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 ACADEMIC PERIODICAL
OF SAINT PHILARET'S
CHRISTIAN ORTHODOX
INSTITUTE

*Since May 2007*

ISSUE 20 • AUTUMN 2016

St. Philaret's
Christian Orthodox
Institute

Moscow • 2016

# Свет Христов просвещает всех

АЛЬМАНАХ
СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКОГО
ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТИАНСКОГО
ИНСТИТУТА

*Издается с мая 2007 года*

ВЫПУСК 20 • ОСЕНЬ 2016

Свято-Филаретовский
православно-христианский
институт

Москва • 2016

УДК 2-23+11+7.01
ББК 86.37

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

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:
**Ю. В. Балакшина,** зам. главного редактора, д-р филол. наук (СФИ; РГПУ им. А. И. Герцена)
**Е. М. Верещагин,** д-р филол. наук, проф. (Ин-т русского языка)
**Г. Б. Гутнер,** председатель ред. совета, д-р филос. наук (Ин-т философии РАН; СФИ)
**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 (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)
**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 2078–3434

© Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2016

# Содержание

**Библеистика**

9 М. Г. Селезнев
Образ невинного страдальца в еврейской Псалтири, в греческой Псалтири и его отражение в евангелиях

31 М. М. Юровицкая
Мессианизм в Септуагинте: история вопроса и методологические проблемы

**Богословие и философия**

51 Т. Н. Панченко
Дружба в церковном домостроительстве (размышления священника Павла Флоренского)

75 О. Е. Булгакова
Святой Ириней Лионский, Ориген и святитель Григорий Нисский: преемство в подходе к апокатастасису

**Богословские аспекты эстетики**

93 А. А. Мелик-Пашаев
Художник между Раем земным и Царством Небесным

106 Н. Я. Лихтенфельд
О новом и старом в искусстве Александра Корноухова. Мозаики свода капеллы *Redemptoris Mater* в Ватиканском дворце

# Table of Contents

**Biblical Studies**

9 M. G. Seleznev
The Image of the Righteous Sufferer in the Hebrew Psalter, in the Greek Psalter, and its Influence on the Gospels

31 M. M. Yurovitskaya
Messianism in the Septuagint: the State of the Discussion and Methodological Issues

**Theology and Philosophy**

51 T. N. Pantchenko
Friendship in the Economy of the Church (Reflections of Fr. Pavel Florensky)

75 O. E. Bulgakova
Saint Irenaeus, Origen, and Saint Gregory of Nyssa: Continuity in Approach to Apokatastasis

**Theological Aspects of Aesthetics**

93 A. A. Melik-Pashayev
Artist between the Paradise on Earth and the Kingdom of Heaven

106 N. Y. Likhtenfeld
On the New and the Old in Alexander Kornoukhov's Art. Mosaics in the *Redemptoris Mater* Chapel in the Vatican's Apostolic Palace

# БИБЛЕИСТИКА

**М. Г. Селезнев**

# Образ невинного страдальца в еврейской Псалтири, в греческой Псалтири и его отражение в евангелиях[1]

Статья посвящена тому, как образ невинного страдальца из Псалтири отражается в евангельском повествовании о страстях Христовых, прежде всего — в 14 и 15 главах Евангелия от Марка. Преимущественное внимание к Евангелию от Марка обусловлено тем, что, по-видимому, оно было первым и послужило образцом для остальных евангелий. Рассматриваются расхождения между еврейским (масоретским) текстом соответствующих псалмов и их греческим переводом (Септуагинтой); ставится вопрос о том, какая из двух текстуальных традиций повлияла на евангельский текст, когда и как.

ключевые слова: псалмы, евангелия, Евангелие от Марка, еврейский текст, Септуагинта.

## «Псалмы невинного страдальца» в еврейской Библии и греческом Ветхом завете

Псалтирь была самой читаемой книгой в иудейском мире на рубеже эр; неудивительно, что Новый завет буквально насыщен аллюзиями на псалмы и цитатами из них. Согласно статистике, приведенной в [*Archer, Chirichigno*] примерно четверть всех ветхозаветных цитат в Новом завете — это цитаты из Псалтири (67 цитат; на втором месте после Псалтири находится книга Исайи — 63 цитаты).

Один из центральных образов Псалтири — невинный страдалец. Его голос звучит более чем в тридцати псалмах[2]. В библеи-

1. Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ («Переинтерпретация религиозных концептов еврейской Библии в греческом переводе (Септуагинте)», проект № 14-01-00448).

Текст еврейской Библии цитируется по BHS, текст Септуагинты — по RH, текст Нового завета цитируется по NA27.

2. В частности — в пяти из шести псалмов Шестопсалмия, которые входят в чин утрени и потому чаще всего звучат на современном православном богослужении: Пс 3; Пс 37/38; Пс 62/63; Пс 87/88; Пс 142/143.

стике эти тридцать с небольшим псалмов так иногда и называют: «псалмы невинного страдальца» (“psalms of the Righteous Sufferer”); в научной литературе, впрочем, часто можно встретить и более сухую формулировку, восходящую к немецкому филологу Герману Гункелю: «жалобная песнь индивида» (“Klagelied des Einzelnen”, “psalms of individual lament”). Список, составленный Гункелем [*Gunkel, 172*], используется, с небольшими поправками, практически всеми последующими исследователями Псалтири. В него входят Пс 3; 5; 6; 7; 12/13; 16/17; 21/22; 24/25–27/28; 30/31; 34/35; 37/38; 38/39; 41/42; 42/43; 53/54–56/57; 58/59; 60/61; 62/63; 63/64; 68/69–70/71; 85/86; 87/88; 101/102; 108/109; 119/120; 129/130; 139/140–142/143[3]. Однако границы этого корпуса текстов нельзя считать строго фиксированными. Одни псалмы содержат в себе больше элементов, характерных для образа невинного страдальца, другие меньше. Возможно, в этот список следовало бы включить некоторые псалмы, не включенные в него Гункелем, напр., Пс 40/41. Поэзия вообще с трудом поддается классификации — будь то поэзия русская или еврейская, и правильнее, пожалуй, было бы говорить не столько о каком-то корпусе «псалмов невинного страдальца» с четкими границами, сколько об образе невинного страдальца, который в той или иной форме отражен в ряде псалмов.

Важнейший мотив в этом образе невинного страдальца — преследование и гонения:

Господи! Сколько врагов у меня!
Как много их против меня поднялось!
Многие про меня говорят:
«Не поможет ему его Бог!»[4, *1]

*1 Пс 3:2–3

Мотив преследования часто сочетается с мотивом болезни, боли, причем подчас читателю псалма непонятно: то ли враги

3. Номера псалмов по еврейской Библии, как правило, на единицу больше, чем номера по греко-славянской традиции; я даю обе нумерации через косую черту.

4. Переводы библейских тестов принадлежат автору статьи. Переводы псалмов, если иное не оговорено, выполнены с греческого, но при интерпретации греческой лексики и синтаксических конструкций я всегда держал в уме их вероятный еврейский оригинал. Конечно, можно переводить греческий текст так, как его понял бы грек, не знакомый с еврейской Библией; или же пытаться передать все грамматические и синтаксические «неправильности» Септуагинты. И тот и другой подходы к переводу греческой Библии имеют право на существование, особенно при обсуждении особенностей переводческой техники Септуагинты или ее восприятия в греческой среде. Но для целей настоящей статьи это было бы, пожалуй, нецелесообразно.

Там, где еврейская и греческая Библии серьезно расходятся, я оговариваю это в примечаниях к переводу.

сами причиняют страдальцу муки, то ли они просто насмехаются и издеваются над его болезнью. Так, например, обстоит дело в Пс 21/22:14–16:

…На меня они пасть раскрыли
точно лев, что рычит над добычей.
Я ж как пролитая вода,
кости больше не держат друг друга,
мое сердце стало как воск —
оно тает в моей груди.
Моя сила — что сухой черепок,
и язык мой к нёбу присох.
Ты низвел меня в прах могильный.

Идет ли речь про мучения и пытки в руках врагов? Или это описание болезни, которую недруги считают знаком наказания Божьего и поводом посмеяться над страдальцем? Два мотива — преследования и болезни — сплетаются друг с другом.

Как правило, псалмы этой группы подразумевают, что страдалец невиновен, но местами в них явственно чувствуются покаянные мотивы, так что граница между «псалмами невинного страдальца» и покаянными псалмами также оказывается размытой.

Древние переводы особенно наглядно показывают, насколько условными являются любые классификации. Псалом 21/22 — один из самых ярких по своей образности среди псалмов невинного страдальца. Но греческая Библия, в отличие от еврейской, превращает его, по крайней мере в стихе 2b, в покаянный псалом.

Еврейские слова רָחוֹק מִישׁוּעָתִי דִּבְרֵי שַׁאֲגָתִי (*букв.* «далеки от спасения моего слова стонов моих») передаются в Септуагинте как μακρὰν ἀπὸ τῆς σωτηρίας μου οἱ λόγοι τῶν παραπτωμάτων μου (*букв.* «далеки от спасения моего слова прегрешений моих»). Какое из двух чтений следует считать первоначальным? Контекст говорит в пользу масоретского текста — и в этом и в следующем стихе речь идет именно о том, что жалобы и крики страдальца остаются без ответа; возможно, что выражение «спасение мое» здесь обозначает Бога (ср. напр., Пс 34/35:3; Пс 61/62:3, 7). Септуагинта добавляет тему покаяния; видимо, имеется в виду, что греховные дела говорящего далеки от Бога и, соответственно, от возможности спасения.

Скорее всего, переводчики Псалтири на греческий просто неверно огласовали еврейское слово (в древнееврейских рукописях

не было значков для гласных, поэтому буквы שאנתי можно прочесть как שַׁאֲנָתִי «*крик мой*», а можно прочесть как שְׁגִיאוֹתַי «*грехи мои*» (παραπτώματά μου; ср. Пс 18:13, где еврейское שְׁגִיאוֹת переведено на греческий как παραπτώματα). Различие между еврейским и греческим текстами показывает, насколько на самом деле зыбка и проницаема была для древнего иудея грань между псалмами невинного страдальца и покаянными псалмами.

Кто именно является в Псалтири врагом невинного страдальца? Какая житейская ситуация стоит за этими псалмами? Надписания многих псалмов соотносят их с жизнью царя Давида, однако эти надписания, по-видимому, значительно позднее самих псалмов (любопытно, что в греческом переводе их больше, чем в еврейском оригинале, а в славянской Библии — еще больше, чем в греческой!). Некоторые строки подразумевают, что враги относятся к той же политико-религиозной общине, что и невинный страдалец, — они обвиняют его в нечестии, судятся с ним. Так кто же они? Богачи, притесняющие бедняков? Члены враждебной политической партии, захватившие власть в Иерусалиме (мы знаем о множестве политических переворотов в Иудее и до, и после плена)? Представители иного религиозного течения (кумранские свитки показывают нам, как много было разных религиозных движений в древнем иудаизме и насколько велика была вражда между ними)?

Несомненно, на образ невинного страдальца наложила печать и полная горя история еврейского народа. Иногда кажется, что невинный страдалец в псалмах — собирательный образ еврейского народа; в этом случае его враги — соседние народы, угнетающие Израиль. Скорее всего, однако, трагедии разных эпох, разных исторических контекстов слились в Псалтири вместе в единый образ.

Жалобы страдальца перемежаются надеждой на спасение и хвалой Богу за избавление. Так, например, псалом 21 четко разбивается на две части. Первая часть (стихи 1–22) — жалоба страдальца, его молитва к Богу. Вторая часть (стихи 23–33) — благодарение за избавление. Интонационное различие между двумя частями псалма настолько велико, что некоторые исследователи рассматривают их как два разных поэтических текста под единой «шапкой».

Особенности древнееврейской глагольной системы (отразившиеся и в языке Септуагинты) таковы, что в поэтических текстах зачастую непонятно, идет ли речь про прошлое, настоящее или

будущее. Применительно к нашим псалмам это означает, что мы не можем точно сказать, имеется ли в виду избавление чаемое — или уже совершившееся. Переводчику в таких случаях приходится выбирать то или иное время глагола на собственный страх и риск.

Образ невинного страдальца встречается не только в псалмах, но и в других книгах библейской и околобиблейской литературы: «раб Господень» в книге Исайи, «Учитель Праведности» в кумранских свитках. Однако сильнее всего этот образ отразился в Новом завете. В каком-то смысле вся евангельская история, начиная с Матфеева рассказа об Ироде, который ищет младенца Иисуса, чтобы убить Его, — это развернутая повесть о Невинном Страдальце.

В повествованиях о страстях Христовых псалмы невинного страдальца отражаются даже в поворотах сюжета и в деталях. Они не просто иллюстрируют повествование — они, по-видимому, играли важнейшую роль в его формировании.

У разных евангелистов разный подход к использованию текстов Ветхого завета. Так, у Марка все аллюзии к псалмам в страстях Христовых — имплицитные: нет отсылок и цитат, которые были бы оформлены как таковые в явном виде. Читателю этого евангелия нужно хорошо знать Ветхий завет, чтобы распознать их. Видимо, дело в том, что образность Псалтири настолько глубоко и целостно включена в повествование Марка, что любое указание на внешний (ветхозаветный) источник нарушало бы эту целостность: детали, восходящие к псалмам, срослись со своим контекстом до полного неразличения. Ту же картину видим мы и у других синоптиков (согласно наиболее распространенной в современной библеистике точке зрения они следовали за Марком).

Иная картина в Евангелии от Иоанна. Во-первых, «страсти по Иоанну» часто отсылают нас к совсем другим местам Псалтири — не к тем, что синоптические евангелия. Во-вторых, в отличие от синоптиков, у Иоанна почти все отсылки к псалмам в страстном повествовании отмечены специальными вводными словами: «да исполнится Писание», «да свершится Писание» (ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ, ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφή). Очевидно, в Евангелии от Иоанна другая герменевтика, другое отношение к Ветхому завету, другая богословская задача.

Отсылки к псалмам сопровождают в евангелиях самые главные, ключевые моменты повествования о страстях Христовых: предательство Иуды, гефсиманская молитва, суд, распятие, последний крик Иисуса. Проследим за этим повествованием, начи-

ная с Тайной вечери и вспоминая эти ключевые моменты один за другим. Чтобы не смешивать разные богословские перспективы разных евангелий, мы выберем в качестве путеводителя одно из них (предположительно самое древнее): Евангелие от Марка. Другие евангелия мы будем цитировать иногда, чтобы отметить их параллелизм с Марком или, напротив, отличие от Марка.

Тексты Псалтири мы будем приводить по-гречески и по-еврейски, комментируя отличия там, где есть содержательные расхождения.

Лексические совпадения между евангельским текстом и греческой Псалтирью (выделены жирным шрифтом) говорят в пользу того, что евангельское повествование опирается именно на греческую, а не на еврейскую Псалтирь.

## Обзор аллюзий к Псалтири в «страстях по Марку»

### 1. ТАЙНАЯ ВЕЧЕРЯ. ПРЕДАТЕЛЬСТВО

καὶ ἀνακειμένων αὐτῶν καὶ ἐσθιόντων ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι εἷς ἐξ ὑμῶν παραδώσει με ὁ **ἐσθίων μετ᾽ ἐμοῦ**… εἷς τῶν δώδεκα, ὁ ἐμβαπτόμενος μετ᾽ ἐμοῦ εἰς τὸ τρύβλιον.

Когда они возлежали за трапезой и ели, Иисус сказал: «Истинно говорю вам: один из вас предаст Меня — тот, кто ест со Мною… Один из двенадцати, тот, кто сейчас обмакивает хлеб в одно блюдо со Мною» *[1].

*[1] Мк 14:18, 20; паралл. Мф 26:23, Лк 22:21, Ин 13:18

Предатель назван здесь почти теми же словами «тот, кто ест со Мною» (ὁ ἐσθίων μετ᾽ ἐμοῦ), что и враг невинного страдальца в Пс 40:10:

καὶ γὰρ ὁ ἄνθρωπος τῆς εἰρήνης μου ἐφ᾽ ὃν ἤλπισα **ὁ ἐσθίων ἄρτους μου** ἐμεγάλυνεν ἐπ᾽ ἐμὲ πτερνισμόν.

גַּם־אִישׁ שְׁלוֹמִי אֲשֶׁר־בָּטַחְתִּי בּוֹ אוֹכֵל לַחְמִי הִגְדִּיל עָלַי עָקֵב׃

Даже тот, кто был в мире со мной,
на кого я надеялся,
кто ест хлеб мой,
заносит пяту надо мной.

У синоптиков читатель должен сам вспомнить и понять связь слов Иисуса с Ветхим заветом. В Евангелии от Иоанна (13:18) эта связь с Писанием указана в явном виде — предвозвещая предательство Иуды Иисус говорит:

ἀλλ᾽ ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ ὁ τρώγων μου τὸν ἄρτον ἐπῆρεν ἐπ᾽ ἐμὲ τὴν πτέρναν αὐτοῦ.
Но это происходит, чтобы исполнилось Писание: «Тот, кто ест Мой хлеб, занес надо Мною пяту свою».

Обращает на себя внимание, что хотя повествование Иоанна подразумевает прямую цитату, цитируемый текст не совпадает с текстом Септуагинты. Более того, в отличие от Марка, эта цитата не может быть объяснена как простая перифраза Септуагинты.

## 2. ГЕФСИМАНИЯ

καὶ λέγει αὐτοῖς• **περίλυπός ἐστιν ἡ ψυχή** μου ἕως θανάτου• μείνατε ὧδε καὶ γρηγορεῖτε.
И Он говорит им: «Душа Моя скорбит смертельно, побудьте здесь и бодрствуйте» *[1].

*[1] Мк 14:34; паралл. Мф 26:38

Редкое и поэтическое выражение «душа Моя скорбит» (περίλυπός ἐστιν ἡ ψυχή μου) несомненно взято из Псалтири, где трижды (Пс 41:6, Пс 41:12, Пс 42:5) повторяется как рефрен:

ἵνα τί **περίλυπος εἶ ψυχή** καὶ ἵνα τί συνταράσσεις με; ἔλπισον ἐπὶ τὸν θεόν ὅτι ἐξομολογήσομαι αὐτῷ σωτήριον τοῦ προσώπου μου ὁ θεός μου.

מַה־תִּשְׁתּוֹחֲחִי נַפְשִׁי וַתֶּהֱמִי עָלָי הוֹחִילִי לֵאלֹהִים כִּי־עוֹד אוֹדֶנּוּ יְשׁוּעוֹת פָּנָיו׃

Что скорбишь ты, душа?
Что смущаешь меня?
Уповай же на Бога:
я еще буду славить Его!

## 3. СУД. ЛЖЕСВИДЕТЕЛИ

πολλοὶ γὰρ **ἐψευδομαρτύρουν** κατ᾽ αὐτου… καί τινες ἀναστάντες **ἐψευδομαρτύρουν** κατ᾽ αὐτοῦ λέγοντες.
Многие давали лживые свидетельства против Него… Некоторые выступали и давали лживые свидетельства против Него, говоря… *[2]

*[2] Мк 14:56, 57; паралл. Мф 26:59, 60

Лжесвидетели, обвиняющие праведника, — характерный мотив в псалмах невинного страдальца. Слова «выступали и давали лживые свидетельства» (ἀναστάντες ἐψευδομαρτύρουν) частично повторяют здесь лексику псалмов, например:

μὴ παραδῷς με εἰς ψυχὰς θλιβόντων με ὅτι ἐπανέστησάν μοι **μάρτυρες** ἄδικοι καὶ **ἐψεύσατο** ἡ ἀδικία ἑαυτῇ.

אַל־תִּתְּנֵנִי בְּנֶפֶשׁ צָרָי כִּי קָמוּ־בִי עֵדֵי־שֶׁקֶר וְיִפַּח חָמָס׃

Не отдавай меня на произвол врагов,
ибо вот выступают свидетели лживые *[1].

*[1] Пс 26/27:1

ἀναστάντες **μάρτυρες** ἄδικοι ἃ οὐκ ἐγίνωσκον ἠρώτων με.

יְקוּמוּן עֵדֵי חָמָס אֲשֶׁר לֹא־יָדַעְתִּי יִשְׁאָלוּנִי׃

Выступают свидетели лживые,
о том, про что я не знаю, ведут допрос *[2].

*[2] Пс 34/35:11

## 4. СУД. МОЛЧАНИЕ ПРАВЕДНИКА

Суд продолжается вопросом первосвященника:

καὶ ἀναστὰς ὁ ἀρχιερεὺς εἰς μέσον ἐπηρώτησεν τὸν Ἰησοῦν λέγων• οὐκ ἀποκρίνῃ οὐδὲν τί οὗτοί σου καταμαρτυροῦσιν; ὁ δὲ ἐσιώπα καὶ οὐκ ἀπεκρίνατο οὐδέν… ὁ δὲ Πιλᾶτος πάλιν ἐπηρώτα αὐτὸν λέγων• οὐκ ἀποκρίνῃ οὐδέν; ἴδε πόσα σου κατηγοροῦσιν. ὁ δὲ Ἰησοῦς οὐκέτι οὐδὲν ἀπεκρίθη

Первосвященник, выступив вперед, спросил Иисуса: «Тебе нечего ответить на их свидетельства против тебя?» Но Он промолчал и не отвечал ничего… Пилат снова спросил Его: «Тебе нечего ответить? Смотри, сколько против Тебя обвинений». Иисус по-прежнему не отвечал… *[3]

*[3] Мк 14:60–61, 15:4–5; паралл. Мф 26:62–63, 27:12–14, Лк 23:8–9

Перекличка с псалмами здесь не на уровне слов (слова другие), но на уровне образа: невинный страдалец псалмов молчит, когда его обвиняют.

οἱ ζητοῦντες τὰ κακά μοι ἐλάλησαν ματαιότητας καὶ δολιότητας ὅλην τὴν ἡμέραν ἐμελέτησαν ἐγὼ δὲ ὡσεὶ κωφὸς οὐκ ἤκουον καὶ ὡσεὶ ἄλαλος οὐκ ἀνοίγων τὸ στόμα αὐτοῦ.

וַיְנַקְּשׁוּ מְבַקְּשֵׁי נַפְשִׁי וְדֹרְשֵׁי רָעָתִי דִּבְּרוּ הַוּוֹת וּמִרְמוֹת כָּל־הַיּוֹם יֶהְגּוּ׃ [13]
וַאֲנִי כְּחֵרֵשׁ לֹא אֶשְׁמָע וּכְאִלֵּם לֹא יִפְתַּח־פִּיו׃ [14]

…мне желают зла и проклятья (LXX: тщету) твердят,
замышляют коварство весь день.
Но не слышу я — как глухой.
Как немой, что рта не раскроет *[4].

*[4] Пс 37/38: 13–14

εἶπα φυλάξω τὰς ὁδούς μου τοῦ μὴ ἁμαρτάνειν ἐν γλώσσῃ μου ἐθέμην τῷ στόματί μου φυλακὴν ἐν τῷ συστῆναι τὸν ἁμαρτωλὸν ἐναντίον μου [3] ἐκωφώθην καὶ ἐταπεινώθην καὶ ἐσίγησα… ἐκωφώθην καὶ οὐκ ἤνοιξα τὸ στόμα μου…

אָמַרְתִּי אֶשְׁמְרָה דְרָכַי מֵחַטֹּא בִּלְשׁוֹנִי אֶשְׁמְרָה לְפִי מַחְסֹם בְּעֹד רָשָׁע לְנֶגְדִּי׃
נֶאֱלַמְתִּי דוּמִיָּה הֶחֱשֵׁיתִי...
נֶאֱלַמְתִּי לֹא אֶפְתַּח־פִּי...

Я сказал: буду стражем путей моих
и не дам языку согрешить,
на уста свои я надел узду,
когда грешник стоит предо мной.
Я стал нем и смиренен, молчу…
Я стал нем, я рта не раскрыл… *1

*1 Пс 38/39:2–3, 10

## 5. Распятие. Воины делят одежду праведника

Сцена Распятия — кульминация страстей Христовых — буквально пронизана образами Пс 21/22, особенно у Марка. Некоторые аллюзии едва заметны, другие бросаются в глаза. Остановимся сперва на наиболее очевидных.

Καὶ σταυροῦσιν αὐτὸν **καὶ διαμερίζονται τὰ ἱμάτια αὐτοῦ, βάλλοντες κλῆρον ἐπ᾽ αὐτὰ** τίς τί ἄρῃ.
Они распяли Его и поделили между собой Его одежду, бросая жребий, кому что достанется *2.

*2 Мк 15:24; паралл. Мф 27:35, Лк 23:34, Ин 19:23–24

Эти слова евангелия (καὶ διαμερίζονται τὰ ἱμάτια αὐτοῦ, βάλλοντες κλῆρον ἐπ᾽ αὐτὰ τίς τί ἄρῃ) чуть ли не дословно воспроизводят Пс 21/22:19:

**διεμερίσαντο τὰ ἱμάτιά μου ἑαυτοῖς καὶ ἐπὶ τὸν ἱματισμόν μου ἔβαλον κλῆρον.**
יְחַלְּקוּ בְגָדַי לָהֶם וְעַל־לְבוּשִׁי יַפִּילוּ גוֹרָל׃

Они делят одежду мою,
об одеяньи моем бросают жребий.

В псалме обе строчки описывают одно и то же действие: злодеи делят между собою по жребию одежду праведника. Перед нами характерный для еврейской поэзии параллелизм соседних строк (*parallelismus membrorum*), которые, как бы поддерживая друг друга, описывают с разных сторон одну и ту же ситуацию. В Евангелии от Марка поэтическая структура псалма сменилась прозой, но сохранилось представление о том, что дележка одежды и бросание жребия — две стороны одного и того же действия. Так же и у других синоптиков — у Матфея и Луки.

В Евангелии от Иоанна (19:23–24) эти две строки псалма прочтены иначе — как относящиеся к двум разным действиям. Первая строка — как говорящая, что воины поделили на четверых одежды Иисуса (кроме хитона); вторая строка — как говорящая о судьбе хитона:

23 Οἱ οὖν στρατιῶται, ὅτε ἐσταύρωσαν τὸν Ἰησοῦν, ἔλαβον τὰ ἱμάτια αὐτοῦ καὶ ἐποίησαν τέσσαρα μέρη, ἑκάστῳ στρατιώτῃ μέρος, καὶ τὸν χιτῶνα. ἦν δὲ ὁ χιτὼν ἄραφος, ἐκ τῶν ἄνωθεν ὑφαντὸς δι᾽ ὅλου. 24 εἶπαν οὖν πρὸς ἀλλήλους· μὴ σχίσωμεν αὐτόν, ἀλλὰ λάχωμεν περὶ αὐτοῦ τίνος ἔσται· ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ [ἡ λέγουσα]· διεμερίσαντο τὰ ἱμάτιά μου ἑαυτοῖς καὶ ἐπὶ τὸν ἱματισμόν μου ἔβαλον κλῆρον.

Воины же, когда распяли Иисуса, взяли одежды Его и разделили на четыре части, каждому воину по доле, и еще был хитон. Хитон был цельнотканый, из единого полотна сверху донизу, и они сказали друг другу: «Не будем его рвать. Бросим жребий, кому он достанется». Это было, чтобы исполнилось сказанное в Писании: «Они делят одежду мою, об одеяньи моем бросают жребий».

## 6. РАСПЯТИЕ. ПРОНЗЕННЫЕ РУКИ И НОГИ ПРАВЕДНИКА. ЕВРЕЙСКИЙ ТЕКСТ И СЕПТУАГИНТА В ПС 21/22:17

Распинаемых привязывали или прибивали к кресту. Ни одно из евангелий не упоминает подробности распятия, но Ин 20:25–27 недвусмысленно подразумевает, что руки Иисуса (а, возможно, и ноги) были пробиты гвоздями. Хотя принято считать, что Евангелие от Иоанна написано примерно полвека спустя после распятия Иисуса, эти детали вполне могут отражать древнейшее предание.

В христианской экзегетической традиции (напр. Афанасий Александрийский, Феодорит Кирский, Евфимий Зигабен) Пс 21/22:17 истолковывался как пророчество о пронзенных гвоздями руках и ногах Иисуса. Возможно, это толкование восходит уже к раннехристианскому времени.

Пс 21/22:17 — одно из тех мест, где имеются содержательные расхождения между еврейским и греческим текстами Библии.

Масоретский тест звучит:

כִּ֥י סְבָב֗וּנִי כְּלָ֫בִ֥ים עֲדַ֣ת מְ֭רֵעִים הִקִּיפ֑וּנִי כָּ֜אֲרִ֗י יָדַ֥י וְרַגְלָֽי׃

Окружили меня псы, свора злодеев обступила меня, словно лев — руки и ноги мои.

Враги страдальца на протяжении псалма многократно сравниваются с дикими зверями: «Множество быков окружило меня, быки крепкие, Васанские, обступили меня…» (стих 13); «Спаси меня от пасти львиной, от рогов буйволиных…» (стих 22). На этом фоне упоминание «льва» в стихе 17, в параллелизме с «собаками» не должно нас удивлять. Все же отсутствие глагола во втором полустишии заставляет задуматься, не испорчен ли этот текст. Традиционные еврейские комментаторы считают, что здесь эллипсис и что подразумевается глагол типа «терзать». Именно таков комментарий Раши:

כארי ידי ורגלי. כאילו הם מדוכאים בפי ארי וכן אמר חזקיה כארי כן ישבר כל עצמותי

…Словно лев руки и ноги мои… — Словно они сокрушены в пасти льва; так говорит и Езекия (Ис 38:13): «словно лев, так переломал Он все кости мои» [*Rashi, 819*].

Аналогичное толкование встречаем мы в таргуме к псалмам (время создания неясно): נכתין היך כאריא אידי ורגלי «прокусывают, словно лев, руки и ноги мои».

Эллипсис сказуемого часто встречается в еврейской поэзии. Однако, как правило, в таких случаях выпускается глагол, который так или иначе повторяет по смыслу глагол предыдущего полустишия, напр., Пс 28/29:6

וַיַּרְקִידֵם כְּמוֹ־עֵגֶל לְבָנוֹן וְשִׂרְיֹן כְּמוֹ בֶן־רְאֵמִים׃

Он (Господь) заставляет их (кедры) скакать как теленок,
Ливанские горы и Сирионские горы — словно молодой буйвол.

Глагол «скакать» во втором полустишии опущен, он как бы восстанавливается из первого полустишия. Это не совсем та картина, какую мы видим в Пс 21/22:17.

Чтение Септуагинты в Пс 21/22:17 отлично от чтения масоретского текста:

ὅτι ἐκύκλωσάν με κύνες πολλοί συναγωγὴ πονηρευομένων περιέσχον με ὤρυξαν χεῖράς μου καὶ πόδας.

Окружили меня псы многочисленные, сборище злодеев обступило меня, прокопали руки мои и ноги.

Очевидно, в Vorlage греческого текста стояло כרו, а не כארי, как в масоретском тексте. (Глагол כָּרָה в Септуагинте 8 раз передается через ὀρύσσω «копать»: Быт 26:25, 50:5; 2 Пар 16:14; Пс 7:16, 57/58:7, 94/95:13; Притч 16:27, 26:27.)

Чтение, близкое к предполагаемому Vorlage Септуагинты, а именно כארו, засвидетельствовано в списках Мертвого моря, в рукописи 5/6ḤevPs (DJD XXXVIII, p. 141–169, plates XXV–XXVII), которая датируется 50–68 гг. н. э. Другая кумранская рукопись Псалтири, 4QPs$^{f}$, читает, как кажется, כר[ו] ידי ורגלי (DJD XVI, p. 85–106, plates XIII–XIV, текст сильно поврежден, поэтому чтение предположительное); рукопись датируется около 50 г. до н. э.

Эти рукописи снабжают нас недостающими звеньями между масоретским текстом и Vorlage Септуагинты. Неясно, какое из двух чтений — масоретского текста или Септуагинты — следует считать первоначальным. Издатели DJD XVI предполагают, что первоначальным чтением является более корректное с точки зрения синтаксиса чтение 4QPs$^{f}$ (כרו); в 5/6ḤevPs (כארו) появился א как *mater lectionis*, а еще позднее, уже в протомасоретской традиции конечный ו был прочтен и скопирован переписчиком как י (כארי). Стоит, однако заметить, что смелый образ диких псов, которые «копают» (в смысле «прокусывают») руки и ноги своей жертвы, более в Библии не встречается (глагол כָּרָה используется метафорически еще в Пс 39/40:7, но совсем в другом значении).

Что касается греческого текста, то некоторой параллелью к употреблению в Пс 21/22:17 глагола ὀρύσσω «копать» по отношению к членам человеческого тела может служить греческий перевод Суд 16:21 (Александрийский кодекс и основная рукописная традиция):

καὶ ἐπελάβοντο αὐτοῦ οἱ ἀλλόφυλοι καὶ ἐξώρυξαν τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ.
Они (филистимляне) схватили его (Самсона) и выкололи (*букв.* «выкопали») ему глаза.

Не вполне корректный синтаксис еврейского текста и слишком смелая метафорика греческого текста наводят на мысль о том, что испорченными, каждый по-своему, могут быть оба текста.

Христианские писатели в полемике с иудеями нередко приводили Пс 21/22:17 как пример «антихристианской» правки еврейского текста еврейскими книжниками. На самом деле как понимание этого стиха еврейской традицией («словно лев терзают руки мои и ноги»), так и его понимание в греческой Библии («прокопали руки мои и ноги») могли быть с одинаковым успе-

хом соотнесены раннехристианской традицией с эпизодом распятия Иисуса. К предположению о том, что это соотнесение могло иметь место еще до формирования Евангелия от Марка, мы вернемся ниже, когда будем говорить про «обратную контекстуализацию» псалма 21/22 в евангельском повествовании.

## 7. РАСПЯТИЕ. ОСМЕЯНИЕ

Καὶ οἱ παραπορευόμενοι ἐβλασφήμουν αὐτὸν **κινοῦντες τὰς κεφαλὰς αὐτῶν** καὶ λέγοντες• οὐὰ ὁ καταλύων τὸν ναὸν καὶ οἰκοδομῶν ἐν τρισὶν ἡμέραις, [30] **σῶσον σεαυτὸν** καταβὰς ἀπὸ τοῦ σταυροῦ. [31] ὁμοίως καὶ οἱ ἀρχιερεῖς ἐμπαίζοντες πρὸς ἀλλήλους μετὰ τῶν γραμματέων ἔλεγον• ἄλλους ἔσωσεν, ἑαυτὸν οὐ δύναται σῶσαι• [32] ὁ χριστὸς ὁ βασιλεὺς Ἰσραὴλ καταβάτω νῦν ἀπὸ τοῦ σταυροῦ, ἵνα ἴδωμεν καὶ πιστεύσωμεν. καὶ οἱ συνεσταυρωμένοι σὺν αὐτῷ **ὠνείδιζον** αὐτόν.

