделял из всех русских художников (западных он практически не упоминал) только двух авторов, чьи произведения произвели на него исключительно сильное впечатление и, очень вероятно, повлияли на создание им образа Христа. Первый из них — автор знаменитой картины «Явление Христа народу» (авторское название — «Появление Мессии») художник Александр Иванов (1806–1858); второй — известный скульптор Марк Антокольский (1843–1902).

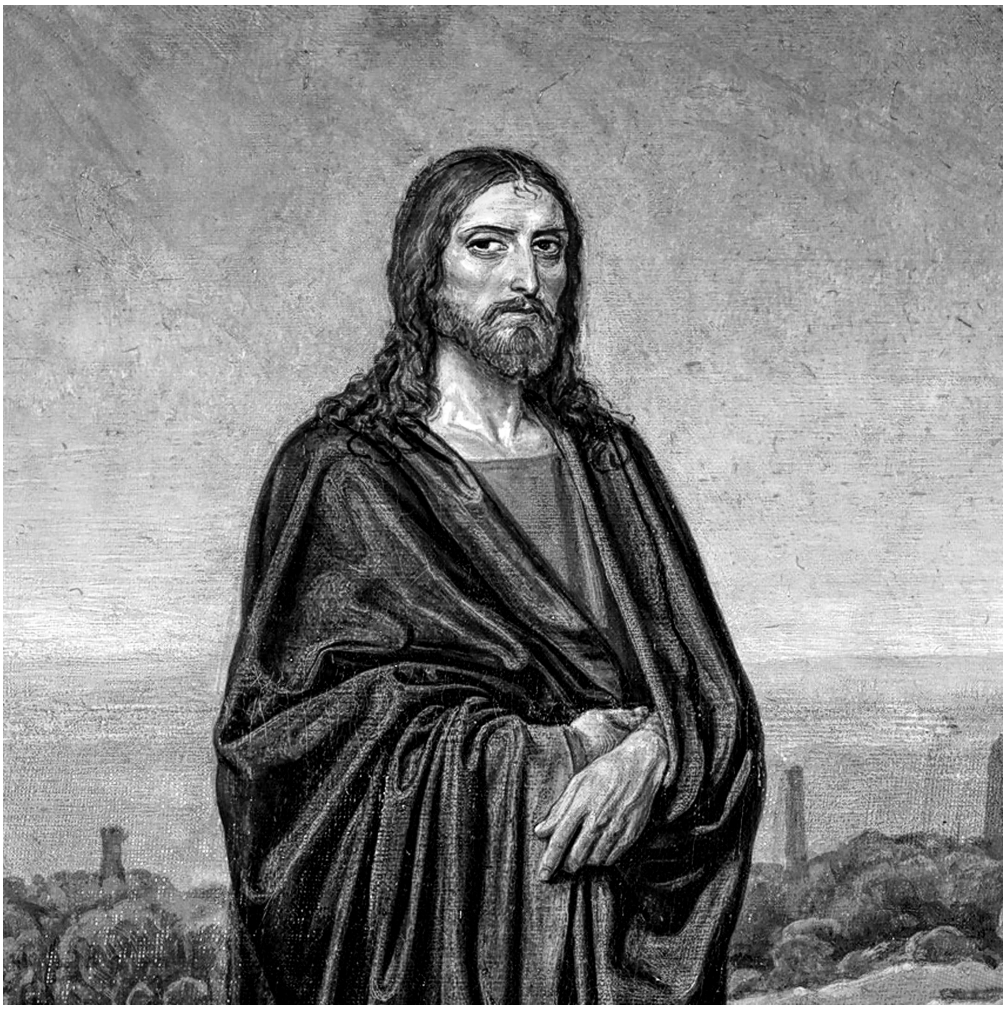
После личной встречи с Ивановым и знакомства с его картиной в Италии в 1856 г. Тургенев отнесся к картине критически: он отметил «разрозненность отдельных частей» и то, что Иванов — «неполный, неясный мастер», что он отошел от собственно живописи к реализации заранее продуманных мыслей, стремясь к «недосягаемому», в чем «есть что-то ненормальное, что-то даже трагическое» [*Тургенев 1983, 84*]. Позже он назвал картину значительным, серьезным и возвышенным произведением, но продолжал считать, что в ней над творческой, вдохновенной живописью господствуют «философия, поэзия, история, религия» [*Тургенев 1983, 365*], чему в своем писательском творчестве стремился противостоять.

В то же время он подчеркивал, что «фигура Христа удалась ему (Иванову. — *А. К.*) лучше других» и что она «особенно значительна на эскизе, принадлежащем В. П. Боткину» (илл. 6) [*Тургенев 1983, 85*]. В первоначальном варианте воспоминаний затем стояла фраза, позже снятая им, видимо, из-за некоторой пафосности и общего характера; однако она показывала, насколько важен этот этюд был для Тургенева:

> Это именно тот Христос, каким понимает его русская душа [*Тургенев 1967, 349*].

Христос на «боткинском» этюде строг и величественен. Его лицо и фигура во многом напоминают икону: тонкие, но очень четко прописанные брови, нос, губы, чуть увеличенные глаза, длинные волосы, ниспадающие на плечи с двух сторон. Две прядки на лбу — характерная деталь традиционной иконографии Христа. Наконец, одежда — темно-вишневый хитон и синий плащ — также соответствует традициям канонической иконописи. Влияние традиции на образ связано с тем, что Иванов хорошо знал средневековые итальянские мозаики и для фигуры и лица Христа использовал одну из них — мозаический образ XII в. из Палатинской капеллы в Палермо (Сицилия) [*Палатинская капелла, 150–153*].

В то же время известно, что образ Христа у Иванова — собирательный, причем в самом широком смысле этого слова. Сам художник писал о том, что, работая над картиной, он шел «путем сравнений и сличений» [*Виноградов, 309–310*], в результате которого происходил «синтез» лиц разных людей в образе того или иного персонажа. В поиске образа Христа Иванов использовал шедевры древнегреческой скульптуры — головы Аполлона Бель-



6. А. Иванов. Христос. Этюд к картине «Явление Христа народу» (авторское название — «Появление Мессии»). 1840-е гг. Государственный Русский музей.

ведерского, Зевса Олимпийского и даже Венеры Милосской, зарисованные им с натуры в еврейском квартале Рима, характерные типы мужских лиц и, наконец, лицо итальянки-натурщицы, написанной им «в качестве модели для Христа» [*Алпатов, 335*]. Все эти лица, в определенном смысле, «присутствуют» в «боткинском» этюде и, соответственно, в образе Христа на картине.

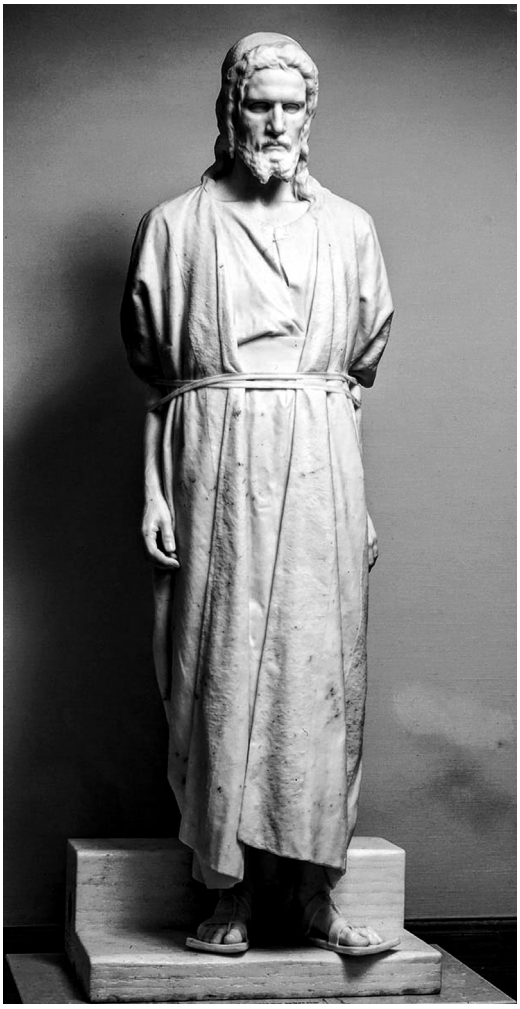
Тургенев, узнав о таком методе Иванова, отнесся к нему негативно:

Говорят, Иванов тридцать раз с лишком списал голову Аполлона Бельведерского и открытую им в Палермо голову византийского Христа и, постепенно их сближая, добился, наконец, своего Иоанна Крестителя… Не так творят истинные художники! [*Тургенев 1983, 84*] [10].

Тем не менее, спустя 22 года писатель сам приходит к необходимости подобного же «синтеза» — соединения в лице Христа всех человеческих лиц. Христос у Тургенева не просто человек, не ожившая статуя или икона, но «Всечеловек», который не может быть изображен поэтому только реалистически или только символически. Такой изобразительный прием, примененный Тургеневым для образа Христа во всех трех рассматриваемых нами текстах, сходен с решением, принятым Ивановым в картине относительно фигуры Христа. Расположив эту фигуру в первоначальном эскизе на переднем плане изображения, художник в последующих эскизах постепенно отодвигал ее на задний план. Такое отдаление главной фигуры от остальных доходит, по мнению И. Е. Даниловой, до перепада пространств переднего и заднего планов картины, т. е. до появления в пределах одного события двух пространств, «визуального неправдоподобия»; но это было, как она считает, не случайным, а концептуальным решением художника [*Данилова, 214*]; см. также: [*Алленов, 190*]. Благодаря такому приему фигура Христа на картине, будучи по размерам наименьшей, оказывается находящейся не просто выше всех, но онтологически «над» всеми другими персонажами. При этом черты лица Христа, оставаясь конкретными, становятся трудноразличимыми. Христос, одновременно видимый и не фиксируемый детально внешним взглядом — образ, предельно близкий воплощенному Тургеневым.

В последние годы жизни писатель находит еще одно изображение Христа в искусстве, которое показалось ему значительным — скульптуру М. М. Антокольского «Христос перед судом народа», созданную в 1876 г. Увидев ее на Всемирной художественной выставке в Париже в феврале 1878 г., Тургенев написал П. В. Анненкову: «Давно ни одно произведение искусства так сильно на меня не действовало! Это вполне гениальная вещь. Из-за одной этой статуи стоит сюда приехать» [*Тургенев 2016, 43*], а в письме М. М. Стасюлевичу назвал ее «бессмертной» [*Тургенев 2016, 48*].

10. Явная ошибка или описка Тургенева, имелось в виду, конечно, лицо Христа, а не Крестителя. Впрочем, для головы Иоанна Иванов так же, как и для большинства других персонажей, использовал целый ряд этюдов мужских и женских лиц.



7. М. М. Антокольский. Христос перед судом народа. Скульптура. 1876 г. ГТГ.

Несмотря на все различие изображений Христа у Иванова и Антокольского, между ними есть принципиальное сходство. Скульптор так же, как и художник, пошел по пути максимального обобщения натуры. Лицо Христа благородное, строгое, оно не имеет каких-то особенно характерных черт. Даже национальная одежда, в которую одел фигуру Антокольский, не бросается в глаза, воспринимается не как этнографическая деталь, а как привычные хитон и гиматий. Лицо Христа, стоящего перед толпой, которая требует казни, имеет возвышенно-отрешенное и одновременно спокойное, печальное и мужественное выраже-

ние, физического и душевного напряжения в нем не чувствуется [*Кузнецова, 40–41*].

По словам самого скульптора, он стремился показать Христа «не столько богочеловеком, сколько нравственно-этическим символом», достичь сочетания «внешней простоты с внутренней глубиной» [*Антокольский, 112–113*] (илл.7). Это ему, безусловно, удалось. Но можно сказать, что он поднялся и выше собственного замысла. От детализации атрибутов подчеркнутого психологизма в выражении лица, как, например, в скульптуре Ивана Грозного, сделавшей Антокольского знаменитым, он здесь отказывается, концентрируя внимание на явлении в образе Христа прежде всего величия духа. Выражение «реалистическая без тени мистики трактовка образа», употребленное одной из современных исследовательниц творчества Антокольского [*Красникова, 433*], значительно упрощает образ. Его сложность, при всей внешней простоте, хорошо почувствовал И. Е. Репин, восхищавшийся, как и Тургенев, скульптурой Антокольского. Он написал, что образ Христа, воплощенный в ней, «выражает… наше европейское понятие о нем» [*Репин, 97*]. Иначе говоря, Репин увидел в этом образе не обычное человеческое лицо в конкретной ситуации, а общее, «синтетическое» представление о Христе всей европейской культуры. Это сближает скульптуру Антокольского с тургеневским описанием Христа.

Но, разумеется, и она может быть названа его «иллюстрацией» лишь отчасти. Живописный или скульптурный образ Христа в XIX в. всегда выглядит несравнимо более натуралистичным, чем его литературное описание у Тургенева, в котором словесная ткань не столько выявляет, сколько скрывает слишком конкретные, «земные» детали. В этом можно увидеть принципиальное отличие современной Тургеневу эпохи от времени появления первых икон, когда изображение казалось говорящим больше, чем слово [11].

Наиболее удачным для того, чтобы показать или, по крайней мере, намекнуть на невозможность в полноте изобразить Христа средствами академической или реалистической живописи — если только речь не идет о средневековых изображениях или,

11. «Восстаньте теперь предо мною вы, славные живописатели подвижнических заслуг. Восполните вашим искусством изображение военачальника. Цветами вашей мудрости осветите неясно представленного мною венценосца! Пусть буду побежден вашим живописанием доблестных дел мученика; рад буду признать над собою и ныне подобную победу вашей крепости; посмотрю на эту, точнее изображенную вами, борьбу руки с огнем. Посмотрю на этого борца, живее изображенного на вашей картине» [*Творения, 278–279*].

по крайней мере, о живописи — представляется прием Александра Иванова, перенесшего фигуру Христа вдаль от переднего плана картины. Впрочем, художник Виктор Васнецов, признавая, что изображенный А. Ивановым Христос — «лучший Христос всей Европы за несколько веков», тем не менее, считал, что этот образ Ивановым был написан «несколько односторонне» [*Васнецов*]. По его мнению, «Христос, конечно, неизбежно должен быть личен, но личное представление его должно возвыситься до Мирового представления» [*Васнецов*]. Таким образом, сам Васнецов создал словесный образ, во многом соответствующий тургеневскому описанию. И хотя он был убежден, что «найти образ Мирового Христа» возможно и «именно русскому художнику», однако признавал, что сделать это «невообразимо трудно» и пока об этом остается лишь мечтать [*Васнецов*].

Ближе всего к Тургеневу в попытках разрешить проблему изображения Христа оказываются не художники и скульпторы, даже такие как Антокольский и Иванов, а, как бы это ни показалось неожиданным, религиозные философы и богословы. Прежде всего это старший современник Тургенева Сёрен Кьеркегор (1813–1855), датский религиозный философ, защищавший истинное христианство от ложного. Он утверждал невозможность «прямого узнавания Христа как Бога», поскольку подобное узнавание предполагается только в язычестве [*Кьеркегор, 645*]. В то же время из его позиции следует, что невозможность отличить Христа визуально от любого другого человека не означает тождественности Христа всякому человеку, и тем более, всякого человека — Христу. Узнавание Христа как Сына Божьего, Богочеловека (будущий апостол Нафанаил говорит: «Равви, Ты — Сын Божий, Ты Царь Израилев» *[1]) происходит в результате рецепции Его слов и действий, а не по внешнему виду. Таким образом, по Кьеркегору, именно то, что Христос не отличается от обычного человека, парадоксально означает Его божественность. Анализируя положения Кьеркегора, Б. Гройс писал, что для него «христианство есть утверждение различия за пределами любого визуального различения» и что именно в этой невозможности различения Христа и любого другого человека он видит, «что Христос действительно нов — а не просто визуально отличен» от всех остальных людей [*Гройс*].

*[1] Ин 1:49

Кроме того тургеневский образ Христа может быть практически без натяжек соотнесен с представлениями о Лице Божьем у свящ. Павла Флоренского:

…Бог… не только Сущность, но и Лицо. <…> В терминах онтологических — это будет «Абсолютное Лицо» [*Флоренский, 136, 137*],

а также православного богослова второй половины XX в. Оливье Клемана:

Если человек есть образ Бога, то, значит, и Христа… <…> …в чьем «чистом сердце», как в тихом зеркале вод, каждый узнает истинное свое лицо, справедливое к Богу и брату, противное мертвечине силы и славы… <…>. Только лицо Христа, неотделимое от Божественного лица человека и человечного Божьего лица, не нуждается в покрытии, ибо оно бесконечно прозрачно… Лицо лиц, ключ ко всем лицам (пер. И. А. Преображенской. — *А. К.*) [*Clément, 49*].

Еще в большей степени описание Христа у Тургенева соответствует размышлениям прот. Сергия Булгакова:

Как все-индивидуальность, лик Христов, хотя и не равняется никакой отдельной индивидуальности, однако, все их в Себе содержит, или наоборот, в каждом человеческом лице в силу человечности его имеется причастность к человеческому лику Христову (почему и можно сказать, что в сущности весь человеческий род в человечности своей имеет один лик, все-лик Христов) [*Булгаков, 284*].

Это означает, по Булгакову, что если художник, даже неверующий, ищет истинный образ человека, его «человечность», то он, пусть бессознательно, всегда ищет и находит Христа. В качестве примеров Булгаков приводит картину И. Н. Крамского «Христос в пустыне», но особенно — стихотворение Тургенева «Христос». В последнем он отмечает как главную характеристику лика Христа «всечеловечность», внешне похожую на «как бы ординарность и безличность, в действительности же показующую глубину и содержательность каждого лица» [*Булгаков, 284*]. Иначе говоря, образ Христа у Тургенева Булгаков считает наиболее соответствующим возможностям светского искусства говорить и показывать область, выходящую за пределы его возможности, поскольку задача изобразить Христа как Богочеловека

…уже выводит за пределы искусства в область религиозную, вернее, она соединяет обе эти области. Она требует… не только искусства, но и религиозного озарения, ви́дения, а это возможно лишь в соединении… артистической

и религиозной жизни, т. е. на почве *церковной* (курсив прот. С. Б. — *А. К.*) [*Булгаков, 285*].

Подведем итоги. Тургеневский образ Христа, показанный в разных аспектах во всех трех рассмотренных нами произведениях, не может быть сведен ни к словесной «иконе», в которой ничего не остается от Христа-человека, ни, наоборот, к попыткам представить Его как одного из обычных людей, в котором нет ничего от Богочеловека. Среди русских художников конгениальным Тургеневу в этом оказался только Александр Иванов, несмотря на то, что он применял в принципе отличный от целостного, основанного на спонтанности, тургеневского, рациональный метод «сравнений и сличений», и отчасти — скульптор Марк Антокольский.

Созданный писателем образ Христа, хотя и таит в себе определенную долю двусмысленности, одновременно содержит как историческую конкретность деталей, так и элементы символизма, в котором невозможно обойтись без фигур умолчания или условных приемов, свойственных, если применить терминологию изобразительного искусства, скорее иконописи, чем живописи. Это позволяет писателю, не изменяя художественной и исторической правде, прикоснуться к мистической области, рассудочно им отрицаемой. Такое прикосновение оказывается не просто не противоречащим ей. Оно соответствует, как мы выяснили, описанным религиозными философами и богословами духовным реалиям, которых Тургенев, при всем своем таланте и образованности, знать не мог. Столь необычное, глубокое и, одновременно, удивительно простое описание Христа остается единственным в русской и европейской литературе.

Источники и литература

1. *Александр Иванов* = Александр Иванов в письмах, документах, воспоминаниях / Сост. И. А. Виноградов. М. : ИД XXI век-Согласие, 2001. 776 с.
2. *Алленов* = Алленов М. М. Александр Андреевич Иванов. М. : Изобразительное искусство, 1980. 208 с., ил.
3. *Алпатов* = Алпатов М. Александр Андреевич Иванов : Жизнь и творчество : В 2 т. Т. 1. М. : Искусство, 1956. 419 с., ил.
4. *Бердяев* = Бердяев Н. А. Русская идея : Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века. Судьба России. М. : Сварог и К, 1997. 537 с.

5. *Булгаков* = Булгаков Сергий, прот. Первообраз и образ : Сочинения : В 2 т. Т. 2 : Философия имени. Икона и иконопочитание. Приложения / Сост., подг. текста, ввод. заметка И. Б. Роднянской. СПб. : ИНАПРЕСС; М. : Искусство, 1999. 448 с.
6. *Васнецов* = Васнецов В. М. Письмо Е. Г. Мамонтовой от 20 августа 1889 г. См.: URL: http://www.vasnecov.ru/?type=page&page=0e98bae7-963a-42b1-925f-f616c958f2a6&item=4d9eb913-0ffe-4846-b231-0c70db76aff0 (дата обращения: 31.03.2019).
7. *Вздорнов* = Вздорнов Г. И. История открытия и изучения русской средневековой живописи : XIX век. М. : Искусство, 1986. 384 с.
8. *Головко* = Головко В. М. Черты национального архетипа в мифопоэтике образа Христа произведений И. С. Тургенева // Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков : Цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр : Сб. научн. трудов. Петрозаводск : Изд-во Петрозавод. ун-та, 1994. С. 231–248. (Проблемы исторической поэтики; вып. 3.).
9. *Голубцов* = Голубцов А. П. Из чтений по церковной археологии и литургике. СПб. : Сатисъ, 1995. 372 с.
10. *Гройс* = Гройс Б. Топология современного искусства // Художественный журнал. 2006. № 61/62. URL: http://xz.gif.ru/numbers/61-62/topologiya/ (дата обращения: 31.03.2019).
11. *Данилова* = Данилова И. Е. Александр Иванов и Флоренция : К вопросу о творческой судьбе картины «Явление Мессии» // Вестник истории, литературы, искусства / [Гл. ред. Г. М. Бонгард-Левин] ; Отд-е ист.-филол. наук РАН. Т. 4. М. : Собрание : Наука, 2007. С. 207–216.
12. *Зеньковский* = Зеньковский В. В. Миросозерцание И. С. Тургенева : К 75-летию со дня смерти // Литературное обозрение. 1993. № 11–12. С. 46–53.
13. *Конышев* = Конышев Е. М. Христианские мотивы в творчестве Тургенева // Ученые записки Орловского государственного университета. Серия : Гуманитарные и социальные науки. 2008. № 1. С. 175–186.
14. *Красникова* = Красникова И. Ф. Марк Матвеевич Антокольский // Вестник истории, литературы, искусства / [Гл. ред. Г. М. Бонгард-Левин] ; Отд-е ист.-филол. наук РАН. Т. 4. М. : Собрание : Наука, 2007. С. 427–438.
15. *Кузнецова* = Кузнецова Э. В. Марк Матвеевич Антокольский : 1843–1902. М. : Художник РСФСР, 1986. 96 с., ил.
16. *Кьеркегор* = Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». СПб. : СПбГУ, 2005. 680 с.
17. *Марк Антокольский* = Марк Матвеевич Антокольский : Его жизнь, творения, письма и статьи / Под ред. В. В. Стасова. СПб. ; М. : Издание т-ва М. О. Вольф, 1905. [4], II, LVII, [2], 1046, [2] с.; с илл.

18. *Палатинская капелла* = Палатинская капелла : Мозаики пресбитерия : Палермо / Текст А. Захаровой. М. : Белый город : Воскресный день, 2015. 186 с.
19. *Петрова* = Петрова Е. Н. Земная жизнь Иисуса Христа в русском изобразительном искусстве // Иисус Христос в христианском искусстве и культуре XIV–XX веков : Каталог выставки / Гос. Русский музей ; Науч. рук. Е. Н. Петрова. СПб. : Palace Editions, 2000. С. 13–27.
20. *Письма* = Письма И. С. Тургенева к графине Е. Е. Ламберт / С предисл. и прим. Г. П. Георгиевского. М. : Т-во скоропечатни А. А. Левенсон, 1915. X, 245 с.; 27 см.
21. *Ренан* = Ренан Э. Жизнь Иисуса. Репр. воспроизвед. изд. 1906 г. М. : Терра ; Вся Москва, 1990. 413, [3] с.
22. *Репин* = Репин И. Е. Избранные письма : В 2 т. Т. 1. М. : Искусство, 1969. 463 с.
23. *Солодовник* = Солодовник В. Н. Загадочная Лукерья : Проблемы восприятия западной критикой «русской религиозной духовности» : (На материале рассказа И. С. Тургенева «Живые мощи») // Вестник Московского государственного областного университета. Серия : Русская филология. 2009. № 2. С. 160–170.
24. *София* = София Премудрость Божия : Выставка русской иконописи XIII–XIX веков из собраний музеев России : [Каталог]. М. : Радуница, 2000. 381 с.
25. *Творения* = Творения иже во святых отца нашего Василия Великаго, архиепископа Кесарии Каппадокийския. Ч. 4 : Беседы. Репр. воспр. изд. 1846 г. М. : Паломник, 1993. 404 с.
26. *Тургенев 1967* = Тургенев И. С. Полное собрание сочинений и писем : В 28 т. : Сочинения : В 15 т. / [Акад. наук СССР. Ин-т русской литературы. (Пушкинский дом)]. М. ; Л. : Изд-во Акад. наук СССР, 1960–1968. Т. 14 : Воспоминания : Критика и публицистика : 1854–1833 / Текст подг. и прим. сост. М. П. Алексеев и др. 1967. 579 с., 1 л. портр.
27. *Тургенев 1979* = Тургенев И. С. Полное собрание сочинений и писем : В 30 т. / АН СССР, ИРЛИ (Пушкинский Дом) ; [Редкол.: М. П. Алексеев (гл. ред.) и др.]. 2-е изд., испр., доп. Т. 3 : Записки охотника, 1847–1874 / [Текст подгот. и примеч. сост. М. П. Алексеев, А. Л. Гришунин и др.]. М. : Наука, 1979. 526 с., 1 л. портр.
28. *Тургенев 1982* = Тургенев И. С. Полное собрание сочинений и писем : В 30 т. / АН СССР, ИРЛИ (Пушкинский Дом) ; [Редкол.: М. П. Алексеев (гл. ред.) и др.]. 2-е изд., испр., доп. Т. 10 : Повести и рассказы, 1881–1883. Стихотворения в прозе, 1878–1883. Произведения разных годов / [Примеч. М. П. Алексеева и др.]. М. : Наука, 1982. 607 с., 1 л. портр.

29. *Тургенев 1983* = Тургенев И. С. Полное собрание сочинений и писем : В 30 т. / АН СССР, ИРЛИ (Пушкинский Дом) ; [Редкол.: М. П. Алексеев (гл. ред.) и др.]. 2-е изд., испр., доп. Т. 11 : «Литературные и житейские воспоминания», 1854–1883 : Биографические очерки и некрологи, 1856–1877. Автобиографические материалы, 1850–1883. Незавершенные замыслы и наброски, 1840-е гг. — 1883. М. : Наука, 1983. 527 с., 1 л. портр.
30. *Тургенев 2016* = Тургенев И. С. Полное собрание сочинений и писем : В 30 т. / АН СССР, ИРЛИ (Пушкинский Дом) ; [Редкол.: М. П. Алексеев (гл. ред.) и др.]. 2-е изд., испр., доп. Т. 16. Кн. 1 : Письма, 1878. М. : Наука, 2016. 637 с.
31. *Тютчев* = Тютчев Ф. И. Полное собрание стихотворений / Сост., подг. текста и прим. А. А. Николаева. Л. : Сов. писатель, 1987. 448 с. (Библиотека поэта. Большая серия).
32. *Флоренский* = Флоренский Павел, свящ. Собрание сочинений : Философия культа (Опыт православной антроподицеи) / Сост. и общ. ред. игум. Андроника (Трубачева). М. : Мысль, 2004. 685, [1] с., ил. (Философское наследие; т. 133).
33. *Штраус* = Штраус Д. Ф. Жизнь Иисуса / Пер. с нем. М. : Республика, 1992. 528 с.
34. *Clément* = Clément O. Questions sur l'homme. Paris : Édition Stock, 1972. 221 p.

