

Научный журнал
по библеистике и истории христианской мысли

БИБЛИЯ И ХРИСТИАНСКАЯ ДРЕВНОСТЬ

ТОМ 1

№ 1

2019



Сергиев Посад
2019

Scientific Journal of Biblical Studies
and the History of Christian Thought

BIBLE AND CHRISTIAN ANTIQUITY

VOLUME 1

No. 1

2019



PUBLISHING
HOUSE OF MOSCOW
THEOLOGICAL
ACADEMY

Sergiev Posad
2019

ISSN 2658-7815

Рекомендовано к публикации Издательским советом
Русской Православной Церкви
ИС Р19-909-0333

Библия и христианская древность / Научный журнал по библеистике и истории христианской мысли. Сергиев Посад: Издательство Московской духовной академии, 2019. — Т. 1. — № 1. — 240 с.

«Библия и христианская древность» (Bible and Christian Antiquity) — научный журнал Московской духовной академии. Журнал был создан на кафедре богословия Московской духовной академии. В нём публикуются оригинальные тексты на древнегреческом, латинском и восточных языках, переводы, комментарии, исследования, рецензии, аннотированные библиографии (тематические или по авторам) монографий и журналов по библеистике, патристике, истории христианства на Востоке и Западе. В качестве основных целей и задач журнала представление новых научных материалов по исследованиям и переводам, рецензий на публикации отечественных и западных исследователей.

Специальности ВАК:

10.02.14 Классическая филология, византийская и новогреческая филология

26.00.01 Теология

РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА

Главный редактор: диакон Сергей Кожухов

кандидат богословия,
доцент кафедры библеистики Московской духовной академии

Научные редакторы: диакон Николай Шаблевский

кандидат богословия, преподаватель кафедры библеистики
Московской духовной академии

Евгений Викторович Ткачёв

магистр филологии и истории Древнего Востока, преподаватель
кафедры филологии Московской духовной академии

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Священник Антоний Борисов, кандидат богословия, доцент кафедры
церковной истории Московской духовной академии

Илья Сергеевич Вевюрко, кандидат философских наук, старший
преподаватель кафедры религиоведения Московского государ-
ственного университета им. М. В. Ломоносова

Протоиерей Павел Великанов, кандидат богословия, доцент, заве-
дующий кафедрой богословия Московской духовной академии

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

Священник Стефан Домусчи, кандидат богословия, кандидат фи-
лософских наук, доцент кафедры богословия Московской ду-
ховной академии

Священник Сергей Ким, PhD по филологии, преподаватель кафедры
филологии Московской духовной академии

Священник Иоанн Никулин, кандидат богословия, кандидат исто-
рических наук, доцент кафедры церковно-исторических и гума-
нитарных дисциплин Екатеринбургской духовной семинарии

Игумен Адриан (Пашин), кандидат богословия, доцент, секретарь
Учёного совета МДА, заведующий аспирантурой Московской
духовной академии

Игумен Дионисий (Шлёнов), кандидат богословия, профессор ка-
федры филологии Московской духовной академии

СОДЕРЖАНИЕ

11	Список сокращений
13	Предисловие главного редактора
	ПЕРЕВОДЫ, ИССЛЕДОВАНИЯ И КОММЕНТАРИИ
	<i>Издания и переводы</i>
15	Евсевий Кесарийский Толкование на 37-й псалом (часть 1) / критическое издание грузинского текста, перевод с грузинского, вводная статья, комментарии священника <i>Сергия Кима</i>
39	Святитель Кирилл Александрийский Толкование на Послание к Римлянам (из катен) / перевод с древнегреческого, вводная статья и комментарии <i>иеромонаха Феодора (Юлаева)</i>
	<i>Патристическая экзегеза</i>
118	Диакон Сергей Кожухов Текст Иеремии 1, 5 и 7, 18 в экзегезе Оригена
	<i>Священная история</i>
138	Священник Андрей Выдрин Историописание в Древнем Израиле и писцы царя Езекии
	<i>Межзаветная литература</i>
163	Илья Сергеевич Вевюрко Аллегорическая интерпретация Священного Писания в кумранских пешарим
	<i>Экзегеза Священного Писания в других христианских конфессиях</i>
185	Священник Антоний Борисов Новаторство или преемственность? Особенности и религиозно-исторический контекст экзегезы Мартина Лютера
	<i>Филология и лингвистика</i>
202	Диакон Николай Шаблевский Императив и деонтика в Пятикнижии: специфика греческого (LXX), латинского (Vulg) и арамейских переводов

РЕЦЕНЗИИ

- 221 **Диакон Николай Шаблевский**
Рецензия на: *Эйделькинд Я. Д. Песнь песней: перевод и филологический комментарий к главам 1–3. М.: РГГУ, 2015. 156, VIII с.; 157–536 с. (Orientalia et classica; vol. 53/1–2); ISBN: 978-5-7281-1743-8, ISBN 978-5-7281-1744-5*
- 232 **Диакон Николай Шаблевский**
Рецензия на: Паралипомены Иеремии пророка (Четвертая книга Варуха) / перевод, комментарий и религиозно-исторический очерк И. С. Вевюрко. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2017. 144 с. (Исторические источники); ISBN 978-5-91244-206-3

CONTENTS

11 **List of Abbreviations**

13 **Preface of the Chief Editor**

TRANSLATIONS, RESEARCH AND COMMENTS

Editions and translations

15 **Eusebius of Caesarea**

Commentary on Psalm 37 in the Old Georgian Version / A Critical Edition of the Old Georgian Text and Its Russian Translation by *priest Sergiï Kim*

39 **Saint Cyril of Alexanria**

The Commentary on the Epistle to the Romans (from the Catenae) / Translation from Greek, Intoduction and Commentary by *hieromonk Theodor (Yulaev)*

Patristic exegesis

118 **Deacon Sergiï Kozhukhov**

The Text of the Jeremiah's Text 1:5 and 7:18 in the Exegesis of Origen

Sacred history

138 **Priest Andreï Vydrin**

Historiography in the Ancient Israel and the Scribes of the King Hezekiah

Intertestamental literature

163 **Ilia S. Veviurko**

Allegorical Interpretation of the Holy Scripture in Qumran Scrolls' Pesharim

Exegesis of the Holy Scriptures in other Christian denominations

185 **Priest Antonii Borisov**

Innovation or Continuity? Features and Religious and Historical Context
Exegetic-Hermeneutic Views of Martin Luther

Philology and linguistics

202 **Deacon Nikolaï Shablevskiï**

The Imperative and Deontic in the Pentateuch: Specificity of the Greek (LXX), Latin (Vulg) and Aramaic Translation

REVIEWS

221 **Deacon Nikolaï Shablevskiï**

Review of: *Eidelkind Y.* The Song of Songs. A Translation and a Philological Commentary on Chapters 1–3. Moscow: RSUH, 2015. 156, VIII p.; 157–536 p.

(Orientalia et classica; vol. 53/1–2); ISBN: 978-5-7281-1743-8,
ISBN 978-5-7281-1744-5

232

Deacon Nikolai Shablevskii

Review of: Paralipomena of Jeremiah (Forth Book of Baruch) / Translation,
Commentary and Religious Historical Essay by I. S. Vevurko. Moscow: Russian
Foundation for the Assistance of Education and Science, 2017. 144 p. (Historical
Sources); ISBN 978-5-91244-206-3

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- БВ Богословский вестник. Сергиев Посад, 1892–1918; Новая серия. № 1–. 1993–.
- ПЭ Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2000–.
- ХЧ Христианское чтение. СПб., 1821–1917; 1991–.
- ACO Acta conciliorum oecumenicorum / sub auspiciis Academiae scientiarum Bavaricae edita. Berolini; Lipsiae; Boston: De Gruyter, 1924–2016.
- CPG Clavis patrum graecorum. Vol. 1–4 / cura et studio M. Geerard. Turnhout, 1983, 1974, 1979, 1980; Vol. 5 / M. Geerard, F. Glorie. Turnhout, 1987; Vol. 3a (addenda vol. 3) / parata a J. Noret. Turnhout: Brepols, 2003.
- GCS Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Berlin: Akademie-Verlag, 1897–1935. 1–40 (под названием “Griechischen christliche Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte”). Berlin: De Gruyter, 1953–1989; N. F. 1995–.
- PG Patrologiae cursus completus... Series graeca... / accurate J.-P. Migne. Parisiis: J.-P. Migne, 1857–1866. T. 1–166.
- SC Sources chrétiennes. Paris: Cerf, 1941–.

Предисловие главного редактора

Уважаемые читатели, вы держите в руках первый выпуск журнала «Библия и христианская древность» (БХД). Специализация журнала представлена в самом названии, и она предполагает публикации по двум основным направлениям: библеистике и патристике. Таким образом, нас будет интересовать в первую очередь Священное Писание Ветхого и Нового Заветов, его понимание в святоотеческой христианской традиции, а также в трудах современных библеистов. Предполагается уделить особое внимание исследованиям по герменевтике, исагогике, филологии, лингвистике и экзегезе в иных христианских конфессиях и еврейской традиции, которые предлагают свой взгляд и понимание Библии, применяя другие методы толкования священного текста. Под «христианской древностью» мы будем подразумевать многие области христианского знания, изучающие Священное Предание Церкви и представленные главным образом исследованиями наследия святых отцов и христианских писателей древности. Этот раздел предполагает переводы и публикации, касающиеся патристики и всех аспектов христианского учения и философии истории.

Планируется работа в следующих направлениях: переводы, исследования канонических текстов Священного Писания, апокрифов и межзаветной литературы, рецензии, аннотированная библиография монографий (по авторам и темам), журнальных выпусков и отдельных статей, посвящённых Библии и сопутствующей тематике. В разделе христианской древности особое внимание будет уделено комментированным переводам с древних языков, а также публикациям по различным разделам патристики.

Издание журнала принимает научные публикации не только от преподавателей и студентов МДА, но и от всех желающих представить свои научные исследования научному кругу читателей. Одной из главных задач журнала «Библия и христианская древность» является включение его в список рецензируемых периодических журналов ВАК.

Диакон Сергей Кожухов

ПЕРЕВОДЫ, ИССЛЕДОВАНИЯ И КОММЕНТАРИИ
ИЗДАНИЯ И ПЕРЕВОДЫ

ЕВСЕВИЙ КЕСАРИЙСКИЙ
ТОЛКОВАНИЕ
НА 37-Й ПСАЛОМ
В ДРЕВНЕГРУЗИНСКОМ
ПЕРЕВОДЕ (ЧАСТЬ 1)

ИЗДАНИЕ ДРЕВНЕГРУЗИНСКОГО
ТЕКСТА И РУССКИЙ ПЕРЕВОД

Священник Сергей Ким

PhD in Philology
преподаватель кафедры филологии
Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
kimserge@gmail.com

Для цитирования: *Евсевий Кесарийский. Толкование на 37-й псалом (часть 1) / критическое издание грузинского текста, перевод с грузинского, вводная статья, комментарии священника Сергея Кима // Библия и христианская древность. 2019. Т. 1. № 1. С. 15–38. doi: 10.31802/2658-4476-2019-1-1-15-38*

Аннотация

УДК 22.07 (223.2)

Толкование Евсевия Кесарийского на 37-й псалом в греческом оригинале было исследовано автором настоящей статьи в рамках проекта по Александрийской и Антиохийской экзегезе при Берлинско-Бранденбургской академии наук¹ в 2017–2018 гг. По итогам исследования греческих рукописей было подготовлено новое критическое издание (в печати). Данная статья является продолжением работы над этим памятником и представляет читателю первую часть древнегрузинской версии Толкования на 37-й псалом и её русского перевода.

Ключевые слова: библейская экзегеза, Толкования на псалмы, Евсевий Кесарийский, перевод с древнегрузинского.

1 Проект «Die alexandrinische und antiochenische Bibelexegese in der Spätantike».

Евсевий Кесарийский († 339/340) составил «Толкование на псалмы», которое сохранилось в греческом оригинале фрагментарно. Полностью сохранились толкования на отдельные псалмы в составе экзегетического корпуса свт. Василия Великого, тогда как большое количество фрагментов толкований на псалмы под именем Евсевия дошло до нас в экзегетических катенах на псалмы.

Грузинский текст Толкования, как и в греческой письменности, включён в экзегетический корпус свт. Василия Великого. Перевод на древнегрузинский язык Толкования на 37-й псалом Евсевия Кесарийского — в составе сочинений свт. Василия Великого — был осуществлён преподобным Евфимием Афонским († 1024), основателем переводческой школы Иверского монастыря. Сведения о принадлежности перевода преподобному Евфимию сообщаются в «Житии преподобных Иоанна и Евфимия»², а также подтверждаются колофоном афонской рукописи Ivron georg. 33 (= A), f. 162v³.

Грузинский перевод издаётся впервые. П. Дж. Федвик (P. J. Fedwick) приводит список рукописей, в которых сохранился наш текст⁴; из них четыре являются довольно древними⁵:

- A Athon. Ivron georg. 33 (a. 1014), f. 88r–103v⁶ (no. X);
 НЦГР⁷ A-135 (a. 1035), f. 130r–141r (no. X);
 НЦГР A-927 (XII в.), f. 179v–185v (no. XXXIX);
- J Hier. georg. 139⁸ (XI–XII в.), f. 285v–302r.

- 2 См. недавний перевод «Жития»: *Martin-Hisard B.* La Vie de Jean et Euthyme et le statut du monastère des Ibères sur l'Athos // *Revue des études byzantines*. 1991. Vol. 49. P. 67–142, здесь 103 («Comme nous le disions, il traduisit... les Enseignements de notre saint père, le grand Basile, le Commentaire des Psaumes, du même...»).
- 3 См. текст колофона и французский перевод в каталоге: *Blake R.* Catalogue des manuscrits géorgiens de la bibliothèque de la Laure d'Ivroun au Mont Athos // *Revue de l'Orient chrétien*. 1933–1934. Vol. IX (29). P. 158 [118].
- 4 *Fedwick P. J.* Bibliotheca Basiliana Universalis. A Study of the Manuscript Tradition, Translations and Editions of the Works of Basil of Caesarea. II. The Homiliae Morales, Hexaemeron, De litteris, with Additional Coverage of the Letters. Part two: Editions, Translations. Turnhout, 1996. P. 1176 (см. рукописи: h641, h642, h643, h644, h647, h649, h650, h652, h655, h656, h657, h659).
- 5 Рукописи h642, h644, h647, h650, h652, h655, h656, h657 (по Федвику) являются списками XVII–XX вв., в силу этого ими можно пренебречь.
- 6 Мы исправляем сведения о нумерации листов. Федвик указывает ff. 83r–101v: см. *Fedwick P. J.* Op. cit. Part one: Manuscripts. P. 194–195.
- 7 Тбилиси, Национальный центр грузинских рукописей им. К. С. Кекелидзе.
- 8 В свободном доступе: <https://www.loc.gov/item/00271073343-jo>.

Мы издаем текст по двум рукописям — **A** и **J**, из которых **A** является, очевидно, прижизненной копией перевода преподобного Евфимия Афонского. В аппарате к критическому изданию древнегрузинского текста мы приводим колляцию с греческим оригиналом сочинения (под сиглом **X**).

| წმიდისა მამისა ჩუენისა ბასილისი თარგმანებაჲ ლ^წზ
ფსალმუნისაჲ.

PG 30, 81;
A 88r,
J 285v

სწავლაჲ აღსაარებისაჲ.

1. ფსალმუნი დავითისი, მოსაცსენებელად.

- 5 | წმიდათა წერილთა სიტყუანი დადგომად არიან წინაშე J 286r
საყდარსა ქრისტესსა მხილებად ჩუენდა, რამეთუ იტყვს, ვითარმედ
«გამხილო და წარმოვადგინნე წინაშე პირსა შენსა ცოდვანი შენნი».
აწ უკუე ვეკრძალნეთ და ფრთხილად ვისმინნეთ სიტყუანი იგი
წერილისანი და მცნებათა | უფლისათა საქმით აღსრულებად PG 30, 84
10 ვისწრაფოთ, რამეთუ არა უწყით, რომელსა ჟამსა მოსლვად არს
უფალი ჩუენი.

«უფალო, ნუ გულის-წყრომითა შენითა მამხილებ მე,
ნუცა რისხვითა შენითა მსწავლი მე».

- | შემსგავსებულად ამათ სიტყუათასა არს დაწყებაჲცა იგი A 88v
15 მეექუსისა ფსალმუნისაჲ, და სხუანიცა იგი სიტყუანი მეექუსისანი
შემსგავსებულნი და მახლობელნი ამისნი არიან. რამეთუ მეექუსესა
შინა იტყოდა დამდაბლებასა ძუალთა მისთასა და სულისა მისისა
სულ-თქუმათაგან დაშურომასა, და ვითარმედ «დავბანო მარადღე
ცხედარი ჩემი-ო, ცრემლითა ჩემითა სარეცელი ჩემი დიავალტო» და
20 შემდგომი ამისი. | ხოლო აჟავე მსგავსნი მისნი სიტყუანი არიან, J 286v
რამეთუ იტყვს:

«არა არს კურნებაჲ ჯორცთა ჩემთაჲ,
და არა არს მშჯდობაჲ ძუალთა ჩემთაჲ პირისაგან ცოდვათა
ჩემთაჲსა.

- 25 რამეთუ ურჩულოებანი ჩემნი აღმემატნეს თავსა ჩემსა»,

4 Ps. 37, 1 7 Ps. 49, 21 12/13 Ps. 37, 2 17 cf. Ps. 6, 3 17/18 cf. Ps. 6, 7
18/19 Ps. 6, 7 22/25 Ps. 37, 4-5

3 აღსაარებისაჲ] აღსააბისაჲ (*sic!*) A 5 დადგომად] დადგრომად A 6 მხილებად
ჩუენდა] *om.* X 7 წარმოვადგინნე] წარმოგიდგინნე J 8 ვისმინნეთ] *om.* X | იგი]
ესე J 10 ჟამსა] ἢ ἡμέρᾳ *add.* X 13 ნუცა] და *praem.* J 18 სულ-თქუმათაგან
დაშურომასა] და შურომასა სულ-თქუმისაგან J 19 დიავალტო] დავალტვე J
25 ურჩულოებანი] უშჯულოებანი J

**Святого отца нашего Василия
толкование на 37-й псалом**

Учение об исповедании

1. *Псалом Давида. В воспоминание (Пс. 37, 1)*⁹

Слова Святых Писаний будут стоять перед престолом Христа на осуждение нам, ибо Он говорит: *Обличу тебя и представлю пред лицом твоим грехи твои* (Пс. 49, 21), поэтому будем внимательны и с прилежанием послушаем слова Писания, а заповеди Господа поспешим исполнить делом, ибо мы не знаем, в какой час придёт Господь наш.

*Господи, не в ярости Твоей обличай меня
и не в гневе Твоем научи меня (Пс. 37, 2).*

Схоже с этими словами и начало шестого псалма; и другие слова шестого [псалма] также похожи и близки к этим [словам]. Так, в шестом [псалме] он говорил о том, что *сокрушились его кости* (Пс. 6, 3), о том, что *душа его утрудилась от воздыханий* (Пс. 6, 7), и еще: *Омою ежедневно ложе мое, слезами омочу постель мою* (Пс. 6, 7), и так далее. Также и здесь его слова схожи с теми, так как он говорит:

*Нет исцеления плоти моей,
нет мира костям моим от лица грехов моих,
ибо беззакония мои превзошли главу мою (Пс. 37, 5) —*

9 Здесь и далее русский текст библейских цитат адаптирован нами по переводу П. А. Юнгера.

და ამათნი მსგავსნი სიტყუანი, რომელთა იტყვს ყოველსავე ამას ფსალმუნსა შინა, რომელთა მიერ იგლოვს თვსთა ცოდვათა და სიგლაზაკესა, რამეთუ იტყვს:

«დავგლაზაკენ და ვმდაბლდი ფრიად

30 და მარადღე მწუხარე ვიდოდე».

არამედ მეექუსისა მის ზედა-წერილი ესრეთ იყო, | ვითარმედ
«დასასრულსა გალობად მერვისათვს, ფსალმუნი დავითისი», ხოლო
ამას არა ესრეთ არს, არამედ ესე ოდენ თქუმულ არს, ვითარმედ
«ფსალმუნი დავითისი მოსაცსენებელად». და სიტყუა ესე თუ
35 «მოსაცსენებელად» მოგუაცსნებს ჩუენ ზედა-წერილსა მას
მექუსისასა, რადთა იყვნენ სიტყუანი ესე ამის ფსალმუნისანიცა
დასასრულსა გალობად მერვისათვს. რამეთუ ამათ ყოველთა
გულის-ვმის-საყოფელ არს დასასრული იგი, არამედ ვინაფთგან
ვითყოდით რაა მეექუსისა ზედა-წერილისათვს, ვთქუთ მათისა
40 მოცსენებისათვს; | იყოს აჟაცა მოსაცსენებელი მათი.

A 89r

J 287r

ხოლო მე ესრეთ ვიტყვ, ვითარმედ მრავალგზის და მრავალთა
ადგილთა აუვარებიეს დავითს შეცოდებად თვსი ღმრთისა მიმართ,
და ესე ფსალმუნი უთქუამს თვსაგან მის ყოვლისაგან კიდე
მოსაცსენებელად თვსთა ბრალთა, რადთა აქუნდეს იგი მას ჰირსა
45 შინა თვსსა და ივმარებდეს მას გალობად საკურნებელად სულისა
თვსისა. და ვედრებასა შესწირავს ღმრთისა გარე-მიქცევად მისგან
რისხვისა მის ცოდვილთათვს | განმზადებულისა, და მოწყალე
ჰყოფს სახიერსა მას უფალსა სიტყუათა მათ მიერ კეთილად
აღსარებისათა. ხოლო რომელ იტყვს, თუ «უფალო, ნუ გულის-
50 წყრომითა შენითა მამხილებ მე», არა თუ მხილებისაგან ივლტის,
არამედ გულის-წყრომით მხილებისაგან; და ვითარმედ «ნუცა
რისხვითა შენითა მსწავლი მე», არა თუ სწავლასა გარე-მიაქცევს,
არამედ თვნიერ | რისხვისა სწავლად ევედრების. ვითარცა
60 მკურნალსა ვინ ეტყვნ, რომლისა ეგულებინ ცეცხლისა მიერ და

A 89v

PG 30, 85

29/30 Ps. 37, 7 32 Ps. 6, 1 34 Ps. 37, 1 35 Ps. 37, 1 37 Ps. 6, 1 38 Ps. 6, 1
40 Ps. 37, 1 49/50 Ps. 37, 2 51/52 Ps. 37, 2

27/28 თვსთა – სიგლაზაკესა] τὴν ἑαυτοῦ ταλαιπωρίαν X 28 რამეთუ იტყვს] ταύτη γὰρ
καὶ αὐτὸς τῇ λέξει κέχρηται εἰπών X 29 ვმდაბლდი] დავმდაბლდი J 30 და] om. J
37 გალობად] καὶ ἐν ὑμνοῖς X 38 გულის-ვმის-საყოფელ] გულის-ვმის-საყოფელი J
39 ვითყოდით] ვითყოდეთ J 42 აუვარებიეს] აღუვარებიეს J | ღმრთისა მიმართ]
om. X 44 მას] მს A, მარადის J 48 მას] om. J 49 თუ] trsp. ante რომელ J
54 რომლისა] რომელსა J

и подобные этим словам, которые он произносит на протяжении всего этого псалма, когда оплакивает свои грехи и нищету и говорит:

*Я обнищал и смирился весьма
и весь день печальный ходил* (Пс. 37, 7).

Впрочем, надписание шестого [псалма] было следующим: *В конце, песнь о восьмом, псалом Давида* (Пс. 6, 1), а у данного [псалма] не так, а сказано только: *Псалом Давида, в воспоминание* (Пс. 37, 1). Это выражение: *в воспоминание* — приводит на ум надписание шестого [псалма], так что получается, что и всё, что сказано в этом псалме, тоже: *в конце, песнь о восьмом* (Пс. 6, 1). Это [слово] *конец* указывало на всё то, что [мы читаем сейчас], †но поскольку, когда мы говорили о надписании шестого [псалма], мы сказали уже о *воспоминании* об этом, пусть будет и здесь воспоминание об этом†¹⁰.

Впрочем, я говорю так потому, что много раз и во многих местах Давид исповедал своё прегрешение перед Богом; и этот псалом произнесен им наряду со всеми другими для напоминания о своих грехах, чтобы держать его на устах и прибегать к нему как к заклинанию для исцеления своей души. Он приносит Богу моление о том, чтобы Тот отвратил от него Свой гнев, уготованный для грешников, и умилоствует благого Господа словами доброго исповедания. А то, что он говорит: *Господи, яростью Твоей не наказывай меня* (Пс. 37, 2), так это потому, что он убегает не от наказания, а от наказания с яростью. А [слова] *не с гневом Твоим научи меня* (Пс. 37, 2), [он произносит] не потому, что уклоняется от научения, а потому что просит о научении

10 Древнегрузинский текст не вполне вразумителен (между знаками cruces); греческий оригинал также представляется испорченным. Знаком сгук †, который также называют «мёртвым знаком», обозначают сильно испорченную, «мёртвую», фразу в её начале и в конце.

- 55 მახვლისა და მწარეთა წამალთა განკურნებად სენისა მის, ვითარმედ | «ნუ ცეცხლისა მიერ განმკურნებ და მახვლისა, არამედ სუბუქთა მიერ და ტკბილთა წამალთა». რამეთუ ესევეთარი იგი არა კურნებასა გარე მიაქცევს, არამედ ტკივილსა მას წამალთა ფიცხელთასა. J 287v
- 60 ხოლო მრავალგზის თქუმულ არს, ვითარმედ «რისხვად» და «გულის-წყრომად ღმრთისად», რომელსა წერილნი იტყვან, არა თუ ვნებათა მოასწავებენ (რამეთუ უცხო არს იგი ყოვლისაგან ვნებისა), არამედ სახედ იტყვს წერილი ამათ სიტყუათა, ვითარცა თუალთა იტყვს | ღმრთისათა და ყურთა და კელთა და თითთა და ფერკთა და სხუათა ასოთა, რომელი-იგი კაცთა გულის-კმის-საყოფელად კეთილად თქუმულ არს უძლურებისათვს ჩუენისა. ეგრეთვე უკუე სატანჯველთაცა, რომელნი საშჯელითა ღმრთისადთა მოიწევან ცოდვილთა ზედა, ვინაფთგან საჭირველ და შემმუსრველ არიან მათდა, ამისთვს გამოსახვით, ვითარცა რისხვისაგან და გულის-წყრომისა მოსრულთა, იტყვს. ხოლო ამას გუასწავლის წმიდად მოციქული, რამეთუ იტყვს: «სიფიცხლისაებრ შენისა და უნანელისა გულისა | დაიუნჯებ თავისა შენისა რისხვასა დღესა მას რისხვისა და გამოცხადებისა მართლ-მსაჯულობისა ღმრთისასა, რომელი მიაგებს თითოეულსა საქმეთა მათთაებრ». J 288r
- 70 ვინ რჩულისა მიერ კაცის-მკლველთათვს და ძვრის-მოქმედთა ბრძანებულსა სატანჯველსა «რისხვად» და «გულის-წყრომად» უწოდდეს, არა თუ რამეთუ ჭეშმარიტად რჩული განრისხნების, არამედ რომელი-იგი იტანჯვოდის რისხვად შეერაცხოს ტანჯვად იგი რჩულისამიერი. | და კუალად ტანჯვისა მომღებელნი ცოდვილთა ზედა ბოროტნი ეშმაკნი და ანგელოზნიცა ღმრთისანი ეგევითართა A 90v
- 80

71/74 Rom. 2, 5

55 განკურნებად| განკურნებად J | სენისა| სენისად J 56 განმკურნებ| მე add. J
 57 არა| თუ add. J 58/59 წამალთა ფიცხელთასა| τὰν βίῃμυμάτων X
 61 რომელსა – იტყვან| λεγόμενα ἐν ταῖς μεοπνεύστοις γραφαῖς X 62 იგი| τὸ θεῖον X
 65 რომელი-იგი| რომელ-იგი J 66 უძლურებისათვს ჩუენისა| τῇ τὰν ἀκρωσμένων ποιοτήτι X
 70 იტყვს| იტყვან J | გუასწავლის| გუასწავებს J 71 სიფიცხლისაებრ| სიფიცხისაებრ J 74 მათთაებრ| მისთაებრ J 75 რჩულისა| შჯულისა J 77 რამეთუ| om. J | ჭეშმარიტად – განრისხნების| შჯული განმტკიცნების ჭეშმარიტად J
 განრისხნების| καὶ ὀργισμένου add. X 78 არამედ| რამეთუ რომელი add. J
 შეერაცხოს| შეერაცხების J 79 რჩულისამიერი| შჯულისამიერი J, in marg. A
 80 ანგელოზნიცა| ὑποκριταὶ δυνάμεις X | ეგევითართა| ესევითართა J

без гнева. Это то же самое, как если человек скажет врачу, который собирается лечить его болезнь при помощи огня, скальпеля и горьких лекарств: «Не лечи меня огнём и скальпелем, а [лечи] приятными и мягкими лекарствами». Такой человек отказывается не от лечения, а от страдания из-за болезненных лекарств.

Часто уже говорилось, что когда Писания упоминают о «гневе» и «ярости Божией», то они имеют в виду не пристрастное чувство (ибо [Бог] чужд всякому пристрастному чувству), но Писание произносит эти слова образно, так же, как оно говорит и об очах Божиих, ушах, руках, пальцах, ногах и других членах тела — всё это упоминается по нашей немощи для того, чтобы люди могли уразуметь добро. Подобно этому и о наказаниях, постигающих грешников по суду Божию, — поскольку они тяжелы и болезненны для них, — оно говорит, что они происходят из-за гнева и ярости. Об этом учит нас и святой апостол, когда говорит: *Из-за твоей жесткости и нераскаянного сердца ты сам себе собираешь гнев на день гнева и откровения праведного суда от Бога, Который воздаст каждому по делам его* (Рим. 2, 5–6). Как если бы кто-то назвал наказание, которое закон определяет для убийц и злодеев, «гневом» и «яростью» не потому, что закон действительно гневается, а потому, что человек, подвергающийся каре, воспринимает наказание от закона как гнев. Кроме того, и злые демоны, которые исполняют

საქმეთა ზედა განჩინებულნი «რისხვად» და «გულის-წყრომად»
წოდებულ არიან. ეგრეთ თქუმილ არს სატანჯველთა მათთჳს ათ
სახეთა, რომელნი მეგჳტელთა ზედა მოიწინეს, ვითარმედ
«*მიავლინა მათდა გულის-წყრომაჲ რისხვისა მისისაჲ, მიავლინა*
85 *მათდა კელითა ანგელოზისა მრისხანისაჲთა*». ეგრეთვე «*მარჯუენე*
ღმრთისაჲ» თქუმილ არს | შეწევნაჲ, რომელი კეთილთა და J 288v
სახიერთა ძალთა მიერ ღირსთა მათ მიეცემის.

ევედრების უკუე დავით, რაჲთა არა მრისხანეთა ძალთა მიერ
მოვიდეს მხილებად მისი, არცა კელითა ანგელოზისა მრისხანისაჲთა
90 განსწავლოს იგი, არამედ სიტყჳთა ცხორებისაჲთა და სწავლითა
ტკბილითა. და რაჲთა არა დამარხულ იქმნას ღღისათჳს რისხვისა
და გამოცხადებისა და მართლ-მსაჯულობისა ღმრთისა, არამედ
რაჲთა აქავე უწინარეს განსლვისა მისისა სოფლით მიიღოს A 91r
მისაგებელი თჳსთა ცოდვათაჲ. და მიემთხჳცა თჳსსა ვედრებასა,
95 რამეთუ ვხედავთ, ვითარ მიიღო აქავე მისაგებელი ჭირთა მათ მიერ,
რომელნი მოიწინეს მის ზედა, და კუალად რომელთა თვთ
მოაწევდა თავსა თჳსსა ზედა და სტანჯვიდა მას მარადის
მოღუაწებითა და აღსაარებითა.

2. «*რამეთუ ისარნი შენნი მეცნეს მე*
100 *და ამტკიცე ჩემ ზედა კელი შენი;*
არა არს კურნებაჲ ჯორცთა ჩემთა პირისაგან რისხვისა შენისა,
არა არს მშჳდობაჲ ძუალთა ჩემთა პირისაგან ცოდვათა ჩემთაჲსა».

| დიდი იგი მოღუაწე იობ, რომელმან მრავალ-სახენი J 289r
განსაცდელნი თავს-ისხნა, არა უმეცარ იყო, თუ ვინაჲ მოიწინეს
105 იგინი მის ზედა, ამისთჳს იტყოდა, ვითარმედ «*ისარნი უფლისანი*
არიან | ჯორცთა შინა ჩემთა, რომელთაჲ გულის-წყრომაჲ სუამს PG 30, 88

84/85 Ps. 77, 49 99/102 Ps. 37, 3-4 105/107 Job 6, 4

81 საქმეთა – განჩინებულნი] *om. X* 86 ღმრთისაჲ] ღმრთსა J 87 ღირსთა – მიეცემის]
მიეცემის ღირსთა მათ J 89 კელითა] δι' ἀποστολῆς X | ანგელოზისა მრისხანისაჲთა]
ἀγγέλων πονηρῶν X | ანგელოზისა] ანგელოზისაჲთა J | მრისხანისაჲთა] *s.l. manu*
recentiore J 91 ტკბილითა] ἀφελίμων X | რაჲთა] რომელ J | იქმნას] იქმნეს J
92 და] *om. J* 93 აქავე] καὶ κατὰ τὸν παρόντα βίον *add. X* 94 თჳსსა ვედრებასა] *trsp. J*
ვედრებასა] τοῦ σκοποῦ X 95 ვხედავთ] φαίνεται X 96 რომელნი] რომელ J 97 თჳსსა
ზედა] *trsp. J* | მას] *om. J* 100 ამტკიცე] დაამტკიცე J 101 კურნებაჲ] კურნება J
104 არა] არაჲ J 106 რომელთაჲ] რომელთა J

наказание над грешниками, и ангелы Божии, назначенные для этой цели, получают наименование «гнева» и «ярости». Так, в [повествовании] о десяти язвах, наведённых на египтян, сказано: *Послал на них ярость гнева Его, послал её на них рукою злобных ангелов* (Пс. 77, 49). Подобно этому, «десницей Божией» называется то посещение, которое посылается к достойным посредством добрых и благих сил.

Итак, Давид умоляет о том, чтобы обличение пришло не посредством злобных сил и чтобы получить наказание *не рукою злобного ангела* (Пс. 77, 49), а через спасительные слова и мягкие наставления. А кроме того, он просит, чтобы [Бог] не откладывал *на день гнева и откровения и праведного суда Божия* (Рим. 2, 5), а даровал ему прощение за грехи уже здесь, до отшествия из этого мира. И он добился своего прошения, ибо мы видим, что он получил уже здесь кару посредством того, что с ним произошло, а также посредством того, что он сам причинял себе и терзал себя подвигами и исповеданиями.

2. *Потому что стрелы Твои вонзились в меня,
и Ты утвердил на мне руку Свою;
нет исцеления плоти моей перед лицом гнева Твоего,
нет мира костям моим перед лицом грехов моих.*

Великий подвижник Иов, подвергшийся разнообразным искушениям, не был в неведении о том, откуда это пришло к нему, поэтому он говорил: *Ибо стрелы Господни в теле моём; их ярость испивает кровь мою* (Иов 6, 4). И сей [Давид — С. К.] также говорит: *Стрелы Твои вонзились в меня, и Ты утвердил на мне руку Свою* (Пс. 37, 3). Иов упоминал о руке Господней и говорил: *Эта рука Господа коснулась меня* (Иов 19, 21), и демон также говорил Господу: *Простри руку Твою и коснись всего,*

- სისხლსა ჩემსა». და ესეცა იტყვს, ვითარმედ «ისარნი შენნი მეცნეს მე და ამტკიცე ჩემ ზედა კელი შენი». და იოხტა აცსენებდა კელსა უფლისასა და იტყოდა, ვითარმედ «კელი უფლისაა არს, რომელი
 110 შემომეზო მე», და ეშმაკი კუალად უფლისა მიმართ | იტყოდა, A 91v
 ვითარმედ «მიავლინე კელი შენი და შეახე ყოველივე, რაჲცა აქუს მას»; და კუალად: «მიავლინე კელი შენი და შეახე ჯორცთა მისთა და ძუალთა მისთა». არამედ სხუად კელი იყო იგი, რომელი შეახებდა ჯორცთა მისთა და ჯორციელთა მონაგებთა; ხოლო აქა ვინათგან
 115 თვთ თავადი იგი სული დავითისი იყო მოუძღურებულ, ამისთვს სხუათა ისართა იტყვს მიახლებად მისა და სხუასა კელსა. და მევაგონებ, ვითარმედ «ისარნი» იგი, რომელთა აქა იტყვს, J 289v
 სიტყვერნი იყვნეს, | და უფრომსად თვთ სიტყუანი იგი ღმრთისანი, რომელნი უწერტდეს და ამხილებდეს სულსა მისსა და გონებასა
 120 მისსა სტანჯვიდეს, ვინათგან ესევეთარი იყო კაცი იგი და ესევეთარნი საქმენი დიდნი ღმრთისაგან მოეცნეს და მას ყოველსა ზედა მისცა თავი თვისი ბოროტსა საქმესა. და კუალად ნუუკუე თვთ ეშმაკსაცა და მისთა მათ განჯურვებულთა ისართა ვნებისათა, რომელთა გულის-თქუმად აღძრეს იგი ურიაჲს ცოლისა მიმართ, მათ
 125 იტყვს ისრად, რომელთათვს გუსწავლის მოციქული, ვითარმედ «აღიღეთ ყოვლად საჭირველი | ღმრთისაჲ, რაჲთა შეუძლოთ ისართა მათ უკეთურისათა განჯურვებულთა დაშრეკად». რამეთუ ესე ვინათგან უჭურველად იშოვა და ვერ წინა-აღუდგა განჯურვებულთა მათ უკეთურისა ისართა, ამისთვს იწყლა სული
 130 მისი გულის-თქუმისაგან, რომელ არს ისარი ეშმაკისაჲ.
- და ვითარცა-იგი იოხ წყლულებასა მას ჯორცთასა (ვინათგან მიგულებითა ღმრთისაჲთა იქმნეს), ამისთვს | «ისრად უფლისა» J 290r

107/108 Ps. 37, 3 109/110 Job 19, 21 111/112 Job 1, 11 112/113 Job 2, 5 117 Ps. 37, 3 126/127 Eph. 6, 13-16 132/133 Job 6, 4

107 და – იტყვს] Ὁ δὲ Δαβὶδ οὖν τὸ σᾶμα πλεονεξῶν οἰοῦν τὰ ἰσχύ, αὐτὸν δὲ τὴν ψυχὴν καίριαν τραπείδιν οὐχ ὁμοίως τὰ ἰσχύ φάσκει· “Βέλη γὰρ κυρίου ἐν τῷ σᾶματι μου εἰσιν”· ἀλλ’ X 108 ამტკიცე] დაამტკიცე J 109 და იტყოდა] λέγων X 111/112 ყოველივე – შეახე] om. A 113 სხუად] ἐτέρᾳ πρὸς ἡν χεῖρ καὶ ἑτέρα βέλη X 116 მისა] მისსა J | კელსა] ἡφθιμῷ αὐτοῖν add. X 118 და] om. J 121 მოეცნეს] მიეზოყნეს J | მას] ἄμας J 124 ურიაჲს – მიმართ] ცოლისა მის მიმართ ურიაჲს J 125 გუსწავლის] გუასწავლის J | მოციქული] მოციქულიცა J 128 იშოვა] შოვა J და] om. J 130 რომელ – ეშმაკისაჲ] om. X 132 იქმნეს] იქმნენეს (sic!) J | უფლისა] ღმრთისა J

что он имеет (Иов 1, 11), и ещё: *Прости руку Твою и коснись плоти его и костей его* (Иов 2, 5). Но одна рука коснулась его плоти и его телесного имущества, а здесь, поскольку сама душа Давида изнемогала, он говорит, что к нему прикоснулись другие стрелы и другая рука. И я думаю, что упомянутые здесь «стрелы» были разумными и, скорее всего, это были слова Божии, терзавшие и обличавшие его душу, мучившие его разум из-за того, что он был таким великим мужем, получил такие великие вещи от Бога и при всём этом предал себя злему делу. А может быть, он имеет в виду и самого диавола, и те *раскалённые стрелы* (Еф. 6, 16) страсти, которые разожгли в нём похоть к жене Урии; об этих стрелах учит нас и апостол: *Примите всеоружие Божие, дабы вы могли* (Еф. 6, 13) *угасить все раскалённые стрелы лукавого* (Еф. 6, 16). И поскольку он, оказавшись беззащитным, не смог противостоять *раскалённым стрелам лукавого* (Еф. 6, 13), постольку душу его пронзила похоть, которая и есть демонская стрела.

Подобно тому, как Иов назвал ранения плоти, — ведь они произошли по попущению Божию, — *стрелами Господними* (Иов 6, 4) и сказал:

- უწოდა და თქუა, ვითარმედ «ისარნი უფლისანი არიან კორცთა შინა ჩემთა, რომელთა გულის-წყრომაჲ სუამს სისხლსა ჩემსა»; ეგრეთვე
 135 უკუე დავით აქა «ისრად უფლისა» თქუა, რამეთუ მიშუებიტა უფლისაჲთა მძლე ექმნა მას ეშმაკი, რაჲთა ისწავოს და არა იტყოდის, ვითარმედ «არა შევიძრა მე უკუნისამდე». რამეთუ
 ვინაჲთგან მადლიტა უფლისაჲთა ძლიერ იყო და ოდესმე აღზუავნა, ვითარცა იტყვს, ვითარმედ «მე ვთქუ განგებულებასა ჩემსა: არა
 140 შევიძრა მე უკუნისამდე». ამისთჳს ღირსად მიეცა გამომცდეღსა მას, რომელი შეეხო სულსა მისსა და დიდად უფროჲს | დააჭირვა მას A 92v
 ვიდრელა იობს. ხოლო სიტყუანი იგი მომაცსენებელნი მართლ-მსაჯულობისა მისისანი და სწავლაჲ იგი რისხვისა მის ცოდვილთა ზედა განშზადებულისაჲ, რომელნი-იგი | უმახვლეს არიან ისართა, PG 30, 89
 145 გონებასა მისსა უწერტდეს და სტანჯვიდეს და მოსწყლვიდეს მას მარადის. და ამისთჳს ვინაჲთგან იტანჯებოდა და იწერტებოდა დავით ამათ ყოველთა კსენებისაგან და ამისთჳს ევედრებოდა გარე-ასლვად | გულის-წყრომით მხილებისა და რისხვით სწავლისა, J 290v
 რამეთუ იტყოდა: «ნუ გულის-წყრიმითა შენითა მამხილებ მე, უფალო, ნუცა რისხვითა შენითა მსწავლი მე». რად? რამეთუ
 150 «ისარნი შენნი მეცნეს მე, რამეთუ ისართა მათ შენმიერთა მიიღეს გულის-წყრომაჲ და რისხვაჲ მათ თანა და მეცნეს მე და ფრიად მტანჯვენ, ამისთჳს გევედრები, რაჲთა არა მოიწიოს კუალად სხუაჲცა რისხუაჲ და გულის-წყრომაჲ».
- 155 3. «რანეთუ ისარნი შენნი მეცნეს მე (ანუ ვითარცა სჳნმახოს თარგმანა, ვითარმედ ისარნი შენნი განმეწონნეს მე),
 და დაამტკიცე | ჩემ ზედა კელი შენი».
- 160 ხოლო კელად უფლისა შეხებულად მისდა გულის-გმა-ყავ იგივე, რომელი შეეხო იობსცა, რამეთუ ამან კელმან უფლისამან ყოველივე სახლი დავითისი ძირითურთ აღძრა, რომელ არს მიშუებაჲ მისი, რამეთუ პირ-მშოჲ იგი ძეთა მისთაჲ ამნონ დისა მიმართ თჳსისა ტრფიალებითა აღძრა და აბესალომ აღავსო ძმისა მიმართ რისხვითა,

A 93r

133/134 Job 6, 4 135 Ps. 37, 3 137 Ps. 29, 7 139/140 Ps. 29, 7 149/150 Ps. 37, 2
 151 Ps. 37, 3 155/158 Ps. 37, 3 156/157 Ps. 37, 3 (S)

134 გულის-წყრომაჲ] αὐτῶν add. X 135 უფლისა] ღმრთისა J 136 ისწავოს] ისწავოს J
 144 ისართა] ისართასა J 146 მარადის] მ̄ს A 147 გარე-ასლვად] გარე-აღსლვად J
 158 დაამტკიცე] დაამტკიცე J 161 რომელ – მისი] om. X 163 აბესალომ] აბისალომ J

Стрелы Господни в теле моём; их ярость испивает кровь мою (Иов 6, 4), точно так же и Давид сказал здесь о «стрелах Господних», поскольку по попущению Господа демон ополчился против него, дабы он научился не говорить впредь: *Не подвигнусь во век* (Пс. 29, 7). Ведь из-за того, что его укрепляла благодать Господа, он некогда возгордился, так что сказал: *Аз рех в изобилии моем: «Не подвигнусь во век»* (Пс. 29, 7). По этой причине он заслуженно был предан искустителю, который коснулся его души и причинил ему намного больший вред, нежели Иову. А его слова — это памятка о его судебном процессе и урок о том гневе, который уготован грешникам; они острее, чем стрелы, они терзают разум, мучают и ранят его постоянно. Поэтому Давид, измученный и истерзанный воспоминанием обо всём этом, и умолял избавить его от обличения с яростью и от научения через гнев: *Не в ярости Твоей обличай меня и не в гневе Твоём научи меня* (Пс. 37, 2). Почему так? *Потому что стрелы Твои вонзились в меня*, стрелы Твои несут на себе ярость и гнев, они вонзились в меня и терзают меня, потому я умоляю тебя, чтобы больше не испытывать на себе ярости и гнева.

3. *Потому что стрелы Твои вонзились в меня*
(или, как перевёл Симмах, *пронзили меня*),
и Ты утвердил на мне руку Свою (Пс. 37, 3).

Под «рукой Господней», прикоснувшейся к нему, понимай ту же руку, что прикоснулась к Иову. Это та же рука Господня, что сотрясла весь дом Давида до оснований (то есть Его попущение), воспалила первенца из его детей, Амнона, похотью к своей сестре, исполнила

- ვიდრემდის მოკლა მან ამნონ; და მერმე კუალად თვსსაცა მამასა
 165 ზედა აღდგა | და სხუანი იგი ყოველნი ბოროტნი, რომელნი J 291r
 მოიწინეს მის ზედა, ვითარცა წერილ არს, რომელნი-იგი მოაწინა
 მიშუებისა ღმრთისა კელმან.
- იტყვს უკუე, ვითარმედ «გელი შენი შემომეხო მე მრავალთა მათ
 განსაცდელთა მიერ; ამისთვს გევედრები, ნულარა მამხილებ მე
 170 სხვთა გულის-წყრომითა, ნუცა უძვრესითა რისხვითა მსწავლი მე». A 93v
 არა მისთვს ოდენ, არამედ შემდგომთაცა ამათთვს, რომელთა იტყვს,
 ვითარმედ «არა არს მშვდობად ძუალთა ჩემთა პირისაგან ცოდვათა
 ჩემთაჲსა. რამეთუ მე პირველვე უსწრვე-ო და არა ველოდე სხვსა
 მიერ ტანჯვად | ჯორცთა ჩემთა, არამედ მე თვთ წყლულებითა
 175 ბოროტითა ვტანჯე თავი ჩემი და ჯორცნი ჩემნი, რომელთა მიერ
 ვქმენ ცოდვად, სატამჯველად მივეცი, რამეთუ ვჰქენჯნიდი თავსა
 ჩემსა და ვაჭირვებდი ყოვლითავე ჰირითა». ვითარცა-იგი სხუასაცა
 ადგილსა იტყოდა, ვითარმედ «დამდაბლდა მარხვითა სული ჩემი»,
 და: «ჯორცნი ჩემნი იწვალნეს ზეთითა», და: «დამავიწყდა მე ჰამად
 180 პური ჩემი, ვმითა კუნესისა ჩემისაჲთა | შემვმეს ჯორცნი ჩემნი J 291v
 ძუალთა ჩემთა», და: «დავბანო მე მარადლე ცხედარი ჩემი,
 ცრემლითა ჩემითა სარეცელი ჩემი დავალტო». ეგრეთვე უკუე აქაცა
 იტყვს, ვითარმედ «არა არს კურნებაჲ ჯორცთა ჩემთაჲ პირისაგან
 რისხვისა შენისა». ზოლო რისხვისა წილ აკვლა და სვნმახოს ესრეთ
 185 თარგმანეს: «პირისაგან მკსინვარებისა შენისა-ო». «რამეთუ
 მეყოფოდა-ო მკსინვარებაჲ იგი წმიდათა შენთა წერილთაჲ და
 შერისხვაჲ იგი წინაწარმეტყუელისა შენისა ნათანისი, ამისთვს
 პირისაგან მკსინვარებისა შენისა ესრეთ ვტანჯე | თავი ჩემი, A 94r
 ვიდრელა იწყლნეს ჯორცნი ჩემნი და ძუალთა ჩემთა თანა მშვდობად
 190 არა იყო პირისაგან ცოდვათა ჩემთაჲსა (ამისთვს სვნმახოს ესრეთ
 თარგმნა, ვითარმედ | ცოდვათა ჩემთათვს-ო). PG 30, 92

«რამეთუ ურჩულოებანი ჩემნი აღმემატნეს თავსა ჩემსა,

172/173 Ps. 37, 4 178 Ps. 34, 13 179 Ps. 108, 24 179/181 Ps. 101, 5-6
 181/182 Ps. 6, 7 183/184 Ps. 37, 4 185 Ps. 37, 4 (A) 188 Ps. 37, 4 (AS) 190 Ps. 37, 4
 191 Ps. 37, 4 (S) 192/196 Ps. 37, 5-7

164 ვიდრემდის] ვითარმედ J 165 ბოროტნი] om. X 169 მე] om. J 172 ვითარმედ]
 Οὐκ ἔστιν ἰσως ἐν τῇ σαρκί μου ἀπὸ πνοῦν σου τῆς ὀρυγῆς σου add. X 175 ვტანჯე]
 ვტანჯე J 176 მივეცი] მივეც J 177 ვაჭირვებდი] ვათრვებდი J 178 იტყოდა]
 იტყვს J 181 მე] om. J 182 ცრემლითა] და praem. J 192 ურჩულოებანი]
 უშჯულოებანი J

и Авессалома ненавистью к брату, так что он убил Амнона, а потом восставила против собственного отца, и всё остальное зло, произошедшее с ним, как написано, его совершила рука Божьего попущения.

Он говорит: «Рука Твоя прикоснулась ко мне через разные искушения, поэтому прошу тебя, *больше не обличай меня в ярости и не наказывай меня с ещё более сильным гневом* (Пс. 37, 2). И он говорит не только это, но и то, что идёт далее: «*Нет мира костям моим от лица грехов моих* (Пс. 37, 4). Я, говорит он, заранее, не ожидая, что кто-то будет терзать моё тело извне, наказал себя сильной болью, и само тело моё, посредством которого я совершил грех, я предал на страдание, карая и наказывая себя различными наказаниями». Об этом же он говорил и в другом месте: *Я смирял постом душу мою* (Пс. 34, 13), и ещё: *Тело моё изменилось от [лишения] елея* (Пс. 108, 24), и ещё: *Я забыл есть хлеб мой; от громкого стона моего плоть моя прилипла к костям моим* (Пс. 101, 5–6), и ещё: *Каждый день омываю ложе моё, слезами моими орошаю постель мою* (Пс. 6, 7). То же он говорит и здесь: *Нет исцеления плоти моей от лица гнева Твоего* (Пс. 37, 4). Вместо перевода словом «гнев» и Акила, и Симмах перевели так: «От лица упрёка Твоего». Для меня достаточно было, говорит он, упрёка от Твоих святых Писаний и укора от Твоего пророка Нафана, поэтому я так и наказал себя *перед лицом Твоего упрёка*, так что страдала плоть моя и не было *мира костям моим перед лицом грехов моих* (вместо этого Симмах переводит «из-за грехов моих»).

Ибо беззакония мои превысили голову мою,

და მე ვითარცა ტვრთი მძიმე დამიმძიმდა ჩემ ზედა.

შეყროლდეს და დაღუპეს წყლულულებანი ჩემნი

195 პირისაგან უგუნურებისა ჩემისა;

დავგლაზაკენ და დავმდაბლდი ფრიად.

| ვინათგან ესე ბოროტი ვქმენ-ო, ამისთვს დავგლაზაკენ და J 292r
დავმდაბლდი ფრიად, და მარადღმ მწუხარე ვიდოდე». ზოლო ამათ

200 ვითარ-იგი თვთ სტანჯვიდა თავსა თვსსა, და არა ერთსა ოდენ
ცოდვასა აჩემებს თავსა თვსსა, არამედ მრავალთა და ესეზომთა,
რომელ შინაგანცა სულისა არა დაიფარვიან-ო, არამედ აღმემატნეს

თავსა ჩემსა და ყოველთაგან საცნაურ არიან. | აჰა ესერა ვხედავთ, A 94v

205 რამეთუ-იგი თვთ იყო შემასმენელ თავისა თვსისა უწინარეს
ყოველთასა და უფრომს სხუათასა, რადთა აღესრულოს მის ზედა
სიტყუა იგი წერილისაჲ, ვითარმედ «მართალი შემასმენელ არნ

210 თავისა თვსისა», რამეთუ უსწრობდა ყოველსა კაცსა შემასმენელსა.
და შეასმენდა თავსა თვსსა და დაშჯიდა და მტერთა პირსა
დაუყოფდა, რაჟამს არღარაჲ აქუნ მათ, თუმცა რამდე თქუეს მისთვს

215 უფრომსი. ზოლო სიტყუაჲ ესე გუასწავლის ჩუენ, რადთა არა
ვფარვიდეთ თვსთა ბოროტთა და გუეპყრენ | ცოდვანი, ვითარცა J 292v
სიმჰალე და სიმყრალე ცოდვისაჲ, სიღრმესა შინა სულისასა და
დაისაჯებოდის მათგან შინაგანი გონებაჲ ჩუენი. ვითარცა სენსა

215 შინა ჯორცთასა, ვიდრემდის სიმკურვალე შინაგან სიღრმეთა
გუამისათა იყოს, უმეტესად განაფიცებებს სენსა მას, ზოლო რაჟამს
გარეთ კერძო გამოვიდეს და გამოცხადნეს სასოებასა სიმრთელისასა

ვითარცა აჰა ესერა გუასწავლის დავით თავისა თვსა თვს:

«ვითარცა ტვრთი | მძიმე დამიმძიმდა ჩემ ზედა». რამეთუ ცოდვანი, A 95r

220 რომელ მოიწინეს მის ზედა, დამძიმებულ იყვნეს შინაგანსა მას

197/198 Ps. 37, 4 204 cf. Prov. 18, 17 206/207 Prov. 18, 17 219 Ps. 37, 5

193 მე] *om.* J 196 დავმდაბლდი] წაჲ τέλους *add.* X 198 ფრიად] წაჲ τέλους X
მარადღმ] მარადღე J 199 მოიწინეს] მის ზედა *add.* J 202 დაიფარვიან-ო] *μὴν εἶσα*
τοῦ σάματος λανθάνειν add. X | აღმემატნეს] აღმატნეს J 203 ყოველთაგან]
ყოველთადა J 204 თვსისა] ἐν πρωτολογίᾳ καὶ X 205 და – სხუათასა] *om.* X 208 და
დაშჯიდა] *om.* X | პირსა] πᾶν ... στόμα X 209 რამე] რაჲ J 210 გუასწავლის]
გუასწავლებს J 212 ცოდვისაჲ] *om.* J X 214 შინა] *om.* J | სიღრმეთა] ასოთა J
218 ვითარცა – ესერა] καὶ ἄλλο δὲ τι X | გუასწავლის] გუასწავლებს J 219 რამეთუ]
ზოლო J

*подобно тяжелому бремени отяготели на мне.
Засмердели и загнили раны мои
пред лицом безумия моего;
обнищал я и согнулся сильно (Пс. 37, 5–7).*

Из-за того что я совершил это зло, говорит он, из-за этого я *обнищал и согнулся сильно, и весь день печальный ходил* (Пс. 37, 7). Этими словами он открывает те страдания, которые его постигли, и то, как он мучил самого себя; и не один только грех он усваивает себе, а великие и многочисленные [грехи], которые он не скрывает в глубине души, которые *превысили его голову* (Пс. 37, 5) и которые известны всем. Итак, мы видим, что он сам был *обвинителем против себя* (Притч. 18, 17) перед всеми и даже больше, чем все другие люди, так что на нём исполняется слово: *Праведник — сам обвинитель против себя* (Притч. 18, 17), потому что он опережает любого человека-обвинителя. Он обвинял сам себя и осуждал и закрывал уста врагов, которым больше ничего не оставалось сказать. Слово учит нас не скрывать свои злые поступки и не держать грехи, словно черноту, и смрад греха в глубине души, так чтобы наш разум не осуждался ими изнутри. Как во время болезни тела, пока жар находится внутри, в глубине тела, болезнь будет только усиливаться, а когда он выходит и показывается на поверхности, тогда даёт надежду на выздоровление, — так же бывает и с душой.

И вот Давид сообщает нам о себе: *Подобно тяжелому бремени они отяготели на мне* (Пс. 37, 5). Грехи, которые случились с ним, тяготели

- გონებასა ზედა მისსა, ვიდრემდის ვერ ძალ-ედვა ტვრთვად მთავრობისა მისთჳს და პატიოსნებისა სულისა მისისა. რამეთუ რომელი-იგი არნ უნანელ და ფიცხელ სიფიცხლისაებრ მისისა და უნანელისა გულისა დაუნჯებს თავისა თჳსისა რისხვასა დღესა მას
- 225 რისხვისასა, რაჟამს დაჰრთავნ ცოდვასა ცოდვათა ზედა და აღაორძინებნ თჳსთა ბოროტთა: «რამეთუ ცოდვილი, რაჟამს მიიწიოს სიღრმესა ცოდვათასა, უგულუბელს ჰყოფს მათ»; ხოლო სული ერთ-გული და პატიოსანი დაღაცათუ ერთგზის ოდესმე J 293r
- 230 გონებაჲ მისი, ვიდრელა ვერ შემძლებელ არნ დუმილად და დაფარვად თჳსისა ბოროტისა. რამეთუ ნამეტავისაგან გულისა პირი იტყუნ. ამისთჳს ესეცა ვერ თავს-იდებდა დადუმებად მის ზედა მოწევნულთა მათ, არამედ იტყოდა, ვითარმედ «ვითარცა ტვრთი მძიმე დამიმძიმდეს ჩემ ზედა ურჩულოებანი ჩემნი»; | და კუალად A 95v
- 235 იტყუნ: «შეყროლდეს და დაღჳეს წყლულებანი ჩემნი პირისაგან უგუნურებისა ჩემისა». ხოლო «უგუნურებად» სახელ-სდებს უგუნურსა მას საქმესა, რამეთუ ცოდვაჲ უგუნურება არს და უგუნურებით იქმნების; რამეთუ სათნოებაჲ არს სიბრძნე და ყოველსავე საქმესა მისსა საქებელ და საწადელ ჰყოფს. და
- 240 სიმრთელე არიან ყოველნი სულისა საქმენი, რომელნი სიბრძნით იქმნებოდინ; უგუნურებაჲ კულა წყლულებითა და სენითა აღავსებს სულსა. არამედ ამისთჳსცა ყოველნი, რომელნი ცოდვათა შინა არიან და უხარის მათ ზედა და ტკბილ არს ცოდვაჲ | წინაშე J 293v
- 245 მათსა, მსგავს არიან ღორთა, რომელნი მწვრესა შინა გორვიდიან. ხოლო რომელი-იგი ერთგზის დაცემულ იყოს და კუალად აღმართებულ იყოს, საქმე იგი ცოდვისაჲ, ვითარცა საძაგელი და მყრალი და არა წმიდაჲ, სძაგს მას. ეგრეთ იყო დავითცა და სიმრთელისაგან სულიერთა მათ საცნობელთაჲსა აღიარებდა და

223/225 Rom. 2, 5 226/227 Prov. 18, 3 231/232 Matth. 12, 34 233/234 Ps. 37, 5
235/236 Ps. 37, 6

222 პატიოსნებისა] εὐψυχμοσύνην X 223 სიფიცხლისაებრ] სიფიცხისაებრ J
225 ცოდვათა] ცოდვასა J 228 სული – და] om. X | დაღაცათუ] დაღაღაცათუ (sic) J
ოდესმე] om. J 229 შეუბრკუმეს] შეუბრკუმეს J 231 ნამეტავისაგან]
ნამეტნავისაგან J 234 ზედა] διόλου ὧς, ὅτι add. X | ურჩულოებანი] უმჯულოებანი J
235 შეყროლდეს და] om. X 237 საქმესა] ἐξ ἀποσύνης γενόμενον add. X | ცოდვაჲ]
πᾶν praem. X | უგუნურება – და] om. X 238 რამეთუ] ხოლო J 239 საწადელ] ἄξιον
add. X 240 ყოველნი სულისა] trsp. J 242 არამედ] om. J | ყოველნი] om. X
246 ცოდვისაჲ] om. X 248 სულიერთა – საცნობელთაჲსა] σύγιον X

над его внутренним разумом, так что он не мог переносить их из-за благородства и достоинства своей души. Человек нераскаянный и жестокий из-за своей жестокости и нераскаянного сердца готовит себе гнев в день гнева (Рим. 2, 5), накапливая грех на грех и умножая своё зло: *Когда достигнет нечестивый до глубины грехов, не радит о них* (Притч. 18, 3), а душа искренняя и честная, даже если вдруг и поскользнётся однажды из-за диавола, тотчас его внутренний разум тяготится, так что не способен молчать и скрывать свой злой поступок. *Ибо от избытка сердца глаголют уста* (Мф. 12, 34). По этой причине и он не мог молчать о том, что случилось с ним, но сказал: *Подобно тяжёлому бремени отяготели на мне беззакония мои* (Пс. 37, 5), и ещё: *Засмердели и загнили раны мои пред лицом безумия моего* (Пс. 37, 6). Безумием он называет бездумный поступок, ведь грех — это неразумие и совершается по неразумию, тогда как добродетель — это мудрость, она делает любое действие достойным похвалы и подражания. А здоровье — это все действия души, которые совершаются с мудростью, тогда как неразумие наполняет душу ранами и болезнями. Поэтому все те, кто пребывает в грехах, радуются им и находят их приятными, такие люди похожи на свиней, катающихся в грязи. А для того, кто один раз поскользнулся, но потом опять встал, греховное деяние отвратительно как нечто мерзкое, зловонное и нечистое. Так и Давид благодаря здоровому душевному устройению исповедовался и говорил так: *Засмердели*

- იტყოდა: «შეყროლდეს და დაღპეს წყლოულებანი ჩემნი პირისაგან
 250 უგუნურებისა ჩემისა. | ვინათგან უკუე განმრავლდეს ცოდვანი ჩემნი, უზეშთაეს თავისა ჩემისა აღმმატნეს და დამძიმდეს ჩემ
 ზედა და შეყროლდეს და დაღპეს; ამისთჳს მენება განკურნებაჲ
 თავისა ჩემისაჲ და დავგალახკენ და დავმდაბლდი ფრიად. და არა
 255 ერთსა ოდენ დღესა და ერთსა ჟამსა, არამედ მარადლე მჭუხარე
 ვიდოდე (ვითარცა სჳნმახოს თქუა, ვითარმედ «მჭუნვარედ
 ვიქცეოდე»). და არა უწესო ვიყავ და არარად შემერაცხა ცოდვაჲ იგი,
 არცა | ვმალლოდე, ვითარცა მეფე, რამეთუ არავის მსაჯულისა
 260 ქუეშე ვიყავ, არამედ შენისა შიშისათჳს და შენისა მკსინვარებისა
 მარადლე მჭუხარე ვიდოდე».
- (sequitur)

249/250 Ps. 37, 6 253 Ps. 37, 7 254/255 Ps. 37, 7 255/256 Ps. 37, 7 (S) 259 Ps. 37, 7

251 აღმმატნეს] აღმატნეს J | დამძიმდეს] დამიმძიმდეს J 254 ერთსა¹] βραχύν X
 255 მჭუნვარედ] მჭმუნვარე J 256 და² – იგი] ἐπὶ τῶν πεπραγμένων μοι X 257 მეფე]
 მეფჳ J 258 ქუეშე] ქუემჳ J 259 მარადლე] მარადლჳ J

и загнили раны мои пред лицом безумия моего (Пс. 37, 6). Оттого что умножились грехи мои, они поднялись выше моей головы и навалились на меня тяжестью, засмердели и загнили, потому я и захотел излечиться, и обнищал, и согнулся сильно (Пс. 37, 7). И не один день, и не один час, а *весь день печальный ходил* (Пс. 37, 7) (или, согласно Симмаху, «грустный бродил»). Я не оставался безразличным, и нисколько не забывал свой грех, и не превозносился из-за того, что я, как царь, не подлежу ни одному суду, но ради страха перед Тобой и из-за Твоего упрёка, *весь день я печальный ходил* (Пс. 37, 7).

Продолжение следует

Библиография

- Blake R. Catalogue des manuscrits géorgiens de la bibliothèque de la Laure d'Iviron au Mont Athos // Revue de l'Orient chrétien. 1933–1934. Vol. IX (29). P. 114–271.
- Fedwick P. J. Bibliotheca Basiliana Universalis. A Study of the Manuscript Tradition, Translations and Editions of the Works of Basil of Caesarea. II. The Homiliae Morales, Hexaemeron, De litteris, with Additional Coverage of the Letters. Part two: Editions, Translations. Turnhout, 1996.
- Martin-Hisard B. La Vie de Jean et Euthyme et le statut du monastère des Ibères sur l'Athos // Revue des études byzantines. 1991. Vol. 49. P. 67–142.

Eusebius of Caesarea. Commentary on Psalm 37 in the Old Georgian Version

A Critical Edition of the Old Georgian Text and Its Russian Translation. Part 1

Priest Sergiï Kim

PhD in Philology

Lecturer of Philology Department of Moscow Theological Academy

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

kimserge@gmail.com

For citation: “*Eusebius of Caesarea. Commentary on Psalm 37 in the Old Georgian Version*”. A Critical Edition of the Old Georgian Text and Its Russian Translation by Priest Sergiï S. Kim. *Bible and Christian Antiquity*, vol. 1, no. 1, 2019, pp. 15–38. (In Russian) doi: 10.31802/2658-4476-2019-1-1-15-38

Abstract. The Greek original of the Commentary on Psalm 37 by Eusebius of Caesarea was studied by the author of the present contribution in the frame of the project «Die alexandrinische

und antiochenische Bibelexegese in der Spätantike» at the Berlin-Brandenburg Academy of Sciences in 2017–2018. The investigation of the Greek manuscripts led to a new critical edition of Eusebius' text (forthcoming). We conceive the present article as a continuation of our study on this text and offer the reader a first part of the critical edition of the hitherto inedited Old Georgian version of Eusebius' Commentary on Psalm 37 alongside its Russian translation.

Keywords: Biblical exegesis, Commentary on Psalms, Eusebius of Caesarea, Old Georgian.

СВЯТИТЕЛЬ КИРИЛЛ
АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ
ТОЛКОВАНИЕ
НА ПОСЛАНИЕ
К РИМЛЯНАМ (ИЗ КАТЕН)

ПЕРЕВОД С ГРЕЧЕСКОГО,
ПРЕДИСЛОВИЕ И ПРИМЕЧАНИЯ

Иеромонах Феодор (Юлаев)

магистр богословия
преподаватель кафедры филологии
Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
ulaev.theodor@gmail.com

Для цитирования: Кирилл Александрийский, свт. Толкование на Послание к Римлянам (из катен) / перевод с греческого, предисловие и примечания иеромонаха Феодора (Юлаева) // Библия и христианская древность. 2019. Т. 1. № 1. С. 39–117. doi: 10.31802/2658-4476-2019-1-1-39-117

Аннотация

УДК 276 (22.7)

В публикации представлен русский перевод сохранившегося в составе греческих катен «Толкования на Послание к Римлянам» свт. Кирилла Александрийского. В предисловии определяется изначальная форма толкования и с привлечением дополнительных источников делается вывод, что это был экзегетический комментарий, разделённый на «томы». На основании содержания трактата решается вопрос о его датировке и указывается, что отсутствие примет несторианского спора означает, что оно написано до 429 г., а особенности триадологической терминологии позволяют датировать его не ранее начала написания «Диалогов о Святой Троице» (412 или 423 г.). Рассматриваются герменевтические принципы святителя и даётся обзор содержания толкования. Отмечается, что оно посвящено почти исключительно вопросам сотериологии: распространение и действие греха в потомках Адама, бессилие закона Моисея в борьбе с грехом и значение закона, домостроительство воплощённого Слова, Промысл Божий в отношении еврейского народа и язычников, человеческая свобода, которую не отменяет предведение Божие.

Ключевые слова: святитель Кирилл Александрийский, Послание к Римлянам, патристическая экзегеза, катены, амартология, сотериология.

Введение

Общепризнано, что Послания св. апостола Павла, наряду с Евангелием от Иоанна, имели решающее влияние на формирование богословской мысли свт. Кирилла Александрийского¹. Он объяснял их «с редким проникновением, вплоть до постижения их духа»² и постоянно обращался к ним в своих творениях. Ключевыми в сотериологии святителя были заимствованное у апостола (см. Еф. 1, 10) учение о «возглавлении» (ἀνακεφαλαίωσις) во Христе обновлённого человечества³ и его же типология Христа как второго Адама (см. 1 Кор. 15, 22.45), ставшая и своего рода объединяющим принципом его библейской экзегезы⁴. Обширные отделы ряда его триадологических и христологических трактатов представляют собой последовательность полемически заострённых толкований избранных мест Нового Завета, где на первом месте по объёму стоят Павловы послания⁵. К сожалению, из творений святителя, непосредственно посвящённых их экзегезе, до нас дошли только фрагменты четырех трактатов (толкования на Рим., 1 Кор., 2 Кор и Евр.)⁶, главным образом в греческих катенах⁷. Но и в виде этих фрагментов они представляют собой важную часть письменного наследия свт. Кирилла и в самое последнее время вновь привлекли к себе серьёзное внимание исследователей⁸.