Проходившие мимо издевались над ним, качая головами и говоря: «Эй, разрушающий Храм и за три дня восстанавливающий! Спаси-ка себя самого — сойди с креста!» Также и первосвященники с толкователями Писания, глумясь, говорили друг другу: «Других спасал, а себя и не может спасти! Мессия! Царь Израиля! Пускай теперь сойдет с креста, чтобы мы увидели и поверили!» И даже распятые вместе с ним поносили Его *[1].

*[1] Мк 15:29–32; паралл. Мф 27:39–44, Лк 23:35–39

Сцена осмеяния Распятого напоминает нам о двадцать первом псалме не только отдельными выражениями: «качая головами» (κινοῦντες τὰς κεφαλὰς), «спаси Себя» (σῶσαι ἑαυτὸν), «поносить / поношение» (ὄνειδος / ὀνειδίζω). И в псалме и в евангелии перед нами зловещий парадокс: насмехающиеся находят особенно забавным, что невинный страдалец когда-то считал себя избранным, близким Богу («Мессия! Царь Израиля!», «Он на Господа надеялся», «Других спасал»). Теперь для них это повод поиздеваться, требуя, чтобы Бог спас Своего любимца.

[7] ἐγὼ δέ εἰμι σκώληξ καὶ οὐκ ἄνθρωπος **ὄνειδος** ἀνθρώπου καὶ ἐξουδένημα λαοῦ
[8] πάντες οἱ θεωροῦντές με ἐξεμυκτήρισάν με ἐλάλησαν ἐν χείλεσιν **ἐκίνησαν κεφαλήν** [9] ἤλπισεν ἐπὶ κύριον ῥυσάσθω αὐτόν **σωσάτω αὐτόν** ὅτι θέλει αὐτόν.

וְאָנֹכִי תוֹלַעַת וְלֹא־אִישׁ חֶרְפַּת אָדָם וּבְזוּי עָם׃ 7
כָּל־רֹאַי יַלְעִגוּ לִי יַפְטִירוּ בְשָׂפָה יָנִיעוּ רֹאשׁ׃ 8
גֹּל אֶל־יְהוָה יְפַלְּטֵהוּ יַצִּילֵהוּ כִּי חָפֵץ בּוֹ׃ 9

Я не человек, а червь,
люди поносят, народ презирает меня.
Все, кто видит меня, глумятся,
говорят, головою качая:

«Он на Господа надеялся? —
пусть Тот его и спасет!
Пусть выручает, если любит его!» *1

*1 Пс 21:7–9

Схожий мотив насмешек над праведником — Пс 41:11, Пс 108:25, Плач 2:15.

## 8. «Боже мой! Боже мой! зачем ты оставил меня?»

Все отсылки к Псалтири в повествовании о страстях содержатся в речи повествователя, кроме одной — это слова Иисуса в кульминационный момент повествования.

καὶ τῇ ἐνάτῃ ὥρᾳ ἐβόησεν ὁ Ἰησοῦς φωνῇ μεγάλῃ· **ελωι ελωι λεμα σαβαχθανι**; ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον **ὁ θεός μου ὁ θεός μου, εἰς τί ἐγκατέλιπές με**;
В девятом часу Иисус прокричал громким голосом: «Элои! Элои! лема савахтани» — что переводится: «Боже Мой! Боже Мой! Зачем Ты оставил Меня?» *2

*2 Мк 15:34; паралл. Мф 27:46

Это дословная цитата начального стиха двадцать первого псалма (Пс 21/22:2). Псалом в устах Иисуса звучит по-арамейски, Марк цитирует арамейский текст и дает его перевод на греческий.

Между масоретским текстом и Септуагинтой в Пс 21/22:2 существует несколько разночтений. Еврейский текст звучит так:

אֵלִי אֵלִי לָמָה עֲזַבְתָּנִי
«Боже мой! Боже мой! Зачем Ты оставил меня?»

Текст греческой Библии немного другой:

ὁ θεὸς ὁ θεός μου πρόσχες μοι ἵνα τί ἐγκατέλιπές με;
«Боже, Боже мой, услышь меня! Зачем Ты оставил меня?»

Во-первых, в Септуагинте притяжательное местоимение употреблено один раз («Боже! Боже мой!»), в еврейском — два раза («Боже мой! Боже мой!»). Во-вторых, слова πρόσχες μοι («услышь меня!») не имеют аналога в еврейском тексте. Мы не знаем, появились ли они уже в Септуагинте, или в ее Vorlage. Однако этот призыв нередок в Псалтири, ср. начало Пс 54/55:3 πρόσχες μοι / הַקְשִׁיבָה לִּי («услышь меня!»).

Как приведенные по-арамейски слова Иисуса, так и их перевод на греческий соответствуют масоретскому тексту, а не

Септуагинте (без вставки «услышь меня!», зато с повтором притяжательного местоимения). Это резко контрастирует со всеми остальными цитатами и аллюзиями к псалмам у Марка, которые, как правило, следуют Септуагинте.

В таргуме псалмов этот стих звучит так:

אלהי אלהי מטול מה שבקתני

Боже мой, Боже мой, для чего Ты оставил меня?

В ряде рукописей таргума вместо אלהי אלהי представлено гебраизирующее чтение אלי אלי, оно же дано и во «Второй раввинской Библии» (Венеция, 1525). Собственно арамейское чтение אלהי אלהי дошло до нас в рукописях Madrid, Biblioteca de la Universidad Complutense 116-Z-40 и Paris, Bibliothèque Nationale Héb. 110 ([*Díez Merino, 14*; *Steck, 57*]). Слова Иисуса ελωι ελωι λεμα σαβαχθανι незначительно отличаются от таргума («зачем?» звучит как למה, а не как מטול מה; оба выражения возможны в палестинском арамейском этого периода). Гласный ω в ελωι иногда объясняли влиянием еврейского אֱלֹהִים, но, по-видимому, правильнее объяснение Байера [*Beyer, Bd.1, 130*]: «Это скорее результат изменения *ā* в *ǭ* после согласного *l*, чем влияние еврейского».

Таргум псалмов принято считать достаточно поздним. Он отсутствует в йеменитских рукописях и потому даже не включен в издание Спербера, которое считается стандартным и наиболее полным изданием таргумов. Стек [*Stec, 2*] осторожно датирует его четвертым—шестым веками н. э., хотя и подчеркивает, что это всего лишь догадки (*guesswork*). Однако поздние тексты могут содержать и ранние материалы.

Уилкокс [*Wilcox, 143–150*] предполагает, что дошедшие до нас позднесредневековые рукописи таргума псалмов представляют собой эклектическое сочетание более ранних таргумов. В некоторых случаях, как показывает Уилкокс, таргум псалмов содержит интерпретации, неизвестные ни масоретской традиции, ни Септуагинте, ни греческим ревизиям, но созвучные тем толкованиям, которые мы встречаем, например, у ап. Павла.

В Евангелии от Матфея мы видим в этом месте правку первоначального текста Марка. Арамейское ελωι ελωι заменено на еврейское (?) ηλι ηλι. Впрочем, как мы видели, форма אלי встречается, как гебраизм, и в арамейских таргумах к этому псалму, наряду с אלהי. Греческий перевод этой арамейской цитаты у Матфея,

с одной стороны, ближе к LXX (ἱνατί), с другой — наоборот, отступает от нее в пользу классического греческого узуса (Θεέ).

περὶ δὲ τὴν ἐνάτην ὥραν ἀνεβόησεν ὁ Ἰησοῦς φωνῇ μεγάλῃ λέγων• ηλι ηλι λεμα σαβαχθανι; τοῦτ᾽ ἔστιν• Θεέ μου θεέ μου, ἱνατί με ἐγκατέλιπες;
Около девятого часа вскричал Иисус громким голосом: «Эли, Эли! Лема савахтани?» — что значит: «Боже Мой! Боже Мой! Зачем Ты оставил Меня?» *[1]

*[1] Мф 27:46

У Луки и Иоанна этот вопль умирающего Иисуса отсутствует.

### 9. УКСУС И ЖЕЛЧЬ

Mark 15:36 δραμὼν δέ τις [καὶ] γεμίσας σπόγγον ὄξους περιθεὶς καλάμῳ ἐπότιζεν αὐτόν λέγων• ἄφετε ἴδωμεν εἰ ἔρχεται Ἠλίας καθελεῖν αὐτόν.
Один из них подбежав, обмакнув губку в уксус и насадив ее на палку, стал Его поить, говоря: «Подождите! Давайте посмотрим, придет ли Илия снимать его с креста!» *[2]

*[2] Мк 15:36; паралл. Мф 27:48, Лк 23:36, Ин 19:28–29

Этот стих, последний перед словами о смерти Иисуса, отсылает нас к Пс 68/69:22:

καὶ ἔδωκαν εἰς τὸ βρῶμά μου χολὴν καὶ εἰς τὴν δίψαν μου ἐπότισάν με ὄξος.
וַיִּתְּנוּ בְּבָרוּתִי רֹאשׁ וְלִצְמָאִי יַשְׁקוּנִי חֹמֶץ׃
«Вместо пищи дали мне яд (LXX: желчь),
чтобы утолить мою жажду — уксус».

Заметим, что, как и во всех остальных рассмотренных нами местах, кроме предсмертного крика Иисуса, текст Марка отсылает нас не к еврейской Библии, а к Септуагинте.

Этот стих Марка цитируется (наполовину дословно) в Мф 27:48:

καὶ εὐθέως δραμὼν εἷς ἐξ αὐτῶν καὶ λαβὼν σπόγγον πλήσας τε ὄξους καὶ περιθεὶς καλάμῳ ἐπότιζεν αὐτόν.
И тут же один из них, подбежав, взял губку, наполнив ее уксусом и, насадив на палку, стал Его поить…

Но одновременно с этим Матфей дает еще одну отсылку к Пс 68/69:22:

33 Καὶ ἐλθόντες εἰς τόπον λεγόμενον Γολγοθᾶ, ὅ ἐστιν Κρανίου Τόπος λεγόμενος,
34 ἔδωκαν αὐτῷ πιεῖν οἶνον μετὰ χολῆς μεμιγμένον· καὶ γευσάμενος οὐκ ἠθέλησεν πιεῖν.
И придя на место, называемое Голгофа, что значит «место черепа», дали Ему пить вино, смешанное с желчью, и, отведав, он не захотел пить *[1].

*[1] Мф 27:33–34, по тексту Синайского и Ватиканского кодексов

Эта отсылка делает аллюзию на Пс 68/69:22 еще полнее: в греческом тексте псалма упоминаются и желчь, и уксус; в Мф 27:34 фигурирует желчь, а в Мф 27:48 — уксус. Позднейшая рукописная традиция также и в Мф 27:48 заменяет «вино» на «уксус»; тем самым рассказ о Распятии становится у Матфея пронизан уже тремя аллюзиями на Пс 68/69:22!

33 Καὶ ἐλθόντες εἰς τόπον λεγόμενον Γολγοθᾶ, ὅ ἐστιν Κρανίου Τόπος λεγόμενος,
34 ἔδωκαν αὐτῷ πιεῖν ὄξος μετὰ χολῆς μεμιγμένον· καὶ γευσάμενος οὐκ ἠθέλησεν πιεῖν.
И придя на место, называемое Голгофа, что значит «место черепа», дали Ему пить уксус, смешанный с желчью, и, отведав, он не захотел пить *[2].

*[2] Мф 27:33–34, по тексту Александрийского кодекса, с которым совпадает основная византийская традиция

## «Обратная контекстуализация» Пс 21/22 в евангельском повествовании

Отсылки к разным стихам Пс 21/22 представлены в Евангелии от Марка в обратном порядке: сперва отсылка к 19 стиху псалма (враги делят одежду страдальца), затем стихи 7–9 (осмеяние страдальца), наконец, стих 2 («Боже, Боже мой, зачем Ты оставил меня?»). В ряде современных работ, начиная с [*Robbins*] этот порядок считается неслучайным и понимается как «обратная контекстуализация» (*reversed contextualization*).

Именно слова «Боже, Боже мой, зачем Ты оставил меня?» являются главным (и, вероятно, первичным) связующим звеном между псалмом и евангельским рассказом о страстях Иисусовых. По мере того, как евангельский рассказ движется к своей кульминации — к смерти Иисуса на кресте, автор этого рассказа, используя образы Псалтири, тоже как бы движется сквозь псалом 21/22 к его кульминации — к крику «Боже мой, Боже мой…» Но этот крик звучит в самом начале псалма, поэтому движение сквозь псалом оказывается движением от конца к началу: сперва стих 19, затем стихи 7–9, наконец стих 2.

В такой перспективе «обратного прочтения» Пс 21/22 обращают на себя внимание некоторые менее заметные переклички между этим псалмом и повествованием о страстях. Например, определенную связь с Пс 21/22:17a («сонм злодеев окружил меня») можно увидеть в Мк 15:27, в описании разбойников, повешенных по левую и по правую руку Иисуса ([*Brown, 1461*; *Carey, 147*]).

Крик Иисуса, как следует из Мк 15:33, раздается во тьме — как бы в ночи, которая наступила среди белого дня. А вот контекст, в котором в Пс 21/22:3 звучит крик невинного страдальца: «Я кричу к тебе днем, но ты не слышишь, и в ночи…». Роббинс [*Robbins, 1178*] обращает внимание на то, что контекст евангельского крика словно бы повторяет контекст крика невинного страдальца из Псалтири (см. также: [*Brown, 1460*]).

Перспектива «обратного прочтения» дает дополнительные аргументы в пользу того, что слова Пс 21/22:17b «прокопали руки мои и ноги» (или, вслед за таргумом, «прокусывают, словно лев, руки и ноги мои») могли быть соотнесены с рассказом о Распятии еще до написания Евангелия от Марка.

Приведенная ниже таблица включает в себя как более явные переклички между Мк 15 и Пс 21/22 (см. предыдущий раздел, п. 5–8), так и только что упомянутые менее очевидные[5].

| | |
|---|---|
| Мк 15:24 | Пс 21/22:19 |
| Мк 15:27 | Пс 21/22:17a |
| Мк 15:25 | Пс 21/22:17b |
| Мк 15:29–32 | Пс 21/22:7–9 |
| Мк 15:33 | Пс 21/22:3 |
| Мк 15:34 | Пс 21/22:2 |

Стихам Мк 15:34 и Мф 27:46 посвящено необозримое море научной литературы. Можно выделить, с одной стороны, исследования, утверждающие, что последний крик Иисуса в этих стихах должен рассматриваться как подлинный вопль отчаяния и богооставленности, с другой стороны — исследования, опровергающие такое прочтение (исходя, прежде всего, из богословских соображений: Сын Божий не может быть подлинно оставлен Отцом). В эту вторую группу входит, например, ряд работ, предлагающих поменять текст последних слов Иисуса в Мк 15:34

5. См. также: [*Brown, 1460–1461*].

и Мф 27:46 таким образом, чтобы они выражали не отчаяние, а уверенность и триумф. Абсолютно произвольные, не имеющие никакой текстовой базы, такого рода предложения могут рассматриваться разве что в качестве филолого-богословского курьеза[6].

Намного серьезнее попытки смягчить «скандальность» последнего крика Иисуса предложением считать начальные слова Пс 21/22 отсылкой к псалму в целом. Согласно такому пониманию евангельского повествования, цитируя первый стих псалма, Иисус (или составитель повествования о страстях) имел в виду весь псалом, от его полного отчаяния начала и до его оптимистического и триумфального конца (стихи 23–32). Самая новая и подробная работа, отстаивающая такую экзегезу — [*Carey*].

Однако гипотеза об «обратной контекстуализации» / «обратном прочтении» Пс 21/22 в евангельском повествовании является серьезным аргументом против такой экзегезы. Если действительно Пс 21/22 в повествовании Марка читается как бы от конца к началу, то крик «Боже мой, Боже мой…» не открывает, а завершает это чтение. При чтении Пс 21/22 от первого стиха к последнему за криком отчаяния следуют жалобы невинного страдальца, а затем — в конце псалма — его торжество. При «обратном прочтении» этого псалма за этим криком не следует уже ничего.

Как пишет Роббинс, «контекст осмеяния и смерти внутрь которого в повествовании Марка погружен двадцать второй псалом, переворачивает последовательность сцен в псалме и тем самым разрушает выраженную в нем риторику оптимистичной уверенности» [*Robbins, 1164*].

## «Псалмы невинного страдальца» и формирование евангельского повествования о страстях Христовых

Следуя за повествованием о страстях в Евангелии от Марка, мы видим, как отдельные мотивы или выражения из «псалмов невинного страдальца» использовались в качестве своего рода «кирпичиков» для этого повествования. Можно даже предположить, что некоторые детали этого повествования берут свое начало не в воспоминаниях раннехристианских общин о последних днях и часах Иисуса, а именно в ветхозаветной образности, привлеченной для описания этих событий. Этот тезис был с особой отчетли-

6. Пример см., напр., в: [*Brown, 1048, note 46*].

востью высказан Дибелиусом: «Некоторые места Ветхого Завета были поняты как предсказание о Страстях… Эти места читались и перечитывались… и таким образом мотивы, восходящие к Ветхому Завету, были перенесены в повествование о Страстях» [*Dibelius, 184*].

Консервативные исследователи отвергли этот тезис, настаивая на том, что все детали повествования о страстях непосредственно восходят к очевидцам. С другой стороны, такие ученые, как Кроссан, пошли намного дальше Дибелиуса: «Правдоподобнее всего, что ближайшее окружение Иисуса не знало почти никаких подробностей о его смерти. Они знали лишь, что Иисус был распят, вне Иерусалима, во время Пасхи, видимо в результате совместных действий светских и духовных властей» [*Crossan, 405*]. Подробности, согласно Кроссану, были добавлены уже ранней церковью и, по крайней мере частично, взяты из ветхозаветной образности.

Возможно, разумнее всего было бы следовать срединному пути, вместе, например, с Брауном [*Brown, 14–17*]. Для учеников Иисуса Его смерть была нарушением всех ожиданий, трагическим парадоксом, требующим объяснения, — и «псалмы невинного страдальца давали возможность понять и объяснить судьбу Иисуса, тем более, что некоторые детали происшедшего (предательство друга, ложные обвинения, насмешки «благочестивой» публики, позорная смерть) имели параллели в этих псалмах. «Псалмы невинного страдальца» стали своего рода призмой, сквозь которую первые христиане воспринимали смерть Учителя, — и рассказ о страстях обогащался дополнительными подробностями, взятыми уже непосредственно из Псалтири. Какие именно детали повествования о страстях восходят к памяти учеников и заимствовали из Псалтири лишь литературную форму, а какие целиком восходят к образам Псалтири — по-видимому, на этот вопрос мы никогда не сможем дать окончательный ответ.

## Отражение греческой и еврейской Псалтири в «страстях по Марку». Итоговые замечания

В целом расхождения между еврейской и греческой Псалтирью в «псалмах невинного страдальца» (по крайней мере, в тех из них, что используются в евангелиях) невелико. Иногда, например, в случае Пс 21/22:17 смысловая разница между еврейской и гре-

ческой экзегетической традициями сильно преувеличена в ходе иудео-христианской полемики.

Лексика евангельского нарратива близка к греческой Псалтири. Что следует из этого, если считать, что псалмы невинного страдальца служили как бы «кирпичиками», из которых формировался рассказ о страстях Христовых? Либо это формирование происходило уже после появления грекоязычных христианских общин, либо — если оно происходило еще до того, в недрах (устной?) арамейской традиции — рассказ о страстях Христовых был сверен с Септуагинтой.

Исключением является цитата из Пс 21/22:2. Вопрос о том, действительно ли эти слова были сказаны на кресте Иисусом, вряд ли может быть решен филологическими методами; но, по крайней мере, они принадлежат к древнейшему доступному нам (еще арамеоязычному) слою раннехристианского предания о смерти Иисуса.

## Литература


1. *Archer, Chirichigno* = Archer Gl. L., Chirichigno G. Old Testament Quotations in the New Testament. Chicago : Moody, 1983. 167 p.
2. *Beyer* = Beyer K. Die aramäischen Texte vom Toten Meer : 2 Bd. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1984, 1994. 779+450 p.
3. *Brown* = Brown R. E. The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave : A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels : 2 vol. New York : Doubleday, 1994. 1608 p.
4. *Carey* = Carey H. J. Jesus' Cry from the Cross : Towards a First-Century Understanding of the Intertextual Relationship between Psalm 22 and the Narrative of Mark's Gospel. London : T & T Clark, 2009. 221 p. (Library of New Testament Studies).
5. *Crossan* = Crossan J. D. The Cross That Spoke: The Origins of the Passion Narrative. San Francisco : Harper & Row, 1988. 437 p.
6. *Dibelius* = Dibelius M. From Tradition to Gospel. London : Ivor Nicholson and Watson, 1934. 311 p.
7. *Díez Merino* = Díez M. L. Targum de Salmos. Edición Príncipe del Ms. Villa-Amil no. 5 de Alfonso de Zamora. Madrid : Consejo Superior de Investigaciones Científicas; Instituto 'Francisco Suárez', 1982. 476 p.
8. *Gunkel* = Gunkel H. Einleitung in die Psalmen die Gattungen der religiösen Lyrik Israels. Göttingen : Vandenhoeck and Ruprecht, 1933. 643 p.
9. *Rashi* = Gruber M. I. Rashi's Commentary on Psalms. Philadelphia : JPS, 2007. 914 p.

10. *Robbins* = Robbins V. K. The Reversed Contextualiation of Psalm 22 in the Markan Crucifixion: A Socio-Rhetorical Analysis // The Four *Gospels* (Festschrift F. Neirynck) / Ed. F. Van Segbroeck. Leuven : Leuven University Press, 1992. P. 1161–1183.
11. *Steck* = Stec D. M. The Targum of Psalms. Collegeville, MN : Liturgical Press, 2004. 254 p.
12. *Wilcox* = Wilcox M. The Aramaic Targum to Psalms // Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies 1985. Jerusalem : World Congress of Jewish Studies, 1986. P. 143–150.

## Список сокращений

| | |
|---|---|
| BHS | Biblia Hebraica Stuttgartensia. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1998. |
| DJD | Discoveries in the Judaean Desert. Oxford : Clarendon, 1955– . |
| LXX | Септуагинта. |
| NA27 | Novum Testamentum Graece, Nestle-Aland 27th Edition. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2001. |
| RH | Septuaginta / Alfred Rahlfs, ed.; Editio altera/Revised and corrected edition by Robert Hanhart. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2006. |

**M. G. Seleznev**

# The image of the Righteous Sufferer in the Hebrew Psalter, in the Greek Psalter, and its influence on the Gospels

The paper is devoted to the influence of the image of the Righteous Sufferer on the Passion Narrative, especially on Mark 14 and 15. The special attention to the Gospel of Mark is due to the fact that it seems to be the oldest gospel and a prototype for other Gospels. The differences between the Hebrew and the Greek texts of the psalms in question are analyzed; the question is studied which of the two textual traditions has influenced the Gospel text, when and how.

KEYWORDS: Psalter, Gospels, Gospel of Mark, Hebrew Bible, Septuagint.

**М. М. Юровицкая**

# Мессианизм в Септуагинте: история вопроса и методологические проблемы [1]

С точки зрения большинства исследователей в Септуагинте можно проследить развитие мессианизма по сравнению с масоретским текстом Ветхого завета. В некоторых работах, в первую очередь в статьях Йохана Люста, показана слабая доказательная база, лежащая в основе этого представления. В данной статье проведен анализ двух ключевых пассажей Септуагинты Быт 49:10 и Ис 9:5(6), на примере которых можно показать разные подходы к греческому тексту Ветхого завета и к сколь разным выводам приходят исследователи, пользуясь разными методами анализа текста. В заключительной части сформулированы основные методологические проблемы, связанные с изучением мессианизма в Септуагинте.

ключевые слова: Ветхий завет, Септуагинта, Мессия, мессианизм, библейская экзегеза.

Септуагинта изначально появилась в иудейской эллинистической среде и была принята евреями диаспоры как текст, равноценный оригиналу, очень высоко ее оценивали Филон Александрийский и Иосиф Флавий. Перевод получил распространение и в Палестине: среди рукописей из Кумрана находят отрывки Септуагинты. Во II–III вв. ситуация меняется: Септуагинта становится Священным писанием христиан; в иудейской же среде, напротив, развивается недоверие к греческому переводу. Со временем еврейская традиция полностью отвергает все грекоязычные тексты, в христианской среде наоборот развивается представление о «правильной» греческой Библии и о том, что евреи сознательно искажали текст Танаха. Конечно, наиболее остро ощущалось это противостояние, когда речь заходила о пассажах, которые могли быть восприняты как пророчество о Христе. Так, Иустин Мученик

1. Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ («Переинтерпретация религиозных концептов еврейской Библии в греческом переводе (Септуагинте)», проект № 14-01-00448).

в «Диалоге с Трифоном» утверждает, что Писание принадлежит не евреям, но христианам, и обвиняет евреев в том, что они уничтожали из перевода Септуагинты многие пророчества о крестной смерти Христа *[1]. В других местах Иустин пишет о том, что евреи ошибочно интерпретировали многие пассажи, в которых говорится о Христе, думая, что они относятся к персонажам из их истории, например, к Езекии *[2].

*[1] *Just. Dial. Tryph. 71:2*

*[2] *Just. Dial. Tryph. 43:8, 83:1*

Представление о том, что в Септуагинте прослеживается развитие мессианских ожиданий и подготавливается новозаветный мессианизм, широко распространено и в современной науке. Йохан Люст в статье «Мессианизм и Септуагинта» приводит подробную библиографию работ, написанных с конца 40-х до 80-х гг., в которых разделяется это мнение [*Lust. Messianism, 9*] [2]. Основное внимание исследователей традиционно было обращено на те пассажи, в которых можно было усмотреть усиление мессианских тенденций.

По мнению Бертрама, историческое назначение Септуагинты заключается, прежде всего, в том, что она создала условия для распространения Нового завета в грекоязычном мире. Разбирая разные примеры, Бертрам показывает, что все тексты Септуагинты, которые прямо или косвенно можно рассматривать как мессианские, являются своего рода подготовкой к Евангелию [3].

Жозеф Коппан в книге «Царский мессианизм» доказывает рост мессианских чаяний в ветхозаветный период и далее говорит, что сходные тенденции наблюдаются и в Септуагинте:

> В любом случае подобное новое прочтение стало возможным во времена перевода Священных писаний на греческий язык. Достаточно сравнить еврейский и греческий текст Ис 7:14, 9:2–6/1–5 и Пс 109/110:3, чтобы осознать эволюцию, произошедшую в понимании мессианизма, который стал более личным, более сверхъестественным и более трансцендентным [4].

В работе Зигмунда Мовинкеля, одного из наиболее значительных исследователей середины XX в., посвятившего себя изучению Ветхого завета, раннего иудаизма и проблемы эсхатологии и мессианизма, Септуагинта названа среди текстов, которые

2. См. также обзор литературы в статье Майкла Книбба: [*Knibb*].

3. Bertram G. Praeparatio evangelica in der Septuaginta // Vetus Testamentum. 1957. V. 7. N. 3. P. 225–249.

4. Coppens J. Le Messianism royal : Ses origines, Son développement, Son accomplissement. Paris : Cerf, 1968. P. 100. (Lectio divina; 54).

свидетельствуют о распространении идей национального Мессии [*Mowinckel, 282*]. В другом месте Мовинкель пишет еще более категорично:

Такой интерес к Мессии разделялся почти всем иудаизмом в тот период. Как мы видели, греческий перевод Ветхого Завета являет следы этого интереса тем, что обнаруживает Мессию даже в тех пассажах, оригинальный текст которых имел совершенно иное значение [*Mowinckel, 283–284*].

Этой же позиции придерживается и Ван дер Вуде, автор статей Χρίω и Χριστός в Теологическом словаре Нового завета. Он обратил внимание на еще несколько пассажей: Числ 24:7, 17, Быт 3:15, Ос 8:10, Езек 43:3 и др. По его мнению, различия между греческим и еврейским текстом этих пассажей свидетельствуют об усилении мессианских ожиданий в эллинистическом иудаизме[5].

В исследованиях последних лет намечаются две противоположные тенденции в изучении мессианизма в Септуагинте: «максималистская» и «минималистская».

«Максималистская» тенденция представлена главным образом в работах исследователей кэмбриджской школы: Уильяма Хорбери, Йоахима Шапера, а также некоторых немецких исследователей, прежде всего, Мартина Рёзеля[6]. Для этой школы характерен теологический подход к тексту Септуагинты: исследователи полагают, что греческий перевод Ветхого завета можно рассматривать как самостоятельный памятник литературы эллинистического периода, который свидетельствует о теологических представлениях иудеев той эпохи.

В важной публикации 1998 г. под названием «Мессианизм в ветхозаветных апокрифах и псевдоэпиграфах» Уильям Хорбери противопоставляет сравнительно немессианские апокрифы книгам Септуагинты и псевдоэпиграфам того же периода, в которых мессианские воззрения заметно более выражены[7]. Разбирая мессианские пассажи из Пятикнижия, он приходит к выводу, что уже в III в. до Р. Х. «существовала развитая традиция

5. Van der Woude A. S. Χρίω. Χριστός // TDNT. 1973. V. 9. P. 510.

6. Rösel M. Towards a “Theology of the Septuagint” // Septuagint Research : Issues and Challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures / Ed. W. Kraus, R. G. Wooden. Society of Biblical Literature, 2006. P. 239–252. (SBL SCSS; N. 53); Rösel M. Jakob, Bileam und der Messias : Messianische Erwartungen in Gen 49 und Num 22–24 // The Septuagint and Messianism / Ed. M. A. Knibb. Leuven : Peeters, 2006. P. 151–175. (BETL; 195).

7. Horbury W. Messianism in Old Testament Apocrypha and Pseudepigrapha // Messianism Among Jews and Christians : Twelve Biblical and Historical Studies. London : T&T Clark, 2003. P. 35–65.

мессианской интерпретации, которая породила цепочку экзегетических взаимосвязей между этими великими пророчествами Пятикнижия и книгами пророков… В то же время эти пассажи из Септуагинты демонстрируют устойчивый набор мессианских идей, говорящих об ожидании царственного Мессии — очевидно, достаточно распространенном среди евреев III в., чтобы повлиять на интерпретацию Пятикнижия» [*Horbury, 51*].

Наиболее активным представителем «максималистской» тенденции является Йоахим Шапер. В своей книге «Эсхатология в греческой Псалтири» он пишет, что исследователи недостаточно обращали внимание на Септуагинту при изучении проблем мессианизма и эсхатологии:

> Рассмотренный материал помогает нам понять определенные моменты в истории еврейского мессианизма и эсхатологии, которыми до сих пор пренебрегали из-за демонстрируемого многими учеными прискорбного увлечения одними лишь апокрифами, псевдоэпиграфами и, как следствие, развитием апокалиптической мысли и литературы. В связи с этим одной из целей данного исследования является поспособствовать тому, чтобы внимание, прикованное к названным выше предметам, оказалось снова сосредоточено на первоисточнике, который сохранил такую большую часть наиболее древнего мессианского и эсхатологического материала, — т. е. на Септуагинте [*Schaper. Eschatology, 138*].

Работа Шапера по большей части посвящена эсхатологии, однако при разборе конкретных пассажей автор касается также и вопросов царского мессианизма и находит следы его развития в греческом переводе псалмов.

В другой своей статье Шапер, анализируя Числ 24:17, Ис 7:14–25, 8:23–9:6 (9:1–7), 11:1–9, 19:16–25, приходит к выводу о существовании особого «мессианского языка» и пытается доказать, что в тексте есть «целостная концепция мессианской мысли, пронизывающая книгу Исайи в Септуагинте, и эта концепция в свою очередь испытала влияние более ранних текстов Септуагинты» [*Schaper. Isaiah, 372*].

В работе ученика Шапера Аби Нгунги впервые была предпринята попытка исследовать проблему мессианизма в Септуагинте на примере анализа не отдельных пассажей, а целой книги — книги Исайи. В качестве своей методологии Нгунга выбирает интертекстуальный анализ и в ходе исследования находит многочисленные интертекстуальные связи между мессианскими пасса-

жами Септуагинты. Выводы, к которым приходит Нгунга, сходны с выводами Шапера. По его мнению, текст Септуагинты «демонстрирует различные аспекты мессианских ожиданий, как отсутствующие, так и присутствующие в еврейском тексте»[8]. Кроме того, Нгунга утверждает, что без сомнения рост мессианских ожиданий наблюдается в греческом переводе книги Исайи, так же как и во всей Септуагинте.

Наиболее активным сторонником «минималистской» тенденции является заслуженный профессор Лувенского университета в Бельгии Йохан Люст. С конца 70-х гг. у него вышло порядка десяти статей на эту и смежные темы[9]. Основная задача Люста — показать слабость аргументации тех исследователей, которые видят в Септуагинте усиление мессианизма и выявляют единые тенденции его развития [*Lust. Septuagint, 135*]. Он обращает внимание на то, что Септуагинта является не единым произведением, но собранием переводов, сильно различающихся по характеру [*Lust. Messianism, 26*]. Как пишет Люст, «нельзя говорить о том, что во всей LXX проявляется мессианская экзегеза. Многие пассажи переведены буквально, без какого-либо мессианского уклона. В других случаях при переводе смещены акценты так, что потенциал к прочтению пассажа, как содержащего идеи царского мессианизма, ослабляется» [*Lust. Messianism, 12*]. Если сравнить Септуагинту с Таргумами, бросается в глаза тот факт, что многие пассажи, которые получают мессианскую интерпретацию в Таргумах, в Септуагинте переведены буквально. То же можно сказать и о христианской экзегезе: пророчества, которые понимаются в Новом завете или в патристической литературе, как относящиеся ко Христу, в Септуагинте не имеют ярко выраженного мессианского характера.