A. M. Kopirovsky

Christ as Portrayed by I. S. Turgenev ("A Living Relic", "Alms" and "Christ"), on Mediaeval Russian Icons and Mid-To-Late XIX Century Russian Paintings

The article focuses on Ivan Turgenev's understanding and portrayal of Christ in three of his works: "A Living Relic", "Alms" and "Christ". Since Turgenev defined himself as a secular non-believer, his interest in Christ was largely interpreted as part of the quest for the "historical Jesus", which was a popular pursuit at the time. An analysis of Turgenev's actual writing pertaining to this portrayal demonstrates a lack of intention to juxtapose a realistic image of Christ the man and the traditional image of Christ as a God-Man. In all of the three works, Turgenev portrays Christ in the context of mystical visions and revelations. In order to broaden the scope of the research, we have analysed the writings against the images of Christ found on mediaeval Russian icons and throughout paintings and

sculptures produced in Turgenev's Russia. This comparison method enabled by extensive application of iconographic, historical and aesthetic analysis is hitherto unprecedented. The research has identified instances of alignment between Turgenev's portrayal of Christ and the images found on icons; it has also revealed the fundamental differences in form and substance between the image created by Turgenev and the one dominating works on the same subject by representatives of both the academic and the realist schools of painting (exceptions are uniquely rare). The research has also found that the most significant features of Turgenev's Christ image reflect a number of religious, philosophical and theological definitions.

KEYWORDS: Christ, Turgenev, image, icon, painting, sculpture, academic art, realism, text, context.

References

1. Allenov M. M. (1980). *Aleksandr Andreevich Ivanov* [Alexander Andreevich Ivanov]. Moscow : Izobrazitel'noe iskusstvo (In Russian).
2. Alpatov M. (1956). *Aleksandr Andreevich Ivanov : Zhizn' i tvorchestvo* [Alexander Andreevich Ivanov : Life and Work : In 2 v.], v. 1. Moscow : Iskusstvo (In Russian).
3. Berdiaev N. A. (1997). *Russkaia ideia : Osnovnye problemy russkoi mysli XIX veka i nachala XX veka. Sud'ba Rossii* [Russian idea : The main problems of Russian thought of the XIX century and the beginning of the XX century. The fate of Russia]. Moscow : Svarog i K (In Russian).
4. Bulgakov Sergiy, archpriest (1999). *Pervoobraz i obraz : Sochineniia : V 2 t., t. 2 : Filosofiia imeni. Ikona i ikonopochitanie. Prilozheniia* [Prototype and image : Works : In 2 v., v. 2 : The philosophy of the name. Icon and icon worship. Applications]. St. Petersburg : INAPRESS; Moscow : Iskusstvo (In Russian).
5. Clément O. (1972). Questions sur l'homme. Paris : Édition Stock.
6. Florensky Pavel, priest (2004). *Sobranie sochinenii : Filosofiia kul'ta (Opyt pravoslavnoi antropoditsei)* [Collected Works : The Philosophy of Worship (The Experience of Orthodox Anthropodicy)]. Ed. Hegumen Andronicus (Trubachev). Moscow : Mysl' (In Russian).
7. Georgievsky G. P. (ed.) (1915). *Pis'ma I. S. Turgeneva k grafine E. E. Lambert* [Letters of I. S. Turgenev to Countess E. E. Lambert]. Moscow : T-vo skoropechatni A. A. Levenson (In Russian).
8. Golovko V. M. (1994). "Cherty natsional'nogo arkhetipa v mifopoetike obraza Khrista proizvedenii I. S. Turgeneva" [The features of the national archetype in the mythopoetics of the image of Christ in the works of I. S. Turgenev], in *Evangel'skii tekst v russkoi literature XVIII–XX vekov : Tsitata, reministsentsiia,*

motiv, siuzhet, zhanr : Sb. nauchn. trudov. [Gospel text in Russian literature of the XVIII–XX centuries : Quotation, reminiscence, motive, plot, genre : Collection of scientific works]. Petrozavodsk : Petrozavodsk University, pp. 231–248 (In Russian).

9. Golubtsov A. P. (1995). *Iz chtenii po tserkovnoi arkheologii i liturgike* [From readings on church archeology and liturgics]. St. Petersburg : Satis (In Russian).
10. Groys Boris (2006). "Topologiia sovremennogo iskusstva" ["Topology of contemporary art"]. *Khudozhestvennyi zhurnal* [Art magazine], № 61/62 (Russian translation).
11. Danilova I. E. (2007). "Aleksandr Ivanov i Florentsiia : K voprosu o tvorcheskoi sud'be kartiny 'Iavlenie Messii' " ["Alexander Ivanov and Florence : On the issue of the creative fate of the painting 'The Appearance of the Messiah'", in Bongard-Levin G. M. (ed.). *Vestnik istorii, literatury, iskusstva*, v. 4. Moscow : Sobranie : Nauka, pp. 207–216 (In Russian).
12. Kierkegaard S. (2005). *Zakliuchitel'noe nenauchnoe posleslovie k "Filosofskim krokham"* [Final unscientific afterword to "Philosophical Crumbs"]. St. Petersburg : SPbGU (Russian translation).
13. Konyshev E. M. (2008). "Khristianskie motivy v tvorchestve Turgeneva" [Christian motifs in the works of Turgenev]. *Uchenye zapiski Orlovskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriia : Gumanitarnye i sotsial'nye nauki* [Scientific notes of Oryol State University. Series : Humanities and Social Sciences], v. 1, pp. 175–186 (In Russian).
14. Krasnikova I. F. (2007). "Mark Matveevich Antokol'skii", in Bongard-Levin G. M. (ed.). *Vestnik istorii, literatury, iskusstva*, v. 4. Moscow : Sobranie : Nauka, pp. 427–438 (In Russian).
15. Kuznetsova E. V. (1986). *Mark Matveevich Antokol'skii : 1843–1902*. Moscow : Khudozhnik RSFSR (In Russian).
16. Petrova E. N. (2000). "Zemnaia zhizn' Iisusa Khrista v russkom izobrazitel'nom iskusstve" ["The earthly life of Jesus Christ in Russian art"], in *Iisus Khristos v khristianskom iskusstve i kul'ture XIV–XX vekov : Katalog vystavki* [Jesus Christ in Christian Art and Culture of the XIV–XX Centuries : Exhibition Catalog], St. Petersburg : Palace Editions, pp. 13–26 (In Russian).
17. Renan E. (1990). *Zhizn' Iisusa* [The Life of Jesus]. Moscow : Terra : Vsia Moskva (Russian translation).
18. Repin I. E. (1969). *Izbrannye pis'ma* [Selected letters : In 2 v.], v. 1. Moscow : Iskusstvo (In Russian).
19. Solodovnik V. N. (2009). "Zagadochnaia Luker'ia : Problemy vospriiatiia zapadnoi kritikoi 'russkoi religioznoi dukhovnosti' : (Na materiale rasskaza I. S. Turgeneva 'Zhivye moshchi')" ["Mysterious Lukerya : Problems of the Western critics' perception of 'Russian religious spirituality' : (Based

on the material 'Living relics' by I. S. Turgenev)"]. *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo oblastnogo universiteta. Seriia : Russkaia filologiia*, v. 2, pp. 160–170 (In Russian).

20. *Sofiia Premudrost' Bozhiia : Vystavka russkoi ikonopisi XIII–XIX vekov iz sobranii muzeev Rossii* [Wisdom of God : Exhibition of Russian Icon Painting of the XIII–XIX Centuries from the Collections of Russian Museums]. Moscow : Radunitsa, 2000 (In Russian).
21. Stasov V. V. (ed.) (1905). *Mark Matveevich Antokol'skii : Ego zhizn', tvoreniia, pis'ma i stat'i* [Mark Matveevich Antokolsky : His life, creations, letters and articles]. St. Petersburg ; Moscow : Izdanie t-va M. O. Vol'f (In Russian).
22. Strauss D. F. (1992). *Zhizn' Iisusa* [Life of Jesus]. Moscow : Respublika (Russian translation).
23. *Tvoreniia izhe vo sviatykh ottsa nashego Vasiliia Velikago, arkhiepiskopa Kesarii Kappadokiiskiia. Ch. 4 : Besedy* [Creations likewise in the holy fathers of our Basil the Great, Archbishop of Caesarea Cappadocia. Part 4 : Conversations]. Moscow : Palomnik, 1993 (In Russian).
24. Turgenev I. S. (1967). *Polnoe sobranie sochinenii i pisem : V 28 t. : Sochineniia : V 15 t., t. 14 : Vospominaniia : Kritika i publitsistika : 1854–1833* [Complete Works and Letters : In 28 v. : Works : In 15 v., v. 14 : Memories : Criticism and journalism : 1854–1833]. Moscow ; Leningrad : Izd-vo Akad. nauk SSSR (In Russian).
25. Turgenev I. S. (1979). *Polnoe* sobranie *sochinenii i pisem : V 30 t*. 2 ed. *T. 3 : Zapiski okhotnika, 1847–1874* [Complete Works and Letters : In 30 v., v. 3 : Hunter's Notes : 1847–1874]. Moscow : Nauka (In Russian).
26. Turgenev I. S. (1982). *Polnoe sobranie sochinenii i pisem : V 30 t*. 2 ed. *T. 10 : Povesti i rasskazy, 1881–1883. Stikhotvoreniia v proze, 1878–1883. Proizvedeniia raznykh godov* [Complete Works and Letters : In 30 v., v. 10 : Stories and Stories, 1881–1883. Poems in prose, 1878–1883. Works of different years]. Moscow : Nauka (In Russian).
27. Turgenev I. S. (1983). *Polnoe sobranie sochinenii i pisem : V 30 t*. 2 ed. *T. 11 : «Literaturnye i zhiteiskie vospominaniia», 1854–1883 : Biograficheskie ocherki i nekrologi, 1856–1877. Avtobiograficheskie materialy, 1850–1883. Nezavershennye zamysly i nabroski, 1840-e gg. — 1883* [Complete Works and Letters : In 30 v., v. 11 : "Literary and everyday memories", 1854–1883 : Biographical essays and obituaries, 1856–1877. Autobiographical materials, 1850–1883. Unfinished designs and sketches, 1840s – 1883]. Moscow : Nauka (In Russian).
28. Turgenev I. S. (2016). *Polnoe sobranie sochinenii i pisem : V 30 t*. 2 ed. *T. 16. Kn. 1 : Pis'ma, 1878* [Complete Works and Letters : In 30 v., v. 16. Book 1 : Letters, 1878]. Moscow : Nauka (In Russian).Vasnetsov V. M. *Pis'mo*

E. G. Mamontovoi ot 20 avgusta 1889 g. [Letter of E. G. Mamontova dated August 20, 1889]. (In Russian).

29. Vzdornov G. I. (1986). *Istoriia otkrytiia i izucheniia russkoi srednevekovoi zhivopisi : XIX vek* [History of discovery and study of Russian medieval painting : XIX century]. Moscow : Iskusstvo (In Russian).
30. Vinogradov I. A. (ed.) (2001). *Aleksandr Ivanov v pis'makh, dokumentakh, vospominaniiakh* [Alexander Ivanov in letters, documents, memoirs]. Moscow : ID XXI vek-Soglasie (In Russian).
31. Zakharova A. (text) (2015). *Palatinskaia kapella Mozaiki presbiteriia : Palermo* [Palatine Chapel : Presbytery Mosaics : Palermo]. Moscow : Belyi gorod : Voskresnyi den' (In Russian).
32. Zenkovsky V. V. (1993). "Mirosozertsanie I. S. Turgeneva : K 75-letiiu so dnia smerti". *Literaturnoe obozrenie*, 1993, v. 11–12, pp. 46–53 (In Russian).

С. П. Брок

Духовные чувства и рассудительность в писаниях сирийских отцов [1]

В статье устанавливается специфика некоторых базовых антропологических понятий, используемых в раннесирийской христианской аскетической традиции, где основным способом описания духовной стороны жизни было уподобление ее структуры внешним органам тела, в частности органам чувств и конечностям. Так, важнейшей для описания подлинных путей и целей христианских усилий категорией оказалось «внутреннее чувство» со своим набором «органов». Это чувство вместе с духовной рассудительностью, приводимое в действие благодатью Святого Духа, позволяет правильно выстроить свою жизнь, избегая серьезных искажений.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: христианская антропология, духовное чувство, внутреннее чувство, духовная рассудительность, благодать.

В одной из своих «Бесед» прп. Исаак Ниневийский (Сирин) говорит о «*стопах* души», а в другом месте, в молитве, обращенной ко Христу, просит: «Направь *стопы* моих помышлений» [*Bedjan 1909, 490; Brock 1995, 15*] [2]. С тем, что у души может быть «око», читатели греческой литературы были знакомы еще со времен Платона, однако наделение души другими членами — «головой», «шеей», «ушами» и «стопами» — встречается лишь в монашеской литературе, как греческой, так и сирийской. Как это часто бывает, такое словоупотребление берет свое начало в тексте Писания, в данном случае — в «Послании к Ефесянам» (3:16), где апостол Павел молит о том, чтобы ефесяне могли «крепко утвердиться Духом Его во

1. Статья подготовлена по материалам доклада, прочитанного на конференции «Рассудительность и христианская жизнь» (“Discernment and the Christian Life”), Бозе, 5–8 сентября 2018 г. Перевод цитат выполнен переводчиками статьи кроме тех случаев, когда даны ссылки на другие источники.

2. Ср. «…будь путеводителем для ног моих помыслов» (Исаак Сирин, прп. Беседа 5. 21 // Он же. О Божественных тайнах и о духовной жизни : Новооткрытые тексты / Пер. с сир., примеч., предисл. и послесл. еп. Илариона (Алфеева). 3-е изд., испр. и доп. СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2006. С. 98). — *Прим. ред.*

внутреннем человеке». При этом понятие «внутреннего человека» восходит также к «Государству» Платона [3]. Христианской традиции зачастую было присуще прямое соотнесение внешнего и внутреннего человека, что обусловило богатое разнообразие фразеологических оборотов, употребляемых для описания органов и членов внутреннего человека. Неудивительно, что развитие в данном направлении привело к тому, что каждому из внешних чувств был найден внутренний аналог. Пример тому можно обнаружить уже в Септуагинте, в Иер 4:19, где говорится о «чувствах моего сердца» (что, однако, не совпадает с текстом сирийской Пешитты).

В греческой традиции аналогия между внешними и внутренними чувствами проводилась Оригеном, Макарием, Евагрием и Диадохом. Сирийские писатели могли ознакомиться с творениями Макария и Евагрия в переводе; несмотря на то, что в ряде случаев фразеология сирийских авторов непосредственно заимствована у Макария и Евагрия, они развили собственный характерный порядок словоупотребления. Хотя термином «духовные чувства» впервые воспользовался Иоанн Апамейский (известный также как Иоанн Отшельник) в начале V в., очевидно, что два крупнейших сирийских духовных писателя IV в. Афраат и Ефрем к тому времени были уже хорошо знакомы с понятием внутренних чувств, на что указывают употребляемые ими выражения «чувства ума» и «чувства разума» [4]. Поскольку многие сирийские авторы абстракциям предпочитают конкретные термины, они часто говорят не о внутренних «чувствах», но о внутренних «членах»; при этом различные «члены», или «органы чувств», соответствуют определенным внутренним чувствам. Так, к примеру, Иоанн Апамейский пишет:

> Так как невозможно было постижение внутренней тайны живых существ внешними чувствами посредством слуха, зрения, обоняния или осязания, Бог сокрыл в потаенности внутренних членов природу в своих чувствах более тонкую, нежели все тела [*Hansbury, 6*] [5].

3. «…Тот, кто признает полезность справедливости, тем самым утверждает, что нужно делать и говорить все то, с помощью чего внутренний человек сумеет совладать с тем [составным] человеком и как хозяин возьмет на себя попечение об этой многоголовой твари, взращивая и облагораживая то, что в ней есть кроткого, и препятствуя развитию ее диких свойств» (Платон. Государство / Пер. с древнегреч. А. Н. Егунова. М. : Академический проект, 2018. С. 322). — *Прим. ред.*

4. «Духовные чувства» (Иоанн Апамейский. Шесть бесед с Фавмасием. 1. 241 [*Strothmann, 10*]); «чувства ума» (Ефрем Сирин. Рождественские гимны. 3. 10); «чувства разума» (Афраат. Образцы. 1. 1; 9. 2). Подробное исследование духовных чувств на сирийском языке с особым акцентом на Бабае, Исааке и Иосифе Хаззайе приводит А. Пиртеа [*Pirtea*].

5. Мое исследование, озаглавленное «Внутренние члены в творениях прп. Исаака Ниневийского и других сирийских писателей» (“*The interior limbs*

Примеры данного употребления содержатся в «Умозрительных главах» (*Kephalaia)* Евагрия (дошедших до нас только на сирийском языке), где он приводит следующие разъяснения:

Чувственное восприятие (ܡܪܓܫܢܘܬܐ *margshanuta*) и чувство (ܪܓܫܐ *regsha*) — не одно и то же… ибо восприятие чувствами — это наша способность, с помощью которой мы привыкли воспринимать предметы материального мира, тогда как «чувство» — член, заключающий в себе восприятие чувствами[6].

Такое употребление термина (внутренний) «член» в соседстве с «чувством» позволяет установить связь между произведениями Иоанна Апамейского и другими двумя отрывками из посланий апостола Павла (1 Кор 6:15 и Еф 5:30), в которых апостол говорит об отдельных христианах как «членах Тела» Христова:

(Павел) говорит о «теле» Христовом, ибо Он совершенен во всех тайнах Истины, а верные — «члены», и каждый отдельный член не обладает целостностью всего тела; напротив, каждый член имеет свой дар: уши — для слышания, глаза — для видения, язык — для речения, руки — для осязания, стопы — для ходьбы, а нос — для дыхания [*Hansbury, 134*].

Мы привыкли считать, что у человека пять чувств, однако в нескольких отрывках с удивлением находим высказывание Ефрема о семи чувствах, возможно, восходящее к теории стоиков и, вероятно, нашедшее свое отражение в словах Исаака Ниневийского:

Ум — одно из чувств души, но вместилище и хранилище внутренних чувств — сердце : оно — чувство чувств, а значит, их корень. Итак, если корень свят, ветви святы. Отсюда явствует, что при очищении сердца все чувства делаются чистыми[7].

in St Isaac of Nineveh and some other Syriac writers”), должно быть включено в публикующееся с большим опозданием Мемориальное издание памяти кармелита Роберта Бёлэ (*Memorial Volume for Robert Beulay O. Carm.*).

6. Евагрий Понтийский. Умозрительные главы. 1. 36 [*Guillaumont, 34-35*].

7. Исаак Сирин. Слово 3 [*Bedjan 1909, 29*]. Ср.: «…ум есть одно из душевных чувств, а сердце обнимает в себе и держит в своей власти внутренние чувства. Оно есть корень, а если корень свят, то и ветви святы, т. е. если сердце доводится до чистоты, то ясно, что очищаются и все чувства» (Исаак Сирин, прп. Слово 4 : О душе, о страстях и чистоте ума, в вопросах и ответах // Он же. Слова подвижнические. Сергиев посад : Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2008. С. 46). — *Прим. ред.*

Однако чаще всего сирийские Отцы следовали примеру Евагрия, чьи «Умозрительные главы» содержат важное описание пяти духовных чувств, присущих разуму (*nous*):

Ум обладает пятью духовными чувствами, коими он зрит и чувствует [божественные] помышления (ܣܘܟܠܐ *sukkale*) о тварных вещах: зрение показывает ему подлинное бытие вещей; слухом же он приемлет логосы о них; посредством же обоняния он услаждается святым благоуханием, в коем нет искаженного смешения, — при том что [и умное] небо устен (т. е. уст. — *Прим. ред.*) его услаждается сими вещами. Посредством же осязания он с точностью приемлет истинное удостоверение в сих [вещах] [8].

Единственным сирийским автором, рассуждающим обо всех пяти духовных чувствах сразу, похоже, является живший в VIII в. писатель-монах Иоанн Дальятский, известный также как Иоанн Саба (Старец). Одна из его «Бесед» носит название «О хранении внешних и внутренних чувств» и адресована «брату», желающему стать «сыном Божьим» и не грешить [9]. По мере сил Иоанн обещает рассказать о муках рождения «дорогого младенца» в «святое сыновство». Прежде всего Иоанн задает риторический вопрос: кто — рождающая мать? Ею оказывается «рассудительность» (ܦܪܘܫܘܬܐ *paroshutha*) [10]. Рассудительность, в понимании автора, состоит из двух этапов, первый из которых связан с аскетической жизнью, а второй — рождающийся из первого — предполагает «различение духов». Важнейшее значение рассудительности для принятия правильных решений в аскетической жизни Иоанн подтверждает изречением святого Антония Великого о том, что многие, сподобившиеся на большие аскетические труды, не достигли пути, ведущего к Господу, лишь потому, что подвизались без рассудительности [11].

Началу «святого родотворения» способствует рассудительность при приведении чувств в порядок [12]; затем Иоанн перечисляет пять чувств — зрение, слух, обоняние, вкус и осязание — с описанием того, каким образом необходимо удерживать каждое из них. Так, например, о зрении Иоанн учит:

8. Евагрий Понтийский. Умозрительные главы. 2. 35 [*Guillaumont, 74–75*]. Цитата дана в переводе М. Г. Калинина. См.: Иосиф Хаззайя. Письмо о действии, происходящем от благодати // Богословский вестник. 2016. № 20–21. С. 334. — *Прим. ред.*

9. Иоанн Дальятский. Беседа 12 [*Khayyat*].

10. Ср. «Правило святого Бенедикта», согласно которому рассудительность является «матерью всех добродетелей».

11. Антоний Великий. Апофтегмы. 7.

12. См. также: Исаак Сирин. Слово 65 [*Bedjan 1909, 452*].

Удерживай зрение свое от всех преходящих красот, говоря себе: «Не стану ласкать око свое этими (преходящими) вещами, дабы Бог даровал мне услаждение красотой Его, в которой — отрада ангелов»[13].

Перечислив все пять чувств, Иоанн вновь предостерегает, что если хранение чувств не будет сопровождаться рассудительностью и правыми устремлениями, то сопутствующее аскетическое делание не принесет плода. Надлежащее хранение чувств ведет к смерти «ветхого человека»*[1] и рождению «сокровенного человека»*[2]. Происходит процесс очищения, и, по мере освящения «сокровенного человека», «свет Святой Троицы воссияет в душе». Что касается «внутреннего зрения», оно приносит «блаженство созерцания Бога, обещанное Вечным в Своем Евангелии тем, кто сердцем чист»*[3]. В отношении каждого внутреннего, или духовного, чувства Иоанн описывает возможности, открываемые рассудительностью. Так, через внутренний слух она может явить душе откровение слышимых тайн, исходящих от Святого Духа, речения духовных Сил и славословие святых Умов. Внутренний слух наделяет душу способностью также слышать и бесовские силы, втайне замышляющие зло против избранных; помогает расслышать помышления душ даже на огромном расстоянии. Подобным же образом духовным осязанием возможно уловить замыслы сатаны

*[1] Иоанн Дальятский. Беседа 12. 3

*[2] Иоанн Дальятский. Беседа 12. 10

*[3] Иоанн Дальятский. Беседа 12. Ср. Мф 5:8

…желающего создать видимость истины и лукаво облекающегося в подобие тепла: не тревожься в ответ, дабы не столкнуться тебе со смертью вместо жизни. Будь терпелив и бди: нежданно тепло превратится в холод, желание — в безумие. Тело впадет в немощь, члены его будут зудеть словно от муравьиных укусов в живот, грудь, плечи и глаза[14].

Время от времени Иоанн прерывает свои рассуждения краткой молитвой. В заключении главы он говорит о некоем человеке, достигшем рождения в нем «сокровенного сердцем» или «внутреннего человека», наделенного по благодати Христовой внутренними чувствами. Такой человек обретает

единство со своим истинным «я» и с Обновляющим его через соединение сил или, иными словами, способностей тела с движениями души, а [сил/спо-

13. Иоанн Дальятский. Беседа 12. 4 [*Khayyat, 244–245*].
14. Иоанн Дальятский. Беседа 12. 14 [*Khayyat, 250–251*].

собностей] души — с разумом, когда разум непостижимым образом возрастает в единстве познания Бога, а человек видит славу Господа лицом к лицу и, преображенный Им, обретает великолепие в совершенстве соединения с Богом [15].

Помимо писания Иоанна Дальятского мне удалось обнаружить только еще один источник, где так же подробно описывается происходящее при приведении в действие внутренних чувств. Это послание «о действии благодати», обычно приписываемое еще одному восточносирийскому писателю-монаху VIII в., Иосифу Хаззайе (Провидцу) [16]. Описывая различные проявления «действия благодати», Иосиф указывает на то, какое именно духовное чувство или чувства задействованы, не называя, но перечисляя их — первое, второе, третье, четвертое или пятое чувство (явно располагая их в том же порядке, в котором Иоанн Дальятский приводил зрение, слух, обоняние, вкус и осязание).

Может возникнуть вопрос: какова судьба внешних чувств после вступления в действие внутренних? Хотя иногда упоминается подавление внешних чувств, происходящее с ними чаще описывается как «утишение», так как внутренние чувства могут проявляться только в тишине (сир. ܫܠܝܐ *shelya*, аналог греч. ἡσυχία *Hesychia*) [17]. С другой стороны, внешние чувства претерпевают своего рода преображение; похоже, именно на это указывают как вышеприведенные заключительные строки «Беседы о чувствах» Иоанна Дальятского, так и отрывок из писаний Исаака Ниневийского:

Поддаваясь чувствам, ум вкушает вместе с ними пищу диких зверей; но чувства, направляемые умом, разделяют с ним пищу ангелов [18].

Еще определеннее высказывается в своих иноческих беседах Филоксен († 523 г.), цитируя Мф 5:28:

15. Иоанн Дальятский. Беседа 12. 15 [*Khayyat, 250–251*].

16. См.: [*Mingana, 172*]. Данный текст также распространяется под авторством Иоанна Дальятского (Письмо 49. 10–11 [*Beulay, 261–263; Hansbury 2006, 298–299*]). См. также: Иосиф Хаззайя. Письмо о действии, происходящем от благодати / Пер. с сир. М. Г. Калинина, примеч. А. М. Преображенского // Богословский вестник. 2016. № 20–21. С. 327–341. — *Прим. ред.*

17. Исаак Сирин. Беседа 13.1; 14. 10 [*Brock 1995, 55, 58–59*].

18. Исаак Сирин. Слово 4 [*Bedjan 1909, 45*]. См. также: «Когда ум увлекается чувствами, тогда и он ест с ними звериную пищу. А когда чувства увлечены умом, тогда они приобщаются с ним ангельской пище» (Исаак Сирин, прп. Слово 56 : О любви к Богу, об отречении от мира и об упокоении в Боге // Он же. Слова подвижнические. Сергиев посад : Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2008. С. 338). — *Прим. ред.*

«Не смотри на женщину с вожделением, иначе прелюбодействуешь с ней». (Но) созерцай ее чистым оком как прекрасное творение Божье и прославляй премудрого Создателя, сотворившего и украсившего ее: из презренной природы — такая красота; из праха земного — красота, пленяющая созерцающих ее. Красота творения да укажет тебе на красоту его Создателя [19].

