

**Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования «Ярославский государственный педагогический
университет им. К. Д. Ушинского»**

На правах рукописи

Сатомский Александр Сергеевич (иерей)

ПЕРСОНАЛИСТСКИЙ ДИСКУРС В ПРЕМУДРОСТИ СОЛОМОНА

26.00.01 – «Теология»

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата теологии

Научный руководитель:
доктор философских наук,
Андрей Вадимович Азов

Ярославль – 2019

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
ГЛАВА 1. ЛИЧНОСТЬ В ТАНАХЕ И АПОКРИФИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ	19
1.1 Антропологическая проблематика в книге Бытия	21
1.2 Общинное и личностное богообщение в Торе и пророческих текстах	27
1.3 Внутрисапиенциальная полемика: Притчи и Екклесиаст	36
1.4 Человек в поздних псевдоэпиграфах: Апокалипсис Баруха (сирийский) и Оды Соломона	47
ГЛАВА 2. РАЗВИТИЕ ПЕРСОНАЛИСТСКИХ КОНЦЕПЦИЙ В ИУДЕЙСКОЙ ОБЩИНЕ I В. ДО Р.Х. – I ПО Р.Х. НА МАТЕРИАЛЕ ПРЕМУДРОСТИ СОЛОМОНА	60
2.1 Премудрость Соломона: контекст, формирование, структура	61
2.2 Личность в эсхатологической перспективе книги Премудрости	69
2.3 Персоналистский прорыв. Персона книги Премудрости в противопоставлении индивидууму и социуму	87
ГЛАВА 3. ВЛИЯНИЕ ПЕРСОНАЛИСТСКОГО ДИСКУРСА КНИГИ ПРЕМУДРОСТИ НА ХРИСТИАНСКУЮ ТЕОЛОГИЮ	104
3.1 Генезис христианской персоналистской традиции в контексте книги Премудрости Соломона	105
3.2 Премудрость в христианской литургической традиции	113
3.3 Православный персонализм как актуальное прочтение антропологического дискурса Премудрости	125
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	135
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ	144

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность исследования. Тема личности, осознанная в поле современных гуманистических категорий во многом благодаря новозаветному учению о человеке, обладает непреходящей актуальностью ввиду того, что на ней базируются основные ценности европейской цивилизации.

Христианское учение о личности, в полноте определившее европейский персоналистский дискурс, происходит непосредственно из учения Великих каппадокийцев. Христианство через библейскую тему «образа и подобия» человека Богу проводит параллель между учением о личностном начале в Божестве и личности человека, антропология обуславливается триадологией через христологию. В свою очередь Святые отцы строили свое учение на экзегезе библейских текстов, поэтому представляется естественным в рамках данной последовательности обратиться в поисках истоков персоналистского дискурса к текстам Священного Писания.

Так же, безусловно, вхождение человечества в новый век, преодоление рубежа, обильно подогревает как появление оригинальных учений и теорий, так и переосмысление старых. Не удивительно, что антропологический блок вопросов сохраняет свою актуальность и, более того, только приумножает ее с каждым последующим этапом человеческой истории.

Следующим фактором, подчеркивающим актуальность данной работы, является молодость персонализма как направления философии. Можно утверждать, что как системно разработанное философское учение, представленное от работ Мунье и Бердяева до митр. Иоанна (Зизиуласса) и архим. Софрония (Сахарова), персонализм еще не насчитывает и столетия. Поэтому, как у всякого относительно молодого учения, у персонализма остается еще ряд не проработанных аспектов, нуждающихся в осмыслении, в том числе – связь с наиболее ранними источниками.

Последним и основным фактором, обосновывающим непосредственную актуальность данной работы, является привлечение для анализа в качестве источника учения о личности одной из позднейших т.н. девтероканонических книг. Влияние, которое оказали книги т.н. протоканона Библии на европейскую цивилизацию безусловно и системно изучено, в то время как ввиду ряда культурно – исторических особенностей Европа ушла от внимания к «второканону», что привело к потере видения системного развития библейских тем во времени.

Мнение о разрыве между миром ветхозаветных текстов и миром новозаветного свидетельства господствовало в западном сознании еще достаточно недавно. Равным образом как и позиция относительно разрыва между библейской с одной, и патристической и раввинистической литературами с другой стороны. Подобная точка зрения - ошибка исследователей, выросших на протестантской религиозной и культурной почве. Лишь сейчас, начав активное изучение т.н. девтероканонических книг Ветхого Завета и апокрифов и псевдоэпиграфов новозаветного периода, лоскутное одеяло разрозненного религиозного свидетельства стало превращаться в единый холст транслированного опыта.

Неоднородность воззрений межзаветного иудаизма, равно как не противопоставление себя храмовому культу, наблюдаемое в среде первых христиан создает ряд проблем для атрибутирования многих текстов «межзаветного» периода к какой-то одной религиозной традиции. Восприятие текста книги Премудрости Соломона значительно однозначнее – памятник появляется до рождения Христа и поэтому однозначно свободен от поздних христианских интерполяций или же прямого христианского влияния, что при внимании его автора к темам посмертного воздаяния, места праведника в мире и т.д, делает его важнейшим объектом для изучения среди текстов периода Второго храма.

Степень научной разработанности проблемы.

Интегративный характер данной работы предполагает рассмотрение нескольких основных блоков проблем и вопросов, позволяющих раскрыть заявленную тему.

Проблема происхождения текста книги Премудрости Соломона рассматривается среди общих вопросов ветхозаветной текстологии у ряда авторов. Православный конфессиональный подход к ветхозаветным текстам кроме святоотеческой экзегезы выражает ряд монографий в русле православной теологии.

Это работы представителей отечественной дореволюционной школы библеистики, таких как С. А. Терновский, А. Олесницкий, Т. Будкевич, Я. А. Богородский, П. А. Юнгеров, И. Г. Троицкий. Среди современных авторов могут быть выделены С.С. Аверинцев, протоиерей Леонид Грилихес, протоиерей Александр Мень, Г. Г. Ястребов, протоиерей Геннадий Егоров, Д. В. Щедровицкий, М.И. Рижский.

Необходимо констатировать невысокую включенность русскоязычных авторов в обозначенную исследовательскую проблематику. В среде западных исследователей, обращавшихся к вопросам текстологии корпуса Учительных книг Библии, могут быть выделены У. Брюггеман¹, Э. Ценгер, S. Cheon², M. McGlynn³, J. L. Crenshaw и G. von Rad.

Проблема включенности памятника в культурно – исторический контекст напрямую проистекает из вопроса его генезиса в рамках библейского текста. Эллинистическая культурная и языковая среда, являющаяся базой для рассматриваемого текста, исследуется у И. М. Тронского, Ф. Шаму⁴, И. Г. Дройзена⁵, П. Левека⁶, А. Ф. Лосева⁷. Взаимодействие эллинизма с иудаизмом

¹ Брюггеман У. Введение в Ветхий Завет. Канон и христианское воображение. М., 2009. – 570 с.

² Cheon S. The Exodus Story in the Wisdom of Solomon. A Study in Biblical Interpretation. 1997. - 169 p.

³ McGlynn M. Divine Judgement and Divine Benevolence in the Book of Wisdom. 2001. – 294 p.