Многие авторы (Арль[10], Джобс и Сильва) соглашаются с Люстом и приводят его доводы в своих работах. Так, во введении к Септуагинте Джобс и Сильвы, вышедшем в 2000 г., авторы отмечают, что «поиск развития мессианизма в греческой версии Ветхого завета зиждется на незначительных различиях между еврейским текстом и переводом, таких как замена отдельных

8. Ngunga A. Messianism in the Old Greek of Isaiah : An Intertextual Analysis. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2012. P. 212.

9. Статьи Люста, вышедшие в период с 1978 по 2003 г., в 2004 г. были собраны в один сборник: Lust J. Messianism and the Septuagint : Collected Essays. Leuven : University Press, 2004. 247 p. (BETL; 178).

10. Harl M. Les divergences entre la Septante et le texte massoretique // G. Dorival, M. Harl, O. Munnich. La Bible grecque des Septante. Paris : Éd. du Cerf, 1988. P. 219–222.

слов и выражений. Хотя можно ожидать, что мессианизм присутствует в LXX, он проявлен не столь ярко, особенно по сравнению с семитоязычными палестинскими текстами, относящимися к тому же периоду»[11].

* * *

Проследить различия в подходах и методах можно на примере анализа двух ключевых пассажей из книг Бытия и Исайи *[1], которые традиционно рассматриваются как мессианские.

*[1] Быт 49:10; Ис 9:5(6)

*Быт 49:10*

В Быт 49 Иаков созывает всех своих сыновей и дает им благословение. Иуду он прославляет как могучего воина и сравнивает его со львом:

9 גּוּר אַרְיֵה יְהוּדָה מִטֶּרֶף בְּנִי עָלִיתָ כָּרַע רָבַץ כְּאַרְיֵה וּכְלָבִיא מִי יְקִימֶנּוּ׃
10 לֹא־יָסוּר שֵׁבֶט מִיהוּדָה וּמְחֹקֵק מִבֵּין רַגְלָיו עַד כִּי־יָבֹא (שִׁילֹה) [שִׁילוֹ] וְלוֹ
יִקְהַת עַמִּים׃

Иуда — молодой лев, от добычи ты поднялся, мой сын. Преклонился он, лег, как лев. Как льва — кто осмелится его поднять?

Не оставит жезл Иуду, посох правителя — ног его, доколе не получит он дань и народы не будут повиноваться ему[12].

Этот стих крайне проблематичен, наибольшие трудности вызывает у интерпретаторов слово שִׁילֹה. Распространены следующие варианты понимания:

(а) Шило́ — город на севере Израиля («доколе он не придет в Шило»),

(б) конъектура מִשְׁלֹה — «правитель» («доколе не придет правитель»),

(в) конъектура עַד כִּי יוּבָא שַׁי לוֹ «доколе он не получит дань»,

(г) конъектура שֶׁלּוֹ, где שֶׁ — то же, что אֲשֶׁר («доколе не придет то, что у него или тот, кто у него»),

(д) Шило — как имя собственное, возможно, вариант имени Соломон.

Так же нет общего мнения насчет слова מְחֹקֵק. Оно представляет собой причастие породы *Poel* от глагола חקק «вырезать»,

11. Jobse K. H, Silva M. Invitation to the Septuagint. Grand Rapids, MI : Baker Academic; Carlisle : Paternoster, 2002. P. 300.

12. Переводы библейских тестов принадлежат автору статьи.

«предписывать», «решать». Существуют два варианта перевода этого слова: «правитель» *[1] или «жезл правителя» *[2].

*[1] Суд 5:14, Ис 33:22

*[2] Числ 21:18, Пс 60:9

Мессианская интерпретация этого пассажа засвидетельствована уже в Кумране. 4Q252 5:1–5 представляет собой комментарий к Быт 49:10, из которого ясно, что этот стих понимался как пророчество о приходе «Мессии Праведности». Та же линия интерпретации продолжается и в талмудической традиции, фраза עַד כִּי־יָבֹא שִׁילֹה переводится в таргуме Онкелоса как «пока не придет Мессия».

В Септуагинте перевод Быт 49:9–10 не очень ясный:

σκύμνος λέοντος Ιουδα ἐκ βλαστοῦ υἱέ μου ἀνέβης ἀναπεσὼν ἐκοιμήθης ὡς λέων καὶ ὡς σκύμνος τίς ἐγερεῖ αὐτόν

οὐκ ἐκλείψει ἄρχων ἐξ Ιουδα καὶ ἡγούμενος ἐκ τῶν μηρῶν αὐτοῦ ἕως ἂν ἔλθῃ τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ καὶ αὐτὸς προσδοκία ἐθνῶν

Иуда — детеныш льва. Из ростка ты, сын мой, поднялся. Ты лег и уснул, как лев. И как львенок, кто разбудит его?

Не прекратится правитель от Иуды и вождь от бедер его, пока не придет то, что предназначено ему, и он — упование народов.

Хорбери [*Horbury, 50*], вслед за Рёзелем [*Rösel, 60–61*], предполагает, что перевод еврейского מִטֶּרֶף בְּנִי עָלִיתָ «от добычи ты поднялся, мой сын» через ἐκ βλαστοῦ υἱέ μου **ἀνέβης** «из ростка ты, сын мой, поднялся» появился под влиянием Ис 11:1 (καὶ ἐξελεύσεται ῥάβδος ἐκ τῆς ῥίζης Ιεσσαι καὶ ἄνθος ἐκ τῆς ῥίζης **ἀναβήσεται** «выйдет ветвь из корня Иессея, росток из корня поднимется») и образа ростка Давида. Такую возможность не стоит исключать, однако более вероятно, что переводчик увидел в этом месте другой омонимичный корень (т. е. прочитал не טֶרֶף «добыча», а טָרָף «свежий» лист, побег). Корень II טרף встречается в Танахе всего дважды — Быт 8:11 (LXX — κάρφος), Иез 17:9, но также засвидетельствован в палестинском арамейском.

По мнению ряда исследователей [*Collins, 138–139; Horbury. Monarchy, 109*], ἄρχων «правитель» и ἡγούμενος «вождь», появляющиеся в переводе 10-го стиха, свидетельствуют в пользу мессианского прочтения. Причастие מְחֹקֵק, как уже говорилось выше, может обозначать «правителя» или «жезл правителя». В Септуагинте этого различия нет, переводчики во всех случаях понимают его как относящееся к действующему лицу (напр. Пс 60/59:9; 108/107:9 Ιουδας βασιλεύς μου).

Перевод שֵׁבֶט «жезл» через ἄρχων «правитель» более примечателен: в переводе сознательно убирается метафора,

присутствовавшая в оригинале (שֵׁבֶט встречается еще дважды в 49-й главе Бытия в стихах 16 и 28 в значении «племя» и в этих местах оно передано в Септуагинте как φυλὴ и υἱοὶ соответственно). Коллинз обращает внимание на то, что в этом месте использовано именно слово ἄρχων «правитель» (а не βασιλεύς «царь»), которое в ряде случаев служит для перевода נָשִׂיא «вождь», имевшего мессианские ассоциации. Кроме того, выражение ἐκ τῶν μηρῶν αὐτοῦ «от бедер его» можно понять как указание на династическую непрерывность передачи власти [*Collins, 139*].

Однако следующая фраза ἕως ἂν ἔλθῃ τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ «пока не придет то, что предназначено ему» скорее исключает мессианскую интерпретацию. Представляется маловероятным что, как предполагает Рёзел [*Rösel, 63–64*], под «тем, что предназначено» подразумевается Царствие Божие, а антецедентом αὐτῷ «ему» является правитель. Более взвешенной кажется позиция Люста [*Lust. Septuagint, 146*] и Коллинза [*Collins, 139–140*], которые считают, что эта фраза относится к Иуде и в целом не имеет явных мессианских коннотаций.

Важно отметить, что в большой части христианских рукописей стих приводится с исправлением, усиливающим христологическую интерпретацию: ἕως ἂν ἔλθῃ ᾧ ἀπόκειται «пока не придет тот, кому предназначено».

Последнее выражение греческого перевода Быт 49:10 αὐτὸς προσδοκία ἐθνῶν «он — упование народов» также можно объяснять двояко. Хорбери видит здесь перекличку с евангелиями (σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος ἢ ἄλλον προσδοκῶμεν «ты тот, кто должен придти, или другого мы ждем?» *[1]), а также с Вергилием (*Hic vir, hic est, tibi quem promitti saepius audis* *[2]) [*Horbury, 129*]. По мнению Коллинза [*Collins, 140*], различие в этом чтении могло возникнуть уже в Vorlage Септуагинты, вероятно, в том тексте, которым пользовался переводчик, вместо гапакса יִקְהָה «повиновение» стояло слово תִּקְוָה «надежда».

*[1] Мф 11:3, Лк 7:19

*[2] *Virgil. Aen. VI:791*

*Ис 9:5(6)*

Рассмотрим еще один пассаж, насчет которого мнения интерпретаторов сильно разнятся.

В масоретском тексте этот пассаж повествует о рождении нового праведного правителя, в 5-м стихе перечислены четыре его титула:

כִּי־יֶלֶד יֻלַּד־לָנוּ בֵּן נִתַּן־לָנוּ וַתְּהִי הַמִּשְׂרָה עַל־שִׁכְמוֹ וַיִּקְרָא שְׁמוֹ פֶּלֶא יוֹעֵץ אֵל גִּבּוֹר אֲבִיעַד שַׂר־שָׁלוֹם׃

[5] Ведь младенец родился для нас, сын дан нам! Власть на его плечах. Имя дано ему: Чудо-Советник, Бог Богатырь, Вечный Отец, Владыка благоденствия.

В тексте Септуагинты титулы Чудо-Советник, Бог Богатырь, Вечный Отец, Владыка благоденствия убраны, правитель назван совсем по-другому:

ὅτι παιδίον ἐγεννήθη ἡμῖν υἱὸς καὶ ἐδόθη ἡμῖν οὗ ἡ ἀρχὴ ἐγενήθη ἐπὶ τοῦ ὤμου αὐτοῦ καὶ καλεῖται τὸ ὄνομα αὐτοῦ μεγάλης βουλῆς ἄγγελος ἐγὼ γὰρ ἄξω εἰρήνην ἐπὶ τοὺς ἄρχοντας εἰρήνην καὶ ὑγίειαν αὐτῷ

[5] Ведь младенец родился для нас, сын дан нам! Власть на его плечах. Имя дано ему: Посланник великого замысла. Ведь я принесу мир правителям, и ему — мир и благоденствие.

Как из «Чудо-Советник, Бог Богатырь» могло в греческом переводе получиться μεγάλης βουλῆς ἄγγελος?

Словосочетание μεγάλη βουλή «великий замысел», вероятно, является вольным переводом פֶּלֶא יוֹעֵץ «Чудо-Советник». Выражения, сходные с μεγάλη βουλή, встречаются в Септуагинте еще дважды, в Ис 25:1 и Иер 32/39:19, и оба раза относятся к Богу:

Ис 25:1

יְהוָה אֱלֹהַי אַתָּה אֲרוֹמִמְךָ אוֹדֶה שִׁמְךָ כִּי עָשִׂיתָ פֶּלֶא עֵצוֹת מֵרָחוֹק אֱמוּנָה אֹמֶן׃

Ты — Господь Бог мой, я превозношу Тебя, восхваляю имя Твое, ведь Ты сотворил чудесное, по истинному Твоему древнему замыслу.

Ис 25:1 κύριε ὁ θεός μου δοξάσω σε ὑμνήσω τὸ ὄνομά σου ὅτι ἐποίησας θαυμαστὰ πράγματα βουλὴν ἀρχαίαν ἀληθινήν γένοιτο κύριε

Господь Бог мой, я прославлю Тебя, воспою имя Твое, ведь Ты сотворил чудесные дела, древний истинный замысел. Да будет так, Господи!

Иер 32:18–19

הָאֵל הַגָּדוֹל הַגִּבּוֹר יְהוָה צְבָאוֹת שְׁמוֹ׃ גְּדֹל הָעֵצָה וְרַב הָעֲלִילִיָּה אֲשֶׁר־עֵינֶיךָ [19] פְּקֻחוֹת עַל־כָּל־דַּרְכֵי בְּנֵי אָדָם לָתֵת לְאִישׁ כִּדְרָכָיו וְכִפְרִי מַעֲלָלָיו׃

[18] Бог великий, Богатырь, Господь Воинств имя Его. [19] Велик его замысел и огромны деяния.

Иер 39:19 κύριος μεγάλης βουλῆς καὶ δυνατὸς τοῖς ἔργοις ὁ θεὸς ὁ μέγας ὁ παντοκράτωρ καὶ μεγαλώνυμος κύριος

Господь великого замысла, сильный деяниями, Бог великий, Вседержитель и славный Господь.

Вероятно, в Ис 9:5(6) переводчик также счел, что פֶּלֶא יוֹעֵץ «Чудо-Советник» должно относиться к Богу, а не к правителю. Интересно отметить, что подобным образом это выражение прочитано как относящееся к Богу и в Таргуме.

Объяснение следующей фразы в Ис 9:5 (ἐγὼ γὰρ ἄξω εἰρήνην ἐπὶ τοὺς ἄρχοντας «ведь я принесу мир правителям») дает Ханхарт[13]. По его мнению, Септуагинта предполагает вместо масоретского אֲבִיעַד שַׂר־שָׁלוֹם «Вечный Отец, Владыка благоденствия» следующее чтение: שָׁלוֹם עַד שָׂרִים אָבִי «Я приведу к князьям мир».

Наибольшие разногласия вызывает «ангел». Можно ли счесть этот перевод просто экзегетической правкой или основания для такого перевода были уже в еврейском тексте, которым пользовался наш переводчик? Обращают внимание на то, что есть еще один пример, когда слово אֵל «Бог» переводится в Септуагинте как ἄγγελος *[1].

*[1] Иов 20:15

Интересную конъектуру, реконструирующую Vorlage греческого текста, предлагает Э. Тов в конкордансе к Септуагинте. В Vorlage могли быть переставлены местами слова אֵל גִּבּוֹר «Бог Богатырь» и переводчик мог прочитать это как גַּבְרִיאֵל, что означает «Гавриил», а перевести словом «ангел».

Многие исследователи (Коллинз [*Collins. Isaiah, 217–218*], де Соуза) и без этой конъектуры считают, что переводчик имеет в виду здесь апокалиптическую ангельскую фигуру. Р. де Соуза связывает наш пассаж с текстом 1QM 17:6b–8a, в котором говорится о том, что Бог дает власть ангелу Михаилу [*De Sousa, 116–117*]. В этом кумранском тексте де Соуза находит ряд реминисценций из Ис 9:1–6, причем, что особенно примечательно, стих 9:5 в нем отражен именно в том виде, в котором он существует в Септуагинте. Исследователь отмечает, что 1QM 17:6b–8a так же, как и рассматриваемый нами пассаж, — эсхатологический текст, а не мессианский. То, что переводчик мог отождествлять ангела с Мессией, как предполагают некоторые исследователи (напр., [*Horbury, 89–90*]), представляется натяжкой.

Еще одну интерпретацию этого места предлагает известный исследователь греческого Исайи Ван дер Коой [*Kooij*]. По его мнению, этот пассаж нужно рассматривать с точки зрения идеологии священника-правителя, облеченного царской властью. Он находит эту идею как в книге Исайи *[2], так и за ее предела-

*[2] Ис 22:15–25

13. Hanhart R. Die Septuaginta als Interpretation und Aktualisierung : Jesaja 9:1 (8:23) –7 (6) // Isaac Leo Seeligmann Volume : Essays on the Bible and the Ancient World. Vol. 3 / Ed. by A. Rofé and Y. Zakovitch. Jerusalem : E. Rubinstein's Publishing House, 1983. P. 335.

ми *[1]. Также существуют параллели обозначению первосвященника через ἄγγελος, главной такой параллелью является Мал 2:7 (ὅτι χείλη ἱερέως φυλάξεται γνῶσιν καὶ νόμον ἐκζητήσουσιν ἐκ στόματος αὐτοῦ διότι ἄγγελος κυρίου παντοκράτορός ἐστιν «потому что уста священника будут охранять знание, и закон будут искать из уст его, потому что он — посланник Бога Всесильного»). Также Ван дер Коой находит параллель этому выражению у Гекатея Абдерского.

*[1] Сир 45:24–25

Мнения исследователей относительно общего смысла пассажа Ис 9:5–6 в Септуагинте существенно различаются. Й. Люст видит в греческом переводе попытку снизить мессианский характер пророчества [*Lust. Isaiah, 166–167*]. По его мнению, убирая титулы младенца и добавляя слово ἄγγελος, переводчик ставит младенца в подчиненную позицию, а основной акцент переносит на Бога. Он считает, что родившийся младенец в греческом тексте становится посланником Бога, поскольку, убирая титулы, переводчик снимает всякую возможность восприятия младенца как божественной фигуры. В тексте появляется прямая речь — слова Бога, сам Бог несет мир и благоденствие [*Lust. Isaiah, 167–168*].

Люста критикует Троксел и вслед за ним Шапер. Троксел пишет, что греческий перевод отличается тем, что в нем у нового правителя появляется выдающаяся миссия: он являет замысел Господа [*Troxel, 20–21*]. Шапер доказывает, что прямая речь принадлежит Посланнику, правителю, а не Богу [*Schaper. Isaiah, 373–374*].

## Методологические проблемы

Столь значительные различия во мнениях объясняются существенными методологическими трудностями, с которыми сталкиваются исследователи, разрабатывающие эту тематику. Некоторые из этих методологических проблем связаны с особенностями Септуагинты в целом, некоторые касаются именно мессианской проблематики.

### *1. Отсутствие достоверных источников о происхождении Септуагинты*

По преданию, сохранившемуся в пересказах Иосифа, Филона и христианских авторов (Иринея, Оригена, Евсевия Кессарий-

ского, блж. Августина и др.), Септуагинта была переведена семьюдесятью учеными евреями за семьдесят дней. Восходит это предание к Посланию Аристея, псевдоэпиграфическому произведению, в котором рассказывается, что перевод был сделан евреями из Палестины для Александрийской библиотеки по заказу царя Птолемея II Филадельфа. Хотя это сочинение остается основным источником по истории возникновения Септуагинты, его историчность вызывает большие сомнения. Кроме того, Послание Аристея следует учитывать, говоря об истории перевода Пятикнижия, другие же книги Ветхого завета, вероятнее всего, были переведены позднее.

О происхождении других книг нам известно еще меньше. Сведения об этом мы можем почерпнуть почти исключительно из самих текстов — такой способ датировки, конечно же, не может быть однозначно надежным и часто ведет к большому разнообразию мнений.

Так, Шапер в исследовании «Эсхатология в греческой Псалтири» [*Schaper. Eschatology, 40–45, 83–84*] доказывает, что ряд тем и идей книги характерны для Хасмонейского периода, и тем самым датирует ее концом II — нач. I в. и локализует в Палестине. Другие же исследователи предполагают раннюю датировку, на что указывают аллюзии на Псалтирь в более поздних книгах Септуагинты (Исайи, Притч, 1 Маккавейской) [14].

Относительно греческой книги Исайи Ван дер Коой утверждает, что она происходит из круга первосвященника Онии, который в 50-х гг. II в. до Р. Х. бежал из Иерусалима в Египет. Именно этому кругу Ван дер Коой приписывает распространение священнической идеологии, следы которой он находит в книге Исайи в Септуагинте. Однако далеко не все исследователи согласны с такой датировкой книги. Так, согласно Фишеру, перевод греческого Исайи можно датировать периодом с 250 по 201 г. [15]

### *2. Особенности работы с переводным текстом*

Септуагинта — не авторский текст, а перевод, поэтому, изучая Септуагинту, необходимо делать поправку на общую специфику применяющейся в ней переводческой техники и на исходный

14. Williams T. F. Towards a Date for the Old Greek Psalter // The Old Greek Psalter : Studies in Honour of Albert Pietersma / Ed. R. J. V. Hiebert, C. Cox, Pl. Gentry. London : A&C Black, 2001. P. 275–276.

15. Fischer J. In welcher Schrift lag das Buch Isaias den LXX vor? Eine Textkritische Studie. Giessen : Alfred Töpelmann, 1930. (BZAW; 56).

текст, с которого осуществлялся перевод и который мог отличаться от масоретской редакции (*Vorlage*). Обсуждая каждый пассаж, мне кажется важным отвечать на вопрос о причинах расхождений между МТ и Септуагинтой. Можно говорить об экзегетической правке текста только в том случае, когда исключены другие объяснения для девиаций — текстологические, лингвистические и связанные с особенностями переводческой техники.

К текстологическим причинам различий также следует добавить проблемы христианской трансмиссии текстов. В ряде случаев мы можем предполагать, что чтение, которое засвидетельствовано в большинстве рукописей Септуагинты, является не оригинальным, а христианской глоссой или интерполяцией.

Один из ярких примеров такого рода, приводимых Люстом в статье «Мессианизм и Септуагинта», — это пассаж Плач 4:20 [*Lust. Messianism, 14–15*]. Этот стих часто упоминается исследователями как пример мессианской интерпретации в переводе Септуагинты. Еврейская фраза מְשִׁיחַ יְהוָה «помазанник Господень» в греческом переводе звучит как χριστὸς κύριος «Христос Господь». Люст считает, что такое чтение вряд ли могло появиться в еврейской среде, так как трудно представить, что еврейский переводчик мог идентифицировать Мессию с Богом. По-видимому, возникновение такого варианта нужно объяснять тем, что в ранних рукописях Септуагинты тетраграмматон оставляли без перевода, а чтение, зафиксированное в сохранившихся рукописях, вполне могло появиться уже в христианскую эпоху.

### *3. Выделение релевантных пассажей*

У исследователей вызывает разногласие само определение мессианизма и вопрос о том, какие пассажи следует относить к мессианским.

В Ветхом завете термин מָשִׁיחַ «помазанник» употребляется применительно к царям, священникам и пророкам, над которыми был совершен обряд помазания. В большинстве текстов Ветхого завета этот термин не имеет эсхатологических коннотаций, он употребляется по отношению к реальным людям.

Помимо пассажей, в которых эксплицитно употребляется слово «помазанник», для понимания мессианизма принципиальное значение имеют так называемые мессианские пророчества о восстановлении и вечности монархии и приходе нового царя из рода Давида. Ни в одном из них мы не находим слова מָשִׁיחַ

для обозначения будущего избавителя. По мнению большинства современных исследователей, первоначально эти пророчества также не носили эсхатологического характера, а были обращены к конкретным историческим событиям.

В период Второго Храма еврейское слово מָשִׁיחַ, а также его греческий эквивалент «Χριστός» приобретает эсхатологическое значение, начинает использоваться для обозначения избавителя, прихода которого ожидают в последние времена. Именно так это слово употребляется в текстах этого времени — в евангелиях, псалмах Соломона, свитках Мертвого моря. Представления о Мессии, которые мы можем почерпнуть из этих текстов, весьма разнообразны, по ним невозможно воссоздать какую-либо единую мессианскую идеологию, характерную для иудаизма того времени. В качестве Мессии в разных текстах мог выступать царь, священник, какая-либо трансцендентная фигура (например, ангел).

Для того чтобы выявить релевантные для анализа пассажи, исследователи пытаются выработать универсальное, максимально широкое определение мессианизма. Согласно Мовинкелю, «Мессия есть тот, кто возродит народ Израиля, освободит его от врагов, будет править им как царь и приведет другие народы под его политическое и религиозное господство» [*Mowinckel, 7*]. Герберт Оегема в книге «Помазанник и его народ» разрабатывает такое определение, которое можно было бы универсально использовать для выявления мессианских контекстов в самых разных текстах, в Ветхом завете, апокалиптической литературе, апокрифах и пр. Таким рабочим определением, по его мнению, может быть следующее: «Мессия это священник, царь или другая фигура, которая будет играть роль освободителя в конце времен»[16].

Итак, понятие мессианизма включает в себя ряд аспектов. Во-первых, под Мессией понимается прежде всего личность; во-вторых, мессианизм имеет эсхатологическую и сотериологическую направленность.

Майкл Книбб обращает внимание на то, что необходимо различать мессианскую идеологию и царскую. Он приводит ряд примеров, в которых показывает, что часто в качестве мессианских рассматриваются такие пассажи, которые относятся скорее

16. Oegema G. S. The Anointed and His People : Messianic Expections from the Maccabees to Bar Kochba. Sheffield : Academic Press, 1998. P. 26.

к царской идеологии. Так, он критикует Шапера за то, что тот видит мессианские коннотации в слове μονόκερως и образе рога в 1 Ен 90:9. По мнению Книбба, этот образ является традиционным символом силы, ассоциируется с царем из рода Давида и народом Израиля в целом, однако не имеет мессианского значения [*Knibb, 10–11*].

Если говорить о периоде создания Септуагинты, то у нас нет определенных сведений о степени распространенности и особенностях мессианских ожиданий этого времени. Свидетельства о каких-либо мессианских ожиданиях с начала V по середину II в. до Р. Х. практически отсутствуют. Многие исследователи[17] говорят о своеобразном «мессианском вакууме», характерном для этого периода.

Существует еще один критерий выявления релевантных для данной тематики пассажей. Представляется, что мессианская идеология формировалась в контексте развития библейской интерпретации, как часть экзегезы, комментария к Ветхому завету. Поэтому важно рассматривать, какие именно пассажи воспринимались как мессианские в более позднюю по отношению к Септуагинте эпоху — в кумранских текстах, Новом завете, христианской литературе, таргумах и Талмуде. Так, пророчество Иеремии 23:5–6, которое традиционно считается мессианским, не цитируется ни в одном тексте до II в. Этот факт может служить аргументом в пользу того, что и в Септуагинте этот пассаж не воспринимался как мессианский (перевод имени будущего царя יְהוָה צִדְקֵנוּ «Господь — наша праведность» через Ιωσεδεκ «Иоседек» может отражать оригинальное чтение этого пассажа и относиться к царю Седекии, следовательно, он не содержит мессианских ожиданий).

При таком подходе необходимо избегать анахронизмов: представления о Мессии, сформировавшиеся в Новом завете, в значительной степени отличаются от иудейских. Так, например, из иудейских источников мы ничего не знаем о том, что Мессия будет творить чудеса, а также о страданиях и смерти Мессии. Маловероятно, что эти идеи, появившиеся уже в христианской среде, могли быть отражены в Септуагинте, созданной в иудейской традиции.

17. См. подробнее: Collins J. J. The Scepter and The Star : Messianism in Light of the Dead Sea Scrolls. Grand Rapids, MI : W. B. Eerdmans Pub., 2010. P. 50–51.

## Литература


1. *Collins* = Collins J. J. Messianism and Exegetical Tradition // The Septuagint and Messianism / Ed. M. A. Knibb. Leuven : Peeters, 2006. P. 129–150. (BETL; 195).
2. *Collins. Isaiah* = Collins J. J. Isaiah 8:23–9:6 and Its Greek Translation // Scripture in Transition : Essays on Septuagint, Hebrew Bible, and Dead Sea Scrolls in Honour of Raija Sollamo / Ed. A. Voitila, J. Jokiranta. Leiden : Brill, 2008. P. 217–218. (JSJ; 126).
3. *De Sousa* = De Sousa R. F. Eschatology and Messianism in LXX Isaiah 1–12. New York : T & T Clark, 2010. 189 p. (LHBOTS; 516).
4. *Horbury* = Horbury W. Jewish Messianism and the Cult of Christ. London : SCM Press, 1998. 235 p.
5. *Horbury. Monarchy* = Horbury W. Monarchy and Messianism in the Greek Pentateuch // The Septuagint and Messianism / Ed. M. A. Knibb. Leuven : Peeters, 2006. P. 79–128. (BETL; 195).
6. *Knibb* = Knibb M. The Septuagint and Messianism : Problems and Issues // The Septuagint and Messianism / Ed. M. A. Knibb. Leuven : Peeters, 2006. P. 4–11. (BETL; 195).
7. *Kooij* = Kooij A., van der. The Old Greek of Isaiah 9:6–7 and the Concept of Leadership // Die Septuaginta — Text, Wirkung, Rezeption : 4. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 19–22 Juli 2012 / Hrsg. W. Kraus, S. Kreuzer. Tübingen : Mohr Siebeck, [2014]. P. 333–345. (WUNT; 325).
8. *Lust. Isaiah* = Lust J. Messianism in the Septuagint : Isaiah 8:23b–9:6 (9:1–7) // Messianism in the Septuagint : Collected Essays / Ed. K. Hauspie. Leuven : Peeters, 2004. P. 153–170. (BETL; 178).
9. *Lust. Messianism* = Lust J. Messianism and the Septuagint // Messianism in the Septuagint : Collected Essays / Ed. K. Hauspie. Leuven : Peeters, 2004. P. 9–26. (BETL; 178).
10. *Lust. Septuagint* = Lust J. Septuagint and Messianism, with Special Emphasis on the Pentateuch // Messianism in the Septuagint : Collected Essays / Ed. K. Hauspie. Leuven : Peeters, 2004. P. 41–68. (BETL; 178).
11. *Mowinckel* = Mowinckel S. He That Cometh : The Messiah Concept in the Old Testament and Later Judaism / Tr. by G. W. Anderson. Grand Rapids : William B. Erdmans Pub. Co., 2005. 528 p.
12. *Rösel* = Rösel M. Die Interpretation von Genesis 49 in der Septuaginta // Biblische Notizen. N 79. 1995.
13. *Schaper. Eschatology* = Schaper J. Eschatology in the Greek Psalter. Tübingen : J. C. B. Mohr, 1995. 212 p.

14. *Schaper. Isaiah* = Schaper J. Messianism in the Septuagint of Isaiah and Messianic Intertextuality in the Greek Bible // The Septuagint and Messianism / Ed. M. A. Knibb. Leuven : Peeters, 2006. P. 371–380. (BETL; 195).
15. *Troxel* = Troxel R. Isaiah 7:14–16 through the Eyes of the Septuagint // ETL. 2003. N 79. P. 1–22.

## Список сокращений

| | |
|---|---|
| BETL | Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium. |
| BZAW | Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. |
| LHBOTS | Library of Hebrew Bible / Old Testament studies. |
| JSJ | Supplements to the Journal for the study of Judaism. |
| SBL | Society of Biblical Literature. |
| SCSS | Septuagint and cognate studies series. |
| TDNT | Theological Dictionary of the New Testament. |
| *Virgil. Aen.* | Вергилий. Енеида. |
| WUNT | Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. |

**M. M. Yurovitskaya**

# Messianism in the Septuagint: the State of the Discussion and Methodological Issues

According to most researchers Septuagint demonstrates development of messianism in comparison with the Masoretic text of the Old Testament. However some studies, primarily articles by Johan Lust, show that this view is supported by very weak evidence. This article analyzes the two key passages of the Septuagint Genesis 49:10 and Isaiah 9:5 (6), taken as an example of how much different can be approaches to the Greek text of the Old Testament and to how much different conclusions, researchers may come, applying different methods of text analysis. The final part makes a summary of basic methodological problems arising in the study of messianism in the Septuagint.

KEYWORDS: Old Testament, Septuagint, Messiah, messianism, Biblical Exegesis.

# БОГОСЛОВИЕ И ФИЛОСОФИЯ

**Т. Н. Панченко**

# Дружба в церковном домостроительстве (размышления священника Павла Флоренского)

В статье анализируется концепция дружбы (или филической любви), представленная Павлом Флоренским в книге «Столп и утверждение истины». Он противопоставляет ее популярной в начале XX в. теории аскетического эроса как пути к индивидуальному бессмертию. Флоренский рассматривает дружбу как онтологическую реальность, открывающую возможность преображения человеческой природы.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: дружба (фили́я), эрос, ага́пе, личность и вещь, единосущность и подобосущность, кеносис, много-единое существо, «молекула любви», Церковь.

Дружба — такое естественное явление нашей жизни, которое, кажется, знает каждый. Подобно тому, как каждый имеет какое-то представление о том, что такое справедливость, красота, зло. И древние, и новые народы — христиане, иудеи, язычники — все восхваляли дружбу в ее утилитарном, воспитательном и житейском моменте. Только о любви, кажется, писали больше, чем о дружбе.

Тем не менее Н. А. Бердяев сказал, что во всей истории философии знает только две воистину гениальные работы о любви — это «Пир» Платона и «Смысл любви» Вл. Соловьева. Именно в них он увидел «самое глубокое, самое проникновенное из всего, что писалось людьми на эту тему» [*Бердяев. Метафизика, 237*]. Рискну последовать примеру Бердяева и скажу, что знаю в истории философии две самые глубокие работы о дружбе, это «Никомахова этика» Аристотеля и главы о дружбе в книге о. Павла Флоренского «Столп и утверждение истины».

Первая из этих работ широко известна. Написана она для сына и представляет собой своего рода поучение: с кем дружить, от каких знакомых лучше держаться подальше, что доброго приносит дружба. Эти поучения здравого смысла настолько развернутые

и подробные, что потом все, кто писал о дружбе, так или иначе ссылались на Аристотеля. Приведу некоторые из его афоризмов. «Никто не согласился бы жить без друзей, даже если бы ему предложили взамен все блага жизни». «Друг — одна душа, живущая в двух телах», «Друг всем — ничей друг». Буквально каждый из афоризмов Аристотеля тысячекратным эхом повторился в истории. Дружбу рассматривали так, как это было предзадано Аристотелем, преимущественно по ведомству этики, но она была также предметом психологического анализа и важнейшим элементом воспитания чувств.

Совершенно иначе подходит к дружбе П. Флоренский. У него дружба обретает онтологическую глубину; дружба творит человеческое и, более того, сверхчеловеческое бытие. Он пишет о роли дружбы в церковном домостроительстве… Дружба есть созерцание себя через Друга в Боге. Дружба — «христианнейшее по своей сути явление» [*Флоренский. Священное переименование, 229*].

Чтобы понять эти идеи Флоренского, попытаемся углубиться в его рассуждения.