- 1 Margerie B., de. Introduction a l'histoire de l'exégèse. Paris, 1980. Vol. 1. P. 270; *Χρήστος Π. Ἑλληνικὴ Πατρολογία. Τ. Δ'. Θεσσαλονίκη*, 1993. Σ. 366.
- 2 Jouassard G. L'activité littéraire de St. Cyrille d'Alexandrie jusqu'à 428. Essai de chronologie et de synthese // *Mélanges E. Podechard*. Lyon, 1945. P. 173.
- 3 Феодор (Юлаев), иером. и др. Кирилл, свт., архиеп. Александрийский // ПЭ. М., 2014. Т. 34. С. 271–272.
- 4 Wilken R. L. Cyril of Alexandria, Biblical Exegete // *Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity* / ed. Ch. Kannengiesser. Leiden; Boston, 2004. Vol. 2. P. 856–861.
- 5 *Cyrillus Alexandrinus*. Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate 32 // PG. 75. Col. 453–508; *Idem*. Oratio ad Arcadium et Marinam augustas de fide 22–215 // ACO. I, 1, 5. P. 70–117; *Idem*. Oratio ad Pulcheriam et Eudociam augustas de fide 5–43 // ACO. 1, 1, 5. P. 28–58.
- 6 *Cyrillus Alexandrinus*. Fragmenta in s. Pauli epistulas (CPG 5209).
- 7 Об этом жанре комментария на Священное Писание и его рукописной традиции см.: Ткачёв Е. В. Катены // ПЭ. М., 2013. Т. 31. С. 696–750. Там имеется и специальный отдел о греческих катенах на Послания ап. Павла (с. 727–728).
- 8 В 2015 г. вышло критическое издание «Толкования на 1-е Послание к Коринфянам», подготовленное К. Завадски (доктор теологии Теологического факультета г. Трира): *Der Kommentar Cyrills von Alexandrien zum 1 Korintherbrief / Einleitung, kritischer Text, Übersetzung, Einzelanalyse von K. F. Zawadski*. Leuven; Paris; Bristol, 2015. (Traditio exegetica graeca; 16). Он же в настоящее время готовит критическое издание «Толкования на 2-е Послание к Коринфянам». Священник М. Никулин, магистр гуманитарных

1. Изначальная форма толкования

В опубликованных катенах на Послание к Римлянам лишь отмечаются принадлежащие святителю схолии («Кирилла») без обозначения источника. Но один фрагмент толкования (3, 31)⁹ цитируется в катене на Деяния свв. апостолов с надписанием: «Святого Кирилла из (послания) к Римлянам второго тома», а свт. Никифор Константинопольский в третьем «Антирритике против Константина Копронима» приводит другое место (1, 3–4), вводя его словами: «Ибо так говорит он [т. е. свт. Кирилл], объясняя (ὁπομνηματίζων) Послание к Римлянам божественного апостола»¹⁰. Можно сделать вывод, что это был экзегетический комментарий (ἐξήγησις ὁπομνηματικῇ, ὁλόμνημα), разделённый на «томы» (τόμοι), — форма, избранная святителем в большинстве его экзегетических творений, в том числе и на остальные Павловы послания. Сведениями об общем количестве томов толкования мы не располагаем.

2. Дата написания

Внешние свидетельства, позволяющие решить этот вопрос, нам неизвестны. Если исходить из содержания, то здесь нет никаких примет несторианской полемики, что даёт 429 г. как *terminus ante quem*. Наличие же у триадологической терминологии ряда особенностей, характерных для «Диалогов о Святой Троице», но отсутствующих в более раннем триадологическом трактате «Сокровище» (6, 3–4)¹¹, позволяет заключить, что толкование было написано не ранее «Диалогов», и даёт 412 г.

и социальных наук (Практическая школа высших исследований, г. Париж) и аспирант СПбДА, в 2017 г. опубликовал русский перевод части «Толкования на Послание к Евреям» (Никулин М., *свят.* Перевод «Толкования на Послание к Евреям» свт. Кирилла Александрийского (На Евр. 1) // Труды и переводы. Вып. 1. 2016–2017 уч. г. СПб., 2017. С. 183–205) и ряд статей, посвящённых анализу этого памятника. В 2018 г. им была успешно защищена при СПбДА диссертация на эту тему (Он же. «Толкование на Послание к Евреям» святителя Кирилла Александрийского как источник по богословию первой половины V в. СПб., 2018).

9 Здесь и далее для ссылки на определенный фрагмент толкования указываются толкуемые в нём стихи Послания.

10 *Nicephorus Constantinopolitanus. Antirrheticus III, 30* // *Patrum nova bibliotheca* / ed. A. Mai. Romae, 1849. T. 5. P. 94. Рус. пер.: Творения свт. Никифора архиепископа Константинопольского. Ч. 2. М., 1907. С. 169.

11 См. ниже примечание к переводу указанных мест.

как *terminus post quem*¹². Тем не менее выскажем осторожное предположение, что толкования на Павловы послания представляли собой последовательно писавшийся святителем цикл. А поскольку толкования на 2 Кор. и Евр., очевидно, были созданы во время несторианского спора¹³, это означало бы, что «Толкование на Послание к Римлянам» было составлено незадолго до начала полемики.

3. Содержание

Сохранившиеся фрагменты охватывают текст Послания к Римлянам с большими лакунами: вовсе отсутствуют главы 2, 12, 13 и 16, а главы 1, 4 и 15 представлены единичными стихами. Внимание свт. Кирилла сосредоточено преимущественно на раскрытии догматических вопросов, что вполне обычно для его экзегетических творений и чему более всего способствует само толкуемое Послание. Можно отметить ряд его герменевтических принципов. Прежде выводов вероучительного характера он занят «грамматическим» толкованием. Он тщательно следит за развитием мысли апостола (7, 5), выясняет значение тех или иных слов (5, 20; 9, 14–24), отмечает и раскрывает опущенное в тексте и подразумеваемое (8, 3–4; 9, 10) или разбирает возможные варианты его прочтения (10, 2–3). Широко применяется толкование посредством других мест Священного Писания (7, 5; 7, 14; 8, 20–22; 8, 30; 9, 14–24), предполагающее взгляд на него как на творение единственного Автора. При этом отмечается важное для экзегезы различие двух Заветов. Закон Моисея уподобляется женщине, мучающейся родами; он только готовится родить истину (3, 31), которая не видна в нём вполне ясно. В отличие от простоты и краткости Евангелия (9, 10) Ветхий Завет загадочен и труден для понимания (10, 2–3). Ключ к уразумению его загадок — Христос, завершение закона и пророков (10, 4). Имеются примеры и типологического толкования, обычно подсказанные самим апостолом (5, 14; 9, 14–24; 10, 4; 11, 2–4; 11, 7). Задача экзегета — определение в каждом случае «цели» (σκοπός) священного текста (7, 1–4; 8, 3–4), т. е. намерение священного автора.

12 Если принять датировку Ж. М. Дюрана, издателя творений свт. Кирилла в серии «Христианские источники» (SC). Если же согласиться с альтернативной ему гипотезой Г. Жуассара, то в качестве наиболее ранней возможной даты написания «Толкования на Послание к Римлянам» можно указать 423 г. См.: *Феодор (Юлаев), иером.* Кирилл, свт., архиеп. Александрийский. С. 241, 244.

13 Там же. С. 243–244; *Никулин М., свящ.* Перевод «Толкования на Послание к Евреям». С. 61–62.

Соответственно содержанию Послания, толкование посвящено почти исключительно сотериологии, раскрывая учение о спасении во всех главных пунктах. Святитель указывает на «закон греха», действующий в наших членах (5, 18–19), как на последствие грехопадения Адама. Объяснению того, как грех распространился на потомков Адама, не несущих личной ответственности за его преступление, служит пример растения, которое засыхает вместе с иссохшим корнем (5, 14). Будучи страстными и смертными с самого рождения, мы согрешаем уже и произвольно, становясь подражателями Адамова преступления (5, 11–12). Познание добра сохранялось в человечестве благодаря «врождённым движениям», что делало всех ответственными перед Богом (5, 20). Подробно рассматривается значение закона Моисея. Страсти действуют в нас «чрез закон» не потому, что сам он является их причиной, но в силу действующих в нас плотских вожделений (7, 5). Закон «духовен», поскольку делает духовными своих последователей (7, 14), он подобен светильнику, освещающему дорогу путникам ночью и предостерегающему их от падения в ямы (7, 7). Но, изобличая грех, он не может спасти (7, 21), а ввиду того что человек не имеет сил бороться с грехом, доставляемое законом познание греха приводит к ещё большему осуждению, отнимая оправдание неведением (7, 8–11; 7, 13). Более того, установленный законом запрет только усиливает желание запретного (7, 7–8). Цель закона состояла в том, «чтобы умножилось прегрешение», то есть чтобы стал явным грех, обнаружилась всеобщая немощь и стала наконец очевидной необходимость пришествия Христа (5, 20).

Учение о домостроительстве воплощённого Слова излагается с привлечением излюбленного святителем понятия о «возглавлении» (10, 11–13). Христос являет любовь Бога Отца, Который дал за нас собственного Сына. Он — прародитель обновленного человечества, «второй Адам», ходатай близости к Богу, подающий освящение и оправдание по вере (5, 11–12). В нём распят «ветхий наш человек» и упразднилось «тело греховное», поскольку в Его чистом теле уже не действовало плотское сладострастие, а Его крестная смерть имеет искупительное значение, поскольку Его плоть — не иная в сравнении с нами и Он имел в Себе «всю природу», упразднив тяготевшее над ней древнее проклятие (6, 6). Погребаясь с Ним в крещении, мы духовно воскресаем с Ним (6, 3–4), а умирая для греха, больше не имеем нужды в законе (7, 6) и получаем оправдание во Христе через веру (7, 1–4), которая «сильнее осуждающего закона» (5, 20). Мы не только получаем оправдание «даром», что отнимает всякую нашу «похвалу» (3, 27), но даже любое

стремление к оправданию возникает у нас от Бога и Отца (8, 28). Через Христа, Сына Божьего по природе, и мы становимся сынами Божиими по благодати (1, 3–4). Мы приобщаемся Ему как «духовно» (πνευματικῶς), через причастие Святому Духу, так и «телесно» (σωματικῶς), через «таинственное благословение» Евхаристии, благодаря чему и в нас самих осуждается закон греха (8, 6–7). Отмечается, что нам уготовано прославление нашей земной плоти подобно плоти Господа в Преображении (8, 17) и отвергается ложное представление о том, что после всеобщего воскресения нам будет дана иная, воздухообразная и духовная плоть (8, 23).

Касаясь Промысла Божия в отношении еврейского народа и язычников, святитель отмечает, что Авраам был избран Богом из среды развращённого человечества для созидания от него народа чтителей истинного Бога (9, 14–24), но подлинные дети Авраама — это не его потомки по плоти, а те, кто подражает его вере (9, 6–9). Оказавшись в Египте, израильтяне приобщились к нечестию язычников, так что потребовалось избрание Моисея, которому надлежало освободить богоизбранный народ от рабства и греха (9, 14–24). Христос — Пророк, Которому, по данному Моисею обетованию, надлежало заменить его в качестве Посредника между Богом и людьми (3, 31). Избранный народ не признал Его, ожесточённо воспротивился Ему (11, 9–10) и даже убил Его (9, 1–5). Ища оправдание в законе, он был обойдён язычниками, оправданными верой (11, 7). Но премудрость Божия обращает зло к благим последствиям. Как жестокость египтян и их непокорство божественным знамениям способствовали исходу Израиля в пустыню, так и неверие Израиля привело мир к послушанию Богу (11, 15). Бог принял язычников, чтобы вызвать ревность израильтян и побудил их искать спасения в вере (11, 11). Он не отказался от Своего народа (11, 1–2), который по-прежнему предназначен ко спасению, поскольку Промысл Божий не может быть уничтожен непослушанием и ожесточением «некоторых» (11, 25–26).

Святитель отстаивает свободу и ответственность человека как одно из главных свойств его природы, отвергая античное учение о судьбе. Слова апостола: *Ибо не понимаю, что делаю: потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю* (Рим. 7, 15) — не лишают человека свободы, но указывают на то, что насилие плотских страстей преодолевает живущее в нём желание добра (7, 15). Решается вопрос о соотношении свободы воли человека и Божественного предопределения. Если Бог ещё прежде их дел «возненавидел» Иакова и «ожесточил»

сердце фараона, могли ли они противиться такому определению? Но Бог не созидает никого изначально злым и оставляет за каждым выбор между добром и злом. Исав лишён первородства из-за легкомыслия, а фараон был жесток и прежде встречи с Моисеем, так что они были наказаны по справедливости, хотя Бог ещё до того, как проявилась их злоба, воспользовался ею, чтобы обратить её во благо (9, 14–24). Бог заранее знает, кто и как ответит на Его призывание ко спасению, но это предведение никак не влияет на свободу выбора самого человека (8, 30).

Лишь в связи с сотериологией кратко излагаются и другие догматические темы. В одном месте святитель даёт ёмкое изложение своей зрелой триадологии, ясно указывая на тождество сущности и действия Лиц Божества при Их различии по ипостаси (6, 3–4). Нет и сколько-нибудь детального рассмотрения собственно христологии. Утверждается, что Христос — Сын Божий по природе (1, 3–4). Хотя подчеркивается безгрешность Христа по человечеству (5, 16; 6, 5), поскольку Его плоть с самого зачатия была чужда греховной нечистоты, но утверждается и её тождественность с нашей плотью (6, 6). То, что Христос становится родоначальником и возглавителем обновленного человечества (3, 21–26; 10, 11–13), также предполагает полноту Его человеческой природы, хотя в рассмотрение этого вопроса, равно как и вопроса об образе единения во Христе Божества и человечества, святитель здесь не углубляется¹⁴.

4. Издания и рукописи

Первое издание сведённых воедино фрагментов «Толкования на Послание к Римлянам» свт. Кирилла Александрийского выполнил в 1845 г. в Риме А. Май¹⁵ по рукописи X–XI в. ватиканского собрания (Vat. gr. 762) — главной рукописи катен на Послания святого апостола Павла ватиканского типа¹⁶. Годом раньше Дж. Э. Крамер¹⁷ опубликовал

14 Подробнее об экзегетическом методе святителя в «Толковании на Послание к Римлянам» и богословском содержании этого памятника см.: *Cirillo di Alessandria. Commento alla Lettera ai Romani* / trad. V. Ugenti. Roma, 1991. P. 18–35.

15 *Patrum nova bibliotheca* / ed. A. Mai. Romae, 1845. T. 3. P. 1–47.

16 CPG C160. Древнейшие катены на Послания ап. Павла принято делить на три типа, названия которых соответствуют главным рукописям — свидетелям текста (Ткачёв Е. В. Катены. С. 727).

17 *Catena in s. Pauli Epistolam ad Romanos ad fidem codd. mss.* / ed. J. A. Cramer. Oxford, 1844 [Hildesheim, 1967].

в Оксфорде катены на Послание к Римлянам с фрагментами свт. Кирилла в их составе по рукописи оксфордской Бодлианской библиотеки XVI в. (Bodl. Auct. E. II. 20), которая относится к тому же ватиканскому типу катен¹⁸, и по рукописи XIII в. мюнхенского собрания (Monac. gr. 412)¹⁹. В 1863 г. толкование было с некоторыми изменениями воспроизведено в Париже в «Греческой патрологии» Ж. П. Миня в собрании творений святителя²⁰. В 1872 г. также в Оксфорде толкование было издано Ф. Пьюзи в его собрании творений свт. Кирилла Александрийского. Дополнительно к ватиканской катене из издания А. Маи он учитывал и две рукописи, которыми пользовался Дж. Э. Крамер, и дополнил толкование рядом новых фрагментов, а с другой стороны, устранил несколько схолий, не принадлежащих святителю или заимствованных из других его творений, сопроводив текст указанием рукописных разночтений²¹. Помимо основного текста, он воспроизвёл фрагменты свт. Кирилла из катены XIV в. венского собрания (Vindob. Theol. gr. 166)²² — те из них, которые не были частью других известных ему творений святителя²³. В 1991 г. в Риме вышел выполненный по этому изданию комментированный итальянский перевод²⁴, до настоящего времени единственный перевод этого толкования на новые языки.

Наш перевод также выполнен по изданию Ф. Пьюзи²⁵. Кроме его основного текста, в приложении даётся перевод фрагментов из рукописи

- 18 Бодлианская рукопись, как поздняя, имеет большое количество ошибок (Ткачёв Е. В. Катены. С. 728). Содержит толкования до Рим. 9, 1–5 включительно.
- 19 Содержит толкования начиная с Рим. 7, 7. Эта главная рукопись мюнхенского типа катен на Павловы послания (CPG C161) и выполненное по ней издание Дж. А. Крамера «вполне заслуживает доверия» (Там же).
- 20 PG. 74. Col. 773–856.
- 21 S. P. N. Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in D. Johannis Euangelium. Accedunt fragmenta varia necnon tractatus ad Tiberium diaconum duo / ed. Ph. E. Pusey. Oxford, 1872 [Bruxelles, 1965]. Vol. 3. P. 173–248.
- 22 CPG C164.
- 23 Как показало исследование К. Завадски, издание Ф. Пьюзи в плане текстологии нельзя считать окончательным, так что публикация строго выверенного и отвечающего современным требованиям текста «Толкования на Послание к Римлянам» остаётся задачей будущего. Ср.: Ugenti V. Op.cit. P. 36.
- 24 Cirillo di Alessandria. Commento alla Lettera ai Romani / trad. V. Ugenti. Roma, 1991. В. Удженти перевёл только основной текст, без опубликованных Ф. Пьюзи фрагментов катены Vindob. Theol. gr. 166.
- 25 Несколько ранее нами был опубликован русский перевод начальной части: Свт. Кирилл Александрийский. Толкование на Послание к Римлянам (из катен). Часть I (Рим. 1, 3 — 8, 1) / перевод с греческого, предисловие и примечания иером. Феодора (Юлаева) // Сборник трудов кафедры библеистики МДА. 2017. № 4. С. 27–84. Здесь предлагается

Vindob. Theol. gr. 166. Как и в издании Ф. Пьюзи, перед очередным отрывком даются только начальные слова толкуемого стиха или группы стихов²⁶. Прямые цитаты Священного Писания в толковании выделены курсивом, а цитация самих толкуемых мест, сверх того, отмечена жирным шрифтом. Священное Писание цитируется преимущественно в переводе П. Юнгера (Ветхий Завет) и в синодальном переводе (Новый Завет). В ряде случаев предпочтение отдано другим русским новозаветным переводам, прежде всего епископа Кассиана (Безобразова), либо предложена своя редакция перевода, особенно в тех случаях, когда интерпретация библейского текста в русских переводах не соответствует толкованию святителя. Отклонения от синодального перевода указываются в примечаниях²⁷.

полный перевод памятника, с исправлением некоторых замеченных в прежней публикации неточностей.

- 26 Перед каждой схолией указываем её источники, используя следующие обозначения трёх основных рукописей, использованных в издании Ф. Пьюзи:
 V — Vat. gr. 762 (= Mai A. Op. cit. 1845. P. 1–47).
 B — Bodl. Auct. E. II. 20 (= Cramer J. A. Op. cit. 1844. P. 1–162).
 A — Monac. gr. 412 (= Cramer J. A. Op. cit. 1844. P. 163–529).
- 27 Были использованы следующие издания текстов и переводов Священного Писания.
 1) Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes / ed. A. Rahlfs. Editio nona. Vol. 1–2. Stuttgart, 1970 (далее — Rahlfs); 2) Nestle-Aland Novum Testamentum Graece. 27 ed. Stuttgart, 2001 (далее — NA); 3) The New Testament in the Original Greek. Byzantine Textform / ed. M. A. Robinson and W. G. Pierpont. Southborough (Massachusetts), 2005 (далее — RP); 4) Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Юбилейное издание, посвящённое двухтысячелетию Рождества Христова. М., 1999 (далее — Син.); 5) Библия сиречь Книги Священного Писания Ветхаго и Новаго Завета с параллельными местами. Тиснение второе. СПб., 1900 [М., 2009] (далее — Елизав.); 6) Книги Ветхого Завета в переводе П. А. Юнгера. Большие пророки. М., 2006; 7) Книги Ветхого Завета в переводе П. А. Юнгера. Пророк Даниил. Малые пророки. М., 2006; 8) Книги Ветхого Завета в переводе П. А. Юнгера. Учительные книги. М., 2012 (далее — Юнгеров); 9) Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа / перевод с греческого подлинника под ред. епископа Кассиана (Безобразова). М., 1997 (далее — еп. Кассиан); 10) Новый Завет в переводе К. П. Победоносцева. СПб., 1906 [М., 2009] (далее — Победоносцев).

Толкование на Послание к Римлянам святителя Кирилла Александрийского²⁸

(1, 3–4) О Сыне Своём, Который родился от семени Давидова
по плоти

Тот, Кто **родился от семени Давидова по плоти**, говорит он, **нарекён²⁹ Сыном Божиим в силе, по духу святыни, через воскресение из мёртвых**. Ведь и мы наречены сынами, однако не **в силе**, но удостаиваясь такого наименования в качестве благодати и приобретая это только по воле Бога Отца. Еммануил же таким быть не может, да и далеко до этого. Но хотя Он и **родился от семени Давидова по плоти** и как один из нас причисляется к сынам Божиим по причине человеческого, однако же **в силе** и истине Он — Сын по природе, через Которого и мы получаем усыновление, если, конечно, истинным будет сказать, что когда мы обогатились через крещение Духом Его, тогда именно мы и говорим безукоризненно: *Авва, Отче* (Рим. 8, 15). Следовательно, как образы относятся к первообразу, так и мы, сыны через усыновление, относимся к Тому, Кто Сын по природе и **силе** и получил истинное свидетельство об этом от Отца³⁰.

28 Заглавие наше. Определённого заглавия этого трактата в доступных нам источниках не имеется.

29 ὁρυσθέντος. Ср.: «открылся» (Син.); «поставлен» (еп. Кассиан); «нареченнем» (Елизав.). Значение этого причастия здесь обычно выбирают между двумя вариантами, из которых первый, отражённый в синодальном переводе, соответствует толкованию свт. Иоанна Златоуста: «указанный, открывшийся, признанный» (*Iohannes Chrysostomus*. In epistulam ad Romanos. Hom. 1 (CPG 4427) // PG. 60. Col. 397. Рус. пер.: Творения святителя Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. Т. 9. Кн. 2. СПб., 1903. С. 492). Второй вариант «назначенный, поставленный», который предпочтён в переводе еп. Кассиана (Безобразова), выглядит не очень удачным, поскольку может дать мысль, будто Христос «стал» Сыном Божиим лишь после Воскресения. Но это исключает общий контекст посланий ап. Павла, ясно учившего об изначальной божественной славе Христа (ср.: 2 Кор. 4, 4; 2 Кор. 8, 9; Кол. 1, 15–19), так что Его воскресение не было изменением Его отношения к Отцу, но лишь обращённым к людям обнаружением Его сыновства (ср.: Флп. 2, 9) (*Sanday W., Headlam A. C. A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*. ⁵Edinburgh, 1902. P. 7–8). Даём вариант славянского перевода, поскольку он, не противореча такому пониманию, лучше соответствует толкованию свт. Кирилла.

30 Этот фрагмент с указанием, что он взят из толкования свт. Кирилла Александрийского на Послание к Римлянам, цитируется в 3-м «Антирритике против Константина Копронима» свт. Никифора Константинопольского (*Nicephorus Constantinopolitanus*. Antirrheticus III, 30 // *Patrum nova bibliotheca* / ed. A. Mai. Romae, 1849. Т. 5. P. 94; рус. пер.: Творения свт. Никифора архиепископа Константинопольского. Ч. 2. М., 1907. С. 169). В рукописи V здесь даётся схолия,

(1, 20) *Вечная сила Его и Божество*

(V)³¹ Как же через творение познаётся **вечная сила Его**? Поскольку тленной является природа того, что приведено в бытие и во времени призвано к существованию, постольку Творец его непременно должен быть нетленным и вечным; следовательно, они никакого оправдания не найдут в день суда.

(3, 3–4) *Неверность их уничтожит ли верность Божию?*

(V, B) Почётнее других прежде познанные (Богом), получившие в качестве детоводителя закон (ср. Гал. 3, 24), имеющие обетования о Христе, да и на деле получившие обещанное, призванные прежде прочих — ведь Спаситель говорил: *Я послан только к погибшим овцам дома Израилева* (Мф. 15, 24) — и ставшие начатком спасённых через веру. Ведь если некоторые, говорит он, из-за повредившегося образа мысли отпали от веры, разве Бог тем самым может лишиться того, чтобы Ему быть истинным? Итак, хотя Отец послал с неба Сына, но не все поверили Ему, неужели тогда, если некоторые оказались строптивыми и неверными, Бог из-за этого не будет истинным? **Отнюдь нет! Но Бог да будет истинен, а всякий человек лжец**³². Иными словами, да будет Он нами мыслиться и называться истинным, а обвинение во лжи да вынесено будет всякому человеку. Ибо если Божественная природа совершенно непреложна и неизменна, то природа человеческая крайне неустойчива и, что касается возможности, *всякий человек лжец*. Ведь временами ложь, как грех, одолевает человеческий разум, и природа каким-то образом воспринимает и этот недуг, однако недозволительно мыслить и говорить что-то подобное о Боге, господствующем над всем. Следовательно, истинным будет обвинение в том, что природа человека, то есть его

начальные слова которой совпадают с окончанием цитируемого свт. Никифором фрагмента: «Следовательно, как образы относятся к первообразу, так и мы, сыны через усыновление, относимся к Тому, Кто есть Сын по природе и "силе" и получил истинное свидетельство об этом от Отца "по духу святыни через воскресение из мертвых". Нарекается же Он Сыном и по человечеству. Но Он и по природе Сын Божий, притом "в силе", свидетельствуемый "по духу святыни, через воскресение из мертвых", то есть из того, что Он способен упразднить державу смерти» (Patrum nova bibliotheca / ed. A. Mai. Romae, 1845. T. 3. P. 1).

31 В рукописи V эта схолия начинается словами, опущенными в издании Ф. Пьюзи: «Обычно считается, (что эти слова имеют сказуемое) "видимы"» (Ibid. = PG. 74. Col. 776A). Объяснение уместно, так как в греческом тексте этот глагол идёт раньше толкуемых слов.

32 Пер. еп. Кассиана. Ср.: «Никак. Бог верен, а всякий человек лжив» (Син.).

разум, способна подвергнуться лжи. Так говорит негде и блаженный Давид: *Я сказал в исступлении моём: всякий человек лжив* (Пс. 115, 2)³³. Но то же самое рассуждение касательно Бога и нас относится и ко всему прочему. Например, о праведности можно с полным основанием сказать: ***Бог да будет праведен, а всякий человек неправеден.***

(3, 5–8) *Если же наша неправда открывает правду Божию*
и т. д.

(V, B) Повод для такой клеветы возник вот откуда. После возвращения из Вавилона сыны Израиля, которым Кир повелел возводить храм, совершать молитвы и приносить жертвы, стали нерадивыми, оправдываясь нищетой и вызванными пленом несчастьями, поэтому они вразумлялись соразмерными наказаниями, скудостью плодов и нехваткой дождей. Досадуя же на эти кары, они полагали блаженными иноплеменников и тех, которые не служат Богу, как проводивших жизнь в довольстве, и говорили, что те лучше их. И поэтому пророк Малахия говорил к ним: *Отяготили вы Меня словами своими, говорит Господь, и сказали: «Чем мы клеветали на Тебя?» Вы, говорит Он, сказали: «Тщетно служить Богу и что пользы, что мы соблюдали постановления Его и ходили молиться пред Лицом Господа Вседержителя? И теперь мы считаем блаженными чужеземцев, ибо созидаются все делающие беззакония, они противились Богу и остались целы». Так говорили боящиеся Господа друг другу, и внял Господь, и услышал* (Мал. 3, 13–16)³⁴. По этой именно причине, говорит апостол, некоторые думали, что иудеи говорили: ***Не делать ли нам зло, чтобы вышло добро;*** и он сказал, что поистине ***праведен суд*** — суд или на тех, которые приписывают такое иудеям, или на тех, которые дерзают говорить: ***Не делать ли нам зло, чтобы вышло добро.***

(3, 21–26) *Но ныне, независимо от закона, явилась правда*
Божия

(V, B) Я знаю, что о некоторых написано, что *оба они были праведны, поступая по всем заповедям и уставам Христовым*³⁵ беспорочно (Лк. 1, 6

33 Юнгеро́в.

34 Юнгеро́в с изм.

35 В тексте толковании именно так (τοῦ Χριστοῦ) вместо обычного и более уместного чтения: «Господним» (τοῦ Κυρίου) (NA, RP).

(с сокр.), да и блаженный Павел сказал, что он был *по правде законной непорочный* (Флп. 3, 6). Но непорочный в этом ещё не совершил того, благодаря чему он будет знаменит и прославлен. Ведь и сам блаженный Павел сказал, что он полагал всё, что в законе, тщетой и считал это равным сору, да взыщет *превосходство познания Христа* (Флп. 3, 8). А с другой стороны, закон осуждает преступников, и поэтому в другом месте апостол говорит: *Ибо если служение осуждения славно, то тем паче изобилует славою служение оправдания* (2 Кор. 3, 9). Поскольку же заповеди в нём были многочисленны, постольку совершенно неизбежно даже строгий хранитель закона в чём-либо претыкался и становился преступником закона. А что это было поистине обременительно, ясно исповедали и божественные ученики, говоря: *Что же вы ныне искушаете Бога, (желая) возложить на выи учеников иго, которого не могли понести ни отцы наши, ни мы?* (Деян. 15, 10). Поэтому когда эллины были под грехом, как не познавшие Творца, а иудеи — как виновные в преступлении закона, тогда живущие на земле неизбежно нуждались в оправдывающем Христе, ибо мы оправданы *не по делам праведности, которые бы мы сотворили, а по Его милости* (Тит. 3, 5). Ибо Он был Тем, Кто и в древности говорил пророческим гласом: *Я Сам заглаждаю беззакония твои и не помяну их* (Ис. 43, 25)³⁶. Но оправдывающая благодать распространяется на всех в равной степени, я имею в виду на иудеев и эллинов, поскольку **все согрешили и лишены славы Божией**. Но славой Божией справедливо можно считать и незнание прегрешений, и неспособность по природе погрешить; всё же приведенное к бытию творение уступает преимуществам Божества, ибо поскользнулись даже некоторые из ангелов. Однако Бог благоволил всё *соединить под главою Христом* (Еф. 1, 10), Который оправдывает даром, **по благодати Его**, ибо Он полагается умилованием **в Крови Его через веру**. Ведь поскольку Его собственная Кровь сделалась искуплением жизни всех, Он спас поднебесную и сделал небесного Бога и Отца милостивым и благосклонным к нам.

(3, 27) *Итак, где же похвала? Исключена*³⁷

(V, B) Ведь кто вообще и о чём будет хвалиться, если все стали негодными и совратились с правого пути и совсем нет никого, кто делал бы добро? (ср. Рим. 3, 12). Поэтому **похвала**, говорит он, **исключена**, то есть

36 Юнгеров; с сокр.

37 Пер. еп. Кассиана. Ср.: «Где же то, чем бы хвалиться? уничтожено» (Син.).

отвергнута и упразднена, не имея у нас никакого места. Каким же образом она *исключена*? Мы обогатились прощением бывших прежде грехов, по милости и благодати *получая оправдание даром* (Рим. 3, 24) во Христе.

(3, 31) *Итак, мы уничтожаем закон верою?*

(V, B) Бог всех сказал божественному Моисею: *Я воздвигну им Пророка из братьев их, такого, как ты, и дам слова Мои в уста Его, и Он будет говорить им так, как Я повелю Ему; и человек, который не слушает слов Его*³⁸, *которые Пророк тот будет говорить Моим именем, с того Я взыщу* (Втор. 18, 18–19). Так разве мы не **утверждаем закон верою**, принимая слово от Него? И Пророком, по причине человеческого, наименован Еммануил, Который, как бы в чине Моисея, является *посредником между Богом и человеками* (1 Тим. 2, 5)³⁹. И ещё, хотя закон был в теньях, однако видно, что он мучительно рождает изображение истины⁴⁰ и истина не упраздняет прообразы, но делает их яснее.

(4, 2) *Если Авраам оправдался делами, он имеет похвалу, но не пред Богом*

(V, B) «Я предполагаю, — сказал некто, — что тщательно исследующие это рассуждение о праотце Аврааме должны заметить следующее. Изречено было негде одним из святых учеников, что без дел вера мертва (ср. Иак. 2, 17), и он прибавил к этому: *Но хочешь ли знать, неосновательный человек, что вера без дел мертва? Не делами ли оправдался Авраам, отец наш, возложив на жертвенник Исаака, сына своего?*

38 В син. пер.: «слов Моих» в соответствии с масоретским текстом, в то время как в Септуагинте обычное чтение: «слов Его», что у некоторых древних авторов под влиянием Деян. 3, 23 заменяется на: «Пророка того» (Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum. Deuteronomium / ed. J. W. Wevers. Göttingen, 1977. Vol. III, 2).

39 Предложение приводится также в «Катене пресвитера Андрея» на Деяния свв. апостолов (CPG C150), где имеет подзаголовок «Святого Кирилла из (послания) к Римлянам второго тома» и дано в несколько расширенном виде: «И Пророком по причине человеческого наименован Еммануил, Который как бы в чине Моисея является *посредником между Богом и человеками* и доводит до нас неизреченное изволение собственного Отца» (Catena in Acta ss. Apostolorum e cod. Nov. Coll. / ed. J. A. Cramer. Oxford, 1838. [Hildesheim, 1967] P. 67).

40 ὁδῶν... τῆς ἀληθείας τὴν μορφωσίν. Описанное в сходных выражениях уподобление закона, готового родить истину, роженице, ещё остающейся «в теньях», претерпевающей муки, неоднократно встречается у свт. Кирилла во многих экзегетических творениях и в нескольких «Пасхальных посланиях».

(Иак. 2, 20–21). Так неужели эти духоносные мужи утверждают противоположное друг другу?» Итак, что нам ответить на это? Тому, кто достиг старости, Бог всех против всякого ожидания обещал сына и утверждал, что семья, которое произойдёт от него, будет соперничать по числу с неизмеримым множеством звёзд. Он же, поскольку чтит Обещавшего, Который способен совершить всё, свидетельствуя об этом Богу, был Им оправдан и приобрёл в качестве равноценной награды за столь боголюбивый образ мысли забвение древних грехов. Однако спустя какое-то время Бог дал этому праведнику в качестве испытания прорицание об Исааке. Но он даже при этом был верным и боголюбивым, поскольку ничего не ставил выше любви к Богу. Впрочем, как пишет ученик Спасителя, *вера содействовала делам его, и делами вера была подтверждена* (Иак. 2, 22)⁴¹. Но и сам чудный Павел сказал негде о праотце Аврааме, что он *верою, будучи искушаем, принес в жертву Исаака и, имея обетование, принёс единокровного, о котором было сказано: «В Исааке наречётся тебе семья»*. Ибо он думал, что Бог силен и из мёртвых воскресить (Евр. 11, 17–19). Поэтому если даже скажут, что он оправдался делами благодаря тому, что, будучи искушаем, принёс в жертву Исаака, однако это было у него ясным доказательством прочнейшей веры⁴².

(5, 11–12) *И не довольно сего, но и хвалимся Богом*

(V, B) Господь наш Иисус Христос, делая очевидной поистине достойную удивления любовь Бога и Отца, которую Тот показал на нас, приводил в качестве доказательства завершение домостроительства с плотью

41 В тексте толкования именно так: «была подтверждена» (ἐβεβαιώθη) вместо обычного чтения: «достигла совершенства» (ἐτελειώθη) (NA, RP = Син., еп. Кассиан, Победоносцев, Елизов.).

42 Сокращённое изложение предыдущей схолии вошло в «Катену пресвитера Андрея» на Соборные послания (CPG C176) как толкование на Иак. 2, 20 с надписанием «Кирилла из Послания к Римлянам»: «Поскольку блаженный Иаков говорит, что Авраам оправдался делами, принеся сына Исаака на жертвенник, а Павел говорит, что он оправдался верою, это мнимое противоречие следует понимать следующим образом. Хотя он уверовал ещё прежде, нежели имел Исаака, и в качестве воздаяния за веру получил Исаака, тем не менее и тогда, когда он принёс Исаака на жертвенник, он не только совершил дело, которое было предписано, но не отступил и от веры, поскольку в Исааке его семени надлежало умножиться как звёздам. Ибо он думал, что Бог силен и из мёртвых воскресить. Однако Павел свидетелем и помощником для своих слов делает блаженного Давида (Рим. 4, 6–8), мужа, который и возвещал его всем человекам, ибо он знал, что оно придёт во Христе в своё время» (Catena in Epistolas Catholicas etc. / ed. J. A. Cramer. Oxford, 1840 [Hildesheim, 1967]. P. 17).

и страдание на Кресте, говоря следующее: *Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную* (Ин. 3, 16). Ведь Он поистине отдал ради нас собственного Сына, мы же искуплены, избавлены от смерти и греха. Ибо не по другой причине *Слово стало плотью и обитало с нами* (Ин. 1, 14) как только для того, чтобы, претерпев смерть плоти, восторжествовать над начальствами и властями (Кол. 2, 15), и *лишить силы самого имеющего державу смерти* (Евр. 2, 14) сатану, и чтобы отнять тление, и вместе с ним удалить властвующий нами грех, и таким образом сделать наконец бездейственным то древнее проклятие, которое приняла на себя человеческая природа в Адаме, как в начатке нашего рода и в первом корне. Ведь Адам, преступив заповедь, оскорбил Творца и поэтому оказался под проклятием и в оковах смерти. Но над теми, которые всецело погибли, снова сжалился Владыка всех, ведь с небес сошёл Сын, отнимая обвинения, оправдывая по вере нечестивого, преобразуя, как Бог, человеческую природу в нетление и возводя её в первоначальное состояние. Ибо то, что во Христе, — это новое творение (2 Кор. 5, 17), поскольку и корень полагается новый. Он стал и вторым Адамом, и стал не как тот — виновник гнева и древнего отпадения для тех, которые произошли от него, но, напротив, ходатаем и дарителем близости к Богу через освящение, нетление и оправдание по вере. Это нам разъясняет премудрый Павел в предложенной речи: ***Поэтому⁴³ как одним человеком грех вошёл в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, потому что⁴⁴ все согрешили.*** Ведь через грех, как я сказал, проникла смерть в первозданного человека и в начало рода, а затем она последовательно распространилась на весь род. Но и изобретатель греха змей, получивши силу в Адаме, сделал человеческое помышление удобопроходимым для порочных нравов, ибо *все уклонились, вкупе непотребны были* (Рим. 3, 12 = Пс. 13, 3)⁴⁵. Итак, удалившись от лица всесвятого Бога из-за того, что прилежно устремлён помысел человека *ко злу от юности* (Быт. 8, 21)⁴⁶, мы проводили жизнь самую безрассудную, и *поглотила превозмогая*

43 В тексте толкования οὐκοῦν вместо обычного чтения: διὰ τοῦτο (NA, RP).

44 ἐφ' ᾧ. Ср.: «(потому что) в Нём» (Син.); «в Немже» (Елизав.); «так как» (Победоносцев); «потому что» (еп. Кассиан). Даём перевод этого спорного выражения соответственно толкованию свт. Кирилла.

45 Пер. Победоносцева. Ср.: «все совратились с пути, до одного негодны» (Син.); «все сбились с пути, разом пришли в негодность» (еп. Кассиан); «все уклонились, все стали совершенно негодны» (Юнгеров).

46 Юнгеров.

смерть (Ис. 25, 8), как говорит пророк, *расширил же и ад душу свою и раскрыл уста свои, чтобы уже не закрыть* (Ис. 5, 14)⁴⁷. Ведь раз мы стали подражателями преступления в Адаме, поскольку (καθ' ὅ) **все согрешили**, то подверглись и равным с ним наказаниям. Однако под-небесная не осталась лишённой помощи, ибо изглажен грех, пал сатана и упразднена смерть.

(5, 13) *Ибо до закона грех был в мире*

(V, B) Данный через Моисея закон, как я сказал⁴⁸, был обличителем немощи тех, которые претыкались, а не избавителем от греха, и он скорее производил гнев (ср. Рим. 4, 15), ибо неизбежно преступники подвергались определённым законом наказаниям. А где вообще есть разновидность преступления, там непременно будет и грех. И если грех — ходатай смерти, то по всей необходимости следует сказать, что вместе с ним усилилась и произросшая из него смерть и что с его очищением она непременно разрушается и словно бы погибает вместе со своей матерью. Итак, **был до закона грех**, говорит он, **в мире**, ведь когда был ещё положен закон, тогда усиливались обвинения в преступлении против тех, которые претыкались⁴⁹. Но раз он уже упраздняется, с ним прекратилось и обвинение в преступлении; когда же прекратится грех, как сказал я, с ним прекратится и смерть.

(5, 14) *Однако же смерть царствовала от Адама до Моисея и т. д.*

(V, B) Но если так, каким же образом, могут спросить, смерть овладела теми, кто жил на земле и прежде закона? Дело в том, что если некоторые и не стали повинными в преступлениях закона, поскольку ещё не был установлен закон, однако и они погрузились в тление **подобно преступлению Адама**. Это почти то же, что сказать, например: «Смерть распространилась по подобию Адама на весь происшедший от него род, как и у растения, когда оно претерпит повреждение в корне,

47 Юнгеров, с изм.

48 См. выше, толкование на Рим. 3, 21.

49 То есть свт. Кирилл понимает здесь слова «до закона» в значении «до конца закона» точно так же, как и блж. Феодорит Кирский в своём «Толковании на Послание к Римлянам» (*Theodoretus ep. Cyri. Interpretatio in XII epistulas S. Pauli* 2 // PG. 82. Col. 100BC; рус. пер.: Творения блаженного Феодорита Кирского. М., 2003. С. 129).

совершенно неизбежно засыхают происшедшие от него побеги». Ведь Адам, говорит он, является образом **будущего**, то есть Христа, хотя Он и явился уже, и до конца довёл таинство домостроительства с плотью. Тогда почему, могут спросить нас, он называет Его «будущим»? Дело в том, что, представив нам первого человека и напомнив о временах преступления, он грядущим после них и последним Адамом наименовал Христа. Ведь предопределён был в изволении и предвидении Бога Отца Спаситель и Искупитель, а явился Он в свои времена, в те, когда пожелал Владыка, а времена эти — последние и как бы на закате настоящего века. Итак, предложив в качестве образа первого Адама — второго, апостол чуть ли не расспрашивает слушателя, говоря со знаком вопроса следующее:

(5, 15) *Но дар благодати разве не как преступление?*⁵⁰

(V, B)⁵¹ Это то же, что сказать: «Мы осуждены на смерть по причине преступления в Адаме, поскольку вся человеческая природа претерпела это в нём, ибо он был начатком рода. Но во Христе мы снова возродились к жизни, Адам же был образом будущего, то есть Христа, Который доставляет нам благодать, соразмерную порочности предков. Так неужели, говорит он, заявляя об этом, я погрешаю против истины? Уклонился от надлежащего смысла? **Но дар благодати разве не как преступление?** Но если смерть через одного усилилась, то жизнь через одного оказалась слабой? Однако не истинно ли сказать следующее: **ибо если преступлением одного подверглись смерти многие, то тем более благодать Божия и дар по благодати одного Человека, Иисуса Христа, преизбыточествуют для многих?** Ведь будучи человеколюбивым, Творец менее всего потерпит, чтобы смерть через одного окрепла, а жизнь через одного Человека оказалась бездейственной, но благодать превзойдет последствия гнева».

50 Ср.: «Но дар благодати не как преступление» (Син.). Все остальные наши переводы также видят здесь положительное утверждение. То, что свт. Кирилл понимает эту фразу как вопрос, стоящий в непосредственной связи с предыдущим стихом, — уникальный случай в патристической экзегезе (*Ugenti V*. Op. cit. P. 54. Примеч. 14).

51 В рукописи В сходя открыта словами, опущенными Ф. Пьюзи: «Положив второго образом (τύπος) первого, он чуть ли не испытывает у слушателей, обращаясь к ним через запятую с вопросом: “Но дар благодати не как преступление?”» (*Cramer J. A*. Op. cit. 1844. P. 47).

(5, 16) *И дар не как за одного согрешившего*

(V, B) Существо дела и значение мысли Он как бы помещает на том, что более всего прилично Богу. Ведь если уж, говорит он, осуждение от одного, или **за одного**, Адама перешло на всех по его подобию, ибо он был корнем, как я сказал, претерпевшего тление рода, то разве не будет и для веры приятным, и для Бога угодным, что из-за праведности одного **от многих преступлений** должны оправдаться многие? Или не предпочтительней для Бога спасти, нежели погубить? Поэтому как был осуждён Адам и возобладали Моисеева сила проклятия, подчиняющая тлению тех, которые живут на земле, так же, поскольку оправдан Христос, второй Адам, первым путём непременно придёт и на нас оправдание. А что Христос оправдан, мы говорим не в том смысле, будто Он когда-то был неправедным и достиг праведности через преуспевание к лучшему, но потому, что Он — первый и единственный Человек на земле, Который *не сделал никакого греха, и не было лести в устах Его* (1 Пет. 2, 22).

(5, 17) *Ибо если преступлением одного смерть царствовала посредством одного и т. д.*

(V, B) Заметь же, что опять он считает оправдывающую благодать сильнее осуждающего проклятия. Ведь никто, говорит он, не может сказать, что, хотя возобладали над живущими на земле смерть через одного, жизнь оказалась лишена крепости. Ибо **тем более** имеющие благодать через Христа и дар оправдания от вышней щедрости страшнут с себя владычество смерти и будут царствовать вместе с оживотворяющим всё Христом.

(5, 18–19) *Посему, как преступлением одного всем человекам осуждение и т. д.*

(V, B) К предложенным мыслям божественный Павел прибавляет своего рода умозаключение и говорит: **Посему, как преступлением одного** и далее. Ведь, с одной стороны, мы осуждены в Адаме, как я сказал прежде, и, как от первого корня, на всех перешло то, что от него: возникшая вследствие проклятия смерть. А с другой стороны, мы оправданы и вновь расцвели для жизни, поскольку ради нас был оправдан Христос. Ведь праотец, не сберегши данную ему заповедь,

оскорбил Бога и претерпел последствия Божественного гнева, а именно: он впал в тление. Тогда и набросился на человеческую природу грех, тогда и **грешными сделались многие**, то есть живущие по всей земле.

Но могут сказать: «Да, Адам поскользнулся и, пренебрегши Божественной заповедью, был осужден на тление и смерть. Почему тогда из-за него **грешными сделались многие**? И как вообще те, которых ещё не было, осуждены были с ним? Притом что Бог говорит: *Отцы да не умирают за детей*, ни дети за *отцов* (Втор. 24, 16)⁵²; *Душа, которая согрешит, она и умрет* (Иез. 18, 4)⁵³. Так какой будет у нас способ оправдания? Конечно, душа, которая согрешит, она и умрёт, а стали грешными из-за непослушания Адама следующим образом, а именно: он был сотворён для нетления и жизни, и святым было у него жителство в раю сладости, ум весь и всегда пребывал в божественных созерцаниях, а тело — в безмятежности и невозмутимости, ведь покоилась всякая постыдная похоть, ибо в нём не было смятения непристойных движений. Но поскольку он подпал под грех и оказался в тлении, похоти и нечистоты вошли в природу плоти и возрос свирепствующий в наших членах закон (ср. Рим. 7, 23). Следовательно, природа заболела грехом **через непослушание одного**, то есть Адама; так **грешными сделались многие**, не потому что они совершили преступление вместе с Адамом, ибо их тогда ещё не было, но потому что они принадлежат к его природе, подпавшей под закон греха. Следовательно, как в Адаме человеческая природа заболела тлением из-за непослушания и таким образом в неё проникли страсти, так во Христе она вновь освобождена, ибо Он стал послушен Богу Отцу и не сотворил греха⁵⁴.

52 Ср.: «Отцы не должны быть наказываемы смертью за детей, и дети не должны быть наказываемы смертью за отцов» (Син.).

53 Юнгеров.

54 Сходным образом наследование греха от Адама святитель объясняет в 6-й главе трактата «Разъяснение догматов», делая акцент на другом последствии грехопадения — смерти. Там также проводится параллель Адама и Христа, и также с опорой на слова ап. Павла 1 Кор. 15, 21–22 (Cyrillus Alexandrinus. De dogmatum solutione 6 // Pusey Ph. E. Op. cit. Vol. 3. P. 560–561; рус. пер.: *Свт. Кирилл Александрийский. Разъяснение догматов* // БВ. 2016. № 20–21. Вып. 1–2. С. 315–316).

(5, 20) *Закон же вступил*⁵⁵, *чтобы умножилось прегрешение*⁵⁶

(V, B) Вероятно, говорит он, кто-нибудь станет рассуждать следующим образом, говоря: «Адам был *образом будущего* (Рим. 5, 14), и как в нём *сделались грешными* (Рим. 5, 19) из-за непослушания, так во Христе оправданы через послушание. Поэтому нужно было, говорит апостол, чтобы оправдание во Христе явилось живущим на земле без чего-либо посредствующего. Какая тогда была польза от данных через Моисея как бы по необходимости законов?» Именно против этого едва ли не восстает божественный Павел, говоря: ***Закон же вступил, чтобы умножилось прегрешение***, а *вступил* сказано в значении: был введён в промежутке между осуждением в Адаме и оправданием во Христе. А какой можно полагать пользу от этого вступления закона, пусть ясно услышат из его слов: ***чтобы умножилось прегрешение***. Что ты говоришь, Павел? Неужели даже пособником греха стал закон и из-за него умножилось преступление? Отнюдь нет! Стало быть, необходимо пространнее изложить это учение. Итак, Давид сказал: *Все уклонились, вкупе непотребны были, нет делающего добро, нет ни одного* (Пс. 13, 3)⁵⁷, ибо все живущие на земле развратили свой путь после преступления в Адаме. По этой-то причине их и постигали наказания, и всех вместе, когда они претерпели потоп как общую для всех кару, и частным образом, в разные времена, в разных странах и городах. Ведь хотя и не было закона, однако на основании врождённых движений человеческая природа воспитывалась Богом к познанию блага. Так вот, когда живущие на земле оказались в столь печальном состоянии, над ними сжалился Бог и Он человеколюбиво вознамерился освободить их от угнетающего их греха. Однако Он посчитал нужным, и вполне справедливо, прежде открыть им, что они очень больны, дабы наконец видна была крайняя необходимость пришествия в мир оправдания во Христе. Ведь оправдывается, утверждаем мы, не тот, кто уже праведен, но если кто повинен в грехах. Как тогда следовало предварительно показать, что живущие на земле нуждаются в благодати во Христе? ***Вступил закон, чтобы умножилось прегрешение***, то есть чтобы для тех, кто под законом, прегрешение

55 παρεισθηθεν. Ср.: «пришёл после» (Син., еп. Кассиан). Даём перевод, который, как представляется, лучше соответствует толкованию свт. Кирилла, поскольку он видит в этом глаголе указание на появление закона как бы в промежутке между Адамом и Христом. Ср.: «привниде» (Елизав).

56 Ср.: «и таким образом умножилось преступление» (Син.); «чтобы умножился грех» (еп. Кассиан); «и с законом умножилось прегрешение» (Победоносцев).

57 Юнгеров, с изм.

стало весьма явным, поскольку, конечно же, не было никакой возможности оправдаться из-за немощи природы, но словно бы все подпадали обвинениям в преступлении. Таким образом, закон был положен в качестве своего рода обличителя этой всеобщей немощи, чтобы показать, что человеческое нуждается только в исцелении через Христа. Поэтому-то апостол и говорит: **А когда умножился грех, стала преизобиловать благодать**, ведь нужно было показать, что она крепче осуждающего закона.

(6, 3–4) *Неужели не знаете, что все мы, крестившиеся во Христа Иисуса* и т. д.

(V, B) Общепризнано, что мы крещены *во имя Отца и Сына и Святого Духа* (Мф. 28, 19). Однако если даже сказать, что мы крещены **во Христа Иисуса**, сказанное не выйдет за пределы надлежащего. Ведь преимущественно именами, ипостасями и различием лиц некоторым образом отступит в обособленное отличие⁵⁸ Отец по отношению к Сыну и по отношению к Ним Обоим Святой Дух, ибо Отец — это Отец, а не Сын, Сын же, в свою очередь, из Отца по природе и не Отец, а Святой Дух — это собственно Дух. Но так как Сын — в Отце, а Отец — в Сыне, притом что в Обоих — Святой Дух по причине тождества сущности, то, если даже назовут одно Лицо, в силу умозрительной способности этим сделают указание на все Лица. Следовательно, наименовав Христа, не оставят в забвении Отца или Духа. Поскольку же, став человеком, Иисус претерпел смерть за жизнь всех, постольку блаженный Павел по необходимости перешёл к тому, что особенно полезно для предлагаемого им учения, ведь нужно было наименовать Того, Кто пострадал. Поэтому-то он и говорит: **Неужели не знаете, что все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились?** Ведь словно бы предложив Христу благое обещание правой совести (1 Пет. 3, 21) и по вере

58 ἰδιὴν ἑτερότης. Это выражение встречается у святителя во 2-й главе трактата «Ответы Тиверия», написанного после 431 г. (Cyrillus Alexandrinus. Responsiones ad Tiberium 2 // Pusey Ph. E. Op. cit. Vol. 3. P. 580; рус. пер.: Свт. Кирилл Александрийский. Ответы Тиверия диакону с братией // БВ. 2015. № 18–19. Вып. 3–4. С. 360) и в позднем (ок. 437 г.) христологическом диалоге «О том, что Христос один» (Idem. Quod unus sit Christus // SC. 97. P. 370). Из сочинений периода до несторианского спора — в диалогах «О Святой Троице» (Idem. De s. Trinitate II, VII // SC. 231. P. 330; SC. 246. P. 174). В более раннем «Сокровище» (Thesaurus (CPG 5215)) их нет, как нет там и столь отчётливого различия терминов «сущность» и «ипостась» в триадологии, опять-таки ясно проводимого в «Диалогах».

приняв, что Он и умер ради нас, и погребен был, и ожил, мы получили отпущение грехов через святое крещение, принимая на себя омертвление греха и как бы умирая вместе с Умершим за нас, умерщвляя *земные* члены (Кол. 3, 5). Ведь Христос умер однажды для греха; а что живет, то живет для Бога (Рим. 6, 10). Мы же берем на себя равную с Ним смерть и чуть ли не погребены с Ним, поскольку носим в собственных телах Его *мертвость* (2 Кор. 4, 10), так что **мы погреблись** со Христом. Что же именно мы приобретаем отсюда, апостол объясняет сам, говоря: **Дабы, как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни.** Ведь нужно, чтобы мы, как погребенные с Ним, и духовно (*νοητῶς*) воскресли с Ним. И если погребение со Христом означает смерть для греха, тогда само собой очевидно, что под воскресением с Ним справедливо было бы понимать не другое что, как жизнь в праведности.

Однако апостол утверждает, что Христос воскрес *славою Отца* не потому, что Ему будто бы недостаёт крепости, ибо Он Сам — Господь сил, но потому, что отнесение превышающего природу человека свойства к славе высочайшей природы является обыкновением как у Самого Христа, так и у Его последователей. Поэтому даже если скажут, что Бог Отец совершил что-то, мы не отстраняем Сына от Его (Отца), направленного на все действия, ведь если *всё* возникло *через Него* (Ин. 1, 3), как можно сомневаться в том, что Отец действовал через Сына и при воскресении Его святого тела? Да и Сын, показывая, что Сам Он действует, говорил иудеям: *Разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его* (Ин. 2, 19). Так заметь же, как Он обещает Сам воздвигнуть собственный храм, хотя говорится, что воскресил Бог Отец, ведь поскольку Сам Сын является животворящей силой Бога Отца, постольку Он оживотворял собственный храм.

(6, 5) *Ибо если мы стали сродными*⁵⁹
подобию смерти Его и т. д.

(V, B) Божественный Павел говорит, что тем, которые погребены со Христом, следует ожидать, что они и воскреснут с ним, а *сродные*

59 σύμφυτοι γεγόναμεν. Ср.: «мы соединены с Ним» (Син. пер., Победоносцев); «мы оказались сращёнными с Ним» (еп. Кассиан). Однако прямой смысл речи, как и толкование свт. Кирилла, скорее предполагает нашу тождественность (сообразность) не с Ним, а с Его смертью. Ср.: «сообразни (примеч.: «снасаждени») были подобию смерти Его» (Елизов.).

может означать что-то вроде «сообразные и тождественные по виду»⁶⁰ в умопостигаемом смысле. Однако необходимо обратить внимание вот на что: Еммануил положил за нас Свою душу и умер по плоти. Каким же тогда образом мы, крестившись, погреблись с Ним? Неужели претерпев с Ним смерть плоти? Вовсе нет. Давайте тогда уже скажем, каким образом мы **стали сродными подобию смерти Его**. Дело в том, что Христос умер по плоти, чтобы избавить мир от греха, мы же умираем не по плоти (можно ли?), но *для греха* (Рим. 6, 2), как написано. То есть, мы делаем грех бездейственным и бессильным тем, что умерщвляем *земные члены: блуд, нечистоту, страсть, злую похоть и любостяжание* (Кол. 3, 5). Итак, мы **стали сродными** уже не только смерти Христа по плоти, но даже **подобию смерти Его**. А этим подобием можно считать то, что Он умер за грех, притом не за Свой собственный, вовсе нет, ибо Бог непорочен и крайне далёк от возможности погрешать, но, как я сказал, за грех мира, *ибо что Он умер, то умер однажды для греха* (Рим. 6, 10). Итак, **мы стали сродными подобию смерти Его**. Но мы непременно **будем** сродными и тождественными по виду также подобию **воскресения** Его, ведь мы будем жить во Христе и вернётся к жизни плоть, но будем жить и иным образом, посвятив Ему собственные души и преображаясь в силу освящения также к славному жительству в Святом Духе.

(6, 6) *Зная то, что ветхий наш человек и т. д.*

(V, B) Необходимо тщательно рассмотреть, кто такой **ветхий наш человек**, чем именно является упраздняемое **тело греховное** и каким образом оно **распято** со Христом. Некоторые, вероятно, подумают, что **телом греховным** названа плоть от земли, которая словно бы в качестве наказания дана человеческой душе из-за того, что души согрешили ещё прежде принятия тел; ведь так угодно кому-то думать и рассуждать. Но это свойственное эллинам мнение мы да отвергнем как чуждое истине. Так вот, **телом греховным и ветхим нашим человеком** он называет тело от земли, которое словно бы из-за ветхости в Адаме неизбежно подвергается тлению; ведь мы осуждены в нём, первом, а кроме того, оно заболело и сластолюбием, ведь таковой является плоть по природе из-за врождённых движений. Тогда как оно распинается

60 σύμμορφοί τε καὶ ταυτοειδεῖς. Это же выражение встречается у свт. Кирилла в диалогах «О Святой Троице» для описания природного единства Лиц Святой Троицы, в которое преобразуемся и мы в силу усыновления (Cyrillus Alexandrinus. De s. Trinitate. III // SC. 237. P. 98.

со Христом? Единородный стал человеком и облёкся плотью от земли, которая как бы по причине ветхости в Адаме, как я сказал, подвержена смерти и как бы мучительно порождает в себе самой то, что врождённые движения подстрекают её ко греху. Закон греха утих в святом и пречистом теле Христа, и ничуть не подвиглись в Нём, утверждаем мы, непристойные страсти, но только те, которые имеют безукоризненное движение, я имею в виду голод, жажду, утомление, то есть те, которые и у нас закон природы оставляет без обвинения. Однако хотя и не пришел в движение во Христе закон греха, поскольку он унялся силой и действием исполняющего домостроительство⁶¹ Слова, но всё же когда природа плоти рассматривается сама по себе, пусть она и мыслится во Христе, мы найдем её не иной по сравнению с нами. Итак, мы распялись с Ним, когда была распята Его плоть, которая словно бы имела в себе всю природу, как, конечно, и в Адаме, когда тот оказался под проклятием, проклятию подверглась вся природа. Ибо так мы, как сказано, воскресли с Ним и сели с Ним на небесах (ср. Кол. 1, 20), ведь хотя Еммануил и выше нас как Бог, но всё же когда Он стал таким как мы, как один из нас, Он воскрес и воссел с Богом и Отцом, поэтому был **распят ветхий человек**, ведь вследствие воскресения разрешилась сила того древнего проклятия. Упразднено было и **тело греховное**, каковым является, конечно же, не плоть вообще, но свирепость прирождённых ей движений, которая всегда подвигает ум к постыдным вещам и вгоняет его, как в болота и сточные канавы, в самые низменные похоти. Но что и это было исправлено во Христе у человеческой природы, как можно сомневаться? Ведь Павел ясно говорит: *Ибо бессилие закона, в котором он ослабевал из-за плоти (прекратилось, когда) Бог, послав Сына Своего в подобии плоти греха и по причине греха, осудил грех во плоти* (Рим. 8, 3)⁶². Так ты видишь, каким образом упразднено **тело греховное**? Ибо во плоти осуждено жало греха, и он умерщвлён во Христе первом, а от Него и через Него эта благодать перешла и на нас.

61 οἰκονομοῦντος. Поскольку термин «домостроительство» (οἰκονομία) может означать и собственно Воплощение, допустимо перевести: «силой воплотившегося Слова». Ср. латинский перевод: «inhumanati» (PG. 74. Col. 795C).

62 Даём перевод согласно объяснению самого свт. Кирилла в настоящем толковании ниже (8, 3). Ср.: «Как закон, ослабленный плотью, был бессилен, то Бог послал Сына Своего в подобии плоти греховной (в жертву) за грех и осудил грех во плоти» (Син. пер.); «Ибо по невозможности закона, бессильного по вине плоти, Бог, послав Сына Своего в подобии плоти греха и по причине греха, осудил грех во плоти» (еп. Кассиан); «На что бессилен был закон, ослабленный плотью, (то сотворил) Бог, послав Сына Своего в подобии плоти греховной, за грех, и осудил грех во плоти» (Победоносцев).

(7, 1–4) *Разве вы не знаете, братия
(ибо говорю знающим закон)*

(V, B) Он повсюду показывает небезопасность стремления пребывать под законом и увещает, чтобы, напротив, добивались и всем помышлением жаждали благодати через веру, то есть оправдания во Христе, с Которым и погребены, утверждает он, крестившиеся, дабы, умерев для греха, ожить для Бога в праведности. Поэтому он и говорит: *Итак, да не царствует грех в смертном вашем теле, чтобы вам повиноваться ему в похотях его; и не предавайте членов ваших греху в орудия неправды, но представьте себя Богу, как оживших из мертвых, и члены ваши Богу в орудия праведности. Грех не должен над вами господствовать, ибо вы не под законом, но под благодатью* (Рим. 6, 12–14). Так заметь же, как он приказывал оставлять тень закона и прибегать лучше к благодати во Христе. Тем не менее духоносный муж не остался в неведении, что некоторые непременно скажут или начнут рассуждать, что отцы, стало быть, уклонились от правого пути и от жизни, ни в чем не помог им закон и пропала слава их жителства. Ведь если стремление находиться под законом неуместно, но такова была цель жизни древних, то разве не истинным будет сказанное, что они уклонились от надлежащего? Поэтому вступает в борьбу он, имеющий в себе Христа (ср. 2 Кор. 13, 3), и, с одной стороны, искусно принимает вид, будто желает говорить заодно с теми, которые провели жизнь под законом. Но, с другой стороны, он разными способами обращает к мысли, что раз обстоятельства времени призывают к вере, то не должно усиленно стремиться пребывать в древних обычаях. Потому-то он и говорит: ***Разве вы не знаете, братия (ибо говорю знающим закон), что закон имеет власть над еловеком, пока он жив?*** (Рим. 7, 1). Это общее определение относится и ко всякому закону, и к тем, которые под законом. Ведь хотя всем, подчинённым скипетрам царей, законы определяют и то, что нужно делать, и то, чего не нужно, но силу они имеют только у тех, которые ещё живы. А если уж кто из подзаконных освобождается от жизни в теле, вместе с этой жизнью он совлёк с себя и власть законов. Ведь если он перестал согрешать, то в отношении его и закон в любом случае будет бездейственным. Следовательно, он поистине ***имеет власть над человеком, пока тот жив***, и нужно сказать тогда, какова цель этого рассуждения. Апостол приводит в нём два полезных положения, а именно: мы, говорит он, погребённые со Христом через крещение, умершие для греха, оказались вне власти закона, ибо преобразились к иной жизни, те же, которые были прежде пришествия Спасителя, поскольку

они ещё не приняли на себя умопостигаемой смерти во Христе, жили для греха. Поэтому над ними, как над живыми, властвовал закон, точно так же, как и муж над женой. Ведь как **замужняя женщина**, пока жив ещё её сожитель по закону, не окажется без вины, если сойдётся с другим, а если уж он умер, говорит он, то она окажется вне наказания, даже если пожелает устроить новый брак законным образом (ср. 1 Кор. 7, 39), таким же образом, думаю я, и те, которые ещё не приобрели умерщвления греха во Христе и словно бы ещё жили в нём, справедливо пребывали и под законом, ведь он **имеет власть над человеком, пока тот жив**. А вот те, которые оказались уже под благодатью во Христе, посредством которой они стали мёртвыми для греха и омертвели для плоти, то есть для плотских страстей, если они более не ведут дел как **живущие в мире** (Кол. 2, 20), то могут свободно от обвинений устраивать жизнь вне закона. Ведь умерли, как я сказал, **телом Христовым** и стали мёртвыми для закона оправданные через веру.

(7, 5) *Ибо когда мы жили по плоти, тогда страсти греховные, которые чрез закон⁶³, действовали и т. д.*

(V, B) *Плотью он именует плотские помышления⁶⁴, как и в другом месте он говорит: Живущие по плоти Богу угодить не могут* (Рим. 8, 8). Но разве не истинно, что такие увещания он направляет не тем, которые наставляются им в таинстве, поскольку они были вне этих помышлений? А что именно желает он показать, это необходимо рассмотреть внимательно. Так вот, когда мы проводили жительство плотское и в нас господствовало земное мудрование, тогда и действовали в нас страсти плоти **чрез закон, чтобы приносить плод смерти**. Так что же, спросят, законом привнесены страсти плоти? Как в таком случае мы освободим его от обвинения? Тогда мы что скажем на это? Не из-за закона пришли в движение в нас страсти плоти, но они происходят от врождённой похоти и завладевают ослабевшим умом. И это он ясно представляет нам, когда говорит: *Плоть желает противного духу, а дух — противного плоти: они*

63 Наши переводы вводят для пояснения дополнительные слова: «страсти греховные, (обнаруживаемые) законом» (Син.); «страсти греховные, (поднятые) законом» (Победоносцев); «страсти греховные, (вызываемые) законом» (еп. Кассиан). Даём перевод буквальный, чтобы был виден проблемный характер этого места, требующего истолкования. Ср.: «страсти греховныя, яже законом» (Елизав.).

64 φρόνημα (Рим. 8, 6.7.27). Ср.: «мудрование» (Елизав., Победоносцев); «помышления» (Син.); «помышление» (еп. Кассиан).

друг другу противятся (Гал. 5, 17). Теперь же, опустив это, он говорит, что плоть выступает против духа, ничего не поместив посредствующего. Следовательно, не из-за закона приходят в движение в нас страсти плоти, но природно, и они парадоксальным образом восстают против желаний закона, как сам Павел говорит: *Плотские помышления суть вражда против Бога, ибо закону Божию не покоряются, да и не могут* (Рим. 8, 7). Если же плотские помышления борются с законом, то разве не расстройство ума — полагать, будто им приводятся в действие страсти, столь противящиеся ему? Так что говорит Павел? Он беседует с теми, которые умерли для греха, погребясь со Христом посредством крещения, и с теми, которые уже обогатились умерщвлением страстей, которым и была бы прилична необходимость шествовать вне закона по причине того, что они освободились от страстей, осуждённых законом. Следовательно, когда мы ещё оставались в плотских помышлениях, страсти, **чрез закон** перечисленные и наименованные, **действовали в нас**, были и мы под судом закона, поскольку и грех ещё жил в нас⁶⁵.

(7, 6) *Но ныне мы освободились от закона, умерши для того, чем были связаны*⁶⁶

(V, B) Мы несли ответственность перед законом, говорит он, поскольку нас подчинил ему грех, но если мы умерли **для того, чем были связаны**, то есть для греха, то с ним непременно будет бездейственным и закон, ведь из-за него он установлен, дабы обличить преступников. Поэтому умершим для греха нет надобности в законе, ведь мы стали принадлежать другому (ср. Рим. 7, 4), и Ему мы будем служить **в обновлении духа, а не по ветхой букве**.

65 В рукописи В имеется окончание этой схолии (Cramer J. A. Op. cit. 1844. P. 80), которое почти дословно совпадает с (7, 6) и обоснованно исключено Ф. Пьюзи из текста.