⁴ Шаму Ф. Цивилизация Древней Греции. М., 2009. – 368 с.

⁵ Дройзен И. Г. История эллинизма. История диadoхов. М, 2011 – 518 с.

⁶ Левек П. Эллинистический мир. М., 1989. - 252 с.

⁷ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. М., 2000. – 960 с.

рассматривают Э. Бикерман⁸, В. Чериковер⁹, А. Б. Ковельман¹⁰, Дж. Вандеркам¹¹, А. Г. Грушевой¹².

Вопросы кросскультурного взаимодействия на материале ветхозаветных текстов вообще и учительной литературы в частности поднимаются Г. В. Синоло¹³, И. П. Вейнберггом¹⁴, М. Вайсом, М. Гиршманом, Г. Вермешем¹⁵, Дж. Ньюзнером¹⁶, N. de Lange¹⁷ и Т. Kronholm¹⁸.

Проблема интерпретации образа Софии – Премудрости получает свое раскрытие в исследованиях, носящих преимущественно интегративный характер. Стык мистики, религиозной философии, творческих практик был осуществлен плеядой русских философов XIX в.: В.С. Соловьевым, Л.П. Карсавиным, священниками Сергием Булгаковым и Павлом Флоренским. Данную тему рассматривают Н.А. Ваганова, А.М. Малер¹⁹, Ю.Б. Тихеева²⁰, С. Монтъель Гомес²¹, Г. Ф. Гараева²², А.В. Усачев²³.

Проблема определения понятия дискурса рассматривается в трудах Т.А. ван Дейка²⁴, М. Л. Макарова²⁵, Н.Д. Арутюновой²⁶, Л. И. Яковлевой²⁷. Дискурс,

⁸ Бикерман Э. Д. Евреи в эпоху эллинизма. М., 2000. – 383 с.

⁹ Чериковер В. Эллинистическая цивилизация и евреи. СПб., 2010. – 640 с.

¹⁰ Ковельман А. Б. Эллинизм и еврейская культура. М., 2007. – 222 с.

¹¹ Вандеркам Джеймс. Введение в ранний иудаизм. М., 2011. - 278 с.

¹² Грушевой А. Г. Иудеи и иудаизм в истории Римской республики и Римской империи. СПб., 2008. — 484 с.

¹³ Синоло Г. В. Древние литературы Ближнего Востока и мир ТаНаХа (Ветхого Завета). Минск, 1998. - 471с.

¹⁴ Вейнберг И. П. Человек в культуре древнего Ближнего Востока. М., 1986. 208с.

¹⁵ Vermes G. Scripture and Tradition in Judaism: Haggadic Studies. 1997. - 243 p.

¹⁶ Neusner J. Aphrahat and Judaism: The Christian-Jewish argument in fourth-century Iran. 1971. – 267 p.

¹⁷ Lange N.R.M. Origen and the Jews: Studies in Jewish-Christian Relations in Third-Century Palestine. 1977. – 250 p.

¹⁸ Kronholm T. Motifs from Genesis 1-11 in the genuine hymns of Ephrem the Syrian with particular reference to the influence of Jewish exegetical tradition. 1978. - 251 p.

¹⁹ Малер А.М. Понятие «личности» в софиологии и неопатристике//Софиология и неопатристический синтез: богословские итоги философского развития. М., 2013. С. 225–251.

²⁰ Тихеева Ю.Б. Историко – философский контекст учения В. С. Соловьева о Софии //Софиология и неопатристический синтез: богословские итоги философского развития. М., 2013. - С. 24 – 33.

²¹ Монтъель Гомес С. Аспекты русской традиции философско – теологического синтеза в постсекулярном контексте: о. Г. Флоровский, о. С. Булгаков, А. Бадью и «карлик теологии» //Софиология и неопатристический синтез: богословские итоги философского развития. М., 2013. С. 211–224.

²² Гараева Г. Ф. Типологическая характеристика софийного мышления (на примере творчества В.С. Соловьева, П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова)// Софиология. М., 2010. С. 50–66.

²³ Усачев А.В. О контексте формирования софиологии в русской религиозной философии. Софиология. М., 2010. С. 83–88.

²⁴ ван Дейк Т. А. Язык. Познание. Коммуникация. М., 1989. — 312 с.

²⁵ Макаров М. Л. Основы теории дискурса. — М., 2003. — 280 с.

²⁶ Арутюнова, Н.Д. Язык и мир человека. М., 1990. – 895 с.

²⁷ Яковлева Л. И. Дискурс-анализ как один из срезов социально-философского, культурологического и лингвистического исследования // Философские опыты. Глобализация, коммуникация, идентификация: Сб. науч. тр. – 2011. №4. С. 22-66.

рассматриваемый как коммуникативный процесс или ситуация языкового общения, уже на уровне попыток формулирования определения оказывается в смысловом поле персонализма, как процесс, осуществляемый в связке субъектов «Я» - «Ты».

Как центральную философскую проблему категорию личности рассматривают экзистенциализм, философская антропология и персонализм. Все эти направления активно развиваются в Европе двух мировых войн, большинство программных трудов будут написаны именно в период между 1920 – 1940 гг. Это работы М. Хайдеггера²⁸, Х. Плеснера²⁹, М. Шелера³⁰, М. Бубера, П. Тейяр де Шардена³¹, Э. Мунье³². Среди послевоенных авторов необходимо выделить Э. Левинаса, последовательно прошедшего от экзистенциализма³³ до самостоятельного и не всегда близкого современному ему персонализму раскрытия понятия «Другой»³⁴, очерченного в рамках этической проблематики, что роднит авторское видение проблемы с парадигмой библейских пророческих текстов.

В этом же ключе проявляет себя не только как теолог, но и как религиозный философ митрополит Пергамский Иоанн (Зизиулас) в своих трудах «Бытие как общение. Очерки о личности и Церкви», и «Общение и инаковость». Так же важным автором в плеяде персоналистов – богословов являются Христос Яннарас, доктор философских наук университета Сорбонна и духовной школы Университета Аристотеля в Салониках и архимандрит Софроний (Сахаров), ученик прп. Силуана Афонского. По Яннарасу истина, сущность, личность – не определяемы в онтологических категориях, автор в принципе желает прийти к

²⁸ Хайдеггер М. Бытие и время. М., 2015. – 452 с.

²⁹ Плеснер. Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию. М., 2004. – 368 с.

³⁰ Шелер М. Положение человека в космосе// Проблема человека в западной философии: Переводы — М., 1988. С. 31 – 96.

³¹ Шарден П. Тейяр де. Феномен человека. М., 1987. – 240 с.

³² «Персоналистская и общностная революция», «Страх в XX века», «Персонализм» и «Манифест персонализма»

³³ «Открывая существование с Гуссерлем и Хайдеггером» (1949) Э. Левинас

³⁴ «Тотальность и Бесконечное. Эссе на тему экстериторности» (1961), «Гуманизм другого человека» (1973), «Инобытие, или по другую сторону сущности» (1974)

отказу «от отождествления сущности с идеей или понятием индивидуального бытия»³⁵.