## «Столп и утверждение истины»

Дружбе посвящена предпоследняя глава книги «Столп и утверждение истины». Название книги — имя Церкви *[1], казалось бы, какое отношение дружба может иметь к Церкви? Как видно из подзаголовка, она посвящена теодицее, это «Опыт православной теодицеи». Мы привыкли к тому, что теодицея — рассуждение о том, как всеблагой и всемогущий Бог Творец терпит наш злой мир. Кто виновен во зле? — Дьявол, человек или Бог? Если Бог есть всё во всем, то Он ответственен за зло мира. Вся история философской и религиозной мысли полна попыток разрешения проблемы: как согласовать всемогущество Божье с Его всеблагостью? Либо Он не благ, либо Он не всемогущ. Н. Бердяев, например, отказал Богу во всемогуществе: «Бог никакой власти не имеет. Он имеет меньше власти, чем полицейский» [*Бердяев. Самопознание, 202*]. Однако Флоренский в работе о теодицее этого вопроса вовсе не касается. Он ставит вопрос иначе: *в теодицее «мы разумом своим испытываем Бога и находим, что воистину Он — Бог, Сущая Правда и Спаситель»*[1]. Оправдание Бога в том,

*[1] См.: 1 Тим 3:15

1. Флоренский П. А. Вступительное слово пред защитой на степень магистра книги: «О Духовной Истине», Москва, 1912 г., сказанное 19 мая 1914 года. (См.: [*Флоренский. Столп, 817–826*].)

что Он есть; Он выводит нас из скептического ада. *Он «спасает нас от нас, — спасает наш внутренний мир от таящегося в нем хаоса. Он одолевает геенну, которая в нас»*. Теодицея, в понимании Флоренского, — это путь восхождения к Богу, духовное подвижничество, которое совершается энергией Божьей.

Какое важное значение придавал Флоренский этой своей книге, понятно уже из того, что мы знаем четыре редакции текста. Он работал над книгой 12 лет. Она была опубликована в 1914 г., а, судя по написанному летом 1912 г. письму Владимиру Александровичу Кожевникову, ученику и издателю работ Н. Ф. Федорова, первые идеи книги появились у него в 1902–1903 гг., во время учебы на математическом факультете Московского университета, еще до поступления в Московскую духовную академию. В то время ему было немногим больше двадцати лет, и он только недавно обратился к Церкви.

Книга начинается с того, что единственный законный путь познания догматов — живой религиозный опыт. Невозможно быть просто «наученным вере», нельзя прийти к вере через изучение догматики. Эта идея была высказана Михаилом Александровичем Новосёловым в книге, которая так и называлась: «Забытый путь опытного богопознания» (1902). Павел Флоренский был знаком и с автором, и с книгой, и идею Новосёлова принял как собственную. «Живой религиозный опыт» есть «единственный законный способ познания догматов» [*Флоренский. Столп, 3*].

Только опираясь на непосредственный опыт можно обозреть и оценить духовные сокровища Церкви. Только водя по древним строкам влажною губкой можно омыть их живою водою и разобрать буквы церковной письменности. Подвижники церковные живы для живых и ме́ртвы для мёртвых [*Флоренский. Столп, 3*].

Книга «Столп и утверждение истины» описывает путь Флоренского в Церковь. Но не как его частный опыт, а как типичный путь в Церковь интеллектуала конца Ренессансной эпохи.

## Наука есть Истина или Бог есть Истина

Флоренский вырос в неверующей семье. Его родители стремились создать дома «островной рай», но церковное воспитание в этом раю не предполагалось. Когда пришло время поступать в гимназию, родители испугались, что его могут не принять,

поскольку семилетний Павел ровно ничего не знал о Боге и Церкви. На семейном совете решили, что один раз можно отвести ребенка в церковь и даже позволить ему исповедоваться и причаститься, предварительно проведя с ним пару ознакомительных бесед.

Флоренский вырос в вере в научное познание; как он сам писал много лет спустя, у него именно была вера, т. е. он признавал само собой разумеющейся истинность научного мышления, а всё, находящееся вне сферы науки, почитал ложью. Уже в гимназии он пытался построить собственное глобальное мировоззрение, все силы и время посвящая точному знанию. Особенно усердно занимался физикой и очень жалел, что в гимназии приходилось терять много времени «впустую». Задания готовил на переменах. А все остальное время делал научные инструменты (покупать было слишком дорого), ставил опыты и их описывал. Первые его публикации в научных журналах появились, когда ему было 16–17 лет.

Флоренский стремился познать «железные уставы естества» [*Флоренский. Детям моим, 189*], которые все в мире делают основательным. Но душа его трепетала и радовалась, находя исключения. Ему казалось, что через исключения он прикасается к тайне и что мир не так однообразен, как его описывают законы. Исключения представлялись ему маленькой трещиной в толстой стене закона. Трещин становилось все больше и больше, и к концу гимназии произошел «обвал». Величественное здание науки вдруг рухнуло. Он служил науке всеми силами, всей страстью юной души, уверенный, что наука есть Истина. «Обвал» науки Флоренский воспринял не только как крушение своей личной веры. Уже тогда, гимназистом, он понимал, что научное мировоззрение есть «душа западной культуры, самое сердце Европы». И вдруг это сердце у него на глазах «стало останавливаться» [*Флоренский. Детям моим, 196*]. Много лет спустя он описал свои переживания в воспоминаниях, адресованных детям. Он так глубоко осознал обвал научного знания, что уже как бы предощутил катастрофу, на пороге которой стояла Европа. Ко вторичному ее обвалу в войнах и революциях он был уже внутренне готов, видя, как рушится средоточие новоевропейской цивилизации. Уже на рубеже XX в. для Флоренского «порвалась связь времен», произошел разрыв мировой истории. Почти целый год он не мог понять, как жить дальше, если в науке нет Истины.

В это время Флоренский испытал очень для него важный духовный опыт. Как-то ночью он почувствовал себя заживо похороненным. Это был опыт тьмы кромешной, небытия и геенны. Им овладело безысходное отчаяние. Он осознал окончательную отрезанность от мира видимого, невозможность спасения. А потом явился какой-то луч света, и почти неслышно прозвучало имя: Бог. Он пишет:

Я не знал ни как может быть дано спасение, ни почему. …Но лицом к лицу предстал мне новый факт, столь же непонятный, как и бесспорный: есть область тьмы и гибели, и есть спасение [*Флоренский. Детям моим, 212*].

Он проснулся как будто разбуженный внешней силой, и неожиданно для себя во весь голос воскликнул: «Нет, нельзя жить без Бога!»

Примерно с такого же, но иначе описанного опыта начинается книга «Столп и утверждение истины». В главе «Сомнение» говорится о человеке, который ищет истину в науке. И чем больше он усердствует, тем больше понимает, что той истины, которую он ищет, в науке нет. Углубляясь в основания науки, он видит, что там нет достоверности. Каждое утверждение может быть подвергнуто сомнению. Скепсис разъедает душу. Душа жаждет истины, без истины жить нельзя. Пиррону удалось прийти в состояние атараксии. Почему бы вслед за ним не сказать: эпохэ́, я воздерживаюсь от суждения. Прекрасно? Но почему-то душа нашего искателя истины не может повторить путь Пиррона. Она не может успокоиться на эпохэ. Ему нужна Истина. Ищущий попадает в геенну сомнения. У него возникает мысль о Боге, но в сослагательном наклонении: если бы был Бог… А если Его нет? Если бы Он был, была бы жизнь… А если Его нет?.. Предстоит либо умирать в геенне скептицизма, который разрывает душу, либо жить с Богом. И тут начинается путь веры. Это путь подвижничества. Да, Бог есть. Я не мог бы так стремиться к Нему, не мог бы желать Его всей душою, если бы Он не звал меня. Логически путь к Богу пройти нельзя, но душа его проходит без опоры на *ratio*.

Бог есть Истина, и Бог есть Любовь. Единственный путь познания Бога — приближение к Нему через любовь. «Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь» *[1]. В качестве эпиграфа к книге Флоренский выбрал слова Григория Нисского: «*Познание совершается любовью*». Важнейшее основание всех последующих рассуждений Флоренского — уверенность

*[1] 1 Ин 4:8, 11, 16

в том, что *есть метафизическая цепь, которая сковывает познание и любовь*[2]. Только через любовь можно прийти к познанию Истины=Бога.

## Я и Другой

Нам, людям Ренессансной культуры, трудно понять, что такое любовь. Ренессансная культура навязывает человеку видение мира, в котором нет ни моего Я как Личности, ни другого как Личности. Нет ни того, кто может любить, ни того, на кого может быть обращена любовь.

Ренессансная культура начинается с противопоставления Я миру. Еще Пико делла Мирандолло в XV в. в «Речи о достоинстве человека» утверждал, что человек — величайшее чудо мироздания; он — единственное творение «неопределенного образа», он может «определить свой образ по своему усмотрению»; человек — мастер самого себя; своими собственными силами он может стать богоподобным существом.

Декартовское *"Cogito ergo sum"* только фиксировало ситуацию, уже сложившуюся в культуре. Последовательное проведение картезианства приводит к солипсизму. Для нас нет равного нам другого. Другой — такой же комплект наших ощущений, как любая другая вещь. Другое сознание вводится нелегально в картезианскую традицию.

Например, Джордж Беркли нисколько не сомневается в том, что хлеб — комплекс ощущений. Он выразительно описывает хлеб: мягкий, вкусный, пахучий, с хрустящей корочкой — все это не более чем комплекс наших зрительных, обонятельных, осязательных и вкусовых ощущений. А что такое человек? Чем человек отличается от каравая хлеба? Почему другой комплекс ощущений должен получить другой статус? Он пишет, что «у нас нет ни непосредственной очевидности, ни доказательного знания о существовании других конечных духов» [*Беркли. Три разговора, 327*] (т. е. людей), и делает вывод, что существование других «конечных духов» представляет собой лишь правдоподобное умозаключение, основанное на аналогии[3].

После Беркли была долгая философская дискуссия о достоверности «чужого сознания». Как я могу быть уверена в том, что

2. См.: [*Флоренский. Столп, 86*].
3. См.: [*Беркли. Трактат, 145–148*].

у «другого» есть сознание? Может быть, мое сознание уникально? Я привыкла связывать свое сознание с некоторым набором ощущений, которые условно называю своим телом. Наряду с моим телом я наблюдаю также другие, похожие тела. Я слышу, как они говорят. Иногда мне представляется, что то, что они говорят, разумно. Но могу ли я на этом основании заключить, что они обладают сознанием? Даже если я предположу, что комплекс ощущений, условно называемых моим телом, действительно связан с моим сознанием, достаточно ли этого, чтобы допустить наличие каких-либо иных, «чужих» сознаний. Насколько достоверно умозаключение по аналогии на основании единичного опыта?

Проблема достоверности чужого сознания активно обсуждалась в течение трех с лишним столетий. В XX в. о ней писали Бертран Рассел, Джон Уисдом, Джон Остин и другие представители аналитической философии. Только их формулировки вопроса немного отличались от формулировок XVIII в. Например, могу ли я по поведению другого человека сделать заключение, что он разумен? А если он зомби?

Как можно любить того, чье бытие находится под сомнением? Как любить того, у кого то ли есть сознание, то ли его нет?

Сомнительно не только чужое сознание, но и мое тоже. Что такое Я в новоевропейской философской традиции? — Чистый гносеологический субъект? Или пучок воспоминаний? Или чистая апперцепция? Что при таком понимании происходит с любовью? Способен ли гносеологический субъект любить?

## Определения любви в новоевропейской традиции

Есть несколько известных определений любви. Одно из них принадлежит Лейбницу. «Любовь это радование счастью другого, или когда счастье другого я почитаю за собственное счастье»[4]. Очевидно, он сам был так доволен этим определением, что повторял его в разных работах. «Любить — значит признавать чужое счастье за свое собственное»[5]. Кажется, это такое высокое определение любви. Только нужно подумать, кто тот, кто таким образом любит. У Лейбница это монада. Монада — простая сущность, которая «не имеет окон» [*Лейбниц, 413*]. Ничто извне не может проникнуть в монаду, и ничто не может из нее выйти. Значит,

4. Цит. по: [*Флоренский. Столп, 76*].
5. Цит. по: [*Флоренский. Столп, 76*].

чувство любви — мое внутреннее состояние, которое не может перелиться ни на кого другого. Мне кажется, что Другой отвечает мне любовью. Но это лишь потому, что Господь позаботился о предустановленной гармонии. Все чувства и ощущения заключены во мне, они все только мои. Любовь при таком понимании становится иллюзорной.

Так же иллюзорна любовь, определение которой дает Спиноза: «Любовь есть удовольствие, сопровождаемое идеей внешней причины» [*Спиноза, 510*]. Не внешняя причина нужна для любви, а только идея внешней причины. Иными словами, любовь — чисто субъективное состояние моего Я. Чтобы совершалось реальное взаимодействие человека с человеком, реальное общение любящих, монаде нужны окна и двери. Нужно, чтобы можно было раскрыться и передать другому свою любовь. Флоренский пишет: «Если любовь никого никуда метафизически не выводит, если она никого ни с кем не соединяет реально, если она не онтологична, а лишь психологична, то почему видеть в ней нечто более ценное, чем простую щекотку души» [*Флоренский. Столп, 77*].

## Личность и вещь

«Для психологического понимания, — пишет Павел Флоренский, — любовь есть то же, что и вожделение» [*Флоренский. Столп, 78*]. Смешение любви и вожделения не случайно возникает в рационалистической философии. Такое смешение необходимо вытекает из ее основ. Любовь возможна *к лицу*, а вожделение — *к вещи*; рационалистическое же жизнепонимание не различает, не способно различить *лицо* и *вещь*, поскольку все существующее понимается лишь через противопоставление субъекту познания Я; всё, включая другого человека, предстает вещно, как объект.

В жизни мы все прекрасно отличаем вещь от личности. Например, если на нас просто сверху упадет камень, это никогда не вызовет в нас такого возмущения, обиды, раздражения, как если тот же камень брошен человеческой рукой. Мы никогда не перепутаем. Но в рационалистической традиции нет механизма различения вещи и личности. Личность рассматривается вещно. Именно поэтому XX век называют веком открытия Другого. Только в философии XX в. Другой входит в метафизические основания мира, обретает онтологическое бытие. И Павел Флоренский — один из первых, кто всерьез стал об этом думать.

Чтобы ввести различение вещи и личности, Павел Флоренский делает, на мой взгляд, очень интересный ход. Он обращается к понятию «единосущия», важнейшему понятию богословских споров IV в., и переносит на человеческую личность размышления о единосущии и подобосущии Лиц Божественной Троицы. Вещи подобосущны, личности — единосущны. Когда мы говорим, что одна вещь тождественна другой, мы имеем в виду *генерическое* тождество, тождество по признакам, т. е. вещи называются тождественными, если они принадлежат к одному общему классу. Общих признаков может быть множество, но никогда одна вещь не может быть тождественна другой по всем признакам; например, две вещи, которые сходят с конвейера, очень похожи, но они разные. В строгом смысле, вещи подчиняются закону тождества; они тождественны только самим себе: А есть А. Две различные вещи не могут быть тождественны, они лишь сходны.

Возможно другое тождество, *нумерическое*. Этот забытый термин Флоренский разыскал в схоластической философии. Нумерическое тождество — тождество личностей, тождество сущностное. Три Лица Святой Троицы нумерически тождественны Единице. И Единица нумерически тождественна Трем. Такое тождество возможно только для личностей, ибо *личности способны к отождествлению в любви*. Любовь — творческое начало. Любя, личность созидает самою себя. Две личности срастаются в одну и при этом преображаются. Каждая из них видоизменяется, образуя нечто третье — двуединое существо: единицу во двоице или двоицу во единице. Происходит (или может и должна произойти) «победа над законом тождества»; это то, что «поднимает личность над безжизненной вещью» [*Флоренский. Столп, 80*]. Любовь — творческое преодоление самозамкнутости. «Метафизическая природа любви — в сверх-логическом преоборании голого само-тождества “Я=Я” и в выхождении *из себя*» [*Флоренский. Столп, 91*].

Понятие о нумерическом тождестве неприложимо к вещам: вещь может быть лишь «такая же» или «не такая же», но никогда — «та же» или «не та же». Напротив, о двух личностях, в сущности говоря, нельзя говорить, что они «сходны», а лишь — «тождественны» или «нетождественны». Конечно, отождествление в любви — это некоторый предел, возможный, когда человек очищается от вещности, плотскости, т. е. когда он действительно становится личностью.

Отец Павел считает, что «для собственных человеческих усилий любовь к брату абсолютно невозможна. Это дело силы

Божьей. Любя, мы любим Бога и в Боге» [*Флоренский. Столп, 84*]. Он много раз обращается к первому посланию от Иоанна: «Всякий любящий рожден от Бога» *[1]. Любовь не только изменение, это реально второе рождение, преосуществление человеческой природы, «обóжение». В любви человек становится причастником Божественного существа. Мы знаем, что перешли из смерти в жизнь потому, что любим братьев. Самое главное, говорит Флоренский, не понимать эти слова морализирующе. Это не мораль. Если понимать их лишь на уровне морали, то мысль ап. Иоанна становится плоской и пресной. В любви между двумя личностями рождается метафизическая, или онтологическая связь. Чтобы принять другого, открыться ему, нужно отказаться от себя, опустошить себя, уничижить. Это своего рода кéносис, человеческий кéносис, который является обязательным условием любви к ближнему. И тогда вместо отдельных упорствующих в себе Я возникает двуединое существо, имеющее начало своего единства в Боге.

*[1] 1 Ин 4:7

Друг — тот, кто нам действительно близок, в ком мы видим свое второе Я, с кем можем соединиться в двуединое существо. Мы смотрим на него и видим в нем себя как бы в ином варианте и в Боге. Возникает двоица. А почему двоица, а не троица или четверица? Отец Павел уверен, что Третий, Господь, присутствует всегда, такая любовь двоих возможна только перед Лицом Божьим. Но есть и третий человек, который рядом и соучаствует. Он смотрит и восхищается тем, что случилось, как изменились люди, как преобразовалась природа. Восхищается и начинает любить эту двоицу. Но у каждой двоицы свой путь. Если третий может этот путь разделить, он может стать третьим, и двоица превратится в троицу. Если нет, он видит, как прекрасны плоды любви и ищет себе «свое другое». И тогда образуется новая двоица, и этот третий соединяет между собой первую и вторую. Таким образом возникает «много-единое существо», растет Церковь, тело Христово. По мнению о. Павла, мельчайшее деление Церкви — не единицы, отдельные личности, а двоицы — «молекулы любви».

Цепь любви, начинаясь от Троицы Абсолютной, своей силой притягивает малые человеческие двоицы и троицы, подобно тому, как магнит притягивает бахрому из железных опилок[6].

6. Пример П. А. Флоренского (см.: [*Флоренский. Столп, 94*]).

## Виды любви

Какая любовь при этом имеется в виду? Это слово настолько многозначно, что используя его, люди могут иметь в виду нечто совершенно разное. Наиболее внимательными к любви оказались греки; только в греческом языке у любви есть четыре имени, каждое из которых означает особый вид любви. Это

- *эрос* — чувственная любовь, страсть, вожделение;
- *фили́я* — внутренняя склонность, которая возникает естественно и естественно развивается в человеческой душе; но в отличие от эроса она нечувственной природы; в русском языке филии более всего соответствует дружба, дружеская любовь;
- *сторге́* — привязанность, нежность, внимание, забота по отношению к тем, с кем мы связаны родом или бытом. Чтобы понять, что такое сторге, Клайв Льюис предлагал представить «мать и младенца или кошку в полной котят корзине; писк, лепетанье, тесноту, теплый запах молока» [*Льюис*];
- и, наконец, *ага́пе*. В греческом понимании агапе — рассудочная любовь, почтение, восхищение, уважение к наставнику, учителю, которому ты хочешь подражать и быть с ним рядом. Агапе, как и филия, никакого отношения к чувственности не имеет.

Все эти четыре вида любви получили в христианстве новое содержание. Больше всего изменилось понимание агапе. Агапе стала пониматься как любовь ко всем, ближним и дальним, друзьям и врагам; это прежде всего жертвенная любовь; нельзя быть христианином и не понимать, что такое агапе. Значение филии в жизни Церкви осталось недооцененным. Поэтому особое внимание Павел Флоренский уделяет филии и отношению филии и агапе.

## Филическая любовь в Церкви

Дружба, филия, по мнению о. Павла, выше, чем любовь-эрос. Дружба — видение себя глазами другого перед лицом Третьего. Здесь можно использовать образ зеркала. В друге, как в зеркале, мы видим себя. Античное общество, считает Флоренский, было связано двумя скрепами любви: любовью эротической и любовью родовой, сторгической. Общество христианское связано другими скрепами: филической любовью и агапической. Эти две любви могут идти параллельно; они соединяются

на вершине — в Причастии, в со-причащении Пречистому телу и Пресвятой крови Господней. Но также важно эти два вида любви различать. «Для христианина всякий человек — ближний, но вовсе не всякий — друг. И враг, и ненавистник, и клеветник — все же ближний, но даже и любящий — не всегда друг, ибо отношения дружбы глубоко индивидуальны и исключительны» [*Флоренский. Столп, 412*]. Чтобы жить в общине среди братьев, надо иметь хотя бы одного друга. Чтобы ко всем относиться как к самому себе, надо хотя бы в одном видеть себя, чувствовать себя, в его Я опознавать свое другое Я; это помогает принять всех остальных, открыться им.

Отец Павел так описывает значение филической и агапической любви для христианской общины: «Филия в общецерковной экономии… есть “закваска”, агапе же — предохраняющая от разложения “соль” человеческих отношений; без первой нет брожения, творчества церковного человечества, нет движения вперед, нет пафоса жизни; а без второй нет безгнилостности, собранности, чистоты, неповрежденности, нет хранения уставов и укладов» [*Флоренский. Столп, 413*]. *Братская агапическая община имеет филическую структуру*. «Предел дробления — не человеческий *атом*… но общинная *молекула*, пара друзей» [*Флоренский. Столп, 419*]. Одинокий любви не имеет. Недаром Господь посылал апостолов на проповедь по двое. Им он даровал власть над нечистыми силами и дар исцеления. Но каждому дается столько, сколько человек может вместить. Власть над нечистыми силами и дар исцеления получают те, в ком уже произошло преосуществление собственной природы, тем, кто могут, странствуя вместе, пребывать в любви.

Отец Павел приводит множество примеров из святых отцов, которые подтверждают, что для Церкви равно необходимы филическая любовь и агапическая. Я ограничусь только одним. Вот как Григорий Богослов описывает свою дружбу с Василием Великим:

Когда же по прошествии некоторого времени открыли мы друг другу желания свои и предмет их — любомудрие, тогда уже стали мы друг для друга всем — и товарищами, и сотрапезниками, и родными; одну имея цель, мы непрестанно возрастали в пламенной любви друг к другу. Ибо любовь плотская и привязана к скоропреходящему, и сама скоро проходит, и подобна весенним цветам. <…> Но любовь по Богу и целомудренная, и предметом имеет постоянное, и сама продолжительна. Чем большая представляется

красота имеющим такую любовь, тем крепче привязывает к себе и друг к другу любящих одно и то же [*Григорий Богослов*].

Обратите внимание: они возрастали в пламенной любви друг к другу не потому, что их желания были направлены друг на друга, а потому, что они любили одно и то же. Дружба возникает, когда друзей связывает что-то, что важнее дружбы.

По мнению о. Павла, дружба выше брака, поскольку брак соединяет по плоти, а дружба по духу. Дружба составляет последнее слово собственно человеческой стихии церковности, вершину человечности. Способность любить не врождена человеку, а является конститутивным элементом его собственной природы. Любовь — творчество само-созидания. Человек один быть не может. Человек как абсолютно замкнутая в себе монада может быть только в геенне огненной; абсолютно открытый — только в раю. А для нас любовь — это некоторая заданность, постоянное творческое усилие, в котором рождается нечто новое.

Ссылками на античных авторов, Священное писание, отцов Церкви и любовную поэзию Флоренский доказывает, что в дружбе «между любящими разрывается перепонка самости» [*Флоренский. Столп, 433*], души любящих срастаются.

## Дружба в жизни Павла Флоренского

Книга «Столп и утверждение истины» написана в форме писем к другу. Некоторые из этих писем начинаются с лирического введения, похожего на любовные послания. Это почти любовные стихи в прозе. Вот он пишет: «Мой кроткий, мой ясный! Холодом, грустью и одиночеством пахнула на меня наша сводчатая комната, когда я… вошел в нее… один» [*Флоренский. Столп, 9*]. Или: «Легче и выше моего возлетаешь ты над “пылающей стеною мирозданья”, мой окрыленный Друг. …Если еще не совсем умер я, то — через беседу с тобою, одним только тобою, тихо веющий Хранитель, самая мысль о котором очищает и подымает меня» [*Флоренский. Столп, 70*]. В другом письме он вспоминает, как, утопая в сугробах, они шли вместе на ночную службу в скит Параклита в Сергиевом Посаде, как вместе причащались святых тайн. И старец Исидор, духовник Лавры, повторял им слова притч: «Брат от брата укрепляем яко град тверд» *[1].

*[1] Притч 18:19

Многих смущали эти лирические введения. Кто-то спрашивал о. Павла, зачем они нужны в книге. И тот отвечал, что это

не виньетки, украшающие текст, а методологические прологи к соответствующим главам[7].

Тем больший интерес приобретает вопрос об адресате писем. К кому о. Павел так обращался? С одной стороны, это, конечно, идеализированный образ друга, точно так же, как в этих письмах есть идеализированный образ святого старца. Но и у того, и у другого были конкретные жизненные прообразы. Старец — Исидор (Козин), духовник братии Троице-Сергиевой лавры[8]; друг — Сергей Семенович Троицкий, с которым Павел познакомился в Духовной академии. Он был сыном священника из маленькой деревни в Костромской губернии. Вместе с братом закончил сначала церковно-приходское училище, семинарию, потом учился в Московской духовной академии и в это время два года делил келью с Павлом; в соседней келье жил брат Сергея — Петр. У Павла и Сергея была мечта — они хотели принять монашество и вместе, «двоицей», ходить проповедовать христианство. Сергей был на курс старше и в 1907 г. заканчивал академию. В летние каникулы они поехали в Тифлис навестить семью Павла Флоренского; к тому времени уже практически был решен вопрос об их постриге. Но в Тифлисе Сергей познакомился с младшей сестрой Павла Ольгой. И все его жизненные планы изменились. Он нашел место преподавателя в одной из тифлисских гимназий и остался там, чтобы жить рядом с Ольгой, которой в то время 16 лет; она — начинающая поэтесса и художница, по всей видимости, очень богато одаренная. Интересно, что примерно тогда же Ольга написала письмо Д. С. Мережковскому, работы которого ее заинтересовали. Многие барышни писали известному литератору, он отвечал совсем не на все письма. Но в письме Ольги было что-то такое, что заставило его ответить. Завязалась переписка. Потом, когда Ольга приехала в Петербург, они познакомились. После личного знакомства их дружба не просто сохранилась, но и распространилась на «ближний круг» Мережковского; уже не только он, но и Зинаида Гиппиус, и ее сестра Татьяна, и Дмитрий Философов, все писали письма Ольге. Скоро Ольга стала невестой Сергея Троицкого. А Мережковский переживал

7. См. письмо П. Флоренского редактору Богословской энциклопедии Н. Н. Глубоковскому 20 окт. 1917 г. [*Флоренский. Столп, 836–837*].

8. Старца Исидора в Лавре называли вторым Серафимом. После его кончины Флоренский написал о нем книгу «Соль земли». Митрополит Вениамин (Федченков) также оставил о нем воспоминания.

платоническую любовь к ней, ревновал, писал стихи. В 1909 г. Сергей и Ольга обвенчались. А через год после свадьбы произошло неожиданное трагическое событие — Сергей Троицкий был убит, заколот одним из его учеников прямо во дворе гимназии. Причем никаких ни причин, ни даже понятных мотивов не было. Последние слова Сергея были: «Прощаю, прощаю его…» Ольга и ее мать, исполняя волю погибшего, отправили прошение на высочайшее имя с просьбой о помиловании убийцы. Прошение не было удовлетворено, убийцу казнили. Ольга осталась вдовой в 19 лет. После смерти мужа жизнь потеряла для нее смысл, она ждала только встречи с любимым. Мережковский выразил это так: у нее была воля к смерти. Через четыре года после смерти Сергея Ольга тоже умерла, растаяла как свеча. Сохранилось несколько сделанных ею замечательных портретов: очень молодого, лет 17–18, Павла Флоренского, посмертный портрет Сергея и автопортрет, сделанный за несколько месяцев до смерти. По портрету видно, что в этом мире ее уже ничто не держит.

Павел Флоренский тяжело пережил брак любимого друга с любимой сестрой. Ему было трудно поверить, что для Сергея супружеская любовь оказалась важнее мужской дружбы. Их «апостольская двоица» не состоялась. А ведь они были единомысленны и единодушны, ловили мысли друг друга с полуслова. Флоренский был уверен, что их духовные существа уже начали срастаться. Он переживает тяжелый душевный кризис, «тихий бунт»; он не хочет жить без друга.

*Одиночество — страшное слово: «быть без друга» таинственным образом соприкасается с «быть вне Бога». Лишение друга — это род смерти* [*Флоренский. Столп, 416*].

Спустя какое-то время Павел еще раз попытался найти свое второе Я. И опять в стенах Московской духовной академии. Истинным другом ему мог стать только тот, кто разделяет его базисные ценности, кто тоже избрал путь церковного служения. Но дружба как род любви возникает спонтанно и иррационально. Выбор Флоренского на этот раз пал на Василия Михайловича Гиацинтова и оказался явно неудачным. Сохранились воспоминания Александра Ельчанинова о том, сколько нежности и внимания дарил своему избраннику Павел Флоренский.

Он хочет вовлечь своего друга во все подробности своей жизни, и в его жизнь и интересы входит всей душой; он оставит свои дела, своих знакомых, срочные занятия, если его время нужно (или ему кажется, что нужно) другу[9].

Все его усилия не помогли. В конце главы «Дружба» Флоренский помещает «Дневник близкого человека», где от третьего лица описывает, кажется, историю своей дружбы с Василием Гиацинтовым.

Он болен — и телом и душою. Он скучает, ему пусто на душе. И ни одной крупинки содержания я не дал ему доселе. А ведь я, — хорошо чувствую это, — я должен буду ответить за него Богу. <…> Сегодня — пьянство, завтра — еще что-нибудь, послезавтра — еще… Изо дня в день разрушается душа. Изо дня в день опустошается душа. Изо дня в день делается все бессмысленнее жизнь [*Флоренский. Столп, 452–453*].

Но тут же рядом другое:

Даже сплошное горе с другом я не променяю на сплошную одинокую радость. <…> Если друг игнорирует гибель свою и друга, то *надо* гибнуть. <…> Уходит время, — часы, недели и месяцы. Уходят силы, уходит здоровье. Все уходит. Ничего не остается… нет надежды на лучшее будущее… Опустошенная душа. <…> Меня сдерживала ранее мысль о Боге. А теперь цепь вдвое крепче, — от жалости. <…> Что с ним будет? <…> Господи, Боже мой! Неужели жизнь — в этом? <…> …*Надо уходить* отсюда: *либо умереть, либо в монастырь* [*Флоренский. Столп, 453–454*].

И потом уже от своего имени добавляет:

Дружба необходима для подвижнической жизни, но она неосуществима человеческими усилиями и сама нуждается в помощи [*Флоренский. Столп, 457*].

На этот раз помощь была ниспослана в лице еп. Антония (Флоренсова) и оказалась совсем не такой, какую ожидал Павел. Владыка Антоний, ставший его духовным отцом после смерти старца Исидора, дважды существенно повлиял на судьбу Флоренского. Первый раз, когда Павел хотел принять монашество сразу после университета, вл. Антоний сказал ему: подожди, сначала закон-

9. См.: [*Взыскующие града, 212*].

чи духовную академию, а потом поговорим. И второй раз, когда стало понятно, что дружба с Васенькой не получается церковной, укрепляющей, он опять просит благословить его на монашество. Но владыка Антоний настоятельно советует ему жениться и принять священство.

По его благословению Павел женился на Анне Михайловне Гиацинтовой, сестре Василия. По мнению С. Н. Булгакова, произошло это «в аскетическом плане, без всякого романтического элемента»[10]. Вл. Эрн, друг и бывший одноклассник Павла, заметил: «Сквозь веселую тихость [в нем] сквозит глубокая печаль»[11]. Венчание состоялось летом 1910 г., за два месяца до убийства Сергея Троицкого. Через год после бракосочетания Павел был рукоположен во священники.

**Филия или эрос?**

В том, как о. Павел описывает дружеские отношения, есть целый ряд моментов, которые могут привести читателя в смущение. Он говорит, например, что для друзей важно жить вместе. Потому что только в повседневности человек не может притворяться. Недостаточно иногда встречаться, ибо риторически, красоты ради, можно не только говорить, но и страдать, можно даже риторически умереть. А вот обыденность риторической быть не может. Поэтому ежедневная обыденная жизнь — истинная проба души. Задача в том, чтобы будничную жизнь просветить близостью. При этом «даже тело становится как бы единым» [*Флоренский. Столп. 436*]. Естественными проявлениями дружеской любви являются ревность, слезы и поцелуи в уста.

Не проговаривается ли тут Флоренский? Может быть, то, что он называет целомудренной филической любовью, лишь неосознанный эрос гомосексуальной направленности? Не подменяет ли он церковный опыт своим личным и личностное предстояние Богу «молекулой любви»? Именно так и были поняты идеи П. Флоренского его критиками.

Первым о сомнительности превозносимой Флоренским мужской дружбы написал Н. А. Бердяев. В статье «Стилизованное православие» он замечает, что «в письмах о дружбе и ревности — весь пафос книги». Флоренский говорит о дружбе «много

10. См.: [*Взыскующие града, 284–285*].
11. См.: [*Взыскующие града, 277–278*].

хорошего и красивого, но безмерно далекого от православной действительности, в которой мудрено найти пафос дружбы» [*Бердяев. Стилизованное, 563*]. Это у него «совершенно индивидуально, лирично. Он оправославливает античные чувства» [*Бердяев. Стилизованное, 563*]. Возвращаясь еще раз к оценке идей Флоренского в конце жизни в философской автобиографии «Самопознание», Бердяев пишет: «Платоновские идеи приобретали у него почти сексуальный характер. Его богословствование было эротическое» [*Бердяев. Самопознание, 185*].

На удивление о. Георгий Флоровский, который обычно противостоит Бердяеву, на этот раз с ним соглашается: «Самая соборность Церкви распадается у него (т. е. у Флоренского. — *Т. П.*) в множественность интимных дружественных пар, и двуединство личной дружбы психологически для него заменяет соборность» [*Флоровский, 494*]; это «муть двоящихся мыслей и двойных чувств, муть эротической прелести» [*Флоровский, 498*].