66 $\nu\nu\nu\iota\ \delta\epsilon\ \kappa\alpha\tau\eta\rho\gamma\eta\theta\eta\mu\epsilon\nu\ \alpha\pi\omicron\ \tau\omicron\upsilon\ \nu\omicron\mu\omicron\nu\ ,\ \alpha\pi\omicron\theta\alpha\nu\acute{o}\nu\omicron\tau\epsilon\varsigma\ \epsilon\nu\ \tilde{\varphi}\ \kappa\alpha\tau\epsilon\chi\acute{o}\mu\epsilon\theta\alpha$. Ср.: «Но ныне, умерши для закона, которым были связаны, мы освободились от него» (Син.); «Но теперь мы были освобождены от закона, умерши для него, которым мы были связаны» (еп. Кассиан). Эти переводы, как и многие комментаторы, в качестве antecedenta для « $\epsilon\nu\ \tilde{\varphi}$ » принимают «закон». Но это не соответствует толкованию свт. Кирилла, согласно которому мы умерли, собственно, не для закона, а для греха. С тем, что здесь под прежними узами подразумевается грех, для которого умерли христиане, согласны свт. Иоанн Златоуст и блж. Феофилакт Болгарский. Такое понимание полагается допустимым и толкователями Нового времени (Sanday W., Headlam A. C. A Critical and Exegetical Commentary. P. 175). Даём перевод буквальный и не противоречащий толкованию святителя. Ср.: «Ныне же упряднихомся от закона, умерше, имже держими бехом» (Елизав.).

(7, 7) *Что же скажем? Закон — грех?*⁶⁷

(V, B, A) Заметь же, как премудро он ведёт рассуждение о законе. Ведь он сказал: *Когда мы жили по плоти, тогда страсти греховные, которые — законом, действовали в членах наших, чтобы приносить плод смерти* (Рим. 7, 5). Но эта речь отнюдь не свободна от подозрений, так как на это тотчас могли бы возразить: «Получается, что закон — распорядитель и зачинщик греха? Ведь если истинно, что им в нас действуют плотские страсти, то можно ли не видеть в нём первоисточника?» Что же тайноводец? Он проницательно предупреждает этот вопрос и отвергает мысль, будто закон — отец греха, но, напротив, обвиняет человеческую природу в бессилии и в том, что чрез закон она вынуждена подпасть под наказания. Потому-то он и говорит: **Что же скажем? Закон — грех? Отнюдь нет. Но я познал грех не иначе, как чрез закон.** Ведь он не сказал: «Я имел грех не иначе, как чрез закон», но: «Я познал его». Следовательно, закон — не основание для греха, но скорее его указатель, представляющий его ясным для тех, которые его не знали, не для того, чтобы они, научившись, совершали его, если они и прежде чем узнать в любом случае его совершали, ведь *нет праведного ни одного* (Рим. 3, 10; ср. Пс. 13, 3), согласно изречению псалмопевца, но для того, чтобы, зная беззаконие, они переходили к лучшему. И мне кажется, что нечто подобное происходило у древних чрез заповедь Моисея. Возьмём для примера широкую и ведущую куда-нибудь дорогу, и пусть будут на ней в середине разбросаны камни и изрыты, если угодно, ямы. Далее, пусть будут какие-нибудь люди, шагающие в ночной тьме, беспрестанно натыкающиеся на то, что разбросано в середине, и непроизвольно падающие в ямы. И при таких обстоятельствах кто-нибудь, взяв факел, установит его на этих распустьях, ясно представив этим людям препятствия, не для того, чтобы они снова натыкались на них, но, напротив, чтобы перешагивали и избавлялись от бедствия. Так неужели свет нанёс вред, когда показал причину страданий? Или лучше мы скажем, что он доставил им величайшую пользу и сделал путь для них куда безопаснее? Но я думаю, последнее для всех очевидно. Так вот, когда те, которые были грешны и подпадали под весьма многочисленные обвинения, чрез закон познали грех, тогда закон по справедливости считается и называется не грехом, да и далеко до этого, но скорее указателем греха, как я сказал.

67 Пер. еп. Кассиана. Ср.: «Что же скажем? Неужели (от) закона грех? Никак. Но я не иначе узнал грех, как посредством закона» (Син.).

(7, 7–8) Ибо я не понимал бы и пожелания, если бы закон не говорил: не пожелай. Но грех, взяв повод от заповеди, произвёл во мне всякое пожелание

(А) И он представляет бессилие нашей природы, состоящее в том, что закон, данный в помощь, неожиданно оказался вредоносным, как и свет солнца для тех, которые слабы глазами. Если же он говорит, что *поводом* для пожеланий каким-то образом стала заповедь, то пусть никто не думает, будто он обвиняет закон, но, напротив, что он громогласно осудил имеющуюся в нас немощь, коль скоро мы побуждались к худшему посредством того, от чего чрез закон нам надлежало воздерживаться. Ведь человеческий разум всегда одержим бездумной склонностью к вожделениям. И когда он исполняет вожделения, живёт так, как хочет, будучи безмятежен, но когда отсекает их, выдерживает лютейший напор страстей. И никто не вожделеет того, что доступно, но всякий вожделеет того, что запрещено. Поэтому если закон запретил то, что доставляет вред, у немощных появился повод ещё больше вожделеть этого.

(7, 8–11) Ибо без закона грех мёртв

(V, B, A) Ведь если бы не был предложен, говорит он, закон, осуждающий порочный нрав, то зло оказалось бы бездейственным, ведь законом оно чуть ли не побуждается войти в силу. И у кого-то жало похоти ослабевают, когда ничто его не укоряет, и оно почти смягчается, будучи зачаровано широтой возможности, ведь где совсем ничто не противится, там утихает и воинственный пыл. Следовательно, *грех мёртв*, если закон не объявляет о том, что надлежит делать. И тайноводец говорит о себе, что он был жив *некогда без закона; но когда пришла заповедь*, тогда, утверждает он, грех вернулся к жизни, а сам он как раз-таки умер.

И в этих местах он ведёт речь от первого лица; я же думаю, что он хочет показать примерно следующее. Ведь хотя общепризнанно подлежит осуждению и прегрешение по неведению, но что для тех, кто знает, наказание будет тяжелее, в этом удостоверяет Спаситель, говоря: *Кто знал волю господина своего и не делал, бит будет много, а кто не знал и не делал, бит будет меньше* (ср. Лк. 12, 47–48)⁶⁸. Стало быть, бесспорно, что согрешать в неведении лучше, чем при знании закона. А если кто уже оказался под законом, живя некогда помимо закона, то, решив пренебречь его постановлениями, он уличён Писанием в грехе и подпал под осуждение.

Именно тогда он и терзается из-за своей беспечности и едва ли не в голос обвиняет закон, говоря: **Я жил некогда без закона; но когда пришла заповедь, то грех ожил, а я умер.** Ведь если поистине *грех мертв без закона*, то разве не убедительна мысль, что грех некоторым образом оживляется чрез закон, который даже очевидным делает его и словно бы воодушевляет, хотя прежде он был неизвестен, пусть и был в нас? Ибо мы не были праведными, но ввиду того, что грех оставался как бы мёртвым, поскольку случилось так, что не было осуждающего закона, мы были живы, находя себе удобное извинение в неведении, *потому что где нет закона, нет и преступления* (Рим. 4, 15), как сказал апостол. Таким образом, когда появилась пред всеми заповедь, грех словно бы ожил и были уготованы смерть, проклятие и осуждение тем, которые из-за своей немощи впадают в преступления. И что затем? Совершилось с нами нечто противное ожиданию и непредвиденное, ведь обнаружилось, говорит Павел, что **заповедь, данная для жизни, послужила к смерти.** Ведь и солнечный свет вредит всякому, кто слаб глазами, хотя по природе он сладок и трижды вожделен, и не сам он вредит, но в понесённом ущербе надо усматривать скорее обвинение того недуга, которым они страдают. В равном смысле полагаю, говорит он, что заповедь дана поводом для греха, допуская обольщать ею и приводить к смерти. Но можно сказать и иначе, что сластолюбие весьма охотно противится постановлениям закона. И порочные нравы, когда их пресекает воздержание, ещё сильнее выступают навстречу и порой пленяют ум, ниспровергая его в преступление и приводя к налагаемым законом наказаниям, хотя именно закон они имели поводом к этой вражде. Потому-то, будучи премудрым, Павел и говорит о том, что мы обольщены заповедью и умерли из-за неё, ведь она чуть не **убила**, поощрив находящиеся в нас похоти к восстанию вышеупомянутым способом.

(7, 12) *Посему закон свят, и заповедь свята и праведна и добра*

(V, B, A) **Закон свят, и заповедь свята и праведна и добра**, ведь он показывает святыми, праведными и благими тех именно, которые решились хранить его, дабы ниоткуда уже не могли настичь их обвинения в преступлениях. Но это было почти недоступно, ибо, как написано, *грехопадения кто уразумееет?* (Пс. 18, 13)⁶⁹.

(7, 13) *Итак, доброе стало для меня смертью?*⁷⁰

(V, B, A) Закон свят, но святая и заповедь, и она добра. Почему тогда он говорил: *И заповедь к жизни, она-то стала мне к смерти* (Рим. 7, 10)⁷¹? Так неужели, скажи мне, **доброе стало** ходатаем гибели? **Отнюдь нет**⁷², говорит он. Ведь здесь он менее всего спрашивает с закона, но выступает как обвинитель греха. Ибо он настолько покоряет себе человеческую природу и овладел нашим помышлением, что сам данный нам для спасения и жизни закон, подлинно святая и добрая заповедь стали поводом к смерти у тех, которые несут на себе его ярмо. Как или каким образом? Дело в том, что если нарушителей закона всегда сопровождает возмездие, а мы дошли, наконец, до такой немощи, что всегда втягиваемся в преступления, то почти уже ясно, что именно таким образом спасающий, святой и добрый закон стал казаться путями греха и путём к смерти для тех, которые находятся под грехом. И скорее всего, говорит апостол, **чтобы грех через заповедь стал чрезмерно грешен**⁷³. Ведь и те, которые были в неведении о постановлениях Владыки, непременно подвергнутся наказаниям, поскольку сотворили беззаконие, пусть и не знали об этом. Однако у них, думаю я, есть и некое не лишённое убедительности основание для защиты, ибо они представят своё неведение. А вот тем, которые пребывают в законе, уже тщетно говорить, будто они не знают владычную волю. Поэтому если явится решившийся жить нечестиво, обвинение ему будет уже не за неведение, а за сумасбродство и, в конце концов, за крайнюю враждебность к Богу. Так можно сказать, что **грех чрезмерно грешен**, ведь хотя грешен и тот, кто погрешил в неведении, однако он совсем не называется и не является чрезмерно грешным.

(7, 14) *Ибо мы знаем, что закон духовен*

(V, B) Он называет закон духовным, поскольку тот делает духовными своих последователей. Считается же духовным не тот, кто живёт по плоти, но, напротив, кто склонился к желанию следовать за желанием духа. Сказал и блаженный Давид: *Закон Господень непорочен: обращает души;*

70 Пер. еп. Кассиана. Ср.: «Итак, неужели доброе сделалось мне смертоносным?» (Син.).

71 Пер. еп. Кассиана. Ср.: «И таким образом заповедь, (данная) для жизни, послужила мне к смерти» (Син.).

72 Пер. еп. Кассиана.

73 Ср.: «так что грех становится крайне грешен посредством заповеди» (Син.). «чтобы грех через заповедь стал грешен выше всякой меры» (еп. Кассиан).

*свидетельство*⁷⁴ *Господне верно: умудряет младенцев; страх Господень — чист, пребывает во век века* (Пс. 18, 8.10)⁷⁵. Поэтому как непорочным называется закон, ибо он может делать людей непорочными, верным — свидетельство, поскольку оно являет их верными, и чистым — страх, ибо он производит чистоту, так и здесь принимай сказанное о законе, что он духовен, как являющий духовными тех, которые следуют ему. Ибо хотя он и в тенях, но имеет и образ истины. Так что Павел? Он настаивает, что **закон духовен**, а человеческую природу обвиняет в том, что она крайне подвержена греху. И он старается удостоверить в том, что поскольку закон духовен, постольку он особенно тягостен для человеческой природы. «Ибо что, скажи мне, — говорит он, — если **закон духовен, а я плотской**⁷⁶, то есть нахожусь под властью плотских помышлений? Видишь, сколь противоположно желаниям то, что указано им? Ведь одним усматривается желание духа, а другим — плоти, ибо они противоположны друг другу (ср. Гал. 5, 17) и никогда не согласятся сойтись в одном и том же. Поэтому когда человек — плотский, а закон — духовен, как могут его переносить те, которые столь больны грехом?» И это весьма рассудительно, ведь если он **плотской**, его можно рассматривать как бы пленным и зачисленным в рабы⁷⁷.

(7, 15) *Ибо не понимаю, что делаю*

(V, B, A) Какие-нибудь невежи думают, вероятно, что он хочет обосновать басню эллинов, которую те невесть как научились чтить, *вводя в заблуждение и заблуждаясь* (2 Тим. 3, 13). Ведь, придумывая по собственной прихоти какой-то рок и судьбу и приписывая этим несуществующим

74 В пер. П. Юнгера: «откровение».

75 Юнгеров.

76 В син. пер.: «плотян».

77 В рукописи А такой схолии нет, но вместо неё имеются две сходные с ней по содержанию: 1) «Или как делающий духовными тех, которые повинуются ему, считают же духовным не того, кто живет по плоти, но кто непорочно следует за желанием духа»; 2) «И будучи плотским как находящийся во власти плотских помышлений, поскольку одно — помышление плоти, а другое — духа, которые противоположны друг другу. Ведь хотя закон и духовен, то есть хочет того, что принадлежит духу, и ищет полезного для души, но я, преследуя плотские пожелания, являюсь плотским. И он не сказал: “Вы, которые пользуетесь законом и преступаете его”, чтобы речь не была жестокой и тягостной, но: “Я”, изображая свойственное им относящимся к нему самому. И в последующем он поступает так же, сглаживая суровость и силу слов приложением их к себе» (Cramer J. A. Op. cit. 1844. P. 185 = Pusey Ph. E. Op. cit. Vol. 3. P. 201. Примеч.).

вещам власть над нашими обстоятельствами, они лишают человека того, что более всего прилично ему, то есть необходимости жить свободно, имея непринуждённой и добровольной склонность к избранию того, что надлежит делать. Подчиняя же, как бы в силу необходимости, определяемым ими границам и жребиям тех, которые находятся в этой жизни, они безмерно вредят им. Ибо согласно им, если кто-то направится к тому, что не должно, ему невозможно будет избежать манования рока, даже если он, быть может, не захочет этого. Да и вообще никакой благоразумный человек не сможет порицать его, пусть и видно, что тот согрешает. Ведь если уличат его как совершившего то, что было неизбежным и делалось помимо воли, это непременно окажется вне обвинения и наказания. С другой стороны, было бы благоразумным не слишком хвалить человека добродетельного и благопристойного, ведь что с того, если он стал таким не по своей воле, но был приведён к этому по манованиям другого, а вернее, судьба выставила ему неодолимое предопределение?

Поэтому совершенно несообразно считать, что увлёкся хитросплетениями эллинов наставник прекраснейших учений, или полагать, будто последовал за их нелепостями тот, кто стал для нас распорядителем божественных таинств, пусть даже он, как оказывается, говорит: ***Ибо не понимаю, что делаю: потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю.*** Ведь если бы даже кто-то стал настаивать на этом и решил думать, что року и судьбе приписал власть над нашими обстоятельствами апостол, разве не спросил бы он его с полным основанием, так примерно говоря: «Если суровыми и непереносимыми предопределениями мы привязаны к тому, что должно делать или не должно, стали ли над чем не властными, но, напротив, уступаем другим, как обладающим нами, даже то, от чего мы по своему намерению удерживаемся, почему тогда ты сам написал нам: *Разве вы не знаете, братия (ибо говорю знающим закон), что закон имеет власть над человеком, пока он жив?* (Рим. 7, 1)». Итак, закон имеет неким образом власть над живыми, ибо у тех, которые умерли, он неизбежно окажется бездейственным. Устанавливается же он не для них (как можно?), но для тех, которые проводят жизнь в теле. И он увенчивает похвалами того, кто навыв достигать доброй славы, но присуждает наказание нечестивцам. Как в таком случае Законодатель будет праведным Судьёй, наказывая согрешивших, если они впали в это помимо воли по принуждению судьбы? И более того, зачем вообще установлен закон? Ведь тем, кому подвластно совершать то, что они захотят, справедливое определяет закон

наказание, если при возможности снискать одобрение, предавая ум благим делам, они предпочли постыдное и вменили осуждённое законом за лучшее. Но бесполезно, думаю я, постановление закона для тех, на ком висит ярмо предопределения и кто всегда обращается туда, куда соизволят властвующие ими. Впрочем, разве не истинным будет сказать, что и не наложил бы на нас Тот, Кто ведаёт всё, бремя закона, точно определяющее угодное Ему и направляющее к полезному, если бы знал, что мы захвачены сетями рока? Пусть же противники или говорят, что не знал этого Бог, или, если они решили мыслить право, крайне устроятся провозгласить о неведении неизреченной славы. Но они подтверждают, что Он установил закон, и ясно исповедуют, что Он определил наказания тем, которые согрешают. Он, конечно, знает, что человеку ничто не препятствует проводить жизнь по свободному намерению и быть в состоянии добровольными побуждениями направляться туда, куда он захочет. Именно поэтому божественный Павел сказал, что закон имеет власть над человеком, пока он жив. Следовательно, он говорит это не в том смысле, что человеческое помышление подчинено мано-вениям других, но рассуждает с мудростью и тщательно исследует страсти человеческой природы. Он чуть ли не выкапывает утонченно сокрытые внутри ума болезни и описывает тело, которому свойственно врождённое сластолюбие, очень искусно надев на самого себя обличие того, кто ещё страдает любовью к телу. Ведь хотя сам он и распят миру, как и мир — ему (Гал. 6, 14), и поистине заслуживает удивления, но премудро считает нужным иметь в виду не собственное дарование, но полагать в качестве необходимой основы речи немощь того, кто ещё не стал таким, как он. Поэтому когда ты услышишь: **Ибо не понимаю, что делаю**, подумай о каких-нибудь крайне грешных людях, полагающих, что они проводят превосходную жизнь и что ничего нельзя поставить наравне с роскошью и суетой этого мира. Ведь они испытывают отвращение к добродетельному образу жизни, кичатся своими наслаждениями и безудержно предаются им. И о них, полагаю я, говорит негде Павел: *Они мыслят о земном, их бог — чрево, и слава их — в сраме* (Флп. 3, 19)⁷⁸. Таковые, поскольку они исполняют порочное дело как что-то весьма похвальное, справедливо могут сказать: **Ибо не понимаю, что делаю**. Поэтому пусть они услышат: *Отрезвитесь, пьяницы, от вина своего* (Иоил. 1, 5)⁷⁹. Ведь как любители выпить и пристрастившиеся к вину, повредив из-за этой страсти точность мысли, не могут понять

78 С перестановкой слов.

79 Юнгеров.

сделанного ими во время опьянения, так и страдающие расстройством мысли от любви к плоти и постыдных похотей никогда не могут понять того, что они делают. Таким образом, Павел разъясняет нам болезнь человеческого сердца, когда говорит: **Ибо не понимаю, что делаю**. А если будет кто-то хотя и обладающий сердцем более податливым для обличений совести и досадующий на то, что он погрешает, но ещё одолеваемый греховными наслаждениями и словно бы против воли идущий ко греху, он по справедливости скажет: **Потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю**. Сколь многие и сколь часто хотя и восхищались воздержанием, но, даже принявшись за упражнение в нём, были побеждены позывами отвратительной похоти и ввиду того, что ум их был низведён к худшему, сотворили грех, исполнившись после этого уныния. Таковым прилично было бы, притом с полным основанием, поскольку они чуть не против воли впали в немощь, говорить уже так: *А потому уже не я делаю то, но живущий во мне грех* (Рим. 7, 17).

(7, 16) *Если же делаю то, чего не хочу, то соглашаюсь с законом, что он добр*

(V, B, A) Он снова обращает точность умозрения на природу тела и рассматривает силу природно присущих ему болезней. Ведь стремления, уводящие ко всякой, какая только может быть, страсти, и обвинения в сластолюбивой жизни своим источником имеют плоть. И именно в этом удостоверяет нас ученик Спасителя, говоря: *Откуда у вас вражды и распри? не отсюда ли, от вожделений ваших, воюющих в членах ваших?* (Иак. 4, 1).

(7, 18–20) *Потому что желание добра прилежит мне⁸⁰, но чтобы сделать оное, этого нет⁸¹*

(V, B, A) **Потому что желание добра прилежит мне**, — говорит он, — **но чтобы сделать оное, этого нет** и прочее. Для наглядного обнаружения того, что плоть сама в себе мучительно рождает грех, он мудро

80 παράκειται μοι. Ср.: «желание добра есть во мне» (Син.). Даём перевод этого слова буквальный, как это сделано и в синодальном переводе чуть ниже (Рим. 7, 21).

81 Ср.: «но чтобы сделать оное, того не нахожу» (Син.). Хотя в издании Ф. Пьюзи окончание стиха перед схолией дано в его традиционной форме: «не нахожу (οὐχ εὐρίσκω)» (= RP, Елизов.), из самого толкования видно, что в новозаветном тексте святителя последних слов не было (= NA, еп. Кассиан), поэтому даём стих в этой форме и здесь.

признаёт, что хотя нам прилежит благое, но ещё нет возможности исполнить его, ведь плоть принуждает ум к невольному отступлению, даже если он этого не хочет. Следовательно, что касается того, что угодно уму, он был бы вне греха, но поскольку он претерпевает неизбежное насилие, вину за это естественно было бы возлагать уже не на него, но на то, что чинит насилие. Поэтому-то он и говорит: ***Если же делаю то, чего не хочу, уже не я делаю то, но живущий во мне грех.***

(А) Но можно сказать: «А если какие-нибудь нечестивые варвары, разорив город или страну и угнав потом кого-нибудь из захваченных жителей, наложат на них иго рабства, а претерпевшие это в силу неизбежного пленения подчинятся законам властвующих над ними? Неужели они будут достойны порицания и осуждения за то, что они не оказываются выше принуждения и не стараются исполнять приятное им самим, не обращая внимания на власть притеснителей?» Однако я полагаю, что никто по справедливости не станет порицать их, ведь у находящихся в рабстве нет возможности освободиться и, как я сказал, они уступают невольному течению обстоятельств. Хотя они и терзаются оттого, что лишены свободы, но, принудительно уступив тем, кто их сильнее, они находятся в рабстве, даже не желая этого. А если это действительно недалеко от справедливого суждения, пусть человеческий ум освободится от обвинения за немощи плоти. Но от него зависело, скажут, даже не принимать того, что он делает, ведь он сам имеет бразды пожеланий, поэтому пусть он будет и выше насилия, и неподвластен грехам. Если же непереносима и неблагосклонна природа плоти, противопоставляющая уму неукротимую похоть, и бессилён помочь закон, ведь он не обладает возможностью умерщвлять грехи, то не сможет никто по справедливости обвинить его за то, что ум не поступает лучшим образом, допустив постыдное, пусть даже есть у него бразды наших пожеланий.

(7, 21) *Итак, я нахожу закон⁸², что, когда хочу делать доброе, прилежит мне злое*

(V, B, A) Заметь же снова, с какой мудростью и искусством он принимает закон: не потому, будто тот в силах притупить жало греха, и не потому, конечно же, будто может умертвить находящийся в нас грех, но потому

82 Из толкования видно, что свт. Кирилл считает, что слово «закон» здесь по-прежнему указывает на «закон Моисея», подобно многим толкователям, начиная со свт. Иоанна Златоуста (Sanday W., Headlam A. C. A Critical and Exegetical Commentary. P. 182).

лишь, что он внушает уму знание полезного. Ведь если закон говорит мне, что **прилежит злое**, поскольку оно обитает в плоти, то он, разумеется, объявляет это порочным. Он подаёт помощь и его можно считать советником, но все ещё не избавителем. Однако те, которые одержимы грехами, нуждаются не только в точном знании того, что им подобает поступать лучше, но и в способности исполнять то, что будет добрым и что постановлено законом. Как, конечно же, и тем, которые хотят достичь успеха в сражениях, недостаточно самого по себе простого знания полководческого искусства, но если они к тому же обладают силой, то они могут, притом не без труда, быть блистательными и славными. Поэтому если и обучает закон искусности в благих делах, но при этом никоим образом не подаёт помощи терпящим насилие греха, ослабляя его, то хотя он и добрый учитель, но справедливо не может считаться равным благодати, подаваемой Христом, Который в силах умудрить нас и сделать сильнее зла.

(7, 22–23) *Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие
в законе Божиим*

(V, B, A) Как я уже сказал, ум жаждет свободы, хочет избавиться от ненавистного ему и увенчивает высочайшими почестями закон, являющийся наставником прекраснейших истин. Но принуждает его к безобразным наслаждениям природа плоти, поскольку ведёт войну и напирает **закон греховный**. Законом же греховным он называет врождённое движение и то, что представляет собой, как можно думать, страсть плотолюбия, а также, конечно, и **законом ума** называет его склонность и волю к благу.

(7, 24–25) *Бедный я человек! кто избавит меня от сего тела
смерти? Благодарю Бога моего Иисусом Христом, Господом
нашим*

(A) Доселе он сетует и жалуется на плоть. И телом смерти он называет тело земное и сластолюбивое, поскольку оно страждет в себе законом греховным. Но он говорит, что ищет Того, Кто способен избавить от этих бедствий, дабы тем самым своевременно ввести нам Искупителя, то есть Христа, Которому и воздаёт он всяческую благодарность. Ибо через Него мы искуплены — не от тела, но от **тела смерти**; не умерши,

но освободившись от находящейся в наших членах смерти, то есть от действующей в наших членах неукротимой похоти. Ибо Христос сделал нас сильнее похоти и греха.

(7, 25–8, 1) *Итак, тот же самый я умом моим служу закону Божию, а плотию — закону греха. Итак, нет ныне никакого осуждения тем, которые во Христе Иисусе живут не по плоти, но по духу*

(V, B, A) Пространное вышло рассуждение у него, ведь он тонко разбирает всё то, что есть в нас, и те проявления насилия, которые обычно претерпевает помышление человека, когда сталкивается со злом. Он утверждал, что хотя временами ум тех, которые более добродетельны, скорбит под тиранией страстей, пребывает в крайнем смятении и стыдится немощей, однако никак не может снять с себя бремя невольного греха, поскольку тяжко нападает на него похоть. Поэтому он и не имеет сил оказать сопротивление, совсем никакой помощи не получая в этом посредством закона. Стало быть, истину говорит божественный Павел, если утверждает, что умом своим он служит **закону Божию, а плотию закону греха**. И это, полагаю, есть то, о чём он сказал: *Желание добра прилежит мне, но чтобы сделать оное, этого нет* (Рим. 7, 18). Итак, хотя прежде, как я сказал, была в нас возможность, что касается ума и воли в нём, предпочесть служение закону, но плоть принуждала ко греху, противопоставляя как бы собственную волю. Следовательно, было **осуждение** тем, которые желали исполнять благое, но ещё не были способны на это ввиду тирании страстей. Однако во Христе прекратилось осуждение, то есть насилие плотских движений⁸³.

(8, 2) *Потому что закон духа жизни во Христе Иисусе*

(V, B, A) Для точного выявления смысла этих слов, думаю я, необходимо сказать следующее, а именно: как законом греха и смерти он называет плотские помышления, увлекающие нас ко всякому виду порочности, так и **законом духа жизни** — волю духовную, то есть склонение мыслей к благу; но если *сеющий в плоть от плоти пожнет тление*, то *сеющий*

83 Ещё одна схолия в рукописи А с толкованием на это место, надписанная именем свт. Кирилла (*Cramer J. A. Op. cit. 1844. P. 210*), извлечена из его трактата «Сокровище» (*Pusey Ph. E. Op. cit. Vol. 3. P. 210. Примеч.*).

в дух от духа пожнет жизнь вечную (Гал. 6, 8). Следовательно, хотя **закон духа жизни**, то есть воля ума, влекущая к жизни, был в нас и прежде, ведь умом мы служили закону Божьему (ср. Рим. 7, 25), но он захворал неспособностью к сопротивлению⁸⁴ и, уступая плотским вожделениям, осуждался законом. После же того как он отбросил эту болезнь, он окреп благодаря Христу, ведь через Него мы были запечатлены Святым Духом и облеклись *силой свыше* (Лк. 24, 49). Тем самым мы получили искупление и уже не находимся под игом зла, но призваны, как я сказал, к свободному достоинству. Поэтому **закон духа жизни**, то есть воля ума, склонившийся к благим делам и влекущий к жизни, когда он обогатился благодатью через Христа и освободился от древней немощи, презрев тогда бывшее, проистекавшее от греха зло и одолев закон плоти, **освободил меня**, говорит апостол. При этом не сам он дал мне свободу, но, скорее, стал ходатаем свободы, подаваемой через Христа. Но как бывшие под законом греха со всей неизбежностью связывались тенетами смерти, так и оказавшиеся вне его и освободившиеся через Христа должны уже, в свою очередь, быть вне смерти, усматриваться превосходящими тление и жить в освящении.

(8, 3–4) *Ибо бессилие закона, в котором он ослабевал из-за плоти*⁸⁵

(V, B, A) Хотя достоин удивления тайноходец и весьма утончён в созерцании, но называет себя невеждой в слове (ср. 2 Кор. 11, 6). Потому-то и мы ничуть не стыдимся говорить, что сочетанию предложенных слов чего-то малого недостает для полного выявления их смысла. Ведь следовало бы сказать: **Ибо бессилие закона, в котором он ослабевал из-за плоти**, к примеру, разрушено или прекратилось, а далее привести объяснение такого обстоятельства и присоединить способ этого разрушения, прибавив в свою очередь, что ведь **Бог, послав Сына Своего в подобии плоти греха и по причине греха, осудил грех во плоти** и последующее. А коль скоро сочетание слов таково, давайте рассмотрим способ поданного через Христа исцеления: как прекратилось **бессилие закона**, и что вообще следует понимать под этим бессилием закона, и какого закона; ведь всё это в подробностях сообщает нам божественный проповедник. Итак, он соглашается, что помогает тем,

84 См. выше (7, 25 – 8, 1).

85 Относительно перевода этого стиха см. выше (6, 6).

кто знает его, закон я имею в виду конечно, закон письменный, но и закон духа, по которому мы стали способны желать благого, даже если у нас, вероятно, не было возможности исполнять его. Ведь он говорит: *Потому что желание добра прилежит мне, но чтобы сделать оное, этого нет* (Рим. 7, 18)⁸⁶, поскольку, очевидно, превосмогал грех, и закон плоти обращал ум даже против воли к свойственным себе вещам. Но таким же точно образом, думаю я, справедливо было бы понимать и **бессилие закона** — письменного, данного через Моисея, как сказал я только что, а также и врождённого в нас, в соответствии с которым даже язычники, хотя у них и нет писаного закона, как видно, по природе делают законное и сами себе являются законом, ведь *они показывают, что дело закона у них написано в сердцах* (Рим. 2, 14–15), как написано. Но пора испытать, каково же **бессилие** в обоих законах. Дело в том, что хотя письменный закон был учителем благопристойности и наставником добродетели, но он никому совершенно не подал оправдания. Врождённый же в нас закон, который апостол и называет законом духа (Рим. 8, 2), хотя и склонен был ко благу, но слишком поддавался тому закону, который звал к постыдным вещам. Следовательно, **бессилие**, то есть немощь письменного ли, врождённого ли закона, прекратилось через Христа. Ведь ввиду того, что умерщвлена неким образом плоть и словно бы упразднена в нас похоть, никоим образом не будет изнемогать закон духа, или ума. А каким образом умерщвлён грех в нас, давайте по возможности скажем. Дело в том, что Божие Слово по благоволению Бога Отца оказалось **в подобии плоти греха**, дабы осудить **грех во плоти**. Ведь Он стал человеком, низведя Самого Себя в истощание; и что Его тело одного вида и одной природы (ὁμοειδὲς καὶ ὁμοφύεῃς) с нашими телами — можно ли усомниться? Однако если тела прочих людей можно называть плотью греха по причине того, что они от природы больны появлением нелепых похотей, то о теле Христа можно утверждать, что это не плоть греха, отнюдь нет, но что это скорее **подобие плоти греха**. То есть хотя оно схоже с нашими телами, но оно более не знает болезни плотской нечистоты, ведь этот божественный храм свят от материнского чрева. И что касается относящихся к (человеческой) природе представлений и понятий, всякий без колебания скажет, что поскольку это была плоть, постольку она могла бы иметь в себе свойственное ей врождённое движение. Но поскольку в ней поселилось освящающее всё творение Слово, постольку осуждена в ней сила греха, дабы и к нам перешло это достижение. Ведь мы стали

86 Относительно текста этого стиха у свт. Кирилла и его перевода см. выше (7, 18–20).

причастны Ему и духовно и телесно, ибо, когда и в нас водворяется Христос через Святого Духа и через таинственное благословение⁸⁷, тогда уже и в нас непременно осуждается закон греха.

Итак, истинно, что **бессилие закона, в котором он ослабевал из-за плоти**, прекратилось через Христа, осуждающего и упраздняющего **грех во плоти, чтобы оправдание закона исполнилось в нас**. Ведь исполнено оправдание закона, то есть предсказанная законом сила, или же обращённая к добродетели воля, поскольку сущий в нас закон, как я сказал, уже никоим образом не изнемогает в нас из-за того, что претерпевает насилие врождённых похотей. Итак, исполнено **оправдание закона в нас, живущих не по плоти**, но, напротив, желающих жить духовно⁸⁸.

(8, 6–7) *Потому что помышление плоти — смерть,
а помышление духа — жизнь и мир*⁸⁹

(V, B, A) Он называет **помышление плоти** смертью, и весьма верно, а **помышление духа** — жизнью и миром, ведь поистине ходатаем смерти является любовь к плоти, а ходатаем жизни вечной и вышних благ — избрание духовного жительства⁹⁰. Потому что если **помышление плоти есть вражда к Богу**, ведь оно не выносит покорности божественным

87 То есть посредством Евхаристии, цель которой, по словам святителя, состоит в том, «чтобы телесно (σωματικῶς) вселять в нас Христа причастием и общением Его святой Плоти» (Cyrillus Alexandrinus. Commentarii in Iohannem 10, 2 // S. P. N. Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in D. Iohannis Euangelium. Accedunt fragmenta varia necnon tractatus ad Tiberium diaconum duo / ed. Ph. E. Pusey. Vol. 2. Oxford, 1872 [Bruxelles, 1965]. P. 542; рус. пер.: Творения свт. Кирилла Александрийского. Кн. 3. М., 2002. С. 603–604). Мысль о двояком, духовном и телесном, единении со Христом не раз встречается у святителя. См. например: «Мы сделались сотелесниками (σὺσσωμοί) Его через таинственное благословение. Соединены мы с Ним и иным способом, поелику соделались общниками Божественного естества Его через Духа: ибо Он обитает в душах святых» (Idem. Glaphyra in Pentateuchum. In Genesim. Lib. I // PG. 69. Col. 29BC; рус. пер.: Творения свт. Кирилла Александрийского. Кн. 2. М., 2001. С. 16).

88 Далее в рукописи А имеются ещё две схолии, надписанные именем свт. Кирилла (Cramer J. A. Op. cit. 1844. P. 218, 220). Первая извлечена из его трактата «Сокровище», вторая — из «Толкования на Послания апостола Павла» блж. Феодорита Кирского (Pusey Ph. E. Op. cit. Vol. 3. P. 213. Примеч.).

89 Пер. еп. Кассиана.

90 В рукописях V и B схолия заканчивается на этих словах (Mai A. Op. cit. 1845. P. 27; Cramer J. A. Op. cit. 1844. P. 125); окончание Ф. Пьюзи даёт по рукописи А (Pusey Ph. E. Op. cit. Vol. 3. P. 221).

законам, — **да и не может** оно этого, ибо как угодит Богу постыдная и скверная похоть? — тогда незапятнанный нечистотой и страстями ум, насколько это возможно для человеческой природы, непременно находится в мире с Богом.

(8, 8–9) *Те же, кто во плоти, Богу угодить не могут. Но вы не во плоти, но в духе, если только Дух Божий живет в вас*⁹¹

(А) Когда разумом какого-то человека овладевает земная похоть, тогда он — **во плоти**, как помышляющий плотское, и он не может угодить Богу. Если же ум обогатился благодатью через Христа, наполнился силой свыше, горит духом и спешит к добродетели, то таковой человек мыслится пребывающим не **во плоти**, но **в духе** и он с лёгкостью творит угодное Богу.

(8, 9–10) *Если же кто Духа Христова не имеет, тот не Его*

(А) Если кто в духе, он будет также в праведности и в жизни, когда едва ли не умерло тело греха и угасла всякая нелепая похоть; ведь невозможно, чтобы в одно и то же время были праведность и беззаконие, освящение и нечистота. Под духом же в словах **дух есть жизнь**⁹² мы понимаем дух человеческий, оживотворяемый благодатью Святого Духа и обогащающийся в общении с Ним праведностью, ведь так мы являемся *причастниками Божественного естества* (2 Пет. 1, 4)⁹³, ибо Христос обитает в нас через Святого Духа⁹⁴.

(8, 11) *Если же Дух Того, Кто воздвиг⁹⁵ из мертвых Иисуса, живёт в вас*

(V, B, A) Господь наш Иисус Христос воздвигнут Отцом, притом жизнь окрест тела Его приводилась в действие Духом Святым, Который есть

91 Пер. еп. Кассиана.

92 Пер. еп. Кассиана (ст. 10). Ср.: «дух жив» (Син.).

93 Пер. еп. Кассиана.

94 Далее в катене А представлены ещё два фрагмента свт. Кирилла (*Cramer J. A. Op. cit. 1844. P. 228–229*), которые извлечены из других его творений: 7-й диалог «О Святой Троице» и «Сокровище» (*Pusey Ph. E. Op. cit. Vol. 3. P. 214. Примеч.*).

95 Еп. Кассиан. Ср. «воскресил» (Син.).

Дух Христа⁹⁶. Ведь о том, что Сам Он оживотворял собственный храм, Он говорит иудеям: *Разрушьте храм этот, и Я в три дня воздвигну его* (Ин. 2, 19). Следовательно, даже если говорится, что Он воскрешён Отцом, однако и Сам Он был Тем, Кто воскресил (этот храм) через Святого Духа, поэтому Христос воскресит из мертвых и наши тела⁹⁷.

(8, 14–15) *Ибо все водимые Духом Божиим — сыны Божи*

(А) Живущие же духом⁹⁸ — они и есть **водимые Духом**, поскольку запечатлены Святым Духом и избавились от рабства по закону и писменам и, более того, перешли к свободе, получили свидетельство **Духа усыновления** в том, что они — **сыны Божи**, и этим Духом усыновления вызывают: **Авва, Отче!**⁹⁹

(8, 17) *Если только с Ним страдаем, чтобы с Ним
и прославиться*

(V) Не без труда совершается благо, однако у святых труд не лишён и великих надежд, ведь ничто земное им не обещано, но бесконечная слава и участие в том, что выше ума и слова. Ибо пренебрегающие земным достойны даже самых высоких наград, и потрудившихся прежде в мужестве и терпении ожидает наслаждение несравнимо возвышенными венцами, ведь труд для добродетели ничего не значит в сравнении с почестями, следующими за ним. Говорит же он о славе святых, поскольку *праведники воссияют в своё время как солнце* (Мф. 13, 43), оказавшись в чести, славе и нетлении, когда изменится их тело подобно тому, как Христос преобразился на горе.

96 Букв. «Его». Переводим по контексту. Святитель часто акцентирует, что Святой Дух был «Духом Христа», что важно было для него как в ранних творениях, в полемике с арианством, так и в поздних, при опровержении несторианства.

97 В катене А следом идут ещё три схолии, надписанные именем свт. Кирилла (*Cramer J. A. Op. cit. 1844. P. 233–234*). Они также заимствованы из других его творений: первые две из «Сокровища», третья — из 7-го диалога «О Святой Троице» (*Pusey Ph. E. Op. cit. Vol. 3. P. 215. Примеч.*).

98 Если принять во внимание (8, 8–9), речь идёт о духе человека, получившем благодать Святого Духа.

99 Ещё одна схолия на это место в рукописи А, надписанная именем свт. Кирилла (*Cramer J. A. Op. cit. 1844. P. 240–241*), извлечена из его трактата «Сокровище» (*Pusey Ph. E. Op. cit. Vol. 3. P. 215. Примеч.*).

(8, 19) *Ибо чаяние творения ожидает откровения сынов
Божиих*¹⁰⁰

(V, B, A) **Чаяние** — это надежда, а также ожидание и высматривание исхода событий. Но **ожидает откровения сынов Божиих** творение не так, разумеется, будто само оно знает о будущем, — ибо как возможно сие? — но ввиду того, что по неизреченному домостроительству всё направляется к лучшему у Бога, к такому оно и придёт концу. Ведь поскольку словно бы преобразуются в славу от бесчестия и из тления в нетление чада Божии, то есть те, которые совершили достойную одобрения жизнь, постольку и само творение исправится к лучшему. И именно в этом не позволяет нам сомневаться божественный Пётр, сказав: *Мы ожидаем нового неба и новой земли и обещанного Им* (2 Пет. 3, 13)¹⁰¹.

(8, 20–22) *Потому что творение покорилось суете*

(V, B, A) Суетой он называет здесь живущих в **суете**, то есть в плотских помышлениях, о которых можно сказать, притом вполне справедливо: *Человек подобен суете* (Пс. 143, 4)¹⁰² — и даже что он *сравнялся с бессмысленными скотами и уподобился им* (Пс. 48, 13)¹⁰³, ибо поистине суета — жизнь таких людей. Творение покоряется им, и, разумеется, никоим образом **не добровольно**, — откуда бы? неужели мы и впрямь скажем такое? — ведь совсем ничего из относящегося к нам не знает чувственно воспринимаемое и видимое творение, ибо оно не является разумным. Но если все же допустить мысль, что оно что-то может, то оно не стерпело бы столь постыдного рабства и не пожелало бы подчиниться и служить тем, которые решили проводить жизнь, не имея никакой необходимой или благой цели. Однако **в надежде** на то, что спасутся в своё время святые и избранные, говорит апостол, оно доселе покоряется,

100 Для удобства перевода толкования даём буквальный перевод этого стиха. Ср.: «Ибо творение с надеждой ожидает откровения сынов Божиих» (Син.); «Ибо тварь ждёт с напряжением откровения сынов Божиих» (еп. Кассиан); «И вся тварь с горячей надеждою чаёт откровения сынов Божиих» (Победоносцев); «Чаяние бо твари откровения сынов Божиих чаёт» (Елизов.).

101 Ср.: «мы, по обетованию Его, ожидаем нового неба и новой земли» (Син.). То есть вместо обычного чтения «κατὰ τὸ ἐπαγγελμα αὐτοῦ» у святителя стоит «καὶ τὰ ἐπαγγέλματα αὐτοῦ». Такой вариант встречается в ряде новозаветных рукописей. См.: Nestle-Aland Novum Testamentum Graece. P. 614. Примеч.

102 Юнгеров.

103 Юнгеров.

ведь Бог связывает его и как бы сберегает **в свободу**, чтобы оно служило уже только детям Его и прилежало нуждам избранных. Ведь оно едва ли не пребывает в смятении, мучаясь и скорбя, и будь у него способность знать что-либо из наших обстоятельств, оно бы, пожалуй, даже в голос плакало. Но, уступая божественным манованиям, оно неким образом чает, как я сказал, *откровения сынов Божиих* (Рим. 8, 19)¹⁰⁴.

(8, 23) *И не только (оно), но и мы сами, имея начаток Духа,
и мы в себе стенаем*

(V, B, A) Для доказательства сказанного он принимает то, что происходит в нас по природе, а именно: **сами** мы, говорит он, **имея начаток Духа, в себе стенаем** удручённо, **ожидая усыновления, искупления тела нашего**. Ведь истинно, что *тленное тело отягощает душу, и эта земная храмина подавляет многозаботливый ум* (Прем. 9, 15). И хотя в нас некогда появился Дух и Он воссоздаёт в нас стремление к добродетели, но словно бы выступает навстречу любовь к плоти и свирепо восстает поразивший наши члены закон, побуждающий к нелепым похотям. Потому-то мы и **стенаем, искупление тела нашего** считая **усыновлением**, ведь жаждем мы не отложения тела, и мы не говорим, что в этом и состоит искупление. Но мы ожидаем, что тело будет духовным, то есть навсегда отбросившим плотские и земные помышления и жало греха; таково, утверждаем мы, тело духовное (ср. 1 Кор. 15, 44).

Если же благодать усыновления имеет **искупление тела нашего**, то пусть уж не клеветают нам некоторые на воскресение и не доходят до такого безумия, чтобы говорить, будто плоть делается отверженной и что она вовсе исчезнет, падши в землю, а воскреснет нечто иное, я имею в виду духовное и воздухообразное; ведь так они понимают это духовное¹⁰⁵.

104 Две схолии, идущие далее в рукописи A (Cramer J. A. Op. cit. 1844. P. 250, 253), также взяты из трактата «Сокровище» (Ibid. P. 217. Примеч.).

105 Вероятно, святитель полемизирует здесь с крайним спиритуализмом оригенистов, отрицавших воскресение земного тела, что опровергал и свт. Епифаний Кипрский в «Анкорате», гл. 87–100 (Ugenti V. Op. cit. P. 91. Примеч. 28).

(8, 24–25) *Ибо мы спасены в надежде*

(V) Мы верим, что и нашим телам надлежит стать сильнее смерти и тления, но отложено это для нас в надеждах не как то, что уже имеется, но что непременно и всячески будет, и ждём мы этого, перенося страдания **в терпении**, чтобы улучшить столь священный дар.

(8, 26) *Также и Дух подкрепляет нас в немощах наших и т. д.
Но сам дух¹⁰⁶ ходатайствует за нас воздыханиями
неизреченными*

(V, А) Ходатайствует за нас воздыханиями неизреченными дух, очевидно, наш, ведь мы временами стенаем, стараясь совершать моления Богу. Следовательно, и этому мы учимся во Святом Духе, ведь Он премудр, как и Сын. А поскольку апостол говорит, что **мы не знаем, о чём молиться как должно**, давайте исследуем это, хотя каким именно образом должно молиться, мы научены прежде Христом, Который ясно говорит: *Молитесь же так: «Отче наш, сущий на небесах! Да святится имя Твоё; да придет Царство Твоё; да будет воля Твоя и на земле, как на небе»* (Мф. 6, 9–10) — и всё, что следует далее. Итак, коль скоро мы научены тому, каким образом подобало бы совершать молитвы, каким тогда, скажи мне, может быть значение этого апостольского писания, или к чему может относиться сказанное гласом Павла? Так вот, мы говорим, что когда молимся, тогда стремимся просить доброго, и прежде всего того, что служит к славе Божией и благодаря чему можно было бы пройти жизненный путь должным образом и совершить поистине достойную одобрения жизнь. А имея начаток Духа, и мы в себе стенаем, ожидая усыновления, искупления тела нашего (Рим. 8, 23). И в этом именно отношении **мы не знаем, о чём молиться, как должно**», ведь если не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его (1 Кор. 2, 9), то чего мы будем просить, приступив к молитве? Или как бы мы узнали то, чего не увидели, а вернее сказать, то, что даже за пределами ума и неведомо человеческим сердцам? Но каким может быть искупление тела или что это за преобразование и каким образом тело воссоздаётся для нетления и славы, может знать только Сам Художник этого. Сказал же

106 Согласно толкованию святителя, пишем это слово со строчной буквы. В русских переводах (Син., еп. Кассиан, Победоносцев) это слово даётся с прописной, ибо подразумевается, что речь идёт о Святом Духе.

где-то ученик Спасителя к неким лицам, не знавшим, **о чём молиться как должно**: *Прóсите и не получаете, потому что просите не на добро, а чтобы употребить для ваших вождлений* (Иак. 4, 3). Следовательно, подобало бы, притом весьма справедливо, сказать тем, которые имеют такое расположение: **Мы не знаем, о чём молиться, как должно**. А **воздыханиями неизреченными** просим мы в духе того, относительно чего мы хотя и уверовали, что это будет, но каким образом это будет — не знаем совершенно¹⁰⁷.

(8, 28) *Притом знаем, что любящим Бога, призванным по предустановлению*¹⁰⁸, *всё содействует ко благу*

(V, B, A) **Всё содействует ко благу любящим Бога, призванным по предустановлению**, — по чьему же тогда замыслу? И как можно понимать это **по предустановлению**? Очевидно, что **по предустановлению** означает «по изволению»; в таком случае по изволению кого призваны те, о ком идёт речь? Того ли, Кто призвал, или самих призванных? Разумеется, всякое побуждение, приводящее нас к праведности, бывает у нас от Бога Отца, ведь сказал негде Христос: *Никто не может прийти ко Мне, если не привлечёт его Отец, пославший Меня* (Ин. 6, 44). Однако именно здесь не уклонится от надлежащего понимания тот, кто говорит, что призванными стали некоторые **по предустановлению** как Призвавшего, так и их самих¹⁰⁹.

(8, 29) *Ибо кого Он предузнал, тем и предопределил быть подобными и т. д.*

(A) Хотя много, говорит он, призванных по предустановлению, однако не все избранные, но только эти, удостоившиеся чести, о ком предузнано Богом, что они будут **подобными образу Сына Его**. А что понимать

107 В рукописи В следует продолжение этой схолии (Cramer J. A. Op. cit. 1844. P. 144), но поскольку в рукописи А эти слова отнесены к свт. Геннадию Константинопольскому (Ibid. P. 260), Ф. Пьюзи исключает их из своего текста (Pusey Ph. E. Op. cit. Vol. 3. P. 220. Примеч.).

108 κατὰ πρόθεσιν. Ср.: «по (Его) изволению» (Син.). Берём перевод этой фразы у еп. Кассиана для удобства перевода толкования, тем более что уточнение синодального перевода, будто речь идёт непременно об изволении Божьем, не вполне согласно с толкованием святителя.

109 Вслед за А. Май (PG. 74. Col. 828) В. Удженти усматривает здесь антипелагианское место (Ugenti V. Op. cit. P. 93. Примеч. 34).

под образом Сына Его, поясняет опять-таки сам Павел, говоря: *И как мы носили образ перстного, будем носить и образ Небесного* (1 Кор. 15, 49). Ведь те, которые пренебрегли плотскими вожделениями, они и стали подражателями образа Христа, то есть жительства в освящении и жизни. Ибо как образом перстного, то есть Адама, мы называем жизнь в преслушании и грехах, так и образом небесного, то есть Христа, — освящение, праведность и послушание. Итак, о ком предузнано, что они в своё время будут уподобляться и подражать жизни Христа, насколько это, конечно, вмещает человеческая природа, те и призваны.

(8, 30) *А кого Он предопределил, тех и призвал;
а кого призвал, тех и оправдал; а кого оправдал,
тех и прославил*

(V, B, A) Ничего нет удивительного, что неверие делают извинительным некоторые, охваченные невежеством и говорящие: «Если призваны те, кого Он предузнал по предустановлению и предопределил, то к нам, ещё не уверовавшим, это не относится никак, ведь мы-то не призваны и не предопределены». К ним мы скажем, что хотя тот, кто устраивал брачный пир для сына своего, послал слуг собрать званных, однако они не хотели прийти (Мф. 22, 2–3). Но после них вошли призванные по собственному предустановлению, и таким образом брачный чертог наполнился *возлежащими* (Мф. 22, 10). Поэтому видно, что ничто не препятствует войти желающим и совсем никому не вредит предведение, впрочем, и пользы оно никому не приносит. Однако пусть объясняют они, не были ли и сами предузнаны те, которые своим неповиновением оскорбили призвавшего их Бога. Но некоторые и призваны были, и примчались на брак, вот только они не стали избранными и не были ни оправданы, ни прославлены. По какой причине? Потому что не были облачены в подобающую для брачного пира одежду (ср. Мф. 22, 11–14). Кроме того, мы найдём, что и Сам Господь наш Иисус Христос открыто изрёк: *Придите ко Мне, все измученные и обременённые, и Я успокою вас* (Мф. 11, 28). Вот Он уже и зовёт всех к Себе, ведь, сказав: *Все*, Он тем самым вовсе никого не прогоняет¹¹⁰.

110 В рукописи V схолия имеет продолжение: «О ком Он издавна знал, каковы они будут, говорит апостол, Он определил быть причастниками будущих благ, их Он и призвал, так что они вкусили по вере в Него оправдание, не допустив тогда греха, но слава подала всё это им, раз и навсегда оказавшимся в нетлении и бессмертии. (Апостол говорит это) применительно к словам: *Притом знаем, что любящим Бога всё*

(8, 31–32) *Что же сказать на это? Если Бог за нас, кто против нас? Тот, Который Сына Своего не пощадил*

(В) Тем, которые решили творить благие дела, всё содействует, поскольку Бог защищает их. Ведь если Он не пощадил Сына по природе, чтобы спасти находящихся в опасности и от бед избавить, то **как Он с Ним не дарует нам и всего**¹¹¹?

(8, 33–34) *Кто будет обвинять избранных Божиих? Оправдывающий — Бог*¹¹², кто осуждает?

(А) Скоро и предусмотрительно Павел не позволяет уму призванных впасть в недоумение, но учит, что они освободятся от древних грехов по Божьему мановению. Ведь пусть даже всякий грех содержит преступление закона и осуждает того, кто был неосмотрителен, но если и Сам Господь закона прощает, то **кто осуждает** согрешившего?

содействует ко благу (Рим. 8, 28), желая показать, что Бог заставляет их подвергаться испытаниям в настоящих обстоятельствах не потому, что пренебрегает ими, ибо возможно ли такое? Призвав их к вкушению таковых благ, притом не ныне, но давно и весьма давно из того, что есть у них, по Своему неизреченному предведению узнав их, каковы они будут, даже прежде, чем они появились. Ибо изначально зная, что они будут именно такими, он издавна устраивал соразмерные их расположению блага. Поэтому разве мог пренебречь ими Тот, Который даже прежде, чем они появились, уготовал им воздаяние за их произволение и призвал их к (получению) ожидаемых по вере в Него благ?» (*Mai A. Op. cit. 1845. P. 32–33*). Ф. Пьюзи помещает этот фрагмент в подстрочнике, полагая, что этот фрагмент принадлежит свт. Геннадию Константинопольскому (*Pusey Ph. E. Op. cit. Vol. 3. P. 222. Примеч.*). Но в новейшем критическом издании фрагментов свт. Геннадия на Послание к Римлянам мы его не находим (*Pauluskommentare aus der Griechischen Kirche / hrsg. K. Staab. Münster i. W., 1933. S. 383*), так что его атрибуция остается под вопросом.

111 Надписанная именем свт. Кирилла схолия в рукописи А на это же место Послания (*Cramer J. A. Op. cit. 1844. P. 282*) извлечена из его 4-го диалога «О Святой Троице» (*Pusey Ph. E. Op. cit. Vol. 3. P. 222. Примеч.*).

112 То есть «если Бог оправдывает» и т. д. Даём буквальный перевод этого стиха с учётом толкования святителя. Ср.: «Кто будет обвинять избранных Божиих? Бог оправдывает (их)» (Син.); «Кто станет обвинять избранных Божиих? Бог оправдывающий?» (еп. Кассиан).

(9, 1–5) *Истину говорю во Христе, не лгу, свидетельствует
мне совесть моя*

(V, B, A)¹¹³ Избранным почитал Бог Израиля в древности и даже называл его первенцем (ср. Исх. 4, 22). Но они стали заносчивыми и дерзкими и, что переходит все границы, ещё и убийцами Господа. Потому что они и погибли, ведь они были изгнаны и отброшены и полностью отпали от близости с Богом, поставлены позади язычников; но оказались они чуждыми и упованию отцов. А поскольку блаженный Павел был поставлен служителем божественного благовествования (ср. Рим. 1, 1) и возвещал язычникам Христа, говоря повсюду, что отпали те, которые происходят от крови Израиля, и утверждая, что бывшие некогда в бесовском помрачении стали призванными по предустановлению и предведению Божию служителями, то дабы кто-нибудь из неучей не думал, что он чуть не попирает поверженных из рода (Израиля) и насмехается над падшими, он произносит необходимое слово в защиту и говорит: *Истину говорю во Христе, не лгу* — и последующее. Однако можно опечалиться о тех, которые дошли до такого безрассудства, что отступили от любви к Богу и затем претерпели за это наказания; и было бы небезосновательным пролить слезы по родственной любви к ним, а вернее, в этом — полнота любви. А вот и самому желать **быть отлученным** за них **от Христа** — это уже, наконец, за пределами любви, ведь никто, если он, конечно, в здравом уме, не решится противостать Богу ради спасения других и ни во что не ставить собственную жизнь, но предпочесть, чтобы она была у других.

Тогда что он имеет в виду, предложив в качестве выкупа за спасение иудеев своё собственное спасение? Очевидно, что речь эта — гиперболическая и содержит изъявление совершеннейшей любви: **Я желал бы, говорит он, сам быть отлучённым от Христа за братьев моих, родных мне по плоти.** Ведь это подобно тому, как если бы он говорил: «Если бы благодаря моему противлению Христу вновь спаслся Израиль, я сам, сказавший оправданным в вере: *Ибо я рассудил быть у вас не знающим ничего, кроме Иисуса Христа, и притом распятого* (1 Кор. 2, 2) — и возвещающий всем: *Кто отлучит нас от любви Божией: скорбь, или теснота, или гонение, или голод, или нагота, или опасность,*

113 В рукописи А сохлия начинается словами: «Но давайте мы снова скажем об этих изречениях, с другим приложением...» (Cramer J. A. Op. cit. 1844. P. 308 = Pusey Ph. E. Op. cit. Vol. 3. P. 223. Примеч.).

или меч (Рим. 8, 35), предпочёл бы принять на себя столь ужасное зло и один за всех пойти в погибель». Тем самым он улавливал иудеев в послушание, а клевету безумных отражал, ведь некоторые из иудеев думали, будто божественный Павел, лишившись рассудка, противится данным через Моисея законам. Потому-то он и говорил, обращаясь с посланием к уверовавшим: *Ибо если мы вышли из себя, то для Бога, если мыслим здраво, то для вас* (2 Кор. 5, 13)¹¹⁴. Итак, я предпочёл бы, говорит он, и весьма охотно, чтобы вновь спасти произошедших от крови Израиля, **быть отлучённым от Христа**¹¹⁵. И на этом он не останавливается, словно бы обнаруживая, что причина скорби по ним вовсе не маловажная, коль скоро это может произвести в нём такое расположение, чтобы ему не казалось чем-то тягостным и нелепым сказать, что выкупом за жизнь других он приносит свою собственную. Ведь, во-первых, говорит он, **они израильтяне, им принадлежит**¹¹⁶ **усыновление, и слава, и заветы**», от них же **по плоти** и Сам **Христос**. Однако если бы они были кем-нибудь из числа недавно познавших сущего по природе и истине Бога, если бы не было у них данного через Моисея закона, венчавшего близостью к Нему, если бы они не произросли от корня святых отцов и не были назначены наследниками их славы, если бы они первыми не обучились способам служения Богу, то скорбь о них могла бы сделаться более умеренной. Но если это **их отцы** и прочее, а они, притом что чуть ли не попутным ветром шли у них дела, сбились к неожиданному исходу и не достигли того, на что надеялись, то разве поистине не ужасно случившееся с этими несчастными?¹¹⁷

(9, 6–9) *Но не то, чтобы слово Божие не сбылось*

(V) Точна эта речь, ибо он говорит, что ни в малейшей степени не обманулось, то есть не могло уклониться от истины, Божие слово. Ведь общеизвестно, что Бог изначально возвестил Аврааму, что тот будет отцом многих (см. Быт. 17, 5), и ещё: *Умножая умножу семя твоё, как звёзды*

114 Пер. еп. Кассиана. Ср.: «Если мы выходим из себя, то для Бога; если же скромны, то для вас» (Син.).

115 Здесь окончание этой схолии в рукописи A (Cramer J. A. Op. cit. 1844. P. 309).

116 Пер. еп. Кассиана. Ср.: «то есть израильтян, которым принадлежит» (Син.).

117 Ниже в рукописи A представлены ещё три схолии, извлечённые из других творений свт. Кирилла с верным указанием их источника: «Глафиры на книгу Бытия» (Cramer J. A. Op. cit. 1844. P. 312–316, 325–328) и «Сокровище» (Ibid. P. 318).

небесные множеством (Быт. 22, 17)¹¹⁸, поэтому надлежало, чтобы Авраам был провозглашён отцом не только тех, кто от Израиля, ведь не один был народ, явившийся от него, но мириады по всей земле, которые определены в дети Аврааму, если они действительно дети по обетованию и ходят по следам его веры, которую имел он в необрезании (Рим. 4, 12), как написано. Ибо как пишет негде сам блаженный Павел: *Не законом даровано Аврааму или семени его обетование — быть наследником мира, но праведностью веры, ибо если утверждающиеся на законе — наследники, говорит он, то тщетна вера, бездейственно обетование* (Рим. 4, 13–14). Поэтому, когда семя от Авраама признаётся как в Исааке, то есть по обещанию, **а слово обетования таково: В это же время приду, и у Сарры будет сын**, тогда может быть вполне очевидным, что «не плотские дети» непременно и всячески будут считаться **детьми Божиими**, но будут иметь в себе таковую славу скорее дети по обетованию, то есть дети по вере.

(9, 10) *И не только, но и Ревекка, от одного имевшая семя, от Исаака, отца нашего*¹¹⁹

(V, A) Нужно понимать, что мысль (σκόλος) этого высказывания никоим образом не является законченной, но, вероятнее, стоит в зависимости от чего-то ещё и нуждается в некоем кратком прибавлении, то есть восполнении за счёт подразумеваемого, дабы видно было, что она не хромает. А имею в виду я вот что: ранее, на основании того, что Аврааму по обетованию дан был Исаак, апостол показал, что вовсе не плотские дети могут считаться его семенем, но ему подобало бы называться отцом детей по вере и по обетованию (ср. Рим. 9, 8). Далее он берёт Ревекку и то, что произошло с ней, и говорит: **И не только**, то есть не только на рождение Исаака распространяется моя речь, **но и Ревекка, от одного имевшая семя, от Исаака, отца нашего**, — и здесь необходимо было добавить, скажем, «будет приобщена

118 Прибавки «множеством» (τῶ πλήθει) нет в греческом тексте книги Бытия, но оно имеется в Евр. 11, 12, содержащем аллюзию на это место. С такой же прибавкой Быт. 22, 17 цитируется у блж. Феодорита Кирского, в гомилиях Оригена на Бытие (в латинском переводе Руфина), в «Житии св. Пахомия» (в латинском переводе Дионисия Малого). См.: Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum. Vol. I. Genesis / ed. J. W. Wevers. Göttingen, 1974. S. 217.

119 Пер. еп. Кассиана. Ср.: «И не одно это; но (так было) и с Ревеккой, когда она зачала в одно время (двух сыновей) от Исаака, отца нашего» (Син.).

для доказательства и удостоверения» или «будет изображением (ὁμοτύπωσις) и обозначением (εἰκονισμός) призвания и благодати по избранию и предведению». Ведь если прибавить что-то такое, то речь его наконец показалась бы выполненной надлежащим образом. Однако он, не зная почему, опустив это, тотчас перешёл к сказанному и происшедшему при рождении от Исаака.

(9, 14–24)¹²⁰ *Что же скажем? Неужели неправда у Бога?*
Никак и т. д. до слов: Он призвал не только из иудеев,
но и из язычников

(V, A) Поскольку была вероятность, что некоторые из любителей изыскивать обвинения думали, будто Иакову и Исаву¹²¹ выпала безотчетная склонность произволения, и одного Бог соизволил возлюбить по собственной благодати, а другого возненавидеть, апостол, вынужденный заранее опровергнуть такое понимание как пагубное, старается вступить за вышние постановления, словно бы противопоставляя своим словам кажущееся возражение. Ведь если и впрямь, говорит он, ещё до того, как младенцы что-либо совершили и прежде самого испытания их действий, один удостоился любви, а другой был возненавиден и определён в рабы младшему, то выходит, пожалуй, что Бог даже является несправедливым. И разве это не бессмыслица? Ведь если Иаков не стал мужем благим, если не порочен Исав, то справедливо можно было бы сказать, что предведение заблудилось и определение относительно обоих было делом необдуманной склонности и небезошибочных

120 В. Удженти справедливо отмечает, что это место является одним из самых сложных во всем Послании к Римлянам (*Ugenti V. Op. cit. P. 99. Примеч. 12*) и указывает на то, что имеется основательный обзор его патристических толкований, до сих пор не утративший своего значения: *Weber V. Kritische Geschichte der Exegese des 9. Kapitels, resp. der Verse 14–23, des Römerbriefes bis auf Chrysostomus und Augustinus einschliesslich. Würzburg, 1889.*

121 В «Глафирах на книгу Бытия» святитель рассматривает Исаака как прообраз Христа, Ревекку — Церкви, а их сыновей, Исаву и Иакова, прообразами двух народов: первородного Израиля, призванного через закон Моисея, и пришедших позднее, призванных по вере язычников. Характер братьев также предвосхищает черты этих двух народов: жестокость, невожатность, привязанность к земному Израиля и кротость, скромность, чистоту и простоту язычников (*Cyrrillus Alexandrinus. Glaphyra in Pentateuchum. In Genesim. III // PG. 69. Col. 157A–164B; рус. пер.: Творения свт. Кирилла Александрийского. Кн. 2. М., 2001. С. 96–100*). В рукописи А несколько выше, в толковании на Рим. 9, 13, помещена пространная схолия, содержащая именно это место из «Глафир» (*Cramer J. A. Op. cit. 1844. P. 329–333*).

произволения. Но если Исав был крайне невежественен, а Иаков — мудр, то Божественное предведение совсем не могло оказаться несправедливым, допуская даже прежде времени, что добрый нравами должен быть возлюблен, а кто не таков — осуждён. Ведь Богу совсем не тяжело было оказать долготерпение и подождать времени свершений, дабы каждый проявился по самим делам. Но поскольку необходимо было дать нам прообраз таинства благодати по избранию и дарования по предведению, постольку Бог, лучший устроитель такого рода вещей нам на пользу, чуть ли не ухватывается за удобный случай и при появлении детей удостоверяет Исаака в том, что он, будучи одним и единственным потомком Авраама, станет отцом бесчисленных язычников, которым надлежит быть призванными по обетованию и по вере. А если уж Он как Бог вследствие знания жалеет тех, кого Он, быть может, выбрал в силу Своего ведения, или, вернее, даже тех, кого справедливо подобало бы миловать, — ведь Он негде сказал Моисею: **Кого миловать, помилую; кого жалеть, пожалею** (Рим. 9, 15 = Исх. 33, 19) — то разве это не окажется вдали от всякого злословия? Но апостол, ясно провидя, думаю я, что некоторые, пожалуй, подумают, будто по Божественным манованиям одни являются благими, а другие — непокорными, по необходимости сам приводит свойственное их невежеству возражение и говорит: **Итак, не от желающего и не от подвизающегося, но от Бога милующего** (Рим. 9, 16). Ведь если Исав действительно был возненавиден даже прежде, чем совершить что-то дурное, Иаков же почтён и до появления в бытии, а Бог, в свою очередь, милует тех, кого милует, то разве не стоит, наконец, понимать так, что никакой пользы не приносит желающий или подвизающийся, то есть стремящийся совершить нечто благое, но всё, что касается нас, зависит от Божиих манований?

Далее он привлекает к этому и то, что способно подтвердить такое мнение и говорит: **Ибо Писание говорит фараону: для того самого Я и поставил тебя, чтобы показать над тобою силу Мою** (Рим. 9, 17; ср. Исх. 9, 16), а к этому добавляет своего рода заключение поставленного вопроса и говорит: **Итак, кого хочет, милует; а кого хочет, ожесточает. Ты скажешь мне: за что же ещё обвиняет? Ибо кто противостанет воле Его?** (Рим. 9, 18–19). Так какой же появился у него способ оправдания? Очень неясный и даже, кажется, скорее защищающий поставленные противниками вопросы. Однако он достаточен для удостоверения в том, что у Бога ничего не может произойти без надлежащего основания. Ведь Он каждому раздаёт подобающее, жалеет и милует тех, кого прилично было бы миловать, и подвергает виновного наказаниям,

причём гнев следует не тотчас и не в ближайшее время, но, скорее, прежде вторгается долготерпение, так что кто-то думает даже, что Бог пренебрегает живущими на земле. Так вот, Павел ополчается и восстает против говорящих такое, прилагая значение речи к лицу вышеупомянутых, я имею в виду Исава и фараона. Поэтому он сказал, как бы обращаясь к тому и другому: **А ты кто, человек, что споришь с Богом? Изделие скажет ли сделавшему его: зачем ты меня так сделал?** (Рим. 9, 20). То есть на ясном примере он показывает, что крайне тягостно порицать суды Божии. Ведь если уж кто решил бы размышлять здраво, то предоставил бы всеведущему Богу судить каждого сообразно тому, что Он знает, и ничуть не усомнился бы в том, что это является святым, как бы ни решил Он поступать, по Своей власти создавая у каждого то, что прилучится. Таким образом, он решительно обвиняет тех, которые вообще направляют свой ум на Божественные манования, допытываясь, хороши они или нет, ведь следовало бы, говорит он, скорее подражать тому, что сделано рукой горшечника, и в молчании переносить то, что достаётся от Бога, ибо **изваяние не скажет ваятелю, почему ты сделал меня так?** (Рим. 9, 20)¹²².

Но, вероятно, и на это кто-нибудь скажет: если Бог наподобие горшечника ваяет соответственно тому, что пожелает, чтобы **изваять один сосуд для почести, а другой для бесчестия** (Рим. 9, 21)¹²³, то разве не побудит такая речь кого бы то ни было думать, что появившееся непременно и всячески будет иметь тот нрав, соответственно которому оно и сотворено? Так что один возник **для почести** и получил своим жребием именно такую природу, а другой сотворён ожесточённым или же поставлен таковым, чтобы, как Сам Бог говорит, **проповедано было имя Его по всей земле** (Рим. 9, 17 = Исх. 9, 16). Тогда какое может быть обвинение тем, которые претыкаются? Ведь для этого они и возникли.

Но именно на это можно ответить, что совершенно нет оснований говорить, будто в этом месте значение мыслей указывает нам на различие природ. Ведь не сказал апостол, что некоторые сотворены грубыми и ожесточёнными или же сосудами чести и бесчестия и что им вообще предназначена такая именно природа. Но, скорее, он побуждает думать, что кое-что ваяется, в точности как глиняные сосуды, одно **для почести**, а другое **для бесчестия**, и пример такого рода преподан нам из пророческих речей. Так вот, каким образом некоторые ваяются, словно бы

122 Пер. еп. Кассиана. Ср.: «Изделие скажет ли сделавшему его: зачем ты меня так сделал» (Син.).