Среди современных исследований в области проблемы личности следует отметить публикации А. Г. Глинчиковой³⁶, П.С. Гуревича³⁷, А. Н. Фатенкова³⁸, С.С. Хоружего³⁹, Ю.М. Резника⁴⁰, К.И. Никонова⁴¹, Д.Б. Волкова, Э. Мадзарелла⁴², А. Хаардта⁴³.

Необходимо отметить чрезвычайное богатство текстов, ставивших проблему человека под совершенно разным углом зрения, как в философском, так и теологическом ключе. Данные материалы, рассматривающие человека в широком поле иудео-христианского контекста, в рамках работы будут проанализированы на предмет развития изначально религиозных антропологических концептов, оформившихся в Писании данных религий. Применимо же к данному исследованию – на предмет развития персоналистского дискурса книги Премудрости Соломона.

Основной проблемой рассматриваемых текстов является их низкая взаимоосоотнесенность. Учение о личности, будь то индивидуум или персона однозначно укоренено в европейской культуре в библейских текстах. При этом Библия как макротекст имеет ряд контекстных взаимосвязей между ветхозаветным и новозаветным блоками, с рядом сквозных тем. Человек – одна из подобных тем. На основании анализа рассматриваемых исследований можно сделать вывод об отсутствии кросскультурного анализа текста Премудрости.

³⁵ Там же, с. 99.

³⁶ Глинчикова А. Г. Индивидуализация личности в преддверии Современности. М., 2012. —176 с.

³⁷ Гуревич П.С. Исчезла ли сущность человека? // Спектр антропологических учений. Вып. 5. М., 2013. С. 6 – 23.

³⁸ Фатенков А. Н. Субъект: под знаком идеи возвращения // Спектр антропологических учений. Вып. 4. М., 2012. С. 57 – 76.

³⁹ Хоружий С.С. Переоценка всех антропоценностей // Спектр антропологических учений. Вып. 3. М., 2010. С. 65–84.

⁴⁰ Резник Ю.М. Специфика «интегративной антропологии». Антропология: комплекс наук и проект интеграции знаний о человеке // Спектр антропологических учений. Вып. 1. М., 2006. С. 65–83.

⁴¹ Никонов К.И. Религиозная антропология (Христианское учение о человеке в историческом и современном контексте) // Спектр антропологических учений. Вып. 2. М., 2008. С. 52-74.

⁴² Мадзарелл Э. Будущее и эволюция. Человек, который не согласен уходить // Философский журнал. Т. 8. № 4 — М., 2015. С. 47–67.

⁴³ Хаардт А. Присутствие отсутствующего: к вопросу о Другом в социальной феноменологии Ж.-П. Сартра и С.Л. Франка // Философский журнал. Т. 8. № 4. М., 2015. С. 109–120.

Научная новизна исследования заключается в отслеживании библейских корней философского персонализма, выявлении персоналистских тем в корпусе текстов литературы мудрых Израиля, в контексте непрерывной связи ранней литературы Танаха с текстами периода Второго храма и далее – новозаветными и ранними раввинистическими источниками. Эти темы получили дальнейшее оформление в области христианской теории и практик.

Целью данного исследования является выявление и анализ активно разрабатываемой в персоналистском дискурсе антропологической проблематики в источнике периода Второго храма - девтероканонической книге Премудрости Соломона и ее дальнейшее развитие в теологическом поле.

Обозначенная цель исследования достигается путем постановки и решения ряда **задач**, а именно:

Проследить развитие понимания человека и его предназначения в текстах Танаха и псевдоэпиграфах т.н. «межзаветного» периода в русле традиционной ветхозаветной антропологии.

Выявить наиболее самостоятельные идеи книги Премудрости Соломона, могущие быть интерпретированными в поле персоналистского дискурса.

Сравнить развитие антропологических идей книги Премудрости Соломона в конфессионально различных культурных средах.

Проанализировать влияние персоналистского корпуса идей на христианскую теологию.

Объектом исследования является совокупность текстов, содержащих в себе информацию по возникновению и развитию фрагментов персоналистского дискурса.

Предмет исследования – антропологические идеи, интерпретируемые в рамках персоналистского дискурса.

Методологическая основа.

Авторы, рассматривающие вопросы о личности, многократно замечают неопределимость данного понятия, несводимость личности к конкретной формулировке. Однако, следуя персоналистскому дискурсу, в работе под

личностью понимается содержание, центр и единство актов, интенционально направленных к иным личностям, личность рассматривается как целостная, самостоятельная, но лишь в вовлеченном взаимодействии раскрывающаяся сущность человека.

Исходя из обозначенной в работе цели отдельным методологическим вопросом стало определение рамок обозначенного в названии персоналистского дискурса ввиду крайне разнообразного поля смыслов, вкладываемых в само определение «дискурс» как таковое.

Для его конкретного обозначения привлечены ряд философских работ, в которых авторами рассматривается антропологическая проблематика, позволяющая сформулировать искомое определение.

Вопрос генезиса персоналистского дискурса невозможно рассмотреть без внимания к иным философским направлениям XX в., рассматривающим преимущественно антропологическую проблематику – экзистенциализма, указывающего на неприменимость позитивистских методов познания к человеку, и философской антропологии, по Шелеру указывающей, что: «... то, что делает человека человеком, есть принцип, противоположный всей жизни вообще, он как таковой вообще несводим к «естественной эволюции жизни», и если его к чему-то и можно возвести, то только к высшей основе самих вещей — к той основе, частной манифестацией которой является и «жизнь»»⁴⁴. На важную в рамках понимания генезиса рассматриваемого дискурса деталь указывает и второй отец философской антропологии – Плеснер, говоря о рассогласованности представлений о человеке в европейской культуре⁴⁵.

Ключевые идеи персоналистского дискурса формируются не только в трудах классиков персонализма. Так, основная нагруженность терминов «Я» и «Другой» раскрывается в текстах М. Бубера. Как экзистенциалист он пишет о значимости одиночества, как состояния для постановки вопроса о человеческой сущности, из которого человек находит обычно один из двух путей ответа – индивидуализм или

⁴⁴ Шелер М. Положение человека в космосе// Проблема человека в западной философии: Переводы. М., 1988. С. 53.

⁴⁵ Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию. – М., 2004. С. 5.

коллективизм. Как и персоналисты, он утверждает несостоятельность индивидуалистической и коллективистской антропологии, обозначая один из основных принципов рассматриваемого дискурса. Оба мировоззрения порождены состоянием «слияния социальной и космической бездомности, миро- и жизнебоязни в жизнеощущении беспримерного одиночества»⁴⁶. Отсюда и реакции – обособление или союз с другими. Но даже в коллективе обычно не происходит подлинного контакта: «заключая союз с собратьями по жизни, личность не освобождается от своего одиночества, оно остается при ней»⁴⁷.

Ответ, альтернативу обозначенным Бубером выходам из одиночества, предложат персоналисты М.Недонсель, Д.де Ружмон, Г.Мадинье, Ж.Лакруа, П.-Л.Ландсберг во главе с Э. Мунье.