Замечательная иллюстрация того, как по-разному может использоваться зрение, представлена в житии Пелагии, бывшей до обращения известной антиохийской блудницей. Однажды епископ Нонн за беседой с другими епископами увидел проходящую мимо девицу легкого поведения Пелагию в сопровождении толпы поклонников. Увешанная украшениями из всевозможных драгоценных камней, она

своей красотой и роскошным нарядом увлекала всех, взиравших на нее, заставляя пристально рассматривать ее саму и ее наружность. Ароматы ее духов и благовонных масел достигли всех бывших поблизости… Святые епископы потупили свои взоры, как если бы она была чем-то греховным. А святой епископ Нонн, напротив, стал пристально ее рассматривать в уме своем, исполнившись изумления. Когда она удалилась, он опустил голову на колени и горько возрыдал.

Объясняя свою реакцию, епископ Нонн отметил:

Думаю, много времени она провела в своей опочивальне за чернением ресниц, разными способами украшая себя и наряжаясь в лучшую одежду, осматриваясь в зеркало, всю свою мысль и попечение полагая в том, чтобы ни одного скверного пятна не было на лице ее. <…> Эта блудница — упрек всем нам [*Brock, Harvey, 43–44*] [20].

Далее он спрашивает: «А мы, имея Жениха не такого, как ее поклонники, но бессмертного, так же мы заботимся об украшении своей души, с таким же усердием стараемся мы омыть и очистить ее от скверны грехов?» Вместо затворения «окон чувств» [21], как это сделали другие епископы, Нонн преобразует зрение, возвышая его.

19. Филоксен. Дискурсы. 13. 13 [*Kitchen, 536*].

20. Ср. с «Житием Пелагии» в изложении свт. Дмитрий Ростовского.

21. См.: Евагрий Понтийский. Умозрительные главы. 4. 68 [*Guillaumont, 166–167*]. Ср. «Тело сохраняет образ дома души, а чувства подобны окнам, выглядывая в которые, ум зрит чувственные [вещи]» (Евагрий Понтийский. Умозрительные главы // Творения аввы Евагрия : Аскетические и богословские трактаты / Пер., вступ. статья и комм. А. И. Сидорова. М. : Мартис, 1994. С. 121). — *Прим. пер.*

Рассудительность природная и духовная

Сирийские отцы понимали, что человеческая природа наделена знанием и потенциальной способностью различать добро и зло, хотя эта способность может быть — а практически и бывает — сильно ослаблена грехом. Это унаследованное знание есть то, что прп. Исаак Сирин называет «природным (естественным) знанием», в отличие от «духовного знания», которое, как он говорит, рождается из веры:

Есть знание, предшествующее вере, а есть знание, рожденное из веры: знание, предшествующее вере, естественное, в то время как знание, рожденное из веры, — духовное. Что такое естественное знание? Это мудрость, способная различать (ܦܪܫ *paresh*) добро и зло; она также называется «естественным различением (ܦܪܫܘܬܐ *paroshutha*)». Мудрость, с помощью которой человек различает добро и зло, возникает естественно, без обучения, поскольку Бог вложил это в природу человеческого разума [22].

Точно так же, как «естественное знание (ведение)» возникает благодаря чувствам, так и «духовное знание (ведение)» возникает через внутренние (духовные) чувства или через разум.

В своем «Послании Патрицию» Филоксен Маббугский много говорит о духовных чувствах разума. И хотя это не утверждается с полной ясностью, предполагается, что духовные чувства появляются в результате крещения, или, возможно, они потенциально присутствуют в человеке до крещения, но через крещение раскрываются и выявляются. В своем «естественном состоянии» внутренние чувства позволяют человеку воспринять знание о Христе.

Точно так же, как телесные чувства воспринимают естественные вещи, обретая соответствие им не посредством вопрошания или обучения, но скорее, каждое чувство воспринимает все окружающее без какого-либо посредника между воспринимающим и воспринимаемым, так же и духовный разум,

22. Исаак Сирин. Слово 44 [*Bedjan 1909, 318*], ср. [*Brock 1995, 96*]. Ср. «Есть ведение, предшествующее вере, и есть ведение, порождаемое верой. Ведение, предшествующее вере, есть ведение естественное, а порождаемое верой есть ведение духовное. Есть ведение естественное, различающее добро от зла, и оно именуется естественною рассудительностью, которою естественно, без научения, распознаем добро и зло. Сию (рассудительность) Бог вложил в разумную природу, при помощи же научения она получает приращение и пополнение» (Исаак Сирин, прп. Слово 84 : О том, как велика бывает мера ведения и мера веры // Он же. Слова подвижнические. Сергиев посад : Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2008. С. 475). — *Прим. ред.*

по своей природе, познает Христа. Конечно, при условии, что разум пребывает в своем естественном здоровом состоянии. В таком случае он действительно обладает (ܚܙܝܐ *hazzaya*) самим этим знанием, а не сведениями о Нем; как говорит Павел: «Здесь (на земле) наш разум видит, как в зеркале, там же — лицом к лицу» (1 Кор 13:12) [*Lavenant, 89 (section 61)*].

Оговорка Филоксена — «при условии, что разум пребывает в своем естественном здоровом состоянии» — очень важна, поскольку духовные чувства лишь изредка находятся в своем изначальном «естественном» состоянии. Обычно эти духовные чувства затуманены или затемнены в результате греха и, поэтому, нуждаются в очищении перед тем, как они смогут снова служить должным образом.

Прежде чем обратиться к способам очищения внутренних чувств, отметим, что «Послание к Патрицию» Фелоксена было одним из четырех текстов в греческом переводе Бесед Исаака Ниневийского (Сирина), которые на самом деле не принадлежат Исааку. Этот текст, как и три других, принадлежат Иоанну Дальятскому, чьи «Беседы о пяти духовных чувствах» упоминались выше. Очевидно, что монахи монастыря Саввы Освященного Аврамий и Патрикий, которые перевели Исаака, переводили его с древнесирийской рукописи, которая уже содержала «Беседы» Филоксена и Иоанна Дальятского. Особенно удивительно то, что такая древнесирийская рукопись, изначально написанная в монастыре Саввы Освященного в VIII–IX вв., все-таки уцелела и сегодня хранится в монастыре св. Екатерины на горе Синай[23]. В обеих этих рукописях, как древнесирийской, так и греческой, произведена переатрибуция послания Филоксена Симеону (который иногда ассоциируется с Симеоном Столпником (Младшим) Дивногорцем).

Вернемся к внутренним чувствам и к тому, как можно очистить и высветлить их, чтобы они могли служить должным образом, т. е. были способны воспринимать божественную реальность и отличать истинных «ангелов света» от ложных. Мы увидим, что большинство авторов делают акцент на таком внутреннем чувстве, как «зрение». Они говорят о «внутреннем оке сердца», как сказано в послании ап. Павла к Ефесянам 1:18 («Просветил очи сердца вашего»). У разных авторов варианты могут быть различны: очи души, очи ума, очи разума.

23. Sinai syr. 24, с фрагментами в Милане и Париже; ср. [*Géhin, 67–68*].

В ряде своих текстов прп. Ефрем описывает, как действует это внутреннее око: точно так же, как физические очи способны видеть благодаря наличию света, внутреннее око способно воспринимать духовную реальность («Истину») при наличии веры. На начальном этапе, для того чтобы око оказалось способным видеть, необходим начальный порыв веры, но после него процесс становится взаимным: появляется начаток веры — и внутреннее око начинает едва различимо воспринимать божественную реальность; это приводит к росту веры, которая, в свою очередь, позволяет видеть еще более ясно. В этом движении по спирали внутреннее око все больше и больше наполняется светом веры; одновременно с этим происходит очищение внутреннего ока, и постепенно оно становится абсолютно прозрачным и светоносным[24]. Ефрем демонстрирует свое понимание этого процесса в стихах и описывает Еву и Марию как два ока, одно из которых затемнено и повреждено, а другое светоносно. В стихах рефреном повторяются строки: «Хвала Тебе, о Свет» (имеется в виду, конечно, Христос):

Просвети Своим учением
Глас говорящего
И ухо слушающего:
Как ученик ока
Пусть просветится слух,
Ибо глас несет лучи света.

Оком все тело
И все его члены,
Светом они стали в различных частях,
Верой они стали во всех своих действах,
украшены всеми чувствами,
и славны до кончиков пальцев.

И ясно, что Мария —
Земля, где Источник света;
И ею он просвещен,
Весь мир, и обитатели его,

24. Трудно переводимый древнесирийский термин ܥܝܢܐ ܫܦܝܬܐ *ayna shphita*. При переводе я часто использовал слово «светоносный», но это прилагательное также несет в себе и значение ясности и чистоты. См. также: [*Brock 1992*].

А были они окутаны тьмою из-за Евы,
Источника всех невзгод.

Мария и Ева, как символы,
Напоминают тело, одно из очей
Слепо и затемнено,
Другое же ясно и ярко,
И свет несет для всех.

И мир, что ты видишь,
Имеет два ока в себе:
Ева — его левое око, слепо,
А правое око ярко,
Оно есть Мария.

Из-за ока, что было темно,
Весь мир стал темен,
И люди ходили ощупью,
И спотыкаясь у каждого камня,
Думали, что это — бог.
И правдой обман называли.

Но когда он просветился другим оком,
И райский Свет, что пребывал в нем,
И люди снова примирились, и узнали,
Что то, обо что спотыкались,
Разрушало саму их жизнь [25].

Согласно пониманию Ефрема, внутреннее око души может не только нуждаться в свете, который делает око способным видеть, но может и активно мешать свету из-за наличия греха: в случае с Евой непослушание и отказ распознать ложное обещание змия привело к тому, что око стало темным и вследствие этого неспособным видеть надлежащим образом. Во многих древнесирийских текстах, описывающих Благовещение, об ответе Марии архангелу Гавриилу часто говорится как об ответе «с рассудительностью», что отличает его от наивности Евы и недоверчивости

25. Ефрем Сирин. О Церкви. 37. Ср. Ефрем Сирин, прп. Мария и Ева // Он же. Творения. 5-е изд. Ч. 5. Сергиев-Посад : Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1912. С. 207–208. — *Прим. ред.*

Захарии: стало быть, ее внутреннее око одновременно «чисто и светоносно», в то время как их — затемнено…

Процесс просветления внутреннего ока есть в то же самое время и процесс очищения, и чтобы показать это, прп. Ефрем, как и многие другие древнесирийские авторы, приводит образ зеркала[26]. И здесь очень важно помнить, что в древности зеркала изготавливались не из стекла, а из бронзы, поэтому их следовало тщательно полировать.

Один из гимнов прп. Ефрем начинается так:

Сетуют, что зеркало потускнело,
Что испачкали его, или сажей замарали,
Поверхность замазана, и тем, кто смотрится в то зеркало,
Величия Красоты не отражает оно,
Шрамов больше не заметить в нем[27].

Припевом в этом гимне являются строки: «Блажен тот, кто вычистил мастикой (отполировал) наши зеркала!»

Когда прп. Ефрем пользуется образом зеркала, он обычно подразумевает, что духовное зеркало находится снаружи: оно может отражать лицо смотрящего и выявлять его некрасивые черты или же оно может отражать Заповеди, Благовестие или библейский текст в целом:

Писания выставлены, словно зеркала,
И тот, чье око чисто, видит в них образ Истины (или божественную реальность)[28].

Другой подход к этому образу зеркала можно найти в нескольких восточно-сирийских монашеских текстах VII и VIII вв. Для этих авторов зеркало есть нечто внутреннее, оно представляет собой образ Божий, по которому сотворен каждый человек*[1]. Такое понимание породили древнесирийские переводы трудов Григория Нисского, и, по всей вероятности, оно впервые обнаруживается в Сирии, в беседах Сергия Решайнского о духовной жизни. Это небольшой труд, который является предисловием к сделанному тем же автором древнесирийскому переводу корпуса

*[1] Быт 1:27–28

26. Об этом образе см.: [*Brock 2005*].
27. Ефрем Сирин. О Нисибине. 16.
28. Ефрем Сирин. О вере. 67. 8.

Дионисия — перевод, который мог возникнуть при жизни этого автора влиятельного корпуса писаний. Сергий пишет:

Первоначально при сотворении душа сохраняет образ и подобие своего Творца, которые запечатлеваются при Творении (Быт 1:26–27)… (Душа) есть весь ум и просвещенный разум, который получает, как начищенное зеркало, отпечаток образа своего Творца [*Sherwood, 114–115*].

Современником прп. Исаака Сирина, который подчас прибегает к образу зеркала, подразумевая отрывок из Бытия[29], был Шем'он д-Тайбуте, он же Симеон Благодатный, автор «Книги Благодати». Симеон, как и Исаак, был связан с монастырем Раббан Шабур, находившимся на территории современного западного Ирана. Он оставил ряд выдающихся трудов, в одном из которых есть короткий отрывок под названием «По поводу того факта, что человек был сотворен по образу Божьему без какого-либо недостатка». Мы находим необходимым привести пространную цитату из этого труда:

Внутри сердца есть духовное зеркало, славное и неописуемое, выделил его Творец всего живого выше могущества всего видимого и разумного творения, ради высшей славы Своего образа и ради Присутствия (ܫܟܝܢܬܐ *shekhinta*) Своей невидимой сущности. Он сделал по любви, которая есть связь совершенства (Кол 3:14) всего живого; отцы называют это «красотой нашей личности», в которой обитает дух усыновления (Еф 1:5), который мы получили в святом Крещении, и свет благодати блистает в нем. Любой, кто очистил это зеркало от нечистоты и скверны страстей, и так изобилуя красотой, и кто обновил его и вернул в прежнее его при сотворении естественное состояние, увидит все духовные силы, которые сопутствуют всему живому и делам всей твари, близко ли он или далеко, через чистые лучи, исходящие из него, как если бы были они вереницей пред его глазами; и будет он их созерцать и ничто не помешает этому, ибо Сила Духа Святого сокрыта в нем, и обитает Дух Святой и действует в нем. Ибо естество и любовь творения соединились вместе и увенчаны этим зеркалом, когда сосуд благодати (Лк 1:35) над чистыми душами святых, то именно на него сходит и озаряет благодать. В самом деле, оно озаряет благодатью, посещающей его в такой степени, что оно превосходит в тысячу раз свет солнца, светящего на обычное зеркало; и душа становится поражена его бесстрастием и разум сознает минувшие и будущие тайны, ибо видит его свет, как в зеркале (1 Кор 13:12), свет Нового

29. [*Bedjan 1909, 455*; *ср. 564*].

мира, и сознает наследие святых, вкушает восторг откровений тайн Божиих, пребывает в покое непрестанно, забывает свою боль и невзгоды, радуется в своей надежде и тайно в тишине прославляет Дающего. «Он живет под сенью Вышнего» (Пс 90:1) и «в свете Твоем мы узрим свет» (Пс 36:9) [30].

Это внутреннее зеркало, однажды очищенное, открывает мир богоявления, поскольку его назначение — быть источником откровения божественности и ее свойств. В то же время это зеркало является источником самооткровения, поскольку душа воспринимает отраженный в этом зеркале Божественный образ, по которому была сотворена. Поскольку образ Божий в полноте явлен в воплощенном Христе, становится возможно говорить о «приобщении к Богу» и единении с Ним, как и сообщает Иоанн Дальятский в словах, приведенных выше. Не используя метафору зеркала, но имея в виду Быт 1:26–27, Иоанн дерзновенно пишет в одном из своих посланий:

О, человек, ты — образ Божий. Хочешь ли, чтобы образ твой походил на Первообраз? Уйми в себе абсолютно все действия, коль скоро несешь бремя Господне в сердце своем, и чудо Его величия непрестанно в разуме твоем, пока он (разум) не станет сам источником Его славы и обернется в Подобие, и станешь ты богом в Боге, по сходству со своим Создателем в союзе, что уподобляет Ему [31].

Библейский отрывок, который чаще всего приходит на ум Иоанну в контексте образа зеркала — 2 Кор 3:18, в сирийском переводе которого сказано: «И мы все с открытым лицом, отражая как в зеркале славу Господню, преображаемся в Его же образ от славы в славу, и преображает нас Господь, Который есть Дух».

Иоанн Дальятский в своих очень пылких посланиях иногда описывает свет, отраженный зеркалом сердца или зеркалом души, как Свет Святой Троицы [32]; именно это подразумевается, когда он пишет одному из своих друзей:

Очисти свое зеркало, и несомненно тот единственный Свет явится в тебе с утроенной силой. Помести это (зеркало) в свое сердце и ты узнаешь, что Бог твой живой! [33]

30. Симеон Благодатный [*Mingana, 60–61, text, 314–315*].

31. Иоанн Дальятский. Письмо 29. 1 [*Beulay, 137–139; Hansbury 2006, 130–131*].

32. Иоанн Дальятский. Беседа 1. 8 [*Khayyat, 100–103*].

33. Иоанн Дальятский. Послание 28. 2. [*Beulay, 137; Hansbury 2006, 128–129*].

Основа всего — Любовь

Для рассудительности первостепенное значение имеет верное намерение или цель поступков. Как указывают многие древнесирийские отцы, цель духовной жизни — это любовь Божья. Можно, конечно, быть уверенным в Божьей любви к каждому человеку, но, чтобы человек это знал, Божья любовь должна быть принята взаимной любовью. Следовательно, возрастание в духовной жизни — это вопрос синергии, соработничества с Духом Святым.

В завершении я хочу привести два примера, в которых древнесирийскими отцами показывается важность такого отношения любви во всяком духовном различении. Первый пример о том, как должно читать библейский текст. У Иакова Серугского, одного из сирийских поэтов (ум. 521) есть поразительные строки, в которых он адресует библейский текст потенциальному читателю. Иаков пишет:

Обращайся к Писанию с любовью и ты узришь его красоту,
А если не с любовью, не позволит оно тебе видеть лица своего.
Если будешь его без любви читать, то не будет тебе в том
никакой пользы,
Ибо любовь — врата Писания, через которые человек входит в истинное
его понимание.
Когда ты берешься за него, Писание требует и от тебя,
И если не любишь его больше себя самого, тебе не следует читать его.
Оно говорит тебе: «если будешь читать меня неохотно, находя
это скучным,
То и я неохотно открою тебе смысл мой. Либо люби людей,
и тогда открой меня; читай, и узришь мою красоту,
Либо — не читай меня, ибо нет в том пользы для тебя,
если не любишь меня.
Того, кто любит меня, меня читая, и я возлюблю,
И если спросит меня, я отдам ему все свои богатства
[*Bedjan 1908. V. 4, 282*] [34].

В другой поэтической гомилии Иаков предвосхищает знаменитый пассаж прп. Исаака, в котором говорится о цели Распятия. Иаков пишет:

34. Ср. [*Brock 2011*].

Только благодаря любви мы можем говорить с Тобой,
Ибо Твоя любовь повела Тебя на страдания за нас.
Великий знак Отчей любви — умертвить Сына Своего,
Ибо так он возлюбил мир, что отдал Сына Своего Единственного
[*Bedjan 1908. V. 1, 587*].

Для прп. Исаака Сирина любовь есть пристань, к которой «кораблям покаяния», плывущим по океану мира, нужно направиться; в то время как аскетическое путешествие полно опасностей и требует для вождения корабля покаяния «кормило страха», «как только мы достигаем любви, мы достигаем Бога». «И лишь найдя любовь, мы вкушаем его небесный хлеб и укрепляемся без труда и без устали»[35]. В другом месте прп. Исаак указывает на то, что «с любовью Божьей человек приближается к совершенной любви братской жизни»[36]. Эта любовь «совершенна», потому что она более не смотрит на брата по-человечески и осуждающе, но видит его по-Божески, и это несет в себе беспристрастную и равную любовь, которая объемлет и добрых, и злых[37].

Подводя итог, мы можем сказать, что концепция внутренних чувств уже была известна двум великим древнесирийским авторам IV столетия, Афрахату и Ефрему, еще до того, как сильное влияние Евагрия и других греческих писателей начало сказываться в сирийской традиции. Нет сомнений, что изначально эта идея духовных чувств появляется в «Послании к Ефесянам» *[1] святого апостола Павла, где он упоминает «внутреннего человека», или внутреннюю личность. А единственное систематическое изложение учения об этих внутренних духовных чувствах, которое мы находим в трудах древнесирийских отцов, появляется в рассуждениях монаха VIII в. Иоанна Дальятского (Старца). Рассудительность в трудах этих отцов — ключевой термин и описывается как «мать», которая рождает внутренние или, иначе, духовные чувства. Различение между добром и злом относится к способности человеческой природы, тогда как духовное различение есть сфера действия духовных чувств и относится к делам благодати.

*[1] Еф 3:16

35. Исаак Сирин. Слово 43 [*Bedjan 1909, 316*]. Ср. Исаак Сирин, прп. Слово 83 : О покаянии // Он же. Слова подвижнические. Сергиев посад : Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2008. С. 475, 473. — *Прим. ред*.

36. Исаак Сирин. Беседа 10. 33–34 [*Brock 1995, 40*]. Ср. «…посредством любви к Богу приблизится он и к совершенной любви к людям» (Исаак Сирин, прп. Беседа 10. 33 // Он же. О Божественных тайнах и о духовной жизни. С. 133). — *Прим. ред.*

37. Исаак Сирин. Беседа 38. 3 [*Brock 1995, 149*]. Ср. «…как есть равенство и постоянство в знании Его, так есть равенство и постоянство в любви Его» (Исаак Сирин, прп. Беседа 38. 3 // Он же. О Божественных тайнах и о духовной жизни. С. 67). — *Прим. ред*.

Приведение их в действие зависит от синергии или, другими словами, от сотрудничества человека и Святого Духа. Наконец, на протяжении всего целостного духовного пути существенно важно правильно понимать цель, и для прп. Ефрема и прп. Исаака, равно как и для других древнесирийских отцов, эта цель есть любовь Божья, предполагающая необходимость для человека ей отвечать. В завершении приведу слова прп. Исаака Сирина:

Вот каким образом все святые достигают такого совершенства, будучи некогда сотворены по совершенству, и в том они уподобились Богу, — в изливающейся любви и сострадании к людям[38].

Перевод Дмитрия Дорошко, Екатерины Звягинцевой; научный редактор Давид Гзгзян.

Источники и литература

1. *Bedjan 1908* = Bedjan P. Homiliae Selectae Mar Jacobi Sarugensis : In 5 v. Leipzig; Paris : O. Harrassowitz, 1908.
2. *Bedjan 1909* = Mar Isaacus Ninivita. De perfectione religios / Ed. P. Bedjan. Paris; Leipzig : O. Harrassowitz, 1909. xviii, 646 p.
3. *Beulay* = La collection des Lettres de Jean de Dalyatha / Ed., transl. R. Beulay. Turnhout : Brepols, 1978. 286 p. (PO; 39. 3).
4. *Brock 1992* = Brock S. P. The Luminous Eye : The Spiritual World Vision of St. Ephrem. Kalamazoo : Cistercian Publications, 1992. 209 p. (Italian translation by M. Campatelli : L'Occhio luminosa. Rome, 1999).
5. *Brock 1995* = Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian). «The Second Part» : Chapters IV–XLI / Ed. S. Brock. Louvain : Peeters, 1995. (CSCO; 554. Scriptores Syri; 224); [Idem] / Transl. S. Brock. (CSCO; 555. Scriptores Syri; 225).
6. *Brock 2005* = Brock S. P. The imagery of the spiritual mirror in Syriac literature // Journal of the Canadian Society for Syriac Studies. 2005. N. 5. P. 3–17.
7. *Brock 2011* = Brock S. P. Three Syriac Fathers on reading the Bible // Sobornost/Eastern Churches Review. 2011. V. 33. Iss. 1. P. 6–21.

38. Исаак Сирин. Слово 74 [*Bedjan 1909, 510*]. Ср. «Так достигают сего совершенства и все святые, когда соделываются совершенными и уподобляются Богу излиянием любви своей и человеколюбия во всем» (Исаак Сирин, прп. Слово 48 : О различении добродетелей и о совершенстве всего поприща // Он же. Слова подвижнические. С. 256). — *Прим. ред.*

8. *Brock, Harvey* = Brock S. P., Harvey S. A. Holy Women of the Syrian Orient. Berkeley : University of California Press, 1987. 215 p.
9. *Géhin* = Géhin P. Les manuscrits syriaques de parchemin du Sinaï et leurs membra disjecta. Leuven : Peeters, 2017. XIV, 253 p. (CSCO; 665. Subsidia; 136).
10. *Guillaumont* = Guillaumont A. Les six centuries des Kephalaia Gnostica d'Évagre le Pontique. Paris : Firmin-Didot, 1958. 264 p. (PO; 28. 1).
11. *Hansbury 2006* = The Letters of John of Dalyatha / Ed. M. Hansbury. Piscataway, NJ : Gorgias, 2006. 348 p. (TeCLA; 2).
12. *Hansbury 2013*= John the Solitary. On the Soul / Ed. M. Hansbury. Piscataway, NJ : Gorgias, 2013. 236 p. (TeCLA; 32).
13. *Khayyat* = Jean de Dalyata. Les homélies I–XV / Ed. N. Khayyat. Antélias : Centre d'études et de recherches orientales, 2007. 301 p.
14. *Kitchen* = The Discourses of Philoxenos of Mabbug : A New Translation and Introduction / Transl. R. A. Kitchen. Collegeville : Cistercian Publications, 2013. 600 p.
15. *Lavenant* = La Lettre à Patriciusde Philoxène de Mabboug / Ed. R. Lavenant. Paris : Firmin-Didot, 1963. (PO; 30. 5).
16. *Mingana* = Early Christian Mystics / Ed. A. Mingana. Cambridge : W. Heffer and Sons, 1934. vi, 320 p. (Woodbrooke Studies; 7).
17. *Pirtea* = Pirtea A. Die geistigen Sinne in der ostsyrischen christlichen Mystik : Diss. Berlin, 2016.
18. *Sherwood* = Sherwood P. Mimro de Serge de Rešayna sur la vie spirituelle // L'Orient Syrien. 1961. N. 6. P. 95–115, 121–156.
19. *Strothmann* = Strothmann W. Johannes von Apamea : Sechs Gespräche mit Thomasios, Der Briefwechsel zwischen Thomasios und Johannes und Drei an Thomasios gerichtete Abhandlungen. Berlin; New York : Walter de Gruyter, 1972. 223 S. (PTS; 11).

Список сокращений

CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
PTS	Patristische Texte und Studien
PO	Patrologia Orientalis
TeCLA	Texts from Christian Late Antiquity

S. P. Brock

The Spiritual Senses and Discernment in the Syriac Fathers

The article discusses some basic anthropological concepts characteristic of the early Syriac ascetic tradition where a key method of describing the human spiritual structure is to draw analogies; in the present case this is between the limbs of the human body and their internal spiritual counterparts. Thus the main category by which the true ways and objectives of the Christian endeavour are described here concerns the "internal senses", with a set of their own "limbs": this allows for a portrayal of a way of life and a means of discernment that is activated by the grace of the Holy Spirit.

KEYWORDS: Christian anthropology, spiritual sense, internal sense, spiritual discernment, grace.

References

1. Bedjan P. (ed.) (1908). *Homiliae Selectae Mar Jacobi Sarugensis* : In 5 v. Leipzig; Paris : O. Harrassowitz.
2. Bedjan P. (ed.) (1909). *Mar Isaacus Ninivita. De perfectione religios*. Paris; Leipzig : O. Harrassowitz.
3. Beulay R. (ed., transl.) (1978). *La collection des Lettres de Jean de Dalyatha*. Turnhout : Brepols. (PO; 39. 3).
4. Brock S. P. (1992). *The Luminous Eye : The Spiritual World Vision of St Ephrem*. Kalamazoo : Cistercian Publications.
5. Brock S. P. (2005). "The imagery of the spiritual mirror in Syriac literature". *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies*, 2005, no. 5, pp. 3–17.
6. Brock S. P. (2011). "Three Syriac Fathers on reading the Bible". *Sobornost/ Eastern Churches Review*, 2011, v. 33, iss. 1, pp. 6–21.
7. Brock S. P. (ed., transl.) (1995). *Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian). «The Second Part»* : *Chapters IV–XLI*. Louvain : Peeters. (CSCO; 554, 555. Scriptores Syri; 224, 225).
8. Brock S. P., Harvey S. A. (1987). *Holy Women of the Syrian Orient*. Berkeley : University of California Press.
9. Géhin P. (2017). *Les manuscrits syriaques de parchemin du Sinaï et leurs membra disjecta*. Leuven : Peeters. (CSCO; 665. Subsidia; 136).
10. Guillaumont A. (1958). *Les six centuries des Kephalaia Gnostica d'Évagre le Pontique*. Paris : Firmin-Didot. (PO; 28. 1).
11. Hansbury M. (ed.) (2006). *The Letters of John of Dalyatha*. Piscataway, NJ : Gorgias. (TeCLA; 2).