123 Ср.: «сделать для почётно́го употребления, а другой для низкого́» (Син., еп. Кассиан).

из глины, одни **для почести**, другие **для бесчестия**, это можно узнать, прочитав слова Иеремии. Написано же так: *Встань и сойди в дом горшечника, и там услышишь слова Мои. И сошёл я в дом горшечника, и вот он делал своё дело на камнях. И упал¹²⁴ сосуд, который он делал из глины руками своими; и он опять сделал из него другой сосуд, какой угодно было ему сделать. И было, — говорит пророк, — слово Господне ко мне, и сказано: Ужели, подобно сему горшечнику, не могу Я поступить с вами, дом Израилев? Сказал Господь: вот что глина в руке горшечника, то и вы в руке Моей, дом Израилев. Иногда изреку о народе или царстве, что изыму их¹²⁵; но если обратятся они¹²⁶, народ этот, от всех лукавств своих, то Я раскаюсь о бедствиях, которые Я помышлял сделать им¹²⁷. А иногда изреку о народе и царстве, что устрою и насажу их. Но если они будут делать лукавое пред очами Моими, не слушать голоса Моего, то Я раскаюсь о добре¹²⁸, которое обещал оказать им (Иер. 18, 2–10). Видишь, каким образом кто-то создается для почести и для бесчестия, не природу обретая так сотворённую, но получая за всё, что бы они ни совершили, сообразное и подобающее воздаяние? Следовательно, если Творец всяческих наказывает отступившего от благих нравов к постыдным, а перешедшего от позорных к лучшим венчает почестями, то разве не верно сказать, что вовсе не по природе стали или же Им ваяются негодными некоторые? Но они стали бесчестными сосудами скорее потому, что, хотя была у них возможность получить добрую славу у Бога, они добровольно захворали склонностью к дурному.*

Но Он Сам ожесточил, сказано, сердце фараона (ср.: Исх. 9, 12; 10, 1.20.27; 11, 10; 14, 8) и даже говорил ему: **...для того самого Я и поставил тебя, чтобы показать над тобою силу Мою** (Рим. 9, 17; ср. Исх. 9, 16). Поэтому если Он кого-то ожесточает и воздвигает их подлинными **сосудами гнева**, которые, как говорится, уготованы **к погибели** (Рим. 9, 22), то **за что же ещё обвиняет? Ибо кто противостанет воле Его?** Каким же образом стал бы благим тот, кто ожесточён Им?

Так что мы могли бы сказать на это? Дабы познать истину, достаточно иметь такое убеждение и образ мысли: никогда Бог не может быть создателем чего-либо дурного, ведь *всё, что Он сотворил, — весьма хорошо* (Быт. 1, 31). Так вот, если они настаивают на том, что этот

124 упал (έπεσε): разбился (διέλεσε) (Rahlfs = Юнгеро́в, Елиза́в.).

125 + и погублю (Rahlfs). Ср.: «искореню их и разорю и рассею» (Юнгеро́в = Елиза́в.).

126 обратятся они (ἐπιστρέψουσιν): обратится (ἐπιστράφη) (Rahlfs = Юнгеро́в, Елиза́в.).

127 Ср.: «Я отменю все бедствия, которые Я помышлял сделать ему» (Юнгеро́в).

128 Ср.: «Я отменю то добро» (Юнгеро́в).

египтянин¹²⁹ не является человеком и не наделен природой, тождественной с нами, то пусть покажут это, и мы умолкнем. Если же он был таким, как мы, то пусть они или явно обвиняют божественный глас, который не замечает, что является хорошим, а что не таково, или, если страшатся этого, пусть исповедуют, что хорошо приведённое Им к бытию, ведь так они отбросят это крайне безрассудное мнение.

Слова же: **для того самого Я и поставил тебя**, сказанные фараону, означают не «создал» или «сотворил», но скорее «позвал на то, чтобы ты по своей воле противодействовал Мне», причем не в начале рождения, но когда был послан Моисей, дабы избавить Израиля. А для чего и по какой причине, это разъяснит нам премудрый Павел, а именно: **Бог, желая**, говорит он, **показать гнев** — и прочее. Пребывала в заблуждении вся земля, ведь одни служили творению, а другие делали предметом почитания то, что им было угодно, и только лишь Авраам призван был к познанию, и таким образом пророс от него род, расположенный к служению Богу.

После же того как и сами они спустились в Египет, а затем долгое время провели в нём, они были увлечены обманом и послужили местным богам, но Бог помянул обетования, данные их отцам, и приуготовил для посланничества Моисея, чтобы освободить Израиля от рабства. Однако призываемым к Его служению и всем живущим на земле необходимо было не только узнать, что спустя долгое время явлен был Бог евреев, но, сверх того, и чрезвычайными чудотворениями упрочить в себе веру в Него и славу, что Он не бессловесен и не бессилен, как другие боги, но скорее Сам направляет всё и что противящихся Его манованиям поражает гнев. Однако нужно было, в свою очередь, видеть, что Бог, желая творить чудеса, идёт на это с достаточным основанием. Поэтому по домостроительству поднят был для противостояния фараон, и он ожесточался против божественной силы. Таким образом, его наказание не было несправедливым, ведь он являлся нечестивым идолослужителем и жестоко угнетал Израиля *глиной и кирпичами* (Исх. 1, 14), а вместо платы налагал на них труды. Вот почему он неизбежно и был наименован сосудом гнева и уготован к гибели, то есть дошёл до такой степени порочности, что впредь был сосудом гнева и гибели. Бог воспользовался этим для проявления присущей Ему силы, дабы **проповедано было имя** Его **по всей земле** и дабы видели, что фараон пострадал, будучи достоин страдания, ведь он должен был пострадать по причине прежних грехов, даже если бы он не столкнулся

129 Т. е. фараон.

с этим из-за последующих. Итак, пусть уймётся всякое порицание и пустая болтовня против Бога, ведь Он, *желая показать гнев и явить могущество Своё, с великим долготерпением щадил сосуды гнева, готовые к погибели*, чтобы принести пользу *сосудам милосердия, то есть помилованным посредством веры*, ведь призваны мы *не только из иудеев, но и из язычников* (Рим. 9, 22–24).

(9, 25) *Как и у Осии говорит*

(А) Но и почитатели идолов, не зная Бога по природе и истинно, не были его народом. Однако они были помилованы через веру, оказались под Его покровительством, были призваны посредством благодати и были оправданы и освящены через Христа.

(9, 27) *Хотя бы сыны Израилевы были числом, как песок морской*

(А) Следовательно, пусть даже Израиль был многочислен как песок, *остаток спасётся*¹³⁰, то есть оправданные через веру во Христа. А произошло это, когда Бог помиловал их.

(9, 28) *Ибо слово исполняя и сокращая*¹³¹

(А) Спас же Он, говорит апостол, *слово исполняя и сокращая*, то есть удобной, краткой и, так сказать, сокращённой показывая нам евангельскую проповедь. Ведь закон и пророки через обширный круг слов с трудом представляют нам посредством того, что написано, смысл сказанного. А евангельская проповедь и проста, и слово сокращённое.

(9, 31–32) *А Израиль, искавший закона праведности*

(А) Итак, представляя причины того, что не все иудеи были спасены, он тотчас вплетает в речь удивление и говорит: «О сколь удивительное

130 У апостола цитируется Ис. 10, 27.

131 Даём по переводу Юнгера (апостол цитирует здесь Ис. 10, 23), который буквально точен. Русские переводы этого места Послания к Римлянам подразумевают иную, нежели у святителя, интерпретацию. Ср.: «Ибо дело оканчивает и скоро решит» (Син.); «ибо слово своё до конца и без промедления совершит» (еп. Кассиан).

дело! Множество тех, которые пребывали в заблуждении и вовсе не имели цели творить добрые дела, оправдано, а Израиль, хотя и наставлялся законом Моисея, не достиг чаемого и оказался непричастным к этому дару». В чём же причина — ясно, ведь они не приняли спасения через веру и праведности во Христе, но посчитали, что им достаточно хвалиться тем, что в тенях¹³².

(9, 33) *Камень преткновения*

(А) Ведь мы не говорим, конечно же, что из-за этого был положен Христос в Израиле, но поскольку это было прежде известно Богу, постольку неизбежно было провозглашено будущее, что Он ляжет причиной соблазна в основаниях Сиона и неким неразумным людям предстоит столкнуться с Ним, а пострадают они так из-за непослушания. Предсказание же это было сделано на пользу, не для того, чтобы они преткнулись, но чтобы заранее зная об этом, они стали крепче этого зла. Следовательно, хотя Христос был положен как драгоценный камень, однако тем, которые претываются из-за непослушания, наказание состояло в гибели, тем же, которые уверовали, приобретение — в жизни и праведности.

(10, 2–3) *Ибо свидетельствую им*

(А) Итак, он свидетельствует им об их ревности о Боге, однако изобличает их как заблудившихся, потому что надлежало удивляться Христу из-за того, что Он делал как Бог по природе, они же говорили: *Не за доброе дело хотим побить Тебя камнями, но за богохульство и за то, что Ты, будучи человек, делаешь Себя Богом* (Ин. 10, 33) — и тому подобное. Они не уразумели праведности от Бога, то есть Христа, или же праведности через веру в Него. Но думая, что они вступаются за закон, данный через Моисея, они остались непокорными, поскольку не искали Сына, способного освободить, оправдывающего нечестивого и домостроительно

132 В рукописи А имеется продолжение этой схолии (*Cramer J. A. Op. cit. 1844. P. 364–365*), а выше представлена ещё одна схолия, надписанная именем свт. Кирилла (*Ibid. P. 362*). Оба эти фрагмента Ф. Пьюзи приписывает предположительно свт. Фотию Константинопольскому, согласно их надписанию в катене Икумения (*Pusey Ph. E. Op. cit. Vol. 3. P. 233, 234. Примеч.*). Такая их атрибуция принимается и в новейшем критическом издании катенарных фрагментов на Павловы послания (*Staab K. Op. cit. S. 522–523*).

сокращающего едва достижимую праведность закона¹³³, чтобы избавить от тяготы и изнурения.

(10, 4) *Потому что конец закона — Христос*

(А) Итак, прежде введён был закон, которому предстояло быть дето-водителем к таинству Христа и который посредством загадок приоткрывал истину. Ведь так определяем мы, что Христос — это исполнение закона и пророков, и совершенно правильно. Или нельзя исполнением всякой неясной загадки по справедливости считать истину? Хотя можно ли в этом усомниться? Поэтому не отмену того, что дано через Моисея, производит переход от того, что в тени, к истине, но очевиднейшим представляет значение этого.

(А) Когда дела, наконец, сменили своё течение на истину и представленное в образах и загадках приняло изменение к лучшему, тогда закон, утверждаем мы, не был упразднён, но был осуществлён в то время, когда воссияла нам истина, то есть Христос. Ведь конец закона и пророков — Христос, который не мог солгать, говоря: *Я пришёл не упразднить*¹³⁴ *закон, но исполнить* (Мф. 5, 17). Ибо как предварительно изображённых теней вовсе не устраняют нанесённые в своё время многоцветные краски, но скорее они представляют их очевиднейшими для зрения, равным с этим образом не ниспровергнуты, утверждаем мы, тени закона, но скорее они были осуществлены в этом переходе к истине.

(10, 5) *Ибо Моисей пишет о праведности по закону и т. д.*

(V) *Ибо Моисей пишет о праведности от закона*, — говорит он, — *что исполнивший его человек жив будет*. Однако не было вообще никого, способного безукоризненно его исполнить, ибо *кто уразумеет грехопадения?* (Пс. 18, 13). Следовательно, лучше — благодать, оправдывающая и освобождающая нас от обвинения по закону¹³⁵.

133 См. выше толкование на Рим. 9, 28.

134 По переводу еп. Кассиана. Ср.: «нарушить» (Син.), «разорить» (Елизов., Победоносцев).

135 Следующие две схолии в катене А, надписанные именем свт. Кирилла (*Cramer J. A. Op. cit.* 1844. Р. 375, 376), Ф. Пьюзи опускает. Первая из них, по его мнению, не принадлежит святителю, вторая — частично заимствована из «Сокровища» (*Pusey Ph. E. Op. cit. Vol. 3. P. 236. Примеч.*).

(10, 6) *А праведность от веры так говорит*

С пользой определяется и то, как могла бы возникать у нас вера, если бы она принимала безукоризненным и весьма хорошо устроенным то, что у Бога. Ведь сомнение во всем и склонность к беспокойству, приводящему к бездейтельному двоедушию, должны быть совершенно отвергнуты. Но равным образом излишне и крайне небезопасно считать необходимым пытливое исследование того, что по своему превосходству находится за пределами всякого свойственного нам слова и ума. Ибо как может быть явным то, что неизреченным образом искусно создается Богом? Но и око сердца найдётся ли такое, чтобы быть в состоянии рассмотреть Бога? А вернее, кто поймёт, даже если решат ему говорить и расскажут о том, что намного выше нас? Ведь Господь наш Иисус Христос некогда предложил Никодиму учение о новом духовном рождении и даже говорил: *Истинно, истинно говорю вам*¹³⁶, *если кто не родится свыше, не может войти в Царствие Божие* (Ин. 3, 3.5). Затем к этому приложил Он последующие слова¹³⁷. Но так как тот совершенно ничего не понял, уже именно тогда Христос, отметив, что дебелость человеческого разума крайне далека от тонкости этих мыслей, говорит: *Истинно, истинно говорю вам*¹³⁸: *мы говорим о том, что знаем, и свидетельствуем о том, что видели, а вы свидетельства Нашего не принимаете* (Ин. 3, 11). Следовательно, не подлежит испытанию то, что выше нас. Ведь если верно, что даже *то, что под руками, мы находим с усилием* (Прем. 9, 16)¹³⁹, как написано, то разве не вынуждены мы понимать, что в том, что выше слова, намного полезнее вера, которой не сопутствует исследование, не привносятся пустые разыскания? Ибо таковые предметы лучше всего¹⁴⁰ почитаются благоразумием¹⁴¹.

136 вам: тебе (NA, RP, Син., еп. Кассиан, Победоносцев, Елизав.).

137 Ф. Пьюзи без каких-либо объяснений заключает это предложение в квадратные скобки, вероятно, полагая, что это ремарка свт. Никифора.

138 вам: тебе (NA, RP, Син., еп. Кассиан, Победоносцев, Елизав.).

139 Пер. наш. «С усилием» (μετὰ βίας) вместо обычного «с трудом» (μετὰ πόνου) — редкое чтение, засвидетельствованное, кажется, только здесь. См.: Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum auctoritate Societatis Litterarum Göttingensis editum. Vol. XII, 1. Sapientia Salomonis / ed. J. Ziegler. Göttingen, 1982. S. 125.

140 Букв.: «блистательно» (λαμπρῶς).

141 Этой схолии нет в греческих катенах. Ср.: Mai A. Op. cit. 1845. P. 40. Фрагмент сохранился в «Большом защитительном слове» свт. Никифора Константинопольского с указанием, что он взят из толкования свт. Кирилла Александрийского на это место Послания к Римлянам (Nicephorus Constantinopolitanus. Apologeticus maior // Mai A. Op. cit. 1849.

(10, 11–13) *Всякий, верующий в Него, не постыдится и т. д.*

(V, А) Пусть Израиль не делает собственным благом спасение через веру, **ибо всякий, кто призовет имя Господне, спасётся**, будь он иудей, будь он эллин, будь он раб, будь он свободный, Бог всех спасёт без различия, так как Ему принадлежит всё. Так, говорим мы, всё возвращается во Христе (ср. Еф. 1, 10).

(11, 1–2) *Неужели Бог отверг народ Свой? Отнюдь нет*

(V, А) Павел благоразумно не позволяет Израилю, хотя и страждущему помрачением, ещё более ожесточиться полным отчаянием, но словно бы искусно умоляет его мягкими речами. Только что он обвинял Израиля как непослушного, однако не лишает его вышней надежды и говорит, что тот не всецело изгнан от близости с Богом. И доказательство этого он делает ясным, предлагая самого себя, бывшего **израильянином и от семени Авраамова**, очень уместно называя его народом всё ещё Божиим и приложив «**отнюдь нет**» к словам о его отвержении. Это было так, как если бы он ласкался и нежно вкрадывался к тем, которые решили быть непослушными, и тем самым возвращал их к благочестивому и податливому состоянию. Поэтому если ясно, что он был призван к апостольству и поставлен совершителем священнодействия тайн Спасителя в язычниках (ср. Рим. 15, 16), проповедником и апостолом (ср. 1 Тим. 2, 7), хотя и был от Израиля, то очевидно, что **не отверг Бог народа Своего**.

(11, 2–4) *Или не знаете, что говорит Писание
в повествовании об Или?*

(V, А) Очень своевременно, как некий образ случившегося с Израилем, он приводит историю с Илиёй. Ведь легко можно усмотреть по сходству с тогдашними обстоятельствами, что Израиль сам по своей собственной вине впал в пьяное буйство, а именно: когда над Самарией царствовал Ахав, Израиль нелепым образом воздавал почтение изделиям своих рук и повсюду были жертвы и святилища. А приверженцы Бога были в полном страхе и претерпевали столь невыносимое гонение, что

пророки скрывались даже в пещерах и углублениях скал (ср.: 3 Цар. 18, 13; Евр. 11, 38), когда и сам Илия убежал в глубокую пустыню и припадал к Богу, говоря: *Жертвенники Твои разрушили, пророков Твоих убили*¹⁴², *остался я один, и моей души ищут* (ср. 3 Цар. 19, 10.14), но тотчас слышал в ответ на это: *Я соблюл Себе семь тысяч человек, которые не преклонили колени перед Ваалом* (ср. 3 Цар. 19, 18). Но как тогда не Бог ввергнул Израиля в столь ужасные нечестивые дела, а скорее сами они поползнулись, предавшись собственному безумию, так и теперь, в свою очередь, когда Бог и Отец всем предложил спасение через Христа и вовсе никого не оттолкнул, они добровольно впали в отступление, отвергнув Икупителя. Следовательно, *не отверг Бог народа Своего* (Рим. 11, 2), ведь, как я сказал, Он предложил им, если бы они это, конечно же, приняли, участвовать в спасении через Христа.

(11, 6) *Но если по благодати, то не по делам* и т. д.

(V) *Но если по благодати, то не по делам*, говорит он, *иначе благодать не была бы уже благодатью*. Где можно надеяться преуспеть *по делам*, говорит он, там совсем напрасным и излишним будет как наименование благодати, так и благодать на деле. Ведь *воздаяние делающему*, говорит он, *вменяется не по милости, но по долгу* (Рим. 4, 4). Поэтому если *по делам благодать*, то она *не была бы уже благодатью*.

(11, 7) *Что же? Чего ищет Израиль, того он не достиг*

(V, A) Он сказал, что *не отверг Бог народа Своего* (Рим. 11, 2). Однако была вероятность того, что кто-нибудь воспротивится, выдвигая и высказывая примерно следующее: «Но как же не отверг Бог народа, если Израиль отпал, пусть даже не весь и не полностью, но всё-таки частью отпал? Ведь спасен лишь *остаток*, да и тот *по избранию* (Рим. 11, 5)». И апостол опять весьма рассудительно предвосхищает это и говорит: *Что же? Чего ищет Израиль, того он не достиг; избранные же достигли, а прочие были ожесточены*¹⁴³. Ведь Израиль искал оправдания от закона, тогда как он мог оправдаться, говорит апостол, если закон

142 Святитель даёт цитату именно с таким порядком слов. Ср.: «пророков Твоих убили, жертвенники Твои разрушили» (Син. = NA, RP, еп. Кассиан, Елизав., Победоносцев).

143 Пер. еп. Кассиана. Ср.: «Что же? Израиль, чего искал, того не получил; избранные же получили, а прочие ожесточились» (Син.).

ничего не довел до конца? Следовательно, хотя Израиль и искал оправдания посредством прообраза, но **не достиг**. Однако выделенные по избранию за послушание достигли, ведь они были оправданы через веру. А **прочие** являются ожесточёнными, то есть непокорными и упрямыми.

(11, 9–10) *И Давид говорит: да будет трапеза их и т. д.*

(V, A) **Да будет**, говорит он, **трапеза их сетью** и т. д. (Пс. 68, 23). В доказательство того, что он сказал, он приводит и пророческое писание не одного, но двух пророков¹⁴⁴ для подтверждения, *дабы устами двух или трёх свидетелей подтвердилось всякое слово* (Мф. 18, 16). Ведь стала проклятой, и совершенно справедливо, **их трапеза**, то есть недружелюбие и жестокость, которые оказали они Христу во время распятия. Ибо когда Он возжаждал, они преподнесли Ему уксус, смешанный с желчью (ср. Мф. 27, 34), поэтому они и помрачились умом¹⁴⁵ и склонились книзу, воображая одно только земное.

(11, 11) *Итак, спрашиваю: неужели они преткнулись, чтобы пасть? Отнюдь нет*

(V, A) Восхищаюсь я твоей снисходительностью, о божественный Павел, ведь искусно пользуешься ты словами домостроительства. Не по той причине усиливаясь призвать язычников, чтобы полностью отпал от надежды на Бога Израиль, споткнувшись о Христа как о некий камень, но скорее для того, чтобы, ревнуя тем, которые вопреки ожиданию были приняты, они предпочли отучиться от постыдного и мыслить лучше, чем прежде, и таким образом приняли Икупителя. Представляю эту речь на небольшом примере, а именно: бывает, что малые и несовершеннолетние дети воспринимают свойственные младенцам огорчения и затем, немного отбегая от отца или матери, проливают из глаз безутешные слезы. Но этим они безмерно удручают родителей, ведь к этому ведёт закон природной любви, и те уже, умело отгоняя младенческое малодушие и неразумие, просто хватают дитя какое придётся и подносят ему свои подарки, возбуждая ревность своего собственного

144 Речь о том, что чуть выше (ст. 8) апостол привёл другую ветхозаветную цитату (Втор. 29, 4; ср. Ис. 6, 9; 29, 10).

145 Ср.: «да помрачатся глаза их» (Рим. 11, 10).

и как бы подстрекая его к возвращению и обретению их любви. Что-то вроде этого сделал, как я думаю, и божественный Павел, не позволив Израилю отчаяться, хотя тот и пал.

(11, 12) *Если же падение их — богатство миру*

(V, A) Ведь если обогатился, говорит он, мир близостью к Богу из-за того, что пал Израиль, и именно потому, что израильтянам не хватает благого образа мысли, восприняты язычники, то чем, наконец, будет их *принятие*, как не разрушением смерти и жизнью из мертвых? (Рим. 11, 15)¹⁴⁶.

(11, 14) *Не возбужу ли ревность в моей плоти*¹⁴⁷

(V, A) Итак, он влечёт к единому сердцу и миру верующих из язычников и иудеев, чтобы они не превозносились, но воздавали благодарение Богу как даровавшему без всякого злопамятства оставление прегрешений. А говорит он, что прославляет своё *служение* (Рим. 11, 13) не потому, что желает суетной славы, но да **возбужу ревность в моей плоти**¹⁴⁸, снова именуя своей плотью Израиль, то есть род по плоти. Следовательно, это подобно тому, как если бы он говорил: «Я утверждаю, что славным, значительным и весьма угодным Богу является моё апостольство, и оно крайне необходимо для тех, которые живут по всему подсолнечному миру, не для того, чтобы казалось, будто я пустыми почестями и нелепой похвальбой увенчиваю свою главу, но чтобы я спас свой род по плоти, чуть ли не пронзая, словно каким-то жалом, их ревность и возбуждая к необходимости избрать оправдание по даруемой через Христа благодати».

146 В рукописи А дополнительно имеется окончание схолии: «А что им надлежит обратиться, это можно разузнать из множества божественных словес» (*Cramer J. A. Op. cit. 1844. P. 403 = Pusey Ph. E. Op. cit. Vol. 3. P. 241. Примеч.*).

147 Ср.: «в (сродниках) моих по плоти» (Син.). Даём буквальный перевод для удобства перевода толкования.

148 Начальные слова схолии до этого места представлены только в рукописи А (*Cramer J. A. Op. cit. 1844. P. 405–406*).

(11, 15) *Ибо если отвержение их — примирение мира, то что (будет) принятие, как не жизнь из мертвых?*

(А) Поэтому ввиду того, что на основании веры или образа жизни нельзя было похвалить Израиль, он переходит к словам о домостроительстве и говорит, что их неверие стало ходатаем за мир о его близости к Богу. И он пытается сказать, что благодаря тому, что они пали, они, пожалуй, даже стали благодетелями **мира**, и словно бы увенчивает падших и лежащих на земле иудеев. Ведь жизнью, говорит он, является принятие их, если не ложно то, что **отвержение их** стало **примирением мира**¹⁴⁹.

(11, 22) *Если пребудешь*

(А) Искусно построена речь у апостола, ведь он исправляет Израиля, уклонившегося от того, что было прилично ему, и побуждает его к полезному и к тому, чтобы он стремился к собственному своему корню по вере во Христа. Говорит же он, что язычники были почтены Богом и увещевает их к твердости в вере и благочестии. Ведь если ты пребудешь в таком состоянии, то останешься благородной ветвью святого корня, а если будешь непослушен, то и сам окажешься вне корня.

(11, 25–26) *До тех пор пока не войдёт полнота язычников*¹⁵⁰,
и так весь Израиль спасётся

(V, А) Снова обрати внимание и поразмысли вот над чем: он говорит, что войдёт **полнота язычников** и **весь Израиль спасётся**. Но что если скажут на это: «Однако многие из язычников умерли в неверии, как тогда вошла **полнота язычников**? Но и **весь Израиль не спасётся**, если, конечно, верно, что иудеи примут сына беззакония (ср. 2 Фес. 2, 8), пренебрегши любовью ко Христу. Ведь Он Сам говорил так: *Я пришёл во имя Отца Моего, и не принимаете Меня; а если иной придёт во имя своё, его примете*

149 Ниже в рукописи А имеется ещё одна схолия, надписанная именем свт. Кирилла: «Ведь хотя ты — *дикая маслина* (Рим. 11, 17), воспитанная в бесплодии, но ты *привился к хорошей маслине* (Рим. 11, 24), будучи введён вместо природных ветвей. Поэтому не мудрствуй высоко против тех, которые преткнулись, и *“не превозносишь* (Рим. 11, 18) чужими благами, ибо не можешь ты похвалиться своими отцами. Ведь не твой праотец — Авраам, которому ты стал сыном по вере» (Cramer J. A. Op. cit. 1844. P. 410–411). Ф. Пьюзи опускает её, полагая, что она не принадлежит святителю (Pusey Ph. E. Op. cit. Vol. 3. P. 242. Примеч.).

150 Пер. еп. Кассиана. Ср.: «(до времени), пока войдёт полное (число) язычников» (Син).

(Ин. 5, 43). Сказал и премудрый Павел: *За то, что они не приняли любви истины для своего спасения. И за сие пошлет им Бог действие заблуждения, так что они будут верить лжи* (2 Фес. 2, 10–11)». Что тогда нам сказать в ответ? Мы утверждаем, что если Бог великодушно предложил благодать всем и совсем никого не исключил из этого, то разве не вошла **полнота язычников**, если, конечно, дело касается намерения Призвавшего? Ведь если некоторые поскользнулись и уклонились от такого дара, то это не означает, что мы найдём солгавшим слово Писания. Ибо у них была возможность стать причастными тому, что даровано однажды, почему же они произвели добровольное отступление? Следовательно, что касается кротости и человеколюбия Призвавшего, и **полнота язычников** вошла, и весь **Израиль** спасся. А поскольку они оказались непреклонными, постольку он и говорит, что ожесточение произошло у них **отчасти**.

(11, 26) *Как написано: придёт от Сиона Избавитель*¹⁵¹

(V) Что надлежит спастись даже отверженному Израилю в своё время, апостол подтверждает такую надежду, представив священное изречение; ведь Израиль в своё время спасётся, будучи призван последним после призвания язычников¹⁵².

(11, 28) *Враги ради вас*

(A) Насколько это касается евангельской проповеди, они стали **врагами**, ведь они пали из-за нечестия в отношении Христа, однако **ради** благородства отцов, которые были почтены как святые и боголюбивые, из-за них можно считать, что они **возлюбленные**. Тем не менее они стали **врагами**, чтобы это было положено перед неверующими для возбуждения ревности.

(11, 30–32) *Как и вы некогда были непослушны Богу и т. д.*

(V, A) Он показывает, что равным обвинениям подлежали те и другие и что одной благодатью были исцелены и язычники, и Израиль. Ведь

151 Ср.: «И придёт Избавитель ради Сиона» (Ис. 60, 20).

152 Схолия представлена в катене А (Cramer J. A. Op. cit. 1844. P. 420). Далее в этой катене есть надписанная именем свт. Кирилла схолия на Рим. 12, 3 (Ibid. P. 439). Она извлечена из «Сокровища» (Pusey Ph. E. Op. cit. Vol. 3. P. 244. Примеч.).

Израиль в своё время был призван через Моисея и изъят из бывших в Египте страданий. Но служители демонов, то есть язычники, поскольку именно они понимались под египтянами, были дотоле **непослушны для помилования** людей Израиля. Ведь они не поверили божественным знамениям, данным через Моисея, не желали знать Бога евреев, но с трудом отослан был народ иудеев, чтобы священнодействовать в пустыне. Сами же они держались древнего обмана, однако ныне они помилованы, когда пал Израиль, который стал непослушен **для помилования** язычников, **чтобы и** сам он был помилован в своё время. Итак, равны были, как я сказал, обвинения, которым подлежали те и другие, равным образом нуждавшиеся в помощи Того, Кто щадит. Но заключены были, говорит он, все **в непослушание** Богом, **чтобы всех помиловать**. И мы вовсе не считаем, будто делом Божественного изволения было чьё-то непослушание, дабы и пощажены были впадшие в это. Но, вернее, Бог **заклучил их в непослушание**, являя тем самым, что они подлежат обвинениям в непослушании и как бы самими обстоятельствами избличены в том, что они наконец дошли до такого несчастья, чтобы нуждаться в помиловании и пощаде¹⁵³.

(14, 14) *Я знаю и уверен в Господе Иисусе и т. д.*

(V, A) *Я знаю и уверен*, говорит он, **в Господе Иисусе, что нет ничего в себе самом нечистого** и прочее. Достоин доверия свидетель, утверждающий, что он знает и уверен, но он добавляет также: **в Господе Иисусе**, дабы ещё более подкрепились истинность этого и у слушателей за этим последовала бы вера без какого-либо сомнения. Он, разумеется, помнил то, что изрёк Христос: *Не то, что входит в уста, оскверняет человека* (Мф. 15, 11), и что всякая пища хотя и проходит во чрево, но испускается в отхожее место (ср. Мф. 15, 17), и такова её природа и употребление. Следовательно, что касается её собственной природы, нет ничего скверного и нечистого из того, что расходуется в пищу, *потому что освящается словом Божиим и молитвою* (1 Тим. 4, 5). Помним же мы и то, что Бог, приведя к бытию всё, увидел, как Он сказал, что это *весьма хорошо* (Быт. 1, 31), и благословил это (ср. Быт. 1, 28). Но если Бог хвалит Свои создания и даже благословил их, то кто дерзнёт утверждать, будто они способствуют нечистоте и осквернению, и не наведёт при этом

153 Следующая по изданию А. Май схолия (*Mai A. Op. cit. 1845. P. 45*) является фрагментом гомилий на Послание к Римлянам свт. Иоанна Златоуста (*Pusey Ph. E. Op. cit. Vol. 3. P. 244. Примеч.*).

обвинения на Самого приведшего их к существованию? Поэтому **нечистого** по природе среди сотворённого нет совершенно **ничего**, а если кто думает, что что-то есть нечистое, то сам он из-за этого становится нечистым и в своём суждении заболел осквернением. Ведь всё чисто, оскверняет же неверующего маловерие в отношении чего-либо, но никак не само то, что, как он считает, является нечистым. Ведь для совершенных умом один по природе Бог и никого перед Ним другого, но не является чем-то в мире и идол, как и идоложертвенное считается ничем (ср. 1 Кор. 8, 4), ведь кто не знает идола, каким образом он может знать идоложертвенное? Но для тех, кто думает, будто есть много богов, непременно будет чем-то и идоложертвенное. Таким же образом для верующих нескверно и чисто то, что от Бога, совершенно ничего нет скверного по природе и вполне дозволяется свободное употребление съестного. Однако для тех, кто ещё не пришел к такому убеждению, оно ещё нечисто сообразно тому, что им кажется правильным, но скверно, потому что у них как бы хромает по отношению к истине ум.

(14, 16–17) *Да не хулится ваше доброе*

(А) Да не унижает немощных величие тех, кто пользуется доброй славой, и **ваше доброе**, то есть достойная удивления вера, **да не хулится** кем-нибудь. Ибо преуспевание в богоугодном жителстве не достигается посредством пищи, и достоин Царствия Небесного как чтитель Бога не тот, кто безразлично вкушает предлагаемое, но тот, кто снисходит к слабости немощных братьев и воздерживается. Ведь если он и порицал Петра, как жившего по-иудейски из-за пришедших в Антихию от Иакова, то не потому, что тот снизошёл к немощи тех, которые были от обрезания и воздерживались от пищи. Но порицал он его за то, что тот, будучи лицом, достойным доверия, многим братьям из язычников давал повод посчитать, будто нужно жить по закону, и была опасность, что его проповедь превратится в ничто; ведь он был учителем язычников.

(14, 20–21) *Всё чисто, но худо человеку, который ест на соблазн*

(А) Ведь хотя можно и **есть мясо**, и **пить вино**, но не вполне безобидна свобода в этом. Однако и воздерживаться полезно, дабы мы не утучняли плоть яствами и этим не возбуждали в ней против самих себя

свирепства страстей. Поэтому если мы ради себя от них воздерживаемся, то намного более — ради брата, чтобы не дать соблазна ввиду сказанного: *Люби ближнего твоего, как самого себя* (Рим. 13, 9 = Лев. 19, 18; Мф. 22, 39).

(15, 7–9) *Поэтому принимайте друг друга, как и Христос принял вас в славу Божию*

(V, A) Одним телом являемся мы, многие, и друг для друга членами (ср. Рим. 12, 5), как написано, поскольку Христос связал нас в единство узами любви, *ибо Он — соделавший из обоих одно и разрушивший стоявшую посреди преграду, упразднив вражду плотью Своею, а закон заповедей — учением* (Еф. 2, 14–15). Стало быть, нужно *быть в единомыслии друг ко другу* (ср. Рим. 15, 5), и *страдает ли один член, страдают с ним все члены; славится ли один член, с ним радуются все члены* (1 Кор. 12, 26). ***Посему принимайте, говорит он, друг друга, как и Христос принял вас в славу Божию.*** Примем же ***друг друга***, предпочитая *быть в единомыслии, нося бремена друг друга* (Гал. 6, 2) и сохраняя *единство духа в союзе мира* (Еф. 4, 3). Так нас ***принял*** и Бог во Христе, ведь истинен сказавший, что так мир возлюблен был Богом и Отцом, что отдан был за нас Сам Сын (ср. Ин. 3, 16). Ибо Он был отдан как выкуп за жизнь всех, у нас появилась плата за смерть, и мы искуплены были от смерти и греха. И апостол делает ясной цель домостроительства, говоря: ***Христос сделался служителем для обрезанных ради истины*** и прочее¹⁵⁴. Ведь поскольку отцам иудеев Бог обещал, что Он благословит семя, которое будет от них, притом как *звёзды небесные множеством* (Евр. 11, 12)¹⁵⁵, постольку явилось во плоти и стало человеком, будучи Богом, Слово, хотя Оно Само поддерживает всё творение и уделяет сущим благобытие как Бог. И Он *пришёл* в этот мир с плотью, однако не для того, *чтобы Ему служили*, как Сам Он говорит, *но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих* (Мф. 20, 28). И Он действительно ясно исповедовал, что прибыл, дабы исполнить данное Израилю обещание, ведь Он говорил: *Я послан только к погибшим овцам дома Израилева* (Мф. 15, 24). Следовательно, не стал бы лгать Павел, говоря, что Он ***сделался служителем для обрезанных, чтобы исполнить обещанное отцам*** и, кроме этого, Он положен Богом и Отцом для милости

154 Начало схолии до этого места представлено только в рукописи V (*Mai A. Op. cit.* 1845. P. 46).

155 Пер. наш.

к язычникам, чтобы и они прославили Спасителя и Искупителя как Виновника бытия и Художника всего¹⁵⁶. Ведь нужно, нужно было ввиду того, что обрезанные из-за многого непослушания нечестиво оскорбляли Его и не принимали подаваемого Им искупления, чтобы не показалась бездейственной невыразимая Божия благодать, так как совсем немногие из Израиля спаслись и уверовали. Поэтому-то вышняя Светлость словно бы распространилась на всех и приняты были язычники, так что видно, что таинство премудрости во Христе не отклонилось от направленной к кротости цели, ибо по милосердию Божию вместо поскользнувшихся была спасена поднебесная. А что таинство было предвозвещено гласом святых, провидевших в Духе будущее, это он представляет яснейшим образом, излагая пророчества¹⁵⁷.

156 Здесь окончание схолии в рукописи А (*Cramer J. A. Op. cit. 1844. P. 502*).

157 Апостол в последующих стихах (Рим. 15, 9–12) приводит ряд ветхозаветных пророчеств о грядущем спасении язычников (Пс. 17, 50 = 2 Цар. 22, 50; Втор. 32, 43; Пс. 116, 1; Ис. 11, 10), объяснение которых святитель, очевидно, должен был дать ниже, в несохранившейся части толкования.

Приложение

Фрагменты из Катены Vindob. Theol. Gr. 166

(1, 1) Павел, раб Христа Иисуса

И он именует себя рабом **Иисуса Христа**, как Бога по природе, пусть даже о Христе говорится как о человеке. Ведь, даже явившись во плоти, Он остается тем, чем Он был, есть и будет, — Богом, хотя и мыслится человеком. Итак, удостоверяя очевидность Его Божественности, он именует себя рабом Иисуса Христа, то есть явившегося в человеческом образе (μορφῇ) Единородного.

(1, 1) Призванный апостол

Или он называет себя **призванным**, чтобы не сказали, будто он по своей воле принял на себя имя апостольства и само апостольство, похитив эту честь, подобно так называемым лжепророкам, о которых сказано: *Я не посылал пророков, а они бежали; не говорил Я им, а они пророчествовали* (Иер. 23, 21), но будучи призван к апостольству Духом.

(1, 1) К благовестию Божию

И он тотчас называет **благовестие — Божиим**, то есть Христовым, ведь, наименовав Христа Иисуса, он говорит, что проповедь о Нём — это **благовестие Божие**.

(1, 2) Которое Он прежде обещал чрез Своих пророков в Святых Писаниях

И проповедь о Христе не является чем-то недавним, но, напротив, она соблюдалась в предвидении Отца и была предвозвещена гласом святых, в псалмах, в книге Исаии, в благовествованиях, данных через Гавриила. Ведь Бог предвозвестил и провозгласил рождение Христа, и продолжительным было слово о Нём у святых пророков.

(1, 3) *О Сыне Своём, Который родился от семени Давидова по плоти*

Притом мысли наставляемых в таинстве апостол не ограничивает человечеством, но возводит их к богоприличному достоинству Того, Кто ради нас родился таким, как мы, и между нами. Ведь о неизреченно родившемся по природе от Бога Отца Единородном Сыне, Который, как Бог, превосходит становление (τοῦ γενέσθαι), говорится, что Он родился и *от семени Давидова по плоти*. Тем самым Он, конечно же, собственным явил храм от Святой Девы и истинно усвоил, то есть соединил с Собой воспринятое, дабы не думали, что Он поселился в человеке, но что Он на самом деле стал человеком¹⁵⁸.

(1, 18–19) *Подавляющих истину неправдой*

Кирилла из «Схолий»¹⁵⁹. И они подавили *истину неправдой*, где *истина* — это знание от Бога, а *неправда*, в свою очередь, — заблуждение, нечестиво умышленное против Его славы, ведь более чем уместно полагать неправдой то, что почитание воздаётся творению. Но поступающие так и желающие ухищрениями неправды получить превосходство над истиной наводят наказания на собственные свои головы. Ведь тем, которые всматриваются в красоту истины и постигают Художника всего этого, было бы лучше стремиться к приверженности Ему одному, а не просто полагать Богом то, что угодно каждому. А почему это так и каким образом, это апостол объясняет в следующих словах: ***Ибо, что можно знать о Боге, явно для них, потому что Бог явил им.*** Давай же рассмотрим, что именно *можно знать о Боге*: хотя мы уверовали в то, что есть Бог, но точно знать о том, что Он есть по природе, не дозволено, а лучше сказать, невозможно, и расследовать это небезвредно. Но из того, что, как мы веруем, присуще Ему по природе в качестве подобающего Ему превосходства и достоинства, мы направлены даже и к нашей сопричастности Его неизреченной природе. Поэтому явлено ***для них, что***

158 Далее в рукописи следует несколько фрагментов, извлеченных из известных творений свт. Кирилла: «О правой вере к императору Феodosию (Oratio ad Theodosium imperatorem de recta fide (CPG 5218)), «Толкование на Евангелие от Иоанна», 7-й и 6-й диалоги «О Святой Троице» и «Сокровище» (Pusey Ph. E. Op. cit. Vol. 3. P. 174).

159 Видимо, подразумеваются «Схолии о вочеловечении Единородного» (Cyrillus Alexandrinus. Scholia de incarnatione unigeniti (CPG 5225)), но именно этого фрагмента нет в тексте этого творения, сохранившегося полностью в древних латинском и армянском переводах и частично в греческом оригинале.

можно знать о Боге, то есть что именно они были в состоянии мыслить о Нём, конечно, в той мере, в какой это доступно человеку. Состоит же это в том, как я сказал, чтобы знать о существовании Бога, но не доискиваться ещё и того, как или каким образом Он существует.

(1, 20) *Вечная сила Его и Божество*

Итак, **невидимым** Бога он называет Его премудрость и силу, ибо они **видимы через рассматривание** созданий. Ведь можно сказать всякому, пребывающему в заблуждении: «Тебя столь удивляет человек, что он в великом множестве разлился по всей земле, которая, как верят, словно некое средоточие утверждена в самых срединных недрах воздуха. И он, думаю, исповедует, что всякой славы достоин круг солнца, его сияние и бег. Ты непременно прибавишь к этому луну и блистательный хоровод звёзд, но не оставишь без удивления и то, что находится на земле. Потому не скажем ли мы, что приведено это к бытию, без всякого сомнения, премудростью и силой Божией? То есть всякий художник сообразен не природе тех вещей, которые он принялся бы творить, но обязательно принадлежит к другой природе, превосходящей их. Тогда можно ли сомневаться, что если тленную природу имеет получившее начало бытия и во времени призванное к существованию, то Творец его непременно и всячески будет нетленным и вечным?»

(1, 21–23) *Они, познав Бога, не прославили Его как Бога*

Итак, они никакого оправдания не найдут в день Суда, поскольку, **познав Бога**, то есть усмотрев славу Божию уже через само величие сотворённых вещей, **они не прославили Его как Бога, но осуетились в умствованиях своих и омрачилось несмысленное их сердце**. Ибо хотя они весьма тщательно, как они думают, исследовали природу вещей, они, говорит он, **осуетились**, последовав пустым умствованиям, провозглашая в своей жизни многобожное заблуждение и «**славу Бога**» самым неразумным образом **изменяя в образ, подобный тленному человеку, и птицам, и четвероногим, и пресмыкающимся**. Ведь хотя высочайшая природа не подлежит количественному измерению и не принимает ни вида, ни облика, они сопоставляют её не только с человеком, но впали в столь безрассудные помышления, что даже уподобляют её птицам, четвероногим животным и ядовитым гадам.

(1, 24–26) *Предал их Бог в вожделениях¹⁶⁰ сердец их нечистоте, так что они сквернили сами свои тела*

По этой причине, говорит он, они преданы, словно каким-то врагам, нечистым вожделениям плоти. Ведь как страдающие болезнью глаз убегают от солнечных лучей и гоняются за темнотой, так и повредившие правоту своих мыслей непременно бросаются в умопостигаемый мрак и впадают в нелепые дела, распаляясь врождёнными похотями плоти не потому, что у нас есть сущностное или ипостасное зло, но потому, что желание плоти и движение врождённых похотей всегда неким образом обращено к дурному. И если спасает Бог, то грех становится бездейственным, но если Он ослабит защиту, то одолевают страсти и, словно бы взяв какого-то пленника, поработщают ум своим пожеланиям. Это и означает быть преданным нечистотам, **постыдным страстям и превратному уму**, не потому что Бог желает этого, попустив людям избрать нечестивую жизнь. Ведь если бы Бог желал этого, Он не радовался бы о тех, которые каются и обращаются от зла к добродетели; ибо Он нераскаянно всегда пребывает в радости о добре, а не так, будто в одно время Он радуется добру, а в другое — злу.

160 ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις. Ср.: «в похотях» (Син., еп. Кассиан, Победоносцев). Даём такой перевод для различения термина ἐπιθυμία, которое переводим как «вожделение», от термина ἡδονή, которое переводим как «похоть» в том случае, если оно указывает на греховные движения плоти (слав. «сласть»).

Источники

- Catena in Acta ss. Apostolorum e cod. Nov. Coll. / ed. J. A. Cramer. Oxford: Oxonii e typographeo academico, 1838 [Hildesheim: Georg Olms, 1967].
- Catena in Epistolas Catholicas, accesserunt Oecumenii et Arethae commentarii in Apocalypsin, ad fidem codd. mss. / ed. J. A. Cramer. Oxford: Oxonii e typographeo academico, 1840 [Hildesheim: Georg Olms, 1967].
- Catena in s. Pauli Epistolam ad Romanos ad fidem codd. mss. / ed. J. A. Cramer. Oxford: Oxonii e typographeo academico, 1844 [Hildesheim: Georg Olms, 1967].
- Cyrille d'Alexandrie*. Deux dialogues christologiques / éd. G.-M. de Durand. Paris: Cerf, 1964. (SC; vol. 97).
- Cyrille d'Alexandrie*. Dialogues sur la Trinité I / éd. G.-M. de Durand. Paris: Cerf, 1976. (SC; vol. 231).
- Cyrille d'Alexandrie*. Dialogues sur la Trinité II / éd. G.-M. de Durand. Paris: Cerf, 1977. (SC; vol. 237).
- Cyrille d'Alexandrie*. Dialogues sur la Trinité III / éd. G.-M. de Durand. Paris: Cerf, 1978. (SC; vol. 246).
- Patrum nova bibliotheca / ed. A. Mai. Romae: Typis Vaticanis, 1845. T. 3.
- Patrum nova bibliotheca / ed. A. Mai. Romae: Typis Vaticanis, 1849. T. 5.
- S. P. N. Cyrilli archiepiscopi Alexandrini* in D. Johannis Euangelium. Accedunt fragmenta varia necnon tractatus ad Tiberium diaconum duo / ed. Ph. E. Pusey. Oxford: Oxonii e typographeo academico, 1872. Vol. 2, 3 [Bruxelles: Culture et civilisation, 1965].
- Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum auctoritate Societatis Litterarum Gottingensis editum. Genesis / ed. J. W. Wevers. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1974. Vol. I.
- Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum auctoritate Societatis Litterarum Gottingensis editum. Deuteronomium / ed. J. W. Wevers. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977. Vol. III, 2.
- Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum auctoritate Societatis Litterarum Gottingensis editum. Sapientia Salomonis / ed. J. Ziegler. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982. Vol. XII, 1.
- Pauluskommentare aus der Griechischen Kirche / hrsg. K. Staab. Münster i. W.: Aschendorff, 1933.
- Cirillo di Alessandria*. Commento alla Lettera ai Romani / trad. V. Ugenti. Roma: Città Nuova, 1991.
- Свт. Кирилл Александрийский*. Ответы Тиверия диакону с братией / перевод с сирийского и примечания Е. А. Заболотного, М. Г. Калинина; перевод с древнегреческого, предисловие и примечания иером. Феодора (Юлаева) // БВ. 2015. № 18–19. Вып. 3–4. С. 342–379.
- Свт. Кирилл Александрийский*. Разъяснение догматов / перевод с древнегреческого, предисловие и примечания иером. Феодора (Юлаева) // БВ. 2016. № 20–21. Вып. 1–2. С. 298–326.

- Творения свт. Кирилла Александрийского. М.: Паломник, 2001. Кн. 2.
 Творения свт. Кирилла Александрийского. М.: Паломник, 2002. Кн. 3.
 Творения блаженного Феодорита Кирского. М.: Паломник, 2003.
 Творения свт. Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского. СПб.: СПбДА, 1903. Т. 9. Кн. 2.
 Творения свт. Никифора, архиепископа Константинопольского. Ч. 1. М.: СТЛ, 1904. (ТСО; т. 65).
 Творения свт. Никифора, архиепископа Константинопольского. Ч. 2. М.: СТЛ, 1907. (ТСО; т. 67).

Литература

- Никулин М., *свящ.* «Толкование на Послание к Евреям» свт. Кирилла Александрийского: проблематика, обзор источников, изданий и исследований // ХЧ. 2017. № 4. С. 55–66.
 Ткачёв Е. В. Катены // ПЭ. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2013. Т. 31. С. 696–750.
 Феодор (Юлаев), *иером. и др.* Кирилл, свт., архиеп. Александрийский // ПЭ. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2014. Т. 34. С. 225–291.
 Jouassard G. L'activité littéraire de St. Cyrille d'Alexandrie jusqu'à 428. Essai de chronologie et de synthèse // Mélanges E. Podechard. Lyon, 1945. P. 159–174.
 Margerie B., *de.* Introduction à l'histoire de l'exégèse. Paris: Cerf, 1980. Vol. 1. P. 270–303.
 Χρήστου Π. Ἑλληνικὴ Πατρολογία. Τ. Δ'. Θεσσαλονίκη: Κυρομάνος, 1993.
 Sanday W., Headlam A. C. A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans. Edinburgh: T. & T. Clark, 1902 [1962].
 Wilken R. L. Cyril of Alexandria, Biblical Exegete // Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity / ed. Ch. Kannengiesser. Leiden; Boston: Brill, 2004. Vol. 2. P. 840–867.

Saint Cyril of Alexanria. The Commentary on the Epistle to the Romans (from the Catenaе)

Translation from Greek, Intoduction and Commentary

Hieromonk Theodor (Yulaev)

MA in Theology

Senior Teacher of Philology Department of Moscow Theological Academy

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

ulaev.theodor@gmail.com

For citation: “*Cyril of Alexanria, St. The Commentary on the Epistle to the Romans (from the Catenae)*”. Translation from Greek, Intoduction and Commentary by Hieromonk Theodor (Yulayev). *Bible and Christian Antiquity*, vol. 1, no. 1, 2019, pp. 39–117. (In Russian) doi: 10.31802/2658-4476-2019-1-1-39-117

Abstract. The publication presents a Russian translation of the surviving part of the Greek Catens «Interpretation of the Epistle to the Romans» St. Cyril of Alexandria. The Preface indicates the initial form of interpretation is determined and with the help of additional sources it is concluded that it was an exegetic comment divided into «volumes». On the basis of the content of the treatise, the question of its dating is solved and it is indicated that the absence of the Nestorian dispute means that it was written before 429, and the features of the triadological terminology allow to date it not earlier than the beginning of writing «Dialogues about the Holy Trinity» (412 or 423). Examines the hermeneutical principles of the Saint and an overview of the content of the interpretation. It is noted that it is devoted almost exclusively to the issues of soteriology: the spread and action of sin in the descendants of Adam, the powerlessness of the law of Moses in the fight against sin and the meaning of the law, the house-building of the incarnate Word, God's Providence towards the Jewish people and pagans, human freedom, which does not negate the foreknowledge of God.

Keywords: St. Cyril of Alexandria, Epistle to the Romans, Patristic exegesis, Catenae, hamartiology, soteriology.

ТЕКСТ ИЕРЕМИИ 1, 5 И 7, 18 В ЭКЗЕГЕЗЕ ОРИГЕНА

Диакон Сергей Кожухов

кандидат богословия
доцент кафедры библеистики Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
patrology@yandex.ru

Для цитирования: Кожухов С. А, диак. Текст Иеремии 1, 5 и 7, 18 в экзегезе Оригена // Библия и христианская древность. 2019. Т. 1. № 1. С. 118–137. doi: 10.31802/2658-4476-2019-1-1-118-137

Аннотация

УДК 276 (22.07)

В данной статье рассматривается экзегеза текстов книги пророка Иеремии (1, 5 и 7, 18) в сочинениях Оригена разных периодов его богословско-философской и эзегетической деятельности. Эти тексты Ориген использует в качестве библейских свидетельств для обоснования трёх положений своего учения, взятых из платоновской философии: одушевлённости небесных светил, предсуществовании душ их телам, предвидении Божиим. В более ранний александрийский период своей литературной активности Ориген в произведении «О началах» даёт им христианское понимание и даже пытается сделать церковным учением. В кесарийский период, напротив, он отходит от положений платонизма и рассматривает данные тексты Иеремии, в особенности Иер. 1, 5, с позиции церковного учения в традиционном библейском контексте, понимая их как свидетельства учения о божественном предвидении. В статье рассматриваются сочинения двух вышеуказанных периодов деятельности Оригена, в которые александриец, истолковывая Иеремию, приходит к разным богословским выводам. При помощи данной методологии исследования автор статьи стремится показать эволюцию доктринальных взглядов Оригена и его экзегезы.

Ключевые слова: патристическая экзегеза, Ориген, Иеремия, «О началах», платонизм, предсуществование, предвидение, гомилии, александрийский период, кесарийский период.

Эпоха III века в истории христианства — это время становления канона Нового Завета и утверждения Ветхого. Отцы и христианские авторы использовали Священное Писание в разных областях христианской мысли. Библейская экзегеза Оригена — самый наглядный и замечательный пример такого подхода. В нашем исследовании мы остановимся на интерпретации отдельных мест из книги пророка Иеремии (Иер. 1, 5 и 7, 18). Ориген использовал их, как и другие тексты, для объяснения разных мест Священного Писания, а также для подтверждения тех или иных положений, касающихся христианского вероучения. В богословско-философской доктрине Оригена имеет место тема одушевлённости ангельских сил и небесных светил¹. Александриец рассматривает их в связи с аналогичным учением об одушевлённости живых существ, чтобы дать им христианское прочтение. Рассмотрение этой идеи мы находим в первой книге «О началах»², в контексте его теории о предсуществовании³, падении

- 1 Ориген рассуждает о «начальственной» функции солнца, луны и звёзд над днём и ночью, сравнивая их с ангельским чином «начальств» (*principatus*), а также распространяется об их способности к совершению греха. Ориген считает их имеющими способность выбора, поскольку они наделены душами и приравняются им к ангелам и к самим душам. Считать их бездушными и не имеющими произволения Ориген считает заблуждением, ибо это ведёт к предопределению. Он приравнивает проповедующих такое учение к тем, которые учат о «духовных природах» (*spiritualis naturae*), т. е. к гностикам (*Origenes. De principiis* I, 7, 2 // GCS. 22. S. 86–87).
- 2 Трактат «О началах» составлен в Александрии. Точной даты появления трактата мы не имеем, но это произошло до 231 г. Это важнейший текст Оригена, в котором он в первых трёх книгах представил свои основные доктрины, а четвёртую можно назвать первым учебником по герменевтике Священного Писания. Руфин Аквилейский сделал первый перевод «О началах» на латинский язык (398 г.). Этот перевод был весьма тенденциозен и имел апологетические цели для защиты Оригена, о которых говорит сам Руфин во вводной части. Другой перевод был сделан Иеронимом Стридонским (399 г.). Перевод Руфина сохранился и дошёл до нас в полном объёме, тогда как перевод Иеронима сохранился лишь в «*excerpta*», т. е. в извлечениях, которые сам Иероним использовал в послании «К Авиту» (*Hieronymus. Epistula* 124), где представил своё мнение по многим спорным взглядам Оригена. Из оригинального текста до нас дошли отрывки, собранные в «*Philocalia*» свв. Василием Кесарийским и Григорием Богословом. Один из блоков текстов, собранных каппадокийцами, был посвящён теме свободной воли (*Origenes. De principiis* III, 1–24 // GCS. 22. S. 194–244), другой — методам толкования Священного Писания (*Ibid.* IV, 3, 1–11 // GCS. 22. S. 323–341). (*Crouzel H., Simonetti M. Introduction* // SC. 252. P. 9–29).
- 3 Эту тему Ориген рассматривает только в двух текстах своих сочинений «О началах» и очень кратко в качестве упоминания, рассуждая на другую тему, в «Комментарии на Иоанна»: *Origenes. De principiis* I, 7, 4 // GCS. 22. S. 89–91; *Ibid.* II, 9, 6–7 // GCS. 22. S. 169–171; *Ibid.* III, 3, 5 // GCS. 22. S. 261–262; *Ibid.* III, 4, 2 // GCS. 22. S. 264–267; *Origenes. Commentarii in Iohannem* II, 31 // GCS. 10. S. 89, 2–15).

и отелесении душ⁴. Ориген пытается показать совместимость собственной идеи об одушевлённости не только живых существ и ангельских сил, но и небесных светил с христианским учением.

Исходя из предыдущих положений, упомянутых выше, которые александриец обсуждал в книге «О началах» (I, 7, 2), он и обращается к теме одушевлённых и неодушевлённых сотворённых существ. Рассуждения Оригена строятся на том, что тело не может совершать движения без души, поэтому планеты и звёзды также имеют волю и разумность, ибо исполнение воли Божьей предполагает наличие в них некоего разума, склонности к добру или злу, что является свидетельством наличия души. Таким образом, звёзды и планеты не являются исключением, тем более что их движение весьма осмысленно, что не может осуществляться неразумной сущностью. Эту концепцию Ориген рассматривает в богословско-философском трактате «О началах»⁵ и находит ей обоснование в Священном Писании. Поскольку, по мнению Оригена, необходимо всё принимать или отвергать, основываясь на тексте Писания, александриец всегда прибегает именно к такой процедуре⁶. Порассуждав о разумности

4 В своём эгзегезисе о предсуществовании душ Ориген опирается на несколько мест из Священного Писания: Быт. 25, 23; Иер. 1, 5; Мал. 1, 2–3; Рим. 9, 9–21; Лк. 1, 41. Это учение было представлено Оригеном в трактате «О началах». Есть разные мнения исследователей относительно того, почему Ориген это сделал. Например, А. Кастаньо Моначи, говорит, что Павел в Послании к Римлянам не признает за человеком права обсуждать таинство Божественного Промысла. На этом основании Ориген, считая необходимым защищать свободный выбор человека, предпринял попытку объяснить, что означает это таинство, прибегнув к идее предсуществования душ (*Monaci Castagno A. L'idea della preesistenza delle anime e l'esegesi di Rm. 9: 9–21 // Origeniana secunda. Bari, 1980. P. 70*). Е. Корсини в своём комментарии на Евангелие от Иоанна исследует мистическую составляющую в сочинениях Оригена, которая выражается в идее падения душ, цикличности миров, восстановления всего, и считает её причиной появления подобных учений у Оригена (*Origene. Commento a Vangelo di Giovanni. Torino, 1968. P. 18 и далее*). Г. Вогт искал причины появления подобных идей у Оригена в чрезмерной попытке александрийца защитить Божественную справедливость (*Vogt H. J. Das Kirchenverständnis des Origenes. Köln; Wien, 1974. S. 206*). Другие, и таковых большинство, видели главную причину в философии Платона. См., например: *Sfameni Gasparro G. Doppia creazione e peccato di Adamo nei «Peri Archon»: fondamenti biblici e presupposti platonici dell'esegesi origeniana // Origeniana secunda. Bari, 1980. P. 57–67; Bianchi U. Presupposti platonici e dualistici di Origene. De principiis // Origeniana secunda. Bari, 1980. P. 33–56*.

5 *Origenes. De principiis I, 7 // GCS. 22. S. 85–94*.

6 «Но посмотрим, прежде всего, что же сам разум находит о солнце, луне и звёздах, правильно ли мнение некоторых об их неизменяемости и насколько можно подтвердить это мнение Священным Писанием?» (*Ibid. I, 7, 2 // GCS. 22. S. 87.13–14*).

и одушевлённости ангелов и небесных сил, он обращается к небесным светилам⁷:

«Итак, мы думаем, что светила можно считать одушевлёнными на основании того соображения, что они, по словам Писания, получают заповеди от Бога, а это получение заповедей может относиться только к разумным одушевлённым существам. Бог же так говорит: “Я предписал заповедь всем звёздам”. Но, спрашивается, какие это заповеди? Разумеется, это заповеди, касающиеся того, чтобы каждая звезда в своем порядке и в своих движениях давала миру определённое количество света; ведь иным порядком движутся так называемые планеты и иным — светила, называемые неподвижными. Но при этом совершенно ясно, что ни движение тела не может совершаться без души (*sine anima effici*), ни существа одушевлённые не могут находиться в какое-либо время без движения. А звёзды движутся в таком порядке и так правильно, что никогда не бывает заметно совершенно никакого замешательства в их движениях; ввиду этого было бы, конечно, крайней глупостью говорить, что такой порядок, такое соблюдение правильности и меры выполняются неразумными существами или требуются от них»⁸.

Для демонстрации вышеприведённого положения александриец прибегает к двум текстам из книг Иеремии и Иова. Ориген приводит отрывок, в котором луна называется «царицей неба»⁹. По его мнению,

- 7 Текст «О началах» является для Оригена местом, где он систематически излагает своё понимание самых важных постулатов христианского вероучения, как они ему на тот момент представлялись. Название «О началах» выбрано Оригеном неслучайно. В философской среде подобные трактаты, повествующие о началах, о природе вещей и т. п., имели все философские школы (например: Анаксимандр, Гераклит, Платон, Аристотель, стоики). Ориген, следуя этой традиции, представляет христианство в том жанре, который наиболее понятен образованным язычникам и философам, показывая все аспекты учения. Однако он стремится изложить не только христианское учение, но показать его как превосходную философию, что вынуждает его прибегать к общеизвестным философским учениям того времени, в данном случае к платонизму, и пытаться объяснить их, как он говорит, «согласно с нашим догматом, т. е. с церковной верой (*secundum dogma nostrum, id est secundum ecclesiae fidei*)» (*Ibid.* I, 7, 1 // GCS. 22. S. 86.4).
- 8 *Ibid.* I, 7, 3 // GCS. 22. S. 88–89. Здесь и далее трактат «О началах» цитируется по изданию (с коррекцией и дополнительным переводом там, где это необходимо): *Ориген. О началах* / пер. с латинского. СПб., 2000.
- 9 В Септуагинте и в Новом Завете упоминается о поклонении «богине неба» (τῇ στρατὶ τοῦ οὐρανοῦ: 2 Пар. 33, 3.5; Соф. 1, 5; Иер. 7, 18; 19, 13; Деян. 7, 42), т. е. о языческом почитании небесных светил среди еврейского народа. Правда, из контекстуальной семантики следует, что пророк Михей в 3 Цар. 22, 19 «небесным воинством» именует

Священное Писание свидетельствует о том, что «звёзды одушевлены и разумны». Здесь же Ориген приводит отрывок из книги Иова о нравственном состоянии звёзд:

«У Иеремии луна называется царицей неба (*regina coeli luna esse nominatur*) (см. Иер. 7, 18). Итак, если звёзды одушевлены и разумны (*animates sunt stellae et rationabiles*), то, без сомнения, у них есть также и некоторое преуспеяние и падение (*inter eas etiam profectus aliqui et decessus*). Слова Иова: *Звезды не чисты (non sunt mundaе) пред очами Его* (Иов. 25, 5), как мне думается, и выражают именно эту мысль»¹⁰.

Таким образом, текст из Иеремии и Иова рассматривается Оригеном в качестве подтверждения того, что звёзды и небесные светила являются живыми и одушевлёнными существами. В трактате «О началах» Ориген развивает тему одушевлённости и разумности небесных светил, что уводит его мысль в разного рода рассуждения касательно нравственного состояния последних и времени появления их душ относительно образования их телесной сущности¹¹. Однако из самого текста Иеремии мы видим, что контекст его повествования несколько иной. Иеремия обличает современных ему евреев в том, что они отступили от Бога и поклоняются идолам, в данном случае

ангелов Божиих, пребывающих возле Него, а не говорит о языческом почитании небесных светил: *Я видел Господа Бога Израильского, сидящего на Своем престоле, и всё небесное воинство стояло справа и слева от Него* (εἶδον τὸν κύριον θεὸν Ἰσραὴλ καθήμενον ἐπὶ θρόνου αὐτοῦ καὶ πᾶσα ἡ στρατιὰ τοῦ οὐρανοῦ εἰστίκει περὶ αὐτὸν ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ καὶ ἐξ ἐκωνόμων αὐτοῦ). Ориген интерпретирует «богиню неба» не в контексте других стихов или главы, а в контексте своего учения, как он это часто делает при изложении вероучительных положений.

10 *Origenes. De principiis* I, 7, 3 // GCS. 22. S. 89, 6–11.

11 «Если светила суть одушевленные и разумные существа, то последовательность рассуждения требует еще рассмотрения того вопроса, одушевлены ли они вместе с сотворением тел, в то время когда, по слову Писания, и *создал Бог два светила великие: светило большее, для управления днем, и светило меньшее для управления ночью и звезды* (Быт. 1, 16), или же души их сотворены не вместе с телами, но Бог уже извне вложил [в светила] дух после того, как были сотворены тела их; но это предположение нужно еще доказать из Священного Писания, потому что на основании свидетельств Писания оно утверждается, во всяком случае, с большею трудностью, чем с помощью одних только догадок» (*Ibid.* I, 7, 4 // GCS. 22. S. 89.12–17; 90.1–4). Этот текст является важным в том смысле, что только Священное Писание, по мнению Оригена, может быть критерием для определения догматических положений, всё, что вне Писания, — это наши догадки (*Ibid.* I, 7, 2 // GCS. 22. S. 87.13–14). Поиск таких текстов для разных областей христианского учения Ориген и предпринимает в книге «О началах».

небесным светилам¹², но для Оригена важно само упоминание луны в превосходной степени, чтобы приписать ей особые свойства, данные ей Богом при творении. Поэтому Ориген рассматривает вышеприведённый текст Иеремии как подтверждение того, что его учение об одушевлённости и разумности небесных светил основано на авторитете Священного Писания. В своих «Гомилиях» на книгу пророка Иеремии Ориген не обращается к этому месту для толкования.

Стремление адаптировать это учение к христианскому мировоззрению на основании Библии объясняется его известностью в философской среде. Вместе с языческими философами того времени он был склонен думать, что планеты и звёзды являются одушевлёнными. Из трактата «О началах» видно, что Ориген обсуждает это общепринятое философское мнение и пытается объяснить, не отвергая его¹³.

- 12 В этом контексте Ориген обращается к фрагменту Иер. 7, 18 в двух местах своих сочинений. В пятой книге «Против Цельса» Ориген приводит это место для демонстрации Цельсу: в еврейском народе поклонение ангелам и небесным светилам являлось грехом и отступлением от истинного Бога (*Origenes. Contra Celsum* V, 1–11 // SC. 147. P. 32). В «Гомилиях на Исход» Ориген использует текст Иер. 7, 18 в том значении, который даёт Иеремия. Пророк порицает почитателей луны, которую евреи, совершающие языческое поклонение, называли «богиней неба», что является поклонением не истинному Богу, но «другим богам» (*Origenes. Homiliae in Exodum* VIII, 6, 91–99 // SC. 321. P. 274).
- 13 Об увлечённости Оригена философией и другими светскими науками и, в частности, астрономией может свидетельствовать его переписка со свт. Григорием Неокесарийским. Последний, будучи слушателем Оригена в Кесарии, в своей «Благодарственной речи Оригену» высказывается об отношении александрийца к астрономии. Он называет её «священной наукой», одной из любимых дисциплин, которую Ориген исследовал и преподавал ученикам. Наряду с геометрией, Ориген считал её «крепким основанием» знания вещей. По словам свт. Григория, астрономия — это наука, «парящая в высотах», которая «возвышала его и делала доступным небо», давала знание «относительно священного управления вселенной» (*Gregorius Thaumaturgus. In Origenem oratio panegyrica* VIII, 109–114 // SC. 148. P. 140–142; рус. пер.: *Григорий Чудотворец, еп. Неокесарийский, свт. Благодарственная речь Оригену* / пер. Н. И. Сагарды // ХЧ. 1912. № 11. С. 1177–1198). Сам Ориген в послании к свт. Григорию, подтверждая его слова, говорит следующее: «Прирождённая способность к пониманию, если с нею соединяется упражнение, как ты знаешь, может обнаружить деятельность, которая ведёт к возможному, если можно так назвать, завершению того, над чем кто хочет упражняться. Итак, твоё дарование может сделать тебя совершенным римским юристом и эллинским философом тех школ, которые считаются знаменитыми. Но я желал бы, чтобы ты воспользовался всею силою своего природённого дарования в последней цели для христианства; ради этого я хотел бы, чтобы ты по возможности взял и из философии эллинов то, что может служить для христианства как бы общеобразовательными науками или пропедевтикой, и из геометрии и астрономии то, что может быть полезным для изъяснения Священных Писаний, чтобы то, что сыны философов утверждают

Влияние философии Платона здесь очевидно. Это мнение мы находим в диалоге «Тимей». Платон говорит, что звёзды являют собой «вечно-сущие божественные существа (ζῶα θεῖα ὄντα καὶ αἰδία)»¹⁴. Появление планет и звёзд связано с появлением времени в системе универсума. Космос — это умная система, управляемая мировой Душой, которая наделяет душами все творения. В этом акте Тимей видит открытие разумной природы вселенной, в которую включён и человек. Именно души будут управлять движением и волей тел и будут ответственны за «наилучшее» или за «злое», происходящее с живыми существами:

«Распорядившись таким образом, чтобы впредь не оказаться виновником ничьей порочности, он [бог] перенёс посев [душ] отчасти на Землю, отчасти на Луну, отчасти на прочие орудия времени. После этого посева он передоверил новым богам изваять смертные тела и притом ещё добавить то, чего не доставало человеческой душе, а после, приготовив всё к этому относящееся, осуществлять правление и возможно лучше и совершеннее вести смертное существо, чтобы оно не стало само для себя причиной зол»¹⁵.