Если предыдущие направления пытались дать ответ о человеке с точки зрения его многосоставности, привлекая целый ряд достижений современной им науки, то в персонализме человек рассматривается как целостный феномен – и это важнейший принцип персоналистского дискурса. Здесь личность, провозглашаемая абсолютной ценностью, со всей честностью гуманитарного подхода, объявляется не поддающейся строгому определению. Сам Мунье пишет об этом: «Никакой спиритуализм безличного духа, никакой рационализм чистой идеи не имеют отношения к судьбам человека; все они – бесчеловечные игры бесчеловечных мыслителей».⁴⁸

Проблема личности раскрывается в двух средах: личность как индивидуум и личность как персоне. Индивидуум воспринимается персоналистами как тупиковая ветвь развития личностного в человеке, бесконечно противопоставленная персоне. Он характеризуется определениями «алчность» и «распыление», которые выступают его сущностными характеристиками, в то время как аналогичные характеристики персоны – «обладание» и «выбор» - «это активное присутствие человека во всей его целостности, вся его целеустремленная деятельность». Из этих посылов Мунье делает вывод о

⁴⁶ Там же, с. 294.

⁴⁷ Там же, с. 295.

⁴⁸ Мунье Э. Манифест персонализма. – М.: Республика, 1999. С. 302.

абсолютной разнонаправленности этих проявлений человеческого. Одними из важнейших категорий личности являются воплощенное существование, коммуникация, свобода, противостояние и вовлечение – базовые идеи персоналистского дискурса.

Воплощенность – основа христианской антропологии, утверждающей не распространенное в обывательской среде мнение о «двусоставности» человека, а представление об абсолютной человеческой целостности, идея о том, что человек есть человек лишь в единстве души и тела. Однако, человеку необходимо войти в меру, превосходящую его сконцентрированность на собственной биологичности. Здесь Мунье цитирует Г. Марсея, утверждающего, что личность рождается в тот момент, когда я обретаю сознание того, что «я есть нечто большее, чем моя собственная жизнь»⁴⁹. Персонализм чужд всякого анимистического налета, что выгодно отличает его от того же тейярдизма. Мунье отмечает: «сводить материю к совокупности отношений – значит говорить ни о чем. Что это за отношения, которых мы не воспринимаем?»⁵⁰.

Таким образом, через анализ трудов данных авторов удалось прийти к видению генезиса данного дискурса, определить его основные принципы, ключевые идеи и формы практического воплощения.

Поставленная в работе цель с необходимостью обозначила использование в работе междисциплинарных подходов, с привлечением не только специфически философских практик и методов, но и ряда исторических, религиоведческих, теологических и культурологических подходов.

Это в первую очередь герменевтика, осуществляемая как в ключе исторического источниковедения, так и теологии с культурологией. Семиотический подход обусловлен сложными знаковыми системами, используемыми в рамках любого древнего текста. Сравнительная компаративистика – метод, стоящий на грани всех вышеперечисленных областей познания с литературоведением, позволяющий провести параллели между

⁴⁹ Мунье Э. Манифест персонализма. – М.: Республика, 1999. С. 505.

⁵⁰ Там же, с. 473.

рассматриваемым текстом и рядом современных ему, либо же тематически схожих произведений.

Также использован ряд основополагающих принципов гуманитарного познания. Это методы анализа и синтеза, индукции и дедукции, принцип историзма.

Историзм чрезвычайно важен в данной работе так как для исследователя всегда велик соблазн необоснованно соотнести друг с другом явления гуманитарного поля, никак друг с другом не связанные, либо интерпретировать источники вне их историко-культурного и лингвистического контекста. Историзм же позволяет всегда оставаться в рамках шкалы времени, не перескакивая через эпохи и не соотнося не имеющие друг к другу отношения объекты.

Поэтому, говоря о персонализме в библейском тексте, необходимо отметить, что в рамках данной работы не утверждается прямая соотнесенность антропологии Премудрости Соломона с персонализмом Мунье и Бубера, а указывается на наличие генетической связи между представлениями о человеке в рамках рассматриваемой книги и тем восприятием вопроса о личности, которое впоследствии оформится как философский и религиозный христианский персонализм.

Из специальных методов научного познания следует выделить прежде всего философа - антропологический метод, позволяющий интерпретировать рассматриваемые тексты в поле персоналистского дискурса.

Источниковая база исследования представлена несколькими крупными блоками текстов. Во-первых – это Библия в широком варианте канона, насчитывающем 77 книг. Для создания подглав 1й главы использовалось традиционное деление Ветхого Завета на три части – Закон, Пророки и Писания. Так видели структуру Библии уже в ветхозаветные времена (предисловие Сирах.), ее же повторяют и новозаветные тексты (Лк.24:44).

Вторым крупным блоком являются апокрифы и псевдоэпиграфы, в иудейской среде именуемые «внешние книги» - ספרים חיצוניים.

В рамках исследования используются два текста, представляющие иудейские и раннехристианские псевдоэпиграфы – «Апокалипсис Баруха» и «Оды Соломона». Оба произведения атрибутированы ветхозаветным персонажам, при том что одно возникает преимущественно в иудейской, а второе – в однозначно христианской средах.

Выбор данных апокрифических текстов в качестве источников был осуществлен именно ввиду их культурной и временной близости при разноконфессиональности произведших их общин. Сирийское происхождение позволяет получить срез идей, не замешанных на неоплатонических идеях или имеющих гностическую окрашенность, как например широкое собрание апокрифов из Наг – Хаммади (Египет).

Третий блок источников: литургические тексты христианской и, частично, иудейской традиций. Ввиду того, что понимание принципа «*lex orandi lex credendi*»⁵¹ в той или иной мере присутствует в монотеистических религиях, то обращение к молитвенным чинопоследованиям еврейской и христианской традиций, ввиду наличия однозначной взаимосвязи между догматическими установками и литургическими текстами, абсолютно целесообразно.

Из текстов христианской православной традиции привлечены богослужебные последования Миней, Триоди и Часослова, а рамках католической традиции привлечен текст Требника в русском переводе. Иудейская богослужебная традиция представлена текстами сидура «Тегилат Гашем», Пасхальной Агады и молитв Слехот (молитвы раскаяния).

Четвертый блок источников: экзегетические труды, представленные также в рамках христианской и иудейской традиций. Невозможно представить себе само понятие «религиозная традиция» без наличия в рамках нее нормативных толкующих текстов, принадлежащих авторитетным представителям данного течения. Даже конфессии, постулирующие полный отказ от нормативных толкований (протестантизм в христианстве и караимы в иудаизме) все равно на

⁵¹ «Закон молитвы есть закон веры» св. Проспер Аквитанский.

практике обладают своими авторитетными учительными текстами. Лютеранское исповедание не существует без «Аугсбургского исповедания веры», равно как и караимы без «Сефер мицвот» Анана и произведений Даниэля бен Моше аль - Кумиси⁵².