Можно ли после столь сурового приговора сказать что-то в защиту Флоренского?..

## Муть эротической прелести

Нужно отметить, что «муть эротической прелести» в начале XX в. буквально заливала избранные круги русской культурной элиты. Татьяна Николаевна Гиппиус, сестра Зинаиды Николаевны, пишет об этом так:

> Теперь такая полоса людей пошла, протестующих против брачной любви… Активно, сознательно, для приобретения, а не ради умерщвления плоти протестующих [12].

Сама Татьяна Гиппиус тоже принадлежала к их числу, равно как две ее сестры, Зинаида и Наталья, и ближайшие друзья — Д. Мережковский, Д. Философов, А. Карташов. В значительной степени движение «протестующих» пошло от статьи Вл. Соловьева «Смысл любви». Он задал ориентиры, предложив новую теорию любви. Для него любовь, и именно половая эротическая любовь есть единственно возможный путь к индивидуальному

12. Цит. по: Павлова М. Истории «новой» христианской любви : Эротический эксперимент Мережковских в свете «Главного» : Из дневников Т. Н. Гиппиус 1906–1908 годов // Эротизм без берегов / Вступ. ст., подготовка текста и прим. М. Павловой. М. : Новое литературное обозрение, 2004. С. 391.

бессмертию. Но это должна быть особая эротическая любовь без соития и деторождения. «Пока человек размножается, как животное, он и умирает, как животное» [*Соловьев, 522*]. Соловьев воспроизводит платоновскую идею андрогина, считая, что истинный человек не может быть только мужчиной или только женщиной, он должен быть высшим единством того и другого. Бессмертным, а значит богоподобным, может быть только цельный человек.

Н. А. Бердяев считает Соловьева своим предшественником и во многом с ним совершенно согласен: «Если органические силы идут на продолжение рода, то они естественно убывают для создания совершенной индивидуальности… Пол — это то, что должно быть преодолено» [*Бердяев. Метафизика, 238, 241*]. «Пол рождающий преобразится в пол творящий» [*Бердяев. Смысл, 237*]. В культурной элите вошли в моду эротические эксперименты. Это была не просто ни к чему не обязывающая «свобода отношений». Люди делали свою жизнь своего рода экспериментальным полем, со всеми вытекающими отсюда последствиями. Распространились «белые браки» и отношения втроем. Появились претендентки на роль воплощений Вечной Женственности. Мы знаем таких по меньшей мере двух — это Анна Николаевна Шмидт и Любовь Дмитриевна Менделеева-Блок. Правда, последней эта роль была навязана мужем, но Любовь Дмитриевна сумела в нее хорошо вжиться. Еще дальше пошли З. Н. Гиппиус и Д. С. Мережковский. Они решили, что нужно накапливать эротическую энергию в девственных «тройственных» союзах, где эротизм должен был сочетаться с аскетизмом. Девственные любовные треугольники представлялись им ячейками новой «церкви Третьего Завета». Мережковские создавали свои обряды, старались привлекать в свой круг как можно больше людей. Зинаида Николаевна писала с уверенностью: «Я верю, что мои единомышленники все, но только не все это знают»[13]. З. Н. смогла популярно объяснить, что такое андрогин, тем, кто не мог подняться на метафизические высоты. Она решила, что идеи Соловьева замечательно сочетаются с идеями Отто Вейнингера. Этот молодой человек написал книгу «Пол и характер», а потом в 23 года покончил с жизнью, что привлекло еще больший интерес к его книге. Он говорил о том, что в каждом человеке есть и мужское, и женское начало. Идеальная пара

13. Из «Литературного дневника» З. Н. Гиппиус. (Цит. по: Воронцова И. В. Русская религиозно-философская мысль в начале XX века. М. : ПСТГУ, 2008. С. 22.)

возникает, когда в другом прямо противоположное отношение мужского и женского начала. Они дополняют друг друга до гармонического единства, и так является истинный андрогин. Андрей Белый посвятил З. Н. Гиппиус один из сборников своих стихов с благодарностью за то, что она разрешила для него тему «священной любви». «Если и возможно в будущем новое религиозное сознание, то путь к нему — только через любовь» [*Белый*].

Среди сторонников «нового религиозного сознания» был и В. В. Розанов, который первым в России начал публично обсуждать тему половой любви, объявил плоть святою, а христианство — религией смерти. Чего только не было в эти первые годы XX века…

Павел Флоренский прекрасно знал все эти идеи и эксперименты. И совершенно сознательно противостоял «экспериментаторам»; они для него «люди лжеименного знания» [*Флоренский. Столп, 129*], даже не идейные, а духовные противники. Коротко и жестко он оценивает направление «нового религиозного сознания» как не церковное и антихристианское[14]. Не вдаваясь в полемику, он просто от них отстраняется; надеждам на спасительный аскетический эрос, равно как и на святую плоть Флоренский противопоставляет свое понимание церковной любви, утверждая, что фили́я выше эроса. Фили́я — высшее возможное для человека проявление любви, «вершина человечности» [*Флоренский. Столп, 443*].

## К. Льюис как адвокат П. Флоренского

Н. А. Бердяев ему не верит, считает, что Флоренский сам себя не понимает, бежит от себя, боится себя[15]. Книга его — «документ души, от себя убегающей» [*Бердяев. Стилизованное, 565*]. Может быть, действительно, со стороны виднее? Очень трудно возражать против такого обвинения. Поэтому роль адвоката я рада передать Клайву Льюису. Он человек беспристрастный, Флоренского не знал, думаю, даже имени его никогда в жизни не слышал. Просто он тоже размышлял о любви и дружбе, и его идеи оказались удивительно созвучны идеям Флоренского.

Полвека спустя после книги «Столп и утверждение истины» Льюис написал небольшое красивое эссе «Четыре любви»[16],

14. См.: [*Флоренский. Столп, 133*].
15. См.: [*Бердяев. Стилизованное, 544*].
16. В рус. пер. «Любовь». — *Прим. ред.*

в котором, как и Флоренский, исходил из греческой классификации видов любви. Льюис высоко оценивает дружбу: «Дружба — единственный вид любви, уподобляющий нас богам или ангелам» [*Льюис*]. Но тут же добавляет, что такое понимание дружбы, хорошо известное в древности и средневековье, сейчас почти забыто. Дружба вырождается в развлечение. Поэтому главу о дружбе приходится начинать с оправдания дружбы. Приходится объяснять, что дружба — не то, с чем ее все чаще начинают путать. «В наше время, — пишет Льюис, — нельзя обойти вниманием теорию, считающую, что всякая дружба — на самом деле, однополая любовь». Льюис пишет это в 1960 г.; сейчас, спустя более полувека, эта тема не только не исчерпана, но звучит все более актуально. Льюис продолжает:

Очень важны здесь слова *на самом деле*. Если вы скажете, что всякая дружба осознанно гомосексуальна, все поймут, что это ложь. Но если вы говорите «на самом деле», т. е. друзья и сами не знают об истинной сути своей дружбы, то это уже нельзя ни доказать, ни опровергнуть [*Льюис*].

Он приводит забавную аналогию: если бы на этом кресле лежала невидимая кошка, нам бы казалось, что кресло пусто. Нам кажется, что кресло пусто. Значит на нем, может быть, лежит невидимая кошка.

Логически опровергнуть веру в невидимых кошек нельзя. Но эта вера очень много говорит нам о тех, кто ее исповедует. Те, кто видят в дружбе лишь скрытую влюбленность, доказывают, что у них никогда не было друзей [*Льюис*].

И вот еще одна замечательная фраза, которая написана, кажется, буквально в связи с текстом о. Павла Флоренского в ответ его критикам — «слезы, объятия и поцелуи» друзей не свидетельствуют об их гомосексуальной влюбленности.

Если мы будем это так принимать, получится уж очень нелепо. Объяснять надо не то, что наши предки обнимались, а то, что мы теперь не обнимаемся. Это мы, а не они нарушили традицию [*Льюис*].

Флоренский и Льюис принадлежат разным культурным традициям. У них совершенно различные жизненный опыт и эмоциональный строй. Тем не менее можно читать их тексты

как дополняющие и проясняющие друг друга. Оба они согласны в том, что «*дружба возможна только тогда, когда нам что-то важнее дружбы*» [*Льюис*]. Дружба — творческий дар. Мир обязан дружбе очень многим. Почти все новое рождается из энергии дружбы. Флоренский уверен, что и Пифагорейская школа, и Академия Платона, и Лавра преподобного Сергия выросли из дружеских кругов. Льюис как будто вторит ему:

> Великие религии начинались в узком кругу друзей. Математика возникла, когда несколько друзей в Греции стали беседовать о числах, линиях и углах. Наше Королевское общество было маленькой группой джентльменов, собиравшихся в свободное время потолковать о никому, кроме них, не интересных вещах. <…> Возрождение, Реформация, борьба против рабства, коммунизм, методизм начались, в сущности, так же. <…> Несколько друзей, отвернувшихся от мира, преобразуют мир [*Льюис*].

Описания дружбы у Льюиса и Флоренского иногда почти дословно совпадают. Но есть и существенное различие. Когда Льюис говорит, что в дружбе мы уподобляемся богам или ангелам, для него это метафора. А реальность — дружба как явление, встречающееся в нашей жизни; прекраснейший цветок среди растущих на земле. Павел Флоренский смотрит на дружбу под другим углом зрения, он видит другое ее измерение. Для него главное, что дружба «не только психологична и этична, но прежде всего онтологична и мистична» [*Флоренский. Столп. 438*]. Дружба — не данность, а заданность. Не так уж и важно, какие эмпирические проявления находят дружеские отношения, присутствуют ли там слезы и поцелуи. Это мало что меняет в его размышлениях о единосущности человеческих личностей, о любви как конститутивной творческой силе, о ке́нозисе, который так же необходим для любви человеческой, как и любви Божественной.

## Литература

1. *Белый* = Андрей Белый. Вместо предисловия // Он же. Кубок метелей. URL: http://rusilverage.blogspot.ru/2013/12/blog-post_1376.html (дата обращения: 11.10.2016).
2. *Бердяев. Метафизика* = Бердяев Н. А. Метафизика пола и любви // Русский эрос, или Философия любви в России / Сост. и авт. вступ. ст. В. П. Шестаков. М. : Прогресс, 1991. С. 232–265.

3. *Бердяев. Стилизованное* = Бердяев Н. А. Стилизованное православие (Отец Павел Флоренский) // Он же. Собр. соч. : В 5 т. Т. 3 : Типы религиозной мысли в России. Париж : YMCA-Press, 1989. С. 543–566.
4. *Бердяев. Самопознание* = Бердяев Н. А. Собр. соч. : В 5 т. Т. 1 : Самопознание : Опыт философской автобиографии. 3-е изд. Париж : YMCA-Press, 1983. 420 с.
5. *Бердяев. Смысл* = Бердяев Н. А. Собр. соч. : В 5 т. Т. 2 : Смысл творчества : Опыт оправдания человека. 3-е изд. Париж : YMCA-Press, 1991. 452 с.
6. *Беркли. Три разговора* = Беркли Д. Три разговора между Гиласом и Филонусом // Он же. Сочинения. М. : Мысль, 1978. С. 285–326. (Философское наследие; т. 78).
7. *Беркли. Трактат* = Беркли Д. Трактат о принципах человеческого познания // Он же. Сочинения. М. : Мысль, 1978. С. 152–247. (Философское наследие; т. 78).
8. *Взыскующие града* = Взыскующие града : Хроника частой жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках С. А. Аскольдова, Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, Е. Н. Трубецкого, В. Ф. Эрна и др. М. : Школа «Языки русской культуры», 1997. 752 с.
9. *Григорий Богослов* = Григорий Богослов. Слово 43 : Надгробное Василию, архиепископу Кесарии Каппадокийской. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Bogoslov/slovo/43 (дата обращения: 11.10.2016).
10. *Лейбниц* = Лейбниц Г. Монадология // Он же. Сочинения : В 4 т. Т. 1. М. : Мысль, 1982. С. 413–429. (Философское наследие; т. 84).
11. *Льюис* = Льюис К. Любовь. URL: http://lib.pravmir.ru/library/readbook/1965#part_24976 (дата обращения: 12.10.2016).
12. *Соловьев* = Соловьев В. Смысл любви // Он же. Сочинения : В 2 т. Т. 2. М. : Мысль, 1988. С. 493–547.
13. *Спиноза* = Спиноза Б. Этика // Он же. Избранные произведения : В 2 т. Т. 1. М. : Политическая литература, 1957. С. 359–618.
14. *Флоренский. Священное переименование* = Флоренский П. А. Священное переименование : Изменение имен как внешний знак перемен в религиозном сознании. М. : Изд-во храма святой мученицы Татианы, 2006. 360 с.
15. *Флоренский. Столп* = Флоренский П. А. Сочинения : В 2 т. Т. 1 (1, 2) : Столп и утверждение истины. М. : Правда, 1990. 839 с.
16. *Флоренский. Детям моим* = Флоренский П. А. Детям моим. М. : Московский рабочий, 1992. 560 с.
17. *Флоровский* = Флоровский Г. Пути русского богословия. 4-е изд. Париж : YMCA-Press, 1988. 604 с.

**T. N. Pantchenko**

# Friendship in the Economy of the Church (Reflections of Fr. Pavel Florensky)

The present paper is a study of the notion of friendship (or philic love) as viewed by Pavel Florensky in his work *The Pillar and Ground of the Truth*. The notion of friendship is Florensky's response to the theory of the ascetic eros seen as a path to individual immortality — a theory that enjoyed popularity in the beginning of the twentieth century. Florensky understands friendship as an ontological reality which makes it possible for human nature to transform.

KEYWORDS: friendship (philia), eros, agape, person and thing, homooúsios and homoiousios, kenosis, multiple-one entity, «molecule of love», Church.

**О. Е. Булгакова**

# Святой Ириней Лионский, Ориген и святитель Григорий Нисский: преемство в подходе к апокатастасису

Статья посвящена понятию всеобщего спасения (апокатастасиса) в трудах св. Иринея Лионского, Оригена и свт. Григория Нисского. Сделана попытка систематизировать сходства и различия в их подходах.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: апокатастасис, Страшный суд, отцы Церкви, сотериология.

В сознании многих православных христиан присутствует мысль о вечных муках и погибели грешников. Она воспринимается как *традиционная*[1], но традиция более многообразна и существуют альтернативные подходы. Именно на них мы и сосредоточим внимание в этой статье, и в первую очередь — на учении об апокатастасисе[2].

Тема апокатастасиса изучена недостаточно (хотя сотериология играет важную роль в христианском богословии), а в популярном сознании преобладают стереотипы (например, будто

1. Согласно патр. Сергию (Страгородскому), мнение Церкви о необратимости дьявола и всех «ему всецело предавшихся» однозначно: «Бог будет все» лишь в «сынах Царствия». См. подробнее: [*М. П. К вопросу, 166*]. Карл Христиан Фельми указывает по этому поводу, что «в вечной памяти Бога ожидаемое в будущем спасение уже состоялось», что придает православной эсхатологии окраску радости, правда, сопряженную с трепетом перед святостью Бога. «Догматические руководства, и не только они, содержат в себе учение о Страшном суде и тем самым также о вечных адских муках, но оно не может быть отделено от эсхатологической радости. А эта последняя ведет к надежде на спасение всех и так называемому апокатастасису». См. подробнее: [*Фельми, 334*].

2. «Апокатастасисом» в святоотеческой письменности называли учение о возвращении *всей* твари к Богу, причем в некоторых интерпретациях не только людей, но и падших духов. Это понятие имеет библейские корни: см. Деян 3:21 «о грядущих временах восстановления всего» (*chronon apokatasteos panton*). В Деяниях оно употребляется с оглядкой на его использование в эллинистическом мире, особенно в философии стоиков, у которых оно связывалось с постоянным повторением космического цикла, циклическим возвращением Вселенной к первоначальному состоянию в конце Великого года. Однако новозаветное богословие не знает идеи вечного круговорота: вещи восстанавливаются раз и навсегда. И даже в Оригеновой интерпретации «апокатастасиса», отчасти усвоившей идею цикличности, будет идея абсолютного восстановления (*De princ. I. 6. 2; III. 6. 3*).

апокатастасис — лишь маргинальное учение Оригена[3]). Между тем, это учение с его надеждой на всеобщее спасение то и дело обнаруживается в интуициях ряда святоотеческих авторов[4]. Мы рассмотрим воззрения трех церковных авторитетов, которые развивали учение о всеобщем спасении: св. Иринея Лионского, Оригена и свт. Григория Нисского.

Сначала мы остановимся на общих местах в их концепциях (смерть и Суд как милость, рекапитуляция /апокатастасис, временный характер мучений), а затем на наиболее важных различиях (сколько времени потребуется на исправление и разная судьба злых духов).

*1. Все три автора понимают смерть как милость. Одно из ключевых сходств в их учениях заключается в том, что даже в смерти они видели своего рода милость*[5]*. Смерть — переходный момент от низшего состояния к высшему и необходимая часть пути к исцелению.*

Св. Ириней говорит об этом еще в связи с драмой в Эдеме: смерть послана Адаму *из милости*, чтобы прекратить развитие порока*[1]. Трагичность физической смерти снижена еще и тем, что она не означает полного конца личности: ведь не разлагаются ни душа, ни дух*[2].

Ориген называет врата смерти вратами свободы*[3]. Человеческие души одной природы с небесными силами, «нетленными и бессмертными», и соответственно, их субстанция сама «бессмертна и нетленна»*[4]. Душа умереть не может: «смертью» души можно назвать лишь отдаление от Бога*[5, 6].

По мнению свт. Григория, смерть и тление физического тела необходимы для отделения грубой плоти («кожаных риз») от первоначального духовного тела[7]. Более того, смерть дает душе возможность уподобиться Божеству, обрести «простое и невещест-

*[1] *Iren. Ad. Haer. III. 23. 6*

*[2] *Iren. Ad. Haer. V. 7. 1*

*[3] *Exort. ad martyr., 22*

*[4] *De princ. IV. 3. 36*

*[5] *Contr. Cels. IV. 95*

3. Следует отметить, что, судя по Оригеновой ремарке из толкования на Евангелие от Иоанна, он не считал себя новатором: он определял «апокатастасис» как «так называемый» апокатастасис, тем самым указывая, что не сам это выдумал, а взял из традиции (см.: [*In Ioan. Com., 113*]).

4. Очевидно, что сторонники всеобщего спасения в меньшинстве. В православном богословии последовательно эта мысль выражена лишь у Н. Бердяева; в какой-то степени — у С. Булгакова, митр. Каллиста (Уэра). Однако таковых немало среди западных богословов, в частности последователей Карла Барта.

5. См. подробнее: [*Несмелов, 584–593*].

6. Для Оригена важно, что именно ум — «орган постижения духовного». «Все это, кажется, показывает, что ум, уклонившийся от своего состояния и достоинства, сделался и назван — душою; и что душа, в случае восстановления и исправления, снова сделается умом» (*De princ. II. 8. 3*).

7. См. подробнее: [*Попов, 220*].

венное благо» [*О душе, 231*] *[1]. Смерть подобна выходу из темницы на свет [*Слово к скорбящим, 497*] *[2].

*[1] *De anima et resurr.*

*[2] *De mort.*

*2. Сам эсхатологический Суд есть явление не столько справедливости (когда человек пожнет плоды своего свободного выбора), сколько милости.*

Суд мыслится как всеобщий[8, *3] и возложенный Отцом на Сына[9, *4], хотя о точном часе его знает лишь Отец*[5]. Из всех троих свт. Григорий наиболее ясно проговаривает, что именно из человеколюбия Бог возложил Суд на Сына Человеческого[10]. Отец Небесный поступается требованиями абсолютной правды в пользу требований неизмеримой любви. Людей будет судить Человек — тот, кто знает, что значит быть искушаемым. Поэтому перед вынесением приговора над человеком примет во внимание все, что «может и должно облегчить или увеличить вину подсудимых» [*О душе, 252*] *[6]. В этом свт. Григорий видел глубоко христианскую идею о замене абсолютной правды Божьей (перед которой никто не смог бы оправдаться) на относительную правду человеческую[11].

*[3] *De beat. 5; Iren. Dem. 8; De princ. II. 10. 1*

*[4] *Iren. Ad. Haer. III. 12. 9; De princ. II. 10. 4; Ad Ablab.*

*[5] *Iren. Ad. Haer. II. 28. 6*

*[6] *De anima et resurr.*

*3. Высшее проявление милости на Суде связано с восстановлением творения. Св. Ириней именует его «рекапитуляцией», а Ориген и свт. Григорий — «апокатастасисом».*

По мнению А. д'Алеса, у св. Иринея рекапитуляция[12] мыслится как «драма с тремя действующими лицами»[13]: Христос, человек и дьявол. 1) Христос возвращает человека к первоначальному замыслу о нем. 2) Человек восстанавливает свое бого-

8. «…Предстанет весь человеческий род от первой твари до всей полноты, приведенных в бытие, в страхе и надежде на будущее…» [*О блаженствах, 79*].

9. «…Утверждаем, что Он судия вселенной чрез Сына. <…> …Потому что весь суд, как сказано, отдал Сыну, и всякий суд Сына не чужд Отеческой воле…» [*К Авлавию, 63*].

10. «Ибо, если цель домостроительства воплощения не та, чтобы Господу соделаться причастным страстям, но чтобы явиться человеколюбивым (а нет сомнения, что человеколюбив и Отец)… <…> …Не потому, чтобы, делая сие через Сына, Сам не мог спасти погибшего или судить согрешившего, но для того, чтобы и сие совершать через Свою Силу, которою творит все, а Сила Отца есть Сын» (*Contr. Eun. VI. 3*).

11. См. подробнее в [*Несмелов, 607*]: «Отец… весь суд отдал Сыну, потому что Он есть Сын человеческий» (Ин 5:22, 27), «ибо не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был через Него» (Ин 3:17) (ср.: [*Or. Catech., 20, 26*]).

12. Понятие *recapitulatio* («рекапитуляция», «сжатое повторение») подразумевает у Иринея замысел Бога «соединить (*anakephalaiosasthai*) все небесное и земное под главою Христом (Еф 1:10)» и роль Христа как второго Адама (Рим 5:12–21; 1 Кор 15:20–23, 45–49), Главы Церкви (*Iren. Ad. Haer. III. 16. 6*). Как указывает И. В. Попов, это учение св. Иринея заимствовано из послания ап. Павла (Еф 1:10). См. подробнее: [*Попов, 49–116*].

13. D'Alès A. La doctrine de la Récapitulation en saint Irénée // Recherches de science religieuse. 1916. T. 6. P. 185–211. Цит. по: [*Киприан (Керн), 102–103*].

подобие. 3) Дьявол же заключает в себе всю апостасию. И спастись не может.

Д'Алес добавляет любопытную ремарку: св. Ириней столь решительно говорит о восстановлении первого человека, что можно было бы ожидать тезиса об апокатастасисе. Однако апокатастасиса мы у св. Иринея не находим.

Тем не менее, у св. Иринея ясно просматривается надежда на то, что Бог готов даровать спасение всем людям, ведь Отец открыл Сына, чтобы через него явить Себя всем *[1]. Плоды искупительной жертвы Христа касаются всего человечества *[1].

*[1] *Iren. Ad. Haer. IV. 6. 5*

*[2] *Iren. Ad. Haer. V. 21. 3*

Мы согласны с Иларией Рамелли, что Иринеева «рекапитуляция» во многом предвосхищает учение об апокатастасисе Оригена и свт. Григория [14].

Ориген впервые использовал слово «апокатастасис» концептуально, развивая мысль о возвращении к первоначальному состоянию творения и о подобии конца началу. Он верил, что все духовные существа, даже «нечестивцы и бесы будут восстановлены (*apokatastathesontai*) к первоначальному порядку» [15]. В связи с этим чрезвычайно важен отрывок 1 Кор 15:24–28, где говорится о том, что Христу будет «все покорено»: «все» — т. е. *всякая* тварь. Объясняя слова «будет Бог все во всем», Ориген писал, что «в каждом отдельном существе Он будет составлять все. Тогда уже не будет различия добра и зла, потому что зла не будет вовсе: Бог будет составлять все, а при Нем уже не может существовать зло…».

14. В греческих текстах Оригена термин *apokatastasis* используется не менее 30 раз, указывая на производимое Богом восстановление, особенно духовное (возвращение души к Богу). Сам термин «апокатастасис» Ориген и свт. Григорий не только взяли из Библии, но и считали, что Библия содержит учение о всеобщем спасении [*Ramelli, 10–25*]. Например, для Оригена (как и для свт. Григория) был важен отрывок Иез 37, который он понимал не только в буквальном смысле (физическое воскресение), но и в смысле нравственно-иносказательном: то, что духовно мертво, впоследствии будет восстановлено от зла, «которое есть духовная смерть… в земле греховной, в земле мертвых, в земле зла» [*Ramelli, 17*]. Ср.: [*Макарий (Оксиюк), 190–191*]: По мнению Оригена, полная радость в Небесном царстве наступит только тогда, когда не будет отсутствовать ни один член тела Христова и, согласно пророчеству (Иез 37:11), оживут все кости человеческие, соединившись в одно тело. И. Рамелли указывает, что учение об апокатастасисе проходит красной нитью через все творчество свт. Григория Нисского. Наиболее подробно оно освещено в работе «О душе и воскресении» и 2-й беседе на 1 Послание к Коринфянам. В этих работах свт. Григорий также определяет конечный апокатастасис как кульминацию и реализацию христианской надежды (*telostes elpidos*). В работе «О блаженствах» он называет его «вершиной надежды» (*akroreia elpidos*). Это выражение использовалось уже Оригеном (*In Matth. Com., fr. 78*). И случаи лексической, экзегетической, философско-богословской опоры свт. Григория на Оригена — творческой, а не рабской — бессчетны [*Ramelli, 374*].

15. «Тогда, после уничтожения всякого греховного чувства и после совершенного и полного очищения этой природы, один только Бог, единый, благой, будет составлять для нее все; и Он будет составлять все не в некоторых только немногих или не в очень многих, но — во всех существах» (*De princ. III. 6. 3*).

Всеобщий апокатастасис совпадет со всеобщим усовершенствованием, когда исчезнут всякие изъяны, т. е. грехи [*Ramelli, 16*]. Оптимизм Оригена в этом пункте, по мнению В. В. Болотова, достигает своего зенита [*Болотов, 347*].

Казалось бы, это противоречит Евангелию: не обещаны ли «*вечные*» (*aionios*) муки *[1]? Однако в греческом языке «вечные» муки не синоним «бесконечных»[16]. Как раз на это указывал св. Ириней: «вечность» принадлежит только Богу, Логосу[17], а уж никак не мукам.

*[1] Мф 25:41

Применительно к божественной вечности он использует слово *aidios*, которое никогда не применяет к смерти и грядущему возмездию. Для последних случаев он приберегает именно евангельский термин *aionios*. Это соответствует библейскому пониманию. Муки в этом значении могут быть очень длительными, но не бесконечными: как напоминает св. Ириней, Бог сотрет слезу с «*каждого* образа». Уничтожены же будут — смерть и ад *[2].

*[2] *Iren. Ad. Haer. V. 35. 2*

Христос «упразднит непослушание человечества»[18]. В этом же контексте св. Ириней говорит о милости Божьей ко *всем* людям — с аллюзией на Рим 11:28–32[19]. Со ссылкой на пророка Михея он также предполагает, что уничтожится грех, а не грешники *[3]. Огонь призван сделать людей достойными царского пира *[4].

*[3] *Iren. Ad. Haer. III. 20. 4*

*[4] *Iren. Ad. Haer. V. 28. 4*

Однако «рекапитуляция» зависит не только от воли Бога, но и от воли Его творений, по своему свободному выбору ставшими «сынами Божьими» или же «сынами диавола» *[5]. Грешник — это духовный слепец[20], ставший таким *добровольно*[21]; и свободный

*[5] *Iren. Ad. Haer. IV. 41. 2*

16. По замечанию митр. Каллиста (Уэра), сложно говорить о жизни после смерти, не прибегая к метафорическому, «образному» и символическому языку, используемому в Писании: «огонь», «червь», «великая пропасть», который не следует принимать буквально. Скрытый в них смысл ясен: «неугасимый» и «вечный» (*aionios*, Мф 25:41) огонь на самом деле означает просто «вековой», длящийся нынешний эон, но не переходящий в жизнь будущего века. См. более подробно: [*Каллист (Уэр), 18–36*]. Комментируя мысли свт. Григория, прот. С. Булгаков говорил, что «вечный огонь», «вечные муки», «вечная погибель» не имеют отношения ко времени, но суть качественные определения. См. подробнее: [*Булгаков. Невеста, 513*].

17. См.: *Iren. Ad. Haer. V, fr. 1*. См. об этом: [*Ramelli, 91–92*]. Русский перевод греческих фрагментов св. Иринея отсутствует, а к критическому изданию у нас доступа не было, поэтому далее мы цитируем их по книге Рамелли.

*18. Iren. Ad. Haer. V, fr. 15* (цит. по: [*Ramelli, 94*]).

19. Как замечает И. Рамелли, это один из самых универсалистских отрывков у ап. Павла (см: [*Ramelli, 94*]).

20. «Всем, сохраняющим любовь к Богу Спасителю, Он дарует Свое общение; общение же с Богом есть жизнь… А тех, которые своевольно отступают от Него, подвергнет избранному ими самими отлучению от Себя; разлучение же с Богом есть смерть, и удаление от света есть тьма, и отчуждение от Бога есть лишение всех благ, какие есть у Него» (*Iren. Ad. Haer. V. 27. 2*).

21. «Человек же, одаренный разумом и в этом отношении подобный Богу, созданный свободным в выборе и самовластным, сам для себя есть причина того, что он делается иногда пшеницею, иногда соломою…» (*Iren. Ad. Haer. IV. 4. 3*).

выбор каждого человека — быть в общении с Богом в Любви и Свете или быть вне этого общения *[1]. В конечном счете, св. Ириней трактует Эсхатон оптимистично: у него есть надежда (хотя и менее акцентированная, чем впоследствии у Оригена и свт. Григория) на то, что все люди рано или поздно выберут добро.

*[1] *Iren. Ad. Haer. IV. 39. 4*

Отвергали бесконечность мучений и Ориген со свт. Григорием. Свт. Григорий считал, что мера страданий измеряется количеством порока [*О душе, 233*] *[2] (ср. Мф 7:2: «какой мерой мерите…»). Они подчеркивали, что лишь в одном случае муки имеют смысл: *если они приведут к исцелению и восстановлению целостности человека*. В частности, для Оригена Бог есть «целитель душ» *[3], поэтому понятия «ярости»[22] и «гнева» *[4] применительно к Нему носят лишь образный характер: на самом деле, посредством мучений Он, как «огонь поядающий», очищает человека от неправд. Продолжительность мучений зависит «от способности каждого существа к свободному произволению» *[5] — предаваться добродетели или порокам, и сам дьявол некогда должен раскаяться и очиститься [*Болотов, 347*].

*[2] *De anima et resurr.*

*[3] *De princ. II. 10. 6*

*[4] *De princ. II. 4. 4*

*[5] *De princ. I. 6. 3*

Свт. Григорий, подобно Оригену, полагал, что упоминание о вечных муках в евангелии имеет лишь воспитательную цель, «как педагогическое средство воздействия на души, уповая на конечное восстановление» [*Булгаков. Православие, 388*], так как «цель у Бога одна»[23]: чтобы всем пройти «врачебство огня». Бог хочет всем «предоставить причащение благ в Нем сущих» [*О душе, 253*] *[6]. Огонь есть огонь «очищения» от страстей. Он отмечает, что «по большему или меньшему количеству вещества возгорится мучительный тот пламень на время, пока будет питающее его» [*О душе, 233*] *[7]. По словам свт. Григория, «каждый сам для себя бывает виновником сих бичей» [*О жизни Моисея, 286*] *[8]. Более того, даже и на Суде каждый человек принимает муки и огонь как необходимое врачевание. При встрече с Богом рассеивается обман и выявляется истина[24]. В ходе «огненных врачевств» страсти заменяются на лучшее: «нетление, жизнь, честь, благодать, слава, сила» [*О душе, 254–255*] *[9]. Свт. Григорий весьма последова-

*[6] *De anima et resurr.*

*[7] *De anima et resurr.*

*[8] *De vita Mos.*

*[9] *De anima et resurr.*

22. «Здесь же есть угроза, что если кто не захочет пить, то и не очистится. …Ярость наказания Божия служит средством для очищения душ» (*De princ. II. 10. 6*).

23. «…Цель у Бога одна… <…> …Пребывание в самом Боге…» [*О душе, 253*].

24. Как указывает прот. Георгий Флоровский, свт. Григорий разрешает проблему необходимого обращения к Богу свободной воли, которая слушается разума. Разум же, увидев разоблачение обмана, не будет больше упорствовать. Для свт. Григория — это основной вопрос эсхатологического богословия. При этом воля подчинена закону благого естества [*Флоровский, 183–186*].

телен в этом смысле: у него происходит *даже «врачевание самого изобретателя зла»* *[1].

*[1] *Or. Catech. 26*

Вечность мук свт. Григорий отрицает на строго онтологических богословских основаниях, так как «те, кто провозглашают бесконечность мук, неизбежно утверждают и вечность зла и совечность его добру, вместе с непобедимой ожесточенностью во вражде к Богу грешников» [*Булгаков. Невеста, 512*]. По сути, у Оригена и свт. Григория ад — не совсем ад, а своего рода чистилище[25] (ибо «временный ад всегда есть лишь чистилище и приобретает значение педагогическое» [*Бердяев, 391*]). Мучения помогают людям (в том числе язычникам, не слышавшим проповедь Христа) раскаяться и очиститься.

При такой интерпретации «вечных мук» концепция Страшного суда становится менее юридической, так как последствием Суда становится не разделение праведников и грешников (тем более окончательное), а отделение «добра от зла»[26] [*О душе, 233*] *[2]. Мало-помалу душа приходит к осознанию тяжести своих преступлений и возвращается к Богу.

*[2] *De anima et resurr.*

Теперь рассмотрим различия между тремя авторами.