Таким образом, использование текста книги Иеремии (7, 18) — это попытка Оригена найти в Священном Писании подтверждение платоновскому учению об одушевлённости и разумности небесных светил, которое он стремится интерпретировать с точки зрения христианского учения и которому хочет придать христианский смысл, что, по его мнению, вполне приемлемо сделать на вышеприведённых текстах из книг Иеремии и Иова.

относительно геометрии, музыки, грамматики, и риторики, и астрономии, как вспомогательных для философии, не могли сказать и о самой философии по отношению к христианству» (*Origenes. Epistula ad Gregorium* // SC. 148. P. 186–188; рус. пер.: *Григорий Чудотворец, еп. Неокесарийский, свт. Благодарственная речь Оригену* / пер. Н. И. Сагарды // ХЧ. 1912. № 11. С. 1337–1338). Таким образом, пользу астрономии, как и других светских наук, Ориген видит в помощи для изъяснения Библии, что являлось главным делом всей его жизни.

14 *Plato. Timaeus* 40B. Рус. пер.: *Платон. Собрание сочинений: в 4-х т. / пер. с др.-греч., общая ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. М., 1994. Т. 3. С. 407.*

15 *Plato. Timaeus* 42D. Рус. пер.: *Цит. соч. С. 411.* Подобные идеи мы находим у Филона Александрийского. Он говорит, что планеты «одушевлённые» и не лишены «ума» (*Philo Alexandrinus. De somniis* 1, 22 // *Les œuvres de Philon d'Alexandrie. Vol. 19 / introduction, traduction et notes par P. Savinel. Paris 1962. P. 30–32.* Климент Александрийский считал их «духовными телами» (*Clemens Alexandrinus. Eclogae Propheticae* 55, 1–2, 56, 1–2 // GCS. 17. S. 152–153).

Космология у Оригена рассматривается вместе с антропологическими положениями и их метафизическими перспективами. Тема одушевлённости небесных светил пересекается с учением о сотворении человека, и здесь он также использует текст из книги Иеремии, чтобы показать отличие души от тела и подтвердить свои утверждения относительно наличия души в небесных светилах. Однако сначала Ориген задаётся вопросом: возможно ли считать, что души светил сотворены не вместе с телом, а были сотворены вне его, после того как Бог сотворил тела? Сам Ориген считает, что «дух вложен извне (*extrinsecus insertum esse spiritum*)»¹⁶, однако это, считает он, недоказуемо непосредственно из Библии, которая для александрийца является критерием истинности. В этом случае Ориген, как он сам говорит, прибегает к «догадкам (*coniecturas*)», то есть к рассуждениям ума, которые он сопоставляет с текстами Священного Писания, где находит указание на то, что душа человека была сотворена не вместе с телом, а существовала до него. В этом он видит косвенное указание на то, что и относительно душ небесных светил необходимо принять ту же точку зрения, на основании тех же свидетельств. Текст Иеремии (1, 5), наряду с другими текстами из Библии, приводится Оригеном в качестве доказательства своего утверждения:

«Если человеческая душа, — которая, как душа человека, конечно, ниже, — не сотворена вместе с телами, но вселена извне, то тем более это нужно сказать о душах живых существ, называемых небесными. Что же касается людей, то разве можно думать, что вместе с телом образована, например, душа того, кто во чреве запинал своего брата, т. е. душа Иакова (см. Быт. 25, 22)? Или разве вместе с телом была сотворена и образована душа того, кто, находясь ещё во чреве матери своей, исполнился Святого Духа? Я разумею Иоанна, взыгравшего во чреве матери и с великим восхищением игравшего, когда голос приветствия Марии достиг ушей Елизаветы, матери его (см. Лк. 1, 41). Разве также вместе с телом была сотворена и образована душа того, кто ещё прежде образования во чреве известен Богу и был освящён Им ещё прежде, чем вышел из чрева (см. Иер. 1, 5)? Конечно, не без суда и не без заслуг Бог исполняет некоторых людей Святого Духа так же, как не без заслуг и освящает. И, действительно, как мы уклонимся от голоса, который говорит: *Неужели неправда у Бога? Никак!* (Рим. 9, 14) — или: *Неужели есть лицепрятие у Бога?* (ср. Рим. 2, 11).

16 Origenes. De principiis. I, 7, 4 // GCS. 22. S. 90.1.

Но именно этот вывод и следует из того положения, которое утверждает существование души вместе с телом (*animas subsistere simul cum corporibus adseverat*). <Так же солнце, и луна, и другие звёзды являются живыми (*esse animantia*); впрочем, как и мы, люди, по причине некоторых грехов обрезаны в своих телах, которые тучные и упитанные, так и небесные светила [по причине грехов] восприняли те или иные тела, которые светят сильнее либо менее; так же и демоны по причине более серьёзных преступлений облеклись воздушными телами.> Итак, насколько можно понять из сравнения с человеческим состоянием, я думаю, что всё, что самый разум и авторитет Писания, по-видимому, показывают относительно людей, всё это гораздо более последовательно должно думать о небесных светилах»¹⁷.

Здесь пересекаются две вышеуказанные темы. По мнению Оригена, данные места Священного Писания прямо указывают на то, что душа и тело были сотворены в разное время и являются свидетельствами Библии о предсуществовании душ. Те же самые тексты, в том числе и Иер. 1, 5, считает Ориген, косвенно могут указывать на то, что и небесные светила, по аналогии с человеком, имеют душу, которая отлична от тела и находится в нём, как следует из вышеприведённого отрывка трактата «О началах».

Следовательно, два текста из книги пророка Иеремии (1, 5 и 7, 18) используются Оригеном в книге «О началах» в качестве библейского основания для придания приемлемого смысла философскому учению об одушевлённости небесных светил, чтобы при помощи Священного Писания и толкования сделать его христианским и даже церковным учением. При этом важен сам метод Оригена. Библия не всегда может говорить ясно для нашего ума, поэтому, по мнению александрийца, важно наше умение анализировать текст. Иными словами, необходимо уметь находить скрытый смысл. «Правильное умозаключение», о котором говорит Ориген, не основано на заключениях лишь ума, но также базируется на тексте Священного Писания, которое не имеет для нас достаточно ясного смысла, однако может косвенно указывать на то или иное положение «церковного учения» при правильном прочтении:

«В церковном учении содержится ещё то, что существуют некоторые ангелы Божии и добрые силы, которые служат Богу при устройении спасения людей; но когда они сотворены, или каковы они, или как существуют — это не обозначается с достаточною ясностью. О солнце же,

17 Ibid. I, 7, 4 // GCS. 22. S. 90.4 – 91.10.

луне и звёздах не передано ясно, одушевлены ли они или без души. Итак, кто желает на основании всего этого построить одно органическое целое, тому по заповеди *просветите себе свет ведения* (Ос. 10, 12) должно воспользоваться этим как элементами и основаниями, чтобы на основе ясных и необходимых положений о каждом предмете исследовать, что он такое на самом деле, и, как мы сказали, образовать единый организм из примеров и положений, какие он или найдет в Священном Писании, или получит путём правильного умозаключения»¹⁸.

В книге «О началах» и, в частности, в рассуждении «О телесных и бестелесных сущностях»¹⁹ Ориген применяет данный метод для поиска необходимых текстов в Священном Писании в качестве свидетельств, могущих (прямо или косвенно) указывать на одушевлённость небесных светил и в целом космоса²⁰, а также на последовательность появления души и тела. Два вышеупомянутых текста из книги Иеремии представляются Оригену именно такими косвенными библейскими свидетельствами, которые для использования в качестве доказательств необходимо правильно истолковать. В этом он видит задачу экзегета.

Однако содержание текста Иер. 1, 5, как это представляет Ориген, является лишь косвенным свидетельством Священного Писания, указывающим на одушевлённость небесных светил. Его основным предназначением в книге «О началах» является указание именно на учение о предсуществовании души. Этот текст, наряду с другими, является для Оригена основным (Быт. 25, 22; Лк. 1, 41; Рим. 9, 11–20). Экзегеза Библии здесь звучит в контексте положений, предлагаемых им в качестве христианского учения о душе, которая, по его мнению, сотворена прежде тела и предсуществовала ему. Таким образом, тексты Священного Писания, и в частности вышеупомянутый фрагмент из книги Иеремии, Ориген использует для того, чтобы найти библейское основание для учения о предсуществовании душ в авторитетном источнике, которое есть слово Божие. Он рассуждает и ставит вопрос таким образом, чтобы именно

18 Ibid. Praefatio. I, 10 // GCS. 22. S. 16.

19 Ibid. I, 7, 4 // GCS. 22. S. 85–94.

20 Идея одушевлённости космоса также имеет место в системе Оригена, поскольку это одно из значимых положений в платонической и неоплатонической философии. Он делает попытку христианизации данного учения. Для этого он также обращается к одному из текстов пророка Иеремии: *Не наполняю ли Я небо и землю? — говорит Господь* (Иер. 23, 24) (Ibid. II, 1, 3, 25–31 // GCS. 22. S. 108). Вместе с этим текстом Иеремии Ориген использует и другие места из Писания и, следуя своему обычному приёму и методу: подтверждать всё из Писания и посредством Писания. Тема одушевлённости космоса у Оригена будет исследована в последующих работах.

Писание свидетельствовало нам о первичности души по отношению к телу, поскольку в её предсуществовании и заложена справедливость Бога по отношению ко всем людям без исключения, а равно и к ангелам, и небесным светилам. Иаков *запинал брата* Исава (Быт. 25, 22), Иоанн Креститель исполнился Святого Духа (Лк. 1, 41), Иеремия был ещё от чрева *известен Богу и освящён* (Иер. 1, 5) до своего рождения. Все трое, по мнению Оригена, получили божественное предызбрание ещё во чреве матери, то есть до своего рождения. В таком даровании, говорит александриец, безусловно, есть причина. Все трое были освящены «не без суда и не без заслуг»²¹. Иными словами Ориген хочет сказать, что именно по причине добродетели этих душ, существовавших до создания тела, они были избраны получить освящение и божественное избранничество. Но если бы душа была сотворена вместе с телом, то у Бога была бы величайшая несправедливость, поскольку Ориген не видит причины, почему одни получают *запинания* и болезни ещё не родившись, а другие — *освящение* и славу. «Но разве есть *лицемерие у Бога* (Рим. 9, 14)?» — спрашивает Ориген. В таком случае люди были бы не равны в своём выборе.

Теорию о предсуществовании душ, изложенную в сочинении «О началах», Ориген противопоставляет гностическому учению о природах, которое предполагает онтологическое неравенство людей и предопределение одних к гибели, а других — к спасению²². Учение о предсуществовании душ и их нравственном выборе до воплощения, как представляется Оригену, убирает это неравенство и предполагает, что наиболее чистые души, вследствие добродетельной жизни до соединения с телом, облекшись в тела, будут сразу же определены на служение Богу. Тексты из Священного Писания, приведённые Оригеном в книге «О началах», указывают именно на такую постановку вопроса, которую Ориген при помощи экзегезы пытается перевести из чисто философской плоскости в богословскую, выработать христианскую метафизику, основанную на Библии. Текст книги Иеремии (1, 5) и сам пророк выступают у него в данном случае примером и библейским доказательством учения о предсуществовании душ.

Следует отметить, что подобного толкования Иеремии (1, 5) мы более не встречаем в сочинениях Оригена, написанных в александрийский период (до 231 г.). Первое обращение к этому тексту после переезда Оригена в Кесарию мы находим, помимо «Гомилий», в двух текстах:

21 *Origenes. De principiis* I, 7, 4 // GCS. 22. S. 90.17.

22 *Origenes. De principiis* II, 9, 5–8 // GCS. 22. S. 168–172.

в «Комментарии на Иоанна»²³ и «Диалоге с Гераклидом»²⁴. В первом случае александриец обращается к Иеремии (1, 5), рассматривая место из Евангелия от Иоанна (4, 38). Толкование Оригена выглядит довольно запутанным. Он говорит об «ангелах, приставленных к посеву людей» (ср. Мф. 13, 37–39), которые всевают души в тела и сводят «в единую смесь два по природе противоположных начала (*δύο τινὰ συναγόντων τῇ φύσει ἐναντία εἰς κρᾶσις μίαν*)». Эти ангелы выполняют особую функцию, возложенную на них Богом. Они исполняют «домостроительство», заботятся о каждом человеке и «приводят к завершению созданное прежде». По мнению Оригена, Бог творит и создаёт Сам, но есть и ангелы, через которых «Бог создаёт во чреве», они «приставлены к рождению». Так создаются те люди, которым определено быть «уделом Бога». К таковым относятся Иов и Давид, сказавшие: *Руки Твои сотворили меня и создали меня* (Пс. 118, 73; Иов. 12, 9–10), а также Иеремия, который услышал: *Я познал тебя прежде, чем создал во чреве матери твоей* (Иер. 1, 5). Некую двусмысленность здесь создаёт фраза о том, что ангелы «приводят к завершению созданное прежде»²⁵. Идёт ли здесь речь о сотворении души прежде или нет, Ориген не поясняет и никак не продолжает свою мысль. Однако тема предсуществования душ, как она звучала в книге «О началах», в этом месте «Комментария» не присутствует. Здесь он, скорее, проводит мысль о божественном предвидении некоторых людей на особое служение Богу. Эта идея в том или ином виде звучит и во всех остальных местах его сочинений, где он либо толкует сам фрагмент Иер. 1, 5, либо использует его для подтверждения других текстов Священного Писания и своих положений²⁶.

- 23 Первые пять книг «Комментария на Иоанна» составлены в александрийский период ок. 224/225 г. От них сохранились только две первые книги и фрагменты, дошедшие до нас в «Филокалии» и «Катенах». Вторая часть «Комментария» была продолжена в Кесарии после 232 г. От этой части «Комментария» сохранились 10, 13, 19, 20, 28, 32 книги (*Pazzini D. Giovanni Ev. (scritti scritti esegetici su) // Origene. Dizionario: la cultura, il pensiero, le opera / a cura di A. Monaci Castagno. Roma, 2000. P. 197*).
- 24 Этот текст был записан во время словесной дискуссии Оригена с епископом Гераклидом, которого, возможно, звали Берилл Бострийский. Этот диспут на доктринальные темы состоялся примерно в 244–249 гг. где-то в Аравии. Место его проведения в точности не известно (*Clausi D. Dialogo con Eraclide // Origene. Dizionario: la cultura, il pensiero, le opera / a cura di A. Monaci Castagno. Roma, 2000. P. 111*).
- 25 *Origenes. Commentarii in Ioannem XIII, 326–329 // SC. 290. P. 214. Рус. пер.: Ориген. Толкование на Евангелие от Иоанна / пер., комм. и предисл. О. И. Кулиева. М., 2018. С. 327–328.*
- 26 Даже во второй книге «Комментария на Иоанна», которая относится к александрийскому периоду, Ориген говорит не о предопределении, а скорее о предвидении Божьем. Здесь

В «Диалоге с Гераклидом» текст Иеремии (1, 5) упоминается в контексте рассуждения Оригена об истинной вечной жизни, к которой стремятся все праведники. Эта жизнь и есть Христос. Однако здесь она лишь «тень», и до достижения такой жизни необходимо жить праведно, находясь в теле. Такой жизнью, пребывая в теле, жили праведники. Среди праведников Ориген называет Моисея, Исаяю, Иеремию и Иезекииля. Итак, Иеремия, живя такой «жизнью», услышал: *Прежде нежели Я образовал тебя во чреве, Я познал тебя, и прежде нежели ты вышел из утробы, Я освятил тебя* (Иер. 1, 5). Это истолковывается Оригеном как знак праведности Иеремии, которая позволит пророку обрести истинную жизнь — Христа²⁷.

В «Гомилиях» на книгу Иеремии и в других сочинениях кесарийского периода Ориген не касается темы предсуществования душ. Здесь он практически не высказывается об этом и ведёт себя более сдержанно, что может объясняться, во-первых, направленностью «Гомилий» на толкование именно текста книги Иеремии без углубления в доктринальные темы, что видно на протяжении всех гомилий; во-вторых, уровне кесарийско-палестинской аудитории, слушавшей Оригена, которая не могла сравниться с александрийской по философско-богословской компетенции, где, очевидно, было много дискуссий и полемики; в-третьих, взгляды самого Оригена к этому времени могли измениться²⁸.

фрагмент Иер. 1, 5 не приводится, но есть другие фрагменты, которые использовал Ориген: Ос. 12, 3; Быт. 25, 23; Мал. 1, 1–3; Рим. 9, 11–14 (*Origenes. Commentarii in Ioannem* II, 31, 1–21 // GCS. 10. S. 89).

27 *Origenes. Disputatio cum Heracleida* 27.19–25; 28.1–5 // GCS. 67. P. 107.

28 Есть мнение итальянской исследовательницы А. Моначи Кастаньо, которая в своей статье рассматривает одно из главных и противоречивых положений учения Оригена о предсуществовании душ их собственным телам и вместе с ним два сопутствующих ему положения относительно предвидения Бога и свободной воли человека. Главная идея автора заключается в том, чтобы показать, как развивались и менялись взгляды Оригена относительно учения о предсуществовании душ, которому на смену пришёл более традиционный для христианства взгляд о предвидении Бога. По мнению автора, этот переломный момент произошёл после того, как Ориген переехал из Александрии в Кесарию (231 г.). Для демонстрации подобной эволюции взглядов Оригена исследователь делает подборку текстов александрийца, которые были написаны до и после 231 г. и рассматривает их с данных позиций. Начиная с 232 г., по мнению автора, позиция Оригена относительно предсуществования душ меняется в пользу божественного предвидения (*Monaci Castagno A. L'idea della preesistenza delle anime e l'esegesi di Rm. 9:9–21 // Origeniana secunda. Bari, 1980. P. 74*). Доказательство этому исследовательница находит в текстах, появившихся после переселения александрийца в Кесарию: *Commentarii in Genesim* (Philocalia 25); *De oratione* V, 3–4; *Homiliae in Exodum* IV, 2; *Homiliae in Numeros* IX, 6; *Homiliae in Genesim* XII, 4; *Commentarii in Epistulam*

Толкование Иер. 1, 5 Ориген начинает с указания на особую святость и призвание пророка Иеремии на служение Богу. Никто из пророков не был отмечен такими словами Бога и таким знамением, как он: *Прежде нежели Я образовал (πλάσαι) тебя во чреве, Я познал тебя, и прежде нежели ты вышел из утробы, Я освятил тебя* (Иер. 1, 5)²⁹. Дар, который получил Иеремия, Ориген называет «исключительным даром»³⁰. Всякий пророк и праведник Ветхого Завета является прообразом и символом Христа: не является исключением и Иеремия. Если мы возьмём всю первую гоимию на книгу Иеремии, то увидим, что Ориген устраивает в буквальном смысле слова переключку смыслов. Иными словами, то, что относится к Иеремии, а это и есть буквальный смысл текста, символически или иносказательно относится также и ко Христу, что является духовным и основным смыслом. В пятом параграфе Ориген лишь обозначает своё намерение истолковать этот текст, но для пояснения, с шестого по девятый параграфы включительно, александриец пытается обозначить, насколько повествование начальных стихов книги Иеремии соответствует самому Иеремию, не превосходят ли его по смыслу слова, сказанные ему как человеку, и как они могут относиться к Спасителю, не умаляя Его³¹ в то же время. Для этого он

ad Romanos I; VII (Ibidem. P. 73–76). В сочинении «О молитве», считает автор, Ориген впервые касается повествования об Иакове и Исаве (ср. Рим. 9, 11–20), не прибегая к вопросу о предсуществовании душ (Р. 75). Вывод исследовательницы таков: это изменение во взглядах Оригена случилось после 231 г., именно в кесарийский период, и стало стимулом для пересмотра его экзегезы таких мест, как: Быт. 25, 23; Иер. 1, 5; Рим. 9, 9–21 в сторону Божественного предвидения. Эта точка зрения полностью согласуется с предшествующей Оригену церковной традицией в лице Ириния, Ипполита и Климента (Ibidem. P. 78).

29 «Πρὸ τοῦ με πλάσαι σε ἐν κοιλίᾳ ἐπίσταμαι σε καὶ πρὸ τοῦ σε ἐξελεῖν ἐκ μήτρας ἡγίακά σε προφήτην εἰς ἔθνη τέθεικά σε».

30 Origenes. Homiliae in Hieremiam I, 6, 1–15 // SC. 232. P. 202–204.

31 Ibid. VI–IX // SC. 232. P. 204–216. Например, Ориген спрашивает, может ли Иеремия *искоренять и разорять* (Иер. 1, 9–10), и приходит к мысли, что это под силу только Богу, поэтому буквальный смысл слов превосходит пророка. Это сказано символически, а поскольку Иеремия — символ Христа, постольку и относится это более к Богу (Ibid. I, 6 // SC. 232. P. 202). Или другой пример: Иеремия отвечает: *Я не умею говорить* (Иер. 1, 6). Возможно ли эти слова обратить и ко Христу, не умаляя Его божественного достоинства неумением говорить? Ориген даёт ответ, излагая своё учение о двух природах во Христе. Поскольку Христос — истинный Бог и истинный человек, а человеку свойственно в младенчестве учиться разговаривать, постольку Бог Сын, став человеком, снизойдя к нам и умалив Себя (ἐκὼν κενώσας ἑαυτὸν), проходит все этапы человеческой жизни, следовательно, слова Иеремии символически можно относить и ко Христу (Ibid. I, 7 // SC. 232. P. 210).

использует и другие тексты Священного Писания. В десятом параграфе первой гомилии Ориген вновь возвращается к этому тексту. Он отмечает, что Писание «весьма диалектически (πάνν διαλεκτικώτατα)»³² раскрывает смысл текста. Термины «образовал (πλάσαι)» и «познал (ἐπίσταμαι)» несут, по мнению александрийца, главную смысловую нагрузку. Относительно второго Ориген рассуждал выше, в «Гомилиях на Иеремию» (6–9 параграфы), и пришёл к выводу, что Бог не знает только грешников, Своих же познаёт и даёт им Своё благоволение. Чтобы более ясно истолковать значение «образовал» (πλάσαι), Ориген обращается к книге Бытия (1, 26) и рассматривает слова Иеремии в контексте повествования о сотворении человека:

«Но или к Иеремии, или к Спасителю говорится: *«Прежде нежели Я образовал (πλάσαι) тебя во чреве, Я познал тебя»* (Иер. 1, 5). Прочтя книгу Бытия и обратив внимание на изреченное о создании мира, ты найдёшь, что Писание, весьма диалектически (πάνν διαλεκτικώτατα) различая слова, не говорит: «Прежде чем Я сотворил (ποίησαι) тебя во чреве, Я познал тебя». Ведь когда создавался тот, кто *по образу* (Быт. 1, 27), *Бог сказал: сотворим (ποίησωμεν) человека по образу Нашему и по подобию Нашему* (Быт. 1, 26). Он не сказал: «Образуем»³³, но когда взял *персть от земли*, не сотворил человека, но *образовал человека* (Быт. 2, 7) и поместил человека, которого образовал, в раю, возделывать его и хранить (ср. Быт. 2, 15). Если можешь, заметь разницу между сотворением (ποίησις) <и образованием (πλάσις)>, поскольку Господь, обращаясь то к Иеремии, то к Спасителю, не говорит: «Прежде чем Я сотворил тебя во чреве, Я познал тебя», ведь творимое не во чреве возникает, но то, что образуется из персти земной, это созидается в утробе»³⁴.

Термин «сотворим» (ποίησωμεν), по мнению Оригена, указывает на сотворение иной субстанции, нежели та, на которую указывает термин «образовал» (πλάσαι). Первый говорит об образовании телесной сущности, второй — о сотворении души. В этом месте Ориген не говорит ни о последовательности появления души и тела, ни о предсущест-

32 Или «весьма искусно». В греческом тексте написано: «πάνν διαλεκτικώτατα». Ориген предлагает различие в платоновском смысле, как при классификации идей. В данном случае, он хочет показать различие между глаголами «сотворил» (ποίησαι) и «образовал» (πλάσαι).

33 Буквально обозначает «вылепить», «образовать», «сформировать» (см.: Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1961. P. 1089).

34 *Origenes. Homiliae in Hieremiam I, 10 // SC. 232. P. 216–218.*

вовании души, но лишь стремится к чёткому их различению, чтобы избежать антропоморфизмов в толковании. Таким образом, относительно творения души и тела Ориген и в более поздних своих текстах различает два акта творения: «сотворил» Бог только душу, «образовал» тело; тело образуется в материнской утробе, душа творится Богом, поскольку она есть Его *образ и подобие* (Быт. 1, 27).

В более поздних текстах кесарийского периода Ориген не так часто обращается к данному тексту Иеремии. Александриец использует его для истолкования других мест Священного Писания, более не рассуждая относительно души и тела в доктринально-философском контексте, как в «Гомилиях на Иеремию», и тем более как в книге «О началах». Мы выделим два случая, в которых Ориген наиболее чётко обозначает свою мысль. В восьмой гомилии на книгу Левит³⁵ Ориген прибегает к вышеприведённому тексту Иеремии, касаясь несколько иной темы. Здесь речь идёт о нечистоте женщины после рождения³⁶. Ориген вплетает сюда же рассуждение и относительно нечистоты рождённого ребёнка. Для этого он использует текст из книги Иова³⁷. Вывод, к которому приходит Ориген в ходе рассуждения, таков: святые, в отличие от нечестивых (он упоминает двоих: фараона и Ирода), не празднуют своего дня рождения, но это является для них предметом сокрушения и грусти. Пример тому — пророк Иеремия, который, хотя и был освящён во чреве матери (Иер. 1, 5), но сокрушается относительно того дня, когда появился на свет (Иер. 20, 14–16)³⁸.

Во втором случае в «Гомилиях на Самуила»³⁹ Ориген предпринимает попытку истолковать сложнейшее место 1 Цар. 28, в котором речь идёт об Аендорской волшебнице: Саул попросил её «вывести» умершего пророка Самуила «из земли», то есть из потустороннего мира. Трудность для толкования заключается в том, кого именно «вывела» волшебница

35 Ориген составил комментарий на книгу Левит в Кесарии после 245 г. (*Daniele M. I. Levitico (scritti scritti esegetici su) // Origene. Dizionario: la cultura, il pensiero, le opera / a cura di A. Monaci Castagno. Roma, 2000. P. 236.*)

36 «И сказал Господь Моисею, говоря: скажи сынам Израилевым: если женщина зачнёт и родит младенца мужского пола, то она нечиста будет семь дней; как во дни страдания ее очищением, она будет нечиста» (Лев. 12, 1–2).

37 «Кто родится чистым от нечистого? Ни один. Если дни ему определены, и число месяцев его у Тебя, если Ты положил ему предел, которого он не перейдёт» (Иов. 14, 4–5).

38 *Origenes. Homiliae in Leviticum VIII, 3, 16–49 // SC. 287. P. 16–18.*

39 Эта гомилия была произнесена после 239 г. в Иерусалиме в присутствии епископа Александра: *Monaci Castagno A. Re, I Libro dei (scritti scritti esegetici su) // Origene. Dizionario: la cultura, il pensiero, le opera / a cura di A. Monaci Castagno. Roma, 2000. P. 397.*

и откуда. Ориген отвергает мнение, что Самуил был выведен из ада. Для доказательства он обращается к повествованиям о добродетельной жизни других ветхозаветных праведников, в том числе и к фрагменту 1, 5 из книги Иеремии. Текст, по мнению Оригена, явно говорит о божественном избранничестве Иеремии на служение Богу, что исключает его пребывание в аду. Ссылаясь на текст Иеремии (1, 5), Ориген пытается доказать, что и Самуил также не был в аду, когда его «вывела» Аендорская волшебница. Это утверждение он подкрепляет ещё одним текстом из пророка Иеремии (15, 1), в котором Самуил упоминается вместе с Моисеем как величайший праведник и ходатай за еврейский народ пред Богом⁴⁰.

Исходя из вышесказанного, можно отметить, что тексты Иеремии (1, 5 и 7, 18) используются Оригеном в двух разных направлениях его философско-богословского мировоззрения. С одной стороны, в главном тексте александрийского периода «О началах» Ориген при помощи обращения к ним и посредством их толкования решает задачу обоснования общеизвестных философских учений об одушевлённости небесных светил (космоса) и предсуществования душ. Вышеприведённые места используются Оригеном в качестве авторитетных библейских свидетельств для христианизации и даже «воцерковления» данных философских мнений. На основании этих и других свидетельств из Писания Ориген стремится представить христианство как философию, а Библию как текст, в котором сокрыты философские истины. Нельзя исключать, что, используя такой подход, Ориген следовал Филону Александрийскому (представителю школы александрийского платонизма, толкователю еврейской Торы), с текстами и методом которого Ориген был хорошо знаком. С другой стороны, в иных текстах Оригена, в особенности более позднего кесарийского периода, толкование этих мест несколько отличается от приведённого в книге «О началах». Он более не прибегает к использованию текста Иер. 7, 18 для подтверждения космологических спекуляций философского характера и не выходит в своём толковании за пределы буквального смысла Священного Писания, где Бог устами Иеремии осуждает евреев за идолопоклонство в форме почитания и поклонения небесным светилам. То же самое можно сказать и о тексте Иер. 1, 5. Нигде более, кроме книги «О началах», Ориген не использует его в качестве библейского свидетельства для обоснования учения о предсуществовании душ. Это касается и других мест Библии, используемых александрийцем в этих целях,

которые мы приводили выше⁴¹. В своих текстах кесарийского периода Ориген нигде ясно не отвергает идею предсуществования душ, но и не следует тем положениям, которые мы находим в книге «О началах». Текст Иер. 1, 5 используется александрийцем в этот период в качестве свидетельства Священного Писания о предвидении Бога относительно праведников, а не как доказательство предсуществования душ.

Таким образом, восприятие смысла текстов Иеремии (1, 5 и 7, 18), их использование и, следовательно, их толкование изменялось вместе с трансформацией взглядов самого Оригена по отношению к его позиции в более поздний период его деятельности.

Источники

Григорий Чудотворец, еп. Неокесарийский, свт. Благодарственная речь Оригену / пер. Н. И. Сагарды // ХЧ. 1912. Т. № 11. С. 1177–1198 (часть I); 1337–1338 (часть II).

Ориген. О началах / Пер. с латинского. СПб.: Амфора, 2000.

Ориген. Толкование на Евангелие от Иоанна / пер., комм. и предисл. О. И. Кулиева. М.: РХГА, 2018.

Платон. Собрание сочинений: в 4-х т. / пер. с др.-греч., общая ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1994. Т. 3. (Философское наследие; т. 117).

Clemens Alexandrinus. Stromata. Buch VII und VIII. Excerpta ex Theodoto-Eclogae Propheticae. Quis dives salvetur — Fragmente / hrsg. von Dr. O. Stälin. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1909. (GCS; Bd. 17).

Grégoire le Thaumaturge. Remerciment à Origène suivi de la Lettre d'Origène a Grégoire / texte grec, introduction, traduction et notes par H. Crouzel. Paris: Les éditions du Cerf, 1969. (SC; vol 148).

Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford: Clarendon Press, 1961.

Origène. Commentaire sur saint Jean. T. II (livres VI–X) / traduction par C. Blanc. Paris: Les éditions du Cerf, 1970. (SC; vol. 157).

Origène. Commentaire sur saint Jean. T. IV (livres XIX–XX) / traduction par C. Blanc. Paris: Les éditions du Cerf, 1982. (SC; vol. 290).

Origene. Commento a Vangelo di Giovanni / a cura di E. Corsini. Torino: Unione tipografico-editrice torinese, 1968. (Classici della filosofia; vol. 3).

41 А. Моначи Кастаньо приводит указание на несколько мест из текстов самого Оригена, где тот, используя свой обычный набор текстов из Священного Писания для подтверждения учения о предсуществовании, не упоминает об этом учении, но говорит о предвидении Божиим (*Monaci Castagno A. L'idea della preesistenza delle anime e l'esegesi di Rm. 9:9–21 // Origeniana secunda. Bari, 1980. P. 73–76*).

- Origène*. Contre Celse. T. III (livres V et VI) / introduction, texte critique, traduction et notes par M. Borret. Paris: Les éditions du Cerf, 1969. (SC; vol. 147).
- Origène*. Entretien d'Origène avec Héraclide / introduction, texte, traduction et notes de J. Scherer. Paris: Les éditions du Cerf, 1960. (SC; vol. 67).
- Origène*. Homélies sur Jérémie. T. I (homélies I–XI) / traduction par P. Husson et P. Nautin. Paris: Les éditions du Cerf, 1976. (SC; vol. 232).
- Origène*. Homélies sur Jérémie. T. II (homélies XII–XX) / traduction par P. Husson et P. Nautin. Paris: Les éditions du Cerf, 1977. (SC; vol. 238).
- Origène*. Homélies sur l'Exode / traduction par M. Borret. Paris: Les éditions du Cerf, 1985. (SC; vol. 321).
- Origène*. Homélies sur les Lévitiq. T. II (homélies VIII–XVI) / traduction par M. Borret. Paris: Les éditions du Cerf, 1982. (SC; vol. 287).
- Origène*. Homélies sur Samuel / édition critique, introduction, traduction et notes par P. et M.-Th. Nautin. Paris: Les éditions du Cerf, 1986. (SC; vol. 328).
- Origène*. Traité des Principes. T. I (livres I et II) / éd. par H. Crouzel et M. Simonetti. Paris: Les éditions du Cerf, 1978. (SC; vol. 252).
- Origenes*. De principiis / hrsg. von P. Koetschau. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1913. (GCS; Bd. 22).
- Origenes*. Der Johanneskommentar / hrsg. von Lic. Dr. E. Preuschen. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1903. (GCS; Bd. 10).
- Philo Alexandrinus*. De somniis I–II // Les œuvres de Philon d'Alexandrie. Vol. 19 / introduction, traduction et notes par P. Savinel. Paris: Les éditions du Cerf, 1962.

Литература

- Bianchi U.* Presupposti platonici e dualistici di Origene. De principiis // Origeniana secunda / textes rassemblés par H. Crouzel, A. Quacquarelli. Bari, 1980. (Quaderni di Vetera christianorum; vol. 15). P. 33–56.
- Monaci Castagno A.* L'idea della preesistenza delle anime e l'esegesi di Rm. 9:9–21 // Origeniana secunda / textes rassemblés par H. Crouzel, A. Quacquarelli. Bari, 1980. (Quaderni di Vetera christianorum; vol. 15). P. 69–78.
- Monaci Castagno A.* Re, I Libro dei (scritti scritti esegetici su) // Origene. Dizionario: la cultura, il pensiero, le opere / a cura di A. Monaci Castagno. Roma: Città Nuova, 2000. P. 397–398.
- Clausi D.* Dialogo con Eraclide // Origene. Dizionario: la cultura, il pensiero, le opere / a cura di A. Monaci Castagno. Roma: Città Nuova, 2000. P. 111–114.
- Daniele M. I.* Levitico (scritti scritti esegetici su) // Origene. Dizionario: la cultura, il pensiero, le opere / a cura di A. Monaci Castagno. Roma: Città Nuova, 2000. P. 236–237.
- Pazzini D.* Giovanni Ev. (scritti scritti esegetici su) // Origene. Dizionario: la cultura, il pensiero, le opere / a cura di A. Monaci Castagno. Roma: Città Nuova, 2000. P. 197–200.

Sfameni Gasparro G. Doppia creazione e peccato di Adamo nei «Peri Archon»: fondamenti biblici e presupposti platonici dell'esegesi origeniana // *Origeniana secunda / textes rassemblés par H. Crouzel, A. Quacquarelli*. Bari, 1980. (Quaderni di Vetera christianorum; vol. 15). P. 57–67.

Vogt H. J. Das Kirchenverständnis des Origenes. Köln; Wien: Böhlau 1974. (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte; Bd. 4).

The Text of the Jeremiah's Text 1:5 and 7:18 in the Exegesis of Origen

Deacon Sergii Kozhukhov

PhD in Theology

Associate Professor of Biblical Studies Department of Moscow Theological Academy

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

patrology@yandex.ru

For citation: Kozhukhov, Sergii A., deacon. "The Text of the Jeremiah's Text 1:5 and 7:18 in the Exegesis of Origen". *Bible and Christian Antiquity*, vol. 1, no. 1, 2019, pp. 118–137. (In Russian) doi: 10.31802/2658-4476-2019-1-1-118-137

Abstract. This article discusses the exegesis of the texts of the book of the prophet Jeremiah (1, 5, 7, 18) in the writings of Origen from different periods of his theological-philosophical and exegetic activities. These texts Origen uses as biblical evidence to justify the three provisions of his teachings, taken from Plato's philosophy: the animate of stars, the pre-existence of souls to their bodies, the foresight of God. In the earlier alexandrian period of his literary activity Origen in the work «On the principles» gives them a Christian understanding and even tries to make the Church teaching. In the caesarean period, on the contrary, he departs from the provisions of Platonism and considers these tests of Jeremiah, in particular Jer. 1, 5, from the standpoint of Church doctrine in the traditional biblical context, understanding them as evidence of the doctrine of divine foresight. The article deals with the works of the above two periods of Origen, in which the Alexandrian begins to interpret these texts of Jeremiah, coming to different theological conclusions. With the help of this research methodology, the author seeks to show the evolution of the doctrinal views of Origen and his exegesis.

Keywords: Origen, Jeremiah, «De principiis» Platonism, preexistence, prevision, homilies, the Alexandrian period, Caesarea period.

СВЯЩЕННАЯ ИСТОРИЯ

ИСТОРИОПИСАНИЕ В ДРЕВНЕМ ИЗРАИЛЕ И ПИСЦЫ ЦАРЯ ЕЗЕКИИ

Священник Андрей Выдрин

кандидат богословия

доцент кафедры библеистики Московской духовной академии

141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия

vydan@mail.ru

Для цитирования: *Выдрин А. А., священник. Историописание в Древнем Израиле и писцы царя Езекии // Библия и христианская древность. 2019. Т. 1. № 1. С. 138–162. doi: 10.31802/2658-4476-2019-1-1-138-162*

Аннотация

УДК 82-94 (821.411.16)

В настоящей статье анализируются теории о времени возникновения и специфике небиблейской письменности в Древнем Израиле. При этом основное внимание уделяется попытке обнаружить письменные предания, вошедшие и ставшие основой для написания 1–4 Цар. Несмотря на многообразные и зачастую противоречивые теории библейских критиков, рассмотренных в данной работе, есть все основания полагать, что древнеизраильская литература появилась, по крайней мере, при царях Давиде и Соломоне; второй этап её развития был связан с деятельностью иудейского царя Езекии.

Ключевые слова: историописание, Девтерономическая история, библейская археология, остраконы, папирусы, пергаменты, ближневосточная литература, история о возвышении Давида, письменные предания, дидактика повествований о царях.

Согласно современным археологическим данным, пик социально-экономического развития Иудейского царства со столицей в Иерусалиме пришёлся на время правления царя Езекии в конце VIII в. до Р. Х¹. В этом большинство современных исследователей единодушны. Однако намного сложнее решается вопрос относительно размера Иерусалима и Иудеи в ранний монархический период, то есть в дни правления царей Давида и Соломона (X в. до Р. Х.). По данному вопросу в науке до сих пор нет однозначного мнения. Одни учёные считают, что в это время Иерусалим был небольшой деревней с населением в несколько сот жителей, а сама Иудея состояла лишь из трех-четырех десятков небольших поселений. Таким образом, государственного образования как такового здесь в это время быть не могло². Однако, согласно другой точке зрения, Иерусалим в X в. до Р. Х. был не деревней, а небольшим городом площадью в четыре гектара, имевшим приблизительно тысячу жителей. И, следовательно, он вполне мог быть центром значительного регионального государства³.

Недавно под редакцией Эндрю Вона вышел объёмный том со множеством статей, посвящённых Иерусалиму периода Первого Храма. В этой книге представлено всё разнообразие мнений по данной проблеме. В своём заключительном эссе Э. Вон пишет о том, что сейчас среди археологов и учёных-библеистов нет единства во взглядах на статус Иерусалима и его размеры в ранний монархический период. И хотя относительно позднего периода (VIII–VII вв.) проявляется большее согласие, чем в дискуссиях о раннем периоде, существуют различия в понимании обоих⁴.

- 1 Подробнее об этом см.: *Выдрин А., свящ.* Историко-филологический анализ повествования о царе Езекии в 2 Пар. 29–32: Диссертация на соискание ученой степени кандидата богословия. Московская духовная академия. Сергиев Посад, 2012. С. 39–74; *Выдрин А., диак.* Некоторые археологические свидетельства историчности повествования Летописца о царе Езекии в 2 Пар. 29–32 // *Скрижали*. 2012. № 3. С. 87–100.
- 2 См. в особенности: *Finkelstein I.* The Rise of Jerusalem and Judah: The Missing Link // *Jerusalem in Bible and Archaeology: The First Temple Period* / ed. by A. G. Vaughn and A. E. Killebrew. Leiden; Boston, 2003. P. 81–102; *Ussishkin D.* Solomon's Jerusalem: The Text and the Facts on the Ground // *Jerusalem in Bible and Archaeology*. P. 103–116; *Lehmann G.* The United Monarchy in the Countryside: Jerusalem, Judah, and the Shephelah During the Tenth Century B. C. E. // *Jerusalem in Bible and Archaeology*. P. 117–162.
- 3 *Mazar A.* Archaeology and the Biblical Narrative: The Case of the United Monarchy. One God — One Cult — One Nation. Archaeological and Biblical Perspectives / ed. by R. G. Kratz and H. Spieckermann. Berlin; New York, 2010. P. 34.
- 4 *Vaughn A. G.* Is Biblical Archaeology Theologically Useful Today? Yes: A Programmatic Proposal // *Jerusalem in Bible and Archaeology*. P. 407.

В данной статье мы рассмотрим проблемы, связанные с возникновением и развитием литературной деятельности в Древнем Израиле. Этот вопрос тесно связан с предыдущим — о статусе Иерусалима, поскольку для процветания литературной деятельности, безусловно, требуется наличие полноценного государства, в котором писцы занимают высокое положение. Сегодня нам известно, что придворные писцы служили даже в таких незначительных царствах, как Моав железного века или иевусейский Иерусалим позднего бронзового века. Как считается, письмо здесь было лишь дополнительным элементом царской администрации, то есть, кроме создания официальных надписей и ведения дипломатической переписки, писцы больше ничем не занимались. В связи с этим многие высказывают предположение, согласно которому в раннем Израиле, независимо от его размера, была точно такая же ситуация. Дело в том, что на сегодняшний день имеется очень мало свидетельств какого-то большего значения письма, чем просто демонстрация царской власти (реальной или желанной). И даже в таких великих царствах древности, как Египет и Месопотамия письмо было в значительной степени административным инструментом. Литературные тексты использовались прежде всего для обучения писцов; они не предназначались для общества в целом, поскольку народ в большинстве своем был неграмотным. Находясь на службе у царя или при храме, писцы отвечали за сохранение списков и документов и за дипломатическую корреспонденцию. Они также были обязаны составлять общественные надписи для народа, предназначавшиеся исключительно для оказания визуального воздействия на простых людей, а не для прочтения⁵.

Действительно, можно с определённой долей уверенности говорить о том, что в таких великих культурах древности, как Египет, Месопотамия и Греция письмо считалось сферой соприкосновения божественного и земного. Подобное понимание письма было и в Израиле. Считалось, что письмо даровано людям свыше и служит связующим элементом между божественным и земным царствами посредством исполнения ритуалов и произнесения священных формул⁶.

5 *Schniedewind W. M. How the Bible Became a Book: The Textualization of Ancient Israel.* Cambridge, 2004. P. 58.

6 Для большей информации относительно магического отношения к письму в Древнем Израиле см.: *Crenshaw J. L. Transmitting Prophecy across Generations // Writings and Speech in Israelite and Ancient Near Eastern Prophecy / ed. by E. B. Zvi and M. H. Floyd.*

Такое отношение к письму можно было бы объяснить очень маленьким коэффициентом грамотности израильского общества. Однако известно, что в Египте и Месопотамии был всего лишь один процент грамотных людей, тем не менее никто не оспаривает общепринятого мнения о том, что это были высокоразвитые общества. Израиль же часто рассматривается в совсем ином свете. При этом ссылаются на недостаточное количество письменных свидетельств из ранних периодов, в особенности монументальных надписей как показателя развитой государственности.

По мнению некоторых исследователей, незначительное количество письменных свидетельств, главным образом монументальных надписей, датируемых X столетием⁷, объясняется ограниченной ролью письма в Древнем Израиле, поскольку оно не служило инструментом сохранения или распространения культуры⁸.

Другие исследователи, например Амихай Мазар и Уильям Дивер, объясняют скудость находок, относящихся к периоду ранней монархии, использованием в то время для письма недолговечных материалов: пергамена и папируса⁹, тем более что в Израиле и Иордании, в противоположность Египту, зимой слишком влажный климат, чтобы папирусные свитки могли сохраниться до нашего времени¹⁰.

Некоторые сохранившиеся надписи на глиняной посуде и на камнях, по мнению Мазара, могут свидетельствовать о существовании

Atlanta, 2000. P. 31–44; *Niditch S.* Oral World and Written Word: Ancient Israelite Literature. Louisville (Kentucky), 1996. P. 45–51, 78–88 и *Schniedewind W. M.* How the Bible Became a Book. P. 24–34.

- 7 Сюда можно отнести наиболее известные на сегодняшний день находки: т. н. Календарь из Гезера (Gezer Calendar, 10th century BCE // Center for online Judaic Studies. URL: http://315.e0f.myftpupload.com/gezer_calendar-_10th_century_bce), хотя вопрос о принадлежности его к израильскому народу спорный; алфавит из Тель-Зайита (Юревич Д., *прот.* Археологические открытия последних 50 лет, важные для изучения Священного Писания // ХЧ. 2005. № 25. С. 129.); надпись из Хирбет-Кэяафы (*Misgav H., Garfinkel Y., Ganor S.* The Ostrakon // Khirbet Qeiyafa. Vol. 1: Excavation Report 2007–2008. Jerusalem, 2009. P. 245–257) и несколько фрагментарных остраконов из Арада (*Schniedewind W. M.* How the Bible Became a Book. P. 62).
- 8 Ibid. P. 61; см. также: *Whisenant J. N.* Writing, Literacy, and Textual Transmission: The Production of Literary Documents in Iron Age Judah and the Composition of the Hebrew Bible. A Dissertation Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy (Near Eastern Studies). Michigan, 2008. P. 164.
- 9 *Finkelstein I., Mazar A.* The Quest for the Historical Israel: Debating Archaeology and the History of Early Israel / ed. by B. B. Schmidt. Leiden; Boston, 2007. P. 135
- 10 *Dever W. G.* What Did the Biblical Writers Know & When Did They Know It? What Archaeology Can Tell Us About the Reality of Ancient Israel. Cambridge, 2001. P. 209.

в древнем Израиле той эпохи чиновников и профессиональных писцов¹¹. Кроме того, в результате последних раскопок в Городе Давида было найдено более 180 булл IX в., но они без надписей¹². По-видимому, к этому времени практика нанесения на печать имени её владельца ещё не использовалась. Подобные буллы были найдены в других местах Израиля, например, в Телле Рехов в слоях, относящихся к X–IX вв. Все они использовались для скрепления документов из папируса, из чего следует, как замечает Дивер, что в Израиле была широко распространена элементарная или «узкопрофессиональная» грамотность¹³. По мнению же Мазара, это свидетельствует о существовании централизованного государственного управления и организованной торговли, что и должно быть в любом нормальном государстве¹⁴.

Одним словом, в настоящее время проблема находится в процессе решения, но, кажется, нельзя отрицать, что уже в ранний период (X–IX вв. до Р. Х.) в Израиле существовали какие-то образовательные механизмы по обучению письму. И, следовательно, была определённая государственная система, поддерживавшая и финансирующая это обучение¹⁵. Среди археологических находок самым распространённым типом административного письма являются отпечатки печатей и остраконы. Печати использовались для маркировки кувшинов и запечатывания документов (обычно сделанных из папируса). В Самарии было обнаружено более пятидесяти круглых булл, которыми заверяли письменные документы. С одной стороны у них был отпечаток печати, а с другой — следы папирусного волокна. Правда, все отпечатки печатей, найденные в Израиле, датируются VIII–VI вв. до Р. Х.

Самые значительные внебиблейские тексты встречаются на остраконах. Большинство текстов на них было написано чернилами, но иногда писали и по сырой глине или процарапывали надпись на твердой, уже обожжённой глине. Остраконы встречаются разных форм и размеров и содержат тексты различной длины. Они были практически и недорогим материалом для письма по сравнению с кожей или папирусом и использовались прежде всего для простых административных и финансовых документов (расписки, письма и т. п.). Иногда чернила с них

11 Finkelstein I., Mazar A. The Quest for the Historical Israel. P. 135.

12 Mazar A. Archaeology and the Biblical Narrative. P. 48.

13 Dever W. G. What Did the Biblical Writers Know. P. 209.

14 Finkelstein I., Mazar A. The Quest for the Historical Israel. P. 165.

15 Rollston C. A. Scribal Education in Ancient Israel: The Old Hebrew Epigraphic Evidence // The Bulletin of the American Schools of Oriental Research. 2006. Vol. 344. P. 47–74.

смывали и затем использовали вновь. Основные коллекции остраконов найдены в древних городах Самарии — Араде и Лахише. Большинство остраконов, так же как и печатей, датируется VIII–VI вв., хотя небольшое количество их было обнаружено и в слоях XII–IX вв. до Р. Х.

Из Библии мы узнаём, что уже при первых царях Иудеи и Израиля служили писцы. Они вели расчётные дела, писали письма и составляли надписи на общественных памятниках. Но, кроме того, они составляли краткие летописи, фиксируя наиболее важные события, такие, например, как египетская кампания фараона Шешонка против Иерусалима (ср. 3 Цар. 14, 25–30) около 925 г. до Р. Х.¹⁶

Тем не менее, по мнению некоторых современных учёных, библейские тексты могли возникнуть лишь в конце персидского, в течение эллинистического или даже римского периодов¹⁷. На наш взгляд, согласиться с подобными утверждениями можно лишь частично: только в том, что процесс собрания канонических книг Библии действительно имел место в V и IV вв. до Р. Х. Но из этого отнюдь не следует, что сами книги впервые были написаны в то время. Очевидно, тогда осуществлялось их редактирование, но писались они, несомненно, в течение нескольких предыдущих столетий. Так, например, отдельные повествования Девтеронимической истории¹⁸, несомненно, можно датировать эпохой Давида и Соломона (см. ниже), хотя значительная её часть была составлена несколько веков спустя, между временем пророка

16 Однако, как считает У. Шнидевинд, царские или храмовые писцы того периода едва ли могли составить большие литературные произведения, поскольку письмо играло очень ограниченную роль в обществе (*Schniedewind W. M. How the Bible Became a Book. P. 63*).

17 Сторонниками данного подхода к происхождению библейских текстов являются такие учёные, как Дж. Гарбини, Н. П. Лемхе, Ф. Р. Дэвис, Т. Л. Томпсон, отрицающие историчность большей части библейского повествования. Например, Томпсон заявил, что истории книг от Бытия до 4 Царств были написаны в персидский или даже эллинистический периоды. Библейские авторы, по его мнению, не имели достоверной информации о раннем периоде истории Израиля, поэтому они написали богословское повествование о его далеком прошлом согласно лишь своим собственным представлениям. Очевидно, это является крайне отрицательной точкой зрения на происхождение и историчность библейских текстов (*Thompson L. T. Early History of the Israelite People from the Written & Archaeological Sources. Leiden, 1992. P. 391*).

18 Девтеронимическая история — название, принятое в западной библеистике для Втор. — 4 Цар. 25 (иногда прибавляют книгу Иеремии в качестве заключения. Оно было введено с целью показать зависимость этого рассказа от религиозной идеологии книги Второзакония (от греч. Δευτερονόμιον), согласно которой у израильского народа может быть только одно законное святилище, избранное Богом для пребывания там Его имени (см., например: Втор. 14, 23.24; 16, 2.6, 11; 26, 2).

Исаии (2-я половина VIII в. до Р. Х.) и пророка Иеремии (конец VII — начало VI в. до Р. Х.), но не в послевоенную эпоху.

В последние годы исследователи стали отмечать, что именно в конце VIII в. до Р. Х. происходит объединение значительных социальных и политических сил. Кроме того, Иерусалим в этот период из небольшого городка превратился в значительный политический центр¹⁹. Всё это послужило причиной начавшегося процесса собирания древних преданий и традиций, устных и письменных, а также создания новых текстов. Так, согласно археологическим исследованиям, в этот период отмечается увеличение числа надписей и общественных памятников и прочее. Происходило это потому, что социально-экономические условия способствовали процветанию еврейской литературы именно в VIII–VII вв. до Р. Х. хотя писцы трудились и в ранний монархический период (X–IX вв.), и в вавилонскую и персидскую эпохи (VI–IV вв.). Такие изменения в общественной жизни израильского народа были особенно заметны в Иерусалиме²⁰.

Дело в том, что в 720-х годах до Р. Х. после разрушения Самарии Иудея во главе с царем Езекией (727–698) столкнулась с потоком иммигрантов из Северного царства. Езекия не стал закрывать от них границы своего царства, вместо этого он попытался принять беженцев. Возможно, Езекия надеялся таким образом восстановить былой Золотой век Израиля, царство Давида и Соломона²¹. После смерти ассирийского царя Саргона II (722–705) в 705 г. до Р. Х. Езекия возглавил антиассирийскую коалицию в Палестине. Новый ассирийский царь Синаххериб (705–681), вторгшись в Иудею в 701 г. до Р. Х., опустошил Иудейские предгорья к западу от Иерусалима, Шефелу и долину Бер-Шевы. Это вторжение привело к уничтожению большинства сельскохозяйственных областей и к дальнейшей урбанизации, в результате которой последовала вторая волна иммигрантов в Иерусалим. Таким образом, в период царствования Езекии в Иудее, и особенно в её столице, произошёл своеобразный «демографический взрыв»²². Несмотря на серьёзные разрушения по всей территории Иудейского царства, Иерусалим был спасён и продолжал развиваться, также развивалась правительственная

19 Подробнее об этом см.: Выдрин А., *свящ.* Историко-филологический анализ. С. 39–62; Выдрин А., *диак.* Некоторые археологические свидетельства. С. 87–100.

20 Schniedewind W. M. How the Bible Became a Book. P. 67.

21 См.: Finkelstein I., Silberman N. A. Temple and Dynasty: Hezekiah, the Remaking of Judah and the Rise of the Pan-Israelite Ideology // Journal for the Study of the Old Testament. 2006. Vol. 30 (3). P. 259–285.

22 Ibid. P. 266.

бюрократия, о чём свидетельствует огромное количество эпиграфических свидетельств, в том числе оттисков печатей לַמֶּלֶךְ / lmlk, что означает «принадлежащее царю»²³, и монументальных надписей, самой известной из которых является надпись из Силоамского туннеля²⁴.

Как известно, с VIII в. до Р. Х. на Ближнем Востоке начался процесс создания архивов и библиотек. В Ассирии этот процесс достиг пика в VII в. до Р. Х. Почти в каждом важном городе Ассирийской империи были свои библиотеки и архивы, самой знаменитой из которых была великая библиотека в Ниневии. По-видимому, сама библиотека была учреждена при Саргоне II (722–705 гг. до Р. Х.) в построенной им столице Дур-Шаррукине. А после его смерти, при Синаххерибе (705–681 гг. до Р. Х.), сделавшем столицей Ниневию, царские архивы и библиотека были перенесены сюда²⁵. Подобное происходило и в Египте при фараоне Шабаке (716–702 гг. до Р. Х.)²⁶. Таким образом, можно с достаточной долей уверенности предположить, что Езекия также создал свою собственную библиотеку, а процесс составления и редактирования текстов в период его правления имел параллели как среди ассирийцев, так и среди египтян.

В Библии деятельность писцов Езекии засвидетельствована скромным замечанием в Притчах 25, 1 — «это притчи Соломона, которые собрали мужи Езекии, царя Иудейского». И, судя по всему, это замечание может пролить свет на решение вопроса о времени возникновения объединённой истории Израильского и Иудейского царств. Ведь у нас нет никакой априорной причины не доверять этому библейскому утверждению²⁷.

Итак, хотя книга Притчей традиционно приписывается Соломону, она была записана во время правления царя Езекии. Но писцы Езекии, несомненно, сделали много больше простого собрания притчей Соломона. Об этом же мы узнаём из иудейского предания, на которое ещё сто лет

23 Во время раскопок на территории Иудейского царства в разных местах было обнаружено большое количество обломков кувшинов, одинаковых по форме и размерам, с надписями на ручках палеоеврейским письмом lmlk, что означает «принадлежащий царю». Их уникальной особенностью является то, что отпечатаны они были ещё до обжига (подробнее об этом см.: *Выдрин А., свящ.* Историко-филологический анализ. С. 63–72; *Выдрин А., диак.* Некоторые археологические свидетельства. С. 96–100).

24 Подробнее об этом см.: *Выдрин А., свящ.* Историко-филологический анализ. С. 72–74.

25 *Pedersén O.* Archives and Libraries in the Ancient Near East, 1500–300 B. C. Bethesda (Maryland), 1998. P. 158–164.

26 *Brandon S. G. F.* History, Time and Deity: A Historical and Comparative Study of the Conception of Time in Religious Thought and Practice. Manchester, 1965. P. 68–69.

27 *Schniedewind W. M.* How the Bible Became a Book. P. 76.

назад ссылался профессор П. А. Юнгеро́в. Согласно Талмуду, друзья Езекии представляли собой организованное общество, так называемый «судебный дом» (евр. בֵּית־דִּין / bêt-dîn), и они написали и издали не только книгу Притчей, но и Екклесиаст, Песнь Песней и даже книгу Исаии²⁸.

Теперь можно кратко оценить, как под влиянием этого социополитического контекста формировался корпус библейских текстов. И к литературным проектам писцов царя Езекии, по-видимому, следует отнести в первую очередь «Историю Израиля». Вероятно, в её состав вошли значительные части книг Иисуса Навина, Судей, 1–4 Царств. Но в рамках данной статьи мы будем исследовать только вопрос о происхождении последней.

Датировка 1–4 книг Царств обсуждалась учёными на протяжении прошлого столетия. И важнейший вклад в решение этого вопроса внёс Мартин Нот в работе о так называемой Девтерономической истории (далее ДвтИ). Труд был впервые опубликован в 1943 г.²⁹ Гипотеза Нота заключалась в том, что один неизвестный историк пленного периода написал весь текст ДвтИ, используя ранние письменные источники. Однако впоследствии мнения ученых разделились, и на сегодняшний день по данному вопросу имеется несколько основных точек зрения.

1. Текст от начала до конца был написан в период плена, то есть между 586 г. и возвращением из плена при персидском царе Кире в 539 г. до Р. Х.³⁰

2. Последователи так называемой геттингенской школы обнаружили, в дополнение к основному авторскому слою Девтерономиста, ещё несколько слоев, тоже относящихся к периоду плена (пророческий и законнический). Однако в рамках этого подхода мнения расходятся относительно того, считать ли их двумя независимыми друг от друга редакциями, или же изменения текста происходили только из-за дополнений переписчиков (Р. Сменд³¹, В. Дитрих³² и другие). К тому же

28 Baba Batra, 15, a.; Bereshit Rabbah c. 35; Schir rabba c. 2; Sanhedrin 20. Цит. по: Юнгеро́в П. А. Введение в Ветхий Завет. Кн. 1. М., 2003. С. 41.

29 Noth M. Überlieferungsgeschichtliche Studien: Die sammenden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament. Halle, 1943. Первая часть книги доступна в английском переводе: Noth M. The Deuteronomistic History. Sheffield, 1991.

30 См., например: Seters J, van. In Search of History. New Haven, 1983.

31 Smend R. Das Gesetz und die Völker: Ein Beitrag zur deuteronomistischen Redaktionsgeschichte // Probleme biblischer Theologie: Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag / hrsg. von H. W. Wolff. München, 1971. S. 494–509.

32 Dietrich W. Prophetie und Geschichte: Ein Redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum Deuteronomistischen Geschichtswerk. Göttingen, 1972.

в новейших работах этого направления число различных слоев и редакций непрерывно увеличивается. Выглядит это более чем странно, поскольку возникают вполне закономерные вопросы касательно исторической ситуации, в которой можно было бы осуществить столь много редакций за это короткое время³³.

3. В противоположность модели слоёв, последователи так называемой гарвардской школы придерживаются теории двойной редакции, высказанной Франком Кроссом³⁴. По его мнению, первоначально ДвтИ была написана до плена для поддержки реформ царя Иосии. Затем около 550 г. до Р. Х. её отредактировали исходя из перспективы плена с целью осмысления трагических для Иудеи событий.

Несмотря на широкую поддержку теории Кросса среди библеистов, она не может считаться окончательным решением вопроса. Существует множество аргументов в пользу существования доиосианской редакции ДвтИ. Представителями этого подхода являются Хельга Вейпперт³⁵, Андрэ Лемэр³⁶, Барух Гальперн³⁷, Ян Прован³⁸, Уильям Шнидевинд³⁹ и другие. По их мнению, ещё до 587 г. до Р. Х. существовали две предпленные редакции Истории, написанные при покровительстве иудейских царей Езекии и Иосии. Таким образом, первая стадия написания текста, по крайней мере книг Царств, связывается со временем Езекии.

Что касается повествования 1–2 книг Царств, то история раннего периода династии Давида и создания единого Израильского царства

33 См., например: Браулик Г. Теории, касающиеся Деутерономического Исторического Произведения (DtrG) // Введение в Ветхий Завет / под ред. Э. Ценгера. М., 2008. С. 262; Schniedewind W. M. The Problem with Kings: Recent Study of the Deuteronomistic History // Religious Studies Review. 1996. Vol. 22 (1). P. 26.

34 Cross F. M. Canaanite Myth and Hebrew Epic. Cambridge (Mass.), 1973. P. 274–290.

35 Weippert H. «Histories» and «History»: Promise and Fulfillment in the Deuteronomistic Historical Work // Reconsidering Israel and Judah: Recent Studies on the Deuteronomistic History / ed. by G. N. Knoppers, J. G. McConville. Winona Lake (Indiana), 2000. P. 47–61; Eadem. Die deuteronomistischen Beurteilungen der Könige von Israel und Juda und das Problem der Redaktion der Königsbücher // Biblica. 1972. Vol. 53. P. 301–339.

36 Lemaire A. Toward a Redactional History of the Book of Kings // Reconsidering Israel and Judah: Recent Studies on the Deuteronomistic History / ed. by G. N. Knoppers, J. G. McConville. Winona Lake (Indiana), 2000. P. 446–461; Idem. Vers l'histoire de la redaction des Livres des Rois // Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. 1986. Bd. 98. S. 221–236.

37 Halpern B., Vanderhooft D. S. The Editions of Kings in the 7th–6th Centuries B. C. E. // Hebrew Union College Annual. 1991. Vol. 62. P. 179–244.

38 Provan I. W. Hezekiah and the Book of Kings: A Contribution to the Debate About the Composition of the Deuteronomistic History. Berlin, 1988.

39 Schniedewind W. M. How the Bible Became a Book. P. 77–81.

(1 Цар. 16 — 3 Цар. 2) разделяется учёными на два основных текста: «История о возвышении Давида» (= ИВД, 1 Цар. 16, 14 — 2 Цар. 5) и «Дворцовая история», или «Повествование о престолонаследии» (= ПП, 2 Цар. 9–20 + 3 Цар. 1–2). Затем к этим двум рассказам добавили дополнительный материал и объединили их в одно повествование, которое впоследствии, возможно, не один раз редактировалось.

Что можно сказать о датировке и целях написания этих историй? По мнению некоторых современных исследователей, эти истории являются от начала до конца выдумкой Девтерономиста, написавшего их в период плена. Так, в частности, считают Ханс Дэтлеф Хоффманн⁴⁰ и Джон Ван Сетерс⁴¹. Они полностью игнорируют наработки Ф. Кросса и его последователей, придерживаясь теории Нота о времени написания ДвтИ в период плена. Однако, по их словам, гипотезу Нота следует «усовершенствовать»: если Нот предполагал наличие у Девтерономиста определённых источников, то Хоффманн и Ван Сетерс практически исключают такую возможность, считая ДвтИ вымышленной.

Другая часть современных исследователей всё-таки признаёт наличие в рассказах 1–2 Царств минимальных достоверных древних преданий, таких, например, как изображение Гата (Гефа) в качестве самого важного филистимского города, каким он мог быть только в XI–X вв. до Р. Х., поскольку Гат был разрушен во 2 пол. IX в. до Р. Х. и впоследствии не восстанавливался. Однако, по их мнению, в описании войн Давида раскрываются многие события IX в. до Р. Х., не соответствующие картине X в. до Р. Х. Таким образом, ИВД и ПП не могли быть написаны до начала периода распространения грамотности в Иудее во 2 пол. VIII в., и едва ли в X в. до Р. Х. в Израиле могла появиться историческая литература. Такой точки зрения придерживаются, среди прочих, И. Финкельштейн⁴² и У. Шнидевинд⁴³.

Согласно И. Финкельштейну, эти тексты подверглись девтерономической редакции в конце VII в. до Р. Х., следовательно, единственным хронологическим промежутком для первоначального написания ИВД и ПП может быть кон. VIII в. до Р. Х.⁴⁴, когда население Иудеи значительно увеличилось из-за огромного притока израильских беженцев.

40 Hoffmann H. D. Reform und Reformen. Zürich, 1980.

41 Seters J., van. In Search of History. New Haven, 1983. P. 117–121, 354–362.

42 Finkelstein I., Silberman N. A. Temple and Dynasty. P. 277.

43 Schniedewind W. M. How the Bible Became a Book. P. 91–117.

44 См. также: Knohl I. The Divine Symphony: The Bible's Many Voices. Philadelphia, 2003. P. 152–153.

Одновременно с централизацией иудейского культа в Иерусалиме⁴⁵, включавшей запрет на посещение храма в Вефиле, царь и его окружение старались укрепить царскую власть объединением южан и северян вокруг потомка Давида. Для этого необходимо было примирить две противоположные традиции, повествующие о раннем периоде иерусалимской династии: с одной стороны, возвышенные предания Иудеи об основателе их династии Давиде и строителе их храма Соломоне, а с другой — критичные предания северных колен, сохранившие воспоминания о том же периоде, но с точки зрения потомков династии Саула⁴⁶.

Согласно археологическим данным, есть серьезные основания полагать, что многие из беженцев, переселившихся в Иудею, были выходцами из южной Самарии. Примечательно то, что из этой же области происходил и первый предводитель объединенных северных колен — Саул. И, вероятно, предания, связанные с династией Саула, сохраняли здесь свой авторитет. Таким образом, по мнению Финкельштейна, была сделана попытка примирить две разные традиции: ИВД и ПП были написаны для утверждения законности царского дома Давида и Соломона⁴⁷.

На наш взгляд, второе представление о создании большей части 1–2 Царств во времена Езекии ближе к истине, чем мнение Хоффманна и Ван Сетерса, тем не менее к этим вполне логичным рассуждениям тоже следует отнестись критически. Без сомнения, при Езекии в Иудее начался процесс литературной деятельности. Однако заявление о том, что во времена Давида и Соломона никто не смог бы написать более-менее связные тексты, выглядит, по меньшей мере, как стремление выдать желаемое за действительное. Во-первых, отсутствие множества письменных документов X столетия, как уже говорилось, можно частично объяснить использованием для письма недолговечных материалов. Во-вторых, открытие монументальных надписей — это результат чистой случайности, поэтому вполне возможно, что в недалёком будущем археологи сделают ещё немало открытий подобного рода.

Кроме того, если допустить, что история о возвышении Давида в 1 Цар. 16 — 2 Цар. 5 изначально была написана в период правления Езекии, то почему Саул представлен здесь в весьма неприглядном свете.

45 Об археологических свидетельствах проведения централизации иудейского культа в Иерусалиме при царе Езекии см.: *Выдрин А., свящ.* Историко-филологический анализ. С. 75–97; *Выдрин А., диак.* Некоторые археологические свидетельства. С. 100–112.

46 *Finkelstein I., Silberman N. A. Temple and Dynasty.* P. 278.

47 *Ibid.* P. 279.

Ведь писцы Езекии посредством своего сочинения стремились объединить две разнородные части населения страны: иудеев и израильтян. Но если предания о Сауле среди израильтян всё ещё оставались достаточно авторитетными, то едва ли представленный во второй части 1 книги Царств образ царя-вениямитянина мог послужить целям примирения. Скорее, такой портрет слабого и безумного Саула мог вызвать совершенно противоположную реакцию со стороны северян, поэтому, как нам кажется, следует предположить, что писцы Езекии в качестве основы использовали уже существовавшую письменную традицию, которую они, после предварительного редактирования, включили в обширное историческое произведение, ставшее первой «Историей Израйля».

На самом деле традиционно считается, что цель написания этого текста заключалась в том, чтобы показать легитимность вступления Давида на царский престол после Саула в качестве законного царя всего Израйля: и Севера, и Юга⁴⁸. В рассказе иудей Давид пользуется привилегированным положением при дворе царя-вениямитянина. Его приход к власти представлен абсолютно законным, и любое подозрение в преступлении с его стороны отрицается ходом самих событий. Однако некоторые исследователи обратили внимание на одну почти незаметную особенность этой темы. Так, Ханс-Ульрих Нюбел⁴⁹ указал на тесную связь темы легитимации Давида с богословской идеей, согласно которой Давид предстает как избранный Богом царь, а Саул как царь отверженный. А поскольку считалось, что концепция божественного избрания и отвержения царей появилась в Северном царстве, постольку мнения исследователей относительно происхождения истории разделились. Высказывалось, например, такое предположение: наличие в рассказе этой концепции говорит в пользу того, что иерусалимская версия истории была отредактирована на Севере и, возможно, в пророческих кругах⁵⁰. Согласно другому взгляду, концепция была неотъемлемой частью замысла первоначального автора Истории, в которой тема легитимации получила богословское обоснование. И действительно, из рассказа совершенно очевидно, что переход престола от Саула к Давиду произошёл в полном согласии с волей Яхве⁵¹.