Для исследования стал проблемным факт отсутствия систематического толкования на книгу Премудрости Соломона в православной патристической традиции. Также, таких толкований априори не имеет в себе и иудейская экзегеза. Поэтому в качестве экзегетических источников представлены тексты, посвященные смежным темам, возникшие в рамках данных религий. Среди патристической литературы использован «Великий катехизис» свт. Григория Нисского и творения прп. Максима Исповедника «Вопросоответы к Фалласию», «О различных недоумениях». Также фрагментарно привлечено наследие свт. Иринея Лионского «О ересьях», тексты Псевдоклиментин. Особенно важно упоминание книги Премудрости в «Обзрении книг Ветхого Завета» святителя Иоанна Златоуста. Среди информации, предлагаемой свт. Иоанном о содержании и главных идеях ветхозаветных книг, он уделяет отдельную главу для Премудрости. Это важно т.к. в обзоре отсутствует даже ряд канонических текстов, таких как Псалтырь (видимо ввиду ее широкого распространения и относительно регулярного комментирования, а также огромного блока комментариев Златоуста на псалмы) и ряд книг малых пророков. В то же время здесь присутствует и неканоническая книга Иисуса, сына Сирахова.

Отдельно нужно отметить патристическую литературу, касающуюся не обозначенных блоков библейского текста, а учения о человеке. Специфично антропологический характер носят немногие произведения рассматриваемого периода. Самые яркие и систематические – «Об устройении человека» святителя Григория Нисского, «О природе человека» Немезия Эмесского, труды святителя Василия Великого «Беседа первая о сотворении человека по образу» и «Беседа вторая о человеке». Связано это с тем, что собственно антропология находит

⁵² Хофман А., Коул П. Священный сор. Потерянный и возвращенный мир Каирской генизы. М., 2013. С. 198.

раскрытие в святоотеческих трудах через христологию. А ей, равно как и триадологии, посвящена большая часть отеческих догматических творений. Безусловно, в аскетических материалах и материалах проповедей теме человека и личности уделено значительно большее внимание, но системностью данные представления не отличаются (особенно в проповедях как жанре).

Из иудейских источников использованы компилятивные «комментарии Сончино и «Книга Притчей» из серии «ТаНаХ-При Аарон», изданной раббанит Фримой Гурфинкель⁵³. Также серьезный пласт позднего иудейского богословия поднимает М. Бубер в книгах «Хасидские истории. Первые учителя» и «Хасидские истории. Поздние учителя».

Сформированная источниковая база репрезентативна и достаточна для достижения поставленных задач и цели исследования.

На защиту выносятся следующие положения:

- Ряд идей преемственен внутри библейского макротекста и имеет устойчивое развитие. Одна из наиболее однозначно эволюционировавших - понятие личности.

- Антропологические идеи, появившиеся в библейских текстах, впоследствии легли в основу философии, культурно обусловленной конфессиональным окружением и конфессионального богословия.

- Обнаруженные проявления персоналистского дискурса в исследованных текстах указывают на данные тексты как источник актуальных точек роста в рамках исследуемого философского направления.

Теоретическая значимость исследования заключается в том, что полученные автором результаты исследования позволяют проследить преемственность ряда идей внутри библейского макротекста, установить взаимосвязь между библейской антропологией и европейским персонализмом и указать перспективы развития данного направления на его библейских корнях.

Практическая значимость работы заключается в возможности использования результатов данного исследования в областях интегративного

⁵³ Книга Притчей с толкованиями РаШИ и РаДаКа. В 2 Т. Т 1. - Иерусалим, 2013. - 254 с.

взаимодействия теологии и философии, библеистики; исследованиях, посвященных культурно-историческому контексту Ближнего Востока, истории диалога раннего христианства и иудаизма и его перспективам; в экзегезе корпуса Учительной литературы Израиля.

Материалы исследования также могут быть использованы в преподавании ряда дисциплин в высших учебных заведениях, как духовных так и светских: этика и аксиология в религии, религиозная философия, Введение в Ветхий Завет, курсы, посвященные корпусу Учительной литературы Ветхого Завета, культурно-историческому контексту иудаизма периода второго Храма.

Научные положения данной диссертации соответствуют формуле специальности 26.00.01 – «Теология».

Диссертация состоит из введения, трех глав, заключения и списка литературы.

Достоверность результатов исследования обусловлена соответствием используемых в работе методов сформулированным задачам. Результаты исследования прошли обсуждение в рамках заседаний кафедры философии ЯГПУ им. К.Д. Ушинского, где была дана оценка их значимости как в теоретическом, так и в практическом поле. **Апробация** выносимых на защиту положений осуществлена в рамках выступлений на ряде научных конференций:

1. Ярославль, «Чтения Ушинского», 2011 г., «Генезис христианской персоналистической традиции в контексте книг Премудрости Соломона».
2. Ярославль, «Философия и/или новое интегративное знание», 2011 г., «Интерпретация образов света и тьмы в православной гимнографии».
3. Ярославль, «Чтения Ушинского», 2012 г., «Персона до персонализма».
4. Ярославль, «Чтения Ушинского», 2013 г., «Понятие свободы в трудах архимандрита Софрония (Сахарова)».
5. Ярославль, «Чтения Ушинского», 2014 г., «Онтологическое единство человечества в трудах архимандрита Софрония (Сахарова)».

6. Ярославль, «Чтения Ушинского», 2015 г., «Судьба израильского народа в «Апокалипсисе Баруха»».

7. Ярославль, «Философия и/или новое интегративное знание», 2015., «Онтологическое единство человечества в трудах архимандрита Софрония (Сахарова)».

8. Ярославль, «Чтения Ушинского», 2016 г., «Персона до персонализма».

9. Ярославль, «Философия и/или новое интегративное знание», 2017., «Онтологическое единство человечества в работах христианских мыслителей XX века».

10. Москва, «Иеронимовские чтения», 2017., «От социального к личному. Персонализация категорий возраста и пола в Премудрости Соломона».

11. Ярославль, «Чтения Ушинского», 2018 г., «Я и другой: персоналистский комментарий на Бытие: 1-2».

Ряд тем данного диссертационного исследования отражен в следующих статьях:

1. Сатомский А.С. Антропологический дискурс в «Апокалипсисе Баруха» // Ярославский педагогический вестник. Ярославль, 2017. №3. С. 281-284;
2. Сатомский А.С. Личность сквозь призму эсхатологии книги Премудрости Соломона // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов, 2017. № 3(77), Ч. 1. С. 132-134;
3. Сатомский А.С. Оппозиция «праведник/ грешник» в книге Премудрости Соломона // Христианское чтение. СПб., 2018. №4. С. 36 – 41;

ГЛАВА 1. ЛИЧНОСТЬ В ТАНАХЕ И АПОКРИФИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Мир авраамических религий зиждется на непререкаемом авторитете письменных источников вероучения – Писаниях. Общим местом здесь является корпус Иудейских Писаний – Танах. Для христианства он станет Ветхим Заветом, содержащим пророчества нашедшие свое исполнение в Иисусе Христе, на ислам он повлияет более опосредованно, не войдя в основном объеме в Коран, но отразившись в ряде мусульманских теологических концепциях.

Вопрос о Ветхом Завете станет одним из камней преткновения в диалоге христиан и иудеев на 2000 лет. Отцы Церкви и учителя Синагоги будут взаимно обвинять друг друга в сознательном искажении текста Писания для использования его авторитета в свою пользу. Однако, в свете современных достижений библеистики⁵⁴, более правомочно говорить о параллельном формировании разных вариантов канона при общей поликаноничности иудаизма межзаветного периода. Это подтверждает как наличие разнящихся в вероучительном плане иудейских групп, имеющих равную возможность участвовать в жертвоприношениях Иерусалимского храма, так и использование этими группами в качестве авторитетных разных изводов одних и тех же священных текстов. Более того, ряд из этих религиозных сообществ использовали в качестве внутренних канонических тексты, никак не котируемые в иных иудейских традициях.