12. Hansbury M. (ed.) (2013). *John the Solitary. On the Soul*. Piscataway, NJ : Gorgias. (TeCLA; 32).
13. Khayyat N. (ed.) (2007). *Jean de Dalyata. Les homélies I–XV*. Antélias : Centre d'études et de recherches orientales.
14. Kitchen R. A. (transl.) (2013). *The Discourses of Philoxenos of Mabbug : A New Translation and Introduction*. Collegeville : Cistercian Publications.
15. Lavenant R. (ed.) (1963). *La Lettre à Patriciusde Philoxène de Mabboug*. Paris : Firmin-Didot. (PO; 30. 5).
16. Mingana A. (ed.) (1934). *Early Christian Mystics*. Cambridge : W. Heffer and Sons. (Woodbrooke Studies; 7).
17. Pirtea A. (2016). *Die geistigen Sinne in der ostsyrischen christlichen Mystik* : Diss. Berlin.
18. Sherwood P. (1961). "Mimro de Serge de Rešayna sur la vie spirituelle". *L'Orient Syrien*, 1961, no. 6, pp. 95–115, 121–156.
19. Strothmann W. (1972). *Johannes von Apamea* : *Sechs Gesprache mit Thomasios, Der Briefwechsel zwischen Thomasios und Johannes und Drei an Thomasios gerichtete Abhandlungen*. Berlin; New York : Walter de Gruyter. (PTS; 11).

Abbreviations

CSCO Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
PTS Patristische Texte und Studien
PO Patrologia Orientalis
TeCLA Texts from Christian Late Antiquity

Книги писем святого Патрикия епископа Книга первая: Исповедь

Перевод, вступительная статья и комментарии А. Г. Дунаева

Новый русский перевод «Исповеди» свт. Патрика Ирландского осуществлен по изданию серии «Христианские источники» (Sources Chrétiennes, n. 249). Примечания составлены с использованием комментариев Р. Хансона. В переводе выделены многочисленные аллюзии на Священное писание, точные цитаты дополнительно маркированы «кавычками».

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: святитель Патрик Ирландский, «Исповедь», миссия, христианство в Ирландии, святые отцы.

Святитель Патрик (Патрикий) Ирландский родился примерно в 389–390, умер ок. 460 г.[1] В святцы Русской православной церкви включен недавно как один из древних почитаемых святых неразделенной Церкви[2].

Из литературных трудов свт. Патрика до нас дошли «Исповедь» и «Послание к Коротику»[3]. Позднейшие жития Патрика не имеют исторической ценности[4].

«Исповедь» свт. Патрика, наряду с более ранним произведением свт. Августина, открывает ряд автобиографических сочинений латинской христианской литературы, в которых со временем роль мистических откровений, уже значительная в книге Патрика, будет возрастать. В византийской же литературе, напротив, подобные сочинения являются редким исключением[5].

Латынь свт. Патрика, далекая от классических норм, представляет определенные трудности для понимания, преодоленные стараниями многих ученых. Что же касается Священного писания, то Патрик использует как старый перевод (Vetus Latina), так и новый (получивший затем название Vulgata) св. Иеронима[6].

1. Подробнее об основаниях подобной хронологии см.: [*Лисин, 19–21*].

2. В западных странах день св. Патрика отмечается в день его кончины 17 марта. На заседании Синода РПЦ 9 марта 2017 г. было решено праздновать память свт. Патрика 30 марта по юлианскому календарю.

3. Переведено на русский Е. Агафоновым ([*Патрик 2002*]; в приложении — «Каноны» свт. Патрика) по устаревшей «Латинской патрологии» Ж.-П. Миня, однако для данного текста разночтения минимальны и несущественны.

4. Русский перевод одного из наиболее известных житий: [*Мурьху мокку Махтени*].

5. Подробнее о ранней христианской автобиографической традиции и ее возможном влиянии на сочинение свт. Патрика см., напр.: [*Николаев*]. Текст доступен на портале Credo.Ru: URL:https://credo.press/80694/ (дата обращения: 05.02.2019).

6. Обоснование этого вывода см. в сносках к переводу.

Новый русский перевод «Исповеди» свт. Патрика Ирландского осуществлен А. Г. Дунаевым по изданию в серии «Христианские источники» [*Saint Patrick*]. Предыдущие, уже ставшие классическими, издания Л. Билера[7] вместе с аппаратом разночтений (включая фотографии рукописей), источниками и комментариями, а также переводами на разные европейские языки доступны (в сканированном, а также в распознанном гиперактивном видах) на сайте *Saint Patrick's confession*[8]. Многочисленные конъектуры Л. Билера, не поддерживаемые рукописями, в переводе опущены и не оговариваются. Примечания составлены с использованием комментариев Р. Хансона в указанном издании «Христианские источники» и в книге: Hanson R. P. C. The Life and Writings of the Historical Saint Patrick. New York, 1983 [*Hanson*], а также подробных объяснений Л. Билера. За более пространными разъяснениями трудных мест и разными филологическими и литературными параллелями отсылаем заинтересованного читателя к указанному сайту, там же можно найти и расшифровки сиглов рукописей и перечень прежних изданий и издателей.

Предыдущий русский перевод, выполненный (не всегда точно) Н. Холмогоровой под редакцией М. Касьян и изданный в популярном журнале «Альфа и Омега» [*Патрик 1995*][9], сделан с одного из старых некритических изданий (с иной нумерацией глав), изобилующего устаревшими чтениями и указывающего минимум аллюзий на Священное писание[10].

Аллюзии на Священное писание выделены *курсивом*, точные цитаты дополнительно маркированы *«кавычками»*. При необходимости синодальный русский перевод уточнялся в зависимости от контекста «Исповеди», а также из-за имеющихся разночтений, из-за неточностей синодального перевода либо из-за различия используемых версий ветхозаветного текста. Угловыми скобками отмечены конъектуры издателей, квадратными — смысловые и стилистические дополнения при переводе, символом креста — испорченные места.

7. Copenhagen, 1950 (Classica et Mediaevalia; 11), Dublin, 2 ed., 1952, репринт: Libri Epistolarum Sancti Patricii Episcopi. Dublin : Royal Irish Academy, 1993. 212 p. (Clavis Patricii; 2), с включением “Addenda” Л. Билера [*Bieler*].

8. URL:http://www.confessio.ie (дата обращения: 5.02.2019).

9. Доступен на сайте: URL:http://www.pravmir.ru/ya-patrik-sovershenno-preziraemyj-mnogimi-ispoved (дата обращения: 05.02.2019).

10. Некоторые наиболее существенные расхождения нашего перевода с предыдущим (как и их причины) указаны в сносках.

<Книги писем святого Патрикия епископа книга первая: Исповедь> [11]

1. Я, Патрикий грешник, неотесаннейший, наименьший из всех верных и для многих наиболее презренный, отцом имел диакона Кальпорния [12], некоего [13] сына пресвитера Потита, родом из селения Баннавем [14] Табурнии [15]: вблизи же было у него именьице [16], где меня взяли в плен. Тогда мне было почти шестнадцать [17] лет, однако я не ведал истинного Бога и был уведен в плен в Иберию [18] вместе со столькими тысячами людей по заслугам нашим, потому что *«от Бога отступили»* (Ис 59:13) [19] и «*заветы Его* не *соблюли*» (ср. Быт 26:5), священникам нашим не повиновались, которые побуждали [нас] [20] к нашему спасению. И Господь *«навел на нас гнев раздражения Своего»* (Ис 42:25) [21] *«и рассеял* нас *между народами»* (ср. Иер 9:16) многими даже *«вплоть до предела земли»* (Деян 13:47) [22], где ныне мое ничтожество оказалось среди иноплеменников.

2. И там Господь *отверз осознание сердца моего* (ср. Лк 24:45; Иер 4:19) *неверия* [23] (ср. Евр 3:12), дабы — хоть и поздно — вспомнил я грехи свои и *обратился всем сердцем ко Господу Богу* моему (ср. Иоил 2:12–13), Который *«призрел на смирение»* (Лк 1:48) мое, и сжалился над юностью и неведением моим, и охранял меня прежде, чем я узнал Его, прежде, чем я понял или стал различать между *добром и злом* (ср. Быт 3:5), и защищал [24] меня, и утешал меня, словно отец сына.

3. Посему не могу молчать — да и *неполезно* (2 Кор 12:1), — о стольких благодеяниях и такой милости, коей удостоил меня Господь «*в земле пленения* моего» (2 Пар 6:37); ибо в том воздаяние наше, чтобы после выговора или признания Бога «*превозносить и исповедовать чудеса*» Его (Ис 25:1, ср. Пс 88:6, LXX [89, 5]) пред *всяким народом под* всем [25] *небом* (ср. Деян 2:5).

4. Ведь нет иного Бога, и никогда не было раньше, и не будет позже, кроме Бога Отца нерожденного, безначального, от Которого всякое начало, Вседержителя, как мы говорим; и Сына Его Иисуса Христа, Который, [как] мы свидетельствуем, всегда был с Отцом; прежде начала века духовно у (apud) Отца неизреченно рожденного прежде всякого начала, и чрез Него сотворено было все видимое и невидимое; соделавшегося человеком, после победы над смертью на небеса ко Отцу взятого, *«и Он дал Ему* всю власть *выше всякого имени над небесными, зем-*

11. Надписание разнится во всех рукописях, в PR отсутствует.
12. Кальпурния RF.
13. D: некогда Ф.
14. Банавем Ф.
15. DVΔ: Табурнии P. Попытки ученых идентифицировать это место не привели к успехам, см.: SC 249, p. 27.
16. Villula. Несмотря на уменьшительное имя, на самом деле речь могла идти о довольно большом поместье, см. пояснения и примеры в изд. SC 249, p. 26.
17. Пятнадцать R.
18. То есть Ирландию. Далее в переводе всюду «Иберния».
19. Отличается от Вульгаты.
20. Добавлено по смыслу Л. Билером.
21. Отличается от Вульгаты.
22. Отличается от Вульгаты.
23. Сердца~неверия Ф: неверия моего D, H-&-S, Stokes, White, Bieler.
24. Munivit D: monuit (ободрял, учил) Ф.
25. < RV.

ными и преисподними, и да исповедует всякий язык, что Господь и Бог *Иисус Христос»* (ср. Флп 2:9–12); в Которого мы веруем и скорого будущего прихода Коего мы ожидаем, *«Судия живых и мертвых»* (Деян 10:42), *«Который воздаст каждому по делам его»* (Рим 2:6)[26]; и *«излил на* вас[27] *обильно Святого Духа»* (ср. Тит 3:5–6) — дар и залог бессмертия; Который делает так, что верующие и послушные становятся *«чадами Божиими*[28]» и *«сонаследниками Христа»* (Рим 8:16, 17); Которого мы исповедуем и почитаем единым Богом в Троице священного имени[29].

5. Ведь Он Сам сказал через пророка: *«Призови Меня в день скорби, и Я освобожу тебя, и ты прославишь Меня»* (Пс 49:15)[30]. И снова молвил: *«Дела же Божии открывать и исповедовать — славно»* (Тов 12:7)[31].

6. Однако, даже если я несовершенен во многом, желаю, чтобы мои братья[32] и близкие узнали мой характер, дабы могли постичь стремление души моей.

7. Мне хорошо известно[33] «*свидетельство Господа* моего» (ср. 2 Тим 1:8), Который свидетельствует в псалме: *«Ты погубишь говорящих ложь»* (Пс 5:7). И еще говорит: *«Клевещущие уста убивают душу»* (Прем 1:11). И то же Господь говорит в Евангелии: *«За всякое праздное слово, какое скажут люди, дадут они ответ в день суда»* (Мф 12:36).

8. Поэтому я должен был бы *«со страхом и трепетом»* (Еф 6:5) сильно бояться этого приговора в день оный, когда никто не сможет уклониться или скрыться, но все вообще *дадим отчет* (ср. Рим 14:10) «*пред судилищем* Господа *Христа*» (ср. 2 Кор 5:10) даже за малейшие грехи.

9. Вот почему я давно намеревался написать, но вплоть до нынешнего [момента] сомневался, ибо боялся распространения людской молвы[34], поскольку не столь начитан[35], как другие, которые одинаково превосходно впитали в себя право[36] и священные письмена[37] и никогда не меняли с детства свой язык, но постоянно доводили его до все большего совершенства. Действительно, слова и речь[38]

26. Последние два слова в Вульгате переведены иначе (R приближает к Вульгате).

27. D: нас (= НЗ) Ф. Согласно Р. Хансону, здесь Патрик использует формулу, употреблявшуюся при катехизации.

28. + Отца Ф.

29. О возможных параллелях этой формулы Патрика у других латинских авторов см. у Р. Хансона.

30. Лат. перевод в «Исповеди» совпадает с переводом Иеронима (с евр. текста), но вместо glorificabis у Патрика magnificabis.

31. Текст в «Исповеди» полностью совпадает с переводом Иеронима. В греческой версии (Септуагинте) слова «и исповедовать» отсутствуют в александрийском и ватиканском кодексах, но имеются в синайском.

32. Во Христе.

33. В подлиннике non ignore — риторический прием «двойного отрицания» (литота).

34. Буквально: «да не попаду на язык людей», *ne incederem in linguam* hominum. Р. Хансон предлагает видеть в словах, выделенных курсивом, аллюзию на Сирах 28:30 (28:26 LXX), однако перевод Вульгаты ne labaris in lingua не дает оснований для такого предположения; еще дальше отстоит Септуагинта.

35. Legi Ф: dedici D H-&-S Stokes White[1], didici (научен) White[2] Bieler. Хансон поддерживает чтение legi сравнением с 10, 5 perlegerem и переводит «образован».

36. Iura корр. J. Gwyn White Bieler: iure (по праву) Ω.

37. Л. Билер считал, что речь идет о светских и церковных науках, однако Р. Хансон не согласен с этим мнением и думает, что Патрик говорит о юриспруденции и знании Библии.

38. Л. Билер полагает, что здесь аллюзия на Ин 8:43 или Пс 18:4, где употреблены оба слова sermo и loquela, но возможное заимствование представляется весьма далеким.

наша переведены на чужой язык, так что легко можно испытать по вкусу моего писания[39], насколько образован и просвещен я в речах, потому что, говорит [Писание][40], *«мудрый по языку узна́ется, и чувство, и знание, и учение истины»* (ср. Сир 4:29 [24 LXX]).

10. Но какая польза в оправдании, соответствующем истине, особенно учитывая, насколько я даже в старости своей стремлюсь к тому, чего не приобрел в юности[41]? Ведь грехи мои воспрепятствовали мне упрочить то, что раньше усвоил я поверхностно[42]. Но кто поверит мне, даже если я повторю, что сказал прежде? Юношей, даже почти безбородым[43] мальчиком, я был захвачен в плен прежде, чем узнал, к чему я должен стремиться или чего избегать. Именно поэтому я ныне краснею и сильно страшусь обнажать свое невежество, поскольку не могу изложить перед сведущими [людьми][44] в краткой речи, что происходит в [моем] духе и душе и что являет переживание [моего] чувства.

11. Но если бы мне дано было столько же, сколько другим, то я не молчал бы *«ради воздаяния»* (Пс 118:112). И если вдруг некоторым кажется, что я здесь выставляю себя со своим невежеством и *косноязычием* (ср. Исх 4:10), однако написано также: *«Языки немотствующие скоро научатся говорить мир»* (Ис 32:4)[45].

Сколь более должны стремиться мы, которые являемся, [как] говорит [апостол], *«письмом Христа во спасение до края земли»* (ср. 2 Кор 3:2–3; Деян 13:47) — если не красноречивым[46], то † неизменно и мощнейше †[47] *написанным в сердцах* ваших *не чернилами, но Духом Бога живаго»* (2 Кор 3:2–3). И, с другой стороны, Дух свидетельствует, что и *«деревенская жизнь создана Всевышним»* (Сир 7:16 [15])[48].

39. Probari ex saliva scripturae meae, букв. «по слюне» — смелое выражение, не встречающееся у других авторов. Подробно см.: [*Howlett*].

40. White предпочел иную пунктуацию, считая Sapiens подлежащим, однако, как замечает Р. Хансон, ко времени Патрика это прилагательное прочно закрепилось — применительно к авторам Священного писания — за Соломоном; кроме того, цитата приводится Патриком, вероятно, по памяти, поэтому небольшие неточности («мудрый» вместо «мудрость», «узна́ется» вместо «признаётся», пропуск «в глаголах») вполне объяснимы.

41. То есть, к изучению латыни.

42. Усвоил поверхностно (perlegeram): не усвоил Ф.

43. Inverbis DPΔ H-&S Bieler: in verbis (буквально) V White: imberbis (безбородый) corr. Ware Stokes. Bieler понимал inverbis как «неспособный (еще) говорить», но такое словоупотребление незнакомо прочим латинским авторам; кроме того, о 16-летнем мальчике вряд ли можно говорить как о неумеющем говорить. Лучшим выходом является предположение Р. Хансона, что здесь мы имеем дело со смешением в народной латыни букв b и v.

44. Р. Хансон оставляет (в качестве lectio difficilior) desertis (PCF Bieler) «пустынными, покинутыми, необработанными, дикими», однако в переводе (как здесь, так и ниже в гл. 11) следует более вразумительному варианту disertis (GRV White[2]). Существуют и иные чтения и конъектуры. При чтении disertis возможен и иной перевод: «учеными [словами]».

45. Вульгата здесь приближена к LXX (Хансон отсылает к комментарию Иеронима на Исаию).

46. Deserta — то же слово, что и выше в гл. 10, но в аппарате разночтения и конъектуры не указаны. Следуем переводу Р. Хансона, подразумевающему ту же конъектуру, что и раньше.

47. В рукописях далее следует scriptum несмотря на следующее слово scripta. Издатели полагают, что либо текст сильно испорчен (и предлагают разные исправления), либо в него встряла глосса.

48. В Вульгате и у Патрика rustication — в слав. и русской Библии переведено «земледелие», но очевидно, как справедливо замечает Р. Хансон, что Патрик принимает это слово в значении rusticitas — «сельская грубость, простота, неотесанность».

12. Посему я, первый[49] деревенщина, изгнанник, несомненно невежда, *«не умеющий провидеть будущее»* (Еккл 4:13)[50], все же то знаю наверняка, что *«прежде унижения»* (Пс 118:67) был я словно камень, лежащий в глубокой грязи, и пришел *Сильный* (Лк 1:49), и в Своем милосердии поднял меня, и притом поистине вознес наверх, и поместил меня на вершине стены. Вот почему я должен был сильно восклицать тогда, дабы воздать хоть как-то Господу за столь великие Его благодеяния здесь и в вечности, что ум человеческий не может оценить их.

13. Поэтому изумитесь, *«великие и малые, боящиеся Бога»* (ср. Откр 19:5), и вы, господа-риторы[51], выслушайте и вникните, Кто меня, глупца, вывел из среды тех, кто кажутся мудрыми, опытными в законе, *сильными в слове* (ср. Лк 24:19) и во всякой вещи, и именно меня, мерзкого для этого мира, вдохновил паче прочих — если я буду таковым и до тех лишь пор, — дабы *«со страхом и благоговением»* (Евр 12:28[52]) , не жалуясь, верно помогать народу (genti), к которому меня послала милость (caritas) Христова и дала мне в жизни моей, если стану достойным, наконец со смирением и истинно послужить им.

14. Итак, по *мере веры* (ср. Рим 12:3) в Троицу следует различать[53], несмотря[54] на опасность, [и] делать известным дар Божий и *«утешение вечное»* (2 Фес 2:16), бесстрашно, уверенно всюду распространять имя Божие, чтобы даже после моей кончины оставить наследство[55] братьям и сыновьям моим, которых я во Господе крестил столько тысяч людей.

15. И я не был достоин и не был таким, дабы Господь предоставил сие Своему служке — после испытаний и стольких трудов, после плена, после многих лет Он даровал мне такую милость в этом народе, на что я некогда в юности своей никоим образом не надеялся и [о чем] не помышлял.

16. Но после того как я прибыл в Иберию[56] — ежедневно я пас скот и часто молился днем, — все больше и больше увеличивалась любовь к Богу, и страх перед Ним, и вера умножалась, и дух побуждал к тому, что в один день [я совершал] вплоть до сотни молитв и почти столько же ночью; что даже когда я пребывал в лесах и на горе, вставал до рассвета на молитву в снег, в стужу, в дождь, и не

49. Primus. Хансон переводит «сперва», однако чтение primum (наречно) в рукописях отсутствует.

50. Вульгата, которой буквально следует Патрик, отличается как от Септуагинты, так и от синод. перевода с еврейского, совпадающего с LXX.

51. Следуем конъектуральному чтению domini cati rhetoricen (из варианта в некоторых рукописях dominicati rethorici), где cati rethorici = κατὰ ῥητορικήν), предложенному Р. Хансоном. Другие чтения: dom(i)ni (i)gnari («сведущие господа» либо «не ведающие Господа»).

52. Перестановка слов соответствует Вульгате.

53. In mensura itaque fidei Trinitatis oportet distinguere… По мнению комментаторов, эти слова могут отсылать к так называемым «правилам (regulae) веры», а distinguere означать «излагать учение».

54. Reprehensio здесь употребляется, согласно комментаторам, в значении apprehensio.

55. Конъектура издателей exagaellias из ex(a) gallias (и варианты). Согласно комментарию Л. Билера, это редкое слово встречается у писателей V–VIII вв., впервые — у Патрика. Другие конъектуры (exangellias = ἐξαγγελίας, исповедь; extra Gallias, за пределами Галлии) представляются менее удачными, прежде всего палеографически.

56. То есть в Ирландию.

чувствовал никакого вреда, и не было у меня никакой лени — как я вижу теперь, поскольку дух тогда горел во мне.

17. И там — о чудо! — как-то ночью во сне я услышал голос, говорящий мне: «Хорошо постишься, скоро ты вернешься на свою родину», — и снова, спустя немного времени, услышал я голос[57], говорящий мне: «Вот, корабль твой готов». Но судно находилось не вблизи, а примерно в двухстах милях, я никогда там не был и не знал ни одного человека[58]. Чуть позже я решился на бегство, и оставил человека, с которым пробыл шесть лет, и двигался силой Бога, Который направлял путь мой ко благу, и я ничего не боялся, пока не достиг этого корабля.

18. В тот день, когда я пришел, корабль отправлялся со своего места, и я сказал, что намерен плыть с ними. Кормчему это не понравилось, и он сурово ответил с негодованием: «Даже не пытайся плыть с нами». Услышав это, я удалился от них и направился к маленькой хижине, где я гостил, и по пути начал молиться. Прежде чем я закончил молитву, я услышал одного из них, громко кричавшего вслед мне: «Иди быстрей, ибо зовут тебя эти люди». Тут же я вернулся к ним, и они стали говорить мне: «Иди, мы принимаем тебя с доверием; будь нам другом, как пожелаешь», — и в тот день я отказался сосать их грудь страха ради Божия[59], однако все же надеялся на них, что они придут к вере в Иисуса Христа[60], ибо они были язычниками, и поэтому добился от них своего[61], и мы тотчас отплыли.

19. Через три дня мы достигли земли и двадцать восемь дней шли пустынным путем, так что и еды стало им не хватать, и *голод усилился* (ср. Быт 12:10) у них. Однажды кормчий начал мне говорить: «Что же, христианин? Ты утверждаешь, что Бог твой велик и всемогущ? Тогда почему ты не можешь помолиться за нас, ибо мы в опасности [умереть] от голода? Едва ли мы увидим вдруг какого-нибудь человека». Я же уверенно[62] сказал им: «*Обратитесь с верой от всего сердца к Господу Богу* моему (ср. Иоил 2:12–13), потому что ничего нет невозможного для Него, чтобы сегодня послал Он вам пищу на пути вашем, пока не насытитесь, так как изобилие повсюду у Него», — и с помощью Божией так и произошло. Вот, стадо свиней[63] появилось на дороге перед нашими глазами, и они убили многих

57. Слово responsum употребляется Патриком, вслед за Писанием и языческой литературой, для обозначения откровения Божьего. Ср. также Рим 11:4.

58. Видимо, речь идет о каком-либо ирландском порте.

59. Это был древний (не только ирландский) обычай — сосать грудь мужчины в знак дружбы (см. SC, p. 35, n. 1). Патрик отказался от него как от языческого. Рус. пер. Н. Холмогоровой: «Так в этот день благодаря страху Божию окончилось мое бегство», — имеет лишь частичные основания всего в двух рукописях.

60. Р. Хансон принимает в качестве основного чтения (согласно которому нами и выполнен перевод данного места) вариант D: ab illis speravi venire, — однако в переводе предпочитает (в сочетании с конъектурой двух издателей) иное чтение группы рукописей Ф: speraui ab illis ut mihi dicerent ueni in fide («что они позволят мне ехать с ними, поклявшись Иисусом Христом»). Рус. пер. Н. Холмогоровой также ориентируется на это последнее чтение, однако предлагает несколько иное понимание: «Ведь они подали мне надежду, сказав: “Приди по вере в Иисуса Христа”, хотя и были язычниками».

61. Ob hoc obtinui cum illis. Согласно пояснению Л. Билера со ссылкой на Григория Турского, obtinere cum aliquo = impetrare ab aliquo.

62. Confidenter, иное чтение evidenter (ясно).

63. Либо диких, либо одичавших домашних.

из них, и оставались там две ночи, и хорошо подкрепились, и тела (carnes)[64] их отдохнули[65], поскольку многие из них ослабели и по пути *были оставлены полуживыми* (Лк 10:30). После этого они воздали Богу величайшую благодарность, и я был в почете в глазах их. С того дня еда была у них в изобилии, они нашли даже дикий[66] мед, *уделили мне часть* (ср. Лк 24:42), и один из них молвил: «*Это жертвенное*» (1 Кор 10:28). Слава Богу, я ничего из этого не отведал[67].

20. Той же ночью во сне сильно искушал меня сатана, о чем я буду помнить, пока буду в этом теле[68]: словно громадная скала упала на меня, так что ни один член мой не был целым. И откуда мне, невежде, пришло на ум[69] призвать Илию (Heliam)? Между тем я увидел на небе восходящее солнце и когда воскликнул изо [всех] своих сил: «Илия, Илия!» — вот, свет оного солнца[70] упал на меня и тут же рассеял всякую тяжесть, и верую, что Господь мой Христос пришел мне на помощь и уже Дух Его тогда восклицал за меня, и надеюсь, что так будет в *день утеснения* (ср. Пс 49:15)[71] моего, как в Евангелии говорит[ся]: «*В* день *тот*, — свидетельствует Господь, — *не вы будете говорить, но Дух Отца вашего, Который говорит в вас*» (ср. Мф 10:19–20).

21. И во второй раз, спустя много лет, я снова был пленником. Итак, в ту первую ночь я остался с ними. Я услышал божественный голос (responsum)[72], говоривший мне: «Ты будешь с ними два месяца». Так и произошло: на шестидесятую ночь *избавил меня Господь из рук их* (ср. Быт 37:21)[73].