48 Впервые на это указал Артур Вайзер в своей статье: *Weiser A. Die Legitimation des Königs David: zur Eigenart und Entstehung der sogen. Geschichte von Davids Aufstieg // Vetus Testamentum. 1966. Vol. 16. P. 325–354.*

49 *Nübel H. U. Davids Aufstieg in der frühen israelitischen Geschichtsschreibung. Bonn, 1959.*

50 *Mildenberger F. Die vordeuteronomistische Saul-Davidüberlieferung. Tübingen, 1962.*

51 *Grønbaek J. H. Die Geschichte vom Aufstieg Davids (1. Sam. 15 – 2. Sam 5): Tradition und Komposition. Copenhagen, 1971.*

Судя по всему, вторая точка зрения заслуживает большего доверия, однако это не означает, что автор ИВД вовсе не обращался к северным идеям⁵². Особенность, отмеченная Нюбелем и другими, несомненно, присутствует в рассказе, и её необходимо учитывать при рассмотрении вопроса о происхождении первоначальной истории. Почти определённо можно сказать, что её автором был житель Иерусалима. С такой же долей вероятности можно предположить, что его аудитория не разделяла интересов автора, а значит, не была иерусалимской. Его стиль отличается защитительным и апологетическим характером.

Ранее предполагалось, что история была написана вскоре после разделения царства Соломона⁵³ с целью защитить престол потомков Давида, то есть династию; на эту же цель указывает и Финкельштейн, только он датирует повествование концом VIII в., поскольку, по его мнению, при Давиде и Соломоне ещё не было полноценного государственного образования⁵⁴.

Однако поскольку писатель выступает сторонником свободного божественного избрания нового царя, его произведение могло скорее послужить в поддержку статуса Иеровоама I, нежели противодействовать его положению. Следовательно, древний историк стремился защитить не династию Давида, а самого Давида. В таком случае, наиболее актуальным историческим контекстом для создания первоначального повествования о царе Давиде представляется не начало периода отдельных царств Израиля и Иудеи и не время царя Езекии, а период правления самого Давида. Давид мог и сам быть в этом заинтересован, ведь писатель рассказа недвусмысленно обращался к тем представителям северных кланов, особенно к вениамитянам, которые не доверяли новому царю. Таким образом, история о возвышении Давида была написана в атмосфере, похожей на ту, что представлена в рассказах о Семее в 2 Цар. 16, 5–14 и о восстании Савея в 2 Цар. 20, 1–22. Автор хотел оправдать наследование престола как волеизъявление Яхве и опровергнуть предъявляемые Давиду клеветнические обвинения в его причастности к убийствам главных членов семьи Саула⁵⁵.

52 McCarter P. K. I Samuel. Garden City; New York, 1980. P. 28.

53 Grønbaek J. H. Die Geschichte vom Aufstieg Davids. S. 18–25, 273–277. См. также: Mettinger T. N. D. King and Messiah: the Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings. Lund, 1976. P. 38–41.

54 Finkelstein I., Silberman N. A. Temple and Dynasty. P. 276.

55 McCarter P. K. I Samuel. P. 29; Gordon R. P. I and II Samuel: A Commentary. Grand Rapids (Michigan), 1986. P. 149.

В связи с этим данное повествование пытались отнести к особой категории древней ближневосточной литературы, в которой воцарение правителя, чьи права на престол почему-либо ставились под сомнение, изображалось как следствие воли богов и, следовательно, было законным. Этот жанр текстов получил название апологии⁵⁶. Лучшим примером является так называемая «Апология» («Автобиография») Хаттусилиса III⁵⁷, хеттского царя, правившего в XIII в. до Р. Х. Хаттусилис рассказывает о своей жизни до прихода к власти, о его восстании против своего племянника и предшественника Урхи-тешуба, пытаясь оправдать свержение последнего с престола. Как заявляет царь, он полностью подчинялся своему предшественнику, пока тот не стал пытаться уничтожить его, из-за чего Хаттусилис восстал. Он победил благодаря помощи богини Иштар, покровительницы царства, которая покинула его предшественника и обещала ему (Хаттусилису) царский трон. Кроме того, вся эта ситуация обсуждалась на собрании богов, принявших решение в пользу Хаттусилиса. После победы царь решил не мстить своим врагам⁵⁸.

В истории о возвышении Давида действительно заметен подобный апологетический тон. Автор обращает внимание на конкретные исторические события, оправдывая участие в них Давида и приписывая всё в конечном счете Божественной воле. Как замечает Маккартер, Давид, подобно Хаттусилису, был послушен Саулу, пока не был вынужден бежать, спасая свою жизнь. На обвинение, предъявляемое Давиду в том, что он стал предводителем отряда беглецов, историк дает ясный ответ: Давид никогда не пытался тем самым угрожать или причинить вред Саулу, он лишь обеспечивал безопасность себе и другим, находившимся в таком же положении (1 Цар. 22, 2). Действительно, он не стал поднимать руки на Саула, когда представилась такая возможность (1 Цар. 26). На упрек в том, что Давид служил в филистимской армии, писатель снова отвечает, что Давид прибег к этому только тогда, когда из-за

56 *Hoffner Jr. Propaganda and Political Justification in Hittite Historiography // Unity and Diversity: Essays in the History, Literature, and Religion of the Ancient Near East / ed. by H. Goedicke and J. J. M. Roberts. Baltimore, 1975. P. 49–65.*

57 *Van den Hout Th. P. J. Apology of Hattušili III (1. 77) // The Context of Scripture: Canonical Compositions from the Biblical World / ed. by W. W. Hallo. Leiden, 2003. P. 199–204.* В отечественной историографии этот текст называется «Автобиография Хаттусили III» (см. перевод текста на русский язык: Автобиография Хаттусили III / пер. В. В. Иванова // Хрестоматия по истории Древнего Востока / под ред. В. В. Струве и Д. Г. Редера. М., 1963. С. 326–327).

58 *Ibid.*

действий Саула у него не оставалось иного выхода (1 Цар. 27, 1). Кроме того, Давид никогда не нападал со своим отрядом на израильские города, наоборот, он был опасен для врагов Израиля (1 Цар. 27, 8) и, наконец, даже обогатил народ Иудеи (1 Цар. 30, 26–31). Согласно повествованию, всё это происходило по воле Яхве. Господь оставил Саула, безрассудство которого сделало его неспособным к правлению, а Давиду помогал во всех его предприятиях. Одним словом, Бог избрал Давида царём над Израилем, и его воцарение, согласно 2 Цар. 5, стало совершенно законным в глазах всех израильских старейшин⁵⁹.

Удивительное сходство тем в этих древних текстах, вероятно, свидетельствует об общей культурной среде, в которой они появились. Тем не менее историю о Давиде нельзя назвать апологией в строгом смысле слова. Так, в частности, апология должна быть написана от первого лица, а данная история — от третьего. Библейский писатель, по-видимому, более заинтересован в судьбах отдельных личностей, Саула и Давида, чем в возвышении Давида в политическом плане. Для него на первое место выступает идея присутствия Бога с Давидом, которое было залогом его успеха. Эта идея является богословским лейтмотивом всей истории о возвышении Давида⁶⁰.

Таким образом, на наш взгляд, первоначальное повествование о царе Давиде, созданное уже в период его правления (1 Цар. 16, 14 — 2 Цар. 5), было одним из источников при составлении в VIII в. до Р. Х. первой истории Израиля. Помимо него, придворные писцы Езекии использовали и другие древние источники: повествование о Ковчеге (1 Цар. 2, 12–17, 22–25; 4, 1 — 7, 1), собрание преданий о Сауле (лежащее в основе 1 Цар. 1, 1–28; 9, 1 — 10, 16; 10, 276 — 11, 15; 13, 2–7а; 13, 156–23; 14, 1–46), а также так называемое повествование о престолонаследии (2 Цар. 9–20; 3 Цар. 1–2), которое было составлено из различных преданий от времени правления Давида и, возможно, имело целью защитить законность царствования Соломона⁶¹. Дополнительным подтверждением самой ранней датировки всех этих рассказов могут быть археологические открытия. Обнаруженный недавно в Хирбет-Кейафе остракон с надписью на древнееврейском языке, датируемой XI–X вв. до Р. Х., позволяет сделать вывод о том, что «иудейские писцы уже тогда были способны

59 McCarter P. K. I Samuel. P. 29–30; *Idem*. The Apology of David // The Journal of Biblical Literature. 1980. Vol. 99. P. 498–499.

60 McCarter P. K. The Apology of David. P. 503–504; также см.: Tsumura D. T. The First Book of Samuel. Grand Rapids (Michigan), 2007. P. 412.

61 McCarter P. K. I Samuel. P. 18–20; *Idem*. II Samuel. Garden City–New York, 1980. P. 9–16.

записывать достаточно сложные тексты»⁶². Кроме того, наличие государства с центром в Иерусалиме подтверждается результатами раскопок, проводимых в течение последних нескольких лет как в самом Иерусалиме, так и в городище Хирбет-Кейафа. В Иерусалиме были обнаружены массивные архитектурные строения, предположительно относящиеся ко времени Давида и Соломона⁶³. А в Хирбет-Кейафе найден хорошо укрепленный иудейский город-форпост, возведённый, по мнению руководителя раскопок Й. Гарфинкеля, в начале царствования Давида⁶⁴.

Итак, можно сделать краткий вывод об истории написания 1–2 книг Царств. Начиная с периода Давида и Соломона, в Израиле могли появляться письменные тексты, сохранявшиеся, наряду с устными преданиями, как в южной части страны, так и на севере, в течение весьма продолжительного времени в устно-письменных контекстах⁶⁵. С падением Северного царства в 722 г. до Р. Х. основная часть всех этих традиций была собрана в Иерусалиме, где придворные писцы царя Езекии их объединили, отредактировали и по необходимости дополнили. Они стремились сохранить как можно больше материала. Этим объясняется наличие противоречащих друг другу однотипных историй, особенно в 1 книге Царств (см. 1 Цар. 16–17; 23–26; 31 — 2 Цар. 1). Кроме того, писцы не замалчивали негативных аспектов царствования Давида (2 Цар. 11; так же, как и Соломона в 3 Цар. 11). В 1–2 Цар. прослеживается связь с живой устной традицией о Давиде, в то же время это повествование (особенно 2 Цар.) считается великолепным образцом художественной историографии, созданной задолго до сочинений отца истории Геродота⁶⁶. По утверждению Герхарда Фон Рада, повествование о царе Давиде является «началом историописания в Израиле»⁶⁷. Лица и события здесь

62 Тантлевский И. Р. История Израила и Иудеи до разрушения Первого Храма. СПб., 2006. С. 276.

63 Mazar E. Discovering the Solomonic Wall in Jerusalem: A Remarkable Archaeological Adventure. Jerusalem, 2011; *Idem*. The Summit of the City of David Excavation 2005–2008. Final Reports. Vol. 1. Jerusalem, 2015.

64 Garfinkel Y., Ganor S. Khirbet Qeiyafa. Vol. 1: Excavation Report 2007–2008. Jerusalem, 2009; Garfinkel Y., Ganor S., Hasel M. G. Khirbet Qeiyafa. Vol. 2: Excavation Report 2009–2013: Stratigraphy and Architecture (Areas B, C, D, E). Jerusalem, 2014.

65 Carr D. M. Writing on the Tablet of the Heart: Origins of Scripture and Literature. Oxford; New York, 2005. P. 142.

66 Seters J., van. In Search of History. P. 17.

67 Rad G., von. The Beginnings of Historical Writing in Ancient Israel // Problem of The Hexateuch and Other Essays. New York, 1966. P. 166–204; пер. с англ.: Рад Г., фон. Начало историописания в древнем Израиле // Библейские исследования. Сборник статей. М., 1997. Вып. 1. С. 485–530 (см. в особенности с. 513–522).

обрисованы ярко и лаконично, а портрет Давида выглядит необычайно правдоподобным в отличие, скажем, от его образа в более поздних книгах Паралипоменон, где царь предстаёт идеальной личностью во всех отношениях. Это, на наш взгляд, является ещё одним свидетельством в пользу аутентичности большей части повествования 1–2 Цар.

Далее рассмотрим вопрос о времени и процессе написания 3–4 книг Царств. Большинство аргументов в пользу возникновения первоначальной истории Израиля при Езекии основано на том, что в тексте 3–4 Цар. прослеживаются определённые особенности вплоть до рассказа об этом иудейском царе. Сюда относятся, например, формулы воцарения/преемства, формулы осуждения или оценки царей: *он делал удобное/неудобное в очах Господа*. Эти формулы являются важной частью композиции 3–4 Цар. И чаще всего они используются в заключении рассказа о правлении царя, умершего естественной, а не насильственной смертью. Однако формулы, в которых даётся оценка последним четырем царям Иудеи, заметно отличаются от формул для всех предшествующих царей (4 Цар. 23, 32, 37; 24, 9.19): *И делал он неудобное в очах Господних во всём так, как делали отцы его* (или «отец его»)⁶⁸. Хотя подобные повторы встречаются также в 4 Цар. 15 (стихи: 9, 18, 24, 28), это может быть лишь характерным стилем историка, а не результатом какой-либо редакции⁶⁹.

Кроме формул, следует обратить внимание на отношение библейских писателей к различным культовым святилищам («высотам», евр. *lîmṣā / bāmôt*; см. 4 Цар. 18, 4). О них упоминается в большом разделе 3 Цар. 3 — 4 Цар. 18. Историк времён Езекии рассматривал их в качестве святилищ Яхве, Бога Израиля. Благочестивый царь Езекия удалил их, стремясь централизовать культ Яхве в Иерусалиме. Однако в разделе 3 Цар. 3 — 4 Цар. 18 также выразилось отношение редактора пленного периода к *lîmṣā / bāmôt*, когда они рассматривались в качестве языческих культовых мест⁷⁰. В любом случае, акцент на «высотах» — провинциальных святилищах — в 3–4 Цар. 18 имеет весьма важное значение для рассматриваемой проблемы, поскольку, согласно археологическим данным, реформа по уничтожению и закрытию этих святилищ впервые была проведена именно в период правления Езекии, а не Иосии.

68 Nelson R. D. The Double Redaction of the Deuteronomistic History. Sheffield, 1981. P. 38.

69 Ibid. P. 33.

70 Provan I. W. Hezekiah and the Book of Kings: A Contribution to the Debate About the Composition of the Deuteronomistic History. Berlin, 1988. S. 85; Pakkala J. Intolerant Monolatry in the Deuteronomistic History. Helsinki, 1999. P. 206, 214–216.

Вместе с тем следует отметить значение, которое придаётся статусу Давида в книгах Царств. Например, в повествовании иногда говорится о том, что Господь терпел неправедных царей «ради Давида» (см.: 3 Цар. 15, 4; 4 Цар. 8, 19), причём подобные упоминания заканчиваются до повествования о Езекии. Сам же Езекия представлен в этой Истории как «второй Давид», с которым тоже «был Господь» (см.: 4 Цар. 18:3; ср. 1 Цар. 16, 18; 18, 12 и 4 Цар. 18, 7). Так, например, согласно библейскому тексту, только Давид и Езекия разгромили (הִכְּאוּ / *hikkā^b*) филистимлян (ср.: 1 Цар. 18, 27; 19, 8; 2 Цар. 8, 1 и 4 Цар. 18, 8). Также вплоть до рассказа о Езекии библейский автор сравнивает иудейских царей с Давидом⁷¹, начиная с Соломона (3 Цар. 11, 6; 15, 3; 15, 11; 4 Цар. 14, 3; 16, 2; 18, 3)⁷².

Интересно, что в 4 Цар. 21, 2 даётся оценка правления Манассии, сына Езекии, формулировка которой заметно отличается от предыдущих. Если другие цари Иудеи, оцениваемые автором отрицательно, сравниваются либо с Давидом, либо с домом Ахава (4 Цар. 8, 18.27), то в случае Манассии акцент делается на подражании *мерзостям народов* (תּוֹעֲבוֹת הַגּוֹיִם / *tôšəbōt hag-gôyim*), *которых прогнал Господь от лица сынов Израилевых*. Эта фраза появляется в 3–4 Царств только в 3 Цар. 14, 24; 4 Цар. 16, 3 и 4 Цар. 17, 8, которые, как считается, являются позднейшими добавлениями, внесёнными в текст редактором пленного периода⁷³. В частности, упоминаемые здесь в культовом контексте *мерзости* (תּוֹעֲבוֹת / *tôšəbōt*) не относятся к стандартным фразам культовых сообщений корпуса Израильской истории Езекии. В число последних входят, например, упоминания о בָּמֹת / *bāmôt* («высотах»), жертвоприношениях, воскурениях фимиама, культе золотых тельцов в Северном царстве или Ваала при Омридах⁷⁴.

Одним словом, после истории о Езекии стиль и многочисленные детали повествования резко меняются, а в силу шаблонного характера многих из них этого трудно не увидеть. Следует также отметить, каким образом передавались многочисленные древние источники, попавшие в руки писцов Езекии.

Весьма вероятно, что древние повествования, будь то о Самуиле и Сауле, о Давиде и Соломоне, об Илии и Елисее, первоначально

71 Исключением здесь является оценка правления Иосии (4 Цар. 22, 2).

72 Подробнее об этом см.: Provan I. W. Hezekiah and the Book of Kings. S. 91–117.

73 Ibid. S. 115; Thomas B. D. Hezekiah and the Compositional History of the Book of Kings. Tübingen, 2014. S. 203.

74 Thomas B. D. Hezekiah and the Compositional History. S. 197, 203.

бытовавшие в устной форме, записывались и впоследствии обновлялись с дидактической целью: для воспитания новых поколений на примерах прошлого. В течение долгого времени эти тексты могли использоваться в царской школе Иерусалима или пророческих школах Израиля в качестве своеобразных учебных пособий по истории⁷⁵. Подобная практика была распространена также в Месопотамии и у хеттов, когда писцы, основываясь на древних надписях и архивных документах, создавали новые исторические тексты в целях обучения и инкультурации⁷⁶.

Так, истории о пророках Илии и Елисее, по-видимому, представляли собой собрание устных преданий. Однако они были записаны вскоре после падения династии Омридов, произошедшего около 841 г. до Р. Х.⁷⁷, которое могло рассматриваться как подтверждение слов Илии (см. 3 Цар. 21). Детали о военных кампаниях, строительных предприятиях и периодах правления царей, очевидно, были взяты из царских архивов Иерусалима. Наличие определенных исторических деталей, относящихся к Северному царству, является свидетельством того, что автор использовал также царские архивы Самарии или других важных городов Израиля. Несомненно, летописи Северного царства вместе с рассказами о северных пророках появились в Иудее после падения Самарии в 722 г. до Р. Х. с потоком израильских беженцев⁷⁸.

Следовательно, можно сделать вывод, что уже при Езекии возникло обширное повествование, ставшее первой историей Израиля, автор которой размышлял над падением Самарии и спасением Иерусалима⁷⁹. Это произведение могло стать источником для позднейших писателей/редакторов, составляя основу для библейских книг. И возможно, оно подверглось значительному редактированию при царе Иосии, а затем в плену, так что его оригинальную форму уже невозможно восстановить. Тем не менее наша задача заключалась в том, чтобы указать

75 Lemaire A. Toward a Redactional History of the Book of Kings. P. 459–460. См. также другие исследования по этой теме: Jamieson-Drake D. W. Scribes and Schools in Monarchic Judah. A Socio-Archaeological Approach. Sheffield, 1991. P. 148–149, 151; Na'aman N. Sources and Composition in the History of David // The Origins of the Ancient Israelite States / ed. by V. Fritz and P. R. Davies. Sheffield, 1996. P. 180–181.

76 Carr D. M. Writing on the Tablet of the Heart: Origins of Scripture and Literature. Oxford; New York, 2005. P. 142.

77 Finkelstein I., Silberman N. A. Temple and Dynasty. P. 247.

78 Rainey A. The Chronicler and his Sources — Historical and Geographical / ed. by M. P. Graham, K. G. Hoglund and S. L. Mckinzie. Sheffield, 1997. P. 42.

79 Lowery R. H. The Reforming Kings: Cult and Society in First Temple Judah. Sheffield, 1991. (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series; vol. 120). P. 21–31.

на существование этого исторического произведения царя Езекии и связанной с ним литературной деятельности. Кроме того, мы попытались восстановить историю возникновения наиболее значимых рассказов о раннем периоде Израильского царства, вошедших в состав первой истории Израиля. Вопреки мнению некоторых современных исследователей относительно времени написания этих текстов, мы пришли к выводу о том, что первый значительный этап развития древнеизраильской литературы пришёлся на период правления Давида и Соломона. Царствование же Езекии в конце VIII в. до Р. Х. стало вторым важным этапом в этом процессе.

Библиография

- Автобиография Хаттусили III / пер. В. В. Иванова // Хрестоматия по истории Древнего Востока / под ред. В. В. Струве и Д. Г. Редера. М.: Изд-во восточной литературы, 1963. С. 326–327.
- Браулик Г. Теории, касающиеся Девтерономического Исторического Произведения (DtrG) // Введение в Ветхий Завет / под ред. Э. Ценгера. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2008. С. 253–269.
- Выдрин А., диак. Некоторые археологические свидетельства историчности повествования Летописца о царе Езекии в 2 Пар. 29–32 // Скрижали. 2012. № 3. С. 87–100.
- Выдрин А., свящ. Историко-филологический анализ повествования о царе Езекии в 2 Пар. 29–32. Диссертация на соискание ученой степени кандидата богословия. Московская духовная академия. Сергиев Посад, 2012.
- Рад Г., фон. Начало историописания в древнем Израиле // Библейские исследования. Сборник статей / сост. Б. Шварц. М.: [б. и.], 1997. Вып. 1. С. 485–530.
- Тантлевский И. Р. История Израиля и Иудеи до разрушения Первого Храма. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006.
- Юнгеров П. А. Введение в Ветхий Завет. М.: Православный Свято-Тихоновский богословский институт, 2003. Кн. 1.
- Юревич Д., прот. Археологические открытия последних 50 лет, важные для изучения Священного Писания // ХЧ. 2005. № 25. С. 119–138.
- Brandon S. G. F. History, Time and Deity: A Historical and Comparative Study of the Conception of Time in Religious Thought and Practice. Manchester: University Press, 1965.
- Carr D. M. Writing on the Tablet of the Heart: Origins of Scripture and Literature. Oxford; New York: Oxford University Press, 2005.
- Crenshaw J. L. Transmitting Prophecy Across Generations // Writings and Speech in Israelite and Ancient Near Eastern Prophecy / ed. by E. B. Zvi and M. H. Floyd. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2000. P. 31–44.
- Cross F. M. Canaanite Myth and Hebrew Epic. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1973.

- Dever W. G.* What Did the Biblical Writers Know & When Did They Know It? What Archaeology Can Tell Us About the Reality of Ancient Israel. Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2001.
- Dietrich W.* Prophetie und Geschichte: Ein Redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum Deuteronomistischen Geschichtswerk. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972.
- Finkelstein I.* The Rise of Jerusalem and Judah: The Missing Link // *Jerusalem in Bible and Archaeology: The First Temple period* / ed. by A. G. Vaughn and A. E. Killebrew. Leiden; Boston: Brill, 2003. P. 81–102.
- Finkelstein I., Mazar A.* The Quest for the Historical Israel: Debating Archaeology and the History of Early Israel / ed. by B. B. Schmidt. Leiden; Boston: Brill, 2007.
- Finkelstein I., Silberman N. A.* Temple and Dynasty: Hezekiah, the Remaking of Judah and the Rise of the Pan-Israelite Ideology // *Journal for the Study of the Old Testament*. 2006. Vol. 30. P. 259–285.
- Finkelstein I., Silberman N. A.* The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts. New York: Simon and Schuster, 2002.
- Garfinkel Y., Ganor S.* Khirbet Qeiyafa. Vol. 1: Excavation Report 2007–2008. Jerusalem: Israel Exploration Society, 2009.
- Garfinkel Y., Ganor S., Hasel M. G.* Khirbet Qeiyafa. Vol. 2: Excavation Report 2009–2013: Stratigraphy and Architecture (Areas B, C, D, E). Jerusalem: Israel Exploration Society, 2014.
- Gezer Calendar*, 10th century BCE // Center for online Judaic Studies. [Электронный ресурс]. URL: http://315.e0f.myftpupload.com/gezer_calendar-10th_century_bce (дата обращения: 04.03.2019).
- Gordon R. P.* I and II Samuel: A Commentary. Grand Rapids (Michigan): Zondervan Publishing, 1986.
- Grønbaek J. H.* Die Geschichte vom Aufstieg Davids (1. Sam. 15 — 2. Sam 5): Tradition und Komposition. Copenhagen: Prostant Apud Munksgaard, 1971.
- Halpern B., Vanderhooft D. S.* The Editions of Kings in the 7th–6th Centuries B. C. E. // *Hebrew Union College Annual*. 1991. Vol. 62. P. 179–244.
- Hoffmann H. D.* Reform und Reformen. Zürich: Theologischer Verlag, 1980.
- Hoffner Jr.* Propaganda and Political Justification in Hittite Historiography // *Unity and Diversity: Essays in the History, Literature and Religion of the Ancient Near East* / ed. by H. Goedicke and J. J. M. Roberts. Baltimore: Johns Hopkins, 1975. P. 49–65.
- Jamieson-Drake D. W.* Scribes and Schools in Monarchic Judah: A Socio-Archaeological Approach. Sheffield: JSOT Press, 1991.
- Knohl I.* The Divine Symphony: The Bible's Many Voices. The Jewish Publication Society. Philadelphia: Jewish Publication Society, 2003.
- Lehmann G.* The United Monarchy in the Countryside: Jerusalem, Judah, and the Shephelah during the Tenth Century B. C. E. // *Jerusalem in Bible and Archaeology: the First Temple period* / ed. by A. G. Vaughn and A. E. Killebrew. Leiden; Boston: Brill, 2003. P. 117–162.
- Lemaire A.* Toward a Redactional History of the Book of Kings // *Reconsidering Israel and Judah: Recent Studies on the Deuteronomistic History* / ed. by G. N. Knoppers, J. G. McConville. Winona Lake (Indiana): Eisenbrauns, 2000. P. 446–461.

- Lowery R. H.* The Reforming Kings: Cult and Society in First Temple Judah. Sheffield, 1991. (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series; vol. 120).
- Mazar A.* Archaeology and the Biblical Narrative: The Case of the United Monarchy. One God — One Cult — One Nation. Archaeological and Biblical Perspectives / ed. by R. G. Kratz and H. Spieckermann. Berlin; New York: W. de Gruyter, 2010.
- Mazar E.* Discovering the Solomonic Wall in Jerusalem: A Remarkable Archaeological Adventure. Jerusalem: Shoham Academic Research and Publication, 2011.
- Mazar E.* The Summit of the City of David Excavation 2005–2008. Final Reports. Jerusalem: Shoham Academic Research and Publication, 2015. Vol. 1.
- McCarter P. K.* I Samuel. Garden City; New York: Doubleday, 1980.
- McCarter P. K.* II Samuel. Garden City; New York: Doubleday, 1980.
- McCarter P. K.* The Apology of David // The Journal of Biblical Literature. 1980. Vol. 99. P. 489–504.
- Mettinger T. N. D.* King and Messiah: The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings. Lund: CWK Gleerup, 1976.
- Mildenberger F.* Die vordeuteronomistische Saul-Davidüberlieferung. Tübingen: Ernst Wasmuth Verlag, 1962.
- Misgav H., Garfinkel Y., Ganor S.* The Ostrakon // Khirbet Qeiyafa. Vol. 1: Excavation Report 2007–2008. Jerusalem: Israel Exploration Society, 2009. P. 245–257.
- Na'aman N.* Sources and Composition in the History of David // The Origins of the Ancient Israelite States / ed. by V. Fritz and P. R. Davies. Sheffield: JSOT Press, 1996. P. 170–186.
- Nelson R. D.* The Double Redaction of the Deuteronomistic History. Sheffield: JSOT Press, 1981.
- Niditch S.* Oral World and Written Word: Ancient Israelite Literature. Louisville (Kentucky): Westminster John Knox Press, 1996.
- Noth M.* The Deuteronomistic History. Sheffield: JSOT Press, 1991.
- Noth M.* Überlieferungsgeschichtliche Studien: Die sammenden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament. Halle: Max Niemeyer, 1943.
- Nübel H. U.* Davids Aufstieg in der frühen israelitischen Geschichtsschreibung. Bonn: Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität, 1959.
- Pakkala J.* Intolerant Monolatry in the Deuteronomistic History. Helsinki: Finnish Exegetical Society, 1999.
- Pedersén O.* Archives and Libraries in the Ancient Near East, 1500–300 B. C. Bethesda (Maryland): CDL Press, 1998.
- Provan I. W.* Hezekiah and the Book of Kings: A Contribution to the Debate About the Composition of the Deuteronomistic History. Berlin: W. de Gruyter, 1988.
- Rad G., von.* The Beginnings of Historical Writing in Ancient Israel // Problem of The Hexateuch and Other Essays. New York, 1966. P. 166–204.
- Rainey A.* The Chronicler and his Sources — Historical and Geographical / ed. by M. P. Graham, K. G. Hoglund and S. L. Mckinzie. Sheffield: Academic Press, 1997.

- Rollston C. A.* Scribal Education in Ancient Israel: The Old Hebrew Epigraphic Evidence // *The Bulletin of the American Schools of Oriental Research*. 2006. Vol. 344. P. 47–74.
- Schniedewind W. M.* *How the Bible Became a Book: The Textualization of Ancient Israel*. Cambridge: University Press, 2004.
- Schniedewind W. M.* The Problem with Kings: Recent Study of the Deuteronomistic History // *Religious Studies Review*. 1996. Vol. 22 (1). P. 22–26.
- Seters J., van.* *In Search of History: Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*. New Haven: Yale University Press, 1983.
- Sمند R.* Das Gesetz und die Völker: ein Beitrag zur deuteronomistischen Redaktionsgeschichte // *Probleme biblischer Theologie: Gerhard von Rad zum 70 / hrsg. von H. W. Wolff*. München: Kaiser, 1971. S. 494–509.
- Thomas B. D.* *Hezekiah and the Compositional History of the Book of Kings*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.
- Thompson L. T.* *Early History of the Israelite People from the Written & Archaeological Sources*. Leiden: Brill, 1992.
- Tsumura D. T.* *The First Book of Samuel*. Grand Rapids (Michigan): Wm. B. Eerdmans Publishing, 2007.
- Ussishkin D.* Solomon's Jerusalem: The Text and the Facts on the Ground // *Jerusalem in Bible and Archaeology: the First Temple Period / ed. by A. G. Vaughn and A. E. Killebrew*. Leiden; Boston: Brill, 2003. P. 103–116.
- Van den Hout Th. P. J.* Apology of Hattušili III (1. 77) // *The Context of Scripture: Canonical Compositions from the Biblical World / ed. by W. W. Hallo*. Leiden; Brill, 2003. P. 199–204.
- Vaughn A. G.* Is Biblical Archaeology Theologically Useful Today? Yes: A Programmatic Proposal // *Jerusalem in Bible and Archaeology: The First Temple Period / ed. by A. G. Vaughn and A. E. Killebrew*. Leiden; Boston: Brill, 2003. P. 407–430.
- Vers L'*histoire de la rédaction des Livres des Rois // *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*. 1986. Bd. 98. S. 221–236.
- Weippert H.* Die deuteronomistischen Beurteilungen der Könige von Israel und Juda und das Problem der Redaktion der Königsbücher // *Biblica*. 1972. Vol. 53. P. 301–339.
- Weippert H.* «Histories» and «History»: Promise and Fulfillment in the Deuteronomistic Historical Work // *Reconsidering Israel and Judah: Recent Studies on the Deuteronomistic History / ed. by G. N. Knoppers, J. G. McConville*. Pennsylvania: Eisenbrauns, 2000. P. 47–61.
- Weiser A.* Die Legitimation des Königs David: zur Eigenart und Entstehung der sogen. Geschichte von Davids Aufstieg // *Vetus Testamentum*. 1966. Vol. 16. P. 325–354.
- Whisenant J. N.* *Writing, Literacy and Textual Transmission: The Production of Literary Documents in Iron Age Judah and the Composition of the Hebrew Bible. A Dissertation Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy (Near Eastern Studies)*. Michigan, 2008.

Historiography in the Ancient Israel and the Scribes of the King Hezekiah

Priest Andreï Vydrin

PhD in Theology

Associate Professor of Biblical Studies Department of Moscow Theological Academy

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

vydan@mail.ru

For citation: Vydrin, Andreï A., priest. "Historiography in the Ancient Israel and the Scribes of the King Hezekiah". *Bible and Christian Antiquity*, vol. 1, no. 1, 2019, pp. 138–162. (In Russian) doi: 10.31802/2658-4476-2019-1-1-138-162

Abstract. In the present article analyzes theories about the time of the occurrence and the specifics of non-biblical writing in the Ancient Israel. At the same time, the main attention is paid to the attempt to discover the written traditions that entered and became the basis for writing 1–4 Kings. Despite the diverse and often contradictory theories of biblical critics examined in this work, there is all reason to suppose that the Ancient Israel' literature appeared, at least during the kings David and Solomon; the second stage of its development was associated with the activities of the Jewish king Hezekiah.

Keywords: historiography, Deuteronomistic History, biblical archeology, ostracons, papyri, parchments, Near-Eastern literature, the History about the Rise of David, the written legends, the didactics of the stories about kings.

АЛЛЕГОРИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ В КУМРАНСКИХ ПЕШАРИМ

Илья Сергеевич Вевюрко

кандидат философских наук
старший преподаватель МГУ им. М. В. Ломоносова
119234, Москва, Ленинские горы, МГУ,
учебно-научный корпус «Шуваловский», философский факультет
vevurka@mail.ru

Для цитирования: Вевюрко И. С. Аллегорическая интерпретация Священного Писания в кумранских пешарим // Библия и христианская древность. 2019. Т. 1. № 1. С. 163–184. doi: 10.31802/2658-4476-2019-1-1-163-184

Аннотация

УДК 22.06 (22.07)

Данная статья посвящена проблеме аллегорезы как способа интерпретации Священного Писания кумранитами. Несмотря на то, что аллегорический метод интерпретации считается визитной карточкой александрийской школы с её ярко выраженным эллинистическим субстратом, мы можем заметить, что кумранская литература, возникшая главным образом в контексте эсхатологического прочтения пророческих книг, активно использует его в своих пешарим. Первоначально аллегорический метод толкования становится актуальным при условии, что все другие виды интерпретации не дают ожидаемого автором результата. Аллегорезу отличает жёсткая внутренняя логика, применяемая автором для извлечения более глубоких аспектов рассматриваемого текста. Аллегореза пешарим, опираясь на библейские аллюзии, а также цепочки смежных смыслов, ставит целью раскрытие символического содержания пророческих книг, актуализируя их в современной толкователю ситуации. При этом кумранские экзегеты используют герменевтические ходы, встречающиеся в Священном Писании (особенно в Новом Завете), что делает их тексты ценными для понимания внутренней библейской герменевтики в её первоначальном контексте.

Ключевые слова: Библия, Кумран, Ветхий Завет, аллегория, аллегореза, интерпретация, экзегеза, пешер.

Введение

Аллегореза как способ интерпретации Библии традиционно считается достоянием александрийской философской экзегетики¹. Хотя ещё до начала исследования кумранских рукописей было признано, что и раввинский мидраш не лишён аллегорических ходов и построений мысли², их употребление по сей день связывается, как правило, с греко-римским влиянием³. Между тем обнаружение подобных ходов в текстах пешарим⁴ из Кумрана ставит под вопрос эвристический потенциал гипотезы о подобном влиянии.

Несомненно, кумранская община возникла и формировалась в эпоху эллинизма, и её складывание на почве антиэллинистической реакции⁵ не исключает взаимодействия со средой, эту реакцию вызвавшей⁶. Но аллегории, встречающиеся в произведенных ею текстах, совсем не похожи на стоические и платонические толкования античных поэтов ни семантически, ни структурно. Недавняя статья Хартога, по-видимому этот тезис опровергающая, на деле служит скорее к его подтверждению⁷.

- 1 Корсунский И. Н. Иудейское толкование Ветхого Завета. М., 1882. С. 179 и далее. Ср.: Дронов М., *прот.* Аллегорическое толкование // ПЭ. М., 2001. Т. 2. С. 28.
- 2 Основной работой на эту тему остается *Heinemann I. Altjüdische Allegoristik*. Breslau, 1936.
- 3 См.: Ковельман А. Б., Гершович У. Бегство от логоса: к пониманию раввинистической герменевтики // Новое литературное обозрение. 2010. № 102. С. 31–54.
- 4 Пешарим — мн. ч. от пёшер (רִשְׁרָא / *rēšer* «значение, объяснение»; встречается в Еккл. 8, 1 и в арамейской части книги Даниила — 4, 3; 5, 15, 26). Термин часто встречается в кумранских комментариях на пророков и принят учёными для обозначения кумранской манеры толкования пророков, характерной чертой которой является их актуализация, т. е. мысль о том, что «сам пророк не знал о значении своих предсказаний; только в настоящее время они могут быть истолкованы и поняты в их собственном смысле» (*Reventlow H. G. Epochen der Bibelauslegung. Bd. I. Vom Alten Testament bis Origenes. München, 1990. S. 35*).
- 5 Вандеркам Дж. Введение в ранний иудаизм. М., 2011. С. 203.
- 6 О том, что такое взаимодействие имело место, говорит наличие отрывков Септуагинты среди рукописей Мёртвого моря. Исследователи также обращают внимание на римскую архитеконику воинского строя II в. до н.э. в «Свитке войны» (*Gmirkin R. The War Scroll and Roman Weaponry Reconsidered // Dead Sea Discoveries. 1996. Vol. 3. P. 89–129*).
- 7 Хартог находит следующие общие черты у кумранских пешарим и ипомнемат (от ἰπόμνημα — во мн. ч. «воспоминания, записки» = лат. *commentarii, annales*) с Илиадой периода Птолемеев: 1) выбор папируса как материала для письма; 2) комментирование только избранных строк произведения с пропуском остальных; 3) герменевтическое употребление цитат из других классических источников; 4) наличие пометок на полях; впрочем, в отличие от ипомнемат, в пешарим эти пометки не имеют критической функции, представляя собой читательские *notae bene*. Он также отмечает, что пешарим

Гераклит Грамматик (ок. 100 г. по Р. Х.), автор «Гомеровских вопросов», представляющих собой, наряду с «Пещерой нимф» Порфирия, образец аллегорического комментария Гомера, гласно ставил целью защиту поэта от упреков в «баснословии»⁸. Подобная цель была и у Филона⁹, но аудиторию кумранских текстов, без иносказательных интерпретаций принимавшую на веру «Книгу Еноха» и «Свиток войны», трудно заподозрить в излишне критическом отношении к букве Священного Писания.

Убедительнее выглядит сопоставление пешарим с менее разработанным, но более древним памятником эллинской аллегорезы — комментарием на орфическую поэму, известный как «Папирус из Дервени» (IV в. до Р. Х.)¹⁰. В попытках авторов пешарим объяснить пророческие образы, а орфических экзегетов — истолковать космогонические нарративы как аллегории специалисты усматривают признак отчуждения читателя от уже ставшего к его времени древним, но сохранившего полноту своей авторитетности текста, которому он посредством раскрытия «тайного» смысла хочет придать актуальность исходя из потребностей своей эпохи¹¹. Для данной гипотезы не имеет значения то,

не демонстрируют вовлечённости их авторов «в греческий образовательный куррикулум», и ни разу не упоминает аллерию (*Hartog P. B. The Qumran Pesharim and Alexandrian Scholarship: 4Q163 / Peshar Isaiah C and Hymnomenata on the Iliad // Journal of Ancient Judaism. 2018. Vol. 8. P. 344–364*). Вообще, надо заметить, что сравнения кумранских толкований Библии с греческими комментариями древних поэтов, как правило, проводятся методами формального анализа, но даже в таком виде они фактически содержат лишь умозаключения по аналогии (ср.: *Bockmuehl M. The Dead Sea Scrolls and the Origins of Biblical Commentary // Text, Thought, and Practice in Qumran and Early Christianity / ed. R. A. Clements, D. R. Schwartz. Leiden, 2009. P. 3–29*).

8 См. подборку цитат из Гераклита: *Корсунский И. Н. Иудейское толкование Ветхого Завета. М., 1882. С. 184.*

9 *Philo Alexandrinus. De confusione linguarum 2–15. Рус. пер.: Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета. М., 2000. С. 308–310.*

10 Русский перевод и комментарий Е. В. Афонасина: СХОЛН. Вып. 2. Новосибирск, 2008. Т. 2. С. 309–335. Оригинал с английским переводом и комментарием издан: *The Derveny Papyrus / Ed. Th. Kouremenos. Firenze, 2006.*

11 *Lange A., Pleše Z. The Qumran Pesharim and the Derveni Papyrus: Transpositional Hermeneutics in Ancient Jewish and Ancient Greek Commentaries // The Dead Sea Scrolls in Context: Integrating the Dead Sea Scrolls in the Study of Ancient Texts, Languages, and Cultures / ed. A. Lange. Leiden, 2011. Vol. 2. P. 895–922.* Кистер также находит аллерию в кумранских пешарим и высказывает в связи с этим мысль о «палестинских предшественниках» Филона Александрийского, но не подвергает анализу логику этих ранних аллериистов (*Kister M. A Common Heritage: Biblical Interpretation at Qumran and Its Implications // Biblical Perspectives: Early Use and Interpretation of the Bible in Light of the Dead Sea Scrolls / ed. M. E. Stone, E. G. Chazon. Leiden, 1998. P. 109–111*).

что «современными» для орфиков и кумранитов были разные вещи: философские интуиции для одних и сбывающаяся эсхатология для других. Важно, что в обоих случаях комментаторы не довольствовались простым смыслом. Этим, однако, сравнение и ограничивается. Его сторонники не дают убедительного сопоставления логики аллегорезы, которая достаточно эксплицирована в орфическом тексте¹² и остаётся скрытой в пешарим. Они не склонны говорить и о влияниях, но рассматривают греческую и еврейскую традиции аллегорезы как самобытные.

Не все, впрочем, согласятся с тем, что в кумранских пешарим вообще есть аллегореза. Так, Бернштейн в статье 2004 г., специально посвящённой месту текстов Кумрана в истории библейской интерпретации, ни словом не обмолвился об этом приёме интерпретации¹³. Ещё ранее Ревентлов, обращая внимание на содержащуюся в «Дамасском документе» экзегезу «Песни о колодезе», отверг возможность считать её аллегорической.

На этом примере мы должны сделать первую остановку.

Тогда воспел Израиль песнь сию: Наполняйся, колодезь, пойте ему; колодезь, который выкопали князя, вырыли вожди народа с законодателем жезлами своими (Числ. 21, 17–18).

Согласно пешеру¹⁴, колодец есть Тора, князя — «обращающиеся Израиля, которые оставили землю Иуды и жили в земле Дамаска», законодатель — интерпретатор Торы, вожди народа — приходящие выплывать колодец посредством «повелений», данных законодателем. Таким образом, здесь кумранская община интерпретирует стихи Писания как относящиеся непосредственно к ней.

Ревентлов по поводу данного толкования пишет: «Его нельзя назвать в собственном смысле аллегорией, потому что аллегория ставит в параллель друг другу две полностью различные плоскости, тогда как

12 Так, например, в XII столбце автор папируса обосновывает, что Олимп у Орфея означает время, а не небо, ссылаясь на употребление поэтом прилагательного μακρός («длинный») применительно к Олимпу, тогда как о небе следовало бы сказать εὐρύς («широкий»). Это по-своему рациональная аргументация, хотя она и уязвима для критики. Но если бы автор ограничился указанием на то, что «Олимп есть время», его решение могли бы считать, пожалуй, совершенно произвольным.

13 Bernstein M. J. The Contribution of the Qumran Discoveries to the History of Early Biblical Interpretation // The Idea of Biblical Interpretation / ed. H. Najman, J. H. Newman. Leiden, 2004. P. 215–238.

14 CD VI, 3–11. Здесь и далее кумранские рукописи цит. по: The Dead Sea Scrolls Study Edition / ed. F. García Martínez, E. J. C. Tigchelaar. Leiden, 1999.

для кумранских экзегетов пространство между словами в тексте и их толкованиями заполнено некими неясными для нашей логики связями»¹⁵. Едва ли, однако, будет справедливым согласиться со знатым историком экзегезы в этом вопросе. Во-первых, ссылка на неясность представляет собой шаткую почву для умозаключений. Во-вторых, вызывает сомнение само понятие аллегории, принятое Ревентловом за нормативное. Так как этот вопрос важен для всего последующего анализа, рассмотрим его отдельно и в первую очередь.

1. Понятие об аллегории

Отечественный феноменолог Г. Г. Шпет определяет аллегорезу почти этимологически, как способ толкования текста, «при котором комментатор наделяет его слова, понятия и образы произвольными смыслами, придавая тексту характер иносказания»¹⁶. Словарь Й. Ирмшера и Р. Йоне позволяет скорректировать определение со стороны «произвольности»: скрытый смысл в произведении может быть не только мнимым, но и действительным¹⁷. Г. фон Рад, специалист по древнееврейской «литературе Премудрости», считал, что в ней «нет строгой границы между просто метафорическим и аллегорическим»¹⁸. Следовательно, поиск связи между словом и его иносказательным толкованием, вопреки Ревентлову, теоретически законен; и поскольку сам толкователь, как правило, не считает свои действия произволом, постольку при неявном характере этой связи нужно хотя бы гипотетически предполагать, что она наличествует в его сознании.

Некоторые толкования Филона, считающегося классиком аллегорического метода¹⁹, подтверждают наш вывод. Возьмём, для примера, его понимание херувимов и *пламенного оружия обращающегося* (Быт. 3, 24) как небесных сфер²⁰. Если оно кажется произвольной

15 Reventlow H. G. Epochen der Bibelauslegung. S. 36.

16 Шпет Г. Г. Мысль и слово. Избранные труды. М., 2005. С. 460.

17 Словарь античности / сост. Й. Ирмшер, Р. Йоне. М., 1992. С. 25.

18 Rad G., von. Wisdom in Israel. Harrisburg, 1993. P. 46.

19 Предшественником Филона на этой стезе обычно называют Аристовула (Саврей В. Я. Генезис Александрийской школы // Философские науки. 2005. № 7. С. 88), однако приписывание ему инициативы в этой области мы считаем спорным. См. об этом во вводной статье: Аристовул Александрийский. Философские фрагменты // Религиоведческий альманах. 2016. № 2. С. 42–60.

20 Philo Alexandrinus. De cherubim 21–26. Рус. пер.: Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета. М., 2000. С. 117–119.

персонификацией космических начал²¹ на узком количественном основании²², то только на первый взгляд. Представляя себе круг чтения Филона, мы не можем исключить из него, конечно, книгу пророка Иезекииля, в которой дается известный образ херувимов как животных, управляющих странными колесами из двух вложенных друг в друга сфер, притом что эти сферы и они сами *полны были глаз* (Иез. 10, 9–12). Античная линия ассоциации звёздного неба с многоглазым стражем Аргусом достаточно хорошо исследована²³. Если же прибавить к этому *как бы вид светильников обращающихся в среде животных* (Иез. 1, 13), то скрытое присутствие видения Иезекииля в данном отрывке комментария на книгу Бытия становится несомненным. Сокрытость его может быть связана как вообще с тем, что Филон редко ссылается на пророков, так и с мишнаитским запретом на обсуждение смысла видения Божественной колесницы²⁴. Итак, к пониманию филоновой аллегорезы можно привлечь обильную образность небесных колесниц, начиная от библейских источников и кончая Платоном.

Остается вопрос: что общего между небесными сферами и вратами рая? Но вопрос этот не должен вызвать затруднений. По Филону, из созерцания неба рождается философия²⁵, а двоякая, чувственно-разумная природа этого созерцания соответствует обоюдности врат. Рай закрыт для Адама из-за ослепления чувственностью, но и откровение над крышкой ковчега даётся из среды херувимов (Исх. 25, 22). Совершившее

21 «Мифические и библейские персонажи и образы рассматривались как персонификация нравственных или космических начал» (Дронов М., *прот.* Аллегорическое толкование // ПЭ. М., 2001. Т. 2. С. 28). Сама по себе эта характеристика не вызывает у нас возражений. Но определение аллегории как «изображения отвлечённого понятия через конкретно представляемый образ» (Дронов М., *прот.* Аллегория // ПЭ. М., 2001. Т. 2. С. 29) выглядит несколько зауженным: всегда ли это понятие является отвлечённым для самого интерпретатора, и не является ли, например, для Филона небесный свод менее абстрактным, чем херувим, а для кумранитов Тора менее абстрактной, чем колодец в пустыне?

22 Две сферы — «неподвижных звезд» и планет — или два полушария звёздного неба отождествляются с двумя херувимами, а огненная природа светил или солнце — с *пламенным оружием обращающимся*. В. К. Шохин, открывший в своей недавней публикации интересную дискуссию по философско-теологическим основаниям аллегорезы, приводит несколько примеров, когда, по его мнению, количество предметов и произвольно поставленных им в соответствие отвлечённых понятий является единственным основанием для их отождествления (Шохин В. К. Философская теология: канон и вариативность. СПб., 2018. С. 443).

23 Фоменко И. К. Константинополь. Символизм топографии. М., 2016. С. 44.

24 Hagiga 11b // Der babylonische Talmud. Berlin, 1899. Bd. 3. S. 815.

25 Philo Alexandrinus. De opificio mundi 53–54. Рус. пер.: Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета. М., 2000. С. 61–62.

такой круг по библейским аллюзиям толкование остаётся, конечно, философски обусловленным, но оно ни в коей мере не является произвольным и случайным.

То же, за вычетом философского элемента, можно сказать об аллегорезе Агари у апостола Павла (Гал. 4, 25). Агарь, по его определению, «есть гора Синай и соответствует нынешнему Иерусалиму» не только в силу сходства звучания слов הַגָּר / *hāgār* («Агарь») и הָאֶרֶץ / *hā-hār* («эта²⁶ гора») — случайного признака, для апостола, несомненно, промыслительного. В ядре толкования скрыта формула: закон, за вычетом обетований, есть рабство. «Нынешний Иерусалим» лишился обетований, так как не принял их верою: следовательно, его населяют лишь плотские потомки Авраама, «хвалящиеся» законом и старшинством, то есть Агарью, а не Саррой.

История Сарры и Агари как история двух женщин могла бы служить предметом только праздного любопытства. Для первых читателей книги Бытия она была уже, по меньшей мере, предысторией взаимоотношений народов, а также выражением идеи избранничества. Если принять это во внимание, то у апостола Павла её герменевтика терпит лишь незначительные трансформации. Древнерусский книжник митрополит Климент Смолятич глубоко понимал природу аллегорической экзегезы, когда в послании к Фоме периодически спрашивал о частностях ветхо- и новозаветной истории: «Что мне в них, если не уразумею о них духовно?»²⁷ Аллегореза работает с буквальным смыслом Писания, превращая его в иносказание там, где сам по себе он перестает быть ценным. Она также устраняет из Писания простую поэтическую образность (метафорику), повинаясь, видимо, интуитивному недопущению мысли о том, что пророк изрекал нечто лишь ради украшения речи. Если сюжет сам по себе назидателен или метафора служит эмблемой мистического опыта²⁸, основания для аллегории утрачиваются, и она фигурирует лишь как аспект неисчерпаемости смысла.

26 Т. е. слова «гора» с определённым артиклем, обозначающим конкретный предмет/ вещь/ явление; «эта» — в данном случае условный перевод.

27 Послание, написано Климентом, митрополитом русским, Фоме пресвитеру, истолковано Афанасием мнихом // Златоструй. Древняя Русь X–XIII вв. М., 1990. С. 180–190.

28 Здесь уже имеет место символ, от которого аллегория «отличается тем, что в ней изображающей реальности соответствует одна изображаемая, что делает однозначным понимание аллегории. Смысл символа в отличие от этого невозможно дешифровать простым усилием рассудка, поскольку смысл неотделим от структуры образа, что неограниченно расширяет его многозначность» (*Дронов М., прот. Аллегория* // ПЭ. М., 2001. Т. 2. С. 29). Добавим к этому только, что аллегорическое прочтение нередко участвует в полисемантизме символа.

Итак, неудовлетворительность других уровней интерпретации служит внешней причиной аллегорезы, а её внутренняя логика подчинена воззрениям толкователя на цель и смысл священной истории. Нужно установить, какими были эти воззрения у создателей пешарим, чтобы расшифровать логику конкретного комментария.

2. Основы герменевтики пешарим

Пешер определяется как «выдержка из Библии с последующей формулой, вводящей её интерпретацию в виде указания на исполнение пророчеств или богословского комментария»²⁹. Количество таких выдержек в кумранской литературе невелико, но заметно: их насчитывают всего 265³⁰, датируя создание включающих их текстов II–I вв. до Р. Х.³¹. Принято различать пешарим в узком смысле — последовательные комментарии на одну книгу, и «тематические пешарим» — любые группы библейских цитат с толкованиями, вводимыми словом «пешер»³².

Исторически пешарим восходят, видимо, к Учителю Праведности — наставнику кумранской общины, которая, по достаточно точному определению И. Д. Амусина, «была сообществом апокалиптического визионерства»³³. Пешер на книгу Аввакума упоминает Учителя как того, кому «Бог поведал все тайны (רַזְיָה / rāzēy) слов Своих рабов, пророков»³⁴, поэтому представляется обоснованным мнение, что для кумранитов пешарим были частью «авторитетной» литературы³⁵, а процесс их производства был аналогичен получению откровения³⁶,

29 Vermes G. Biblical Prooftexts in Qumran Literature // *Journal of Semitic Studies*. 1989. Vol. 34. P. 493.

30 חבר א. תבניות הפשר שבמגילות מדבר יהודה // לשוננו. 2016–2017. כרך שבעים וששה. ד. 475. *Хабер Э. Формы пешера в рукописях Иудейской пустыни // Лешонену. 2016–2017. Т. 79. № 4. С. 475).*

31 Jassen A. P. Survival at the End of Days: Aspects of Soteriology in the Dead Sea Scrolls Pesharim // *This World and the World to Come: Soteriology in Early Judaism* / ed. D. M. Gurtner. London, 2011. P. 196.

32 Horgan M. P. Pesharim: Qumran Interpretations of Biblical Books. New York, 1977. P. 3–4.

33 Амусин И. Д. Кумранская община. М., 1983. С. 160.

34 1QpHab VII, 4–5.

35 Lim T. H. Authoritative Scriptures and the Dead Sea Scrolls // *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls* / ed. J. J. Collins, T. H. Lim. Oxford, 2010. P. 319.

36 Goldman L. The Admonitions in the Damascus Document as a Series of Thematic Pesharim // *Dead Sea Discoveries*. 2018. Vol. 25. P. 409.

типологически напоминая толкование снов³⁷: изречения пророков понимались преимущественно как описания видений, требовавших расшифровки при наступлении соответствующих им событий. Но о том, как протекал этот процесс, мы почти ничего не знаем. В книге Даниила, по мнению многих вдохновившей кумранскую аллегорезу³⁸, условием для правильного толкования снов являлась молитва (Дан. 2, 18–19), сами же сны расшифровывались как чистые аллегории. Но между предметами толкований Даниила и Учителя Праведности усматривается существенная разница, как между снами языческих царей и видениями еврейских пророков. Если первые давались вне контекста традиции, а потому их элементы обладали чисто номинальным, произвольно назначенным смыслом³⁹, то вторые уже были вплетены в историю Израиля, так что требовалась её предварительная деконструкция для того, чтобы вменить их отдельным элементам случайные значения. Действительно ли кумранская община предприняла подобную деконструкцию или её толкования Священного Писания всё-таки сами вплетены в традицию?

При реконструкции герменевтики пешарим исследователи обычно исходят из того, что этот тип комментария должен был продемонстрировать, как содержание комментируемого стиха исполняется в событиях настоящего или будущего времени⁴⁰. Соответственно, те, кто находит в них аллегорезу, как правило, характеризуют её в связи с данной целью: «Когда отношение между текстом и новой (исторической или эсхатологической — И. В.) ситуацией не может быть установлено иным образом, оно устанавливается посредством аллегоризации»⁴¹. Сама техника последней представляется различным образом. Иногда её

37 Machiela D. A. The Qumran Pesharim as Biblical Commentaries Historical Context and Lines of Development // *Dead Sea Discoveries*. 2012. Vol. 19. P. 363–398; Jassen A. P. The Pesharim and the Rise of Commentary in Early Jewish Scriptural Interpretation // *Dead Sea Discoveries*. 2012. Vol. 19. P. 313–362.

38 См., например: Collins J. J. Prophecy and Fulfillment in the Dead Sea Scrolls // *The Journal of the Evangelical Theological Society*. 1987. № 3. P. 273.

39 Смысл также мог быть двойным: например, увиденный во сне камень для Навуходоносоры — непонятный образ, но для толкующего этот сон Даниила камень имеет большую предысторию в Ветхом Завете.

40 חבר א. תבניות הפשר שבמגילות מדבר יהודה // לשוננו. 2017–2016. כרך שבעים ותשע. ד. 475. *Хабер Э. Формы пещера в рукописях Иудейской пустыни // Лешонену. 2016–2017. Т. 79. № 4. С. 475).*

41 Bruce F. F. *Biblical Exegesis in the Qumran Texts*. London, 1960. P. 18. Ср.: Berrin Sh. *Qumran Pesharim // Biblical Interpretation at Qumran* / ed. M. Henze. Grand Rapids, 2005. P. 128–129.

сводят полностью к приему аккомодации⁴². Однако это не помогает объяснить связь пешарим с интерпретацией Писания в других текстах эпохи Второго Храма⁴³. Доказано, что они представляют собой не «изолированные» комментарии, как долгое время считалось: «Литературная сложность и изощрённость пешера может быть оценена по его способности связывать многочисленные смысловые узлы в целую и согласованную литературную единицу при помощи библейских аллюзий»⁴⁴. Подобная «изощрённость» может сколько угодно подвергаться критике за свою искусственность (как нередко, и не всегда безосновательно, подвергается аллегореза), но её нельзя свести к простой аккомодации, когда «толкователь лишь проводит параллель между событиями древности и настоящим моментом»⁴⁵.

Д. Димант формулирует следующие принципы взаимодействия кумранских пешарим с библейским текстом: а) отождествление действующих лиц повествования и текущей истории; б) различение цитаты и толкования, для которого используется более поздний вид иврита; в) интерпретация буквального смысла в духе снотолкования, включая игру с этимологией, атомизацию, символизм; г) различение исторической ситуации пророка и толкователя. Димант не согласна с мнением, что, с точки зрения кумранитов, пророки не знали смысла собственных предсказаний. Они лишь не раскрывали его, повинувшись логике «времен Божиих» (לִקְשֵׁי יְהִי / qēṣēy yēl), которые планомерно и предопределённо раскрываются в истории. Поскольку Священное Писание написано на все времена, оно должно содержать их в себе⁴⁶.

Эти соображения помогут нам приступить к раскрытию внутренней логики пешарим специально для случаев употребления в них аллегорезы.

42 См.: Юревич Д., *свящ.* Пророчества о Христе в рукописях Мёртвого моря. СПб., 2004. С. 56–58.

43 См.: Kister M. Biblical Phrases and Hidden Biblical Interpretations and Pesharim // *The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research* / ed. D. Dimant, U. Rappaport. Leiden, 1992. P. 27–39.

44 Goldman L. The Admonitions in the Damascus Document as a Series of Thematic Pesharim // *Dead Sea Discoveries*. 2018. Vol. 25. P. 410.

45 Юревич Д., *свящ.* Пророчества о Христе в рукописях Мёртвого моря. СПб., 2004. С. 58.

46 Dimant D. History, Ideology and Bible Interpretation in the Dead Sea Scrolls. Tübingen, 2014. P. 304–305.

3. Кумранская аллегореза

Примем за отправную точку одну отсылку к Писанию, которая не является в полном смысле аллегорией, но аналогична ей. В «Дамасском документе», наряду с другими галахическими решениями, толкующими Закон Моисея вполне буквально, содержится и следующее: человек, выдающий дочь замуж, должен сообщить жениху обо всех её недостатках, чтобы не навлечь на себя проклятия согласно изречению: *Проклят, кто слепого сбивает с пути* (Втор. 27, 18). За этим правилом следует другое, подобное: запрет выдавать дочь за человека, не равного ей⁴⁷, с отсылкой к заповеди, воспрещающей впрягать в плуг двух разнородных животных и сшивать одежду из двух разных видов ткани⁴⁸.

Этот фрагмент привлекателен тем, что в нём ясно видна логика расширения заповеди до неоговорённых в ней предметов путём абстрагирования. В первом случае слепота толкуется как всякая неспособность видеть, а сбивание с пути — как всякое преднамеренное введение в заблуждение. Во втором способ абстрагирования проговорён автором: «Ибо это есть “два рода”⁴⁹ (כִּלְאִיִּם / kilʾayim)», то есть пара, в которой нет равенства, представляет собой «два рода» так же, как вол и осёл. Здесь абстрагировано неравенство.

Правомочна ли подобная интерпретация с герменевтической точки зрения? Галахист, наверное, удивился бы такому вопросу, ибо ему нужно было применять Закон, данный Богом через Моисея, ко всем конфликтным или конфликтогенным ситуациям, и он просто не имел другого выхода, кроме как расширять конкретные указания Закона путем абстрагирования их логических схем. Точно так же апостол Павел применяет заповедь: *не заграждай рта вола, когда он молотит* (Втор. 25, 4) — в значении общего правила: *трудящийся достоин награды своей* (1 Тим. 5, 18), и его замечание: *О волах ли печётся Бог?* (1 Кор. 9, 9) — выражает не отрицание буквального смысла, но расширение одного до логической схемы.

Теперь зададимся вопросом: что если кумранский экзегет пророческих текстов тоже рассматривал их как данные на всю историческую перспективу? Тогда его толкования не были просто иллюстрациями ad hoc к обстоятельствам жизни общины, но представляли собой

47 לֹא הָיָה לָהּ / lōʾ hūḵan lāh (4Q270 f. 5.16) — букв. «не готов для неё», что может означать разницу в имущественном положении, возрасте или росте.

48 4Q270 f. 5.16–17.

49 Возможен и следующий вариант перевода ключевого слова: «неверное/неуместное смешение».

результат исследования, подчинённого определённым принципам. То убеждение, что подобное исследование не могло увенчаться успехом без вдохновения свыше, обеспечивало получившимся «открытиям» кредит доверия.

Стоит ещё раз обратить внимание на приведённое выше определение Вермеша, одного из ведущих кумрановедов, который видел в пещере комментариев пророческий или богословский. Мы совершаем фундаментальную ошибку, если ограничиваем этот жанр одними указаниями на сбывающиеся пророчества, хотя в целом для него характерна устремленность к исторической (эсхатологической) конкретике. Нужно понять соотношение между этой устремленностью и периодически возникающим богословским содержанием, не упуская из вида то обстоятельство, что Бог для кумранитов, как и для первых христиан, открывался преимущественно через историю.

Для этой цели хорошо подходит пещер на пророка Наума, в начале которого приведена следующая экзегеза:

В вихре и в буре шествие Господа (יָהוָה / darkô — «путь Его»), облако — пыль от ног Его (Наум. 1, 3).

«Вихрь и бури — своды неба Его, а земля Его, что Он сотворил, [есть облако]»⁵⁰.

Исходя из того, что экзегет подчёркивает, Чьи эти небо и земля, речь может идти об эсхатологическом пересоздании мира; но и в таком случае пещер не теряет богословского содержания. Последнее связано с определённым пониманием природы и Бога. Аристовул Александрийский, вероятно, назвал бы этот пещер согласным природе (πρὸς τὸ φυσικῶς). Буквально такие стихи, как Наум. 1, 3, никем не понимались, кроме, разве что, простецов, но они часто использовались для описания Божьих чудес (ср. Пс. 67/68, 8–9). Бог «шествовал» не материальными ногами, а среди народа, творя знамения. Архетипическим образом подобных знамений были столпы облачный и огненный; нет никаких оснований думать, что экзегет считал их мифом. Что препятствовало ему оставить этот стих без толкования, мы в точности знать не можем. Возможно, чудеса Исхода виделись членам общины принципиально неповторимыми, а последнее избавление приурочивалось к тому времени, когда Господь ещё *раз потрясёт небо и землю*

50 4Q169 ff. 1–2.2. В рукописи предложение оборвано; его окончание в квадратных скобках гипотетично.

(см. Агг. 2, 6). Толкователь должен был знать, что небо имеет воздушную природу (ср. Ис. 51, 6), земля для Господа есть *подножие ног* (Ис. 66, 1)⁵¹, народы на ней подобны пыли (ср. Ис. 17, 13). Господь *ходит* по небу, как *на крыльях ветра* (Пс. 17/18, 11), так и в стройном течении светил. Последнее уже за пределами библейского текста, но не библейской картины мира. Если принять, что под «небом» экзегет понимает не только тучи, но и светила⁵², то здесь подразумевается время. Учение кумранитов о конечных судьбах мира включало в себя понятие о делении времен, каждое из которых наступает в свой срок⁵³. Время и есть путь (דֶּרֶךְ / *derek*) Господа, на котором переменчивая земля — облако пыли под Его ногами. Таким образом, аллегория не отрывается от своей основы, но строго следует её словесной структуре.

Переходя от этого пещера к следующим, мы видим, что они включаются в первый как в рамку. Господство греков, римлян, «нечестивых священников» представляет собой частный случай временного несовершенства творения.

Запретит Он морю, и оно высыхает, и все реки иссякают (Наум. 1, 4).

«Море — это все киттии». «[Реки... — киттии] со [всеми вла]дыками их, которых Он извергнет из владычества их»⁵⁴.

«Киттиями», согласно научному консенсусу, в кумранских рукописях называются римляне. Поскольку море периодически выступает как образ мира (Пс. 64/65, 8⁵⁵; Ис. 17, 12), под «всеми киттиями» должна подразумеваться Римская империя в её статусе ойкумены. В свою очередь, «реки» являются источниками моря⁵⁶, а в более узком

51 Замечательная параллель к художественной стороне этого пещера — определение земли Сигватом Скальдом как «поддонья кубка бурь» (Сага об Олаве Святом 176 // Круг земной. М., 1980. С. 330).

52 В таком случае «вихрь и буря» — эмблема, указывающая на небо во всех его проявлениях согласно тропу синекдохи, часто возникающему в герменевтическом мышлении.

53 Dimant D. History, Ideology and Bible Interpretation in the Dead Sea Scrolls. Tübingen, 2014. S. 305.

54 4Q169 ff. 1–2.3, 5a.

55 Наш пещер особенно близок по смыслу к масоретской версии этого стиха: מַשְׁבִּיחַ יָם וְשִׁפְיָן / *mašbîḥ šʔôn yammîm šʔôn galleʾhem wa-hāmôn lʔummîm*, которая удачно передана в новом русском переводе Российского библейского общества: «Шум морей Ты укротил — рокот волн и ропот племён».

56 Ср. параллель между воздействием сильного ветра на речную воду и Божественным вторжением в историю в Авв. 3, 8.

библейском словоупотреблении — ещё и его подводными течениями⁵⁷. То и другое соответствует понятию о владычестве⁵⁸. Таким образом, пещер интерпретирует наблюдение природных процессов (обращения моря в сушу и т. п.) как пророчество об исторических событиях, что в глазах общины должно было быть легитимировано пророческим статусом книги Наума. Путь к этой интерпретации указал сам пророк, описывая гибель Ниневии как потоп⁵⁹. Но Ассирия давно пала, и актуально слова пророка должны были теперь относиться к другой державе.

Применение типологической интерпретации, которое мы здесь предполагаем (чтобы избежать абсурдного предположения, будто автор пещера вообще не понимал Ниневию как столицу Ассирии), в полной мере раскрывает себя при толковании фигуры льва (ср. Наум. 2, 11–13). Лев — это не только царь Деметрий, «который хотел войти в Иерусалим по совету льстивых проповедников, но не вошел, так как Бог не дал Иерусалим в руки царей Явана от Антиоха до появления владыки киттиев», но и первосвященник из противной кумранитам партии⁶⁰, и все священники, грабящие народ⁶¹. Таким образом, лев есть собирательное понятие. В связи с этим раскрывается значение Ниневии как типа «тех, кто вводит в заблуждение Ефрема»⁶². Учитывая, что ассирийцы увели в плен северные колена, под Ефремом должны пониматься простецы Израиля («народ земли»), хрестоматийные представители которых жили на землях, в древности принадлежавших северным коленам и называвшихся Израилем в противоположность Иудее. Фигуры аллегорического толкования сами становятся типосами: Деметрий, который не смог войти в город, предызображает изгнание из него нечестивых священников-львов и самих римлян.

57 Кассито У. Эпическая поэзия в Древнем Израиле // Библейские исследования: сборник статей. Вып. 1. 1997. С. 130.

58 Соответственно, здесь приходит на ум и следующая параллель: «Ты владычествуешь (מֹשֵׁל / mōšēl) над яростью моря: когда воздымаются волны его, Ты укрощаешь их» (Пс. 88/89, 10).

59 Наум. 1, 8; 1, 12; 2, 8. Последние два чтения в означенном смысле лучше поддерживаются LXX, чем MT. В особенности характерно 1, 12, где возможна конъектура, согласно LXX: מֹשֵׁל יָם וְכָל רִבְיִים / mōšēl mayim w-kēn rabbîm (обладаю водами, поистине, многими) (Biblia Hebraica Stuttgartensia / hrsg. K. Elliger und W. Rudolph. Stuttgart, 1997. S. 1045)), подтверждающаяся употреблением в пещере слов с корнем מָשַׁל / māšal.

60 Имеются в виду Деметрий I Сотер, Антиох IV Епифан, Помпей и, вероятно, Александр Яннай.

61 4Q169 ff. 3–4.1.2–12.