*1. Серьезные расхождения касались вопроса о том, сколь много времени потребуется на исправление.*

Св. Ириней и свт. Григорий видели ситуацию более оптимистически, хотя св. Ириней вводил для этого «тысячелетнее царство»[27] как особую школу, одну из стадий пути к Богу: спасаемые «чрез Духа восходят к Сыну, а чрез Сына к Отцу» *[3]. Ориген же — под вероятным влиянием Екклесиаста и стоиков — более пессимистически. В отличие от св. Иринея[28] и свт. Григория[29], он экспериментирует с теорией метемпсихоза[30], пытаясь

*[3] *Iren. Ad. Haer. V. 36. 2*

25. Слово «чистилище» мы используем здесь в самом общем, а не в средневеково-католическом смысле слова.

26. «Поэтому, сказал я, Божий суд, как видно, не наказание налагает на особенно согрешивших, но, как показало слово, производит только отделение добра от зла; привлекая к общению в блаженстве, отторжение же приросшего делается мучением для привлекаемого» [*О душе, 233*].

27. Относительно пророчества о тысячелетнем царстве см. Откр 20:4–6. Буквальное его понимание породило хилиастические чаяния. Подробнее см.: [*Булгаков. Апокалипсис, 175–208*].

28. Св. Ириней отвергал и метемпсихоз, и даже предсуществование душ во многом из соображений здравого смысла: ему сложно поверить, что душа способна забыть о прошлом. Если бы тело настолько притупляло память, мы бы не помнили даже нынешней своей земной жизни (*Iren. Ad. Haer. II. 33. 1–3*).

29. «…Каким-то не имеющим ни начала, ни конца оказывается учение, по которому души прежде жизни во плоти живут сами по себе и за пороки соединяются с телами» (*De hom. opif. 28*).

30. Некоторые авторы сомневались, что Ориген верил в метемпсихоз. Однако эти сомнения главным образом основаны на отрывках, где Ориген полемизирует с перевоплощением, выражаясь словами С. Картрайт, «межвидовым» (т. е. людей в животных) [*Cartwright, 81*].

создать христианскую теодицею, соединить благость и справедливость Бога. Мы согласны с Эдвардом Муром[31], что она органично вписывается в контекст Оригеновой мысли. При этом концепция свободы[32] столь важна для Оригена, что он высказывает тезис[33], для нас совсем уж необычный. Высказывает его осторожно, но недвусмысленно: в новом Иерусалиме свобода сохранится до такой степени, что человек и там сможет снова выбрать зло!

Душа, как мы часто говорили, бессмертна и вечна; поэтому мы думаем, что на протяжении многочисленных и бесконечных, огромных и разнообразных веков она может и от высочайшего добра нисходить к крайнему злу, и от крайнего зла возвращаться к высочайшему добру *[1].

*[1] *De princ. III. 1. 21*

Новое грехопадение может повлечь за собой новый виток мировой истории, причем это может повторяться циклами снова и снова. Почему? Свободную волю непросто склонить к добру *полностью и окончательно*. Достичь божественного совершенства *[2] быстро не удается, для окончательного исцеления могут потребоваться все новые и новые мировые циклы *[3].

*[2] Мф 5:48

*[3] *De princ. II. 3. 4*

Ориген осознавал, однако, противоречие между христианской верой в Эсхатон и метемпсихозом. Судя по всему, он выходил из положения, допуская воплощение души раз в эон[34]. Но это не означает, что нравственный провал в течение одной жизни означает полный крах: ведь у Бога в запасе эоны. Для соединения с Богом могут потребоваться целые мировые циклы. И все эти эоны Творец, отнюдь не спеша приговаривать людей к погибели, работает с ними, помогает им вырасти, обрести зрелость. Как это вяжется с *концепцией полного восстановления*, ясно не до конца. Однако у Оригена нет *бесцельного* хождения по кругу,

31. «Важно сразу сказать: у нас нет данных, что Ориген когда-либо строго придерживался теорий метемпсихоза, как их развивали Пифагор, Платон и их предшественники (невзирая на очевидно предвзятое свидетельство Иеронима). Предполагая, что Ориген, как минимум, считал идею метемпсихоза абсолютно корректным в философском плане выводом из теории множества веков, мы должны понимать, что он никогда не верил в перевоплощение человеческих душ в животные тела» [*Moore, 123*].

32. «В Священном Писании ты найдешь бесчисленное множество и других изречений, ясно показывающих, что мы обладаем властью свободной воли…» (*De princ. III. 1. 6*).

33. «Творец предоставил созданным Им умам произвольные и свободные движения… чтобы добро было собственным их добром в том случае, если оно будет сохраняться по собственной (их) воле…» (*De princ. II. 9. 2*).

34. Вполне вероятно, что часть жизни Ориген был открыт и для идеи множественных перевоплощений внутри одного эона. Но здесь свидетельства источников настолько противоречивы (возможно, еще и из-за вмешательства редакторов), что высказывать суждения с уверенностью мы не можем.

как у стоиков[35], ибо присутствует конечная цель: всеобщее искупление греха. При этом существование каждого отдельного мира завершается частным судом: именно частным, поскольку после каждого мира достигается только частичное усовершенствование и, следовательно, возможно новое грехопадение. Но мало-помалу души, которые прошли взросление, уже не захотят быть вне Бога. Не захотят сами, своей свободной волей: ведь в Боге — свобода. Никаких конкретных сроков Ориген, разумеется, не называет, но явно думает, что процесс может сильно затянуться. И все-таки Ориген уповает на то, что рано или поздно циклы завершатся: поскольку грехопадение *[1] произошло до начала материального мира, который был сотворен для обитания и искупления падших духов, то важно грядущее восстановление единства чистого мира духов, в котором не может остаться ничего нечистого. В противном случае в Царстве Божьем не будет полноты, если большая часть разумно-свободных существ останется вне Его. «Конец будет таким, каким было начало», т. е. все возвращается на круги своя. Мир же материальный будет не нужен, так как все духовные существа после покаяния, врачевания, исцеления и восстановления вернутся к Богу, и наступит время, где царствует один Бог[36].

*[1] *Iren. Ad. Haer. IV. 6. 7*

*2. Концептуальное различие между авторами: они по-разному подходят к судьбе злых духов.*

Св. Ириней проводил четкую грань: бесы — враги Бога навсегда и лишены возможности спасения, а спасение всего человечества возможно. О последнем он говорит осторожно и не так уверенно, как Ориген и свт. Григорий, но все же, согласно его упованию, Истина «будет одобрена всеми» *[2]. В его учении отведена однозначная погибель лишь тем созданиям, которые «вечно и упрямо противятся Богу, не каясь, невзирая на постоянные труды по просвещению, учению и исцелению, совершаемые Промыслом Божиим и Христом-Логосом»[37].

*[2] *Iren. Ad. Haer. IV. 6. 7*

По-видимому, для Иринея бесы утратили спасение потому, что в них не осталось ничего хорошего, и спасаться-то нечему: бесы — беспримесное зло. Более того, поскольку дьявол — чистое зло,

35. Относительно стоической концепции см. подробнее: [*Флоровский. О воскресении, 415–443*].

36. В. В. Болотов отмечал, что Ориген никогда не заявлял, на какой стадии ожидаемое им спасение душ становится постоянным и окончательным, так что вопрос о возможности бесконечной цепи будущих грехопадений и будущих актов Божественного искупления, очевидно, остается открытым в его учении. См.: [*Болотов, 346–347*].

37. См.: [*Ramelli, 107*].

он «не имеет существования». В дьяволе[38] апостасия затрагивает самую его суть [*Ramelli, 106–107*]. Не случайно, думает св. Ириней, в Апокалипсисе не названо имя Антихриста, который воплощает силу дьявола на земле[39]. Св. Ириней применял к Антихристу*[1] идею онтологического несуществования, которую затем Ориген и свт. Григорий применяли ко злу: «Он не имеет существования, а потому его имя не объявлено, поскольку не объявляется имя того, что не существует»*[2]. Его можно обозначить лишь цифрой. И соответственно, эта сила небытия должна сгореть в печи огненной [*Ramelli, 100–107*].

*[1] *Iren. Ad. Haer. V. 29. 2*

*[2] *Iren. Ad. Haer. V. 30. 4*

Человечеству же несет надежду Христос. По-видимому, св. Ириней предполагал, что в *каждом* человеке что-то хорошее сохраняется. И все люди, рано или поздно раскаявшись, могут обрести правильные отношения с Богом. Конечно, наказания злодеи не избегнут. Но все равно св. Ириней не говорит, что это сознательное обречение себя на внешнюю тьму носит вечный характер [*Ramelli, 100*]. И. Рамелли замечает, что о *вечном* наказании у св. Иринея не сказано. Наоборот, в некоторых отрывках*[3] он рассуждает во вполне «оригенистском» ключе, уделяя особое внимание 1 Кор 15:28, любимому отрывку Оригена в пользу апокатастасиса: «Бог будет все во всем»[40]. Хотя повторимся: у св. Иринея — не уверенная весть о всеобщем спасении, а скорее, надежда на него.

*[3] Напр., *Iren. Ad. Haer. V, fr. 36*

Для Оригена и свт. Григория это — принципиальный вопрос, на котором они останавливались детально. В силу универсальности жертвы Христа спасению подлежит *все* творение, включая *всех* падших тварей и даже дьявола. Здесь любопытна антигностическая линия: всякое творение Божье благо; Бог не мог создать тьму и зло. А значит, говорил Ориген, дьявол не был первоначально плохим, но лишь свободно выбрал зло: Денница, сын Зари, «имел место между святыми», участвовал в том свете, в котором участвуют все святые. То есть был некогда светом, но ниспал с неба как молния и был назначен князем мира

38. По св. Иринею, дьявол также творение Божие, но «сам был причиною отступничества своего и других, пребывающих в отступлении, кого Писание называет сынами диавола и ангелами лукавого» (*Iren. Ad. Haer. IV. 41, 1–2*).

39. Всякое зло суммируется в Антихристе, чтобы затем быть полностью уничтоженным (*Iren. Ad. Haer. IV, fr. 23*); и основные силы отступничества — бесы, а не люди: «В звере должна сойтись каждая несправедливость… чтобы, когда всякая отступническая сила влилась в него, как в большой океан, ее можно было бросить в печь огненную. Он вмещает в себя всякое проявление зла, которое произошло даже и до потопа вследствие отступничества ангелов, и должно вместить каждое идолопоклонство после времени потопа…» [*Ramelli, 100–107*].

40. См.: [*Ramelli, 98*].

сего, который лежит во зле, «а именно в этом отступнике» *[1]. Для того же, кто не зол по природе, есть шанс. Дьявол может спастись, свободно вернувшись к добру[41]. Погибнет то, что произошло не от Бога, но от него самого: «его расположение и враждебная воля». Он перестанет быть врагом и смертью. Ведь для Бога нет ничего неисцелимого *[2]. Более того, *гибель хотя бы злых духов означала бы частичную победу зла (творение Божье гибнет!)*. Здесь надежда на то, что вся тварь свободно примет эту любовь, которая «никогда не перестает» *[3], которая «сильнее смерти», зла и тьмы. Не останется никакого врага и не будет никакого зла *[4]. Все враги больше не будут врагами, но станут друзьями [*Ramelli, 3*]. От зла освобождается не только человек: произойдет «врачевание самого изобретателя зла» *[5]. Ориген говорит о восстановлении [*Ramelli, 14–15*] «нечестивых и демонов» «в единении с Богом до их первоначального состояния» *[6] и о конечном «подчинении» всех врагов Бога через Христа, которое означает не уничтожение, а «спасение тех, кто подчинился Христу» *[7].

*[1] *De princ. I. 5. 5*

*[2] *De princ. III. 6. 5*

*[3] 1 Кор 13:8

*[4] 1 Кор 15:24–28

*[5] *Or. Catech. 26*

*[6] *De princ. III. 6. 3*

*[7] *De princ. I. 6. 1*

Вслед за Оригеном свт. Григорий напоминает апостольские слова: «Бог будет всем во всем…». Он указывает, что «Кто бывает всем, Тот бывает и во всех», «ибо если во всех существах будет Бог, то, без сомнения, не будет в существах порока», так как «исключение порока делает недостаточным понятие слова “все”. Напротив, Кто имеет быть во всех, Тот не будет в том, что не существует» [*О душе, 233–234*] *[8]. Для свт. Григория все сущее имеет «одну причину существования и как бы одну матерь». Изначально все друг другу братья и сестры. И даже дьявол (!), сотворенный Богом, — «нам брат». Да, он по своей воле отказался «от причастия добра» и даже стал «отцом лжи», оказался среди «наших врагов»[42]. Но Бог ждет всех до одного и покорит *[9] все творение без принуждения Христу, а Христа — Отцу *[10] путем научения в определенные сроки, т. е. в конце времен. Все братья должны воссоединиться. Лишь так восстановится первоначальное чистое состояние.

*[8] *De anima et resurr.*

*[9] *De princ. I. 6. 1*

*[10] 1 Кор 15:28

41. «Сличите слова Оригена, которые я выше дословно перевел… <…> У греков есть диалог Оригена и Кандида, защитника Валентиновой ереси… Кандид утверждает, что дьявол — существо самой злой природы и такой, которая никогда не может спастись. Против этого Ориген прямо отвечает, что дьявол не такой природы, которая должна погибнуть, но что он пал по собственной воле и может спастись. Это Кандид обращает в обвинение, как будто бы Ориген сказал, что дьявол по природе должен спастись: последний (Ориген) опровергает то, в чем тот несправедливо обвиняет его» (*Hieron. Adv. Rufin. II. 20*).

42. «Ибо отступившие от сношения с добрым и отступлением от лучшего осуществившие зло… всячески промышляют, как и других присоединить к общению в зле» (*In Cant. Cantic. 2*).

*Наши авторы учат, что в конце времен все люди не просто спасутся, а составят единую Церковь, Тело Христово*.

По воскресении «новое человечество», «вновь явленное во Христе», получит полную благодать Духа, которая восстановит образ Божий в человеке, вернет Адаму его предназначение. В результате спасения оно станет «причастным к божественной жизни» и «совершенным». Это не «индивидуальное», а общинное спасение: совершенный человек, в котором образ Божий незамутнен, в первую очередь мыслится как член Тела Христова, как человек Церкви[43].

Согласно св. Иринею, Церковь включает не только христиан, но и праведников былых времен[44]. Скажем, ветхозаветные патриархи и пророки даже молились (!) о том, чтобы «иметь в ней жительство» *[1]. Более того, Христос восстанавливает «в Себе все»: т. е. в Церковь собирается весь человеческий род *[2]. Таким образом, в Церкви окажутся очень разные люди. Это многообразие св. Ириней даже подчеркивает, вспоминая пророчество Исайи о совместной жизни волка и ягненка, пантеры и козленка *[3]. Утратив былую хищническую природу, люди, однако, сохранят глубокое индивидуальное своеобразие *[4].

*[1] *Iren. Ad. Haer. IV. 25. 3; ср.: Иер 9:2*

*[2] *Iren. Ad. Haer. IV. 38. 1*

*[3] Ис 11:6

*[4] *Iren. Dem. 61*

В концепции Оригена конечный апокатастасис (*ta panta apokatastesai*) предполагает обитание Христа во святых *[5, 45]. Комментируя притчу о званых на вечерю, он находит даже возможным говорить об «апокатастасисе Церкви ко Христу» *[6, 46]. В этом же смысле он учит об апокатастасисе Христа[47]. Христос обретет Церковь, которая совпадет со всем человечеством, «пребывающем в Церкви, как в Теле Христовом»[48], т. е. в единстве, которое исчезло в начале грехопадения [*Ramelli, 17–18*]. Он ждет у алтаря, как «умилостивительная жертва» до последнего грешника, без которого *Тело Его не сможет достигнуть совершенства, пока не будет в полноте. Сам Христос ожидает собственного восстановления, как восстановления всех людей, составляющих Его тело Церкви* [*Ramelli, 17*]. Это восстановление необходимо понимать

*[5] *In Matth. Com. 13:2*

*[6] *In Matth. Com. 17:15*

43. «Христианское понимание человека может быть правильно истолковано, лишь, если иметь в виду человека, пребывающего в Церкви. Мы должны прибавить понятие Человек Церкви, как пребывающий в Церкви, как в Теле Христовом» [*Зеньковский, 484*].

44. «Слово стало человеком, все восстановляя в Себе; так что как в пренебесном, духовном и невидимом (мире) начальствует Слово Божие, так и в видимом и телесном Оно имеет начальство и, присвояя Себе первенство и поставляя Себя Самого Главою Церкви, все привлечет к Себе в надлежащее время» (*Iren. Ad. Haer. III. 16. 6*).

45. См.: [*Ramelli, 17*].

46. См.: [*Ramelli, 17*].

47. Цит. по: [*Ramelli, 17*]. Фрагменты на Псалом 119.

48. См.: [*Зеньковский, 484*].

в связи с воплощением Христа, с Его кеносисом, а не в связи с Его божественностью. Как Бог, Он в апокатастасисе не нуждается. Но в конечном восстановлении мы окончательно узрим Его божественность, как она есть, а не как она сейчас нам видится *[1, 49], поскольку мы обретем долю в божественной жизни, согласно понятию «Теозиса»: «Изменимся» и будем подобны Ему, и «увидим Его, как Он есть» *[2].

*[1] *In Matth. Com. 17:19*

*[2] 1 Ин 3:2

Для свт. Григория Нисского Адам — не отдельная личность, а все человечество, «предназначенное к единству и согласию», «которое осуществилось во Христе путем основания Церкви, понимаемой как новое Творение» [*Мейендорф, 197*]. Церковь — это Сам Христос, «Который приумножением спасаемых созидает и возращает Себя Самого» *[3]. В толковании на Книгу Екклезиаста свт. Григорий отмечает значение слова «Екклезиаст» (*Ecclesiastes*): «созывающий Церковь (*ecclesia*)» *[4]: Христос пришел собрать рассеянное стадо *[5].

*[3] *In Cant. Cantic. 13*

*[4] Ср.: Еккл 1:1

*[5] *In Eccl. Hom. 2*

Для Оригена и свт. Григория чья-то погибель означала бы разрыв сообщества, общины, задуманной Богом, — этого великого братства. Но экклезиологический замысел Бога о творении должен полностью восторжествовать!

*Таким образом*, рекапитуляция/апокатастасис имеет единую цель: эсхатологическая койнония, сообщество верующих. Красота каждого члена Церкви составляет красоту всего Тела Церкви и у каждого члена свое назначение *[6]. Христос же «по Своим отличительным чертам образует лицо Церкви» *[7].

*[6] *In Cant. Cantic. 13*

*[7] *In Cant. Cantic. 8*

## Источники


1. *Contr. Cels* = Ориген. Против Цельса. М. : Учебно-информ. экуменический центр ап. Павла, 1996. 365 с.
2. *De hom. opif.* = Григорий Нисский, свт. Об устроении человека // Восточные отцы и учители церкви IV века : Антология в 3-х томах. Т. 2. М. : МФТИ, 1999. С. 81–148.
3. *De princ.* = Ориген. О началах. СПб. : Амфора, 2007. 458 с.
4. *Exort. ad martyr.* = Ориген. Увещевание к мученичеству // Отцы и учители церкви III века : Антология в 2-х томах. Т. 2. М. : Либрис, 1996. С. 36–67.
5. *Hieron. Adv. Rufin.* = Иероним Стридонский, блж. Апология против книг Руфина, посланная Паммахию и Мерцелле // Он же. Творения. Ч. 5.


49. См.: [*Ramelli, 16*].

Киев : КДА, 1910. С. 1–133. (Библиотека творений св. отцов и учителей церкви западной; кн. 8).
6. *In Cant. Cantic.* = Григорий Нисский, свт. Точное изъяснение Песни песней. М. : Изд. им. свт. Игнатия Ставропольского, 1999. 478 с.
7. *In Eccl.* = Григорий Нисский, свт. Точное истолкование Экклесиаста Соломонова. М. : Изд. им. свт. Игнатия Ставропольского, 1997. 158 с.
8. *In Ioan. Com.* = Ориген. Комментарии на Евангелие от Иоанна / Пер. и предисл. А. Г. Дунаева // Богословские труды. 2003. Сб. 38. С. 97–119.
9. *In Matth. Com.* = Ориген. Комментарии на Евангелие от Матфея. Книги 10–11 / Пер. и предисл. А. В. Серегина // Богословские труды. 2007. Сб. 41. С. 20–84.
10. *Iren. Ad. Haer.* = Ириней Лионский, свт. Против ересей // Он же. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2008. С. 21–538.
11. *Iren. Dem.* = Ириней Лионский, свт. Доказательство апостольской проповеди // Он же. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2008. С. 576–664.
12. *Or. Catech.* = Григорий Нисский, свт. Большое огласительное слово // Восточные отцы и учители церкви IV века. Антология в 3-х томах. Т. 2. М. : МФТИ, 1999. С. 149–200.
13. *К Авлавию* = Григорий Нисский, свт. К Авлавию о том, что не «три Бога» // Он же. Догматические сочинения : В 2 т. Т. 1. Краснодар : Библиотека Свято-Ильинского храма, 2006. С. 58–67.
14. *О блаженствах* = Григорий Нисский, свт. О блаженствах. М. : Изд. им. свт. Игнатия Ставропольского, 1997. 127 с.
15. *О душе* = Григорий Нисский, свт. О душе и воскресении. Диалог с сестрой Макриной // Восточные отцы и учители церкви IV века : Антология в 3-х томах. Т. 2. М. : МФТИ, 1999. С. 200–257.
16. *О жизни Моисея* = Григорий Нисский, свт. О жизни Моисея Законодателя или о совершенстве в добродетели / Пер. А. Десницкого. М. : Храм свв. Космы и Дамиана на Маросейке, 1999. 108 с.
17. *Опровержение Евномия* = Григорий Нисский, свт. Опровержение Евномия. Части V–XII. Краснодар : Глагол, 2003. 512 с.
18. *Слово к скорбящим* = Григорий Нисский, свт. Слово к скорбящим о преставившихся от настоящей жизни в вечную // Творения святого Григория Нисского : В 4 т. Т. 4. Ч. 7, 8. Репр. воспр. изд. 1865–1871. [Б. м.] : [Б. г.] Ч. 7. С. 485–536.

## Литература


1. *Бердяев* = Бердяев Н. А. О назначении человека : Опыт парадоксальной этики // Опыт парадоксальной этики. М. : АСТ, 2003. С. 25–424.
2. *Болотов* = Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви : В 4 т. Т. 2 : История церкви в период до Константина Великого. М. : Спасо-Преображенский Валаамский Ставропигиальный монастырь, 1994. 492 с.
3. *Булгаков. Апокалипсис* = Булгаков Сергий, прот. Апокалипсис Иоанна : Опыт догматического истолкования. М. : Православное братство трезвости «Отрада и утешение», 1991. 351 с.
4. *Булгаков. Невеста* = Булгаков Сергий, прот. Невеста Агнца. М. : Общедоступный православный университет, основанный прот. Александром Менем, [2006]. 656 с.
5. *Булгаков. Православие* = Булгаков Сергий, прот. Православие : Очерки учения о православной церкви. М. : Терра, 1991. 416 с.
6. *Зеньковский* = Зеньковский В. В. Собр. соч. : В 4 т. Т. 4. М. : Русский путь, 2011. 511 с.
7. *Каллист (Уэр)* = Каллист (Уэр), митр. Смеем ли мы надеяться на спасение всех? // Страницы. 2000. Т. 5. № 1. С. 18–36.
8. *Карфикова* = Карфикова Л. Святитель Григорий Нисский: Бесконечность Бога и бесконечный путь к Нему человека / Пер. с чеш. Киев : Дух і літера, 2012. 336 с.
9. *Киприан (Керн)* = Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М. : Паломник, 1996. 450 с.
10. *М. П. К вопросу* = М. П. К вопросу о так называемом «единоличном мнении» митрополита Сергия // Символ. 1998. № 39. С. 151–183.
11. *Макарий (Оксиюк)* = Макарий (Оксиюк), митр. Эсхатология св. Григория Нисского. М. : Паломник, 1999. 666 с.
12. *Мейендорф* = Мейендорф Иоанн, прот. Введение в святоотеческое богословие. Минск : Лучи Софии, 2007. 384 с.
13. *Несмелов* = Несмелов В. И. Догматическая система св. Григория Нисского. СПб. : Центр изучения, охраны и реставрации наследия свящ. Павла Флоренского, 2000. 650 с.
14. *Попов* = Попов И. В. Патрология. Краткий курс. М. : Московская Духовная Академия, 2003. 288 с.
15. *Фельми* = Фельми К. Х. Введение в современное православное богословие. М. : СФИ, 2014. 352 с.
16. *Флоровский. Восточные отцы* = Флоровский Георгий, прот. Восточные отцы IV века. М. : Паломник, 1992. 240 с.

17. *Флоровский. О воскресении* = Флоровский Георгий, прот. О воскресении мертвых // Он же. Догмат и история. М. : Свято-Владимирское Братство, 1998. С. 415–443.
18. *Cartwright* = Cartwright S. The Theological Anthropology of Eustathius of Antioch. Oxford : Oxford University Press, 2015. 280 p.
19. *Moore* = Moore E. Origen of Alexandria and St. Maximus the Confessor. Boca Raton : Dissertatoncom, 2005. 232 p.
20. *Ramelli* = Ramelli I. The Christian Doctrine of *Apokatastasis* : A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena. Leiden; Boston : Brill, 2013. XX ; 890 p. (Col. Supplements to Vigiliae Christianae. Texts and Studies of Early Christian Life and Language; 120).

## Список сокращений

| | |
|---|---|
| *Ad Ablabium* | Григорий Нисский. К Авлавию о том, что не «три Бога». |
| *Contr. Eun.* | Григорий Нисский. Опровержение Евномия. |
| *De anima et resurr.* | Григорий Нисский. О душе и воскресении. Диалог с сестрой Макриной. |
| *De beat.* | Григорий Нисский. О блаженствах. |
| *De mortuis* | Григорий Нисский. Слово к скорбящим о преставившихся от настоящей жизни в вечную. |
| *De vita Mos.* | Григорий Нисский. О жизни Моисея Законодателя, или О совершенстве в добродетели. |

**O. E. Bulgakova**

## Saint Irenaeus, Origen, and Saint Gregory of Nyssa: Continuity in Approach to Apokatastasis

The article covers the concept of universal salvation (apokatastasis) in the works of St. Irenaeus of Lyons, Origen, and St. Gregory of Nyssa. The attempt is made to systematize both similarities and differences in their approaches.

KEYWORDS: apokatastasis, Final Judgment, Church Fathers, soteriology.

# БОГОСЛОВСКИЕ АСПЕКТЫ ЭСТЕТИКИ

**А. А. Мелик-Пашаев**

# Художник между Раем земным и Царством Небесным

В статье ставится вопрос о том, почему в мировом искусстве, прежде всего изобразительном, сюжеты, связанные с первозданным Раем и с грядущим Царством Небесным, обычно не получают убедительного решения. Автор видит причину в отсутствии у художника необходимого внутреннего опыта, который он мог бы воплотить в образах своих произведений. Художник решает другую задачу. Что бы он ни изображал, он преодолевает в той или иной степени плотность «кожаной одежды» греха и создает «прозрачную форму», которая не прячет, а являет сущность, душу вещей. В силу этого истинно художественное произведение делает ощутимым присутствие Творца во всем сотворенном.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: изображение Рая в искусстве, внутренний опыт художника, «райский уголок», Рай земной, «кожаные одежды», тонкая телесность, прозрачность формы, икона и портрет.

На одном из семинаров, посвященных наследию владыки Антония (Блума), был поставлен вопрос: как мы представляем себе Рай? Насколько реален он для нас? И в это вплелась другая, более специальная тема: почему изображения «райской жизни» в искусстве, да и сами наши представления о ней часто бывают призрачно-сентиментальны, обращены в некое неясное прошлое и, во всяком случае, менее убедительны и *реальны*, чем картины противоречивых и греховных сторон действительности?

Думаю, у каждого человека, трезво себя оценивающего, должно «дух перехватывать», когда он решается рассуждать на такие темы. Потому прошу воспринимать все, что я позволю себе сказать в дальнейшем, лишь как попытку уяснить и придать относительную связность собственным представлениям о высшей реальности и о ее выражении в художественных образах.

Сразу оговорюсь: я не буду даже пытаться охватить обширный материал разных видов искусства, прямо или косвенно связанный с «райской» тематикой, что потребовало бы длительной спе-

циальной работы, а постараюсь прочертить, преимущественно на примерах искусства изобразительного, некоторые направления мысли, не противоречащие, как мне представляется, многовековой художественной практике.

Художник, создавая произведение, преобразует в свете своих ценностей реальный опыт собственной внутренней и внешней жизни. Правда, в синергийном творчестве (которое бывает доступно и так называемому светскому художнику), он перерастает самого себя; он может увидеть, оценить и показать картину жизни с большей высоты, или с большей глубиной, чем мог бы это сделать собственными силами, и часто сам с удивлением это замечает. Но как бы ни возвышалось творческое «я» художника над его повседневным сознанием, как бы свободно ни обращалась его фантазия с житейскими данностями, полноценное произведение искусства всегда содержит некий слой *значимых личных переживаний* творца. Зерно замысла может упасть свыше, но полноценное растение вырастает лишь на почве реального, хотя и претворенного опыта. Иначе оно родится нежизнеспособным, эфемерным, или схематичным, или вторичным, в нем будет недоставать правды, не будет «фермента» личного поручительства творца за то, что изображенное — *правда*. Что же с этой точки зрения представляет собою Рай как предмет художественного изображения?

Когда мы произносим это слово — Рай — мы тотчас *сверхсознательно* представляем себе некую *вечно сущую* реальность. Но наше *сознание* — это сознание *изгнанных из Рая*. Оно живет во времени, личном и историческом; оно почти не соприкасается здесь и теперь с вечным, вневременным бытием и невольно поляризует его на то, что *для нас* осталось в прошлом, чего «уже нет», и на то, чего *для нас* «еще нет», что возможно в будущем.

Это, в первом случае, образ земного Рая, Эдем Ветхого Завета, а во втором — образ Царства Небесного, Новый Иерусалим Апокалипсиса. То, что Дж. Мильтон назвал «потерянным» — и «возвращенным» Раем. То, что митр. Антоний (Блум) различает применительно к человеку как состояние невинности — и полноты. Конечно, Рай Нового Завета, куда первым входит разбойник, который, страдая сам, пожалел другого Человека и узнал в Нем Бога — не тот Рай, в котором, сам того не сознавая, пребывал безгрешный Адам.

Что касается первозданного Рая, то люди большого духовного опыта прямо говорят, что не следует буквально понимать его описание в книге Бытия. Ведь оно представляет собой рассказ

о том, *о чем рассказать нельзя*: у нас нет для этого ни понятий, ни образов, ни слов, поскольку грехопадение необратимо изменило и наше сознание, и весь «состав» нашего мира.

Творец мира ходит по саду, звери обступили Адама, дающего имена, запретный плод на ветке, змей «хитрее всех зверей полевых»… Что это? То ли отрывки забытого сна, то ли сказка, таящая какую-то неизмеримую серьезность, то ли иероглифы непрочитанного языка. Они смутно напоминают о чем-то бесконечно важном, что, несомненно, было, и было с нами, но было «как-то иначе»; твердят о том, что непереводимо на язык человека, познавшего добро и зло и собственную наготу.

Вернуться в первозданный Рай, как в забытое младенчество, мы никогда не сможем. Правда, люди искусства знают, что именно утрата чего-либо дорогого часто побуждает художника к творчеству и в нем преодолевается; произведение воскрешает и увековечивает утраченное — но только если оно остается живым в личном опыте художника. А Эдем закрылся, ушел из нашего опыта, *для нас* его нет и, пожалуй, одно только мы можем чувствовать и сознавать — самую *утрату* его. Потому и сюжет, который в истории искусства чаще всего повторяется, со знанием дела воплощается и более всего «берет за душу» — грехопадение и *изгнание* прародителей из Рая. Это «про нас», это как бы наша оглядка на закрывающиеся двери. Момент, когда и мы сами, и весь мир становятся такими, каковы они теперь (прим. 1) [1].

Что же сказать о Рае возвращенном, которого для нас «еще нет», о новозаветном Царстве Небесном, если «…не видел того глаз, не слышало ухо и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его»? *[1] Если человек не в состоянии вообразить и изобразить жизнь в Эдеме, где Бог гулял в саду, а сам он был садовником, то тем менее он может вообразить Царство, где Бог — «все во всем»! Понятно, как иллюзорны и надуманны были бы попытки представить в образах то, чего ни глаз не видел, ни сердце не испытало. Что, может быть, уже и не подлежит выражению в образах.

*[1] 1 Кор 2:9

Художник, вспоминавший о прошлом, изображал изгнанников из земного рая в нынешний земной мир. Художник, взыскующий Царства Небесного, изображал приходящих оттуда в наш земной мир свидетелей возможного будущего: Царя и Царицу Небесную и святых людей, изживших все последствия падения.

1. См. список примечаний в конце статьи. — *Ред.*

Это — дело искусства церковного, богослужебного, и не слишком хорошо удается даже выдающимся «мирским» художникам. Кратко коснуться различий и «соработничества» церковного и не церковного искусства я позволю себе позже. А сейчас попытаюсь предположить, как художник, находящийся в середине (хорошо, если в середине!) пути от потерянного к возвращенному Раю, может хоть немного способствовать его приближению. Способствовать не только своей внутренней, духовной работой, «художеством из художеств», к которому призваны все, а художеством как таковым, созданием *художественной картины мира*, доступного опыту и изображению. Начну издалека.

Обернувшись на закрытые райские двери, мы увидим, что отсветы Эдема все же упали на пройденные нами земные пути и, в частности, породили важные явления в художественной культуре, связанные не столько с попытками иллюстрировать книгу Бытия, сколько с изображением того, что мы называем *природой*.

Эпиграфом к дальнейшему изложению могла бы послужить дневниковая запись М. М. Пришвина: «Лучшее у человека есть, действительно, Рай — сад». В замечательной книге искусствоведа Кеннета Кларка [*Кларк, 301*] показано, что именно образ райского сада, первоначально условный и схематичный, постепенно разросся до одного из богатейших жанров европейского искусства — пейзажа. Причем «чистый», самоценный пейзаж появился далеко не сразу, долгое время он включал в себя и жизнь людей. Лучшие пейзажи эпохи классицизма словно воплощали некий архетип гармонии, дружественности человека и природного мира, упорядоченного, как огромный сад, ностальгически напоминая то ли об Эдеме, то ли о Золотом веке (прим. 2).