22. И в пути[74] [Бог] имел о нас ежедневное попечение в пище, огне и сухой погоде, пока на десятый[75] день не дошли до людей. Как я указал выше, мы шли по пустыне двадцать восемь дней, и в ту ночь, когда мы достигли людей, у нас уже не осталось никакой еды.

64. В других рукописях canes (собаки), и некоторые переводчики принимают этот вариант. Как остроумно замечает Р. Хансон, критикующий такое разночтение, в случае смертельной опасности собаки, даже весьма ценные, были бы все же съедены продавцами.

65. В пер. Н. Холмогоровой: «и они окрепли благодаря этому мясу». Так же переводит и Р. Хансон (se refaire grâce à la viande des porcs). Однако считать carnes не подлежащим, но винительным отношения (accusativus graecus) кажется нам очевидным насилием над текстом.

66. Букв.: «лесной».

67. Рус. пер. Н. Холмогоровой: «И один из них сказал: “Это жертва. Никогда доселе я не испытывал благодарности Богу”», — не имеет никаких оснований.

68. Издатели предполагают аллюзию с 2 Пет 1:13.

69. Venit in spiritu (букв. «пришло в духе»), разночтение in spiritum. Англ. пер. McCarthy: “Although I knew little about the life of the spirit at the time…” Рус. пер. Н. Холмогоровой: «…я к Духу воззвал, назвав его Элиам».

70. Возможно, Патрик сопоставляет имя Илии (Heliam) с греческим именованием солнца ἥλιος в контексте Мк 13:34–35 и Мал 4:2. Ср. ниже, гл. 59 и 60.

71. У Патрика pressurae: этим словом в Vetus Latina регулярно передается греч. θλῖψις (скорбь), однако в Вульгате здесь — tribulationis.

72. См. выше, гл. 17.

73. В этой главе Патрик делает небольшое отступление, вспоминая эпизод, который произойдет с ним гораздо позже, когда он будет уже епископом.

74. Продолжение темы гл. 19: «С того дня еда была у них в изобилии…».

75. Разночтение: «четырнадцатый».

23. И снова после нескольких лет я был в Британии со своими родителями, которые приняли меня как сына[76] и заклинали меня никогда не покидать их, хотя бы теперь, после стольких перенесенных мною мучений. И тогда *«увидел*[77] *я в ночном видении»* (Дан 7:13) мужа, пришедшего как будто из Ибернии, по имени Викторик, с бесчисленными письмами, и дал мне одно из них, и я прочел начало письма, где было написано: «Глас ибернийцев». Пока же я читал начало письма, думал в тот момент, будто слышу голос самих тех, кто жили около Воклютского[78] леса, близ Западного моря, так восклицавших, *«как бы едиными устами»* (Дан 3:51): «Просим тебя, святой отрок, приди и снова ходи среди нас». Я сильно *умилился в сердце* (ср. Деян 2:37), не смог читать дальше и проснулся. Благодарение Богу, что после многих лет Господь исполнил их призыв.

24. А в другую ночь — *«не знаю, Бог знает»* (2 Кор 12:2–3), во мне ли, рядом ли — [раздались] красноречивейшие слова[79], которые я услышал и не смог понять, пока в конце речи не было так сказано[80]: «Кто дал[81] душу свою за тебя (ср. 1 Ин 3:16), тот и говорит в тебе[82]». И так я проснулся радостный.

25. И опять увидел я в себе самого молящегося, и был я словно внутри своего тела, и услышал [молящегося] над собой, то есть над внутренним человеком, и там он сильно молился, воздыхая. Я же в то время *оцепенел, изумлялся*[83] и размышлял, кем же это мог быть молившийся во мне, но в конце молитвы было сказано[84], что он — Дух. Так я проснулся и вспомнил слова апостола: *«Дух подкрепляет немощи молитвы*[85] *нашей, ибо мы не знаем, о чем молиться, как должно, но Сам Дух ходатайствует за нас воздыханиями неизреченными, которые не могут быть выражены словами*[86]*»* (Рим 8:26). И еще: *«Господь, ходатай наш, ходатайствует за нас»* (ср. 1 Ин 2:1; Рим 8:26).

76. Эти слова делают вероятным предположение, что речь идет, скорее, о родственниках, а не об отце и матери.

77. Vidi у Патрика, aspiciebam в Вульгате.

78. Конъектура издателей, в рук. «Фоклютского». См.: [*Macalister; Thurneysen*]. Реальный комментарий см. в книге Р. Хансона [*Hanson, 95*]. Ср.: «Тем не менее стоит отметить, что Silva Vocluti, “близ западного моря”, — единственный ирландский топоним, упоминающийся в “Исповеди” св. Патрика (и, вероятно, место его пленения, несмотря на более известные предположения о Слемише в Антриме), следует локализовать в графстве Мэйо, баронстве Тироли, которое сохраняет название и размеры королевства, управлявшегося потомками Амальгайда; Тирехан справедливо отождествил его с Шохайллом (ныне Фойлл) на западном берегу залива Киллала» [*Бирн, 96–97*].

79. Verbis peritissime (разночтения: peritissimi, peritissimus, perterritus), издателями предложены разные конъектуры. Место, скорее всего, испорчено, перевод условный.

80. В рукописях: effitiatus, affatus, конъектуры efficiatus, effatus. Перевод условный.

81. Dedit (в Вульгате точный перевод posuit, и это чтение внесено в рукописи C G).

82. Последняя часть фразы сохранилась только в рукописи D.

83. Ср.: obstupescite et admiramini (Ис 29:9); stupens admirabaur (Деян 8:13). Обе аллюзии (согласно Вульгате) в аппарате Р. Хансона не указаны, следуем здесь изданию Л. Билера.

84. Употреблено то же слово с теми же разночтениями, что в гл. 24 (см. примеч. 72).

85. «молитвы»: разночтение засвидетельствовано в двух греческих рукописях и имеется в Vetus Latina.

86. Последняя часть предложения имеется в некоторых рукописях Вульгаты, в греческих рукописях такого разночтения нет. Таким образом, в данной цитате Патрик пользуется обоими латинскими переводами Нового завета.

26. И когда я подвергся испытанию от некоторых старших моих[87], которые выставили грехи мои против моего тяжелого епископского [труда], чтобы тот день *«я был сильно потрясен, дабы пасть»* (Пс 117:13) тогда и в вечности, но Господь милостиво пощадил пришельца и странника[88] ради Имени Своего и сильно помог мне в этом несчастье: [удивительно], что такой позор и поношение не закончились для меня плохо! Молю Бога, чтобы *не вменилось им во грех* (ср. Втор 24:15; 2 Тим 4:16).

27. Они *нашли против меня предлог* (ср. Дан 6:5) спустя тридцать лет — а именно, исповедь до того, как я стал диаконом[89]. В тревоге и печали поведал я близкому другу о соделанном в детстве в один день, даже в один час, ибо тогда я не был еще крепок. *Я не знаю — Бог знает!* (2 Кор 12:2–3) — было ли мне тогда пятнадцать лет, и в Бога живого я не верил с детства, но пребывал в смерти и неверии, пока не был покаран и *поистине смирен* (ср. Пс 118:75) *в голоде и наготе* (ср. 2 Кор 11:27), притом каждодневно.

28. Напротив, я оставался в Ибернии вопреки свой воле, пока чуть было не умер, но это послужило мне, скорее, во благо, ибо Господь тем самым исправил меня и приготовил к тому, чем я стал нынче и от чего некогда был далече, чтобы я заботился и беспокоился о спасении других, хотя тогда я не помышлял даже о самом себе.

29. Итак, в тот день, когда я был отвергнут[90] упомянутыми выше [людьми], в ту самую ночь *увидел я в ночном видении* (ср. Дан 7:13) позорную надпись[91] напротив моего лица, и тогда я услышал божественный глас, говорящий мне: «К несчастью узрели мы лицо изобличенного[92]», в то время как имя было раскрыто. Он не так провозгласил: «К несчастью ты узрел», — но: «К несчастью мы узрели», как будто присоединившись к нему[93], словно сказал: *«Кто касается вас, словно касается зеницы ока Моего»* (ср. Зах 2:8)[94].

30. Посему *«благодарю давшего мне силу»* (1 Тим 1:12) во всем, что не препятствовал мне ни в отъезде, на который я решился, ни в труде, которому я научился

87. О ком идет речь, неясно. Ср. гл. 37.

88. Ср.: Лев 25, 23 LXX; Пс 38:13.

89. Согласно 30 правилу Эльвирского собора, прещения могли быть применены к священнослужителям в случае тяжких грехов, совершенных даже до рукоположения.

90. Аллюзия с 1 Пет 2:7 (= Пс 117:22) представляется сомнительной.

91. Или: «моего опозоренного лица» (sine honore находится в конце этой части фразы).

92. Designati [также «указанного»], nudato nomine. Речь идет либо о самом Патрике, либо — по предположению некоторых комментаторов — о его друге-предателе (ср. гл. 33). Однако в гл. 43 глагол designare используется в значении «обвинять», а не «указывать». Среди других многочисленных вариантов толкования этого загадочного места (не забудем, что речь идет о пророческом сновидении) — закрытие кавычек в конце фразы; в таком случае следует перевести: «…лицо опозоренного, лишенного доброго имени».

93. Здесь Патрик говорит о себе в третьем лице. Перевести «ко мне», что лучше согласовалось бы с общей интерпретацией места, не позволяет местоимение sibi (quasi sibi se iunxisset).

94. Вся цитата очень близка к Вульгате («Моего» — разночтение, зафиксированное в Вульгате), но quasi в точности соответствует Септуагинте (ὡς). Общий смысл видения и гласа — в божественном оправдании невинно осужденного Патрика.

от Господа моего Христа, но с того [времени] я больше *почувствовал в себе* немалую *силу* (ср. Лк 8:46; Мк 5:30), и вера моя была доказана пред Богом и людьми.

31. Поэтому *с дерзновением говорю* (ср. Деян 2:29), что совесть моя не укоряет меня ни сейчас, ни впредь: имею *свидетелем Бога* (ср. 2 Кор 1:23), *что не солгал* (ср. Гал 1:20) в речах, переданных вам.

32. Но еще более печалюсь я о своем ближайшем друге: чем заслужили мы это — слышать такое суждение — от того, кому я доверил даже свою душу! И узнал я от некоторых братьев перед той защитой (ведь я отсутствовал [тогда], и даже в Британии не был, и не я был зачинщиком), что и он в мое отсутствие защищал меня (pulsaret pro me). Он даже своими устами сказал мне: «Вот, ты должен получить епископское достоинство», — хотя я не был достоин. Так откуда пришла ему позже [на ум мысль] перед всеми, добрыми и дурными, публично бесчестить меня за то, с чем прежде он добровольно и с радостью согласился — [как] и Господь, Который *«больше всех»* (Ин 10:29)?

33. Довольно говорить. Однако не должен я утаивать дар Божий, дарованный нам в *земле пленения* моего (ср. 2 Пар 6:37 и др.), поскольку тогда я усердно искал его, и там обрел его, и он хранил меня от всех тягот (так я верю) *Духом Своим, живущим* [во мне] (Рим 8:11), Который действует[95] во мне до сего дня. Снова [говорю это] *с дерзновением* (ср. Деян 2:29). Но Бог знает, что если бы сказал мне это человек, возможно, я промолчал бы[96] ради любви Христовой.

34. Итак, по этой причине я неутомимо благодарю Бога моего, Который сохранил меня верным в *день испытания* (ср. Пс 94:9[97]; Евр 3:8) моего, так что ныне я смело приношу в жертву (sacrificium) Ему — Господу моему Христу, избавившему меня от всех тягот моих (ср. Пс 33:7) — душу свою, словно *«жертву (hostiam) живую»* (Рим 12:1), и говорю: «*Кто я,* или каково призвание мое, *Господи*» (2 Цар 7:18), Который содействовал мне[98] с такой божественной [мощью], что теперь *среди язычников* (ср. Пс 45:11) я постоянно *возношу и возвеличиваю имя Твое* (ср. Пс 33:4; Сир 33:10[99]), где бы я ни был, не только в благоприятных, но и в тяжелых обстоятельствах. Что бы со мной ни произошло — доброе ли, плохое ли, — я должен принимать одинаково и всегда благодарить Бога, внушившего мне безграничную веру, что нельзя в Нем сомневаться, и внявшего мне, чтобы я, без моего ведома, *«в последние дни»* (Деян 2:17) дерзнул приступить к столь благочестивому и дивному делу — подражать так или иначе тем, кому Господь уже давно предназначил быть провозвестниками Своего Евангелия *«во свидетельство*

95. Аллюзия с 1 Кор 12:11 кажется искусственной.

96. О предательстве друга и о божественных знаках.

97. Вариант Вульгаты (в обеих версиях псалмов) отличается от LXX.

98. Некоторые издатели помечают это место как испорченное. Рус. пер.: «Ты дал мне бремя этого божественного дара», — пытается передать чтение cooperuisti. Мы принимаем вместе с Р. Хансоном за основной вариант чтение cooperasti.

99. Чтение согласно Вульгате. В издании Р. Хансона обе аллюзии на псалмы опущены.

всем народам» прежде *конца* мира (Мф 24:14). Мы увидели, что это так и исполнилось: вот, мы свидетели, что Евангелие проповедано до тех пределов, дальше которых никого нет.

35. Впрочем, долго рассказывать обо всем моем труде в деталях или частично. Я скажу кратко, как милостивейший Бог часто избавлял меня от рабства и двенадцати опасностей[100], которым подверглась душа моя, помимо многих козней, которые не могу выразить словами, да и не буду докучать читателям. Бог, знающий *«все* даже *прежде бытия»* (ср. Дан 13:42), — мой поручитель, что божественный голос[101] все же часто предупреждал меня, убогого, сирого[102] простеца[103].

36. *Откуда у* меня *эта премудрость* (ср. Мф 13:54), которой не было во мне, не знавшем ни *число дней* (ср. Пс 38:5), ни Бога? Откуда, затем, у меня столь великий, столь спасительный дар знать и любить Бога, чтобы оставить родину и родителей?

37. И подносились мне многие дары с плачем и слезами, и я огорчил их[104] вопреки желанию некоторых из старших[105] моих, но при водительстве Божием я никоим образом не уступил и не согласился с ними — не благодаря мне, но Бог победил во мне и воспротивился им всем, дабы я отправился к язычникам Ибернии проповедовать Евангелие, и переносить поругания от неверных, чтобы *услышать поношение в скитании* своем (ср. Сир 29:30)[106], и многие преследования *«даже до уз»* (2 Тим 2:9), и чтобы отдать свою свободу[107] ради пользы других, и, если буду достоин, я готов даже душу свою [отдать] незамедлительно и *охотно* за имя Его, и стремлюсь тут *издержать* (ср. 2 Кор 12:15) ее *вплоть до смерти* (ср. Флп 2:8, 30), если Господь мне позволит.

100. Неясно, о чем говорит здесь Патрик. D. S. Nerney предложил видеть тут аллюзию с 2 Кор 11:26 [*Nerney, 269*].

101. Responsum: см. выше, гл. 17 и 21.

102. Буквально: сироту (pupillum). По мнению Р. Хансона, здесь могли сказаться психологические последствия пленения, хотя Патрик уже является престарелым епископом, родители которого давно умерли.

103. В рукописях: ideo tamen, однако это выражение употребляется лишь с отрицанием non. Конъектура Н. Уайта idiotam: это слово прочно утвердилось в христианском словаре, начиная с Деян 4:13.

104. Р. Хансон в переводе подразумевает, что Патрик огорчил родителей, принесших ему дары, однако из текста такое предположение не следует с необходимостью. Англ. перевод МакКарти более осторожен: “And many were the gifts offered to me, along with sorrow and tears. There were those whom I offended…” (в англ. пер. в кн.: [*Hanson*] — похожая трактовка). Прежний рус. пер.: «Ведь я покинул родину и родителей, и многие тяготы выносил с плачем и слезами…» — присоединяет фразу к прежней главке и толкует слово munera как «тяготы», однако предпочтение этого значения и отнесение словосочетания offerebantur mihi к Патрику как к действующему лицу представляются сомнительными.

105. «Старшие» (seniores, это же слово употреблено в гл. 26) — возможно, старейшины рода или кто-то из церковных начальников.

106. Согласно Вульгате с чтением inproperium вместо obprobrium, у LXX это стих 23 (27 в синод.). Патрик в данном случае не учитывает отрицательный контекст приводимого им выражения в Писании.

107. Ingenuitas — «звание свободного гражданина, знатное происхождение». Из «Послания», 10:7 можно сделать вывод, что семья Патрика была знатного происхождения.

38. Ибо я весьма обязан Богу, предоставившему мне такую милость, чтобы многие народы через меня возродились к Богу и затем были утверждены[108] и чтобы повсюду у них рукополагались клирики для народа, недавно пришедшего к вере, которого принял Господь *«от краев земли»* (Иер 16:19), как некогда Он *«обещал через пророков Своих»* (Рим 1:2): *«К Тебе придут народы от краев земли и скажут: “Сколь ложных идолов приобрели отцы наши, и нет в них пользы”»* (Иер 16:19)[109], и еще: *«Я положил Тебя во свет язычникам, чтобы Ты был во спасение до края земли»* (Деян 13:47, ср. Ис 49:6).

39. И тут я хочу *дождаться обещания* (ср. Деян 1:4) Того, Кто вообще никогда не обманывает, как обещает в Евангелии: *«Придут с востока и запада и возлягут с Авраамом и Исааком и Иаковом»* (ср. Мф 8:11), как мы верим, что со всего мира придут верные.

40.[110] Итак, нам поэтому надлежит хорошо и старательно ловить, как Господь указывает и научает, говоря: *«Идите за Мною, и Я сделаю Вас ловцами человеков»* (Мф 4:19); и снова говорит через пророков: *«Вот, Я посылаю рыболовов и охотников многих»* (ср. Иер 16:16), и прочее. Вот почему следовало крепко держать наши сети, так чтобы поймалось для Бога *многое множество и куча* (ср. Лк 6:17) и повсюду были священнослужители, которые крестили бы и побуждали нуждающийся и желающий народ, как Господь глаголет в Евангелии, увещевая и научая, говоря: *«Итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам; и се, Я с вами во все дни до скончания века»* (Мф 28:19–20); и снова говорит: «Итак, *идите по всему миру и проповедуйте Евангелие всей твари. Кто будет веровать и креститься, спасен будет; а кто не будет веровать, осужден будет*» (Мк 16:15–16); и еще: «*И проповедано будет сие Евангелие Царствия по всей вселенной, во свидетельство всем народам; и тогда придет* конец[111]» (Мф 24:14). Также Господь через пророка предвозвещает, молвя: *«И будет в последние дни, говорит Господь, излию от Духа Моего на всякую плоть, и будут пророчествовать сыны ваши и дочери ваши; и юноши ваши будут видеть видения, и старцы ваши сны увидят. И также на рабов Моих и на рабынь Моих в те дни излию от Духа Моего, и будут пророчествовать»* (Иоил 2:28–29 [цит. по Деян 2:17–19]). И у Осии говорит: *«Не Мой народ я назову народом Моим, и не достигшего милосердия — достигшим милосердия, и будет в месте, где сказано: “Вы не Мой народ”, — там назовутся сынами Бога живаго»* (ср. Ос 2:24[112], 1 [цит. по Рим 9:25]; 1:10 [цит. по Рим 9:26]).

108. Consummarentur. Это же слово употребляется в гл. 51. Смысл его ясен из «Послания», 2 (хотя там использовано иное выражение), а также из творений Киприана Карфагенского и Илария Пиктавийского: конфирмация и допущение до причастия.

109. Патрик цитирует латинский перевод, соответствующий LXX (Вульгата ближе к масоретскому тексту).

110. Эта глава, как замечает Р. Хансон, тесно связана с «Посланием», 11, так что между их написанием вряд ли пролегал значительный временной промежуток.

111. В Вульгате consummatio, у Патрика finis.

112. Нумерация по Вульгате.

41. Откуда же жители Ибернии, у которых никогда не было понятия о Боге (разве что почитали всегда, даже до сего времени, нечистых идолов[113]), — как недавно стали они народом Господним и именуются сынами Божиими, сыны скоттов и дочери вождей[114] оказываются монахами и девами Христовыми?

42. И вот была одна благословенная [девушка из племени] скоттов, знатного происхождения, очень красивая, взрослая, которую я крестил, и через несколько дней она пришла к нам по следующей причине. Она заявила нам, что получила от вестника[115] Божиего указание и что он призывал ее стать девой Христовой и приблизиться к Богу. Благодарение Богу, на шестой день[116] она прекрасно и с чрезвычайной охотой приобрела то самое[117], что исполняют все девы Божии, но не по воле своих отцов: они претерпевают и преследования, и ложные упреки от своих родителей, и тем не менее все больше растет [их] число (и из нашего рода[118], которые рождены там; не знаем числа их), помимо вдов и воздерживающихся. Среди них особенно трудятся те, которые удерживаются в рабстве[119]: они постоянно терпят угрозы и устрашения, но Господь даровал милость многим из Своих служанок, ибо несмотря на запреты они все равно мужественно подражают [Ему].

43. Поэтому даже если я хотел бы оставить их и отправиться в Британию — и я весьма охотно готов был [на это], словно [вернуться] на родину и к родным[120]; и не только туда, но даже [дойти] до Галлии, чтобы посетить братий и увидеть лица святых Господа моего[121], знает Бог, что я сильно желал [этого], — но, *связанный Духом*, Который мне *свидетельствует* (ср. Деян 20:22–23), что если я сделаю это, Он заранее объявляет меня виновным, и я боюсь погубить начатый мной труд. И не я [хочу этого], но Христос Господь, Который велел мне, чтобы я шел вместе с ними остаток моей жизни, если Господь захочет и сохранит меня от всякого лукавого пути, дабы не грешить мне перед Ним.

44. Надеюсь, что я должен был [сделать] это, но не доверяю сам себе, *доколе* буду *в этом смертном теле* (ср. 2 Пет 1:13; Рим 7:24), поскольку силен тот, кто ежедневно стремится отвратить меня от веры и чистоты искренней религиозно-

113. Союз «и» в переводе опущен (как гендиадис).

114. Букв. «царьков» — глав небольших королевств.

115. В ранней латыни nuntius употреблялся как перевод греч. «ангел», но позже стала использоваться калька.

116. Рус. пер. «с того дня уже шесть девушек охотно и радостно последовали за ней и стали девами Христовыми…» предполагает (в отличие от всех прочих переводов на европейские языки), что в выражении “sexta ab hac die” sexta не аблатив, связанный с die, а номинатив.

117. То есть монашеские обеты.

118. Имеются в виду не ирландцы (в таком случае далее было бы сказано не «рождены», а «возрождены» в контексте Крещения), а бриты, родившиеся в Ирландии.

119. Рус. пер., не поддерживается разночтениями, «и служат Богу» ошибочен.

120. Parentes (первое значение — «родители», также «родственники»). По мнению Р. Хансона, речь идет о родном для Патрика монастыре. Возможно, употребляя кажущееся здесь странным (и опускаемое в некоторых переводах) сравнение «словно» (quasi), поскольку Британия в самом деле являлась родиной святого, Патрик намекает, что братья по вере и постригу ему столь же дороги, как родственники и почившие родители.

121. То есть монахов.

сти, избранной для Христа, Господа моего, вплоть до конца жизни моей, однако *враждебная плоть* (ср. Рим 8:7) постоянно влечет к смерти, то есть свершению недозволенных соблазнов. Я *знаю отчасти* (ср. 1 Кор 13:9), что не вел совершенной жизни, как и[122] другие верующие, но исповедуюсь Господу моему и не стыжусь пред лицом Его, потому что не лгу: с тех пор, как я познал Его с юности своей, возрастали во мне любовь к Богу и страх Его, и доныне я милостью Божией *«веру сохранил»* (2 Тим 4:7).

45. Пусть насмехается и оскорбляет, кто захочет, я не буду молчать и не скрою *«знамения и чудеса»* (Дан 6:27), явленные мне Господом — как ведающим все даже *«прежде вековых времен»* (2 Тим 1:9) — за много лет до того, как они исполнились[123].

46. Посему я должен был непрестанно благодарить Бога, Который часто снисходил к неразумию моему, нерадению моему, и не по одному случаю сильно гневался на меня, который был дан [Ему] помощником[124], и не скоро принял я[125] то, что было явлено мне и как *внушал Дух* (ср. Ин 14:26), и *смилостивился* надо мной Господь *тысячу* тысяч[126] [раз] (ср. Исх 20:6), ибо узрел во мне, что я был готов, но не знал я, что мне делать в такой ситуации[127] в моем положении, потому что многие противились этому посольству, даже переговаривались за моей спиной и говорили: «Вот он, зачем отправляется в опасное [путешествие] к врагам, которые не знают Бога?» — не из-за коварства, но поскольку они не могли понять[128], как и я сам свидетельствую, по причине моей необразованности — и не скоро признал я благодать, которая тогда была во мне. Ныне я понял то, что прежде должен был [уразуметь].

47. Итак, ныне я просто изложил [это] моим братьям и сослужителям, которые поверили мне потому, что я *«предрекал и предрекаю»* (2 Кор 13:2) к укреплению и утверждению веры вашей. О если бы и вы подражали *большему* и *делали* лучшее (ср. Ин 14:12)! Это будет моей славой, ибо *мудрый сын — слава отца* (ср. Притч 10:1, 17:6).

48. *Вы знаете* и Бог, *как* (ср. Деян 20:18) я *жил среди вас с юности моей* (ср. 1 Цар 12:2) в верности истины и искренности сердца. И по отношению к тем языч-

122. В некоторых переводах вследствие опущения союза «и» предполагается иной смысл, что Патрик не вел столь совершенной жизни, какая была у других христиан. В предложенном варианте, однако, допускается и некоторое частичное «самооправдание» Патрика, менее соответствующее привычному «образу святого».

123. См., напр., главы 23 и 24.

124. Слово adiutor использовано здесь для указания на епископские функции (см. SC 249, p. 164).

125. Прежний русский перевод начала фразы совершенно неверный не по причине разночтений, но из-за непонимания специфической лексики и игнорирования контекста: «…и что не в каком-нибудь другом месте, дабы не навлечь страшный гнев Его, а именно здесь я был [Им] дан в помощь и не скоро почил [adquieui]…»

126. Согласно аппарату Л. Билера, добавление «тысяч» есть у Фульгенция, однако в критических изданиях Ветхого завета подобное разночтение не засвидетельствовано.

127. Pro his вместо propter haec: пролептически относится к дальнейшему рассказу о противниках миссии Патрика.

128. Епископского возвышения Патрика.

никам, среди которых обитаю, я соблюдал и буду соблюдать верность им. Бог знает, что *ни от кого* из них я *не искал корысти* (ср. 2 Кор 7:2), и не помышляю, ради Бога и Церкви Его, дабы не возбудить преследования их и нас всех и не хулилось через меня имя Господне, так как написано: *«Горе человеку, через которого имя Господне хулится»* (ср. Мф 18:7; Рим 2:24).

49. Ведь *«хоть я и невежда во всем»* (ср. 2 Кор 11:6), тем не менее в чем-то пытался хранить себя и от[129] братий-христиан, и дев Христовых, и верующих женщин, которые добровольно давали мне небольшие приношения и клали на алтарь [некоторые] из своих украшений[130], а я снова возвращал им, так что они возмущались против меня, зачем я это делал. Но я [поступал так] ради надежды на вечность[131], дабы по этой причине во всем с осторожностью хранить себя, так чтобы <не>[132] схватили меня или помощника в моем служении под каким-нибудь предлогом нечестности[133], и не дать даже в малом неверным повода для порицания или унижения.