Различными были и акценты, расставляемые в разнородной иудейской среде на тех или иных священных текстах. Так, группы ориентированные на Храм (саддукеи, самаритяне) сосредотачивали свое внимание на Торе, в то время как находящиеся в определенной оппозиции священству группы серьезное внимание

⁵⁴ Введение в Ветхий Завет/ под ред. Э. Ценгера. М., 2008. С. 67.

уделяли пророческим писаниям⁵⁵. Среди подобных групп можно упомянуть и первохристианские общины.

Необходимо отметить, что ставший впоследствии каноническим для христиан текст Септуагинты⁵⁶ первоначально не являлся таковым. Ранние церковные авторы никогда не цитируют т.н. «неканонические книги»⁵⁷, являющиеся основным отличием LXX от Масоретского текста⁵⁸. Однако к IV в. Септуагинта прочно занимает свое место в каноне, не в последнюю очередь благодаря тому, что именно из нее приводились ветхозаветные цитаты в Новом Завете.

Откуда же появляются эти столь похожие и столь различные корпуса текстов? Э. Тов выдвинул теорию «textual variety», согласно которой «LXX, Самаритянское Пятикнижие и МТ – не типы текстов, а тексты, находящиеся не только в синхронном, но и диахронном переплетении связей»⁵⁹. Отсюда явствует что авторы собрания LXX и книжники, сформировавшие канон МТ пользовались разными текстами и формировали канон в достаточно разнородных средах, что и привело к появлению ряда серьезных, но не преднамеренно подготовленных отличий.

При этом LXX, несмотря на свой статус перевода, представлена серьезным количеством прекрасно сохранившихся рукописей IV в. (*Codex Sinaiticus*, *Codex Vaticanus* и т.д.), в то время как древнейшие масоретские рукописи отстают от окончательной редакции библейских текстов на иврите более чем на тысячу лет и как канонический корпус были сформированы даже позже LXX – на Ямнийском соборе.

Текст LXX в отличие от Танаха разделяется на четыре смысловые части – законоположительные, пророческие, исторические и учительные книги. Основные отличия с МТ содержатся в двух последних разделах. Пятикнижие Моисеево представлено в той же последовательности книг, в пророческих писаниях

⁵⁵ Там же, с. 50.

⁵⁶ Далее «LXX».

⁵⁷ Введение в Ветхий Завет/ под ред. Э. Ценгера. М., 2008. С. 33.

⁵⁸ Далее «МТ».

⁵⁹ Введение в Ветхий Завет/ под ред. Э. Ценгера. М., 2008. С. 68.

фигурирует Варух, а среди исторических добавлены Иудифь, Товит и Руфь, Маккавейские книги. Учительные книги расширены добавлением Премудрости Соломона и Премудрости Иисуса, сына Сирахова, а также 151 псалма, молитвы царя Манассии и пр⁶⁰.

И учительные и исторические книги входят в часть МТ «תנ"ך»- «писания». Тот факт что почти все отличия в количестве книг сводятся к ней объясняется самым поздним по времени этапом фиксации этого раздела Танаха. Э. Ценгер предполагает, что одной из причин, побудившей Церковь включить в свой канон эти книги, было выстраивание практически непрерывной цепочки от ветхозаветных к новозаветным текстам⁶¹.

Также важна и высокая педагогическая ценность этих текстов. Особое место среди них занимает т.н. «литература премудрости» (Иов, Притчи, Екклесиаст, Песнь Песней), которая по мнению П. Рикёра являла собой особый тип свидетельства, представленный в дискурсе премудрости⁶².

Задача главы – проследить как развивается понимание человека и его предназначения в ветхозаветных текстах и, далее, в преемственных им по времени возникновения псевдоэпиграфам т.н. «межзаветного» периода.

1.1 Антропологическая проблематика в книге Бытия

При абсолютно уникальном теологическом послые, характеризующем как книгу Бытия в отдельности, так и весь последующий корпус Торы и Танаха- «Ибо все боги народов - идолы, а Господь небеса сотворил» (Пс. 95:5), повествование о творении человека имеет общие корни с иными ближневосточными текстами.

⁶⁰ Здесь не отражены ряд более мелких отличий, как присутствие дополнительных фрагментов в Дан. и Есф.

⁶¹ Введение в Ветхий Завет/ под ред. Э. Ценгера. М., 2008. С. 35.

⁶² Брюггеман У. Введение в Ветхий Завет. Канон и христианское воображение. М., 2009. С. 354.

Эти памятники - один из ярких примеров ближневосточного общекультурного пласта. Безусловно, все они помещены в рамки различных религиозных систем, но зачастую общим местом в них являются идеи о творении человека из праха земного и привнесении в его бытие некоей части божественной жизни.

Аккадская поэма об Атрахасисе описывает творение человека как лепку из глины. Богиня Нинту (Нинхурсаг)⁶³ вводит в жизнь первых 7 мужчин и женщин. Мотивы богов к творению в данном тексте чрезвычайно просты - небожители устали от трудов по преобразованию мира из хаоса в космос и поставили для этой функции людей.

В гераклеопольском мифе о творении человеку принадлежит центральное место, он описан в категориях предсуществования: «Ра создал небо и землю по их (людей) желанию... они его подобия, вышедшие из его тела». Связь с природой высших сил демонстрируется и в аккадской космогонии «Энума элиш», однако здесь она имеет несколько негативно коннотированную окраску. Люди творятся с использованием крови Кингу, убитого богами хтанического существа.

Подобные примеры указывают на наличие общего пласта внеисторической памяти. Этот факт, будучи согласован с прамотеистической теорией, дает возможность утверждать реальность сохранения памяти о первых днях жизни человечества в мифах народов.

Для текста Торы базовыми терминами, характеризующими соотношенность человека и Бога, являются «образ» (צלם) и «подобие» (דמות). Описание человека как носителя «образа Бога» встречается как в египетской (см. приведенный выше фрагмент), так и в аккадской традиции, где также используется слово «целем».

Необходимо отметить, что для Танаха в целом два этих термина взаимозаменяемы. Это, однако, не отменяет их главного посыла – человек уникален и нет никого из сотворенных, кто мог бы сравниться с ним. В последующем, в христианской традиции человек будет назван «венцом творения».

⁶³ Вейнберг И. П. Человек в культуре древнего Ближнего Востока. М., 1986. С. 86.

Положение связующего звена между миром духа и миром материи сыграет роковую роль в бытии мира после грехопадения.

Элемент «связки» описывается в Библии как двусоставность человеческой природы - из праха земного и «дуновения Божия» (Быт 2:7) сотворен человек. Это накладывает совершенно определенный отпечаток на особенности его природы – он становится управителем Эдема по сродству с управляемым – природой. «Дыхание жизни», которое Творец вдыхает в человека буквально означает «дыхание» - способность дышать (ср. Быт 6:17), однако толкователи рассматривают этот текст в ином значении. Все сотворенное Богом дышит, но ни о ком не говорится отдельно что Бог вдохнул эту способность- лишь о человеке особое рассуждение, лишь человек получает «дыхание жизни» и человека Творец не повелевает произвести земле (ср. Быт. 1:24), а творит из земли Сам.