В повседневной жизни, называя какое-нибудь место «райским уголком», мы имеем в виду цветущую, свободную природу, в которой угадывается, тем не менее, рука невидимого садовника. Мы так не назовем ни красивый регулярный парк, где все расчерчено и подстрижено в соответствии с предварительным замыслом человека, ни «дикую» природу, которой до нашего существования, кажется, и дела нет. Райский уголок — это возделанный человеком сад, безмолвно свидетельствующий о взаимопонимании и дружбе между ними.

Тут я подхожу к самому трудному. В книге Бытия мы читаем, что Господь Бог насадил Рай в Эдеме и поселил в саду Эдемском,

т. е. в Раю, человека, чтобы возделывать и хранить его *[1]. Доверившись священным иероглифам, мы узнаем, что человек был ведущим в этом саду, в мире сотворенной Богом природы, но при этом не был внутренне отделен и противопоставлен ей, как мы теперь. Зверь приходил к Адаму, *облик* зверя являл его *сущность*, и Адам нарекал имя, в котором эта сущность обретала звучание. Должно быть, внутренняя суть вещей в первозданном мире, облеченном «тонкой» или «легкой» телесностью, была открыта человеку.

*[1] Быт 2

Этот первозданный Рай был Раем *земным*. «Вначале Господь создал небо и землю» и насадил сад, конечно, на земле. Из Эдема вытекали известные нам реки; его локализовали в определенных местах земли — не только в Месопотамии, но и в устьях громадных рек, среди роскошной флоры Нового света и (наверное, по аналогии с ковчегом) в Араратской долине; о нем заставляет вспомнить и цветущий остров Аваллон, где некогда остановилось время — он тоже располагался «где-то тут», в земном пространстве…

Рай был земной, но была ли сама земля той, или, вернее, *такой*, какую знаем мы? Ведь после грехопадения земля стала означать суровое место *изгнания* из Рая. И в современном словоупотреблении выражение «Рай на земле» стало почти оксюмороном. Оно означает нечто такое, чего *в принципе не может быть*, а намерение реально построить его считается утопией, опасной по своим последствиям (говорю не об утешительных «райских уголках», а о попытках реального устроения общественной жизни). Видимо, между «горним» и «дольним» мирами пролегла черта, которой не было в начале и которую так просто не пересечешь. Недаром на пути к «возвращенному Раю» должны появиться *новое* небо и *новая* земля.

Что же произошло с тем, что мы называем «землей», и какое отношение это может иметь к искусству и к художественному творчеству?

Когда мы решаемся думать и говорить о грехопадении, мы всегда имеем в виду одно его измерение — «вертикальное»: человек отпадает от Всевышнего, и это именно *падение*, путь вниз. Но позволительно думать, что существует и другая сторона этой катастрофы, ее «горизонтальное» измерение: отрыв, отчуждение человека от остального мира, выпадение из гармонии целого. А это сказывается не только на человеке, но и на всем мире.

Человек лишается своей первой, светящейся, прозрачной ризы, потерю которой с такой силой оплакивает в Великом покаянном каноне св. Андрей Критский; он становится наг и получает взамен плотные, обременительные кожаные одежды. Но человек был ведущим в мире «тонкой телесности» и в то же время его неотъемлемой частью. И то, что произошло с ним, происходит и с миром: плотная, косная материальная ткань ложится на всех и на все. Невольно вспоминаешь таинственные слова ап. Павла: «…Тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее… Вся тварь совокупно стенает и мучится доныне» *[1] (прим. 3).

*[1] Рим 8:20, 22

Форма многообразнейших вещей, которая была прозрачной и являла их сущности друг другу, становится скорлупой, которая замыкает и разобщает сущности. Изменился общий покров нашего мира, объединяющий и связующий все многообразие вещей и существ. Возникает мир почти непроницаемых форм, когда под покровом плотной материальности, как бы живущей по своим объективным и всеобщим законам, скрывается, замирает, почти не просвечивает неповторимая внутренняя жизнь каждого Богом сотворенного существа, и мы становимся не чутки к непосредственному, постоянному *присутствию Творца во всем*. Даже в другом человеке. Даже в нас самих.

Мое тело — частица единого материального покрова мира или, как говорят иногда, физического плана бытия, «земли» в широком смысле слова. Оно было «светоматериальным», а стало плотным и мало проницаемым для света. Большинство из нас побеждается этой тяжестью.

Непроницаемая «объективная» форма стесняет наше нагое «я», мы чувствуем себя чужими и не властными даже в собственном теле; слабеет чувство собственной реальности, себя как неразрушимой и творческой искры Бога; если же угасает чувство Бога в себе самом, как увидишь Его в мире!?

«И не только *она* [тварь], но и мы сами, имея начаток Духа, и мы в себе стенаем, ожидая усыновления, искупления тела нашего» *[2].

*[2] Рим 8:23

Живя среди разобщенных непрозрачных форм, мы не чувствуем непосредственно ни «всюду разлитую жизнь» [*Лосский, 155*], ни глубинное родство всего в мире, ни свою причастность ему. Ни, главное, незримое присутствие единого источника этой жизни, Бога во всем. Все это уходит в сферу эфемерного, теоретически допускаемого, даже весьма вероятного, но недоступного мне *здесь и теперь* (а не в неопределенном и недостоверном будущем).

А такое состояние — не ад, конечно, но некоторое его отдаленное веяние, если согласиться с тем, что ад — это «место, где Бог отсутствует». Или — что для узника ада то же самое — кажется отсутствующим. И вот такую тоскливую картину мира «переписывает» всякий истинный художник. (Я прошу разрешения не обсуждать сейчас ни того, что значит «истинный» и «неистинный» художник, ни того, как квалифицировать отрицательные по своему воздействию произведения и т. п. Об этом если уж говорить, то специально и в ином контексте. Сошлюсь только на М. М. Бахтина, утверждавшего, что художник изображает свой *желаемый мир* как бы уже существующим, и постоянно говорившего об «эстетическом миловании», которое оправдывает и возвышает наличное бытие [*Бахтин, 103, 112, 127 и др.*], а также на Ф. Искандера, сказавшего, что художественное произведение — это *воля к добру, выраженная пластически*[2].)

Художник может не быть или не считать себя человеком верующим, во всяком случае, в конфессиональном смысле слова; он вовсе не обязан изображать нечто высшее: священные сюжеты, совершенных людей, особо значимые события. (Тысячекратно цитированы слова «Когда б вы знали, из какого сора…» или «Поэзия валяется под ногами».) Его главная миссия в другом. Он, часто сам того не зная, залечивает «разрыв по горизонтали», о котором я пытался говорить выше: разрыв человека и мира, «я» и «не-я», души человеческой и материи мира, сущности вещи и ее явления. Он, по мере своих сил, возвращает прозрачность кожаным одеждам греха и отчуждения.

Михаил Бахтин очень точно сказал, что в мире художника нет *безгласных вещей*, а только *выразительное и говорящее бытие*. Бесчисленны свидетельства того, что художник (поэт, музыкант, артист…) относится ко всему в мире, *как к живому*, т. е. обладающему некоторой потаенной, самоценной внутренней жизнью, которая «выговаривается», являет себя своим неповторимым чувственным обликом.

Потому облик повседневного мира, чаще непроизвольно, а иногда произвольно и сознательно преображается в восприятии художника, и эту тайную жизнь всего сущего он делает почти что явной в своих произведениях. *Прозрачность формы* — вот непременное свойство художественного образа. Как бы привычен,

2. Из видеозаписи устного выступления Ф. Искандера. — *А. М.-П.*

«безвиден» или утилитарен ни казался сам предмет, в его художественном изображении непременно засветится некая самоценная внутренняя жизнь, в чем-то родственная твоей собственной. Форма вещи становится для художника, по выражению М. Врубеля, *носительницей души*.

Потому плоский, неподвижный и немой холст великого мастера часто являет картину мира, более наполненного жизнью, более сродного нашей душе, более истинного, чем «реальный» мир повседневности, укрытый отчуждающим и для большинства из нас непрозрачным кожаным покрывалом.

Я знаю, что соприкоснуться с надземным миром — не то же, что войти в Царство; почувствовать глубину и внутреннюю жизнь сотворенных вещей — еще не значит увидеть, встретить их Творца. Но это начало пути к такой встрече. И всякий истинный художник, часто не сознавая того, уже делает шаг по этому пути и помогает нам на него вступить.

Великий восточный поэт сказал: всякая вещь в мире денно и нощно являет Бога, только одни это видят, а другие — нет… «Всякая вещь», но прежде всего, конечно, человек. Его изображают икона и портрет, и между ними — существенное различие. Икона существует, образно говоря, в вертикальном измерении. Она показывает великого человека, который подвигом жизни восстановил свой изначальный лик (этот подвиг и сравнивать принято с расчисткой потемневшей иконы), который вернул свою первую «светоматериальную» ризу. Она показывает свидетеля Царства, человека в Боге. Это для нас и идеал, и ориентир, и залог самой возможности такого достижения.

Но и портрет, создаваемый большим художником, по-своему не менее важен. Он изображает не святого, а обычного человека, подобного каждому из нас, порой, кажется, ничем не примечательного, — но изображает так, что в его облике, неведомая для него самого, просвечивает неугасимая искра божественной индивидуальности.

Просвечивает сквозь все обыденное, противоречивое, греховное в человеке, через все то, чего не могло быть в младенческом Эдеме *невинности* — но что этот человек может победить, преобразить и войти, уже с иным опытом и сознанием, в *полноту* Царства Небесного. Такой портрет напоминает о белом камне Апокалипсиса, на котором написано пока почти неразличимое, истинное имя человека.

Тут мне придется сделать небольшое отступление, чтобы предупредить неизбежное и справедливое возражение. Ведь прозрачная форма может не искру Бога проявить в человеке, а в первую очередь обнажить его греховность, прикрытую «кожаной одеждой». В истории искусства обсуждаются случаи, когда, помимо намерений художника, его портреты производили именно такой эффект. Что сказать на это? Даже гениальный художник может не обладать даром прозорливцев и святых проникать взглядом сквозь любую толщу греха и видеть в каждом, прежде всего, «Бога после Бога», а уже потом — то, как он исказил в себе первоначальный образ. А мне сейчас важно подчеркнуть, что в искусстве восстанавливается нарушенное верное соотношение внутреннего и внешнего, сущности и явления, когда форма являет, а не прячет и не искажает суть вещей (прим. 4).

Вернусь к прерванному изложению. Не только в человеке, а, согласно цитированному Дж. Руми, во всем мире, в каждой вещи художник угадывает божественное присутствие. Известно замечательное письмо И. Левитана, где он признается, с какой остротой он стал чувствовать перед лицом природы «нечто божественное», разлитое вокруг, и как страдает от своей неспособности передать это в картинах. Последние слова я объясню не только, даже не столько скромностью художника, сколько тем, что подобный опыт, и в самом деле, может бесконечно превышать возможности выражения земными средствами. Но мы-то видим, что Левитан все же сумел передать тайную высокую жизнь простейших явлений русской природы и в какой-то мере научил нас всех подобной чуткости, и не только перед его картинами, но и в самой жизни.

Многочисленные примеры трепетного, часто — молитвенного отношения людей искусства всего мира к природе и ее сокровенной жизни слишком известны, и нет смысла сейчас умножать их число. Лучше обратим внимание еще на одну, очень важную сторону дела.

Для художника кожаные одежды мира обретают некоторую прозрачность, форма вещей становится уже не скрывающей душу скорлупой, а прозрачной носительницей души, и в глубине ее угадывается, становится ощутимым присутствие Творца. А для того, чтобы столь же прозрачными стали образы, воплощаемые им в произведениях, создается *особая материя* искусства. В отличие от кожаной одежды мира, живущей, казалось бы, по своим,

объективным и безразличным к человеку законам, эта «другая материя» слушается человека, осуществляет его замыслы, словно он снова получил право нарекать тварям имена. Воплощая способность художника видеть душу вещей, облекает ее прозрачными одеждами и раскрывает подобное ви́дение в нас, воспринимающих произведение (прим. 5).

Речь не только о материи изобразительных искусств — такова и ткань художественного слова, которое передает то, чего не передаст обычная речь, такова звуковая «материя» музыки, пластика выразительных движений… Все это — преобразование натуральных свойств материи, словно некая опережающая проба «новой земли», воссоздания прозрачной ризы человека и всего мира; проект высвобождения всего сущего, «ибо тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих» и «сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих» *[1] (прим. 6).

*[1] Рим 8:19; 21

…В глубине сотворенного пребывает Творец. Всякая вещь в мире «денно и нощно являет Бога». И когда мы под кожаным покровом мира этого не различаем, мы живем в мире, где Бога как бы нет. Искусство старается вернуть нам «сквозное видение», помогает начать видеть, что, как говорил апостол, Бог во всем, хотя еще не все во всем. Учит видеть проблески вечного Царства уже сейчас, в преходящем и противоречивом земном бытии. И это готовит, приближает нас — каким бы неизмеримо далеким это ни казалось сегодня — к порогу Царства небесного, к тому состоянию мира, когда Бог будет все во всем.

И тогда, наверное, растворятся и потонут в свете, выполнив свое назначение, все наши искусства и другие виды творчества, и уступят место чему-то, чего «не видел глаз, не слышало ухо, что не приходило еще на сердце человека».

## Примечания

1. Владыка Василий (Родзянко) полагал, что так называемый «большой взрыв» (если принимать эту гипотезу происхождения Вселенной) является космогоническим аналогом не сотворения мира, как многим кажется, а именно грехопадения и изгнания; т. е. — добавлю — означал «выпадение» из Эдема в доступный нашему пониманию мир времени, пространства и причинной детерминации. Потому современный ученый готов пояснять, что, как и почему происходило через мгновение *после* этого незапамятного взрыва — и уклоняется, а зачастую даже как бы не воспринимает сути

вопроса о том, что же было за мгновение *до* него. Или, как наивно сформулировала слушательница одной такой лекции, «откуда взялось то, что взорвалось?»

2. Очевидно, из этого произросли в дальнейшем фантазии ученых чудаков XVIII в. о счастливых и добрых дикарях, а также сентиментально-идеализированные представления взрослых о детстве. Что касается искусства, то ностальгические мечты о гармоничной жизни в Эдеме, в той или иной форме, вновь и вновь возникают в творчестве серьезных художников. Я привел бы в пример эпизоды жизни семьи на морском берегу из знаменитого анимационного фильма Ю. Б. Норштейна «Сказка сказок».

3. Замечу, что в некоторых современных переводах Библии эта ассоциация не прослеживается[3].

4. Уже упомянутый К. Кларк говорит об импрессионизме, что это была живопись «сиюминутного счастья», и что нет в искусстве более убедительных образов *земного рая*, «чем белые паруса в речных устьях Моне или розы в саду Ренуара» [*Кларк, 210*]. Это замечание заслуживает внимания в контексте наших размышлений! Как достигается такое впечатление? Импрессионисты отнюдь не смотрят в прошлое, смутно припоминая потерянный Эдем. Они, не мудрствуя, передают только то, что видят в природе в данное мгновение жизни, — но дело в особом видении, которое они сумели в себе открыть, осознать и усовершенствовать. Они преодолевают то, что обычно стоит между человеком и воспринимаемым миром: пресловутую константность восприятия, кажущуюся «знакомость» предмета, зависимость взгляда от прежнего опыта, от выученного стиля, от концепции, предваряющей восприятие природы и т. д. Они видят то, что *действительно видит* глаз, — и на таком, можно сказать, психофизиологическом уровне в какой-то мере снимают преграду, стоящую между нами и природой в том горизонтальном измерении, о котором говорилось выше. И эта неожиданная встреча, правда этой встречи, не решая, конечно, всех высших задач искусства, уже дает «сиюминутное счастье» открытости и слияния, которое позволяет-таки вспомнить о земном Рае.

5. В письме В. И. Вернадскому о. Павел Флоренский указывал на особые свойства, которые приобретает материя, проработанная духом, обращая внимание на «аномальную» долговечность и прочность художественных

3. См., напр. : Библия / Под ред. М. П.Кулакова и М. М. Кулакова. М. : Изд-во ББИ, 2015.

произведений. Отец Павел высказывает предположение о существовании «в» или «на» биосфере — пневматосферы — части вещества, вовлеченного в круговорот жизни духа [*Флоренский, 206*].

6. Митрополит Сурожский Антоний говорит, что если мы внимательно и всерьез принимаем то, что открыто нам в Преображении, то «мы должны изменить самым глубоким образом наше отношение ко всему *видимому*, ко всему осязаемому, не только к человечеству, не только к человеку, но к самому телу его — и не только к человеческому телу, но ко всему тому, что телесно вокруг нас, ощутимо, осязаемо, видимо. Все призвано стать местом вселения благодати Господней; все призвано когда-то, в конце времен, быть вобрано в эту славу и воссиять этой славой. И нам, людям, дано… не только знать это, но быть сотрудниками Божиими в освящении той твари, которую Господь сотворил…» [*Антоний Сурожский. Во имя, 41*].

И в другом месте: «Бог создал все, каждую вещь, актом любви, и создал ее такой, что она продолжает иметь с Ним связь; она не просто “предмет”, который Бог сотворил и пустил в Историю, этот предмет имеет связь с Богом… все чудеса евангельские свидетельствуют о том, что материальный мир может слышать Его голос и отзываться. …Он обращается со словом и к тому, что мы очень часто рассматриваем лишь как инертную природу. Например, те несколько случаев, когда Христос повелевает ветру и морю… Все, что создал Бог, сохраняет способность слышать, и понимать, и внимать Ему» [*Антоний Сурожский. Труды, 620–621*].

## Литература

1. *Антоний Сурожский. Во имя* = Антоний (Блум), митр. Во имя Отца и Сына и Святого Духа : Проповеди. Клин : Фонд «Христианская жизнь», 1999. 415 с.
2. *Антоний Сурожский. Труды* = Антоний (Блум), митр. Труды. Т. 1. М. : Практика, 2002. 1080 с.
3. *Бахтин* = Бахтин М. М. Автор и герой в эстетической деятельности // Он же. Эстетика словесного творчества. М. : Искусство, 1979. С. 7–180.
4. *Кларк* = Кларк К. Пейзаж в искусстве. СПб. : Азбука-классика, 2004. 304 с.
5. *Лосский* = Лосский Н. О. Мир как осуществление красоты : Основы эстетики. М. : Прогресс-традиция, 1998. 416 с.
6. *Флоренский* = Флоренский П. А. Оправдание космоса. СПб. : ВГК, 1994. 226 с.

**A. A. Melik-Pashayev**

## Artist between the Paradise on Earth and the Kingdom of Heaven

The article raises the question of why the subjects related to the pristine paradise and to the coming Kingdom of Heaven are usually not convincingly addressed in the world art, especially in the visual one. The author finds the cause in the absence of the artist's inner experience to be rendered in her/his art images. The artist deals with a different task. Whatever is portrayed, the artist overcomes, more or less, the density of the "leather clothes" of sin and creates a "transparent" form, which does not hide but shows the essence, the soul of things. Therefore, a true work of art makes the Creator's presence tangible in all His creation.

KEYWORDS: image of paradise in art, artist's inner experience, corner of paradise, paradise on earth, "leather clothes", thin physicality, "form transparency", icon and portrait.

**Н. Я. Лихтенфельд**

# О новом и старом в искусстве Александра Корноухова. Мозаики свода капеллы *Redemptoris Mater* в Ватиканском дворце

Статья посвящена исследованию мозаик, выполненных А. Д. Корноуховым на своде капеллы *Redemptoris Mater* в Апостольском дворце Ватикана. Новые черты, внесенные художником в программу и стилистику мозаичного убранства, анализируются по отношению к традиционному декору христианского храма. Инновации рассмотрены в аспектах богословского содержания, иконографии, образности и художественного исполнения. Средствами мозаичного искусства на своде капеллы был воспроизведен облик восточнохристианской храмовой структуры и ее богословской символики, что позволило создать не имеющий аналогов эсхатологический образ «нового неба».

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: мозаика, церковное искусство, византийская традиция, художник, образ, иконография, архитектура храма, эсхатология, богословская символика.

Литургическое искусство в современной России стремится следовать традиции византийского и древнерусского храмового декора, иногда образцам более поздних периодов, но в отличие от прошлых эпох оно существует в контексте нетрадиционной, секулярной культуры. В церковной среде заказчики, художники, священнослужители и прихожане гласно или «по умолчанию» согласились, что каноническая форма, сложившаяся в средние века, сегодня является необходимым основанием иконописи и декора храмов. Опыт массового возвращения к традиции, прерванной несколько столетий назад, — своего рода феномен, который еще предстоит осмыслить. Это опыт различный, неоднородный, порой противоречивый. Поэтому особенно важно отделить ремесленное копирование от ученического, а то и другое — от творческого освоения традиции, хотя последнее встречается достаточно редко. И все же есть примеры, когда традиция получает продол-

жение и обретает новую жизнь. Александр Корноухов — один из немногих современных художников, которые создают новые произведения, работая в русле византийской и древнерусской традиций литургического искусства.

В этой статье на примере мозаичного убранства капеллы *Redemptoris Mater* в папских покоях Апостольского дворца в Ватикане мы попытаемся выяснить, какого рода инновации вносит А. Корноухов в традиционную символику декора и какие богословские смыслы воплощаются в образности и стилистике его мозаик.

Новое убранство капеллы *Redemptoris Mater* было задумано в честь 50-летия иерейского служения папы Иоанна Павла II и выполнено в преддверии Юбилея-2000[1]. Решение пригласить православного и католического художников для украшения капеллы было принято в атмосфере надежды на сближение Восточной и Западной церквей. Планировалась встреча папы Иоанна Павла II и патриарха Алексия II в Граце. Это умонастроение соответствовало тому направлению в католической церкви, которое придал ей II Ватиканский собор. Приглашение художника из России для создания мозаик в папском дворце Ватикана стало одним из следствий этих обстоятельств, намерений и надежд.

К тому времени Александр Корноухов имел значительный опыт работы в светской и церковной архитектуре, был лауреатом Государственной премии РФ за ансамбль мозаик (совместно с Л. Курило) в храме Преображения Господня в Тушино, автором мозаик в церкви свт. Митрофана Воронежского в Москве, Знаменской церкви в Красногорске и других. Художнику уже доводилось работать в Италии: его стела «Человек и природа» была установлена в Парко делла Паче в Равенне, его мозаиками украшена церковь современной постройки Сант Уго в северной части Рима.

В работе над мозаиками Ватиканской капеллы[2] художник обращался к пластике античной и византийской мозаики первого христианского тысячелетия. Его основным материалом стал камень, который он никогда не использовал для имитации

1. «10 ноября 1996 г., завершая празднование юбилея 50-летия своей иерейской хиротонии, Иоанн Павел II поблагодарил коллегию кардиналов за преподнесенную ему сумму, которую он решил направить на украшение капеллы Матери Искупителя. Позднее… он высказал пожелание, чтобы капелла “приобрела особое экуменическое значение и составила существенное присутствие восточной традиции в Ватикане”» (см.: [*Làbadyovà, 16*]; пер. Е. Майзиль. — *Н. Л.*).

2. Мастеру помогали Амиран Бакуридзе, Мария Корноухова, Леван Навериани, Игорь Чередников.

живописи или графики. Камням разных модулей, размеров, фактуры, цвета и формы А. Корноухов дал возможность проявиться свободно, а смальту применял взвешенно и деликатно, создавая световой рисунок изображения.

Архитектурное пространство капеллы представляло собой прямоугольное в плане внутреннее помещение[3], схожее с базиликой, которое однако не имело ниши на алтарной стене. Прямые поверхности стен и потолка были невыгодны для мозаичного убранства. Перед началом обновления капеллы, для того, чтобы сохранить декор XVI–XX вв.[4], эклектичный, но имеющий историческую ценность, с помощью системы швеллеров была сооружена конструкция, которая стала основой для нового свода. Архитектурный проект создавался при участии А. Корноухова. Он предложил сделать плавными углы между соседними стенами и переходы от стен к потолку, углубить ниши двух арочных окон для правильного распределения света, придать курватуру стенам и кривизну своду. Как заметил еще Отто Демус, «именно мозаикам своды и прочие искривленные участки стен дают возможность раскрыться во всей своей красе» [*Демус, 8*]. Заказчики согласились на архитектурные изменения в историческом здании дворца. В 1996 г. началась работа над новым убранством капеллы.

Богословскую программу капеллы в целом «замыслили, помимо папы Иоанна Павла II, два теолога, кардинал Томаш Шпидлик[5], известный специалист по православной духовности, и свящ. Марко Рупник» [*Làbadyovà, 16*][6]. Основная идея программы — нисхождение Бога к человеку и восхождение человека к Богу. Состав композиции «Небесный Иерусалим» предложил А. Корноухов; в обсуждении ее иконографической программы принимали участие свящ. Георгий Чистяков и специалист по византийскому искусству О. С. Попова, свои советы давали кардинал Станислав Дживич и православный богослов Оливье Клеман.

3. Капелла находится в крыле станц Рафаэля на втором этаже Апостольского дворца. Она была построена в 1580 г. в качестве домовой часовни и первоначально называлась «часовней Матильды» в честь графини Матильды Каносской. В 1987 г. Папа Иоанн Павел II посвятил часовню Пресвятой Богородице, Матери Искупителя.

4. Убранство включало знаки и символы разных эпох, они пересекались с образами модерна, создавая хаос стилей (см.: [*Корноухов. История, 44*]).

5. Фома (Томаш, Томас) Шпидлик (1919–2010) — католический богослов, специалист по Православию (патристика, восточнохристианская духовность, православие у славянских народов в частности). Иезуит, кардинал, духовник римского папы Иоанна Павла II.

6. Марко Рупник — священник Римско-католической церкви, член Общества Иисуса, директор Центра Алетти (*Centro Aletti*).

Намерения были благими: «…в единстве искусства, духовности, богословия и литургии… сделать шаг к единству католической и православных церквей» [*Làbadyovà, 16*]. Той же мыслью вдохновлялся и А. Корноухов: его обращение к пластическому богатству первого христианского тысячелетия было связано с желанием восстановить дух и «пластику ранней неразделенной Церкви» [*Корноухов. История, 32*].

Дальнейшая судьба мозаик капеллы складывалась сложно. После завершения работ на восточной стене — композиции «Небесный Иерусалим», капеллу посетил Иоанн Павел II и выразил желание, чтобы А. Корноухов продолжил работу и на других поверхностях[7]. Художник выполнил мозаики свода, верхних частей боковых стен, северной стены на переходе в нее восточной. Однако позднее дело обернулось иначе. Корноухову пришлось оставить работу, которая после его отъезда перешла в руки Марко Рупника с помощниками. В результате мозаики свода, верхней части восточной стены и боковых стен были сбиты, и на их месте мастерской Центра Алетти были сделаны другие мозаики в модернистском стиле[8]. В реальном пространстве сохранилась лишь основная часть композиции «Небесный Иерусалим» на восточной стене.

Утраченные мозаики свода мы имеем возможность исследовать благодаря эскизам, фотографиям, воспоминаниям о работе в капелле самого художника и других свидетелей[9], опубликованным в книге Александра Корноухова «История жизни мозаик капеллы *Redemptoris Mater* с параллельными местами» (2016).

Остановимся кратко на мозаике «Небесный Иерусалим», прежде чем перейти к своду капеллы, поскольку каждую отдельную композицию в случае работ А. Корноухова необходимо рассматривать как часть ансамбля, в контексте архитектуры храма и его символики (фото 1). На алтарной стене капеллы А. Корноухов создал образ обнесенного стеной Небесного Иерусалима, который был осмыслен художником согласно традиции как мистическая реальность Царства Божия. Основной литературный источ-

7. Об этом разговоре автору данной статьи сообщил А. Д. Корноухов.

8. «Святого отца моя работа устраивала. В 1996 году в конце мая он посетил капеллу, посмотрел, как идут работы, и ему понравилось. Через два-три часа после нашей встречи Папа подтвердил по телефону, что ему все понравилось. После чего заказ расширился, я стал переходить на другие стены. И вдруг внезапно все прекратилось. Капеллу доделывал другой художник. Правда, меня заверили, что сделанное мною будет сохранено», — рассказывает А. Корноухов (см.: [*Корноухов. Мозаика*]).

9. Подробности и ил. см.: [*Корноухов. История*].

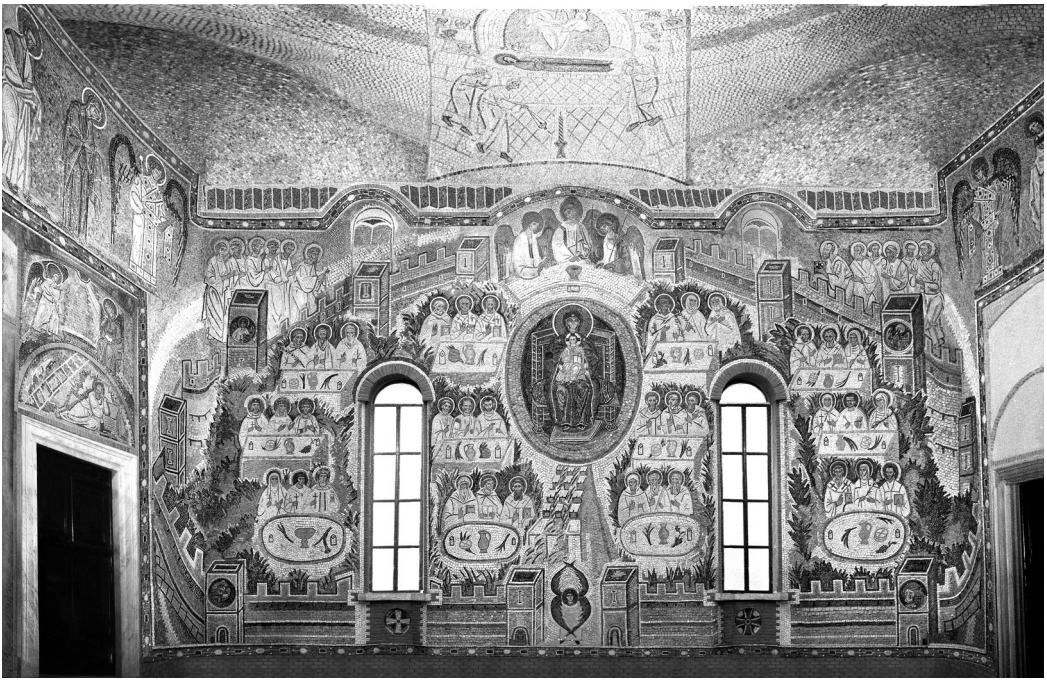

Фото 1. Небесный Иерусалим. Мозаика на алтарной стене капеллы *Redemptoris Mater*. 1996–1997 гг. Ватикан. (Здесь и далее фото Александра Корноухова)

ник иконографии — Откровение Иоанна Богослова, в котором тайнозритель описывает видение «нового, сходящего от Бога с неба» Небесного града *[1].

*[1] Откр 21:1–27, 22:1–7

С точки зрения иконографии мозаика «Небесный Иерусалим» в целом представляет собой новую композицию. Для каждой из составляющих ее частей можно найти источник в традиции, но сочетание и расположение этих частей не имеет аналогов в предшествующих образцах канонического искусства. Изображение Святой Троицы (по типу иконы прп. Андрея Рублева), Богоматери с Младенцем на троне в ореоле славы и святых, сидящих за двенадцатью престолами, даны в новом художественно-богословском прочтении. Прообразом для изображения святых художнику послужил фрагмент иконы Страшного суда из Сольвычегодска (нач. XVI в.) В отличие от иконы, на мозаике А. Корноухова в Царстве Небесном соединились святые Западной и Восточной церквей от первых лет христианства до XX столетия. Художник создал образ эсхатологического пира званых на брачную вечерю Агнца *[2], и вместе с тем — христианской трапезы любви. Святые собраны

*[2] Откр 19:9

по трое — по образу и подобию Святой Троицы, и в каждой триаде представлены рядом святые Запада и Востока. Иными словами, образ святости предстает через уподобление общения святых таинственному собеседованию лиц Святой Троицы. Вместе они составляют Церковь, которая в своем небесном измерении показана, таким образом, неразделенной и вечной.

Заметим, что в расположении композиции эсхатологической тематики на алтарной стене есть связь с декором ранневизантийской базилики, где темой апсидальных композиций было Второе пришествие Господа Иисуса Христа, как, например, в равеннской базилике Сант Аполлинаре ин Классе, в римских базиликах Космы и Дамиана и Санта Прасседе. Образ «новой земли» Откровения Иоанна *[1] — Небесный Иерусалим был изображен на восточной стене; образ «нового неба» художник представил в мозаиках свода.

*[1] Откр 21:1–2, 10

Композиция свода, выполненная А. Корноуховым, состояла из следующих слагаемых: в центре в медальоне был изображен Христос Пантократор; сияние славы распространялось от Спасителя по всему своду; от медальона расходились и лучи греческого креста, в которых были изображены Рождество Христово (в южном луче), Преображение Господне (в северном), Распятие (в западном) и Успение Пресвятой Богородицы (в восточном) (фото 2).

Согласно символике христианского храма, свод традиционно понимается как видимое небо, тогда как свод над алтарем — это «небо небес». А. Корноухов искал соответствие синтезу земного и небесного. В контексте богословского замысла убранства капеллы *Redemptoris Mater* и опираясь на стилистику изображения, свод капеллы можно интерпретировать как развитие и продолжение эсхатологической темы, представленной на алтарной стене в мозаике «Небесный Иерусалим». Мозаики на сводах средневековых базилик также связаны с эсхатологической тематикой; характерные ее мотивы в ранневизантийский период — символические изображения: Престол уготованный, Агнец и золотой крест на фоне звездного неба или монограмма Христа, которую поддерживают ангелы[10]. Обычай расписывать своды капелл сюжетными композициями и медальонами с образами святых сравнительно поздний; как на Востоке, так и на латинском Западе

10. Изображение хризмы вместе с орантами и символами евангелистов расположено на своде Архиепископской капеллы в Равенне.