50. Может быть, когда я крестил столько тысяч людей, то ожидал от кого-нибудь из них хоть полскрупула[134]? *«Скажите мне, и я возвращу вам»* (1 Цар 12:3)[135]. Или когда Господь повсюду рукоположил через мою мерность клириков и я безвозмездно вручил им служение — разве требовал я от кого-то из них хотя бы цену моей *обуви*? *«Скажите против меня, и я возвращу вам»* (1 Цар 12:3)[136].

51. Я больше *издержал для вас* (ср. 2 Кор 12:15), чтобы меня приняли[137], и среди вас и повсюду я путешествовал ради вас во многих опасностях вплоть до край-

129. В зависимости от интерпретации падежа возможно и иное понимание: «хранить себя ради…».

130. Во времена Патрика в Британии не было денег.

131. Л. Билер и Р. Хансон понимают perennitas как «постоянство (миссии)».

132. Сложное место из-за разночтений и различных допустимых лексических и контекстуальных интерпретаций. Добавление отрицания многими издателями и переводчиками поддерживается следующим nec. Однако итал. переводчик Malaspina полагает, что можно обойтись без отрицания при толковании этого места в контексте гл. 51 (ut me caperent), т. е. что речь идет о допущении местными царьками Патрика к проповеди при условии внесения им определенной мзды. Добавление отрицания вынуждает игнорировать этот очевидный параллелизм. Однако при отказе от вставки отрицания приходится выбирать вместо infideli чтение рукописи V и некоторых издателей infideles («неверные», в роли подлежащего). Тем не менее, Л. Билер замечает, что Патрик (как и, например, Киприан Карфагенский и другие африканские авторы) никогда не употребляет infidelis в значении «неверующий» (для этого он использует слово incredulus, встречающееся чуть ниже). Приводим здесь альтернативный перевод при иных чтениях: «…так чтобы неверные под любым предлогом допустили [другое значение глагола capio] меня или помощника в моем служении…».

133. Infideli (PFCG): infideles V и некоторые издатели (см. предыдущее примеч.).

134. Scripulum или scrupulum (1/24 унции, долгое время был мерой аптекарского веса, откуда в рус. яз. прил. «скрупулезный»), у Патрика слово жен. рода scriptula. Во времена Патрика в Европе скрупул был мелкой медной монетой, постоянно девальвировавшейся. Позже ирландский screpall станет мелкой серебряной монетой.

135. Здесь и далее цитировано по Vetus Latina (соответствует LXX).

136. Вся эта главка построена по образцу апологий пророка Самуила (1 Цар 12:2–3) и ап. Павла (Деян 20:18 и далее).

137. Ut me caperent (конъектура издателей, во всех рук. caperet). Л. Билер понимает это место как аллюзию к 2 Кор 7:2 (capite nos). Нами выбрана интерпретация Р. Хансона (Патрик имеет в виду сребролюбие местных князьков, см. след. главу). Такого же понимания придерживаются итальянский (Malaspina) и немецкий (Фишер) переводчики, хотя последний указывает, что иное толкование

них границ, где никто дальше не был и куда никто никогда не доходил крестить, или поставлять клириков, или утверждать [138] народ. По дару Господа я прилежно и весьма охотно исполнил все ради вашего спасения.

52. Между тем я давал вознаграждения царям, кроме того — давал плату их сыновьям, которые путешествуют со мной, и тем не менее они схватили меня с моими спутниками и в тот день страстно желали убить меня, но *время еще не пришло* (ср. Ин 7:6, 30), и все, что нашли у нас, похитили это, а меня самого заковали в железо, но на четырнадцатый день освободил меня Господь из-под власти их, и все наше было возвращено нам благодаря Богу и *близким друзьям* (ср. Деян 10:24), которых мы заранее приобрели [139].

53. Вы ведь знаете [140], сколько я израсходовал на тех, кто судили во всех областях, которые я чаще посещал. Думаю, я заплатил им не меньше, чем цену пятнадцати человек, так чтобы вы пользовались мной, а я всегда пользовался вами в Боге. Я ни о чем не сожалею, но мне [этого] не довольно: до сих пор *я издерживаю и преиздержу* [141] (ср. 2 Кор 12:15); силен Господь дать мне впоследствии, чтобы я самого себя *издержал* [142] *за души ваши* (ср. там же).

54. Вот, *«Бога призываю в свидетели на душу мою»* (2 Кор 1:23), *«что не лгу»* (Гал 1:20), и я написал вам не для того, чтобы был *повод для лести или корысти* (ср. 1 Фес 2:5) или надеялся на почесть от кого-то из вас. [Мне] достаточно почета, который еще не виден, но *«сердцем уверяется»* (Рим 10:10): *верен Тот, Кто обещал* (ср. Евр 10:23), Он никогда *не лжет* [143] (ср. Тит 1:2).

55. Но я вижу, что уже в *настоящем веке* (ср. Гал 1:4) сверх меры возвышен Господом, и не был я достойным и таковым, чтобы Он предоставил мне это, поскольку знаю наверняка, что мне больше подходит нищета и бедствие, нежели богатство и наслаждения, — однако и Христос Господь нищим был ради нас (ср. 2 Кор 8:9), я же жалок и несчастен, и если возжелал бы богатства, то уже [144] не имею — *«и сам не сужу о себе»* (1 Кор 4:3) [145], поскольку ежедневно ожидаю или убийства, или по-

предпочитают O'Loughlin и McCarthy. Однако англ. пер. McCarthy навряд ли соответствует оригиналу: "I spend myself for you, so that you may have me for yours". О вероятном параллелизме данного места с гл. 49 см. соответствующую сноску. Прежний рус. пер.: «Более я издержал ради вас, чем получил…» — неверен.

138. Consummaret — имеется в виду конфирмация (см. примеч. к гл. 38).

139. Ante praevidimus — глагол имеет оттенок предусмотрительности, расчетливости.

140. Как и в гл. 51, Патрик обращается к ирландским христианам.

141. Superimpendam: в Вульгате (согласно греч.) другой залог superinpendar.

142. Impendar — конъектура издателей согласно Вульгате (в которой, однако, согласно грамматическим правилам стоит подлежащее ipse, а не дополнение meipsum, как у Патрика), в немногих рукописях «Исповеди» impendam (с регулярным прямым дополнением), в прочих мансукриптах (и у некоторых других издателей) — impendat («чтобы Бог издержал меня самого…»).

143. В синод. переводе неточно «неизменный в слове» (букв. с греч. «нелживый», в Вульгате qui non mentitur).

144. Jam: опускается в большинстве переводов, ср. однако гл. 53.

145. Следуем в пунктуации Л. Билеру и итал. переводу, поскольку другие издатели и переводчики присоединяют новозаветную цитату к предыдущему отступлению-вставке. По мнению Л. Билера, цитата уточняет имеющиеся выше слова «знаю наверняка».

пасть в засаду[146], или обращения в рабство, или какого-нибудь происшествия[147], но *«ничего из этого не страшусь»* (Деян 20:24)[148] ради небесных обещаний[149], потому что вверг себя в руки Бога всемогущего, Который повсюду господствует, как говорит пророк: *«Ввергни заботу*[150] *свою Богу, и Он Сам тебя пропитает»* (Пс 54:23).

56. Се, ныне *предаю душу свою вернейшему* Богу моему (ср. 1 Пет 4:19; Пс 30:6; Лк 23:46), *«для Которого я исполняю посольство»* (Еф 6:20) в своем ничтожестве[151], но поскольку Он нелицеприятен, то и избрал меня на это служение, дабы стал *я одним из меньших* (ср. Мф 25:40) Его служителей.

57. Посему[152] *«воздам* Ему *за все, что Он воздал мне»* (Пс 115:3). Но что скажу или что пообещаю Господу моему — ведь у меня нет ничего, чего не дал бы мне Он Сам? Пусть *испытает*[153] Он *«сердца и утробы»* (Пс 7:10; Откр 2:23), поскольку я чрезвычайно сильно стремлюсь и готов, чтобы Он дал мне *«пить чашу»* Свою (Мф 20:22), как Он благоволил и другим, любящим Его.

58. Поэтому пусть никогда не выпадет мне на долю от Бога моего оставить *народ Его, который Он приобрел* (ср. Ис 43:21)[154] на краю земли. Молю Бога, чтобы Он дал мне стойкость и удостоил воздать Ему верным свидетельством вплоть до кончины моей ради Бога моего.

59. И если я когда-нибудь сделал[155] что-то благое ради Бога моего, Которого люблю, — прошу Его, пусть даст мне вместе с теми пришельцами[156] и пленниками пролить кровь свою во имя Его, даже если меня лишат самого погребения, или [мой] жалчайший[157] труп будет разодран псами либо хищными зверями на отдельные члены, или *«птицы небесные склюют его»* (Лк 8:5). Я вполне уверен, что если бы со мной случилось такое, я наверняка стяжал бы душу с телом своим, поскольку, без всякого сомнения, в день тот мы *воскреснем* во *«блеске*[158] *солнца»* (1 Кор 15:41, ср. Мф 13:43), то есть *во славе* (ср. 1 Кор 15:43) Христа Иисуса, Искупителя нашего, словно *«сыны Бога живого»*[159] (Рим 9:26) и *«сонаследники Христа»*

146. Circumveniri.

147. Occasio, также «случайность» и «внезапное нападение».

148. Цитата полностью соответствует несколько неточному переводу Вульгаты.

149. То есть обетования Царствия Небесного.

150. В Вульгате (по LXX) curam, у Патрика cogitatum (греч. μέριμνα). Ср. также 1 Пет 5:7.

151. Ignobilitate, букв. «незнатности».

152. Unde: возможно, как в итал. пер., сохранение вопросительной интонации псалма («Как…»).

153. Scrutator из-за последующего quia лучше понимать не как существительное, а как архаичную форму императива 3 л. ед. ч. — редкую в классической латыни, но сохранившуюся в народном языке (объяснение Л. Билера). Другие чтения: scrutatur (Он испытует), scrautabor (я буду испытан).

154. В таком же варианте (по LXX) чтение имеется у Киприана Карфагенского.

155. Imitatus sum, букв. «уподобился».

156. Proselitis. Вариант перевода: «новообращенными», но большинство переводчиков предпочитает буквальный смысл греческого слова, ср. выше, гл. 26 («пришельца и странника»), и «Послание», 1, а также Тов 1:7 (proselytis et advenis, ср. с версией синайского кодекса 1:8 LXX, в синод. пер. отсутствует).

157. Вариант перевода: «труп будет разодран самым жалким образом…»

158. Вульгата переводит греч. δόξα («слава») как claritas.

159. В прежнем рус. пер.: «Искупителя нашего, Сына Бога Живого, как…» — именит. падеж мн. ч. filii Dei понят как родительный ед. ч. (ср. Мф 16:16), однако такой неверной интерпретации препятствуют цитата из Рим. (нераспознанная в рус. пер.) и наличие quasi перед filii Dei (в рус. пер. перемещено после указанного словосочетания).

(Рим 8:17), и *подобны* будем[160] *образу* Его (ср. Рим 8:29), потому что *«от Него, и чрез Него, и в Нем»* (Рим 11:36) воцаримся[161].

60. Ведь то солнце, которое мы видим, по <собственному> велению ради нас ежедневно восходит, но никогда оно не будет царить, и сияние его не будет продолжаться [вечно], так что и все несчастные, которые поклоняются ему, будут подвержены суровой каре. Мы же, которые[162] веруем и поклоняемся истинному Солнцу — Христу, Который никогда не погибнет, и кто *творит волю* Его, не [погибнет], но *пребудет вовек*, как и *Христос пребывает вовек*[163] (ср. 1 Ин 2:17), Который царствует с Богом Отцом всемогущим и с Духом Святым прежде веков, и ныне, и во все веки веков. Аминь.

61. Вот — снова и снова — вкратце изложу слова исповедания моего. Я *свидетельствую* в истине и радости сердца *пред Богом и* святыми *ангелами* Его (ср. 2 Тим 4:1; 1 Тим 5:21), что никогда не имел какого-то повода, помимо Евангелия и обетований его, чтобы когда-нибудь вернуться к тому народу, от которого раньше я едва спасся.

62. Но умоляю верующих и боящихся Бога, кто бы ни соизволил посмотреть или получить это сочинение, которое Патрик — воистину грешник, невежда — написал в Ибернии, чтобы, если я сделал или явил какую-то малость *по волению* (ср. Еф 1:9) Бога, никто никогда не сказал, что это мое неведение[164], но сочли — и пусть истиннейше поверят! — что это был дар Божий[165]. И это моя исповедь, прежде чем умру.

160. В прежнем рус. пер. futuri отнесено к «образу» («подобные грядущему образу Его»), что игнорирует наличие fieri в Вульгате (у Патрика инфинитив заменен на причастие) и сомнительно с богословской точки зрения (после Вознесения Христос уже пребывает во славе).

161. Концовка гл. 59 и гл. 60–62 имеют ряд параллелей с окончанием «Послания», гл. 18–21.

162. Главное предложение («Мы же…») кажется синтаксически незаконченным, поэтому в большинстве переводов местоимение «которые» опущено (а в рукописи G стерто). По-видимому, сказуемым при «мы же» мыслится глагол «пребудет», формально согласованный с «кто».

163. Это дополнение к 1 Ин 2:17, взятое в Vetus Latina из Ин 12:34, имеется у ряда латинских авторов, в том числе Киприана Карфагенского и Августина, и в некоторых рукописях Вульгаты.

164. Понимаем падеж как именительный, а не как аблатив.

165. Иначе говоря, если Патрик и написал нечто ценное, то это целиком и полностью заслуга Бога, а не невежественного Патрика.

Источники и литература

1. *Бирн* = Бирн Ф. Д. Короли и верховные правители Ирландии / Пер. с англ. С. В. Иванова. СПб. : Евразия, 2006. 320 с.
2. *Лисин* = Лисин Олег, диак. Кельтские соборы VII века: борьба за наследие святого Патрика // Христианское чтение. 2017. № 6. С. 18–32.
3. *Мурьху мокку Махтени* = Мурьху мокку Махтени. Житие св. Патрика / Пер. с лат. Г. В. Бондаренко и С. В. Шкунаева // Бондаренко Г. В. Мифы и общество Древней Ирландии. 2-е изд., испр. и доп. М. : Языки славянской культуры, 2016. С. 433–463.
4. *Николаев* = Николаев Д. С. «Исповедь» св. Патрика и христианская автобиографическая традиция: методика самооправдания // Кельтская церковь : Материалы конференции в МГУ 24 апреля 2004 г. М. : МГУ, 2006. С. 67–75.
5. *Патрик 1995* = Патрик Ирландский. Исповедь / Пер. Н. Л. Холмогоровой, ред. М. С. Касьян // Альфа и Омега. 1995. № 4 (7). С. 141–154.
6. *Патрик 2002* = Святитель Патрик Ирландский. Письмо к Коротику. «Первый собор» святого Патрика / Пер. и примеч. Е. Агафонова // Богословский сборник. 2002. № 9. С. 221–236.
7. *Bieler* = Bieler L. Libri Epistolarum Sancti Patricii Episcopi. Addenda // Analecta Hibernica. 1966. N. 23. P. 313–315.
8. *Hanson* = Hanson R. P. C. The Life and Writings of the Historical Saint Patrick. New York : Seabury Pr., 1983. 138 p.
9. *Howlett* = Howlett D. Ex saliva scripturae meae // Sages, saints and storytellers : Celtic Studies in Honour of Professor James Carney / Ed. D. Ó Corráin, J. Carney, L. Breatnach, Kim McCone. Maynooth : An Sagart, 1989. P. 86–101. (Maynooth Monographs; 2).
10. *Macalister* = Macalister R. A. S. Silva Focluti // Journal of the Royal Society of the Antiquaries of Ireland. 1932. N. 62. P. 19–27.
11. *Nerney* = Nerney D. S. A Study of Saint Patrick's Sources // Irish Ecclesiastical Record. 1949. Ser. 5. N. 71. P. 497–507; N. 72. P. 14–26, 97–110, 265–280.
12. *Saint Patrick* = Saint Patrick. Confession et Lettre à Coroticus / Intr., texte critique, trad. et notes par R. P. C. Hanson avec la collaboration de C. Blanc. Paris : Éditions du Cerf, 1978. 216 p. (Sources Chrétiennes; 249).
13. *Thurneysen* = Thurneysen R. Silva Vocluti // Zeitschrift für celtische Philologie. 1931–1933. Bd. 19. S. 191–192.

Books of Letters of St. Patrick the Bishop
Book One: Confession

Translation, introductory article and comments by A. G. Dunayev

The new Russian translation of the "Confessions" of St. Patrick of Ireland was made based on the publication in the series "Christian Sources" (Sources Chrétiennes, n. 249). Explanatory notes were compiled using R. Hanson's comments. The translation highlights numerous allusions to the Holy Scripture; textual quotations are additionally enclosed in inverted commas.

KEYWORDS: St. Patrick of Ireland, "Confession", mission, Christianity in Ireland, holy fathers.

References

1. Agafonov E. (transl.) (2002). "Sviatitel' Patrik Irlandskij. Pis'mo k Korotiku. «Pervyj sobor» sviatogo Patrika" ["Prelate Patrick Irish. Letter to Korotik. 'First Cathedral' of St. Patrick"]. *Bogoslovskii sbornik*, 2002, v. 9, pp. 221–236 (in Russian).
2. Bieler L. (1966). "Libri Epistolarum Sancti Patricii Episcopi. Addenda". *Analecta Hibernica*, 1966, v. 23, pp. 313–315.
3. Byrne F. J. (2006). *Koroli i verhovnye praviteli Irlandii* [Irish Kings and High Kings]. Transl. S. V. Ivanova. Saint Petersburg : Evraziia (Russian translation).
4. Hanson R. P. C., Blanc C. (1978). *Saint Patrick. Confession et Lettre Coroticus*. Intr., texte critique, trad. et notes par R. P. C. Hanson avec la collaboration de C. Blanc. Paris : Éditions du Cerf. (Sources Chrétiennes; 249).
5. Hanson R. P. C. (1983). *The Life and Writings of the Historical Saint Patrick*. New York : Seabury Pr.
6. Howlett D. (1989). "Ex saliva scripturae meae", in D. Ó Corráin and others (eds.). *Sages, saints and storytellers : Celtic Studies in Honour of Professor James Carney*, Maynooth : An Sagart, pp. 86–101.
7. Lisin O. (2017). "Kel'tskie sobory VII veka: bor'ba za nasledie sviatogo Patrika" ["The Celtic Councils of the 7th Century: a Struggle for the Heritage of St. Patrick"]. *Xristianskoe chtenie* [Christian reading], 2017, v. 6, pp. 18–32 (in Russian).
8. Macalister R. A. S. (1932). "Silva Focluti". *Journal of the Royal Society of the Antiquaries of Ireland*, 1932, v. 62, pp. 19–27.
9. Mur'hu mokku Mahteni (2016). "Zhitie sv. Patrika" ["St. Patrick's Life"], in Bondarenko G. V. *Mify i obshchestvo Drevnej Irlandii* [Myths and Society of Ancient Ireland], 2 ed., Moscow : Izyki slavianskoj kul'tury, pp. 433–463 (in Russian).
10. Nerney D. S. (1949). "A Study of Saint Patrick's Sources". *Irish Ecclesiastical Record*, ser. 5, v. 71, pp. 497–507; v. 72, pp. 14–26, 97–110, 265–280.

11. Nikolaev D. S. (2006). “‘Ispoved’’ sv. Patrika i hristianskaia avtobiograficheskaia traditsiia: metodika samoopravdaniia” [“‘Confession’ of st. Patrick and the Christian autobiographical tradition: self-justification technique”], in *Kel’tskaia cerkov’ : Materialy konferentsii v MGU 24 aprelia 2004* [Celtic Church : Conference materials, Moscow State University, April 24, 2004], Moscow : Lomonosov Moscow State University, pp. 67–75 (in Russian).
12. Thurneysen R. (1931–1932). “Silva Vocluti”. *Zeitschrift für celtische Philologie*, 1931–1932, Bd. 19, ss. 191–192.
13. Xolmogorova (transl.) (2005). “Patrik Irlandskii. Ispoved’” [“Saint Patrick. Confession”]. *Al’fa i Omega*, 2005, v. 4 (7), pp. 141–154 (in Russian).

Игумен Серапион (Митько)

Понятийный аппарат современной православной миссиологии

Содержание современной православной миссиологии в значительной степени определяется ее понятийным аппаратом. Несмотря на то, что развитие православной миссиологии охватывает сравнительно краткий период новейшей истории Русской православной церкви, процесс формирования миссиологической терминологии находится на стадии, позволяющей сделать ее предметом научного исследования. На данный момент в миссиологическом дискурсе регулярно используется более 50 понятий. Это является свидетельством достигнутого уровня развития и говорит о творческом характере разработки миссиологии как самостоятельного раздела православного систематического богословия. Вместе с тем, даже предварительное знакомство с понятийным аппаратом современной православной миссиологии выявляет ряд проблем, ставших предметом рассмотрения в настоящей статье.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: миссиология, новозаветные концепты миссии, история миссиологической терминологии, система миссиологической терминологии, термины актора миссии, термины адресата миссии, интенциональные термины метода и контента, современная миссиологическая терминология.

Основной терминологической проблемой современной православной миссиологии является несоответствие ее понятийного аппарата основным концептам Божественного Откровения, проявляющееся в двух основных аспектах. Во-первых, несмотря на наличие достаточных оснований для обоснования миссии в Божественном Откровении, современная миссиологическая терминология не обладает прямой преемственностью по отношению к языку Священного Писания и Священного Предания. Во-вторых, инновационный характер миссиологической терминологии является результатом исторических изменений в понимании миссии. Эти изменения привели к формированию недостаточно обо-

снованных с позиций Божественного Откровения представлений о миссии.

Данные процессы имели место прежде всего в истории западного христианства. Активная проповедь иезуитов в период контрреформации, направленная не только на обращение нехристиан, но и на возвращение в Римско-католическую церковь протестантов, сопровождалась трансформацией как адресата миссии, так и ее актора. Трансформация адресата проявилась в изменении понимания конечных целей миссии; в отношении актора миссии произошла интеграция секулярных практик противодействия инакомыслию. Иначе говоря, задачи контрреформации потребовали выхода миссии за пределы ее апостольского понимания.

Терминологический конструкт *"missio Dei"* изначально употреблялся для характеристики межипостасных взаимодействий Лиц Пресвятой Троицы и Их действований в отношении сотвореного мира. В частности, так определяется послание Отцом Сына в Боговоплощении и послание Отцом и Сыном Святого Духа в духе *Filioque*. Кристофер Райт прямо пишет:

> Интересно, что термин *missio Dei* (миссия Бога) в первоначальном употреблении означал действия, совершаемые внутри Троицы — Отец послал Сына в мир, и вместе они послали верующим Святой Дух [*Райт, 4*].

В этом же контексте возникает понятие «миссионерство» и производные от него.

> Вплоть до XVI в. это понятие относилось исключительно к учению о Троице, т. е. употреблялось в связи с тем, что Отец послал Сына, а Отец и Сын послали Святого Духа. Иезуиты первыми использовали его в смысле распространения христианской веры среди людей (в том числе протестантов), не принадлежавших к католической церкви [*Бош, 9*].

Таким образом, основная категория, генерирующая весь комплекс миссиологической терминологии, имеет тринитарное происхождение.

В период «схоластического пленения» [*Флоровский*] католическая миссиологическая терминология «обогатила» язык русского православного богословия. Этому способствовала не только очевидная тенденция модернизации русского богословия по западному образцу и активная миграция малороссийского ученого монашества, получившего духовную формацию в иезуитских

коллегиумах. Данная ситуация была обусловлена теми же объективными причинами, что и процесс создания новой миссиологической терминологии в Западной Европе XVI в.

В России церковный раскол XVII в. также привел к радикальной трансформации адресата православной миссии. Если в предшествующий период миссия Церкви была обращена прежде всего к внешнему адресату, то теперь ее основной целевой аудиторией становится экклезиологически неопределенный внутренний адресат, представленный старообрядцами и народными сектами. В этом отношении положение дел в России XVII в. схоже с ситуацией, сложившейся в Западной Европе периода контрреформации. Формирование синодальной модели церковно-государственных отношений привело к существенному ограничению миссиональной акторности Церкви интересами государства. Миссионерское служение включается в государственную политику и подчиняется ее задачам, среди которых особое место занимало стремление к преодолению разделения в обществе, порожденного церковным расколом XVII в. Борьба с расколом осуществлялась насильственными методами, не соответствующими евангельскому пониманию апостольства. Это несоответствие явилось причиной процесса трансформации базовых миссиологических концептов. Этот процесс не затронул церквей греческой традиции, которые сохранили наименование миссионерства как священноапостольства (ιεραποστολή). Причиной тому послужила не только естественность данной терминологии для носителей греческого языка, но и отсутствие объективных условий для процессов трансформации.

Именно новозаветная терминология является для православной миссиологии базовой и несет в себе важное нормативное содержание. Ее сопоставление с современной миссиологической терминологией позволяет выявить определенные отличия от исходной нормативности. Понимание этой ситуации характерно и для протестантских миссиологов.

В начале XXI столетия в миссиологии появляется большое количество понятий, далеких от библейского словаря, которые, однако, помогают видеть разницу между определенными миссиологическими концепциями или практиками [*Пеннер, 40*].

Скорее всего, имеются в виду терминологические инновации новейшего периода, однако автор демонстрирует и более масштабное понимание данной проблемы.

Многие миссиологические понятия входят в лексику в качестве иностранных слов или узкоспециальных терминов, так как за ними стоят определенные идеи, которые нельзя перевести однозначно с оригинального языка посредством прямого словарного соотношения [*Пеннер, 41*].

Признавая несоответствие понятийного аппарата современной миссиологии ее библейским основам, Питер Пеннер надеется на восстановление изначального смысла миссии, даже в ее расширенном понимании.

Исходя из Вульгаты, латинского перевода Нового Завета, выводы о понятиях *missi* или *mitto* делаются на основании одного из важнейших концептов греческого текста, который и наполняет смыслом само понятие “миссия”: ἀποστέλλω. Хотя сегодня под миссией понимается более широкое значение, нежели греческое ἀποστέλλω, такие понятия, как μαρτυρέω или εὐαγγέλιον, наряду с множеством других также включены в представление о миссии [*Пеннер, 42*].

Питер Пеннер приводит обширный список новозаветных миссиональных концептов, о которых будет сказано ниже.

Базовым миссиологическим термином «Деяний» является μαρτυρέω — свидетельство. В некотором смысле можно утверждать, что возникновение данного понятия в качестве миссиологического является следствием применения миссиональной герменевтики. Именно этим можно объяснить переосмысление первоначального узко юридического смысла μαρτυρέω. Современное эпохе «Деяний» значение μαρτυρέω также присутствует в тексте *[1]. Кроме того, μαρτυρέω употребляется в значении доброго свидетельства *[2]. Однако, на фоне традиционного словоупотребления, μαρτυρέω приобретает новое, миссиологическое значение.

*[1] Деян 6:13; 7:58; 22:5

*[2] Деян 6:3

Апостолы должны быть свидетелями Иисуса (μάρτυρει), это поручение воскресшего Христа *[3]. Первостепенное значение свидетелей — быть надежным и живым очевидцем жизни, смерти и воскресения Иисуса [*Пеннер, 44*].

*[3] Деян. 1:8

Понятие μαρτυρέω и производные от него применяются также к служению святого апостола Павла *[4].

*[4] Деян 13:31; 23:11 и др.

Другим важным миссиологическим концептом «Деяний свв. апостолов» является понятие εὐαγγέλιον — евангелие и ряд производных от него (εὐαγγελίξω — провозглашение евангелия, εὐαγγελιστής — евангелист).

Содержание евангелия положено в основание евангелизации, и евангелистами называют тех, кто проводит это содержание в слова и передает его слушателям в свидетельстве, проповеди и учении [*Пеннер, 47*].