Этим и обуславливается та нерушимая связь между человеком и космосом. Более того, следует предположить, что с точки зрения как автора книги Бытия, так и последующей традиции толкователей, связь эта способна не только увлечь творение в бездну вслед за неверным выбором человека, но и возвысить его при сохранении человечеством жизни в Боге.

Апостол Павел так видел роль первого человека в создании наличествующей картины мира: «Ибо тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих, потому что тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее, в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих» (Рим. 8:19-21). Апостол проводит прямую параллель между выбором человека и судьбой творения.

Из-за неверной реализации своей свободы выбора Адам отпал от Бога. Будучи «звеном», сцепляющим воедино разноликий космос и отпав, он обрекает на аффекты грехопадения (болезнь, страдание, смерть, разложение) всю материальную часть творения. Согласно святоотеческой позиции ни один из перечисленных аффектов не сопутствовал сотворенному миру до данной катастрофы, после же нее процессы энтропии полновластно вошли в мир, при том что сама материя была и осталась морально нейтральна.

Необходимо отметить, что эта взаимосвязь отмечается и самой книгой Бытия: «проклята земля за тебя; со скорбью будешь питаться от нее во все дни жизни твоей; терния и волчцы произрастит она тебе» (Быт. 3:17-18). Бытие утверждает, что таково влияние не только Адамова падения. Аналогичным образом говорится о грехе Каина, лишь в более локальном варианте: «ныне проклят ты от земли, которая отверзла уста свои принять кровь брата твоего от руки твоей; когда ты будешь возделывать землю, она не станет более давать силы своей для тебя; ты будешь изгнанником и скитальцем на земле» (Быт. 4, 11-12). Человечество продолжает оказывать влияние на мир чередой своих благо- и злодеяний.

Какой же путь роста предлагал человечеству Бог? Преподобный Максим Исповедник вводит идею о превозможении противоположностей как о миссии, предложенной человеку Богом. Действительно, среди иудейских и христианских авторов практически нет тех, кто обращался бы к данному вопросу. Писатели сходятся в одном - актуальной задачей человека является преодоление разверзшейся через грех пропасти между человеком и Богом и осуществляется оно через превозможение греховных аффектов. Преподобный замечает, однако, что Бог так устроил мир, что в нем без всякого греха («И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма» Быт. 1,31) присутствуют некоторые двойственности, противоположности, которые человек своим трудом должен преодолеть. Эта задача определена самим Творцом, когда Он ставит Адама возделывать и хранить сад Эдема.

Преподобный Максим утверждает 5 подобных двойственностей:

- разумное и чувственное. В себе человек должен обрести начальное единство, примилив два равных начала.

- мужское и женское. Пол не является злом, но человек в итоге должен привести это через брак: «оставит человек отца и мать и прилепится к жене своей, и будут два одною плотью» (Мф. 19,5) к единству в человечестве.

- Рай и мир. Через обретение личной святости (как высоких отношений с Богом, а не данной безгрешности при творении) человек должен ввести весь

космос в состояние Эдема. Аналогично обозначены преодолеваемые через «равноангельную жизнь» разделения между небом и землей.

- тварное и Нетварный. Своей любовью человек должен ввести себя и все творение в состояние «всецелого проникновения Божеством»⁶⁴, т.е. привести все к тождеству с Богом, исключая тождества сущности.

Таким образом, по мнению прп. Максима, вырисовывается определенная педагогическая последовательность, в рамках которой человечество должно продвигаться и, совершенствуясь, привести к абсолютному совершенству мир. Перед Адамом поставляются две первоначальные задачи - объединение разумного и чувственного в себе и обретение единства с женой. Однако, в грехопадении происходит крах: разум оказался подчинен чувствам сначала Евы «увидела жена, что дерево хорошо для пищи, и что оно приятно для глаз и вожделенно, потому что дает знание» (Быт 3,6), а потом и Адама. После этого базовое единство, которое они имели, рушится и «открылись глаза у них обоих, и узнали они, что наги, и сшили смоковые листья, и сделали себе опоясания» (Быт. 3,7) - второй начинает восприниматься не как часть меня, а как абсолютно другой в т.ч. и в физиологическом ключе, отсюда и проистекает попытка нивелировать данное отличие через сокрытие половых органов - снять визуальное отличие между мужем и женой.

Другим характерным сюжетом, описывающим усложнение и дробление человечества, является повествование о Вавилонской башне (Быт. 11:1-9). Ложные мотивы - тяга к эфемерному бессмертию «сделаем себе имя» (Быт. 11:4) приводят человечество к очередной катастрофе - Бог рассеивает его силы через «смешение языка» - разделение человечества на народы. Это безусловная проблема, новая ступень к преодолению.

Книга Бытия утверждает - существующая система вещей, в т.ч. неравенство полов и разобщенность народов не задуманы онтологически, а являются лишь серией последствий грехопадения и последующих событий. Соответственно,

⁶⁴ Максим Исповедник, прп. Полемика с оригенизмом и моноэнергизмом. – СПб., 2007. С. 280.

решение этого вопроса лежит вне политической или социальной парадигм, а всецело полагается в мистической плоскости. Необходимо отметить, что именно христианство обозначило принципиальную доступность универсальных отношений человека и Бога, достижимую вне каких-либо социальных, этнических или половых различий - т.е. вне каждого из аспектов последствий грехопадения.

Апостол Павел говорит: «Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал. 3:28). Единство вновь обретается в человечестве через фигуру Христа, которого сама книга Бытия определяет как «Примирителя» (Быт 49:10). В христианской теологии широко распространяется понимание Христа как нового Адама- личности, воплотившей замысел Творца о человечестве. В Нем нет греха как такового и преодолены все противоположения, заложенные в мир Богом.

Таким образом, констатируемое сходство ветхозаветного мотива творения человека с другими ближневосточными мифологическими картинами антропогенезиса наличествует как некая крайне общая парадигма. Существенным отличием повествования о творении в книге Бытия становится абсолютная свобода Бога в акте творения человека (Божество не мотивировано какой – либо необходимостью) и определение места человека в творении как образа Творца – живой «иконы» Бога в мире материи.

Повествование о первоистории вносит ряд существенных черт в формирование ключевых идей персоналистского дискурса. История Адама и Евы – история персон, утративших свои свойства и павших в индивидуальность, разобщенность. Прикрытие наготы и попытка спрятаться от Бога – одинаковые по смыслу акты, наполненные желанием дистанцироваться от «не – Я», «Другого».

1.2 Общинное и личностное богообщение в Торе и пророческих текстах

Классический Израильский монотеизм центральное внимание уделяет взаимоотношениям Божества и человечества, Его почитающего. Последнее представлено, как правило, той или иной совокупностью людей, объединенных в общину. Именно с этой общиной и ведет Вседержитель диалог, что ярко выражено в большинстве ветхозаветных текстов.