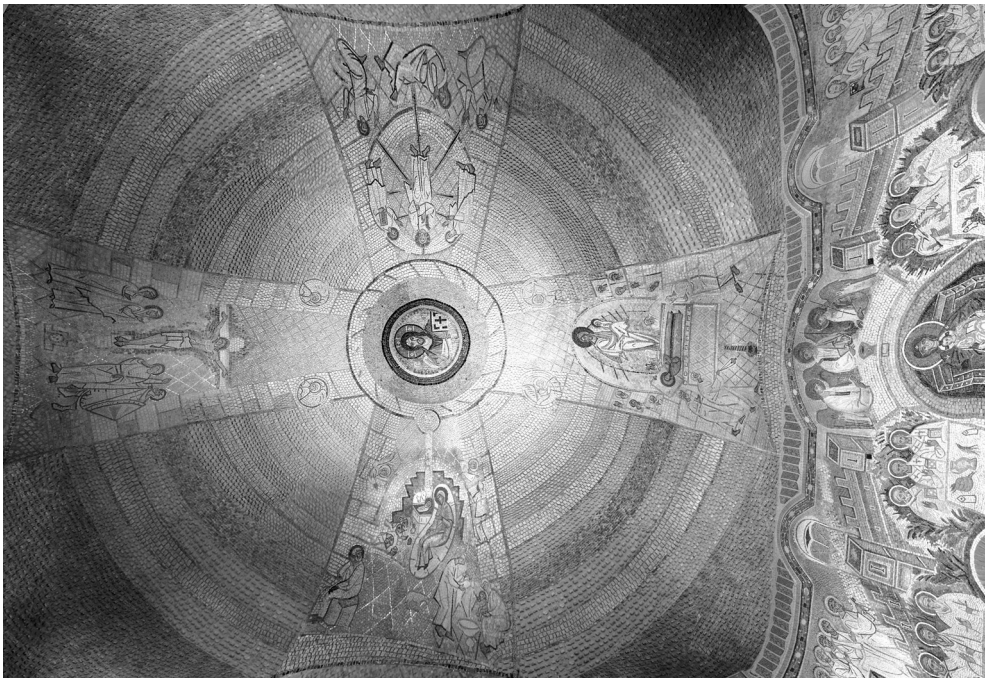

Фото 2. Мозаичная композиция на своде капеллы *Redemptoris Mater*. 1997–1998 гг. Ватикан.

он послужил созданию выдающихся произведений церковного искусства в XIII–XIV вв. [11]

Архитектурно-изобразительное решение, принятое А. Корноуховым, может показаться неожиданным и даже спорным: создать на своде католической капеллы, подобной нефу базилики, архитектонику восточно-христианского храма. В капелле нет архитектурного купола, венчающей и завершающей «небесной сферы», но образ купола создается мозаикой. Речь идет, разумеется, об ассоциациях: купол не изображен реалистически на своде капеллы, как то можно видеть, например, на сводах римских церквей эпохи Возрождения и барокко, где архитектурные формы писали методом

11. Например, мозаики и роспись храма Христа Спасителя в монастыре Хора в Константинополе (Кахрие Джами в Стамбуле, XIV в.) — см.: [*Museum*]; роспись крестового свода работы Чимабуе в верхней церкви базилики Сан Франческо в Ассизи (XIII в.) — четыре евангелиста на фоне городов, в которых они проповедовали (ил. см.: [*Tomei, 19–23*]). Роспись Фра Анджелико в капелле Николлини в Ватиканском дворце, также представляющая четырех евангелистов, или выполненная им же роспись свода на тему Страшного суда в капелле Сан Брицио в соборе Орвьето (сер. XV в.) (ил. см.: [*Поуп-Хеннеси, 68–69*]).

иллюзорной живописи, «прорывая» плоскость плафона[12]. Мозаика А. Корноухова на своде благодаря ритму концентрических окружностей и круговому движению камней визуально достраивает к базилике «недостающий» купол и восполняет его символику.

Расположение на своде большого светового ореола вокруг медальона с образом Христа Пантократора привнесло в декорацию космологический мотив, связанный с символикой «пространственной структуры мироздания», по выражению Г. К. Вагнера [*Вагнер, 173*]. Это впечатление создается благодаря мощному расширению сияния, исходящего от Пантократора, по всей поверхности свода. В свете видны полуфигуры ангелов в медальонах, выполненные в одном тоне с «небом». Концентрические круги ореола состояли из белых, палевых и голубоватых камней разных оттенков и модулей[13]. А. М. Лидов возводит манифестацию света в иконографии Преображения Господня, в частности мозаики монастыря св. Екатерины на Синае, к учению о свете неоплатоников, воспринятых христианским богословием: «Свет изображен… в виде синих, голубых и белых концентрических кругов, разрежающихся от центра к краю ореола и исходящих вовне расширяющихся лучей. Однако, в отличие от абстрактного неоплатонического “Единого”, источником света является сам Христос, преобразившийся и преображающий пространство горы Фавор» [*Лидов, 14–15*]. Нам не известно, был ли знаком художник с этой концепцией, но свод капеллы *Redemptoris Mater* воспринимается подобным этому описанию образом.

Другая большая изобразительная форма — греческий крест — вносит структурное и статическое начало в круговую динамику свода. В конструктивном плане вписанный крест, смело начертанный на «небесах» свода, отсылает к незримому плану крестовокупольного храма и соотносит его с базиликальной архитектурой капеллы. По контрасту с круговым ритмом камней, лучи греческого креста простерты от ореола Христа Пантократора по всему своду на четыре стороны света: «Я сделаю Тебя светом народов, чтобы спасение Мое простерлось до концов земли» *[1].

*[1] Ис 49:6

12. В пример можно привести фреску Рафаэля Санти «Диспут» (1509–1511 гг.) в полуциркульном поле тимпана Станца делла Сеньятура в том же Ватиканском дворце: действие происходит на земле и в небесах, как на двух уровнях одного и того же пространства, стилистика изображения персонажей тут и там одна и та же.

13. «Небо здесь переживается как соприсутствие двух основных элементов: это белый травертин и голубоватый латиноамериканский камень. Он то становится легче белого, то уходит в глубину. Игра двух цветов отвечает за стихию неба, в котором растворены праздники» (см.: [*Корноухов. История, 140*]).

Универсальная форма креста и его символика, глубоко развитая в христианском искусстве, вводит новые акценты в мозаичную декорацию и богословскую концепцию свода капеллы. По словам Т. Мэтьюза, «“языческая” космология купола преображается главнейшим символом христианства — символом страстей Христа и Его победой над смертью» [*Мэтьюз, 7*].

Три праздника и Распятие, изображенные в лучах креста, даны на фоне ромбовидной серебряной сетки так легко, светло и невещественно, как могли быть представлены их небесные прообразы. Художник создает образ Божьей вечности как бескрайнего «небохранилища»[14] над Новым Иерусалимом, где вместе со спасенным человечеством, изображенным в Святом граде, пребывают главнейшие события его духовной истории, в которых Бог открывался людям.

Окруженный ореолом образ Христа Пантократора во славе стал центром свода капеллы *Redemptoris Mater* в смысловом и в композиционном плане. Образ Христа, словно эпицентр сжатой в зените энергии, испускает лучи во все стороны света, а в лучах креста возникают изображения праздников и Распятия. Эта композиция, насколько нам известно, не имеет аналогов в византийском и русском искусстве. Изображение Христа Пантократора традиционно занимало место в главном куполе христианского храма[15]. Капелла *Redemptoris Mater* не имеет алтарной ниши, и А. Корноухов в декорации капеллы, а также в другой своей работе, осуществленной несколько лет спустя, — в церкви Воскресения Христова в Цюрихе, расположил изображение Христа Пантократора на потолке храма, напоминающего в плане базилику[16]. Тем самым была зрительно восстановлена вертикальная ось, связующая церковное собрание с Господом Иисусом Христом, свойственная купольной архитектуре (особенно зданиям типа вписанного креста) и средневизантийской декорации храма.

Образ Спасителя на своде капеллы напоминает известную энкаустическую икону VI в. из монастыря св. Екатерины на

14. Выражение из стихотворения О. Э. Мандельштама «Я скажу это начерно, шепотом…» (1937).

15. Образ Христа Пантократора известен с IV–VI вв.; в куполе крестообразного в плане храма встречается с IX в. (см.: [*Мэтьюз, 8–9*]). В XI в. этот образ утвердился в декоре византийского храма, например, в кафоликоне монастыря Осиос Лукас (первоначальная мозаика не сохранилась) в Фокиде (Греция), в Софии Киевской, в монастыре Дафни близ Афин. Встречается образ Пантократора и в малых куполах, как во внутреннем нартексе монастыря Хора в Константинополе (Стамбул), а при отсутствии купола — в апсидах, как в сицилийских базиликах XII в.

16. Основная часть мозаик, выполненных А. Корноуховым в храме Воскресения Христова в Цюрихе, расположена в алтарной части, что характерно для декорации храмов базиликального типа. Для изображения Христа Пантократора был несколько углублен плоский потолок храма.

Синае[17]. Вместе с тем, в отличие от прототипа, в лике Христа в исполнении А. Корноухова нет ни светотеневой проработки объема, ни тонких нюансов цветопередачи — общее не в сходстве приемов, они слишком различны в иконе и монументальном искусстве, в живописи и мозаике. В обоих произведениях над всеми характеристиками превалирует личностное начало. Но если в синайском образе читается великий разум, способный объять мыслью весь мир, — в образе Христа, выполненном А. Корноуховым, в ущерб могуществу доминируют милосердие и обращенность к людям.

Начертав мозаичный крест на фоне огромного ореола, художник поместил в лучах креста три двунадесятых праздника и Распятие. С чем связан выбор именно этих сюжетов? Выскажем некоторые соображения. Три евангельских события соответствуют этапам Домостроительства спасения: рождение Иисуса, проявление Божественной природы во Христе в Преображении и смерть Спасителя. Исходя из этого, возможно, четвертым сюжетом вместо Успения должно было бы стать Воскресение Христово / Сошествие во ад[18]. Действительно, выводя из ада Адама, Еву и ветхозаветных праведников, Христос, «смертию смерть поправ», дарует им и в их лице — человечеству вечную жизнь. Однако и в композиции Успения Пресвятой Богородицы, избранной художником, видим Христа Воскресшего, победившего смерть и в лице Девы Марии открывшего путь в вечную жизнь всему человечеству. Хотя Успение и выпадает из ряда, заданного тремя Господскими праздниками, в нем тема Воскресения разворачивается в эсхатологической перспективе: это всеобщая Пасха — воскресение в вечную жизнь человечества в лице Богородицы и святых новозаветной Церкви.

Местоположение праздников и Распятия на своде капеллы представляется традиционным, но отчасти и необычным. Так, Рождество Христово в южном луче креста соответствует традиции росписи стен, сложившейся в средневизантийском искусстве[19]. Столь же традиционно расположены композиции

17. Связь образа Пантократора на своде капеллы с синайской иконой отмечает сам художник (см.: [*Корноухов. История, 125*]).

18. Предположение, высказанное профессором, преподавателем церковного искусства Свято-Филаретовского православно-христианского института А. М. Копировским в беседе с автором статьи.

19. «С южной стороны обычно располагается Рождественский цикл и события до Богоявления (Крещения) включительно», — пишет М. Г. Давидова. «Южное положение “Рождества Христова” и других, связанных с ним сюжетов, в традиции XI–XII вв. может объясняться хронологическим принципом распределения праздников в подкупольном пространстве, последовательность которых “читается” по часовой стрелке с северо-восточной части храма (“Благовещение”) до северо-западной (в Дафнии — “Преображение”)». (См.: [*Давидова*]).

Преображения Господня и Распятия на северной и западной сторонах свода соответственно.

Между тем Успение Богородицы, которое обычно находится в западной части храма, замещая в ряде случаев изображение Страшного суда [*Бобров, 155*], на своде капеллы изображено в восточном луче креста (фото 3). Такое положение Успения становится понятным, если иметь в виду посвящение капеллы Матери Искупителя. Но главное, расположение Успения предстает обоснованным, если рассматривать художественно-богословский замысел свода вкупе с изображением на восточной стене «Небесного Иерусалима» — образа спасенного человечества. «Пребывание же в небесах Богоматери соответствует ее совершенному освящению и обóжению, в котором за Ней последует и человечество в прославленной Церкви», — писал о значении праздника Успения прот. Сергий Булгаков [*Булгаков, 439*]. Это человечество в лице святых изображено в Небесном Иерусалиме. Параллелизм Богоматери с Младенцем на руках в центре Небесного Иерусалима и Христа, держащего в руках душу Марии в виде спеленатого младенца в Успении, А. Корноухов называет «взаимным самоумалением» [*Корноухов. История, 154*]. «Парность» этих образов поддерживается свето-цветовым строем мозаик. Младенец Христос и Он же, изображенный в совершенном возрасте с душой Марии в руках, облачены в золотисто-охристые одежды — в свет и цвет Божественной славы.

Все четыре композиции в целом сохраняют верность иконографическим схемам византийского искусства, сложившимся к IX в.; сюжеты даны в кратком и наиболее емком их изложении. Повествовательные детали композиций сведены к минимуму и переданы лаконично. Так, волхвы и ангелы в сцене Рождества Христова, апостолы в композиции Успения Богородицы выглядывают из белых и голубых блоков камней, нарисованных мозаикой, как из окошек в небе. Расположение событий на «своде небес» повлияло на отбор элементов иконографии. Здесь нет персонажей, чья причастность к небесному жительству может вызвать сомнения, таких, например, как воины, бросающие жребий о хитоне Христа у подножия Креста. Нет пейзажных и архитектурных элементов, горы Преображения или иерусалимских стен в Успении. Есть лишь пещера Рождества, запечатленная на небесах свода благодаря общности материала — камня, который стал и предметом изображения, и рисующим этот предмет материалом.

Фото 3. Успение Пресвятой Богородицы. Мозаика на своде капеллы *Redemptoris Mater*. 1997–1998 гг. Ватикан.

*1 Ср. Быт 1:14, 20

Пластический образ небесной тверди *1 создается светлым камнем, которым выложена мозаика свода. Это действительно образ, а не фон, который нередко носит служебный характер по отношению к сюжетам. Здесь сам материал — природный камень коррелирует с понятием «твердь небесная», подчеркивает твердость и незыблемость духовного основания мира, в отличие от изменчивости мира земного, который описывает пространство в физических категориях. Средствами мозаичного искусства художник построил на своде многослойную структуру, в которой нет деления на пространственные планы, как это было — пусть даже в «иконном преломлении» — в архитектонике и пластике мозаики «Небесный Иерусалим». Наложение крупных пластических форм — концентрических окружностей, передающих вращение свода, греческого креста и сюжетных сцен — призвано донести образ инобытия, каким его возможно «увидеть» с земли. «Чтобы передать незримую жизнь небес, я не изображаю целиком фигуры апостолов или ангелов, они только проявляются, — говорит А. Корноухов. — Получается, что полное прочтение этого сюжета коренится в глубине самого свода» [*Корноухов. История, 132*]. Такая интерпретация предполагает мистическую глубину небес — дом Отца, о котором сказал Господь: «В доме Отца Моего обителей много» *2. Образ «многих обителей» дает художник, когда «полуприкровенно» показывает ангелов, волхвов и апостолов в новом небе над Горним Иерусалимом [20].

*2 Ин 14:2

Средневековая христианская традиция не делает различий в стилистике и художественной интерпретации сюжетных композиций в зависимости от того, расположены ли они на плоскостях стен или на сводах храмов. В пример можно привести византийские мозаики и фрески в монастыре Хора в Константинополе (XIV в.), а на латинском Западе — роспись Джотто капеллы Скровеньи (Капелла дель Арена) в Падуе [21]. В этих стенописях, как и во множестве других, цветовая гамма и характер изображения те же на сводах и стенах. Однако византийская и русская иконописная традиции знают различия в изображении видимого и невидимого мира. Особенно наглядно это проявилось в мозаике Успения Богородицы мон. Хора (нач. XIV в.) и в некоторых

20. Ср.: «Ибо вы умерли и жизнь ваша сокрыта со Христом в Боге. Когда же явится Христос, жизнь ваша, тогда и вы явитесь с Ним во славе» (Кол 3:3–4).

21. См. ил.: [*Museum*]; [*D'Adda*].

изводах иконы Успения: ангелы в килевидной мандорле вокруг Христа пишутся монохромно (в синих, зеленых, чаще холодных тонах) в отличие от полноцветной живописи апостолов, окружающих одр Богоматери[22]. Все персонажи мозаики А. Корноухова, как и фон свода, выполнены в общей цветовой гамме. В колористическом отношении здесь нет существенных различий между силами бесплотными и людьми — апостолами, пророками, святыми женами. Художественную трактовку и стилистику известных сюжетов на своде определило стремление мозаичиста показать причастность евангельских событий и Успения сфере небес. Легкие краски натуральных камней, которыми выложен Небесный Иерусалим, делаются еще светлее и прозрачнее при переходе на свод, где нет зеленого и темной охры — красок земли. Преобладает светлый колорит: белые, кремовые, голубые цвета, близкие друг другу по тону и подобающие изображению неба. Сравнительно небольшие участки светло-охристых, синих, кирпично-красных камней в нимбах и вкрапления рубиновой, серебряной и бледно-золотой смальты оживляют палитру. Графика контуров и фактура камней доминируют над живописными элементами.

Инновационные черты есть и в трактовке персонажей, и в соотношении фигур и фона. Персонажи не бесплотны, но их фигуры намечены схематично, переданы обобщенно, что соответствует аскетической линии византийской традиции. Не во всех композициях свода угадана точная мера обобщения и конкретности. Так, чрезмерно схематичен, на наш взгляд, сведен к формуле рисунок учеников в Преображении. Однако в изображении Христа и пророков, соединенных в овальном ореоле Преображения, а также в трех других сюжетах на своде найдено искомое равновесие между условностью приема и естественностью поз и движений. В них есть быстрота и свобода карандашного наброска, какую не встретишь в византийском искусстве — качество, неожиданное для медленной техники мозаики. Преображенная плоть пророков, апостолов, святых жен очерчена так, что их тела в белых одеждах праведности лишь иным строем камней и голубым абрисом выделяются на фоне свода. При аскетическом

22. Например, икона нач. XV в. из Успенской церкви Кирилло-Белозерского монастыря или икона 2-й пол. XV в. Тверской школы из собрания Государственной Третьяковской галереи (далее — ГТГ).

ограничении выразительных средств (иногда довольствуясь горстью камней двух-трех цветов), художник сумел запечатлеть в ликах святых их духовный облик и тонкие движения чувств.

Эти особенности, а также творческое переосмысление традиционного соотношения фигур и фона говорят о том, что А. Корноухов обогащает традицию теми открытиями в области формы, которые принесло светское искусство XX в. В частности, оно показало, что импровизация в материале может успешнее передать жизнь образа, чем деталировка, а фон — быть столь же пластически выразительным, что и фигуры. Опыт современного искусства дал в руки художника средства, с помощью которых условный фон византийских мозаик преобразился в динамичную форму вращения светового ореола и в статичную форму монументального креста. Эта активность фона вкупе с сюжетными сценами позволила создать цельную художественную картину «нового неба» и проявить важные символико-богословские акценты.

Трактовка «нового неба» Откровения в мозаике капеллы наводит на мысль, что в эсхатоне часть невидимого мира — ангельские силы, апостолы и святые, воскресшие в вечную жизнь, — становится видимой, «ибо видимое временно, а невидимое вечно» *[1]. Такое понимание отвечает литургическому подходу к изображению сюжетов событий, почерпнутых из Писания или Предания, которые празднуются в Церкви: действие всякий раз происходит здесь и сейчас — в конкретном собрании верных и одновременно повсюду на земле и в небесах[23]. Благодаря стилистике изображения художник действительно создал впечатление, что праздники «не рассказываются, а проступают на своде — тихо возникают и контрастно дополняют мозаику восточной стены» [*Корноухов. История, 140*]. Характер изображения доносит эсхатологическое и литургическое содержание, которое находит опору в Апокалипсисе: «эта книга вся пронизана богослужением, совершаемом и на небе, и на земле, и во всем космосе», — пишет архим. Ианнуарий (Ивлиев) [*Ианнуарий (Ивлиев), 10*]. Композиции свода и восточной стены предстают

*[1] 2 Кор 4:18

23. Ср. молитву перед причастием: «Господи, Иисусе Христе, Боже наш, посмотри на нас из святого жилища Твоего и с Престола славы царствия Твоего; приди к нам и освяти нас, сидящий с Отцом на небесах и здесь с нами невидимо пребывающий…» (цит. по: Божественная литургия / Пер. с греческого В. С. Шолоха. Киев : Пролог, 2004. С. 119), а также гимн, который поется на литургии Преждеосвященных даров вместо Херувимской песни: «Ныне Силы Небесные с нами невидимо служат, / ибо вот, входит Царь Славы…».

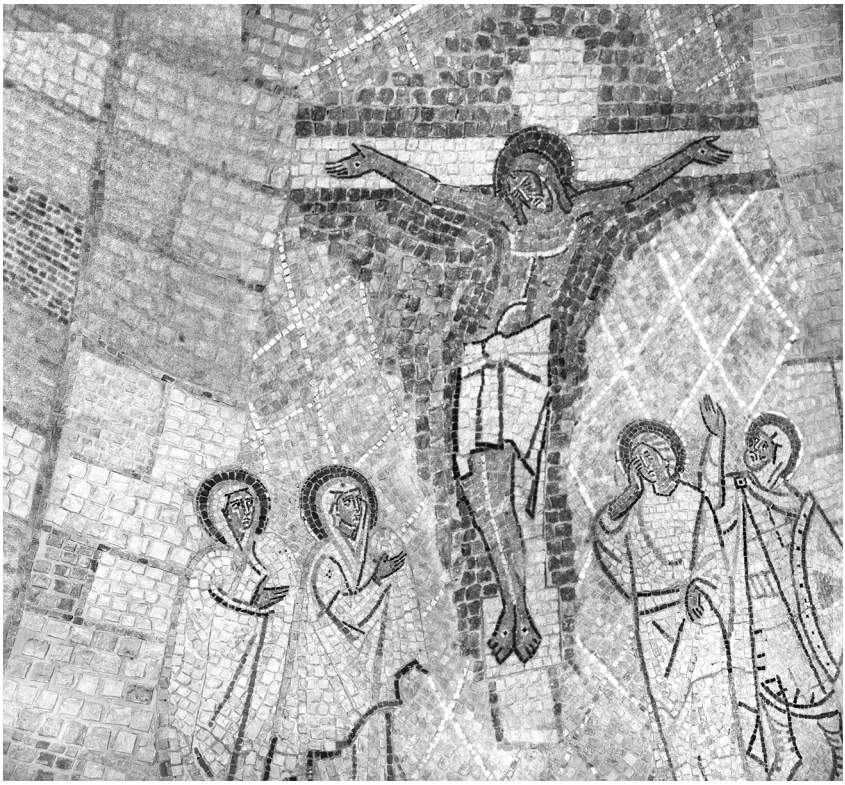

Фото 4. Распятие Христово. Мозаика на своде капеллы *Redemptoris Mater*. 1997–1998 гг. Ватикан.

как образ единства небесной и земной литургии: «Да веселятся небесная, да радуются земная…»[24].

Инновации в сцене Распятия связаны с общей концепцией свода, с тем образом неба, который был создан художником (фото 4). Крест Распятия на мозаике А. Корноухова не стоит на земле, он как будто оторвался от подножия, на котором едва намечена голова ветхого Адама; нет Голгофы с пещерой, как это обычно изображается на иконах и в росписях. Лик усопшего Христа несет следы страдания, но главное в этой мозаике — легкий парящий силуэт. На память приходит образ «парящего» Христа на известной иконе «Распятие с предстоящими» работы Дионисия (1500 г., ГТГ)[25]. На мозаике А. Корноухова фигура распятого Христа неотделима

24. Начало воскресного тропаря 3 гласа.
25. См.: [*Кирьянова, 71*].

от креста и образует с ним единое целое. Синий фон позади белого креста помогает ему взлететь, вознестись — как будто глубина небес распахивается перед Христом в преддверии Воскресения и Вознесения[26].

Первоначально граница между двумя композициями — Успением Богородицы на своде и Небесным Иерусалимом на восточной стене — была обозначена орнаментом[27]. Святой город был окружен сиянием, что соответствовало его описанию в Откровении Иоанна. Этот ореол вместе с изящными кивориями, венчающими башни Небесного града, и обрамляющим их орнаментом создавал символический и художественно убедительный переход к мозаикам свода. Композиция «Небесный Иерусалим» имела в верхней части продолжение: над стенами Святого города с левой и правой сторон было изображено шествие апостолов, традиционно возглавляемых Петром и Павлом. Это была еще одна ассоциация с православным храмом: иконография двух групп апостолов на алтарной стене капеллы напоминала Евхаристию / Причащение в алтаре; различие в том, что апостолы направлялись здесь не только ко Христу — они шли к престолу Святой Троицы с изображенной на нем Евхаристической чашей. Сейчас, как мы уже говорили, верхняя часть мозаики «Небесный Иерусалим» утрачена.

Тема шествия, процессии — одна из наиболее древних в мозаичном убранстве ранневизантийских церквей. Она соответствует архитектурному смыслу базилики, содержит образ пути[28] и выражает устремленность к алтарю, где совершается бескровная жертва евхаристического собрания. В равеннской церкви Сан Аполлинаре Нуово (VI в.) народ, входящий в храм, словно примыкал к процессии праведников и праведниц, расположенных по длинным сторонам центрального нефа, от входа к алтарю[29]. На эскизах видно, что к шествию апостолов на алтарной стене подводили процессии праведников с пальмовыми ветвями, которые

26. «И когда Я вознесен буду от земли, всех привлеку к Себе. Сие говорил Он, — замечает Иоанн, — давая разуметь, какою смертью Он умрет» (Ин 12:32–33); «Вознесыйся на Крест волею», — звучит кондак Канона Кресту.

27. Орнамент, напоминающий ленту, украшенную драгоценными камнями, происходит из церкви Сан Витале в Равенне.

28. «Базилика ранневизантийского периода несет в себе идею пути в Небесный Иерусалим, поэтому ее пространство динамично, предполагает тему шествия, которая может быть выражена в главных изображениях храма». (См.: [*Давидова, 121*]).

29. Позднее А. Корноухов обращался к другим иконографическим мотивам этого памятника. Так, композиция «Тайная вечеря» в нижней церкви Успения на Успенском Вражке восходит к мозаике на правой стене центрального нефа Сан Аполлинаре Нуово.

направлялись к Небесному Иерусалиму по верху боковых стен капеллы *[1]. Возглавляли святых Богоматерь и архангел Гавриил на северной стене, Иоанн Предтеча в образе Ангела пустыни и архангел Михаил — на южной стене. Их фигуры были выполнены в материале и не сохранились так же, как мозаики свода.

*[1] Ср. Откр 7:9

Резюмируя сказанное, мы приходим к выводу, что общая картина мозаик свода не имела аналогов ни в западноевропейском, ни в византийском и русском искусстве. Средствами мозаичного искусства в западноевропейской базилике был воспроизведен ассоциативный образ восточнохристианской храмовой структуры и ее богословской символики. Это позволило создать на своде эсхатологический образ «нового неба» *[2]. Изображение Христа Пантократора обозначило связь собрания верных с Господом как с творящим центром мироздания; сияние, расходящееся от Него концентрическими кругами по всему своду, символизировало вселенское Царство Божье, космос, преображенный крестом — знаком страдания Христа и Его победы над смертью. Инновацией явилось и расположение в лучах огромного креста двунадесятых праздников — Рождества Христова, Преображения Господня, Успения Пресвятой Богородицы, — а также Распятия. Новые черты в иконографии и авторская стилистика позволили художнику акцентировать эсхатологический аспект евангельских событий и Успения.

*[2] Откр 21:1

Благодаря архитектурному мышлению, богословскому ви́дению задачи и найденной необычной стилистике, на своде капеллы Александром Корноуховым была создана «целостная среда праздничного инобытия» [30]. Концепция мозаичной росписи свода и художественно-богословская интерпретация ее символики опираются на традицию. В этой работе художник обращался к иконографии VI и IX–XI вв., к ранневизантийской мозаике, иконописи и пластике, к древнерусской иконе. И вместе с тем мозаики на своде капеллы *Redemptoris Mater* явились инновацией. Объединенные и освещенные лучами креста, исходящими от Христа Пантократора, четыре сюжета на своде, мозаики боковых стен и Небесный Иерусалим на восточной стене создавали единый иконический образ Царства небесного.

30. Выражение М. Н. Соколова (см.: [*Соколов, 82*]).

## Литература


1. *Бобров* = Бобров Ю. Г. Основы иконографии памятников христианского искусства. М. : ООО Издательский дом «Художественная школа», 2010. 260 с.
2. *Булгаков* = Булгаков Сергий, прот. Невеста Агнца. Париж: YMCA-Press, 1945. 621 с.
3. *Вагнер* = Вагнер Г. К. Византийский храм как образ мира // Византийский временник. 1986. Т. 47 (72). С. 163–181.
4. *Давидова* = Давидова М. Г. Значение термина «программа росписей» для церковного монументального искусства // Вестник ПСТГУ. Вып. 3 (19). С. 120–129. (Серия V: Вопросы истории и теории христианского искусства).
5. *Демус* = Демус О. Мозаики византийских храмов : Принципы монументального искусства Византии. М. : Индрик, 2001. 160 с.
6. *Ианнуарий (Ивлиев)* = Ианнуарий (Ивлиев), архим. И увидел я новое небо и новую землю : Комментарий к Апокалипсису. М. : ББИ, 2015. 346 с.
7. *Кирьянова* = Кирьянова С. А. Распятие Христово. СПб. : Метропресс, 2013. 76 с.
8. *Корноухов. История* = Корноухов А. Д. История жизни мозаик капеллы *Redemptoris Mater* с параллельными местами. М. : Омофор, 2016. 184 с.
9. *Корноухов. Мозаика* = Языкова И. Мозаика — это искусство импровизации : [Интервью с А. Д. Корноуховым] // НГ-Религии. 2000. 12 апреля. URL: http://www.ng.ru/ng_religii/2000-04-12/8_mosaic.html (дата обращения: 12.05.2016).
10. *Лидов* = Лидов А. М. Иеротопия огня и света // Огонь и свет в сакральном пространстве : Материалы международного симпозиума / Ред.-сост. А. М. Лидов. М. : Индрик, 2011. С. 11–17.
11. *Мэтьюз* = Мэтьюз Т. Преображающий символизм византийской архитектуры и образ Пантократора в куполе // Восточнохристианский храм : Литургия и искусство. СПб. : Дмитрий Буланин, 1994. С. 7–16.
12. *Поуп-Хеннеси* = Поуп-Хеннеси Дж. Фра Анджелико. М. : Слово, 1996. 80 с.
13. *Соколов* = Соколов М. Н. Принцип рая : Главы об иконологии сада, парка, прекрасного вида. М. : Прогресс-Традиция, 2011. 704 с.
14. *D'Adda* = D'Adda R. Giotto in Padua. Milano : Skira, 2008. 95 p.
15. *Làbadyovà* = Làbadyovà S.-S. I Segreti Della "Nuova Sistina" Del Vaticano. Venezia : Marcianum Press, 2009. 320 p.
16. *Museum* = Museum of Chora : Mosaic and Frescoes. Istanbul : Aksit, 2014. 154 p.
17. *Tomei* = Tomei A. Cimabue. Firenze, 1997. 50 p.

**N. Y. Likhtenfeld**

## On the New and the Old in Alexander Kornoukhov's Art. Mosaics in the *Redemptoris Mater* Chapel in the Vatican's Apostolic Palace

The article studies the mosaics by A. D. Kornoukhov on the vault of the *Redemptoris Mater* Chapel in the Vatican's Apostolic Palace. New features introduced by the artist into the program and the style of mosaic decoration are analysed in relation to the traditional décor of Christian temple. Innovations are considered in terms of their theological content, iconography, imagery and artistic presentation. The image of the East Christian temple structure and its theological symbolism were depicted on the chapel vault by means of mosaic art creating an unparalleled eschatological image of the "new heaven".

KEYWORDS: mosaic, church art, Byzantine tradition, artist, image, iconography, church architecture, eschatology, theological symbolism.

# Сведения об авторах

**Булгакова Ольга Евгеньевна**
студент, СФИ (Россия, Москва)
olga_bulgakova@bk.ru

**Лихтенфельд Наталья Яковлевна**
студент, СФИ (Россия, Москва)
linmail@mail.ru

**Мелик-Пашаев Александр Александрович**
*д-р психол. наук*
главный научный сотрудник, ФГБНУ «ПИ РАО»
(Россия, Москва)
zinaidann@mail.ru

**Панченко Татьяна Николаевна**
*канд. филос. наук (Россия, Москва)*
tatiana.tatpan@gmail.com

**Селезнев Михаил Георгиевич**
*канд. филол. наук*
доцент, РГГУ; Общецерковная аспирантура и докторантура
им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия (Россия, Москва)
mgseleznev@gmail.com

**Юровицкая Мария Михайловна**
аспирант, Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых
равноапостольных Кирилла и Мефодия (Россия, Москва)
mmjurovitskaja@gmail.com

# About the Authors

**Bulgakova Olga Evgenyevna**
SFI student (Russia, Moscow)
olga_bulgakova@bk.ru

**Lichtenfeld Natalia Yakovlevna**
SFI student (Russia, Moscow)
linmail@mail.ru

**Melik-Pashayev Alexander Alexandrovich**
*Doctor of Psychology*
Chief Researcher at the Psychology Institute, Russian Academy of Education (Russia, Moscow)
zinaidann@mail.ru

**Panchenko Tatyana Nikolayevna**
*Ph.D. in Philosophy (Russia, Moscow)*
tatiana.tatpan@gmail.com

**Seleznyov Mikhail Georgyevich**
*Ph.D. in Philology*
Associate professor, RSUH; Saints Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies (Russia, Moscow)
mgseleznev@gmail.com

**Yurovitskaya Maria Mikhailovna**
Postgraduate student, Saints Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies (Russia, Moscow)
mmjurovitskaja@gmail.com

СВЕТ ХРИСТОВ ПРОСВЕЩАЕТ ВСЕХ

*Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института (научный журнал)*

Подписной индекс 40540
Объединенный каталог «Пресса России»

Выпуск 20 · Осень 2016

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* К. Мозгов
*редакторы* И. Кольцова, Л.-И. Скоробогатова
*корректор* М. Писаревская
*макет* М. Патрушева
*верстка* М. Воронцова
*благодарим за помощь* М. Дементьева, Е.-А. Патракову, Е. Степанову

Мнение редакции может не совпадать с мнением авторов

Подписано в печать 25.11.2016
Формат 70×100/16. Объем 8 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 2078–3434

© Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2016