Являясь базовым условием миссии, μαρτυρέω не предполагает принятия обязательств по ее осуществлению. Только благовествующий свидетель становится евангелистом в миссиональном значении этого слова. Этим определяется концептуальная связь данных понятий: μαρτυρέω определяет условие миссии, εὐαγγέλιον — ее содержание, εὐαγγελιστής — ее носителя, а εὐαγγελίξω — способ осуществления.

Концептуальное единство миссиологической терминологии «Деяний свв. апостолов» конкретизируется в ряде других понятий. Слово ἔργον («дело») используется в речи Гамалиила:

И ныне, говорю вам, отстаньте от людей сих и оставьте их; ибо если это предприятие и это дело — от человеков, то оно разрушится, а если от Бога, то вы не можете разрушить его; *берегитесь*, чтобы вам не оказаться и богопротивниками *[1].

*[1] Деян 5:38–39

Термин ἔργον является важнейшим элементом новозаветного понимания миссионерского служения, так как связывает его с миссией Бога, желающего быть познанным. Эта миссия является Делом Божьим, целью которого является откровение Слова Божьего.

Дело Божье в той форме, в которой оно упоминается в Деяниях, может помочь в определении современного миссиологического понятия *missio Dei*, миссии Бога. Миссия — это Божье дело, для воплощения которого он призывает и посылает разных людей, которые ему служат свидетельством о том, что он сделал и желает совершить [*Пеннер, 48*].

Таким образом, слово ἔργον дополняет новозаветное понимание миссии указанием на ее актора — Бога и критерий ее истинности — соответствие Его Промыслу. Кроме того, понятие ἔργον формирует понимание практической направленности миссионерской деятельности, которая является служением не только слова, но и дела. Это понимание еще больше проясняется в свете других миссиологических концептов «Деяний свв. апостолов».

Понятие διακονία является общим термином, описывающим различные виды служений. В книге «Деяний» оно непосредственно применяется для характеристики служения апостолов:

Но я ни на что не взираю и не дорожу своей жизнью, только бы с радостью совершить поприще мое и служение, которое я принял от Господа Иисуса, проповедать Евангелие благодати Божией *[1].

*[1] Деян 20:24

Служение апостолов, в том числе апостола Павла, не ограничивалось одной лишь проповедью Евангелия, но включало в себя создание новых церквей и благотворительность. Миссиональным смыслом наделяется также понятие λειτουργέω — общее дело, что указывает на соборный характер миссионерского служения и вмененность его в обязанность всем членам Церкви.

Обязанность благовествовать непосредственно проистекает из «Великого миссионерского поручения», в основе которого лежит послание Христом Своих апостолов на миссию. Питер Пеннер отмечает:

Традиционный термин “посылать” (πέμπω) в Деяниях в большинстве случаев применяется для выражения действий, инициируемых людьми. Для миссиологии понятие πέμπω чаще всего имеет оттенок выхода вовне [*Пеннер, 49–50*].

Как и в случае с μαρτυρέω, здесь имеет место переосмысление традиционных значений знакомых слов в контексте задач миссии. Однако понятие πέμπω оказалось для этой цели неудобным, поэтому подобная процедура была применена к термину ἀποστέλλω. Питер Пеннер подчеркивает:

Центральным понятием Деяний, которое могло бы помочь в достижении более близкого определения «миссии» является ἀποστέλλω. Это понятие чаще всего характеризует миссию, описывая не только посланников, но и действия Бога [*Пеннер, 50–51*].

Апостол Павел использует именно термин ἀποστέλλω для обозначения своей миссии как посланничества *[2]. Понятие ἀποστέλλω употребляется именно в тех случаях, когда речь идет о посланничестве от имени Бога и персонифицируется в понятии απόστολος.

*[2] Деян 13:4, 26; 22:21; 26:17; 28:28

Одной из особенностей термина απόστολος («апостол») является его преимущественное употребление именно в текстах евангелиста Луки (34 раза из 79) и, особенно, в книге «Деяний» (28 раз). Кроме единственного случая *[3] этот термин применяется исключительно к двенадцати апостолам, что указывает на понима-

*[3] Деян 14:14

ние уникальности апостольского служения как μαρτυρέω жизни, смерти и воскресения Господа нашего Иисуса Христа. Данная особенность словоупотребления ἀπόστολος указывает на определяющий характер критерия свидетельства по отношению к призванию. Избранный на место Иуды апостол Матфий был свидетелем Иисуса Христа, однако не был призван Им Самим.

Вместе с тем апостол Павел достаточно часто (34 раза) и последовательно применяет термин ἀπόστολος в отношении себя самого. В посланиях апостола Павла происходит значительное расширение содержания и области применения термина ἀπόστολος. Несмотря на отсутствие непосредственного опыта присутствия внутри евангельских событий, встреча Савла со Христом и последовавшее за ней обращение являются источником μαρτυρέω и основанием его апостольства.

Таким образом, система миссиологической терминологии книги «Деяний» включает в себя следующие термины: μαρτυρέω — определяющее условие миссии, εὐαγγέλιον — отражающее ее содержание, εὐαγγελιστής — определяющее ее носителя, а εὐαγγελίξω — выражающее способ осуществления. Понятие διακονία определяет миссию как наивысшее служение, а λειτουργέω его церковный и соборный характер. Понятие ἔργον указывает на Бога как изначального актора миссии и соответствие Его Промыслу как критерию истинности. В соответствии с этим понятием служение Слова должно совершаться в конкретных делах. Терминология книги «Деяний свв. апостолов» через понятие ἀποστέλλω связывает миссионерское служение с Великим миссионерским поручением. Расширение значения понятия ἀπόστολος в трудах апостола Павла переносит его на миссионеров, благовествующих от имени Церкви, обладающей апостольской природой и преемственностью.

Сохранение латинской основы православной миссиологической терминологии связано прежде всего с ее лингвистической обособленностью в среде преимущественно русскоязычного понятийного аппарата. Благодаря отсутствию прямой и очевидной преемственности с новозаветной и патристической терминологией в церковном сознании может формироваться неверное представление о миссиологии как внешней по отношению к основному ядру области теологического знания. Исходя из этого, миссионерское служение также может восприниматься как факультативный вид деятельности по отношению к богослужению и духовной жизни. Этим определяется влияние инновационной

терминологии современной православной миссиологии на проблематику миссионерского служения в целом.

Следует отметить, что рассмотрение миссиологической терминологии в качестве системы носит во многом условный характер. В своем наличном состоянии понятийный аппарат православной миссиологии обладает многими чертами системности, однако не является системой в строгом логико-методологическом смысле. Впрочем, такого рода оценку следует понимать не в плане дефективности системы, а, скорее, в отношении ее незавершенности. По сути понятийный аппарат современной православной миссиологии лишь отражает существующие представления о миссии и достигнутый уровень развития миссиологии как самостоятельного раздела православного систематического богословия.

Признание подобного положения дел ставит перед нами задачу систематизации православной миссиологической терминологии. Для решения этой задачи можно предложить ряд подходов. Одним из таких подходов является распределение наиболее регулярно употребляемых терминов между актором и адресатом миссии, а также в пространстве их диалога.

К терминам актора миссии следует отнести следующие: миссия, актор миссии, миссионерство, миссионер, миссионерское служение, миссионерская деятельность, миссионерская работа, миссионерский императив, миссионерские вызовы, миссионерские возможности, миссионерская ответственность епископа, миссионерская ответственность священников, миссионерская ответственность мирян, организация миссионерской работы, синодальный миссионер, епархиальный миссионер и приходской миссионер [*Собрание документов, 368–394*].

Терминами адресата миссии являются: адресат миссии и критерии его определенности, территория пастырской ответственности, миссионерское поле, карта миссионерского поля [*Собрание документов, 370–394*].

Наибольшая часть миссиологических понятий не может быть однозначно соотнесена ни с актором миссии, ни с ее адресатом. Рассмотрение взаимосвязи актора и адресата в субъект-объектной парадигме позволяет именовать термины данной группы интенциональными. В наибольшей степени эти термины отражают методологию миссии и ее контент. Интенциональные термины методологии и контента также можно распределить по группам, отражающим несомненно более слабый характер систематизации. Общими методологическими терминами миссио-

логии являются: миссиология, миссиональный, миссиологический, миссиональная герменевтика, историческая миссиология, теоретическая миссиология, богословие миссии, принципы и методы миссионерской деятельности, практическая миссиология, нормативная миссиология, нарративная миссиология, прикладная миссиология, миссиональная апологетика, миссиональная культурология, миссиональная лингвистика (филология), миссиональная этнология, миссиональная психология, миссиональная социология, миссиональная статистика, миссиональная география.

Более узкая терминология, отражающая миссиологическую методологию и контент, формируется в области миссиональной культурологии: инкультурация, христианизация культуры, православная рецепция культуры, церковная рецепция культуры, субкультура. Вся совокупность этих терминов одновременно отражает как метод систематизации, так и распределенный в соответствии с ним миссиологический контент.

Остальные термины данной группы отражают процесс конституирования адресата миссии ее актором: внешняя миссия, внутренняя миссия, приходская миссия, информационная миссия, молодежная миссия, социальная миссия, миссия среди военных, миссия в образовательных учреждениях, миссия среди заключенных, миссия среди мигрантов, воспитательная миссия. Процесс организации и осуществления миссии в единстве метода и контента описывают такие термины, как средства благовестия, миссионерское богослужение, миссионерское образование, миссионерское служение мирян, миссионерское поручение, миссионерский отдел, миссионерский приход, миссионерский стан, миссионерский монастырь, миссионерские экспедиции, миссионерское общество.

Иной подход состоит в рассмотрении логической формы термина «миссия» и производных от него понятий. Анализ предложенного списка показывает наличие различных комбинаций их употребления в позициях субъекта и предиката. Анализ понятий, выражающих единство метода и контента миссиологии, демонстрирует определенную закономерность. При описании структуры миссиологии, для наименования более общих разделов, производные от миссии термины всегда стоят в позиции субъекта (историческая миссиология, теоретическая миссиология, практическая миссиология, прикладная миссиология). В свою очередь при наименовании прикладных разделов

миссиологии данные термины всегда стоят в позиции предиката (миссиональная апологетика, миссиональная культурология, миссиональная этнология и т. д.). Та же закономерность наблюдается в случаях экспликации более частных разделов теоретической миссиологии (богословие миссии, экклезиология миссии, эсхатология миссии, а не миссиональное богословие, миссиональная экклезиология, миссиональная эсхатология). Очевидно, в случае создания терминов по другой схеме (миссиональное богословие) происходит выведение предметной области за пределы миссиологии. В этом случае мы видим не новые разделы миссиологии, а миссионально ориентированные теологические дисциплины.

Следует отметить главную причину такой закономерности. В корне древа системы миссиологической терминологии находится понятие «*миссия*». Первыми производными его предикатами являются *миссиональный*, *миссиологический и миссионерский*. От понятия «*миссиологический*» легко образуются термины как в позиции субъекта (миссиология, теоретическая миссиология и т. д.), так и предиката (миссиологический дискурс, миссиологическая терминология и т. д.). В то же время от понятия «миссиональный» образуются термины исключительно в позиции предиката (миссиональная герменевтика, миссиональная этнология). Также следует отметить, что интернациональные термины содержат в себе понятие миссии исключительно в субъектной позиции. Этот ряд можно продолжить и в отношении таких производных от понятия миссия терминов, как «*миссионер*» и «*миссионерский*». В первом случае речь идет об индивидуализации понятия миссии, а во втором о его спецификации.

На основании изложенного можно сделать вывод, что несмотря на недостаточную системность процесса формирования, миссиологическая терминология содержит в себе внутренние элементы системы, позволяющие успешно развивать процессы ее систематизации. Вместе с тем следует констатировать, что значительная часть миссиологических понятий характеризуется неопределенностью внутреннего содержания и нерегулярностью их употребления в разных контекстах. Это порождает ряд проблем, связанных с пониманием природы и характера миссионерства на современном этапе.

Литература

1. *Бош* = Бош Д. Преобразования миссионерства : Сдвиги парадигмы в богословии миссионерской деятельности. СПб. : Библия для всех, 1997. 636 с.
2. *Пеннер* = Пеннер П. Миссиология и герменевтика : Прочтение библейских текстов в контексте миссии. Черкассы : Коллоквиум, 2014. 312 с.
3. *Райт* = Райт К. Миссия Бога. Черкассы : Коллоквиум, 2015. 592 с.
4. *Собрание документов* = Собрание документов Русской Православной Церкви. Т. 2. Ч. 1 : Деятельность Русской Православной Церкви. М. : Издательство Московской патриархии РПЦ, 2014. 656 с.
5. *Флоровский* = Флоровский Георгий, прот. Пути русского богословия. М. : Институт русской цивилизации, 2009. 848 с.

Hegumen Serapion (Mitko)

The conceptual apparatus of modern Orthodox Missiology

The content of modern Orthodox Missiology is largely determined by its conceptual apparatus. Despite the fact that the development of Orthodox Missiology covers a relatively short period in the modern history of the Russian Orthodox Church, the process of forming missiological terminology is at a stage that allows it to become the subject of scientific research. At the moment, more than 50 concepts are regularly used in missiological discourse. This is evidence of the level of development achieved and speaks of the creative nature of the development of missiology as an independent section of Orthodox systematic theology. At the same time, even a preliminary acquaintance with the conceptual apparatus of modern Orthodox missiology reveals a number of problems discussed in this article.

KEYWORDS: Missiology, New Testament mission concepts, history of mission terminology, system of mission terminology, terms of the mission actor, terms of the addressee of the mission, intentional terms of method and content, modern mission terminology.

References

1. Bosh D. (1997). *Transformations of missionary work: Paradigm shifts in theology of missionary activity*. Saint Petersburg : Bibliia dlia vsekh (Russian translation).

2. Florovskii Georgii, archpriest (2009). *Puti russkogo bogosloviia* [Ways of Russian Theology]. Moscow : Institute of Russian Civilization (in Russion).
3. Penner P. (2014). *Missiologiia i germenevtika : Prochtenie bibleiskikh tekstov v kontekste missii* [Missiology and Hermeneutics : Reading Biblical Texts in the Context of a Mission]. Cherkassy : Kollokvium (Russian translation).
4. *Sobranie dokumentov Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi, t. 2, ch. 1 : Deiatel'nost' Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi* [Collection of documents of the Russian Orthodox Church, t. 2, part 1: Activity of the Russian Orthodox Church]. Moscow : Moscow Patriarchate Publishing House (in Russian).
5. Wright C. J. H. (2015). *The Mission of God : Unlocking the Bible's Grand Narrative*. Cherkassy : Kollokvium (Russian translation).

Обзор III Всероссийской научной конференции с международным участием «Православные братства в истории России: явление единства в разрозненном мире»

Екатеринбург — Ганина Яма, 7–9 февраля 2019 года

III Всероссийская научная конференция с международным участием «Православные братства в истории России: явление единства в разрозненном мире» проходила в Екатеринбурге и Ганиной Яме 7–9 февраля 2019 г. Ее организаторами выступили Свято-Филаретовский православно-христианский институт, Преображенское содружество малых православных братств и миссионерский отдел Екатеринбургской епархии. Конференция проходила по благословению митрополита Екатеринбургского и Верхотурского Кирилла. За три дня работы конференции в ней приняли участие 164 человека (67 участников и 97 слушателей) из 4 стран, 23 городов и 18 епархий Русской православной церкви; прозвучало 44 доклада; состоялись круглый стол «“Идите в мир, где мира нет”: братский потенциал созидания общественного единства», исторический вечер «Братство галлиполийцев».

Специальной темой конференции стала тема православных братств периода Гражданской войны. Этой теме были посвящены доклады прот. Дмитрия Олихова и Ю. А. Бирюковой, а также работа одной из секций конференции. Преподаватель Омской духовной семинарии, канд. ист. наук, прот. Дмитрий Олихов посвятил свой доклад деятельности Братства свт. Гермогена Московского в Сибири. Он подчеркнул, что главной целью Братства, созданного на территории ВЦУ Сибири летом 1919 г., изначально было просвещение местного населения, индифферентного к Октябрьскому перевороту и не осознававшего опасностей большевистского режима. В дальнейшем Братство занималось мобили-

зацией добровольцев в Белую армию и созданием особых дружин Святого Креста. Члены братства отказывались от блуда и матерной брани, обращались друг к другу «брат солдат» и «брат поручик», стремились к совместной молитве. Докладчик отметил, что члены этого воинского Братства не внесли сколько-нибудь заметного вклада в историю Гражданской войны в Сибири по причине малочисленности состава (через Братство было мобилизовано около 5 тыс. человек, которые представляли собой не элитные части, а вариант народного ополчения) и запоздалости создания (идея «православных дружин по орденскому принципу» впервые была высказана весной 1919 г., но оказалась не востребована в период наступления «белых»).

Несмотря на то, что военно-политическая эффективность создания Братства свт. Гермогена оказалась невелика, нельзя не отметить духовную ценность усилий Братства по сохранению нравственных норм и братских отношений в ситуации Гражданской войны, имевшей и до сих пор имеющей колоссальные разрушительные последствия для жизни народа.

Ю. А. Бирюкова, канд. ист. наук, доцент Донского государственного технического университета, рассказала о Братстве Животворящего Креста, организованном в 1919 г. в Екатеринодаре на территории, занятой Белой армией, известным проповедником прот. Владимиром Востоковым. Несмотря на то, что в Братство входило около 8 тыс. человек, оно не получило поддержки Главнокомандующего вооруженными силами Юга России А. И. Деникина, и Востоков был выслан из Екатеринодара «за развращение казачьих душ монархизмом». Юлия Александровна подчеркнула, что Братство действовало чаще под политическими, чем под церковными лозунгами (создание православного парламента, восстановление монархии, борьба с еврейским заговором) и больше походило на правую политическую партию.

Хотя братства, созданные и существовавшие под покровом Белого движения, в целом ряде случаев утрачивали свой традиционный церковный характер, нельзя не подчеркнуть, что руководители Белой армии всячески поддерживали их существование, стремясь сохранять и приумножать религиозность населения. Напротив, большевизм, согласно определению, которое предложил канд. ист. наук, исследователь из Санкт-Петербурга К. М. Александров, — это «доктрина и насильственная практика социально-классового превосходства, которая основана на отрицании Бога, личности, национальных ценностей…». Поэтому

Гражданская война в России — это трагический период, ознаменованный не столько политическим, сколько духовным противоборством, смысл которого был призван раскрыть доклад «Антихристианский смысл большевизма и христианское значение Белого движения». Кирилл Михайлович подчеркнул, что «нельзя идти на поводу у расхожей фразы, что в гражданском конфликте всегда виноваты обе стороны». Красные были инициаторами этой войны, они стремились к уничтожению русского народа и Русской церкви, к полному контролю над духовным миром человека. Безусловно, Белое движение не было исключительно религиозным явлением, однако большой религиозностью отличались такие лидеры Белой армии, как М. В. Алексеев, А. И. Деникин, К. М. Дитерихс, а движение в целом вело борьбу против разрушения родины, за сохранение великой русской культуры и спасение церкви от физического уничтожения.

Братствам как духовному явлению постконстантиновской эпохи церковной истории был посвящен доклад ректора СФИ свящ. Георгия Кочеткова.

Целый ряд докладчиков прошедшей конференции вышли за границы собственно исторической проблематики и предложили эту экклезиологическую «оптику». Так, по мнению почетного профессора Фессалоникийского университета Петроса Василиадиса, сегодня именно общины и братства являются творческим началом, через которое церковь может полнее всего осуществлять свою миссию в мире. «Я вижу, что православная церковь отчаянно нуждается на всех уровнях в обновлении жизни, соборной молитвы и проповеди Христа, — говорил профессор Василиадис. — И лучше всего с этим справляются наши братства и сестричества через всестороннее и последовательное раскрытие в литургии слова Писания, его смыслов и акцентов, принципиальных для жизни современной церкви».

Первый проректор СФИ Д. С. Гасак посвятил свой доклад принципам братского пресвитерского служения в русской церковной традиции XX в. Обратившись к опыту Н. Н. Неплюева, еп. Иннокентия (Тихонова), архим. Сергия (Савельева) и других устроителей общинной и братской жизни, Дмитрий Сергеевич выделил несколько принципов, описывающих новый опыт церковного старшинства, родившийся в постконстантиновскую эпоху: положение пастыря в собрании не может быть внешним; пастырь стремится разделить общую жизнь церковной общины; личная забота о каждом брате или сестре; не экстенсивный, а интенсив-

ный путь духовного развития; направление жизни на евангельскую максиму; мирный внутренний характер братской жизни. Сам дух и смысл новозаветных отношений предполагает, что в них нет места конкуренции, «ненавистной розни мира сего», превозношению и господству. «Мы все должны стать родителями друг другу, все сейчас пастыри», — говорил исповедник веры архимандрит Сергий (Савельев).

Конференция завершилась совместным литургическим служением в Храме-на-Крови, которое возглавил епископ Серовский и Краснотурьинский Алексий. Была намечена тема следующей конференции «Братства и другие духовные союзы в годы гонений на Церковь».

Наиболее полное представление об экклезиологической проблематике, обсуждавшейся на конференции, читателям журнала может дать текст доклада свящ. Георгия Кочеткова, публикуемый с согласия автора.

Сопредседатели оргкомитета конференции
Ю. В. Балакшина, О. О. Глаголев

Священник Георгий Кочетков

Братства как явление постконстантиновской эпохи (материалы доклада)

1. Каков смысл истории Церкви? Меняется ли что-то в ней по мере ее движения к концу? Может быть, это просто дурная бесконечность? Обычно люди думают, что история сама по себе или все в Церкви портит, объективирует, охлаждает, формализует или засушивает, или что, наоборот, она накапливает благодать, опыт святых и опыт божественного присутствия, чтобы более ранние поколения «не без нас достигли совершенства» (Евр 11:40). Но истина не там и не там, она включает обе эти тенденции.

При этом предполагается, что историческое время течет однородно, и что было, то и есть, то и всегда будет, пока не кончится само это время. Но и это неверно. История Церкви имеет свой смысл и ритм, в ней одна эпоха сменяет другую, меняя с этим и свои важные характеристики. Эта история к тому же может быть познана и как Священная история, и как история мирская, а они между собой находятся в очень напряженных отношениях.

Существуют разные периодизации церковной истории — более мелкие и более крупные. Самая крупная — деление церковной истории на три эпохи: доконстантиновскую, константиновскую и постконстантиновскую. Сама церковь ред-

ко чувствовала на себе переходы от одних больших эпох к другим, поскольку это требовало от нее большого напряжения, творческого самопознания (см., например, книгу Деяний) и даже пророческого откровения о себе (см., например, «Апокалипсис св. Иоанна» и апокалипсисы в Евангелиях, особенно проповедь Христа на Елеонской горе в Мф).

Но чем больше проходит исторического времени, тем острее чувствуются эти переходы от одной эпохи к другой. Давно стало ясно, что в церкви не случайно со сменой парадигм при императорах Константине Великом и Феодосии II, и еще более при императоре Юстиниане Великом, появлялись такие явления, как анахоретское и общежительное монашество с его новым аскетическим идеалом и практикой индивидуального спасения, вселенские соборы, система канонического права, жестко сформулированное догматическое учение, система литургических таинств и новая система церковного управления и церковной организации жизни через митрополии, а затем папства и патриархаты. А главное — новое отношение к иерархии в церкви и к так называемым мирянам, а затем и к государству и миру. Тут же возникла и теория «симфонии» церкви и государства.

Все эти характеристики вновь стали радикально меняться в церкви тогда, когда константиновский период церковной истории пошел к концу — начиная с нехристианской Французской революции на Западе и антихристианской Октябрьской революции в России. Духовно чуткие, прежде всего русские, люди это быстро увидели и оценили, назвав наступившую новую эпоху «постконстантиновской».

И впрямь, изменилось все. Подверглось и подвергается острой критике учение об индивидуальном, только личном спасении, а само монашество стало уходить из пустынь и монастырей, превращаясь по ходу то в «монашество в миру» (свт. Тихон Задонский и прп. Серафим Саровский, о. Валентин Свенцицкий и архиеп. Иоанн (Шаховской)), то в «иночество в миру» с заданием «идти в мир, где мира нет» (Ф. М. Достоевский). Вселенские и общеправославные соборы прекратили свое существование. Система канонического права не работоспособна, что показали и совсем недавние события общеправославного масштаба. Каноны все чаще применяются лишь в отместку неугодным церковному начальству людям, особенно клирикам. Система догматического учения оказалась нецелостной (вспомним симметричную и несимметричную христологию) и недостаточной (без соответствующего мистического опыта и «богословия»). Система литургических таинств потеряла свои границы (кто скажет, сколько сейчас имеется в Православной церкви таинств?) и не может ответить на вопрос о своих канонических, мистериальных и мистических границах. Система управления постепенно приводила, и наконец привела, к папизму и крайне вредной для канонической и мистериальной церкви клерикалистской экклезиологии, что может быть опровергнуто лишь Церковью мистической. Иерархия перестала быть церковной и стала надцерковной и обличается теперь как «неизбежное зло» в церкви (о. Сергий Булгаков). Новое ее понимание возникло, прежде всего, у новомучеников

и исповедников церкви Русской. Миряне уже не могут быть просто «мирянами», а хотят снова быть и называться «лаи́ками», живыми и действенными членами живого и целостного Народа Божьего. Стали абсолютно невозможны старые отношения к государству и миру, тем более какая-либо теория «симфонии» церкви и государства. Не той стала сама церковь, не тем стало и любое современное государство. Их «симфония» превратилась в какофонию, пусть и в разной степени и в различных формах.

В итоге все мы вынуждены признать, что уже давно существуем и спасаемся не в константиновском, а постконстантиновском периоде церковной истории.

2. Что является самым главным в вопросе о смене церковно-исторических эпох? Прежде всего, изменение взаимоотношений людей с собой, Богом и ближними как внутри церкви, так и на границе между церковью и внешним миром. Например, в константиновский период не просто складывается каноническая система, но и становится господствующим юридический подход к ее пониманию и применению. Руководящая роль любви и благодати уходит в сторону или заменяется их символами, которые часто стараются отождествить с первореальностью. Этого не было в доконстантиновскую эпоху, этого не должно быть и в постконстантиновское время.

Не случайно уже 1 февраля 1918 г. свт. Тихон, патриарх Московский и всея Руси, призвал во всей Российской церкви создавать духовные союзы, общины, братства и сестричества. Иерархии срочно потребовалась помощь мирян для защиты церкви от гонений и посягательств со стороны иудео-большевистской власти и, соответственно, антихристианской, антироссийской и антирусской идеологии. Но не только с этой целью. Церкви как иерархии стали нужны и новые взаимоотношения внутри церкви между всеми ее членами, как потребовалось по-новому строить свои отношения и с миром — с государством, обществом и всем народом. Пришлось вспомнить, что отношения внутри церкви должны всегда носить личностный и соборный характер, а отношения церкви и мира, прежде всего с государством, должны быть свободными и независимыми. Церковь откликнулась на призыв свт. Тихона, но уже было поздно. Большевики яростно боролись с братствами и уничтожили их, а сейчас мы видим, что церковь забыла себя и то, что она сама должна быть братством.

Но что такое христианское братство? Разве их не было прежде, хоть в какую-либо одну церковную эпоху?