62 Ibid. II.8.

В эпизоде со львом можно видеть, как работает автор пещера с элементами текста на лексическом уровне. Фраза $\text{אֲשֶׁר הָלַךְ לְבוֹא אֶרֶץ שָׁמַיִם}$ / $\text{ʔāšer hālak ʔaryēḥ lā-bôʔ šām}$ («где ходил лев, чтобы войти туда» (Наум. 2, 12))⁶³ толкуется в связи с глаголом בָּא / bāʔ как повествующая о попытках вторжения в Иерусалим.

Разве ты лучше Аммона, находящегося между реками, окружённого?
(Наум. 3, 8).

«Аммон — Манассия, а реки — великие у Манассии, славные из народа Манассии»⁶⁴.

Согласно Вандеркаму, Манассией кумраниты называли саддукеев⁶⁵. Если эта гипотеза верна, то пещер обладает довольно сложной структурой. Манассия был первенцем Иосифа, но Иаков при благословении отдал предпочтение младшему Ефрему, сделавшемуся позднее главным племенем в Северном царстве (Быт. 48, 13–20). «Простецы Ефрема», упоминаемые и в этом пещере, представляют собой народ, введённый в заблуждение своими вождями. Господство «Манассии» над ним есть нечто противное благословию, хотя и обеспеченное старшинством. Подлинное же первородство, в согласии с Быт. 49, 8–10, достанется «простецам Иуды», то есть ессеям.

«Манассия» собрал вокруг себя «реки» (в значении, уже приданном им в другом контексте), которые, как будто, соблюдают его безопасность. Само слово Аммон, судя по применению местоимения множественного числа, трактуется, возможно (из-за созвучия), как חַמּוֹן / hāmôn («толпа, сонм»), чем подчёркивается неправомотность господства саддукеев⁶⁶.

Не исключено также иное понимание этой аллегорезы: поскольку имя Манассии носил самый грешный из иудейских царей, под ним может подразумеваться и конкретный правитель. Поскольку он представляет враждебную кумранитам партию, одно значение «Манассии» как бы вкладывается в другое.

63 Конъектура еврейского текста подтверждается LXX: $\text{oἱ ἐπορεύθη λέων τοῦ εἰσελθεῖν ἐκεῖ}$ (Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece juxta LXX interpretes. Duo volumina in uno / hrsg. A. Rahlfs. Stuttgart, 1979. S. 531).

64 4Q169 ff. 3–4.III.9.

65 Вандеркам Дж. Свитки Мёртвого моря. Долгий путь к разгадке. М., 2012. С. 227.

66 Истинными садукитами — потомками первосвященника Садока, имевшими права первосвященства, — главы кумранской общины, по всей видимости, считали самих себя. Ср.: Sanders E. P. Judaism: Practice and Belief 63 BCE — 66 CE. London, 1992. P. 13.

Аналогичные принципы интерпретации применяются в пещерах на книгу Исаии.

Я... сделаю основание твоё из сапфиров (Ис. 54, 11).

«Собор избранных — как сапфир среди камней»⁶⁷.

Основания этой аллегорезы следует искать, видимо, в книге Исход, где собор старейшин во главе с Моисеем видел Бога на постаменте цвета сапфира (ср. Исх. 24, 10). Таким образом, толкователь исповедует веру в богоносность «избранных»⁶⁸.

И сделаю все твои зубцы (תְּשִׁימֹתַיִק / šimšōtāyik «*твое солнце*»⁶⁹) *из рубинов* (Ис. 54, 12).

«[Это] двенадцать [первосвященников], просвещающих в суде уримом и туммимом... Ни один из них не пропадёт, как у солнца (שֶׁמֶשׁ / šemeš) во всём свечении его»⁷⁰.

Как в пещере «льва» толкователь играет с глаголом כָּבַד / bā², так здесь — с корнем שִׁמַּשׁ / šmš, выстраивая цепочку: зубцы — лучи — свет — истина. Вместо фантастической архитектурной эстетики получается аллегория нравственной силы и мистической одарённости, более соответствующая, в глазах интерпретатора, замыслу Священного Писания.

*И ворота твои — из искристых камней*⁷¹ (Ис. 54, 12).

«[Это] главы колен Израилевых в конце дней»⁷².

Ворота представляют собой местопребывание судей (Втор. 16, 18; 2 Цар. 15, 2), а «искристые камни» контаминируют с «огнистыми камнями», что указывает, по-видимому, на приобретение ангельского статуса (Иез. 28, 14). Таким образом, и здесь речь идёт не о материальной красоте эсхатологического Иерусалима (хотя она едва ли подлежит сомнению), а об антропологии, скрытой за телесными символами.

67 4Q164 f. 1.3.

68 Ср. образ дома из живых камней в 1 Пет. 2, 5.

69 В LXX перевели данное слово как τὰς ἐπάλξεις σου — «твои зубцы»; в Вульгате интерпретация аналогична: propugnacula tua — «твой оплот».

70 4Q164 f. 1.4–6.

71 Даём перевод согласно МТ, где написано תְּשִׁימֹתַיִק / šimšōtāyik.

72 4Q164 f. 1.7.

Ещё один, тоже чисто аллегорический, эпизод интерпретации книги Исаии содержится в другой рукописи:

Как прекрасны на горах ноги благовестника, возвещающего мир, благовествующего радость, проповедующего спасение, говорящего Сиону: “воцарился Бог твой!” (Ис. 52, 7).

«Горы суть пророки... А благовестник — Помазанник Духа, как говорит Даниил...»⁷³.

На первый взгляд, отождествление гор и пророков кажется полностью произвольным. В действительности же оно представляет собой вполне точное согласование со второй частью пещера, видимо, принципиальной для толкователя. Если благовестник, объявляющий о воцарении Бога, должен быть Мессией, помазанным Духом (ср. Ис. 61), то вряд ли он будет приходить из-за гор или подниматься в горы, чтобы его услышали. Основания его проповеди составляют все предшествующие пророки, от имени которых он, таким образом, благовествует. Здесь можно предположить и альтернативу: речь идёт о пророках-глашатаях, без которых царь не мог считаться законным (ср. Неем. 6, 7).

4. Логика аллегорической интерпретации

Итак, в пешарим можно различить технику аллегорезы (опора на библейские аллюзии, образные аналогии, значения слов и корней) и её цель, заключающуюся в профетико-эсхатологическом, с уклоном преимущественно в антропологию, суммировании содержания библейского текста. В построении аллегорезы усматривается следующая логика: во-первых, отказ от буквального смысла в связи с неприемлемостью его узко-поэтической роли; во-вторых, замена его на смысл символический, полученный путем актуализации сети аллюзий; в-третьих, возвращение обогащённого таким образом смысла и его развёртывание в контексте толкуемого стиха; в-четвёртых, «разгадка» собственно аллегории. Проверим эту схему на отрывочном пещере из «Катен»:

Вострубите рогом в Гиве (Ос. 5, 8).

«Рог есть книга... книга Второзакония, которой [возгнушались все] люди совета его»⁷⁴.

73 11Q13 II.17–18.

74 4Q177 f. 1–4.13–14.

«Катены» — кумранский текст, с трудом поддающийся реконструкции. Во всяком случае, ясно, что речь в нём идёт о сопротивлении «сынам Велиала», под которыми в документах Кумрана подразумеваются все люди, следующие лжи. В данном отрывке, видимо, говорится о совете (т. е. собрании) Велиала. Трубление рогом в Гиве могло бы быть истолковано как конкретное апокалиптическое событие. Но комментатор поступает иначе, лишая этот образ буквального смысла⁷⁵. Рог в Библии встречается в разных контекстах: он звучит в день очищения, при прославлении Бога, поставлении царя (помазуемого также из рога), тревоге и военных сборах. В 5-й главе книги Осии цель трубления — обличение грехов Израиля. Второзаконие и было главным обличительным документом в составе Торы (Втор. 27–30; Нав. 8, 32–34), к тому же дающим законы царства (Втор. 17, 14–20) и войны (Втор. 20). Гива — с одной стороны, слово, которое можно понять просто как «холм»⁷⁶, с другой стороны, город, прославившийся беззаконным происшествием (Суд. 19–21). Рог обличающих есть Второзаконие, ибо они обличают «сынов Велиала» не чем иным, как словами Закона, который теми пренебрегается.

Заключение

Аллегорических пешарим совсем немного, но им присуща стройная логическая структура. Может быть, они в состоянии помочь нам лучше понимать столь же редко и столь же уверенно вводимые аллегорические интерпретации Ветхого Завета в произведениях святых апостолов, а также вообще новозаветный способ цитации Священного Писания. Сходство пешарим с экзегетическими ходами святого апостола Павла уже устанавливается⁷⁷. Формируется взгляд на раввинский мидраш как реакцию одновременно на кумранский и раннехристианский⁷⁸,

75 В связи с этим вполне возможно понимать откровение, на которое притязали наставники кумранской общины, как отрицательное: имея зрелую эсхатологию, они могли не усматривать места для исполнения каких-либо пророчеств с буквальной точки зрения, что, в свою очередь, подталкивало их к аллегорезе.

76 A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an Appendix Containing the Biblical Aramaic / ed. F. Brown, S. R. Driver and Ch. A. Briggs. Oxford, 1906. P. 149.

77 Lim T. H. Midrash Peshar in the Pauline Letters // The Scrolls and the Scriptures. Qumran Fifty Years After / Ed. S. E. Porter, C. A. Evans. Sheffield, 1997. P. 280–292.

78 Mandel P. Midrashic Exegesis and Its Precedents in the Dead Sea Scrolls // Dead Sea Discoveries. Leiden, 2001. Vol. 8. P. 165.

что открывает перспективы для их сравнения между собой⁷⁹. Осталось полнее включить в этот контекст анализ аллегорической экзегезы, придавая ей самостоятельное значение и вне рамок влияния эллинистической культуры.

Источники

- Аристовул Александрийский*. Философские фрагменты // Религиоведческий альманах. 2016. № 2. С. 42–73.
- Папирус Дервени // ΣΧΟΛΗ. Новосибирск, 2008. Т. 2. Вып. 2. С. 309–335.
- Послание, написано Климентом, митрополитом русским, Фоме пресвитеру, истолковано Афанасием мнихом // Златоструй. Древняя Русь X–XIII вв. М.: Молодая гвардия, 1990. С. 180–190.
- Сага об Олаве Святом // Круг земной. М.: Наука, 1980. С. 167–378.
- Филон Александрийский*. Толкования Ветхого Завета. М.: ГЛК, 2000.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia / hrsg. K. Elliger und W. Rudolph. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- Der babylonische Talmud. Bd. 3. Berlin: Calvary, 1899.
- Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece juxta LXX interpretes. Duo volumina in uno / hrsg. A. Rahlfs. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.
- The Dead Sea Scrolls Study Edition / ed. F. García Martínez, E. J. C. Tigchelaar. Leiden: Brill, 1999.
- The Derveny Papyrus / ed. Th. Kouremenos. Firenze: Leo S. Olschki, 2006.

Литература

- Амусин И. Д. Кумранская община. М.: Наука, 1983.
- Вандеркам Дж. Введение в ранний иудаизм. М.: ББИ, 2011.
- Вандеркам Дж. Свитки Мертвого моря. Долгий путь к разгадке. М.: Астрель, 2012.
- Дронов М., *прот.* Аллегорическое толкование // Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2001. Т. 2. С. 28–29.
- Дронов М., *прот.* Аллегория // Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2001. Т. 2. С. 29.
- Кассуто У. Эпическая поэзия в Древнем Израиле // Библейские исследования: сборник статей. Вып. 1. М.: Сэфер, 1997. С. 113–150.

79 Cp.: Ruzer S. Exegetical Patterns Common to the Dead Sea Scrolls and the New Testament, and Their Implications // Text, Thought, and Practice in Qumran and Early Christianity. Leiden, 2009. P. 231–253.

- Ковельман А. Б., Гершович У.* Бегство от логоса: к пониманию раввинистической герменевтики // Новое литературное обозрение. 2010. № 102. С. 31–54.
- Корсунский И. Н.* Иудейское толкование Ветхого Завета. М.: тип. Лаврова, 1882.
- Саврей В. Я.* Генезис Александрийской школы // Философские науки. 2005. № 7. С. 83–99.
- Словарь античности / сост. Й. Ирмшер, Р. Йоне. М.: Прогресс, 1992.
- Фоменко И. К.* Константинополь. Символизм топографии. М.: Изд-во Вадима Прудникова, 2016.
- Шохин В. К.* Философская теология: канон и вариативность. СПб.: Нестор-История, 2018.
- Шнем Г. Г.* Мысль и слово. Избранные труды. М.: РОССПЭН, 2005.
- A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an Appendix Containing the Biblical Aramaic / ed. F. Brown, S. R. Driver and Ch. A. Briggs. Oxford: Clarendon Press, 1906.
- Bernstein M. J.* The Contribution of the Qumran Discoveries to the History of Early Biblical Interpretation // The Idea of Biblical Interpretation / ed. H. Najman, J. H. Newman. Leiden: Brill, 2004. P. 215–238.
- Berrin Sh.* Qumran Pesharim // Biblical Interpretation at Qumran / ed. M. Henze. Grand Rapids: Eerdmans, 2005. P. 110–133.
- Bockmuehl M.* The Dead Sea Scrolls and the Origins of Biblical Commentary // Text, Thought, and Practice in Qumran and Early Christianity / ed. R. A. Clements, D. R. Schwartz. Leiden: Brill, 2009. P. 3–29.
- Bruce F. F.* Biblical Exegesis in the Qumran Texts. London: The Tyndale Press, 1960.
- Collins J. J.* Prophecy and Fulfillment in the Dead Sea Scrolls // Journal of the Evangelical Theological Society. 1987. № 3. P. 273–278.
- Dimant D.* History, Ideology and Bible Interpretation in the Dead Sea Scrolls. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.
- Gmirkin R.* The War Scroll and Roman Weaponry Reconsidered // Dead Sea Discoveries. 1996. Vol. 3. P. 89–129.
- Goldman L.* The Admonitions in the Damascus Document as a Series of Thematic Pesharim // Dead Sea Discoveries. 2018. Vol. 25. P. 385–411.
- Hartog P. B.* The Qumran Pesharim and Alexandrian Scholarship: 4Q163/Pesher Isaiah C and Hypomnemata on the Iliad // Journal of Ancient Judaism. 2018. Vol. 8. P. 344–364.
- Heinemann I.* Altjüdische Allegoristik. Breslau: Marcus, 1936.
- Horgan M. P.* Pesharim: Qumran Interpretations of Biblical Books. New York: Fordham University, 1977.
- Jassen A. P.* The Pesharim and the Rise of Commentary in Early Jewish Scriptural Interpretation // Dead Sea Discoveries. 2012. Vol. 19. P. 313–362.
- Jassen A. P.* Survival at the End of Days: Aspects of Soteriology in the Dead Sea Scrolls Pesharim // This World and the World to Come: Soteriology in Early Judaism / ed. D. M. Gurtner. London: T&T Clark, 2011. P. 193–210.
- Kister M.* Biblical Phrases and Hidden Biblical Interpretations and Pesharim // The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research / ed. D. Dimant, U. Rappaport. Leiden: Brill, 1992. P. 27–39.

- Kister M.* A Common Heritage: Biblical Interpretation at Qumran and Its Implications // *Biblical Perspectives: Early Use and Interpretation of the Bible in Light of the Dead Sea Scrolls* / ed. M. E. Stone, E. G. Chazon. Leiden: Brill, 1998. P. 101–111.
- Lange A., Pleše Z.* The Qumran Pesharim and the Derveni Papyrus: Transpositional Hermeneutics in Ancient Jewish and Ancient Greek Commentaries // *The Dead Sea Scrolls in Context: Integrating the Dead Sea Scrolls in the Study of Ancient Texts, Languages, and Cultures* / ed. A. Lange a.o. Leiden: Brill, 2011. Vol. 2. P. 895–922.
- Lim T. H.* Authoritative Scriptures and the Dead Sea Scrolls // *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls* / ed. J. J. Collins, T. H. Lim. Oxford: University Press, 2010. P. 305–322.
- Lim T. H.* Midrash Peshar in the Pauline Letters // *The Scrolls and the Scriptures. Qumran Fifty Years After* / ed. S. E. Porter, C. A. Evans. Sheffield: Academic Press, 1997. P. 280–292.
- Machiela D. A.* The Qumran Pesharim as Biblical Commentaries Historical Context and Lines of Development // *Dead Sea Discoveries*. 2012. Vol. 19. P. 363–398.
- Mandel P.* Midrashic Exegesis and Its Precedents in the Dead Sea Scrolls // *Dead Sea Discoveries*. 2001. Vol. 8. P. 149–168.
- Rad G., von.* Wisdom in Israel. Harrisburg: Trinity Press International, 1993.
- Reventlow H. G.* Epochen der Bibelauslegung. Bd. I. Vom Alten Testament bis Origenes. München: C. H. Beck, 1990.
- Ruzer S.* Exegetical Patterns Common to the Dead Sea Scrolls and the New Testament, and Their Implications // *Text, Thought, and Practice in Qumran and Early Christianity* / ed. R. A. Clements, D. R. Schwartz. Leiden: Brill, 2009. P. 231–253.
- Sanders E. P.* Judaism: Practice and Belief 63 BCE — 66 CE. London: SCM, 1992.
- Vermes G.* Biblical Prooftexts in Qumran Literature // *Journal of Semitic Studies*. 1989. Vol. 34. P. 493–508.
- .477–462. ד. כרד שבעים ותשעה. 2017–2016. לשוננו. // תבניות הפשר שבמגילות מדבר יהודה (Хабер Э. Формы пещера в рукописях Иудейской пустыни // Лешонену. 2016–2017. Т. 79. № 4. С. 462–477).

Allegorical Interpretation of the Holy Scripture in Qumran Scrolls' Pesharim

Ilia S. Vevurko

PhD in Philosophy

Senior Teacher of Philosophy of Religion and Religion Studies Department of MSU

119234, Moscow, Leninskie Gory, Lomonosov MSU

Shuvalovsky Building, department of Philosophy

vevurka@mail.ru

For citation: Vevurko, Ilia S. "Allegorical Interpretation of the Holy Scripture in Qumran Scrolls' Pesharim". *Bible and Christian Antiquity*, vol. 1, no. 1, 2019, pp. 163–184. (In Russian) doi: 10.31802/2658-4476-2019-1-1-163-184

Abstract. The article deals with a problem of allegoresis as a means of interpretation of the Scriptura Sacra in Qumran. Though an allegorical method is considered to be the hallmark of the Alexandrian school with its pronounced Hellenistic substrate, we can see that Qumran literature, which arose mainly in the context of eschatological reading of prophetic books, actively uses it in the *pesharim*. Initially, the allegorical method of interpretation becomes relevant provided that all other types of interpretation do not work as be expected by the author. Allegoresis is marked by a strong inner logic, used by the author for extracting of the more deep aspects of the text. Based on biblical allusions, as well as the chain of interchangeable related meanings, the allegoresis of *pesharim* sets its goal in revealing of the symbolic content of prophetic books, actualizing them in the modern interpreter's situation. At the same time, Qumran exegetes use hermeneutical ways present in the Holy Scripture (especially in the New Testament), which makes their texts valuable for understanding the internal biblical hermeneutics in its original context.

Keywords: Bible, Qumran, Old Testament, allegory, allegoresis, interpretation, exegetics, peshar.

НОВАТОРСТВО ИЛИ ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ?

ОСОБЕННОСТИ И РЕЛИГИОЗНО- ИСТОРИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ ЭКЗЕГЕТИКО-ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИХ ВОЗЗРЕНИЙ МАРТИНА ЛЮТЕРА

Священник Антоний Борисов

кандидат богословия
доцент кафедры церковной истории
Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
antony.borisov@gmail.com

Для цитирования: Борисов А. А., *свящ.* Новаторство или преемственность? Особенности и религиозно-исторический контекст экзегетико-герменевтических воззрений Мартина Лютера // Библия и христианская древность. 2019. Т. 1. № 1. С. 185–201. doi: 10.31802/2658-4476-2019-1-1-185-201

Аннотация

УДК 22.07 (284.1)

Личность Мартина Лютера (1483–1546) и его реформационная деятельность вызывают различные оценки исследователей. В частности, особое внимание уделяется вкладу Лютера в развитие библейской экзегезы. Цель статьи — определить, насколько оправданно считать Лютера новатором в области толкования Писания. Как представляется автору, корректное понимание деятельности Реформатора возможно лишь при условии соотнесения авторского подхода Лютера к пониманию Библии с религиозно-историческим контекстом, в котором он находился. Указанная методология позволяет доказать, что экзегеза Реформатора стала комплексным феноменом, на основе которого развивалось характерное для протестантизма восприятие Писания в христологическом ключе.

Ключевые слова: Реформация, экзегеза, герменевтика, Ветхий Завет, Новый Завет, христианский гуманизм, христология, библейский перевод.

Введение

Мартин Лютер (1483–1546 гг.) является одной из наиболее противоречивых личностей в истории христианства. Как отмечает Хусто Гонсалес, на протяжении веков некоторые «представляли его (Лютера — А. Б.) извергом, разрушившим единство Церкви, “диким кабаном”, растоптавшим Божью ниву... В глазах других он выглядит настоящим героем, благодаря которому восстановилась проповедь истинного Евангелия, поборником библейской истины...»¹. Противоречивые оценки вызывает не только личность реформатора, но также и его достижения в области толкования Священного Писания. Исследователи вклада Лютера в библейскую герменевтику условно делятся на два лагеря².

Согласно, например, оценке Г. Зассе, экзегеза Лютера стала «теологическим открытием в области толкования Библии»³. Иными словами, ничего подобного до того в библейской науке не существовало, а Лютер стал абсолютным новатором в области экзегезы. Существуют примеры и более сдержанного отношения к избранной реформатором методологии. Так, А. Макграт указывает на довольно сильную зависимость герменевтических приемов Лютера от религиозно-богословской среды, в которой он находился: «Несмотря на то, что Лютер придерживался богословского подхода к Писанию, который контрастировал с недоктринальным отношением Эразма, его считали твердо стоящим на эразмианском основании»⁴. Таким образом, по мнению Макграта, Лютер в плане экзегезы был зависим от гуманистического движения XV–XVI вв. В частности, указывается на сильное влияние, которое оказал на реформаторов первого поколения программный труд Эразма Роттердамского «Оружие христианского воина», известный также как «Энхиридион»⁵.

Находятся и менее категоричные исследователи, которые принимают попытку, с одной стороны, признать новаторский характер деятельности Лютера, а с другой — указать на важность религиозно-исторического контекста, в котором он находился. К таковым относится, например, Йозеф Лортц, утверждающий, что Лютер нашёл новый подход

1 Гонсалес Х. История христианства. От эпохи Реформации до нашего времени. СПб., 2008. Т. 2. С. 14.

2 См.: Прилуцкий А. Историко-философские предпосылки формирования экзегетической парадигмы Мартина Лютера // Богословские размышления: Евро-Азиатский журнал богословия. 2003. № 2. С. 65–85.

3 Зассе Г. На том стоим. Кто такие лютеране. СПб., 1994. С. 83.

4 Макграт А. Богословская мысль Реформации. Одесса, 1994. С. 174.

5 Там же. С. 174.

к пониманию Писания, став экзегетом-учёным⁶. Иными словами — деятельным участником академической среды своего времени.

Как представляется автору данной публикации, подход Лортца является более оправданным. Мартин Лютер не смог бы получить статус основоположника экзегетической традиции протестантизма, если бы не предложил совершенно новый принцип понимания Писания, получившего впоследствии формулировку «*sola Scriptura*». Как отмечает Г. Верклер, «Лютер полагал, что не Церкви следует определять, чему должно учить Писание, но, наоборот, Писание должно определять учение Церкви»⁷.

Как будет показано в дальнейшем, главным вкладом реформатора в сферу библейских исследований стало использование христологического подхода к пониманию текста Писания. По утверждению упомянутого уже Верклера, Лютеру, разочаровавшемуся в аллегорическом методе экзегезы, необходим был новый способ толкования Библии. Для реформатора «всё в Ветхом и Новом Завете указывает на Христа. Этот организующий принцип, который на практике стал герменевтическим принципом, привёл к тому, что Лютер увидел Христа во многих местах Писания»⁸. По мнению Э.-И. Вашке, христологический подход, изобретённый Лютером, позволил в дальнейшем развиваться протестантской четырехчастностной структуре (*sola Scriptura, sola fide, sola gratia et solus Christus*): «Только Писание свидетельствует о Иисусе Христе, в Нём только явлено Божественное спасение. Человек может воспринять это только через веру, которая осуществляется только через благодать»⁹.

С другой стороны, было бы некорректным утверждать, что экзегетическое нововведение было сделано Лютером на пустом месте — вне какого-либо контекста. Во всяком случае, Л. Беркхоф прямо говорит о «великой важности» Ренессанса для формирования герменевтических принципов, которыми впоследствии будет пользоваться Лютер¹⁰. Таким образом, целью данной публикации является определение новаторского вклада Лютера в область экзегезы¹¹ в соотнесении с религиозной и интеллектуальной средой, в которой он находился.

6 Лортц Й. История Церкви. Москва, 2000. Т. 2. С. 128.

7 Верклер Г. Герменевтика. Принципы и процесс толкования Библии. Schaumburg (Illinois), 1995. С. 33.

8 Там же. С. 34.

9 Вашке Э.-И. Толкование псалмов Мартина Лютера. Минск, 2017. С. 45.

10 Berkhof L. Principles of Biblical Interpretation. Grand Rapids, 1950. P. 25.

11 При отсутствии возможности охватить весь спектр библейских толкований, выполненных реформатором, его подход к экзегезе будет рассмотрен преимущественно на примере его авторского исследования Псалтири.

1. Религиозно-исторический контекст

В отношении экзегетической деятельности Лютера существует несколько устоявшихся мифов. Некоторые из них возникли в католической среде. Создателями других стали сами протестанты более поздних поколений¹².

Первый миф утверждает, что текст Библии до появления протестантизма существовал в западной церковной среде исключительно в латинской версии, а именно в виде Вульгаты. И именно Лютер осуществил переворот в данной области. Однако Макграт убедительно демонстрирует безосновательность данного мнения. В частности, он указывает, что во времена Лютера не использовался даже термин «вульгата», а текст, составленный в IV–V столетиях блаженным Иеронимом, «дошёл до Средних веков в нескольких вариантах, между которыми были значительные расхождения»¹³. Попытка унификации латинского текста Писания произошла в XIII веке в Парижском университете, но завершилась неудачей. Парижский вариант также был полон ошибок, исправленных впоследствии гуманистами. Переводя Новый Завет на немецкий язык¹⁴, Лютер выбирал лучший текст из ряда имевшихся. И пользовался он не Парижской Вульгатой, а критическим изданием Эразма¹⁵. Таким образом, монополии какого-либо текста Библии в XVI в. не существовало. Достижением же Лютера стало то, что для создания немецкого перевода Писания он выбрал в качестве основы наиболее проверенный текст¹⁶.

Еще один миф состоит в том, что Лютер стал первопроходцем в плане создания перевода Библии на национальный язык. Однако национальные переводы Писания к указанному времени уже не были редкостью. Так, например, в Англии существовал английский текст Священного Писания, созданный предреформатором Джоном Уиклифом (1320/24–1384) и кругом его учеников. Последствия этого перевода

12 Гонсалес Х. История христианства. С. 15.

13 Макграт А. Богословская мысль Реформации. С. 170.

14 Oberman H. The Reformation. Roots and Ramifications. New York, 2004. P. 72.

15 «В 1516 году Эразм публикует первое критическое издание текстов Нового Завета, в котором многие ошибки латинской Вульгаты были исправлены по греческому тексту» (Прилуцкий А. Историко-философские предпосылки. С. 70).

16 Известно также, что Лютер пользовался печатными текстами Писания, изданными на языке оригинала, например, первым греческим изданием Нового Завета «*Novum Instrumentum omne*», которое опубликовал Эразм (1516 г.), и еврейским текстом Псалмов издателя Жака Лефевра из Этапля (1509 г.).

Библии на национальный язык не стоит преувеличивать. Уиклиф ориентировался на одну из непроверенных латинских версий текста Писания, поэтому и его текст был полон ошибок. Однако сам факт появления в XIV веке Библии, понятной широкому кругу лиц, привёл к тому, что её читатели получили возможность сравнить библейское учение о Церкви с её современным состоянием. «Библия была принята как главный авторитет во всех сферах интеллектуальной жизни»¹⁷, а также в качестве мерила для оценки общественных процессов. До этого Писание априори служило опорой для стабильного существования средневековых государств и Римско-католической церкви. Появившаяся возможность сравнивать библейское учение и имевшееся в обществе положение дел привело к началу предреформационных процессов: к деятельности уже упомянутого Уиклифа, а также, например, движения вальденсов в Южной Франции.

Национальные переводы Библии существовали и в Германии¹⁸. Филипп Шафф отмечает, что «Лютер был не первым, но, безусловно, величайшим переводчиком немецкой Библии и неразрывно связан с ней, как и Иероним — с латинской Вульгатой»¹⁹. Немецкие переводы Писания пользовались у населения Германии большой популярностью. Это вызывало неодобрение со стороны официальной церковной власти и приводило к неожиданным последствиям. В частности, в 1486 г. архиепископ Майнца Бертольд, известный любовью к просвещению, ввел запрет на всякую несанкционированную печать немецкой Библии в пределах своей епархии. А известный критик католических нравов Гейлер из Кайзерсберга тем не менее объявил «злом печатать Библию на немецком языке»²⁰.

Таким образом, Лютер, создававший национальный перевод Библии, учитывал имевшийся уже в данной области опыт. А также, безусловно, шёл на ещё большее обострение отношений с официальной церковной властью.

17 Хилл К. Английская Библия и революция XVII века. М., 1998. С. 21.

18 Первый национальный и частичный перевод Писания (на готский язык) возник на германских землях ещё в IV в. Его создателем стал епископ Вульфила, проповедовавший христианство готам. В XIV столетии неизвестные ученые осуществили перевод всей Библии на средневерхненемецкий язык. Однако данный перевод так же, как и в случае с Уиклифом, был сделан с Вульгаты. Помимо всей Библии, ко времени Лютера в употреблении имелись многочисленные немецкоязычные издания Евангелий и апостольских посланий, а также Псалтири. Перевод их был сделан с Вульгаты.

19 Шафф Ф. История Христианской Церкви. СПб., 2009. Т. 7. С. 212.

20 Там же. С. 214.

Несомненной заслугой Лютера является не столько полный перевод Библии, сколько создание немецкого литературного языка. «Взяв за основу восточносредненемецкий язык саксонской канцелярской письменности, он в то же время учитывал традиции устного народного творчества, ренессансной риторической прозы и немецкой религиозной мистики. Свои взгляды на искусство перевода Священного Писания Лютер изложил в “Послании о переводе” (“Sendbrief von Dolmetschen”, 1530), в котором предложил ориентироваться на язык не учёных, а простолудинов, отдавая предпочтение богословским задачам перед лингвистическими соображениями... Лютер по праву считается создателем современного немецкого литературного языка»²¹.

Ещё одним мифом, связанным с экзегетическим методом реформатора, является утверждение о полном отвержении им какого-либо Предания. Якобы разработанный Лютером принцип «*sola Scriptura*» упраздняет любые небиблейские формы источников христианского вероучения. Однако, как утверждает Хайко Оберман, Лютер боролся не с Преданием как таковым, а с одной из его разновидностей, возникшей в эпоху позднего Средневековья²². Оберман, а за ним и Макграт, указывают на сосуществование в XVI столетии двух видов Предания. «Предание 1» представляло собой «традиционный способ толкования Писания в сообществе верующих»²³ — фиксированную традицию, корни которой уходили в святоотеческую эпоху. Такой вид Предания вполне устраивал Лютера, ибо он являлся всего лишь необходимым богословско-историческим контекстом для правильного понимания Библии. Лютер и сам пользовался «Преданием 1» для толкования текста Писания, но с некоторыми оговорками²⁴. В отличие от «Предания 1» реформатором полностью отвергалось «Предание 2», которое к концу

21 Доронин А., Ерохин А. и др. Лютер // Большая российская энциклопедия. М., 2011. Т. 18. С. 264.

22 Oberman H. Forerunners of the Reformation: The Shape of Late Medieval Thought. Cambridge, 2002. P. 58.

23 McGrath A. The Intellectual origins of the European Reformation. Oxford, 1987. P. 141.

24 «Не ставя под сомнение святость и соответствующую эпохе учёность патристических экзегетов Священного Писания, Лютер был далек и от идеализации их экзегетического метода, когда призывал обращать внимание на их ошибки. “Учитываешь ли ты, как часто допускали ошибки в истолковании Псалтири и других текстов св. Августин, Иларию, да все, кто, не зная [древних] языков, пытались самостоятельно излагать Писание. Рассуждая вроде бы правильно, они тем не менее не могли передать подлинный смысл текста, который истолковывали”. Согласно мнению доктора Лютера, святые отцы, хотя и не учили ничему несправедливому, но так как часто не знали языков, то их толкования были иногда невразумительными, т. е. их толкования содержат неясности, вызванные

XV столетия получило в Католической церкви статус отдельного от Писания источника Божественного Откровения²⁵.

В состав «Предания 2» вошли, по большей части, решения вселенских соборов Католической церкви, утвердивших в качестве догматов такие элементы католического вероучения, как, например, папское главенство, чистилище и др., упоминания о которых в Библии отсутствуют. «Предание 1» является доктринальной теорией одного источника: доктрина основана на Писании, а «Предание» относится к «традиционному способу толкования Писания». «Предание 2» является доктринальной теорией двух источников: доктрина основана на двух различных источниках — Писании и устном Предании. Верование, которое отсутствует в Писании, может на основании теории двух источников быть оправдано как восходящее к устному Преданию. Как мы увидим, именно против доктринальной теории двух источников была в первую очередь направлена критика реформаторов²⁶.

В качестве инструментария для ревизии экзегетического материала Лютером были использованы достижения гуманистов. Средством верификации одновременно Предания и Писания стал девиз «*ad fontes*» (к источникам), который, как казалось Лютеру, позволил ему, с одной стороны, остаться в рамках традиционного понимания Библии, с другой — избавиться от ненужного наслоения средневековых толкований²⁷.

Но главным достижением гуманистов, которое позаимствовал и использовал Лютер, стало утверждение о том, что библейский текст есть не просто комплексное литературное произведение, но особый передатчик духовного опыта. «В случае с Новым Заветом этот опыт был опытом присутствия и силы воскресшего Христа. Поэтому Писание читалось с чувством предвосхищения: считалось, что благодаря правильному чтению и изучению Писания можно было воссоздать в XVI веке жизненность и волнение апостольской эры»²⁸. Такое восприятие Библии станет для Лютера основой понимания Писания как Слова Божия — фактически ещё одной формы Боговоплощения.

неточным пониманием текста истолкователями»» (*Прилуцкий А. М. Историко-философские предпосылки. С. 81*).

25 Окончательное решение о существовании в католичестве двойного источника вероучения было принято на Тридентском соборе (1545–1563). См. *Кудрявцев О. Тридентский собор // Большая российская энциклопедия. М., 2016. Т. 32. С. 392–393.*

26 *Макграп А. Богословская мысль Реформации. С. 170.*

27 *Oberman H. The Reformation. P. 3.*

28 *Макграп А. Богословская мысль Реформации. С. 173.*

2. Личностный контекст

Общеизвестным является тот факт, что реформационная деятельность Лютера стала следствием его личных духовных исканий. Неудовлетворённость католической духовностью, а также поиск корректного понимания *правды Божией* (Рим. 3, 21) привели его к пересмотру взглядов на понимание Священного Писания²⁹. Однако внутренняя выстраданность реформ не исключает воздействия внешних факторов. По утверждению финского исследователя У. Саарниваары, Лютер оказался под сильным влиянием Иоганна фон Штаупица (1465–1524) — своего покровителя и друга, генерального викария ордена августинцев, одного из создателей Виттенбергского университета.

Влияние Штаупица на раннего Лютера было настолько велико, что последний даже включил письмо к Штаупицу в свою книгу об индульгенциях («*Resolutiones disputationum de indulgentium virtute*»). В письме Лютер отмечает, что Штаупиц не только позволил ему по-новому взглянуть на вопрос оправдания, но и привил интерес к исследованию оригинального текста Писания, а также к его (текста) авторской экзегезе³⁰. Вот пример экзегетических рассуждений, которыми делился Лютер со своим наставником: «Исследуя работы учёных мужей, которые служат Церкви, наставляя нас в греческом и еврейском языках, я обнаружил, что первоначальное значение греческого слова *metanoia*, “повторное понимание”, раскрывается, когда мы понимаем, что оно происходит от *meta* и *pous*, т. е. “после” и “разум”»³¹. Здесь мы находим, с одной стороны, доказательство существования интереса к древним языкам, который у Лютера имелся уже на ранней стадии его академической деятельности. С другой стороны, рассуждение над понятием «метанойя» является указанием на желание реформатора пересмотреть предшествующую традицию экзегезы.

Можно предположить, что использованный впоследствии Лютером христологический подход к толкованию Писания (как к Слову Божию) также возник не без влияния Штаупица: «Доктор Штаупиц сказал мне,

29 Если до начала реформационной деятельности Библия была для Лютера по преимуществу источником сведений об «ужасах Божьего суда» (*Шафф Ф.* История Христианской Церкви. С 82), то после переосмысления соотношения веры и дел закона «Библия стала для Лютера книгой жизни и утешения» (Там же. С. 87).

30 *Oberman H.* The Two Reformations: The Journey from the Last Days to the New World. New Haven; London, 2003. P. 42.

31 *Martin L. Werke.* Kritische Gesamtausgabe. Weimar, 1897. Bd. 7. S. 525.

что когда кто-то хочет поговорить о предопределении, то лучше думать не о нём, а о ранах Христа и постараться представить себе Христа»³².

Ещё одним известным фактом является то, что, став монахом-августинцем в 1505 г., Лютер уже в 1508 г. был вынужден покинуть Эрфуртский монастырь. Причина имела внутренний характер и заключалась в кризисе веры, который переживал будущий реформатор³³. Именно на данном этапе влияние Штаупица проявило себя более всего. Как утверждает Х. Гонсалес, Штаупиц посчитал, что Лютер может повторить путь блаженного Иеронима. «Много веков назад Иероним избежал искушений благодаря работе над древнееврейскими текстами. Лютер сталкивался с иными трудностями, нежели Иероним, но учёба, преподавание и выполнение пастырских обязанностей могли и на него оказать такое же воздействие. Поэтому Лютер неожиданно для себя самого получил назначение на должность преподавателя Писания во вновь открытом университете в городе Виттенберге»³⁴.

В 1512 г. Лютер получил степень доктора богословия. Первый цикл лекций по Псалтири³⁵ он начал читать в 1513 г., вероятней всего летом, и продолжал его до октября 1515 г. «Лютер истолковывал псалмы с христологической точки зрения. Когда псалмопевец говорил от первого лица, для Лютера это означало, что словами псалмопевца Христос Сам говорит о Себе. В Псалтири Лютер увидел Христа, переживавшего такие же испытания, как и он сам. Это стало основанием для его великого открытия»³⁶, которое заключалось в использовании христологического подхода к пониманию Писания.

Как отмечает Т. Кауфман, «Библия для Лютера не была полифоном, чем-то тёмным, требующим церковного толкования, но заключала в себе главное послание, Евангелие о любви Бога в Иисусе Христе»³⁷. Этим была обусловлена уверенность Лютера в том, что «Писание само себя разъясняет» (*«scriptura sui ipsius interpres»*)³⁸.

32 Ibidem.

33 Гонсалес Х. История христианства. С. 18.

34 Там же. С. 19.

35 «Согласно протестантскому преданию, в монашеские годы Лютер не знал Библии и изучать её начал только со времени обращения или незадолго до этого. Но это не так. Будучи монахом, он соблюдал уставные часы молитв и поэтому знал наизусть Псалтирь» (Гонсалес Х. История христианства. С. 17).

36 Там же.

37 Kaufmann Th. Martin Luther. München, 2010. S. 65.

38 Luther M. Werke. S. 97.

3. Методология экзегезы

К XVI столетию в Католической церкви отсутствовала единая система толкования Священного Писания³⁹. Утверждая, что Библия должна прочитываться и пониматься в определенной традиции, католические богословы обычно ссылались на авторитет Церкви. «Поскольку толкование и последующая интерпретация зачастую неоднозначным образом выводится из Писания, возникает необходимость в авторитете, который принимает последнее решение. Для членов ордена авторитетом являлось верховное руководство, а для Церкви в целом — институт папства»⁴⁰. Однако события, произошедшие в начале XV столетия, показали, что авторитет Церкви может быть настоящей абстракцией. Почти двадцать лет Католическая церковь находилась в ситуации сначала двое-, а затем троепапства. Окончательную ясность с тем, кто должен именоваться истинным папой Римским, внес Констанцский собор (1414–1418), но его решение привело к появлению новой дилеммы: чей авторитет выше, вселенского собора или папы? Активное развитие университетов только усугубляло имевшийся в этой области плюрализм⁴¹.

Ему способствовало также возникшее в XV в. движение гуманистов, поставившее под сомнение некоторые основы средневекового католицизма. Так, например, Лоренцо Валла убедительно доказал подложность «Константинова дара», на основании которого папство обладало властью над землями Рима и средней Италии. Таким образом, Мартин Лютер, начав преподавать Писание в Виттенберге, оказался в ситуации «вакуума» авторитета. Учитывая личностный кризис, который реформатор переживал, не стоит удивляться, что поиск авторитета при толковании Писания он стал искать не вовне, а внутри — пытаясь прислушаться к голосу Бога⁴².

Как указывает Саарниваара, «во времена Лютера лектор по библейской экзегетике должен был представить студентам размышления видных исследователей. Те же требования были предъявлены и Лютеру. В частности, он пользовался комментарием Августина на Псалтирь,

39 Макрат А. Богословская мысль Реформации. С. 48.

40 Вашке Э.-И. Толкование псалмов Мартина Лютера. С. 45–46.

41 McGrath A. The Intellectual origins of the European Reformation. P. 13.

42 Данное стремление роднило Лютера со сторонниками движения *Devotio moderna* («Новое Почитание» см. перевод этого словосочетания в статье Логутовой), стремившихся через мистическое созерцание Бога и внутреннее самоочищение прийти к идеалу первохристианского образа жизни (см. Логутова М. Истоки и организационные формы «Нового благочестия» // Средние века. 2000. Вып. 61. С. 225–253).

комментариями Лиры⁴³ и наиболее современным источником того времени “*Psalterium quintuplex*” (1509) Жака Лефевра из Этапля. Однако, начиная с Псалма 90, цитат становится меньше. Лютер преподносит свои собственные объяснения»⁴⁴.

Первоначально Лютер пользовался стандартным для своего времени методом толкования Библии, который обычно называют «квадрига», или четырехсторонний смысл Писания. Этот метод предполагает, что один и тот же библейский текст может обладать целым спектром значений. Определив дословное значение того или иного отрывка, толкователь должен также понять три недословных смысла: «аллегорический, содержащий в себе то, во что христиане должны верить; тропологический, или нравственный, содержащий в себе то, что христиане должны делать; и анагогический, содержащий то, на что христиане должны надеяться»⁴⁵.

Макграт так раскрывает этот четырехчастный спектр смыслов «квадриги»: «**1. Дословное значение**, при котором текст рассматривается в прямом смысле. **2. Аллегорическое значение**, при котором определённые места Писания толкуются как утверждения доктрины. Эти места являются либо неясными, либо их дословный смысл является, по богословским соображениям, неприемлемым для читателей. **3. Тропологическое, или нравственное, значение**, при котором определённые места толкуются как нравственное руководство христианского поведения. **4. Анагогическое значение**, при котором определённые места толкуются как основание для христианских надежд, указывающие на будущее исполнение Божественных обещаний в Новом Иерусалиме»⁴⁶.

В процессе работы над лекциями о Псалтири Лютер переработал «квадригу», дополнив её авторским пониманием, а именно: реформатор настаивал на важности дословного понимания библейского текста как основы его восприятия. Это, с точки зрения Лютера, могло гарантировать исследователя от ошибки при толковании. «Правильная интерпретация Писания, согласно пониманию Лютера, должна основываться

43 «Авторитетными лицами для Лютера были отцы Церкви бл. Августин (354–430) и Николай Лирийский (ок. 1270–1349), отчего в обиход вошло выражение: “*Si Lira non lyrasset, Lutherus non saltasset*” (“Если бы Лира не сыграл(а), то Лютер бы не станцевал”))» (Вашке Э.-И. Толкование псалмов Мартина Лютера. С. 47).

44 Саарниваара У. Лютер открывает Евангелие. Фонд «Лютеранское наследие». URL: <http://www.lhf.ru/pdf/saarnivara.pdf>.

45 Макграт А. Богословская мысль Реформации. С. 183.

46 Там же.

на literalном (буквальном — А. Б.) значении анализируемого текста, на котором христианский читатель должен базироваться в большинстве своих выводов. Аллегорическое понимание в силу своей расплывчатости и ненадежности не может использоваться для защиты и утверждения веры»⁴⁷.

Ко времени Лютера в рядах гуманистов было сформулировано чёткое отличие дословного понимания Библии в смысле примитивного восприятия её текста от дословного понимания в смысле вникания в исторический контекст библейского повествования. Как утверждает Макграт, корректное понимание «дословного» значения Библии было определено упомянутым уже Жаком Лефевром из Этапля, который «утверждал, что следовало различать два различных значения термина “дословный”. “Дословно исторический” смысл Писания обозначает очевидный исторический смысл какого-либо фрагмента... “Дословно пророческий” смысл Писания обозначает пророческий смысл какого-либо фрагмента — иными словами, когда указывается на исполнение данного пророчества в будущем, с пришествием Иисуса Христа»⁴⁸.

Лютер, для которого любые формы аллегии без прочного основания буквализма были недопустимы⁴⁹, стал активно пользоваться достижением Лефевра. «Дословно исторический» подход к пониманию библейского текста Лютер рассматривал как обращение просто к истории, а не ко Христу. В ряде случаев отрывок Писания может иметь «дословно пророческий» смысл, и тогда речь в нём идёт прежде всего о Христе. «Эта христологическая схема толкования приобрела особое значение в связи с Псалтирью — ветхозаветной книгой, которая занимала особое место в средневековой духовности и богословии и по которой Лютер читал лекции с 1513 по 1515 гг.»⁵⁰.

Лютер осуществил дальнейшее усовершенствование метода квадриги, поскольку имевшееся понимание его не устраивало: «Монахи и учителя-схоласты... придерживались традиции о четырёх значениях, содержащихся в Писании: буквальном, тропологическом, аллегорическом и анагогическом, и в соответствии с ними они истолковывали почти все слова Библии весьма неказистым образом. Так, Иерусалим в буквальном значении обозначал город с таким именем, тропологи-

47 Прилуцкий А. Историко-философские предпосылки. С. 73.

48 Макграт А. Богословская мысль Реформации. С. 184.

49 McGrath A. The Intellectual origins of the European Reformation. P. 158.

50 Макграт А. Богословская мысль Реформации. С. 184.

чески — чистую совесть, аллегорически — борющуюся Церковь, аналогически — небесное отечество Церкви торжествующей»⁵¹.

При экзегезе Псалтири Лютер различал не четыре, а восемь значений каждого исследуемого отрывка. «Эта поразительная точность (которая некоторым читателям может показаться типично схоластической) явилась следствием сочетания четырёх значений Писания с идеей о том, что каждое из этих значений можно истолковать исторически или пророчески»⁵².

В качестве примера использования Лютером введённого им восьмичастного смысла вполне подходит гора Сион, библейскому образу которой Лютер даёт восемь возможных толкований.

Исторический смысл: а) буквально: Ханаанская земля; б) аллегорически: синагога; в) тропологически: праведность фарисеев и закона; г) аналогически: будущая слава на земле.

Пророческий смысл: а) буквально: народ Сиона; б) аллегорически: христианская Церковь; в) тропологически: праведность веры; г) аналогически: вечная слава на небесах.

При всём внимании к буквальному смыслу Писания Лютер считал недопустимым концентрироваться исключительно на нём. Реформатора более интересовала духовная «надстройка» — пророческое понимание текста, восходящее ко Христу. «В то время как для средневековой философии и ещё даже для гуманистов толкование Библии главным образом было направлено на то, чтобы дать руководство к деятельности в практической жизни, для Лютера Библия была Книгой, в которой он надеялся найти ответы на многочисленные вопросы из различных сфер жизни. На этом зиждется радикальность его герменевтики: “проповедь Христа”, то, “что совершает Христос”, становится поворотным и ключевым пунктом для лютеровского понимания текстов»⁵³. С одной стороны, такое отношение к Библии не лишено историчности, с другой — является проявлением «животворящего духа Писания»⁵⁴.

Стремление Лютера понимать Библию почти исключительно тропологически, в рамках «животворящего духа» («труды Божьи и пути Божьи в буквальном смысле воплощены во Христе»⁵⁵) привело его, как уже было отмечено выше, к христологическому пониманию Писания.

51 Лютер М. Лекции по Посланию к Галатам. М., 1997. С. 509.

52 Макграт А. Богословская мысль Реформации. С. 184.

53 Ваше Э.-И. Толкование псалмов Мартина Лютера. С. 46.

54 Прилуцкий А. Историко-философские предпосылки. С. 84.

55 См. Luther M. Werke. Bd. 3. S. 458.

Свои лекции по Псалтири Лютер начинает с утверждения: «Praefacio Иисуса Христа Сына Божия и Господа нашего в Псалтири Давида»⁵⁶. Значение этих слов объясняет Макграт: «Давид был пророком и сущность его пророчества не кто иной, как Сам Христос»⁵⁷.

Применённый Лютером подход позволил ему выйти за рамки гуманистической экзегезы Эразма, который стремился понимать Библию почти исключительно исторически, а если и толковал её, то исключительно в моральном ключе. Лютер же дал ветхозаветному тексту христологическую перспективу. «Христос как модель, пример отличается от идеи примера Христа в моралистическом смысле»⁵⁸.

Тропос Христа был необходим Лютеру для ясного понимания практической жизни христианина. Если смысл Писания можно свести к «модели» Спасителя, то это означает, что Его жизнь, а главное, страдания относятся и к последователям Христа. «Центральный пункт тропологического истолкования, который заключается в том, что Бог так же относится к Своим детям, как Он относится ко Христу, неотделим от учения об оправдании»⁵⁹. По мысли Лютера, как поступил Христос (смирился перед Отцом и получил даром Его благодать⁶⁰), так должен поступать и каждый христианин, желающий получить оправдание от Бога. «Бог спасает неблагочестивых, как говорит Августин, когда Он делает их благочестивыми и праведными в сердце и когда Он сохраняет тех, кто уже спасен. Или Он... приводит к цели спасения... тех, кто говорит: я надеюсь на обретение помощи от Тебя, Кто есть Спаситель благочестивых и справедливый Бог»⁶¹.

Такое понимание спасения (как милостивого дара Божия смиренному человеку), возникшее у Лютера благодаря христологической экзегезе Писания, привело реформатора к ключевому для Реформации богословскому выводу, имевшему отношение к противопоставлению закона и благодати, к богословской дилемме упомянутой уже *правды Божией* (Рим. 3, 21). Это противопоставление в итоге было преодолено в протестантизме через установление главенства «спасительной веры» (*sola fide*).

56 Ibid. S. 12.

57 McGrath A. The Intellectual Origins of the European Reformation. P. 159.

58 Саарниваара У. Лютер открывает Евангелие.

59 Там же.

60 «Тут говорится... о Христе, Который есть сила и праведность Бога через великое и глубочайшее смирение» (*Luther M. Op.cit. Bd. 3. S. 458*).

61 Лютер М. Лекции по Псалтири. Цит. по: Саарниваара У. Указ. соч.

Заключение

Экзегеза Мартина Лютера — явление, не поддающееся однозначной оценке. Наряду с ярким авторским подходом к пониманию Писания, методология реформатора оказалась под влиянием религиозно-общественной среды, в которой Лютер находился. Опираясь, в частности, на достижения христианского гуманизма, реформатор творчески переосмысливал наработки как своих предшественников, так и современников. В результате экзегеза Лютера стала комплексным феноменом. Её фундаментом явился христологический подход к пониманию библейского текста, что в итоге определило дальнейшее развитие не только реформационного понимания Священного Писания как Слова Божия, но своеобразную протестантскую доктрину оправдания «одной только верой» (*sola fide*).

Источники

Лютер М. Лекции по Посланию к Галатам. М.: Фонд «Лютеранское наследие», 1997.

Luther M. Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimar, 1883. Bd. 3.

Luther M. Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimar, 1897. Bd. 7.

Литература

Вашке Э.-И. Толкование псалмов Мартина Лютера // Религия и История: материалы V Международной научно-практической конференции. Минск, 20–22 апр. 2017 г. Минск: Изд. центр БГУ, Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла, 2017. С. 45–53.

Верклер Г. Герменевтика. Принципы и процесс толкования Библии. Schaumburg (Illinois): Gospel Literature Services, 1995.

Гонсалес Х. История христианства. От эпохи Реформации до нашего времени. СПб.: Библия для всех, 2008. Том 2.

Доронин А. В., Ерохин А. В. и др. Лютер // Большая российская энциклопедия. М.: Большая российская энциклопедия, 2011. Т. 18. С. 264–266.

Зассе Г. На том стоим. Кто такие лютеране / перевод с англ. К. Комарова, под ред. А. Комарова. СПб.: Андреев и согласие, 1994.

Кудрявцев О. Тридентский собор // Большая российская энциклопедия. М.: Большая российская энциклопедия, 2016. Т. 32. С. 392–393.

Логутова М. Истоки и организационные формы «Нового благочестия» // Средние века. 2000. Вып. 61. С. 225–253.

- Лортец Й. История Церкви, рассмотренная в связи с историей идей. М.: Христианская Россия, 2000. Т. 2.
- Макграат А. Богословская мысль Реформации. Одесса: Одесская библийская школа «Богомыслие», 1994.
- Прилуцкий А. Историко-философские предпосылки формирования экзегетической парадигмы Мартина Лютера // Богословские размышления: Евро-Азиатский журнал богословия. 2003. № 2. С. 65–85.
- Саарниваара У. Лютер открывает Евангелие. Фонд «Лютеранское наследие». [Электронный ресурс]. URL: <http://www.lhf.ru/pdf/saarnivara.pdf> (дата обращения 12.01.2019).
- Хилл К. Английская Библия и революция XVII века. Москва: ИВИ РАН, 1998.
- Шафф Ф. История Христианской Церкви. Т. 7. Современное христианство. Реформация в Германии. СПб.: Библия для всех, 2009.
- Berkhof L. Principles of Biblical Interpretation. Grand Rapids: Baker, 1950.
- Kaufmann Th. Martin Luther. 2., durchgesehene Auflage. München: Beck, 2010.
- McGrath A. The Intellectual Origins of the European Reformation. Oxford: Wiley-Blackwell, 1987.
- Oberman H. Forerunners of the Reformation: The Shape of Late Medieval Thought. Cambridge: James Clarke & Co., 2002.
- Oberman H. The Reformation. Roots and Ramifications. New York: T&T Clark International, 2004.
- Oberman H. The Two Reformations: The Journey from the Last Days to the New World. New Haven; London: Yale University Press, 2003.

Innovation or Continuity? Features and Religious and Historical Context Exegetic-Hermeneutic Views of Martin Luther

Priest Antonii Borisov

PhD in Theology

Associate Professor of Church History Department of Moscow Theological Academy

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

antony.borisov@gmail.com

For citation: Borisov, Antonii A., priest. "Innovation or Continuity? Features and Religious and Historical Context Exegetic-Hermeneutic Views of Martin Luther". *Bible and Christian Antiquity*, vol. 1, no. 1, 2019, pp. 185–201. (In Russian) doi: 10.31802/2658-4476-2019-1-1-185-201

Abstract. The personality of Martin Luther (1483–1546) and his reformation activity cause different evaluations of researchers. In particular, special attention is paid to Luther's contribution to the development of biblical exegesis. The aim of the article is to determine – is it

correct to consider Luther to be an innovator in the interpretation of Scripture? It seems to the author that a right understanding of the Reformer's activity is possible only if Luther's author's approach to the understanding of the Bible is correlated with the religious and historical context in which the Reformer acted. This methodology allows us to prove that Luther's exegesis became a complex phenomenon and served as the basis for the development of the Protestant perception of Scripture in the Christological sense.

Keywords: Reformation, exegesis, hermeneutics, Old Testament, New Testament, Christian humanism, Christology, biblical translation.

ИМПЕРАТИВ И ДЕОНТИКА В ПЯТИКНИЖИИ:

СПЕЦИФИКА ГРЕЧЕСКОГО (LXX), ЛАТИНСКОГО (VULG) И АРАМЕЙСКИХ ПЕРЕВОДОВ¹

Диакон Николай Шаблевский

кандидат богословия,
ассистент кафедры библеистики Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
nikolay.mda@yandex.ru

Для цитирования: Шаблевский Н. Н., диак. Императив и деонтика в Пятикнижии: специфика греческого (LXX), латинского (Vulg) и арамейских переводов // Библия и христианская древность. 2019. Т. 1. № 1. С. 202–219. doi: 10.31802/2658-4476-2019-1-1-202-220

Аннотация

УДК 22.05 (222.1)

В данной статье изучается императив и деонтическая модальность индикатива имперфекта, а также перфекта с вавом-последовательности древнееврейского текста Пятикнижия Моисеева. В качестве материала для исследования выбраны диалогические высказывания из прозаических повествований и законодательных текстов. Благодаря такому подходу обнаружились различные методы перевода еврейского текста. Так, если в первом жанре все переводы, обозначенные в теме статьи, выполнены близко к масоретскому тексту, за некоторыми исключениями, обнаруженными в LXX, Vulg и в Пешитте, то в текстах законодательного жанра не все переводы соответствуют библейскому тексту оригинала. Особенно это касается Пешитты. Благодаря полученным результатам исследования, актуализировалось изучение деонтической модальности греческого, латинского и арамейских языков, по крайней мере, LXX, Vulg, таргумов и Пешитты.

Ключевые слова: императив, деонтическая модальность, деонтика, индикатив имперфекта, перфект с вавом-последовательности, прямая речь, масоретский текст, LXX, Vulg, таргумы, Пешитта.

- 1 Выражаю искреннюю благодарность студентам II курса магистратуры кафедры Библеистики МДА (2018/2019 год обучения) за ценные замечания и советы по улучшению настоящей статьи, материалы которой были проанализированы на семинаре по арамейским переводам Пятикнижия Моисеева.

1. Проблематика темы исследования

В настоящей статье основное внимание уделяется изучению специфики деонтической модальности древнееврейского текста Пятикнижия. Поскольку модальность представляет собой «тип высказывания с точки зрения его отношения к реальности»², постольку в древнееврейском языке к деонтической модальности однозначно относятся такие наклонения имперфекта, как когортатив³, императив и юссив⁴. Вместе с тем, наряду с императивом, может использоваться изъявительное наклонение имперфекта (2-е лицо ед. и мн. числа), а также перфект (то же лицо и числа) с так называемым «вавом-последовательности»⁵. В настоящей статье мы не будем останавливаться на анализе специфики когортатива и юссива, поскольку данная тематика заслуживает особого изучения. Мы уделим внимание лишь противопоставлению императива, с одной стороны, и имперфекта/«перевернутого» перфекта как деонтики древнееврейского языка, с другой. При этом поскольку отрицательные частицы לֹא / lō^2 и לֹא־ / ʔal не употребляются с императивом, а лишь с формами имперфекта (изъявительное наклонение, юссив и когортатив)⁶, различного рода отрицания не будут анализироваться в настоящей работе.

Такая постановка проблемы поможет решить, в чём же состоит принципиальное отличие между императивом и глаголами в изъявительных наклонениях обозначенных выше временных модификаций, которые представляют собой деонтическую модальность по значению.

- 2 Сытько А. В. К вопросу о семантическом содержании деонтической модальности // Вестник Полоцкого государственного университета. 2018. № 10. С. 170.
- 3 Латинское cohortativus происходит от cohortor — «увещевать»; данное наклонение является побудительным.
- 4 Латинское jussivus происходит от jubeo — «приказывать». Это наклонение выражает волю агенса.
- 5 Для этой статьи значимым представляется лишь то, что wāw с перфектом придаёт ему семантику незавершённости, то есть уподобляет его имперфекту по временному значению. Подробнее о специфике wāw-consecutivum см., например, в следующем фундаментальном исследовании: Gesenius' Hebrew Grammar / ed. and enlarged by E. Kautzsch. 2nd English ed.; rev. in accord. with the 28th German ed. by A. E. Cowley. Oxford, 1910. P. 132–135. О том, как присоединение вава к глаголам влияет на синтаксис древнееврейской прозы Пятикнижия, а также об особенностях арамейских переводов таких синтаксических моделей можно узнать в недавно защищённой диссертации: Шаблевский Н., диак. Сравнительный анализ принципов арамейских переводов Пятикнижия Моисеева (таргумов и Пешитты). Диссертация на соискание учёной степени кандидата богословия. Московская духовная академия. Сергиев Посад, 2018. С. 59–76.
- 6 См., например: Weingreen J. A Practical Grammar for Classical Hebrew. Oxford, 1959. P. 77.

При этом целесообразно будет сначала описать специфику императива в библейском иврите, а затем уже охарактеризовать деонтическую модальность в целом.

Итак, повелительное наклонение (по-латыни *modus imperativus*) в древнееврейском языке во всех породах, за исключением пассивных *Puʕʕal* и *Hoʕʕal*⁷ (по-другому *Dp*- и *Kp*-пород соответственно), имеет свои модели образования, благодаря чему распознаётся морфемно. При этом, как отмечает Ф. Р. Пальмер, императив представляет собой директиву и, как правило, обозначает приказ. Более того, это преимущественно жёсткое распоряжение, исходящее от авторитетного лица и исключающее несогласие.

Тем не менее существуют две черты, благодаря которым императив может ассоциироваться с деонтической модальностью. Во-первых, глаголы в повелительном наклонении не только обозначают приказ, но также разрешение или совет. Во-вторых, императив всегда свойствен подлежащему (субъективный), а вместе с тем и представляет собой перформатив⁸, благодаря чему говорящий отдаёт приказы «в акте говорения (*in the act of speaking*)», поэтому, в отличие от директив, императив обычно не встречается в придаточных предложениях⁹.

Итак, в древнееврейском языке императив представляет собой «волетивное¹⁰ наклонение 2-го лица... Подобно юссиву используется для выражения оттенков воли»¹¹. При этом, помимо обыкновенной формы императива 2-го лица единственного числа, встречается его расширенная версия (путём присоединения к нему ударного окончания —*āh*), что формально соотносится с когортативом и поэтому иногда именуется эмфатическим императивом¹². Несмотря на формальное различие указанных вариантов повелительного наклонения, существенных семантических отличий между ними не обнаружено¹³.

7 Правда, в двух стихах — Иез. 32, 19 и Иер. 49, 8 — повелительное наклонение данной породы засвидетельствовано: *Гриликес Л., свящ.* Практический курс древнееврейского языка Ветхого Завета. М., 1996. С. 230.

8 То есть речевой акт, при котором самим высказыванием говорящий реализует действие.

9 *Palmer F. R. Mood and Modality. Cambridge, 2001. P. 80.*

10 От латинского *voluntas* — «воля, желание».

11 *Joüon P. A Grammar of Biblical Hebrew / trans. and rev. by T. Muraoka. Roma, 2006. P. 349.*

12 *Weingreen J. Practical Grammar for Classical Hebrew. P. 88. Сп.: Waltke B. K., O'Connor M. An Introduction to Biblical Hebrew Syntax. Winona Lake (Indiana), 1990. P. 568.*

13 *Joüon P. Grammar of Biblical Hebrew. P. 349.* Вместе с тем в учебнике Дж. Вайнгрина предлагается переводить эмфатическую форму как более жёсткий императив. Так,

Императив в древнееврейском языке используется в основном как требование исполнения непосредственного действия (сделай это!); реже — для более отдалённого во временном аспекте действия (ты сделаешь это!), что кодирует требование в будущем. Вместе с тем им обозначается разрешение, просьба, а также желание, воля. В последнем случае зачастую игнорируется воля пациенса (ты это сделаешь, потому что я так хочу!)¹⁴.

Относительно деонтической модальности¹⁵ стоит отметить прежде всего следующее. Её определяют и характеризуют такие факторы, как: потенциальность (выражает оппозицию реальное/ирреальное, а также динамику связи между ними), необходимость и обязательность (образуют семантическое ядро деонтики), возможность (связана с необходимостью) и целесообразность¹⁶.

Обозначенные специфические черты изображают деонтику в целом. В своей статье о деонтической модальности А. В. Сытько пришёл к заключению, представляющему собой краткую эссенцию современных сведений о деонтике; в силу этого позволим себе процитировать его выводы полностью:

«Деонтическое значение обладает статусом самостоятельного модального значения, в семантике которого доминирует элемент потенциальности. Наличие нескольких зон в семантике деонтики показывает гетерогенность её семантического объёма. Необходимость как норма и логико-понятийная основа актуализирует семантику обязательности и включает в рассмотрение деонтики только объективные потенции, в то время как желательность — только субъективные, целесообразность охватывает и те и другие. Ядро деонтического значения образуют семантика необходимости и целесообразности: первая, в силу обязательности, реализует преимущественно значение долженствования; вторая, в зависимости от ситуации, пересекается с желательностью. Очевидно, что выделение ядра деонтики связано с разграничением

обыкновенную форму שְׁמֹר / šmōr он переводит как «сохрани!» ('keep thou'), а определённую — שְׁמֹרָה / šmōrā^h как «точно, непременно сохрани!» ('keep thou indeed'). Стало быть, профессор считал, что семантическое отличие между двумя формами повелительного наклонения всё же существует (Weingreen J. Practical Grammar for Classical Hebrew. P. 88).

14 Joüon P. Grammar of Biblical Hebrew. P. 349–350. Ср.: Gesenius' Hebrew Grammar. P. 324–326.

15 От греческого δέον — «должное, надлежащее, необходимое».

16 См. подробнее: Сытько А. В. К вопросу о семантическом содержании деонтической модальности. С. 170–172.

двух типов деонтических ситуаций: внутренней и внешней, описательной и предписательной. Установление базового параметра необходимо для построения шкалы деонтического значения»¹⁷.

Таким образом, индикатив имперфекта и перфекта с вавом-последовательности, для того чтобы относиться к деонтической модальности, должен соответствовать одному или нескольким основным параметрам деонтики. К таковым относятся, прежде всего, необходимость и целесообразность, которые реализуют долженствование и отчасти желательность. Также основным проявлением деонтики является потенциальность. При этом ситуации, в которых проявляется анализируемая модальность, бывают как внутренними (действие должно исполняться в силу существующих законов, традиций, общепринятых моральных установок и тому подобного), так и внешними (необходимость реализации действия предписывается извне каким-либо авторитетом или тому подобным).

Стало быть, цель настоящего исследования заключается в анализе повелительного наклонения и деонтической модальности древнееврейского текста Пятикнижия Моисеева, а также специфики перевода изучаемых фрагментов Ветхого Завета на греческий, латинский и арамейские языки. При этом исследование деонтики и императива греческого языка LXX, латинского Vulg и арамейских языков таргумов и Пешитты в задачи работы не входят. В этом отношении главным представляется лишь специфика переводов, а не их языков.

Наконец, отметим, что при написании работы использовались нижеуказанные издания источников. Масоретский текст (= MT) Пятикнижия анализируется по пятому, критическому изданию *Biblia Hebraica Stuttgartensia*¹⁸. LXX и Vulg цитируются по доступным изданиям¹⁹. Тексты таргумов и Пешитты в основном взяты из их электронного издания, посвященного арамейским языкам²⁰. Вместе с тем в ряде случаев текст Пешитты сравнивается с критическим Лейденским изданием²¹. Также и таргум Онкелоса сравнивается с изданием

17 Там же. С. 172.

18 *Biblia Hebraica Stuttgartensia* / hrsg. K. Elliger und W. Rudolph. Stuttgart, 1997.

19 *Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece juxta LXX interpretes. Duo volumina in uno* / hrsg. A. Rahlfs. Stuttgart, 1979; *Biblia Sacra Vulgata: iuxta Vulgatam Versionem*. Stuttgart, 1994.

20 The Comprehensive Aramaic Lexicon. URL: <http://cal.huc.edu>.

21 The Old Testament in Syriac According to the Peshitta Version. Part I, fascicle 1. Genesis — Exodus. Leiden, 1977; The Old Testament in Syriac According to the Peshitta Version. Part I, fascicle 2; Part II, fascicle 1b. Leviticus — Numbers — Deuteronomy — Joshua. Leiden, 1991.

А. Спербера²²; таргум Неофити — по манускриптам, опубликованным на сайте библиотеки Ватикана²³; Фрагментарный и таргумы из Каирской генизы — по критическим изданиям М. Кляйна²⁴. Наконец, при работе с обозначенными источниками использовались ресурсы программы Bible Works²⁵.

2. Императив и деонтическая модальность в прозаических повествованиях

Как было отмечено выше, императив не характерен для придаточных предложений. Он, в основном, встречается в прямой речи прозаических или законодательных текстов. Соответственно, противопоставляя индикатив имперфекта и перфекта императиву, следует обратить внимание на диалоги в прозе и в законодательных текстах.

И в качестве одного из таких фрагментов диалогического жанра Пятикнижия можно привести первую часть стиха из книги Бытия (15, 5).

וַיֹּאמֶר אֵלָיו הֲלוֹצָהָּ אִמְרָהּ הִבֵּט־נָא הַשָּׁמַיְמָה וְסָפֵר הַכּוֹכָבִים אִם־תּוּכָל לִסְפֹּר אֹתָם

wa-yyôṣēʔ ʔōtô ha-hûṣāʰ wa-yyôʔmer habbeṭ-nāʔ haš-šāmaymāʰ û-spōr
hak-kôkābîm ʔim-tûkal li-spōr ʔōṭām²⁶

И вывел его (Господь) вовне, и сказал: «Посмотри-ка в небеса и сосчитай звёзды, если ты сможешь сосчитать их».

Итак, перед нами характерная повествовательная цепочка, формируемая посредством присоединения вава к сказуемому, находящемуся в первой позиции предложения (и вывел — и сказал). Далее следует никак не оформленная прямая речь, то есть без типичного предваряющего לֵאמֹר / lē-ʔmōr (говоря). В диалогическом высказывании наличествуют сразу два императива: הִבֵּט / habbeṭ (смотри!) (К-порода) и סָפֵר /

22 The Bible in Aramaic based on Old Manuscripts and Printed Texts / ed. by A. Sperber. Leiden; New York; Köln, 1992. Vol. 1: The Pentateuch According to Targum Onkelos.

23 Neofiti. 1 Biblia. Vetus Testamentum. Pentateuchus [Ebraico]. 1501–1517. Biblioteca Apostolica Vaticana. URL: http://digi.vatlib.it/view/MSS_Neofiti.1.

24 The Fragment-Targums of the Pentateuch According to their Extant Sources / ed. by M. L. Klein. Roma, 1980. Vol. 1–2; Genizah Manuscripts of Palestinian Targum to the Pentateuch / ed. by M. L. Klein. Cincinnati (Ohio), 1986. Vol. 1.

25 Bible Works 10. Copyright (c) 2015 Bible Works, LLC. Version 10.0.4.114. (Electronic edition).

26 Здесь и далее транслитерация МТ, таргумов и Пешииты выполнена мной, как и перевод оригинальных текстов.

sṗōr (сосчитай!) (G-порода), причём первый усилён частицей כִּי / -nāʾ (-ка, же). Оба императива выражают требование к непосредственному исполнению действия, то есть являются наиболее типичными для повелительного наклонения в целом.

Вместе с императивами наличествует и изъявительное наклонение имперфекта с сослагательной частицей, формирующей условные предложения: אִם-תִּכָּל / ʔim-tūkal (если ты сможешь). Данный глагол вполне можно отнести к деонтической модальности, поскольку он выражает потенциальность действия.

LXX рассматриваемую фразу перевели аналогично: ἐξήγαγεν δὲ αὐτὸν ἔξω καὶ εἶπεν αὐτῷ ἀνάβλεψον δὴ εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἀριθμήσον τοὺς ἀστέρας εἰ δυνήσῃ ἐξαριθμῆσαι αὐτούς (Он вывел его вовне и сказал ему: “Посмотри же на небо и считай звёзды, если ты сможешь сосчитать их”). Стало быть, еврейский императив переводится императивом, а деонтика последнего глагола передаётся посредством медиального залога будущего времени. В таком случае деонтическая модальность выражает потенциальность действия, а точнее, в данном случае, его ирреальность в плане исполнения.

В Vulg глаголы в повелительном наклонении соответствуют МТ и LXX: *suspice* «посмотри!» и *numera* «сосчитай!». А вот следующий глагол написан в настоящем времени, сослагательном наклонении, а не в будущем — *si potes* (если ты можешь). Более того, при данном модальном глаголе эллипсирован инфинитивный комплимент. Хотя стоило бы ожидать *numerare* (считать).

Впрочем, выбор временной формы для модального глагола не противоречит семантике еврейского имперфекта. Дело в том, что глаголы в древнееврейском языке обозначают скорее не времена, а точку зрения, перспективу, то есть взгляд на ситуацию говорящего/писателя. Если он видел её изнутри, то «ясно реферировал к внутренней временной структуре события, без четкой отсылки к её началу или концу»²⁷. Следовательно, имперфект²⁸ соответствует простому будущему, а также настоящему времени, развивающемуся сейчас. В таком случае перевод אִם-תִּכָּל / ʔim-tūkal (если ты сможешь) как *si potes* (если ты можешь) вполне оправдан.

В арамейских переводах ключевые для нашей работы глаголы полностью соответствуют по семантике МТ:

27 Seow C. L. A Grammar for Biblical Hebrew. Nashville (Tennessee), 1995. P. 207.

28 От латинского *imperfectum* — «незавершённый, несовершенный».

- а) таргум Онкелоса — אִסְתַּכִּי / ʔistakkî (посмотри!); מְנִי / mnî (посчитай!); אִם תִּכּוֹל / ʔim tiqôl (если ты сможешь);
- б) таргум Псевдо-Ионатана — אִסְתַּכֵּל / ʔistakkêl (посмотри!); מְנִי / mnî (посчитай!); אִין תִּכּוֹל / ʔēn tiqôl (если ты сможешь);
- в) таргум Неофити — אִסְתַּכֵּל / ʔistakkêl (посмотри!); מְנֵה / mnê^h (посчитай!); אִן תִּכּוֹל / ʔēn tiqôl (если ты сможешь);
- г) Пешитта — הִיךְ / hîr (посмотри!); מְנִי / mnî (посчитай!); מִשְׁכַּח לְפָנֶיךָ / ʔen meškaḥ-ʔa^{ntt} l-memna^ʔ (если тебе возможно сосчитать).

Вариант использования модального глагола в Пешитте кажется интересным тем, что глагол представляет собой инфинитив с местоименной клитикой, обозначающей лицо адресата (ты), который благодаря присоединению инфинитива является, собственно, модальным по значению и обозначает деонтику возможности.

Таким образом, несмотря на некоторые формальные расхождения, в целом все переводы адекватно передают императив и деонтическую модальность в Быт. 15, 5.

Для сравнения представляется значимым проанализировать ещё, как минимум, один фрагмент из прозаических текстов, например Исх. 19, 10а. В данном фрагменте Господь говорит Моисею, что для встречи с Ним на горе Синай израильтянам следует приготовить себя, поэтому мы читаем, в частности, следующие слова:

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-מֹשֶׁה לֵךְ אֶל-הָעָם וְקִדְשָׂתָם הַיּוֹם וּמָחָר

wa-yūʔmer yhw ʔel-mōše^h lēk ʔel-hā-ʕām w-qiddaštām hay-yôm ū-māḥār

И сказал Господь Моисею: «Иди к народу, и ты освятишь их сегодня и завтра».

Как и в предыдущем примере, интересующие нас формы деонтической модальности наличествуют в диалогическом высказывании, начало которого появляется столь же неожиданно, как и в предшествующем примере.

Итак, прямая речь начинается с императива, а второй глагол представляет собой перфект с вавом-последовательности, что придает ему значение незавершённости. К самому перфекту присоединён объектный суффикс (3-е лицо, мн. ч., м. р.). Очевидно, что повелительное наклонение имеет семантику непосредственного требования, то есть является типичным для императива.

Второй глагол представляет собой деонтическую модальность со значением необходимости и целесообразности, а значит и объективного долженствования. При этом нельзя обозначить это повеление как требование. Скорее, здесь выражается необходимость выполнения определенного действия, обуславливающего возможность реализации последующих событий. Вместе с тем от адресата (в нашем случае — Моисея) не требуется исполнять предписание, поэтому деонтика второго глагола не является столь же жесткой, как требование императива. Другими словами, Господь говорит Моисею, что для Его общения с людьми необходимо их освятить, приготовить, но при этом выбор (делать или нет) остается за народом и их предводителем.

Между тем авторы LXX и Vulg перевели эти глаголы повелительным наклонением в обоих случаях:

- катаβὰς διαμάρτυραι τῷ λαῷ²⁹ καὶ ἄγνισον αὐτοὺς (спускаясь, обратись к народу и очисти/освяти их);
- vade (пойди!) и sanctifica (освяти!).

Объясняя данный перевод, можно допустить, что переводчики восприняли второй глагол в неогласованном виде как императив D-породы. Но в таком случае при присоединении объектного суффикса ожидалась бы форма ܩܕܕܫܬܗܢ / w-qaddšēm, а не ܩܕܕܫܬܗܡ / w-qiddaštām, то есть без согласного л / t. Скорее всего, авторы LXX посчитали более логичным перевести два последовательных глагола единообразно, то есть императивом, а блж. Иероним оказался под влиянием LXX при переводе на латинский язык, либо же руководствовался той же логикой. Также напрашивается предположение, что данные интерпретаторы не чувствовали принципиальной разницы между императивом и деонтической модальностью перфекта с вавом.

Между тем в арамейских переводах данные глаголы переданы соответственным образом. Поскольку wāw в языках таргумов и Пешитты, соединяясь с формами перфекта и имперфекта, не изменяет их базовую семантику, постольку при переводе для того, чтобы передать незавершённое будущее время, интерпретаторам пришлось использовать во втором случае имперфект с вавом:

- таргум Онкелоса — ܕܝܕܝܠ / ʔîzēʔl (иди!) и ܘܬܡܝܢܝܢܢ / û-tzāmmēʔnînnûn (и ты подготовишь их);

29 Данный вариант перевода еврейского императива ֵל / lēḵ (иди!) является, очевидно, конъектурой, поскольку в этой же главе таким образом (катаβὰς διαμάρτυραι τῷ λαῷ) переведена следующая фраза: ܩܕܕܫܬܗܢ ܕܠܗ / rēḏ hāṣēḏ bā-ṣām «спустись, обратись к народу!» (Исх. 19, 21).

- таргум Псевдо-Ионатана — לִזְלֵ / ?īzēl (иди!) и תּוֹמְיִנְנִן / ū-tzāmmē'ninnûn (и ты подготовишь их);
- таргум Неофити, Фрагментарный таргум и таргумы из Каирской генизы — לִזְלֵ / ?īzēl (иди!) и וְתִקְדְּשׁ יְהוָה / ū-tqaddēš yā'hôn (и ты освятишь их).

Несмотря на то, что перевод на классический сирийский язык тоже можно было сделать близко к оригинальному тексту, как это реализовано в таргумах, в Пешитте оба глагола переведены императивом: זֵל / zel (иди!) и וְתִקְדְּשׁוּ / w-qaddeš ?ennôn (и освяти их!). Здесь вполне может сказаться влияние LXX. Также стоит допустить, что варианты LXX, Vulg и Пешитты представляют собой конъектуру несохранившегося древнееврейского текста Ветхого Завета, где второй глагол тоже был написан в форме императива. Наконец, что автор/-ы Пешитты не ощутил существенной разницы между императивом и деонтикой перфекта с вавом, а поэтому решил для большей естественности перевода сделать текст единообразным в плане наклонений имперфекта, как это реализовано в LXX и Vulg.

Следовательно, рассмотрев два примера, можно прийти к выводу, что между императивом и деонтикой в древнееврейском языке наблюдаются существенные отличия. При переводе на греческий, латинский и арамейские языки выявленные нами семантические расхождения не были принципиально значимыми, а поэтому интерпретаторы позволяли себе переводить более свободно. При этом метургеманы³⁰, как это удалось выяснить³¹, относились к Пятикнижию с религиозным трепетом, а поэтому там, где это представлялось возможным, переводили максимально близко к оригинальному тексту.

Несмотря на важные наблюдения, принципиальных сведений о специфике деонтической модальности в таргумическом арамейском, как и в классическом сирийском, греческом и латинском языках настоящие исследования не сообщают. Впрочем, как это было отмечено во введении к данной работе, изучение деонтической модальности обозначенных языков не входит в задачи статьи.

3. Законодательные тексты

В предыдущем исследовании рассматривалась проблема сопоставления императива и деонтической модальности древнееврейского текста

30 От מְתוּרְגְּמָנִים / mē'tūrgmānīm — авторы/декламаторы переводов Ветхого Завета на западноарамейский язык, то есть таргумов (תַּרְגוּם / targūm (перевод)).

31 См., например: Шаблевский Н., диак. Указ. соч.

Пятикнижия и их переводы на арамейские языки (таргумы и Пешитта)³². На основании изучения переводов фрагмента из книги Левит был сделан следующий вывод: «Повелительное наклонение и деонтическая модальность Лев. 11, 1–2 переведены теми же наклонениями и модальностями. При этом перевод глагола долженствования из МТ может быть, как мы это увидели на примере таргума Псевдо-Ионатана и Пешитты, вариативным и несколько экзегетическим»³³.

Для того чтобы верифицировать предыдущие выводы, а также изучить проблемы перевода Пятикнижия Моисеева на греческий и латинский языки, анализируем другой фрагмент из указанной книги Закона.

וַיֹּדְבַר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר:
דַּבֵּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם:
<...>
אֶת־מִשְׁפָּטַי תַּעֲשׂוּ וְאֶת־חֻקֹּתַי תִּשְׁמְרוּ לֵאמֹר בְּהֶם אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם:

wa-ydabbēr yhwḥ ʔel-mōše^h llē-²mōr
dabbēr ʔel-bnē^y yisrāʔel w-ʔāmartā ʔālēhem ʔānī yhwḥ ʔēlōhē^ykem
<...>
ʔet-mišpāṭay taʕšû w-ʔet-ḥuqqōṭay tišmrû lā-lekeṭ bāhem ʔānī yhwḥ
ʔēlōhē^ykem

И сказал Господь Моисею, говоря:

«Скажи сынам израильским, и ты скажешь им: “Я Господь Бог ваш”».

<...>
«Мои законы вы будете исполнять, и Мои постановления вы будете сохранять, чтобы поступать в соответствии с ними. Я Господь Бог ваш».

(Лев. 18, 1–2, 4)³⁴

Итак, в данном фрагменте речь рассказчика через לֵאמֹר / llē-²mōr (говоря) типично переходит в прямую речь (Лев. 18, 1). Диалогическое высказывание начинается с императива דַּבֵּר / dabbēr (говори!), после чего следует перфект с вавом: וְאָמַרְתָּ / w-ʔāmartā (и ты скажешь). Данное

32 Там же. С. 197–199.

33 Там же. С. 199.

34 Лев. 18, 3 не учитывается в настоящем исследовании в силу того, что в нём ключевые глаголы представляют собой имперфект с отрицательной частицей אֵל / lōʔ; этот случай выходит за тематические рамки данной работы.

сочетание повелительного наклонения с деонтической модальностью представляется значимым. Так, императив выражает требование Господа к Моисею, а деонтика «будущего времени» выражает долженствование в силу предшествующего императива: ты будешь говорить, потому что Я так потребовал. Более того, предложение заканчивается своеобразной «печатью» или «подписью», которая обозначает авторитет обуславливающего ситуацию, то есть Господа: $\text{אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם}$ / ?ānî yhw̄h ?ēlōhēḵem (Я Господь Бог ваш).

В Лев. 18, 4 наличествуют два имперфекта (תַּעֲשׂוּ / taʿšû (вы будете делать) и תִּשְׁמְרוּ / tišmrû (вы будете сохранять)), которые образуют деонтическую модальность со значением объективной необходимости и целесообразности, поскольку предписано Богом, то есть имеет место внешняя ситуация. Как и в Лев. 18, 2, здесь наличествует та же «печать», отсылающая к авторитету Господа в плане важности исполнения данных слов: $\text{אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם}$ / ?ānî yhw̄h ?ēlōhēḵem (Я Господь Бог ваш).

Примечательно, что в данном стихе произошла инверсия объекта действия с обозначенными ключевыми глаголами. Вероятно, такой приём подчеркивает значимость дополнения и, очевидно, вполне характерен для сказуемых в деонтической модальности³⁵.

Итак, в LXX обозначенные выше глаголы переведены аналогично: $\lambda\acute{\alpha}\lambda\eta\sigma\omicron\nu$ (говори!) — $\kappa\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\rho\epsilon\iota\varsigma$ (и ты скажешь) — $\pi\omicron\iota\acute{\eta}\sigma\epsilon\tau\epsilon$ (вы будете делать) — $\phi\upsilon\lambda\acute{\alpha}\xi\epsilon\sigma\theta\epsilon$ (вы будете хранить).

В Vulg наблюдается следующая картина. Первый глагол представляет собой, как и в MT, императив: loquere (говори!), а второй — настоящее время, сослагательное наклонение: et dices (и ты скажешь). Как мы выяснили в предыдущем параграфе, такой вариант перевода тоже представляет собой деонтическую модальность, а поэтому семантически не противоречит MT.

Лев. 18, 4 переведён творчески: facietis iudicia mea et praecepta servabitis et ambulabitis in eis (вы будете исполнять Мои законы, и предписания вы будете сохранять, и вы будете ходить в соответствии с ними). Как мы видим, древнееврейская инверсия прямого дополнения с первым глаголом не реализована в переводе, в то время как во втором случае инверсия соблюдается. Более того, инфинитивное дополнение MT к имперфектам (לָלֶכֶת / lā-leket (чтобы ходить)) в Vulg переведено глаголом будущего времени. Благодаря этому в данном фрагменте интерпретации библейского текста наличествуют три глагола в будущем времени. Следовательно, деонтика распознана верно, хоть и своеобразно.

35 Ср.: Шаблевский Н., диак. Сравнительный анализ. С. 200–202.

Забегая несколько вперёд отметим, что в Пешитте наблюдается подобный творческий перевод, но ещё менее соответствующий МТ:

ܠܠܗ ܕܢܝܢܐ ܕܡܝܬܐ ܕܥܝܪܐ ܕܥܝܪܐ ܕܥܝܪܐ

ʔellāʔ ʕbād^w dīnay w-ṭar^w pūqdānay w-halleḵ^w bhôn

Но вы исполняйте Мои законы, и храните Мои постановления, и ходите в соответствии с ними.

Перевод данного стиха является реакцией на предыдущий стих, в котором Господь запрещает поступать по делам земли Египта и Ханаана, то есть жить так же, как язычники. При этом автор/-ы Пешитты решил вместо индикатива имперфекта, образующего деонтическую модальность, использовать непосредственно императив. Более того, прямое дополнение во всех случаях, в отличие от МТ, написано после глаголов, а последний императив, как и в Vulg, является переводом древнееврейского инфинитива. Стало быть, согласно Пешитте, евреи были строго обязаны (повелительное наклонение) соблюдать заповеди Божии и жить так, как те предписывают.

Относительно таргумов стоит отметить, что 2-й стих книги Левит переведён аналогично. Так, в таргумах Онкелоса, Псевдо-Ионатана и Неофити сначала написан императив, а затем имперфект: מלי / mallēʾ (говори!) וְתִמַּר / w-tēmar (и ты скажешь).

В Пешитте оба глагола представляют собой императив, то есть техника перевода аналогична той, которую мы рассматривали в предшествующем параграфе: ܡܠܠ / mallel (говори!) и ܕܡܪܐ / w-ṭemar (скажи!). Здесь можно предположить, что унификация глаголов по наклонению имперфекта обусловлена ещё и их синонимией.

Таргумы Лев. 18, 4 (Онкелоса, Псевдо-Ионатана и Неофити) полностью в плане ключевых глаголов, а также синтаксиса совпадают с МТ: תעבדון / taʕabḏûn (вы будете делать) и תִּטְרֹן / tîṭrûn (вы будете сохранять).

Следовательно, деонтическая модальность данного фрагмента из книги Левит адекватно переведена лишь в LXX и в таргумах, в то время как в Пешитте во всех случаях вместо имперфекта использован императив как более строгое наклонение, посредством которого жёстко требуется исполнение действий.

Для того чтобы установить закономерности переводов деонтической модальности глаголов в законодательных текстах, проанализируем

ещё один фрагмент из книги Левит (19, 1–2), во многом совпадающий с предыдущим отрывком:

וַיֹּדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר:
 דַּבֵּר אֶל־כָּל־עַדְתְּ בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם קְדֹשִׁים תְּהִיוּ כִּי קָדוֹשׁ אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם:

wa-yydabbēr yhwḥ ?el-mōšeh llē-ʾmōr
 dabbēr ?el-kol-ʿšdāt bnēʾ-yiśrāʾēl w-ʾāmartā ʾālēhem qdōšim tihyû kî
 qādōš ʾānî yhwḥ ʾēlōhēʾkēm

И сказал Господь Моисею, говоря:

«Говори ко всему обществу сынов израильских, и ты скажешь им: “вы будете святы, поскольку Я святой, Господь Бог ваш”».

Итак, прямая речь начинается, очевидно, вполне традиционно с императива, требующего, чтобы Моисей точно обратился к евреям (דַּבֵּר / dabbēr (говори!)). Затем написаны два глагола: первый в индикативе перфекта с вавом, а второй — в индикативе имперфекта, образующие деонтическую модальность целесообразности и необходимости: וְאָמַרְתָּ / w-ʾāmartā (и ты скажешь) и תְּהִיוּ / tihyû (вы будете). Долженствование, как и в предыдущем примере (Лев. 18, 2, 4), выражается и ссылкой на авторитет обращающегося к Моисею (ты это сделаешь, потому что Я, Господь, так решил). Стоит отметить, что эта «печать» в конце диалогического высказывания находится в условном предложении, образованном в данном случае частицей כִּי / kî (ибо, поскольку, так как).

В LXX анализируемые глаголы, как и перевод в целом, переданы адекватно МТ: λαλῆσον (говори!) — καὶ ἐρεῖς (и ты скажешь) — ἔσεσθε (вы будете).

В Vulg наблюдаются небольшие расхождения с МТ и LXX. Так, первый глагол передан аналогично: loquere (говори!). Второй глагол так же, как и в Лев. 18, 2, переведён сослагательным наклонением настоящего времени et dices (и ты скажешь). А вот глагол estote (будьте!) является императивом будущего времени, что, очевидно, не соответствует деонтике МТ.

В Пешитте во всех случаях написано повелительное наклонение: ܡܠܠ / mallel (говори!) — ܗܡܪ / w-ʾemar (скажи!) — ܗܘܐ / hwāw (будьте! (2-е лицо, мн. ч.)). Очевидно, что автор/-ы перевода Пятикнижия на классический сирийский язык не мог не различать формы древнееврейского языка. Предпочтение императива вместо имперфекта/перфекта с вавом

свидетельствует в пользу экзегетического подхода к переводу. Вероятно, переводчик видел, что деонтическая модальность индикатива имперфекта/перфекта не является столь жёсткой, как в императиве. А поскольку ему казалось, что требования к исполнению заповедей Божиих в целом должны быть более категоричными, он использовал императив.

Наконец, относительно таргумов (Онкелоса, Псевдо-Ионатана и Неофиты) отметим, что переводы выполнены аналогично МТ: מליִל / mallēl (говори!) — וְתִמְאָר / w-ṭē'mar (и ты скажешь) — תִּהְיוּ / thôn (вы будете).

Таким образом, анализ двух фрагментов из юридических текстов Пятикнижия в настоящей работе, а также опора на третий фрагмент из кандидатской диссертации дают основания заключить, что авторы LXX и таргумов предпочитали следовать переводимому тексту относительно видовременных форм глагола. Такой подход позволил им максимально точно передать семантическое содержание древнееврейского текста.

Вместе с тем переводческая техника, засвидетельствованная в Vulg, несмотря на творческий подход к передаче мысли оригинальных текстов Пятикнижия, позволила в основном адекватно передавать деонтическую модальность изъявительного наклонения имперфекта/перфекта.

Относительно Пешитты стоит отметить, что предпочтение в ряде случаев императива деонтике древнееврейского имперфекта/перфекта представляется интересным для дальнейших исследований, как и специфика образования и использования деонтических модальностей в классическом сирийском языке в целом.

Заключение

Подводя итоги, следует отметить, что в тексте Пятикнижия Моисеева однозначно встречается оппозиция повелительного наклонения, с одной стороны, и изъявительного наклонения имперфекта и перфекта с вавом-последовательности, с другой. Поскольку императив в древнееврейском языке встречается лишь во 2-м лице единственного и множественного числа, постольку и противопоставляется ему индикатив обозначенных «форм времени» в том же лице и числах. При этом отрицания с индикативом не рассматривались, так как отрицание с императивом в иврите не употребляется.

Итак, значимым представляется то, что императив противопоставляется деонтическим модальностям индикатива в прямой речи прозаических повествований и законодательных текстов. Хотя, конечно, далеко не в каждом диалогическом высказывании наличествуют сразу два наклонения имперфекта, то есть императив и индикатив. Следовательно, изучаемую нами оппозицию в целом вполне можно свести к диалогическому жанру.

В результате изучения конкретных фрагментов Пятикнижия получилось определить, что имперфект/перфект во 2-м лице ед. и мн. числа в прямой речи имеет такие свойства, как потенциальность, необходимость и обязательность, возможность и целесообразность. Благодаря этому данные формы можно отнести к деонтической модальности.

Относительно переводов Пятикнижия Моисеева стоит отметить, что императив и деонтика адекватно МТ представлены в таргумах. В LXX тоже в большинстве случаев перевод выполнен аналогично МТ в плане передачи модальности. Между тем в Vulg часто могут передавать перфект с вавом сослагательным наклонением настоящего времени, а имперфект — императивом будущего времени. Тем не менее такой подход к переводу в целом не противоречит семантически МТ.

Отдельного внимания заслуживает специфика перевода Пятикнижия Моисеева на классический сирийский язык. Дело в том, что в Пешитте прямая речь, встречающаяся в прозаических повествовательных текстах, переводится более-менее аналогично МТ, да и то не всегда. А вот когда диалогические высказывания встречаются в законодательных текстах, тогда почему-то автор/-ы Пешитты предпочитает переводить индикатив древнееврейского текста императивом.

В целом, такое отношение к оригинальному тексту Пятикнижия свидетельствует о свободном, более литературном характере перевода. Хотя передача деонтики имперфекта/перфекта древнееврейского текста посредством императива говорит не в пользу интерпретации автора Пешитты. Ведь это искажает смысл переводимого текста, по крайней мере, на глубинном уровне.

Таким образом, деонтика индикатива в иврите используется для того, чтобы выражать Божественную волю, необходимость, возможность, целесообразность совершения действий, но при этом нет такого требования к исполнению, как это обычно в прямой речи выражается императивом. В свою очередь, изучение особенности деонтической модальности в греческом, латинском и арамейских языках или, по крайней мере, в LXX, Vulg, таргумах и Пешитте заслуживает специальных исследований.

Источники

- Bible Works 10. Copyright (c) 2015 Bible Works, LLC. Version 10.0.4.114. (Electronic edition).
- Biblia Hebraica Stuttgartensia / hrsg. K. Elliger und W. Rudolph. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ⁵1997.
- Biblia Sacra Vulgata: iuxta Vulgatum versionem. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ⁴1994.
- Genizah Manuscripts of Palestinian Targum to the Pentateuch / ed. by M. L. Klein. Cincinnati (Ohio): Hebrew Union College Press, 1986. Vol. 1.
- Neofiti. 1 Biblia. Vetus Testamentum. Pentateuchus [Ebraico]. 1501–1517. Biblioteca Apostolica Vaticana. [Электронный ресурс]. URL: http://digi.vatlib.it/view/MSS_Neofiti.1 (дата обращения: 20.02.2019).
- Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece juxta LXX interpretes. Duo volumina in uno / hrsg. A. Rahlfs. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ²1979.
- The Bible in Aramaic Based on Old Manuscripts and Printed Texts / ed. by A. Sperber. Leiden; New York; Köln: Brill, ²1992. Vol. 1: The Pentateuch According to Targum Onkelos.
- The Comprehensive Aramaic Lexicon. [Электронный ресурс]. URL: <http://cal.huc.edu> (дата обращения: 13.02.2019).
- The Fragment-Targums of the Pentateuch According to their Extant Sources / ed. by M. L. Klein. Roma: Biblical Institute Press, 1980. Vol. 1–2.
- The Old Testament in Syriac According to the Peshitta Version. Part I, fascicle I. Genesis — Exodus. Leiden: Brill, 1977.
- The Old Testament in Syriac According to the Peshitta Version. Part I, fascicle 2; Part II, fascicle 1b. Leviticus — Numbers — Deuteronomy — Joshua. Leiden: Brill, 1991.

Литература

- Грилахес Л., свящ. Практический курс древнееврейского языка Ветхого Завета. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 1996.
- Сытько А. В. К вопросу о семантическом содержании деонтической модальности // Вестник Полоцкого государственного университета. 2018. № 10. С. 170–173.
- Шаблевский Н., диак. Сравнительный анализ принципов арамейских переводов Пятикнижия Моисеева (таргумов и Пешитты). Диссертация на соискание учёной степени кандидата богословия. Московская духовная академия. Сергиев Посад, 2018.
- Gesenius' Hebrew Grammar / ed. and enlarged by E. Kautzsch. 2nd English ed.; rev. in accord. with the 28th German ed. by A. E. Cowley. Oxford: University Press, 1910.
- Joüon P. A Grammar of Biblical Hebrew / trans. and rev. by T. Muraoka. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2006.
- Palmer F. R. Mood and Modality. Cambridge: University Press, ²2001.
- Seow C. L. A Grammar for Biblical Hebrew. Nashville (Tennessee): Abingdon, 1995.

Waltke B. K., O'Connor M. An Introduction to Biblical Hebrew Syntax. Winona Lake (Indiana): Eisenbrauns, 1990.

Weingreen J. A Practical Grammar for Classical Hebrew. Oxford: Clarendon Press, ²1959.

The Imperative and Deontic in the Pentateuch: Specificity of the Greek (LXX), Latin (Vulg) and Aramaic Translation

Deacon Nicholai Shablevskii

PhD in Theology

Assistant of Biblical Studies Department of Moscow Theological Academy

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

nikolay.mda@yandex.ru

For citation: Shablevsky, Nicholai N., deacon. "The Imperative and Deontic in the Pentateuch: Specificity of the Greek (LXX), Latin (Vulg) and Aramaic Translation". *Bible and Christian Antiquity*, vol. 1, no. 1, 2019, pp. 202–219. (In Russian) doi: 10.31802/2658-4476-2019-1-1-202-220

Abstract. This article studies the imperative and deontic modality of the indicative of the imperfect, as well as the perfect with the *wāw*-sequence of the Hebrew text of the Pentateuch of Moses. Dialogical utterances, which are present in prose narratives and in legislative texts, were chosen as the research material. Thanks to this approach, various methods of translating the Hebrew text were discovered. So, if in the first genre all the translations, designated in the subject of the article, are close to the Masoretic text, with some exceptions found in LXX, Vulg and Peshitta, then in the legislative genre texts not all translations correspond to the original biblical text. This is especially true about Peshitta. Due to the results of the study, the study of the deontic modality of the Greek, Latin and Aramaic languages, at least LXX, Vulg, Targums and Peshitta, was actualized.

Keywords: imperative, deontic modality, deontic, indicative of imperfect, perfect with *wāw*-sequence, direct speech, Masoretic text, LXX, Vulg, Targums, Peshitta.

РЕЦЕНЗИИ



Эйделькинд Я. Д.

ПЕСНЬ ПЕСНЕЙ. ПЕРЕВОД И ФИЛОЛОГИЧЕСКИЙ КОММЕНТАРИЙ К ГЛАВАМ 1–3

М.: РГГУ, 2015. 156, VIII с.; 157–536 с. (Orientalia et classica; vol. 53/1–2); ISBN: 978-5-7281-1743-8, ISBN 978-5-7281-1744-5¹

УДК 223.9 (82-95)

DOI: 10.31802/2658-4476-2019-1-1-221-231

В 2015 году в издательстве РГГУ вышел перевод и филологический комментарий первых трёх глав ветхозаветной книги Песнь песней, написанный известным библеистом и филологом Яковом Давидовичем Эйделькиндром. Характеризуя работу в целом, отметим, что она состоит из пространного введения и собственно комментированного перевода. При этом в вводной части наличествуют следующие разделы²: лингвистическое введение, текстологическое введение, литературоведческое введение, об аллегорическом толковании Песни песней, датировка Песни песней. Затем следует перевод и последовательный комментарий (в последнем постоянно включается параграф «язык», в котором объясняется лингвистическая специфика оригинального текста) данной ветхозаветной книги. В конце книги напечатано приложение, в котором небезынтересными представляются следующие параграфы: экскурс о же, средневековые еврейские учёные, цитируемые в этой работе, и аннотированный список важнейших современных комментариев к Песни песней.

Итак, для начала стоит выделить методологию подачи материала. Я. Д. Эйделькинд, рассчитывая, видимо, на широкий круг читателей, в разделе «Лингвистическое введение» (с. 11–29) описал специфику древнееврейского языка, в том числе объяснил свою транскрипцию

1 В свободном доступе для чтения оба тома данной книги наличествуют на следующей странице ИВКА РГГУ: <http://ivka.rsuh.ru/news.html?id=2635102>.

2 Внутренний рубрикатор каждого раздела в настоящей рецензии специально приводиться не будет. Оставляем это на интерес читателя.

оригинальных текстов, написанных на библейском иврите и арамейских языках, а также грамматические термины. Особого внимания заслуживает параграф о литературных стилях древнееврейского языка, поскольку в нём автор обращается к установлению принципиальных отличий между библейскими прозой и поэзией. Помимо языковых различий, между данными жанрами существуют и типологические.

В этом же разделе работы приводится историческая справка об арамейских языках, в которой описываются древний и имперский арамейские, а также среднеарамейские и новоарамейские диалекты и арамейский язык Палестины. Благодаря этому получилось охарактеризовать «раввинистический язык и его разговорную основу» (с. 22–26). На этой теме остановимся подробнее.

Как пишет Я. Д. Эйделькинд, «раввинистический (или послебиблейский, мишнаитский) язык, на котором написаны Мишна³, Тосефта⁴ и другие произведения раввинистической письменности, отличается от древнееврейского языка Библии рядом особенностей лексики и грамматики. Многие особенности (хотя далеко не все) объясняются глубоким арамейским влиянием (подчеркнуто мной. — *Н. Ш.*) — можно сказать, что это сильно арамеизированный вариант еврейского языка... Согласно общепринятому в современной науке представлению, основу раввинистического языка составляет живой разговорный язык, бытовавший в Иудее I–II веков н. э. наряду с арамейским и греческим. Вероятно, многие жители в той или иной степени владели всеми тремя языками или двумя из них, но для некоторых местностей и социальных групп могло быть характерно преимущественное употребление арамейского, еврейского или греческого в разговорной речи. Реконструировать языковую ситуацию в деталях вряд ли возможно, имея в своём распоряжении только письменные источники» (с. 22–23).

Между тем, как отмечает автор, на рубеже XIX–XX вв. появилась версия о том, что раввинистический язык представляет собой искусственный идиом, поскольку в те времена евреи говорили по-арамейски, а писать пытались по-древнееврейски. А поскольку иврит после Вавилонского плена постепенно перестал быть разговорным, постольку

3 «Собрание трактатов, содержащих в основном правовые и ритуальные предписания. Мишна является ядром Талмуда и основополагающим текстом раввинистического иудаизма» (Эйделькинд Я. Д. Песнь песней. Перевод и филологический комментарий к главам 1–3. М., 2015. С. 22, сноска 45).

4 «Тосефта (букв. «добавление») — сборник, содержащий дополнения к Мишне» (Там же. С. 22, сноска 46).

язык Мишны и других памятников представляет собой неудачную попытку «оживить мёртвый» еврейский. М. Х. Сегал опровергал эту гипотезу в своих работах (1908 и 1927 гг.), но позже данная теория стала развиваться благодаря работам К. Байера, а также С. В. Лёзова (см.: с. 23, сноски 49–50).

Тем не менее Я. Д. Эйделькинд, опираясь на ряд аргументов, считает, что «раввинистический письменный язык отражает особенности живого еврейского языка начала нашей эры» (с. 24). Среди основных аргументов, подтверждающих данный тезис, следует выделить несколько положений:

- 1) значительная часть лексики раввинистического языка не встречается ни в Библии, ни в арамейских источниках;
- 2) естественной эволюцией живого языка объясняется развитие в раввинистическом языке тенденций, свойственных древнееврейскому языку;
- 3) некоторые явления, спорадически встречающиеся в языке Библии, стали нормой в раввинистическом, что подтверждает естественное развитие древнееврейского⁵.

Стало быть, изложенная теория доказывает тезис о том, что Иисус Христос вполне мог учить не только по-арамейски, но и по-еврейски, а именно на живом раввинистическом языке. По крайней мере, Он мог на этом языке произносить основные положения Своего Евангелия, а также молитву «Отче наш». Впрочем, на данный момент пока не существует непрекаемых аргументов, чтобы можно было однозначно согласиться с точкой зрения Я. Д. Эйделькинда, хотя она и представляется наиболее верной.

В следующем параграфе («Своеобразие языка Песни песней»⁶) автор пишет, что «поэтическая ткань Песни песней» условно разделяется на элементы трех типов:

- «1. Элементы, характерные для древнееврейского языка в целом, во всех его литературных формах.
2. Элементы традиционного поэтического языка.
3. Разговорные протораввинистические элементы (включая арамеизмы)» (с. 26).

В качестве некоего итога авторского представления о лингвистических особенностях Песни песней можно привести пространную цитату из этого же раздела: «С моей точки зрения, Песнь песней — не запись

5 Об этих и других аргументах см. подробнее: Там же. С. 23–26.

6 Там же. С. 26–28.

устных народных песен, а литературная поэзия, предназначенная для чтения. Она использует и перерабатывает материал фольклорного происхождения (устойчивые фразы, мотивы, жанры). То же самое касается и языка: Песнь песней — не наивное, лишённое всякой рефлексии отражение разговорного языка, а искусное соединение разговорного и книжного языков. В этом смысле язык Песни песней — чисто литературный, изобретённый её автором или авторами; это язык, на котором никто никогда не говорил» (с. 28). Наконец, говоря о специфике языка данной книги, автор отмечает, что «необычная близость языка Песни песней к равнинистическому объясняется, видимо, беспрецедентным внедрением разговорной речи в литературный текст. Эта особенность прослеживается почти по всему тексту книги. Правда, заглавие (1, 1) и первое стихотворение (1, 2–4) начисто лишены примет разговорного языка» (с. 56). Последнее, по нашему мнению, можно объяснить сравнительно поздней редакцией библейского текста, его «выхолащиванием» или же, напротив, заглавие и первое стихотворение являются наиболее ранним фрагментом, который не дерзнули редактировать.

Впрочем, вышеприведёнными замечаниями лингвистическая специфика Песни песней отнюдь не исчерпывается. Я. Д. Эйделькинд обнаружил, как нам кажется, значимую для дальнейшего изучения всего корпуса ветхозаветных книг особенность. Дело в том, что масоретская огласовка, как и акцентуация, является, по сути дела, экзегезой Священного Писания, при этом не всегда верной и бесспорной. Так, автор пишет: «Есть ряд случаев ошибочной или сомнительной огласовки (4, 3; 5, 13; 6, 12; 7, 1, 9; 8, 5). В 2, 16 и 4, 5 я считаю нужным передвинуть конец стиха, а в 2, 10; 2, 13; 6, 12 и 8, 13 отступаю от масоретской акцентуации в разбиении стиха на строки» (с. 40). На этой же странице он отмечает, что в Песни песней встречается приём двойного прочтения. Его суть заключается в том, что одно и то же слово можно прочесть/огласовать двумя способами, и оба будут правильными. Стало быть, в тех случаях масоретская огласовка «не является ошибочной, а просто даёт лишь один из двух правильных вариантов прочтения» (там же).

Для того чтобы лучше вникнуть в данную проблематику остановимся, как это и сделал автор (с. 77–79), на ней подробнее. Итак, помимо омонимов, в Песни песней встречаются омографы — слова, совпадающие лишь на письме, что даёт возможность прочесть их двумя способами, то есть с разной огласовкой, и оба варианта будут иметь верный, соответствующий контексту смысл. «Например, первая строка Песни песней может быть прочтена либо: «пусть он поцелует меня

поцелуями своих уст», либо: «пусть он напоит меня поцелуями своих уст»⁷. В первом случае וְשָׁקַנִּי / *yšqny*⁸ читается как וַיִּשְׁאָקֵנִי / *yīššāqēnî*, а во втором — как וַיֶּאֱשָׁקֵנִי / *yašqēnî* (с. 78). Процитируем ещё один пример: «В Песн. 4, 10 слово דָּדִיךְ / *ddyk* можно прочесть как דָּדָאִיךְ / *daddayik* «твои груди» или דֹּדָאִיךְ / *dōdayik* «твои ласки». Соответственно, строка означает в первом случае: «Как прекрасны твои груди, сестра моя, невеста», во втором: «Как прекрасны твои ласки, сестра моя, невеста»⁹. Та же игра слов — в 7, 13» (там же). Далее автор обозначает ещё несколько примеров двойного прочтения. Данные наблюдения позволили ему сделать следующий вывод: «Обыграть одинаковое написание слов можно только в письменном тексте. При восприятии со слуха эффект пропадал бы. Использование этого приёма, на мой взгляд, показывает, что Песнь песней создавалась как письменный текст, предназначенный для чтения глазами» (с. 78–79).

Ещё одним значимым вопросом является тезис о единстве текста, который, разумеется, часто оспаривают. Тем не менее, «с моей точки зрения, Песнь песней обладает жанрово-стилистическим единством, своей особой поэтикой», — пишет Я. Д. Эйделькинд (с. 49). Далее автор исследует основные черты поэтики этой библейской книги, а также основания для того чтобы считать, что книга имеет жанрово-стилистическое единство. К таковым чертам относятся: «взаимная любовь как единственная тема», «тип эротики», «квазидраматический характер текста», «последовательность в изображении героев», «сквозные персонажи», «повторяющиеся метафоры», «повторяющиеся строки»,

7 Ср. со следующим переводом: «Пусть целует, пусть он целует меня» (Песнь песней Соломона / пер. с древнееврейского прот. Л. Грилихеса // Сборник трудов кафедры библеистики Московской духовной академии. 2018. № 5. С. 7). Обозначенный труд является переводом всей библейской книги Песнь песней с оригинального языка. Вместе с тем его автор ранее опубликовал перевод первых трёх глав: *Грилихес Л., прот. Песнь песней* // Альфа и Омега. 2007. № 3 (50). С. 33–44.

8 Отмечу, что здесь и далее транслитерация оригинальных текстов выполнена мной в целях унификации транскрипции во всей рецензии, то есть с теми фрагментами, где не цитируется работа Я. Д. Эйделькинда. Если перевод оригинальных текстов тоже не приводится из данной или других работ, то он выполнен мной. Также, соблюдая принцип подачи оригинального текста в настоящем Сборнике (сначала древнееврейский/арамейские тексты, а затем через slash писать транслитерацию), при цитировании упомянутой и других работ в случае, если там приводится только транскрипция, мы всё равно набираем оригинальный текст, тем самым дополняя цитируемый текст.

9 Ср.: «Как приятны ласки твои, невеста, сестра моя» (Песнь песней Соломона / пер. с древнееврейского прот. Л. Грилихеса // Сборник трудов кафедры библеистики Московской духовной академии. 2018. № 5. С. 13).

«повторяющиеся сюжетные мотивы, ситуации, структуры», «переключение одного и того же образа из буквального плана в метафорический и обратно», «сочетание трагического и комического», «сжатый стиль» и «особый язык» (с. 50–56).

В параграфе «Тип эротики» автор пишет: «Песнь песней изображает как эмоциональный, так и телесный аспект любви. Герои целуются (1, 2), обнимаются (2, 6; 8, 3) и проводят вместе ночь (1, 13; 7, 12). В 8, 5 героиня напоминает герою: «я под яблоней стала твоей» (в оригинале буквально: «возбудила тебя»). Но даже в этих «откровенных сценах» показано немного. Чаще эротика завуалирована метафорой... Разумеется, любовная поэзия Песни песней не обходится без описания тел героев... С другой стороны, самые интимные части тел героев в тексте эксплицитно не упоминаются. Однородный характер эротики во всей Песни песней — один из факторов её стилистического единства. Другой вопрос, чем объяснить эту однородность. Любовная поэзия Древнего Востока и античности знает разные типы эротики. Например, в шумерских текстах довольно часто встречается откровенное изображение сексуальной физиологии. Дошедшая до нас египетская лирика, за редкими исключениями, более сдержанна, как и Песнь песней. Возможно, в разных литературах Древнего Востока и в разных жанрах внутри каждой из литератур существовали свои конвенции, которыми и определялся тип эротики, который мы наблюдаем в Песни песней, свойственный определённому автору, поэтической школе или целому жанру» (с. 50–51).

Итак, для начала отметим, что древнееврейское выражение תחת הַיָּבֹנִת עִזְרָתִיךָ / taḥat hat-tappûḥ ṣōartîkā можно перевести не только как: «я под яблоней встревожила/взволновала/возбудила тебя», но и просто: «я под яблоней разбудила тебя»¹⁰ (Песн. 8, 5). Так что однозначного указания на эотику здесь нет. В целом такой подход к Песни песней, то есть утверждения, что там явно наличествует эротика, обусловлен тем, что Я. Д. Эйделькинд является противником аллегорического толкования этой библейской книги.

Так, посвятив вопросу об аллегорическом толковании отдельную главу (с. 93–125), в котором он проанализировал древнейшие толкования Песни песней (Септуагинту, раввинистическую литературу, аллюзии в 3-й книги Ездры), а также причины возникновения такого толкования по П. Рикёру и другие вопросы (в том числе и темы «брак Яхве с Израилем у пророков», «Песнь песней в библейском каноне»),

10 Ср.: «я тебя под яблонькой разбудила» (Там же. С. 18).

он пришёл к следующим умозаключениям. «Аллегорическое толкование Песни песней возникло, по-видимому, не как ответ на вопрос о смысле библейского текста, а как результат использования этого текста для осмысления собственной ситуации читателей. Первоначально отдельные фразы и обороты, а затем и весь текст давали иудейским и христианским авторам материал, из которого они строили свои собственные высказывания о том, что их волновало больше всего: об отношениях общины или отдельного верующего с Богом.

Некоторые современные филологи попытались сделать аллегорическое толкование ключом к пониманию самой Песни песней как древнееврейского литературного памятника. Эта гипотеза ведет к натяжкам.

Древние и средневековые произведения (комментарии, проповеди, мистические стихи), вдохновлённые Песнью песней и перепевающие её на аллегорический лад, сохраняют самостоятельный интерес. Но тому читателю, который стремится к встрече с Песнью песней как древневосточным текстом, лучше искать другие подходы, нежели аллегорический. Это относится как к светскому читателю, так и к теологу.

Современные теологические прочтения Песни песней, как правило, неаллегорические» (с. 124). Тем не менее, как пишет автор в начале данного экскурса, «вытеснение богословско-аллегорического толкования эротическим произошло в эпоху секуляризации. Получается, что эротическое прочтение так же предопределено культурным контекстом, как и аллегорическое... Во-вторых, аллегорическое толкование представлено не только древними и средневековыми экзегетами: у него есть сторонники среди современных филологов... В третьих, предложенное выше понимание Песни песней как сборника книжной поэзии естественно ведёт к вопросу, зачем такая поэзия сочинялась» (с. 93–94). Эти три причины побудили автора уделить особое внимание настоящему вопросу. И они же показывают, что вопрос об аллегорическом толковании до сих пор является актуальным, пусть и не столь востребованным, как в более древнее время, поэтому библеисты вынуждены, даже если они являются противниками такого толкования, обращаться в своих комментариях к данной теме. Стало быть, у нас нет серьёзных оснований однозначно признать аллегорический подход к толкованию Песни песней принципиально неверным, искажающим первоначальный, истинный смысл данной книги. Таким образом, мы вполне можем согласиться с автором предшествующей рецензии на данную работу, убедительно доказавшем, что именно данную книгу стоит толковать аллегорически,

поскольку «консенсус церковных экзегетов есть: все признают аллегорическое понимание этого текста, за исключением разве только Феодора Мопсуэстийского, осуждённого Пятым Вселенским Собором»¹¹.

Относительно рассмотренной главы из работы Я. Д. Эйделькинда стоит отметить, что в ней, как и в любом исследовании, иногда обнаруживаются некоторые ошибки. Так, нам встретился следующий спорный момент. В главе об аллегорическом толковании Песни песней автор пишет, что экзегетически в древних переводах (Септуагинта, таргум, Вульгата, Аквила, Симмах) интерпретировано выражение из Песн. 1, 4: מִיִּשְׁרִים זָהָבֶךָ / *mēṣārīm ʔāhēbūkā* (справедливо они возлюбили тебя) (с. 96–97)¹². В сноске 14 автор обращает внимание на то, что в Пешитте перевод тоже не соответствует в полной мере библейскому оригиналу. При этом он предлагает два варианта перевода фразы: *w-men trîṣē' rehmatāk*: «и от праведных — любовь к тебе» или «и больше, чем праведных, (хотим славить) любовь к тебе» (с. 96). Между тем точнее было бы перевести данную фразу: «и от праведных твоя любовь».

Также немаловажным исагогическим вопросом является проблема датировки книги. В специальной главе (с. 127–155) автор, проанализировав многие темы, в том числе арамеизмы, персидские и греческие заимствования, топонимы, реалии повседневной жизни, литературные параллели, гипотезу о фольклорном происхождении Песни песней и связанной с этим проблемой датировки, заключил, что «характер и концентрация арамеизмов показывают, что практически вся Песнь песней написана в эпоху, когда арамейский был не просто известен образованным людям Иудеи, а давно уже стал одним из её разговорных языков и оказал сильнейшее влияние на другой разговорный язык — еврейский. Это произошло не ранее персидского периода (вероятнее всего, уже в эллинистическое время)... Факт присутствия Песни песней в библейском каноне, может быть, указывает на то, что она успела получить статус литературной классики к началу II в. до н. э., поскольку произведения II–I в. до н. э. нам известны в основном как апокрифы. Следовательно, если считать, что Песнь песней написана одним автором (или, по крайней мере, авторами одной эпохи), то датировать её нужно,

11 Скобелев М. А. Рец. на: Эйделькинд Я. Д. Песнь песней. Перевод и филологический комментарий к главам 1–3. М.: РГГУ, 2015. (Orientalia et classica; вып. 53/1–2) // БВ. 2015. Т. 18–19. № 3–4. С. 486.

12 Ср. со следующим вариантом перевода данной фразы: «Не случайно они влюблены в тебя» (Песнь песней Соломона / пер. с древнееврейского прот. Л. Грилихеса // Сборник трудов кафедры библеистики Московской духовной академии. 2018. № 5. С. 7).

скорее всего, III — началом II в. до н. э. Если же допустить, что в книгу вошли произведения разных веков, то тогда самые ранние тексты могут относиться, вероятно, к IV в. до н. э., а самые поздние могли быть добавленными даже во II — начале I вв. до н. э.» (с. 154–155). Впрочем, несмотря на множество арамеизмов, мы не можем однозначно утверждать, что книга была написана, а не претерпела существенную редакцию в персидскую эпоху. В последнем случае (редакции) можно допустить и более раннюю датировку возникновения книги, вплоть до эпохи Соломона.

В свою очередь, вопрос об эпохе Соломона тесно связан с вопросом об авторстве. Мы пока не имеем непрекращаемых аргументов, чтобы отрицать авторство Соломона, хотя с этим не согласен Я. Д. Эйделькинд. Тем не менее относительно этого вопроса он сделал важное замечание: «Для нас наиболее привычна ситуация, когда литературный текст существует под именем своего реального автора. Это правило лишь подтверждается исключениями — псевдонимами и литературными мистификациями. Но для Библии, наоборот, заглавие с указанием реального автора — исключительный случай. Многие книги Библии названы по именам своих героев, а не авторов (например, книги Иова, Ионы, Иисуса Навина, Самуила, Руфи, Эсфири). На первый взгляд, пророки (например, Иеремия или Амос) — не только персонажи одноимённых книг, но и авторы входящих туда пророчеств. Но иногда под именем одного пророка собраны пророчества разных людей и эпох (очевидный пример — книга Исаии); кроме того, создателями пророческих книг могли быть не сами пророки, а анонимные книжники. Даже в тех случаях, когда не исключено непосредственное составление письменного текста самим пророком, то есть когда пророк по совместительству мог быть и книжником, право на увековечение своего имени давал ему скорее авторитет пророка, чем труд писателя» (с. 82–83). Следовательно, прежде чем говорить об авторе конкретной библейской книги необходимо понять принципы установления авторства. Ведь очевидно, что это происходило значительно позже возникновения самих книг (скорее всего, в большинстве случаев в персидскую эпоху, а возможно, и в ещё более позднее время). И вполне возможно, что приписывая библейскую книгу конкретному автору, книжники стремились определить главного героя книги, а не только «автора» в нашем понимании данного слова. Так что вопрос о принципах определения авторов библейских книг заметно усложняется. Это, несомненно, должно учитываться в исагогике.

Таким образом, стоит отметить, что сам перевод и комментарии Песни песней (первых трёх глав) выполнен автором на высоком уровне, как и вся работа. Несмотря на несогласие с Я. Д. Эйделькиндом по некоторым вопросам, в целом его труд представляется образцовым для перевода и комментирования библейских книг как в плане методологии, подачи материала, так и в подходе. Последний заключается в следующем: при переводе конкретной библейской ветхозаветной книги необходимо определиться с основным источником, будь то масоретский текст, Септуагинта, Вульгата, Пешитта или любой другой древний перевод, и переводить с него, а другие рукописи, переводы, возможно, апокрифы лишь учитывать в сносках. Тогда перевод будет явно качественнее и в историческом плане более оправданным. Ведь те же масоретский текст и Септуагинта представляют собой памятники разных миров (древневосточного Израиля и эллинизма) и разных традиций, так что эти переводы не конкуренты один другому¹³. Следовательно, рецензируемый нами труд представляется весьма важным для развития библеистики.

Источники

- Bible Works 10. Copyright (c) 2015 Bible Works, LLC. Version 10.0.4.114. (Electronic edition).
- Biblia Hebraica Stuttgartensia / hrsg. K. Elliger und W. Rudolph. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ⁵1997.
- The Comprehensive Aramaic Lexicon. [Электронный ресурс]. URL: <http://cal.huc.edu> (дата обращения: 13.02.2019).

Литература

- Грилихес Л., прот. Песнь песней // Альфа и Омега. 2007. № 3 (50). С. 33–44.
- Песнь песней Соломона / пер. с древнееврейского прот. Л. Грилихеса // Сборник трудов кафедры библеистики Московской духовной академии. 2018. № 5. С. 7–19.
- Селезнёв М. Г. Еврейский текст Библии и Септуагинта: два оригинала, два перевода? // XVIII Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы. М.: ПСТГУ, 2008. С. 56–61.

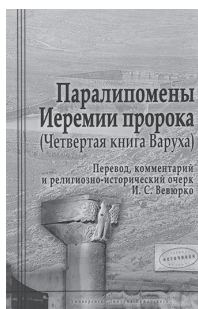
13 Подробнее об этом см., например: Селезнёв М. Г. Еврейский текст Библии и Септуагинта: два оригинала, два перевода? // XVIII Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы. М., 2008. С. 56–61.

Скобелев М. А. Рец. на: Эйделькинд Я. Д. Песнь песней. Перевод и филологический комментарий к главам 1–3. М.: РГГУ, 2015 (Orientalia et classica; вып. 53/1–2) // БВ. 2015. Т. 18–19. № 3–4. С. 482–489.

Эйделькинд Я. Д. Песнь песней. Перевод и филологический комментарий к главам 1–3. [Электронный ресурс]. URL: <http://ivka.rsuh.ru/news.html?id=2635102> (дата обращения: 03.03.2019).

Эйделькинд Я. Д. Песнь песней. Перевод и филологический комментарий к главам 1–3. М.: РГГУ, 2015. (Orientalia et classica; вып. 53/1–2).

Диакон Николай Шаблевский



Вевюрко И. С.

**ПАРАЛИПОМЕНИ ИЕРЕМИИ
ПРОРОКА (ЧЕТВЕРТАЯ КНИГА
ВАРУХА) / ПЕРЕВОД,
КОММЕНТАРИЙ
И РЕЛИГИОЗНО-
ИСТОРИЧЕСКИЙ ОЧЕРК**

М.: Русский фонд содействия образованию и науке,
2017. 144 с. (Исторические источники);
ISBN 978-5-91244-206-3

УДК 229 (82-95)

DOI: 10.31802/2658-4476-2019-1-1-232-237

Работа Ильи Сергеевича Вевюрко посвящена 4-й книге Варуха (= 4 Вар.). Название памятника происходит от его эфиопской версии, именуемой «Оставшиеся слова Варуха, не сокрытые, о времени пленения Вавилонского» (с. 8). По-гречески апокриф называется «Τὰ παραλειπόμενα Ἱερεμίου τοῦ προφήτου». Само слово *παραλειπόμενα* означает «оставшиеся, оставленные» и объясняется следующим образом: «Варуху, как помощнику Иеремии, было бы естественно записать его слова, тем более что сам Иеремия в конце книги погибает. Однако в этом необычном произведении *остаются* не только слова, но и камень, водружённый на могиле пророка, и ученики, хранящие тайну его недосказанного видения. Последнее само было тем, что ему только и *оставалось* поведать соплеменникам, дабы “закончить своё служение”. Поэтому то, что заключено в слово *παραλειπόμενα*, принадлежит самому Иеремии, во всяком случае, не меньше, чем Варуху» (там же).

Итак, монография И. С. Вевюрко состоит из следующих разделов: введение, перевод и комментарии пространной версии памятника, перевод и комментарии одной из кратких версий памятника, религиозно-исторический очерк, заключение и список источников и литературы, а также сокращений.

Стоит отметить, что наряду с 4 Вар. существуют, по крайней мере, ещё три памятника: а) книга Варуха в Септуагинте, б) «Апокалипсис

Варуха», сохранившийся на сирийском языке, в) «Откровение Варуха», тоже апокалипсис, но не эсхатологический, а космографический по тематике, написанный в жанре небесных путешествий (там же).

Итак, перевод пространной версии «Паралипомен» был выполнен с греческого языка, при этом учитывались его переводы на эфиопский, армянский и славянский языки, а краткой — с габара¹.

Цель своего труда И. С. Вевюрко объяснил следующим образом: «Познакомить читателя с небольшим, но целостным сколком духовной жизни начала нашей эры. В средние века *Паралипомены*, как противоречащие каноническому житию пророка Иеремии, не пользовались большим доверием христианских агиографов и кодификаторов. Их экзегетическое содержание, скрытое за искусно построенной легендой, в основном перестало быть актуальным. Теперь, при возрастающем интересе к эпохе Второго Храма, изучение подобного памятника всегда оказывается включённым в большую работу над комплексными вопросами, затрагивающими самые основания религиозного мышления, и, подобно увеличительному стеклу, отчётливостью деталей отчасти компенсирует фрагментарность целого» (с. 9).

Относительно перевода стоит отметить, что И. С. Вевюрко выполнил его на высшем уровне. Так, в пространной версии за греческим витиеватым текстом отчётливо видится подражание древнееврейскому языку. Об этом подробнее написано в параграфе «Язык и стиль. Редакции». Там отмечено, что характерные стилистические использования союза «и», оборотов «сказал... говоря», «воздвиг голос», «отвечая, сказал» и других, о чём специально написано в комментариях, подтверждают подражание древнееврейскому языку. «Однако их наличие не ведёт исследователей к признанию того, что *Паралипомены* были первоначально написаны на древнееврейском либо арамейском языке. Подробный анализ грамматического строя этого текста, проведённый Б. Шаллером, показал, что значительная часть его греческой идиоматики не имеет семитского прототипа. Он точно не был «слепым» или «рабским» переводом, но не был и переводом литературным, а потому, скорее всего, представляет собой произведение исходно на греческом языке, подражающем священному языку Писаний, уже существовавших на греческом» (с. 69).

При этом, как отмечает И. С. Вевюрко, автор «Паралипомен» использовал не только Септуагинту, но и был знаком с разными изводами греческих переводов древнееврейского текста, например, версиями

1 Букв. «письменный» — классический армянский язык или древнеармянский — наиболее ранняя из сохранившихся в письменных источниках форма армянского языка.

Аквилы и Симмаха (первый жил, скорее всего, до написания 4 Вар., в то время как второй, очевидно, после). Также ему были известны и редакции оригинального текста Ветхого Завета, которые были более-менее приближёнными к тем, на основании которых возник масоретский текст (с. 69–70). Стало быть, образованный автор апокрифа был «носителем как греческого, так и еврейского, что находит себе параллели в характере авторства ряда других парабиблейских текстов эпохи. Почему при этом он писал по-гречески, довольно легко объясняется целью обращения к достаточно широкой аудитории — очевидно, не столько в Палестине, преимущественно еще арамеоязычной, сколько в диаспоре» (с. 70).

Относительно приведённых слов возникает неясность с языковой ситуацией в Палестине, где собственно и возник апокриф. Согласно И. С. Вевюрко, автор апокрифа знал еврейский, греческий, жил среди разговаривающих по-арамейски и подражал древнееврейскому при написании своего труда. Стоило бы, конечно, уточнить, что это за «еврейский» язык автора 4 Вар. Быть может, имеется в виду раввинистический еврейский язык, представляющий собой естественное развитие древнееврейского и при этом сильно арамеизированный, то есть живой разговорный язык евреев в Палестине в первые века по Р. Х., на котором были написаны Мишна, Тосефта и другие памятники. Данный язык существовал тогда наряду с арамейским и греческим². Или же И. С. Вевюрко подразумевает иной язык? Вопрос остаётся, исходя из анализируемой монографии, без ответа.

В этом же параграфе о языке и стиле написано, что при сличении пространной и краткой версий можно сделать следующие выводы о краткой: «Сказание³ представляется как бы конспективным изложением, не лишённым, впрочем, творческих вариаций. Это — ранний случай рецепции памятника, позволяющий восстановить некоторые

2 См. об этом подробнее, например, в следующем исследовании: Эйделькинд Я. Д. Песнь песней. Перевод и филологический комментарий к главам 1–3. М., 2015. С. 22–26.

3 Полная версия наименования памятника «Сказание о святых Иеремии пророке и учениках его Варухе и Авимелехе». Относительно имени последнего из учеников имеется следующее примечание: «Евр. אֶבְדִּי מֶלֶךְ (Эвед-мелех, Авдемелех), что буквально означает «слуга царя». В «Апокрифе» он и буквально представлен слугой некоего Завулону. Похожее по звучанию, также библейское имя אֶבְדִּי מֶלֶךְ (Авимелех) переводится как «отец царя». Имело ли переименование этого персонажа символический смысл, или оно произошло стихийно в устной традиции, я судить не берусь» (Паралипомены Иеремии пророка (Четвертая книга Варуха) / перевод, комментарий и религиозно-исторический очерк И. С. Вевюрко. М., 2017. С. 101, сноска II).

аспекты его понимания и даже вариации чтений. Но нельзя исключать возможность записи такого текста с устного пересказа *Паралипомен*, поэтому крайне трудно установить, где и когда началась его самостоятельная история. Можно только заметить, что язык аллюзий в нём обогащён за счет параллелей как с Ветхим, так и Новым Заветом» (с. 74).

Здесь же, говоря об использовании текстов Священного Писания в краткой версии памятника, И. С. Вевюрко отмечает: «Цитаты из Библии в нём приведены в соответствии с переводом св. Месропа Маштоца, особенно в ч. 23, где трисвятый гимн завершается обращением “Господь Сил” (а не “Господь Саваоф”, как в Ис. 6, 3 по Септуагинте). Впрочем, армянский текст в этом случае, по-видимому, сохраняет связи с Пешиттой» (Там же. Сноска I). Относительно этого стоит заметить, что лишь в Септуагинте интересующее нас словосочетание из Ис. 6, 11 представлено как κύριος σαβαωθ, то есть ключевое слово *lḥzṣṣ* / *šbāōt* (армия, войска, силы) транслитерируется, в то время как в Пешитте и Вульгате переводится: *سلاطه* / *ḥayyltānāʾ* (армия, сила) и *exercituum* (войск, сил; род. п., мн. ч.) соответственно.

Как и в любой работе, здесь тоже встречаются некоторые неточности и ошибки. Так, относительно перевода Ис. 6, 3 в апокрифах стоит отметить, что в пространной версии написано: «Святой, Святой, Святой» (с. 20), в то время как в краткой версии И. С. Вевюрко передал данные слова серафимского трисвятого как: «Свят, Свят, Свят» (с. 57). Второй вариант представляется более верным, поскольку отражает синтаксическую роль прилагательного в древнееврейском языке. Когда прилагательное находится перед именем (существительным или собственным), то оно является сказуемым, то есть предидирует следующее за ним имя. Стало быть, песнь серафимов (для наглядности приведём оригинальный текст) стоит переводить, используя краткое прилагательное:

קדוש קדוש קדוש יהוה יצבאות מלא כְּל־הַאֲרָץ בְּבוֹדוֹ

qāḏōš qāḏōš qāḏōš yhwḥ šbāōt mlōʾ kol-hā-ʔāreš kbōdō

Свят, Свят, Свят, Господь воинств, полна вся земля Твоей славы!

В комментарии к пространной версии написано: «VI.²¹ **Так как вы не соблюдали оправданий Моих...** — Использую слав. эквивалент греч. δικάωμα — обычного перевода евр. דין в Септуагинте, начиная с Пятикнижия. Буквально это значит: “то, соблюдение чего делает человека правым”. Нередко совпадает по смыслу с понятием “закон”» (с. 38). Однако, начиная с Пятикнижия, греческое δικάωμα является

переводом древнееврейского מִשְׁפָּט / mišpāt (судебный процесс, закон, справедливость)⁴. Указанное автором комментария слово רֶחַ / ḥōq встречается в 1 Цар. 30, 25⁵ наряду с מִשְׁפָּט / mišpāt и является переводом греческого πρόσταγμα (приказание, поручение), в то время как второе слово (מִשְׁפָּט / mišpāt) переводится греческим δικάϊωμα.

На странице 48 автор пишет: «IX.⁵ **И поучение мое Михаил...** — Употреблённое здесь слово μελέτη (слав. “пучение”) в Септуагинте является эквивалентом евр. מַשְׁלָח и обозначает как процесс, так и объект усиленного размышления, созерцания». Действительно, слово μελέτη значит «забота, упражнение», однако оригинальное слово — מְשַׁלַּח⁶ / šašlāḥay — скорее переводится как «радость, наслаждение, удовольствие», что стоило бы отметить в комментарии.

В параграфе «Кумранский апокриф Иеремии» (с. 75–76) И. С. Вевюрко цитирует ряд выражений из 4Q385b и 4Q389a. Однако приводимые им фразы и предложения («до реки»⁷, «заповедовал им, что делать им в земле пленения их»⁸, «голосом Иеремии, согласно словам, которые заповедовал ему Бог»⁹, «тридцать/шестьдесят шестой год изгнания Израилева»¹⁰), как мной показано ссылками на оригинальные тексты, встречаются в следующих кумранских рукописях: 4Q385a Pseudo-Moses^a и 4Q389 Pseudo-Moses^d. Следовательно, несмотря на верность цитат, источники указаны ошибочно.

Наконец, отметим, что в параграфе «камень-помощник» написано, что «тема “живых камней”, из которых состоит “дом духовный, священство святое” (1 Пет. 2, 5), то есть истинный небесный жертвенник, и которые под именем *цорот* (камни, скалы) появляются в кумранских *Песнях субботнего всесожжения* как живые кирпичи небесного святилища, образы “живых богов”, ангелы» (с. 121–122), сделана ссылка на 4Q405 f.19. Как нам кажется, стоило бы уточнить конкретный стих из данного кумранского манускрипта. Так, например, в 4Q405 f.19:7 написано:

וצורות בדניהם מלאכי קודש

А камни — образы святых ангелов.

4 См.: Исх. 21, 9, 31; Числ. 15, 16; 27, 11; 31, 21; 35, 29 и другие фрагменты.

5 Согласно масоретскому тексту — 1-я книга Самуила.

6 См.: Пс. 118/119, 24, 77, 92, 143, 174.

7 על נהר (4Q389 f.1:7).

8 [יצום את אשר יעשו בארץ שבא] (4Q385a f.18 lla-b:7).

9 בקול ירמיה לדברים אשר צוהו אלהים (4Q385a f.18 lla-b:8).

10 [שלו] שים ושש שנה לגלות ישראל (4Q389 f.1:6).

Тем не менее указанные недостатки ничуть не умаляют бесприкословной значимости настоящей монографии для изучения литературы периода Второго Храма. Особо ещё раз хочется отметить религиозно-исторический очерк, в котором И. С. Вевюрко исследует такие темы, как язык, стиль и редакции анализируемых памятников, а также их связь с другими апокрифами (кумранский апокриф Иеремии, книга пророка Варуха, Апокалипсис Варуха, Третья книга Ездры, Апокриф Иеремии и Завет двенадцати патриархов) и три гипотезы об авторстве: гностическую, иудейскую и христианскую. В последней главе он изучает ключевые символы «Паралипомен Иеремии», что логично завершает его труд относительно исследуемых апокрифов и тем самым отвечает на все или, по крайней мере, на большинство вопросов, возникших по ходу чтения монографии.

Источники

- Bible Works 10. Copyright (c) 2015 Bible Works, LLC. Version 10.0.4.114. (Electronic edition).
- Biblia Hebraica Stuttgartensia / hrsg. K. Elliger und W. Rudolph. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ⁵1997.
- Biblia Sacra Vulgata: Iuxta Vulgatum Versionem. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ⁴1994.
- Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece juxta LXX interpretes. Duo volumina in uno / hrsg. A. Rahlfs. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ²1979.
- The Old Testament in Syriac According to the Peshitta Version. Part III, fascicle I. Isaiah / ed. S. P. Brock. Leiden; New York; Köln: Brill, 1993.

Литература

- Паралипомены Иеремии пророка (Четвертая книга Варуха) / перевод, комментарий и религиозно-исторический очерк И. С. Вевюрко. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2017. (Исторические источники).
- Эйделькинд Я. Д. Песнь песней. Перевод и филологический комментарий к главам 1–3. М.: РГГУ, 2015. (Orientalia et classica; вып. 53/1–2).

Диакон Николай Шаблевский

БИБЛИЯ И ХРИСТИАНСКАЯ ДРЕВНОСТЬ

Том 1 • № 1 • 2019

Научный журнал

по библеистике и истории христианской мысли

ISSN 2658-7815

Литературный редактор	<i>А. О. Солдаткина</i>
Корректор	<i>Е. В. Ткачёв, А. О. Солдаткина</i>
Макет и вёрстка	<i>Н. В. Ежихин</i>

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

Эл. почта редакции: patristic_bible@mpda.ru

Формат 70×100/16. Печ. л. 15
Подписано в печать 18.06.2019

Отпечатано в типографии ООО «Издательство Юлис»,
www.yulis.ru, e-mail: inform@yulis.ru
г. Тамбов, ул. Монтажников, 9. Тел.: (4752) 756-444
г. Москва, Гостиничный проезд, 4Б. Тел.: (495) 668-09-42