История христианских братств до сих пор не собрана, не описана и не осознана. И все же и сейчас никто из образованных христиан не будет спорить с тем, что в доконстантиновскую эпоху церковь и была братством, и жила как братство или община, и осознавала себя в этом качестве вполне адекватно. В константиновскую эпоху понятие братства чаще стали употреблять в отношении монашеских общин, а также на тревожных рубежах церкви — в миссионерских и воени-

зированных частях и ситуациях, при межконфессиональных и межрелигиозных конфликтах и т. п. Не случайно на Руси братства известны со второй половины XV в., со времени после Ферраро-Флорентинского собора. Позднее прославились Львовское, Луцкое, Виленское и Киевское братства. Некоторые из них стали даже ставропигиальными, так как в борьбе с унией надежды на местных епископов не было. Вне территории Руси было известно Святогробское братство в Палестине, о котором все мы до сих пор молимся на каждой литургии и т. д. Православные братства признавались церковной иерархией несмотря на то, что ни в каких канонах им места не было, они там вообще не значатся.

В России братства стали возрождаться в середине XIX в. В начале XX в. их были в стране уже сотни. Их начинали поддерживать как священники и епископы, так и верхи русского общества и государства. Но эти братства были очень разными. Некоторые из них были функциональными, например, миссионерскими или благотворительными, трезвенническими или связанными с богослужениями, но некоторые из них были универсальными, означавшими создание новой базы христианской жизни. Именно через них зарождалось понятие «иночество в миру».

Потребность в братских союзах начала осознаваться в России с конца XVIII — начала XIX в. Еще А. С. Пушкин в 30-х гг. XIX в. в беседе с А. С. Хомяковым отмечал как явление христианской братской любви то, что на Западе были «основатели братских общин, которых у нас нет». «А они были бы нам полезны», — заметил Александр Сергеевич. В церковной среде провозвестниками нового времени для церкви были все те же свт. Тихон Задонский и прп. Паисий и прп. Серафим. Позже в православной культуре — А. С. Хомяков и славянофилы, Ф. М. Достоевский и т. д., вплоть до Н. А. Бердяева, а в церкви начала XX в. — братство «32-х» петербургских священников, прот. Валентин Свенцицкий, ученики Хомякова и отцы Собора 1917–1918 гг. Н. Н. Неплюев и Н. П. Аксаков. Тогда же стали складываться братства и рядом с церковью, в просвещенном народе и обществе, например, «приютинское братство» (Д. Шаховской, В. Вернадский и др.).

Братства стали одним из мощных факторов создания русской православной общественности. И все-таки братства и самостоятельные общины оставались в церкви и обществе под подозрением. Их могли подозревать в сектантстве, страшась анархии, боясь свободы для всех и свободного проявления любви. В результате многие больше склонялись к революционному освободительному движению в обществе, а многие не понимали, как могут строиться связи братств с государством и церковной иерархией.

Ситуация радикально изменилась лишь с концом константиновской эпохи, когда в Россию пришел 1917 г. и когда в сентябре 1918 г. был насильственно прерван Великий Московский собор. Во время своей работы этот Собор многому научился, но довести дела до конца он не мог. А вскоре церковная традиция раздвоилась: одна часть пошла по пути клерикализма и коллаборационизма, а другая — по «потаенному» пути созидания церкви через рождение новых общин и братств.

3. В целом можно смело утверждать, что для константиновского периода истории церкви не было характерно явление духовных семей-общин и братств. Они существовали лишь на периферии церковной жизни. Впрочем, никогда в православной церкви не было времени, чтобы их вовсе в ней не было. Могли существовать какие-то их частные, или вырожденные формы, или даже формы полусектантские и еретические, но стремление церковного народа к внутреннему и в то же время деятельному братству и общинному общению проявлялось всегда, то на Западе, то на Востоке.

Конечно, когда церковь была свободна от постоянной оглядки на высшую власть, на Римского или иного императора или на Римского или иного патриарха и папу, прежде всего в до- и постконстантиновскую эпохи, она выражала свою любовь и свободу именно в общинно-братской жизни и соответствующих ей формах своего устроения, общения и служения. Именно в эти эпохи явление общин и братств было наиболее характерно, хотя оно тоже могло происходить по-разному.

Например, в доконстантиновскую эпоху от апостолов до середины II в., во время господства преимущественно общинно-братской экклезиологии, братством была сама церковь, тождественная мистической Церкви как Телу Христову и как богочеловеческой реальности. С середины II в. до середины III в., во времена преимущественного развития евхаристической экклезиологии, в центр жизни церкви встала ноумена́льная, та́инственная евхаристическая община, которая оставалась в то же время и мистериальным братством. Наконец, с середины III в. до начала константиновской эпохи, когда стала господствовать поместно-приходская экклезиология, когда церковь находила себя уже не во Христе и Духе Святом, не во Святой Троице, а также уже и не в таинстве евхаристии, а прямо «в епископе» (св. Киприан Карфагенский), пусть он еще не встал над церковью, а мыслился «в церкви», возник феномен братства епископов по всей земле и братства пресвитеров вокруг своего епископа.

В постконстантиновский период братства и общины тоже могут носить или феноменальный, или мистериальный, или мистический характер, поскольку в это время существует смешение характерных черт все тех же экклезиологических моделей. Поэтому возникают братства мистического, богочеловеческого плана (например, Преображенское братство), существует стремление к устроению евхаристических общин, существуют и феномены функциональных, частных братств (например, братство православных врачей или братство хоругвеносцев, а также весь «Союз православных братств»).

4. Тут интересно посмотреть, какие братства имеют системообразующее значение в постконстантиновское время и почему?

Ясно, что если в постконстантиновское время церковь не имеет внешней, прежде всего государственной, поддержки, то ее сила должна исходить из нее самой, должна идти изнутри церковной жизни. Здесь по-новому должна быть явлена свобода человеческого духа и Свобода Духа Божьего.

Из этого понятно, что теперь в центре должны быть не функциональные и частные, а церковные, общинные братства, братства близкие к евхаристической общине и т. п. Это те братства, в которых только и может явить себя Богочеловечество, та мистическая Церковь, которая уже давно забыта, которая стала невидимой для большинства членов институциональной церкви. Ныне это чуть ли не единственный путь возрождения столь оскудевшей в наши дни веры в Церковь. Увидев обновление отношений между людьми в церкви, как и обновление отношений этих людей с Богом и миром, все верные люди смогут снова, но еще более твердо и обоснованно, сказать: «Верую во единую, святую, кафолическую (т. е. соборную и вселенскую) и апостольскую Церковь»!

Чтобы это произошло, необходимо иметь в виду не только положительные свойства церковных общин и братств, надо помнить и об опасностях, которые могут быть с ними связаны. Главная опасность здесь — это сектантство, в которое могут впасть братства и особенно отдельные общины, если они потеряют в себе ориентир и реальность личностности и соборности. А это может легко произойти, поскольку в общине и братстве людям так хорошо жить, что им легко начать жить лишь для себя и с собой, легко забыть обо всем остальном и всех остальных, легко возвратиться и к идее индивидуального спасения. Тогда общение в общине может быстро превратиться в своего рода тусовку, а служение в братстве — в суету и многоделание, совершаемое не по воле Божьей и не по своему истинному призванию. Старшинство снова может обратиться в лидерство и внешнюю иерархичность, а межличностное общение харизм — в организмический функционализм или даже правовой или бесправный институционализм. Тогда и свободные дар и ответственность человека и церкви снова могут стать бременем индивидуальных и корпоративных обязательств. В такую церковь снова нельзя будет поверить, она будет скорее отталкивать всех от себя, а не притягивать к себе ради Христа и Дара Святого Духа.

5. Итак, мы можем констатировать тот факт, что церковные общины и братства, или, говоря по-другому, общинные братства и братские общины стали новым и важнейшим явлением в постконстантиновскую эпоху истории православной церкви. Их роль в эту эпоху весьма велика и важна, и она будет возрастать, если только церковь не выберет себе путь самоликвидации. В этом видна воля Божья, и иначе церковь становится совсем не похожа на мистическую Церковь Христа и Святого Духа. Для нас это есть важнейшее откровение свыше, важнейший итог всего XX в.

Православие, католичество и протестантизм очень обогатились общинно-братским опытом за последние сто лет, и это нас радикально сближает друг с другом. Достаточно сейчас вкратце вспомнить соответствующие деяния и писания в протестантизме — пастора Дитриха Бонхёффера, а в католичестве — о. Жака Лёва и Жана Ванье, фоколяров и общины св. Эгидия, братства Шарля де Фуко и др.

В Греческой православной церкви здесь важен опыт братства «Ζωή», ныне сохраняемый в братстве «Ὁ Σωτήρ», а в Румынской церкви — братства «Неопалимой купины» (*Rugul Aprins*) и «Воинства Господнего».

Конечно, для нас наибольший интерес представляет общинно-братский опыт Русской православной церкви. В советской стране в первой половине XX в. нельзя не обратить внимания на жизнь и деятельность возникшего еще в конце XIX в. Крестовоздвиженского трудового братства Николая Николаевича Неплюева и дочерних общин и братств единственного в нашей истории епископа-катехизатора Макария (Опоцкого), общин свщмч. Сергия Мечёва, общины архим. Сергия (Савельева) и еще Александро-Невского братства, выросшего до целого петроградского Содружества братств. В среде первой русской эмиграции возникло несколько братств, в том числе братство Святой Софии во главе с о. Сергием Булгаковым, а также близкие к братскому духу студенческие кружки, объединившиеся в Русское христианское студенческое движение (РСХД). Все русские братства показали примерную стойкость в вере и духе, они объединяли часто лучших священнослужителей и мирян, мужественно отдававших свою жизнь за Христа и Церковь. Вокруг многих служителей «потаенной» церкви в СССР также собирались своеобразные общины и братства.

Но история на этом не закончилась. После определенного перерыва в конце 50-х — начале 60-х годов XX в. благодаря деятельности исповедника веры Бориса Талантова, вновь возникает православное братство в Вятке (тогда в г. Кирове). Другой исповедник веры 2-й половины XX — начала XXI в. о. Павел Адельгейм воспитывался в благотворной общинно-братской среде в Средней Азии, в Ташкенте, где собрались выжившие братчики из разгромленных и уничтоженных советской властью братств России.

Потом был снова небольшой перерыв. Но уже во время «перестройки», в начале 1988 г. рождается первая община в Москве, к августу 1990 г. возросшая до целого братства, получившего свое имя в честь Христова Преображения.

Сейчас в Русской православной церкви существует по сути только одно это Преображенское братство — единственное сохранившееся явление церковной жизни снизу, от церковных корней. Были и другие, но они не выжили. Попытка руководства Русской православной церкви в 1991 г. создать официальный «Союз православных братств» кончилась неудачей, поскольку он создавался по шаблонам и лекалам константиновской эпохи, да еще и в условиях взявшей верх в результате неверия в Человека и Церковь клерикалистской экклезиологии.

6. Каковы же место и роль Преображенского братства в Русской православной церкви в настоящее время?

К сожалению, Преображенское братство сейчас единственное объединение православных христиан, живущих по духу, смыслу и критериям общинно-братской экклезиологии. Это-то и вызывает постоянное напряжение и недопонимание между Братством и церковью, и даже государством. <…>.

Конечно, жизнь в свободе и любви всегда может кого-то напрягать, и здесь не играют никакой роли ссылки на Евангелие и писания святых отцов и исповедников веры. На приходах постоянно выступают против самых невинных вещей: чтения и пения молитв самими прихожанами-братчиками во время богослужения, да еще по-русски; целования мира на литургии; регулярного, часто еженедельного причащения; даже того, что люди стоят в храме и идут к чаше вместе, а не порознь. Раздражают традиционные христианские трапезы — агапы, братское отношение друг к другу и к священнослужителям, повышенный уровень православного духовного образования, создание автономных образовательных учреждений, вообще самостоятельность в решениях и действиях, в том числе в работе с детьми и молодежью, зависимыми и созависимыми людьми, нуждающимися и т. д.

В Братстве всегда может ощущаться нужда в самоорганизации и самофинансировании, в проведении молитвенных, евангельских и прочих встреч по домам, в постановке вопроса о том, что не братство должно быть при храме, а храм при братстве. Братство всегда способно вмещать новые веяния в духовной жизни и в тоже время быть консервативной силой, строже других поддерживающей лучшие, но нередко утерянные традиции жизни нашей церкви, народа и общества как целого, и это тоже всегда кому-то может не нравиться. То же можно сказать и о стремлении всех братств и общин к возрождению в Духе, движению вперед, к рецепции и консенсусу во всех принципиальных вопросах церковной жизни, причем в первую очередь снизу, начиная с церковного народа, несущего в себе дух подлинной личностности и новой соборности.

7. К сожалению, церковь разучилась жить и мыслить именно так, церковно, в единстве веры, надежды и любви, в свободе и творчестве, без страха и упрека. И именно это требует от нее общецерковного покаяния и возрождения, в чем бесспорно видна воля Божья, которую надлежит исполнить всем, не исключая священноначалия и людей праведной жизни. Именно в этом и заключается залог нашей общей достойной христианской жизни в настоящем и будущем.

Если к началу XX в. провалились все другие типы православной жизни и соответствующие им экклезиологии, то явление в церкви общин и братств и соответствующей экклезиологии может и должно стать настоящим выходом из ныне сложившегося в церкви трагического положения. Именно христианские общины и братства призваны в наше время поддержать «скинию Давидову падшую», возродить полноту жизни Церкви и все служения в ней.

Аннотация книги: Хенгель М., Швемер А.-М. Иисус и иудаизм

М. : ББИ, 2016. 724 с. (Современная библеистика)

Книга Мартина Хенгеля, крупнейшего современного библеиста (1926–2009), написанная в соавторстве с профессором Тюбингенского университета Анной-Марией Швемер (ею написана часть I и параграф 12 части IV), впервые опубликована в Германии в 2007 г.; русский перевод вышел в 2016 г. Этот капитальный труд объемом более 700 страниц воспринимается в первую очередь как адресованный специалистам по Новому завету. Однако, как явствует из предисловия М. Хенгеля к немецкому изданию, ему данная книга виделась как первая часть четырехтомной истории раннего христианства (к сожалению, замысел этот, за исключением настоящего тома, не был реализован из-за смерти автора).

Традиционно историю Церкви начинают с события Пятидесятницы. Однако М. Хенгель утверждает, что изображение деятельности Иисуса в Евангелиях не может быть оторвано от истории становления раннего христианства без серьезного ущерба для понимания этой истории. Он неоднократно и в данной книге, и в других своих трудах оспаривал подход «школы истории религий» и особенно Р. Бультмана, предполагающий, что богословская тенденция в Евангелиях абсолютно господствует над историей и потому в них невозможно искать какие-либо исторические свидетельства об Иисусе.

Соглашаясь с положением «школы истории религий» в том, что фрагментарность дошедших до нас источников и индивидуальный отбор материала преданий об Иисусе каждым из евангелистов делают невозможной задачей создание связной «истории Иисуса», М. Хенгель все же исходит из того, что Евангелия как отражения апостольского свидетельства об Иисусе имеют вполне историческую основу — живое воспоминание о Его деятельности и судьбе. Потому не только человек Иисус, но и очевидная преемственность между Его служением и проповедью ранней Церкви неотъемлемы от истории раннего христианства.

Основная тема книги — исследование связи между иудаизмом рубежа веков и христианством. Наличие такой связи сегодня никем из серьезных исследователей не ставится под сомнение. Однако представители «школы истории религий», исходя из своей концепции, что Евангелия отражают не столько личность Иисуса и Его взгляды, сколько богословские представления различных церковных общин, в том числе языкохристианских, говорили о синкретическом характере христианства, на формирование которого наложили свой отпечаток языческий гнозис, представления античной мифологии о «божественных мужах», магия, астрология и другие неиудейские верования, что, собственно, и определило отличие христианства от иудаизма. В противовес этой точке зрения, М. Хенгель настаивает на том, что все языческие, в частности, эллинистические влияния на христианство были опосредованы иудейской средой. При этом, естественно, сам иудаизм на протяжении своей истории неоднократно подвергался внешним влияниям, либо интегрируя их, либо отвергая. Особенно это актуально для эпохи Второго Храма, на которую оказала влияние эллинистическая культура. Потому многие мотивы в Евангелиях, которые на первый взгляд представляются привнесенными из язычества, имеют истоки в иудаизме. Исходя из такого подхода, очевидно, что изображение Иисуса и первохристианства в целом имеет смысл только на фоне иудаизма той эпохи.

В соответствии с этой задачей I часть книги объемом более 100 станиц посвящена иудаизму I в. до н. э. — I в. н. э. Наряду с экскурсом в историю Иудеи от момента римского завоевания до Первой Иудейской войны и разрушения Храма дается подробный анализ существующих течений иудаизма и показывается их многообразие. Дан критический обзор источников по истории Иудеи (в частности, сочинений Иосифа Флавия, рукописей Кумрана) и трудов современных историков. Особо анализируются религиозные течения, для которых характерны мессианские и теократические ожидания (движение крестителей, эсхатологические пророки I в. н. э.). Общая картина духовной жизни Израиля той эпохи представляется авторам более разнообразной, чем привычное выделение трех направлений (фарисеи, саддукеи и ессеи), поскольку наряду с этими основными направлениями существовали течения, не вполне вписывавшиеся ни в один из этих вариантов. Исходя из этого авторы смотрят на Иисуса и вызванное им всемирное движение как на один из путей развития иудейства поздней эпохи Второго Храма, далеко разошедшийся с раввини-

стической ветвью, которая сформировалась окончательно после разрушения Храма и определила лицо последующего иудаизма.

Основной объем книги (части со второй по седьмую) посвящен Иисусу. Авторы дают фундаментальный обзор источников сведений об Иисусе: Евангелий, апокрифической литературы, нехристианских источников. Далее они обращаются к отношениям Иисуса с Иоанном Крестителем. Затем подробно анализируется исторический контекст деятельности Иисуса и содержание Его проповеди, которое определяется грядущим Царством Божьим, божественной волей и любовью Отца. Следующая важная тема этой книги — Иисус как чудотворец и вопрос о его мессианском притязании. Завершает книгу описание последнего конфликта в Иерусалиме, крестного пути и явлений Воскресшего.

Авторы специально обосновывают необходимость включения личности Иисуса в историю раннего христианства, поскольку в науке, особенно немецкой, этот вопрос всегда являлся предметом дискуссий. В частности, Р. Бультман и его последователь Г. Концельман последовательно подчеркивали разницу между проповедью самого Иисуса, которого они рассматривали в ряду других иудейских пророков, и послепасхальной проповедью апостолов о Христе воскресшем. Однако, с точки зрения М. Хенгеля, подобное разделение весьма спорно как для первохристианского самосознания, так и для истории иудейства. Вера учеников в Воскресение распятого Мессии как в спасительное деяние Бога была укоренена всем своим содержанием в словах и деяниях Иисуса, включала в себя веру в миссию Христа как проповедника Царства Божьего, а значит, в Его единственную в своем роде власть.

Так, в частности, сопоставление фигур Иисуса и Иоанна Крестителя (часть III) дает авторам аргументы в споре со сторонниками взгляда на Иисуса как на эсхатологического пророка. По их мнению, после проповеди Иоанна поприща для еще одного эсхатологического пророка просто уже не оставалось, и само отношение Иисуса к Иоанну как к последнему и величайшему из пророков подчеркивает иной характер Его собственной проповеди. Иоанн Креститель предстает в большей степени пророком суда; в центре деятельности Иисуса — проповедь Царства Божьего и, в особенности, мессианский характер Его вести.

Сторонником признания мессианского достоинства Христа М. Хенгель выказывал себя и в предыдущих книгах («Иисус, Мессия Израилев», «Сын Божий. Возникновение христологии и иудейско-эллинистическая история религий» и др.). А в данной книге

этой проблеме посвящена часть пятая. Автор делает вывод, что, несмотря на то, что сам Иисус применяет к себе титул Мессии лишь в немногих, скорее всего, вторичных текстах, он воспринимает свою миссию как эсхатологическую и мессианскую, что видно из самих текстов синоптических Евангелий. Только в контексте мессианского притязания Иисуса становится понятна история Страстей в Евангелиях. Неоднократно высказанные разными исследователями аргументы против притязаний Иисуса на мессианское поручение не могут обосновываться «иудейской мессианской догматикой» того времени, поскольку при множестве возможностей единой догматики не существовало. Выступив с притязанием на то, что он Есть Исполнитель мессианской надежды, Иисус дал своим ученикам новое истолкование ветхозаветных обетований, легшее в основу христологии более позднего времени.

В книге М. Хенгеля и А.-М. Швемер обращает на себя внимание фундаментальность проработки проблемы. Каждое положение предваряется обзором существующих в современной науке точек зрения, детальным анализом имеющихся источников. Обилие ссылок характерно буквально для каждой страницы книги. Список древних источников включает в себя, помимо практически всех канонических книг Ветхого и Нового завета, более 20 ветхозаветных и 8 новозаветных апокрифов, примерно столько же Кумранских документов, иудео-эллинистические сочинения. Таким образом, любой вывод авторов, даже если он не совпадает с господствующей точкой зрения, не выглядит необоснованным или обусловленным предвзятостью автора, вышедшего из семьи, где придерживались традиции пиетизма. Достоинство данной книги, помимо обстоятельности и широты обзора, — нахождение среднего пути между фундаментализмом, принимающим на веру Писание без всякой рефлексии, и скептицизмом, отвергающим как «фикцию» всякую историческую информацию, которую она находит в Писании. Книга «Иисус и иудаизм», по нашему мнению, с необходимостью должна входить в круг чтения как специалистов по новозаветным исследованиям (прежде всего, конечно, по исследованию Евангелий), так и богословов, занимающихся проблемами христологии древней Церкви.

О. И. Ярошевская

Сведения об авторах

Балакшина Юлия Валентиновна
д-р филол. наук
ученый секретарь СФИ; доцент РГПУ им. А. И. Герцена
(Москва; Санкт-Петербург)
jbalaksh9@gmail.com

Брок Себастьян Пол
DPhil, University of Oxford
Почетный научный сотрудник в области сирийских исследований
Вольфсон-колледж (Оксфорд)
sebastian.brock@orinst.ox.ac.uk

Глаголев Олег Олегович
независимый исследователь (Екатеринбург)
oleg.glagolev@sfi.ru

Священник Манфред Дезелерс
Ph. D. in Philosophy
Сотрудник отдела образования Центра диалога и молитвы в Освенциме
(Освенцим)
manfred.deselaers@gmail.com

Дунаев Алексей Георгиевич
канд. ист. наук
ведущий научный сотрудник Института мировой культуры
МГУ им. М. В. Ломоносова (Москва)
danuvius@mail.ru

Зыков Вячеслав Семенович
аспирант ОЦАД им. свв. Кирилла и Мефодия
сотрудник библиотеки СФИ (Москва)
zvs93@mail.ru

Копировский Александр Михайлович
канд. пед. наук, доцент
профессор СФИ (Москва)
amkop51@gmail.com

Игумен Серапион (Митько)
канд. филос. наук
заместитель председателя Синодального миссионерского отдела
РПЦ МП (Москва)
serapion@list.ru

Священник Георгий Кочетков
канд. богословия
ректор СФИ (Москва)
info@sfi.ru

Толстая Катя
д-р теологии
доцент факультета теологии Свободного университета,
директор Института академического исследования
Восточного христианства (Амстердам)
k.tolstaja@gmail.com

Ярошевская Ольга Ильинична
канд. мед. наук
доцент кафедры госпитальной педиатрии Российского Национального
Исследовательского медицинского университета (Москва)
yaro.olga@ya.ru

About the Authors

Balakshina Yulia Valentinovna
Doctor of Philology
Academic Secretary, Saint Philaret's Institute; Associate Professor, Herzen State Pedagogical University (Moscow, Saint Petersburg)
jbalaksh9@gmail.com

Brock Sebastian Paul
DPhil
Emeritus Fellow, Syriac Studies (Wolfson College, Oxford)
sebastian.brock@orinst.ox.ac.uk

Glagolev Oleg Olegovich
Independent researcher (Ekaterinburg)
oleg.glagolev@sfi.ru

Priest Manfred Deselaers
Ph.D. in Theology
The Member of the Education Department at the Center for Dialogue and Prayer in Oświęcim (Auschwitz)
manfred.deselaers@gmail.com

Dunayev Alexey Georgiyevich
Ph.D. in History
Leading research associate, Institute of World Culture, M. V. Lomonosov Moscow State University (Moscow)
danuvius@mail.ru

Zykov Vyacheslav Semenovich
Postgraduate Student, Sts. Cyril and Methodius Theological Institute of Postgraduate Studies; librarian, Saint Philaret's Institute (Moscow)
zvs93@mail.ru

Kopirovsky Alexander Mikhailovich
Ph.D. in Education, Associate Professor
Professor, Saint Philaret's Institute (Moscow)
amkop51@gmail.com

Hegumen Serapion (Mitko)
Ph. D. in Philosophy
First Deputy Chairman of the Synodal Mission Department
of the Russian Orthodox Church (Moscow)
serapion@list.ru

Priest Georgy Kochetkov
Ph.D. in Theology
Rector, Saint Philaret's Institute (Moscow)
info@sfi.ru

Tolstaya Katya
Doctor of Theology
Associate Professor, Faculty of Theology, Vrije Universiteit Amsterdam
Director Institute for the Academic Study of Eastern Christianity (INaSEC)
(Amsterdam)
k.tolstaja@gmail.com

Yaroshevskaya Olga Ilyinichna
Ph. D. in Medicine
Associate Professor, Hospital Pediatrics Department, Russian National
Research Medical University (RNRMU) (Moscow)
yaro.olga@ya.ru

ПРИГЛАШЕНИЕ К ПУБЛИКАЦИИ

Научный журнал СФИ «Вестник Свято-Филаретовского института» (ранее — «Свет Христов просвещает всех : Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института») издается с 2007 г. С 2014 г. журнал выходит с периодичностью четыре раза в год. С 2017 г. входит в Перечень рецензируемых научных изданий Высшей аттестационной комиссии при Министерстве образования и науки Российской Федерации по научной специальности «Теология» (26.00.01).

Для издателей журнала принципиально важен высокий научный уровень «Вестника СФИ», возможность сочетания на его страницах лучших достижений теологии и светской науки.

В журнале публикуются научные статьи, материалы круглых столов, семинаров, научных дискуссий, отдельные архивные материалы.

Выход в свет каждого номера осуществляется в последний месяц сезона (зимний в феврале, весенний в мае и т. д.). Материалы для публикации надо предоставлять в начале предыдущего сезона (для осеннего — до 1 июня, для зимнего — до 1 сентября и т. д.).

Публикация бесплатная

Минимальный объем статьи 20 тыс. знаков;
максимальный — 60 тыс. знаков.

Памятку для авторов
и правила оформления библиографии
можно найти на сайте журнала
https://sfi.ru/science/nauchnyj-zhurnal.html

Материалы для публикации
просим присылать на адрес редакции:
sfi_journal@sfi.ru

ВЕСТНИК
Свято-Филаретовского института
Выпуск 30 · Весна 2019

Журнал входит в Перечень рецензируемых научных изданий
Высшей аттестационной комиссии
при Министерстве образования и науки Российской Федерации
по научной специальности «Теология» (26.00.01)

Подписной индекс 40540
Объединенный каталог «Пресса России»

105062, Москва, ул. Покровка, 29, нежилое помещение 2
тел. (495) 623-03-80, 625-77-86
e-mail: sfi_journal@sfi.ru
http://www.sfi.ru

Издание подготовили
ответственный редактор Ю. Балакшина
редакторы О. Сидорова, И. Скоробогатова
корректор М. Писаревская
макет М. Патрушева
верстка М. Воронцова
благодарим за помощь А. Патракову

Мнение редакции может не совпадать с мнением авторов

Подписано в печать 15.06.2019
Формат 70×100/16. Объем 16 печ. л.
Печать офсетная. Бумага офсетная
Гарнитура ITC Charter (ParaType, 2001)
Тираж 400 экз.

Отпечатано в типографии
издательско-полиграфической фирмы «Реноме»
192007, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 40
Тел./факс: (812) 766-05-66
http://www.renomespb.ru

ISSN 2658–7599

© Свято-Филаретовский
православно-христианский институт, 2019