Авраамические религии возводят свое начало к т.н. периоду Патриархов (XIX-XVII вв. до Р.Х.), времени кардинальных изменений в этнической карте Ближнего Востока. Нашествия гиксосов на Египет, касситов в Вавилон, передвижения крупных семитоязычных групп по Леванту⁶⁵ - все это оказало сильнейшее влияние на религиозно-культурное развитие Сиро-Палестинского региона. Современная библейская археология, основываясь исключительно на материальных источниках, не может объективно объяснить причины данных переселений. Однако книга Бытия дает свой ответ на этот вопрос: «И сказал Господь Авраму: пойдя из земли твоей, от родства твоего и из дома отца твоего, в землю, которую Я укажу тебе; и Я произведу от тебя великий народ, и благословлю тебя, и возвеличу имя твое, и будешь ты в благословение; Я благословлю благословляющих тебя, и злословящих тебя прокляну; и благословятся в тебе все племена земные. И пошел Аврам, как сказал ему Господь» (Быт. 12, 1-4). Таким образом, Писание говорит о том, что стимулом для переселения по крайней мере одной из семитских групп были обетования, данные ее вождю- Авраму от лица некоего Бога, не просто обратившего Свой взор к нему, но заключившему с патриархом завет, обещая его потомкам землю его странствий: «вот завет Мой с тобою: ты будешь отцом множества народов, и не будешь ты больше называться Аврамом (אַבְרָם), но будет тебе имя: Авраам (אַבְרָהָם), ибо Я сделаю тебя отцом множества народов;.. и дам тебе и потомкам твоим после тебя

⁶⁵ Мерперт. Н.Я. Очерки археологии библейских стран. М., 2000. С. 177-184.

землю, по которой ты странствуешь, всю землю Ханаанскую, во владение вечное; и буду им Богом» (Быт. 17, 4-5,8).

Мы наблюдаем здесь явную персоналистскую концепцию, рассматривающую экстраординарный религиозный опыт Авраама как прямое общение двух уникальных субъективностей - конечной и трансцендентной, человека и Бога.

При этом, необходимо отметить, что опыт Авраама был транслирован в окружающий его социум, т.е. был определенным образом вербально выражен. Бытописатель отмечает, что вера Патриарха была вменена ему в праведность (Быт 15,6), а апостол Павел называет его «отцом всех верующих» (Рим. 4,11).

Отношения личностного Абсолюта и потомства Авраама продолжают в истории Исаака и Иакова, при этом последний переживает опыт уникальной теофании- «борьбы с Неким».

Получив обманным путем благословение первородства у престарелого отца и, даже спустя много лет, боящийся воздаяния от разгневанного брата, Иаков в ночь перед встречей с ним вынужден вступить в борьбу с Неким, приступившим к нему ночью и боровшимся с ним до наступления зари. Когда же забрезжил рассвет, Некто благословил Иакова, изменив ему имя на двусмысленное Израиль («боговидец/богоборец»). Это имя будет являться своего рода печатью на всей дальнейшей истории чад Иакова- Израиля. С некоторым допущением здесь можно отметить влияние личности на дальнейшее развитие социума.

Отношения Бога с ветхозаветными патриархами являют собой чистейшую субъект - субъектную модель общения, в рамках которой происходит постепенная кристаллизация рассеянных в общине личностных откровений в общее Откровение, являющегося предтечей появления Синайского законодательства и самого понятия «Закон», ставшего на тысячелетия главной темой еврейской богословской мысли.

До получения Закона на Синае Бог Библии определяется как Бог отцов- Авраама, Исаака и Иакова, под таким именовании Он и фигурирует в священных текстах. При этом Он всегда узнаваем как Бог Отца (Быт.28:13) который

напоминает при встрече общую историю, связывавшую Его с людьми в прошлом и через это устанавливающий контакт в настоящем. С жизнью и проповедью Моисея народ Израиля узнает Бога не просто как Бога отцов, Он сообщит им тайное имя (אֱלֹהִים), которое описывает образ Его бытия.

По исполнившемуся обетованию Божию, чада Авраама, ставшие уже достаточно многочисленным семейством, в силу ряда объективных обстоятельств переселяются из земли скитаний своего предка в землю Египетскую, находясь в благоволении у правящей династии фараонов. Однако, по слову книги Исхода: «... восстал в Египте новый царь, который не знал Иосифа» (Исх. 1,8). Это событие оборачивается геноцидом народа Израиля со стороны нового властителя: «народ сынов Израилевых многочислен и сильнее нас; перехитрим же его, чтобы он не размножался;... всякого новорожденного [у Евреев] сына бросайте в реку» (Исх. 1, 9-10, 22).

Все это сделало землю Египетскую землей рабства в глазах чад Авраама. В ответ на их молитвы и вопль, дошедшие до Бога, Он воздвигает среди них пророка, дерзновенно беседовавшего с Ним лицом к Лицу, пророка, какого не знала с тех пор земля Израилева (Втор. 34.10) - Моисея.

Моисей, будучи величайшим из пророков, в опыте своего богообщения являет рафинированный принцип диалогичности сосуществования человека и Бога⁶⁶, отрезвленный, однако, тезисом абсолютной трансцендентности Вседержителя творению, напоминанием о лежащей между ними пропасти: «человек не может увидеть Меня и остаться в живых» (Исх. 33,20).

В книге Чисел можно увидеть, что нарождающийся народ Божий в определенный момент времени в силу своего непослушания Яхве полагается на весы, одной из чаш которых является милосердие Сущего, а другой - Его слава. Согрешивший народ должен быть уничтожен, иначе будет «нанесен ущерб» славе Вседержителя. Однако, уничтожив израильтян, Он вступит в противоречие с Собственным обещанием привести народ в землю обета. Яхве предлагает Моисею Свое решение - «...истреблю его и произведу от тебя народ многочисленное и

⁶⁶ Брюггеман У. Великие молитвы Ветхого Завета. М., 2009. С. 53-67.

сильнее его» (Числ.14: 12). Здесь Моисей ярчайшим образом проявляет свое служение предстателя о народе. Подобной же силы прошение праведника о грешниках в Ветхом Завете можно встретить у патриарха Авраама, просящего помиловать Содом (Быт. 18:25-32). Бог соглашается помиловать израильтян, памятуя о Своем обещании, однако не наносит ущерба и Своей славе. Яхве говорит: «прощаю по слову твоему; но жив Я, и славы Господней полна вся земля: все, которые видели славу Мою и знамения Мои, сделанные Мною в Египте и в пустыне, и искушали Меня уже десять раз, и не слушали гласа Моего, не увидят земли, которую Я с клятвою обещал отцам их... детей ваших, о которых вы говорили, что они достанутся в добычу [врагам], Я введу [туда], и они узнают землю, которую вы презрели» (Числ. 14: 20-23, 31).

С определенным допущением можно сказать здесь о «точке невозврата»- до определенной глубины погрузившись в Божественные энергии, лицезря ряд ярчайших теофаний народ уже просто не может жить как жил до этого. В противном случае он гибнет. В Новом Завете Христос назовет это состояние «грехом против Духа Святого» (Мк. 3:28-30).

Диалог Бога и Моисея ведется не столько ради возрастания личной пророческой веры, а для передачи воли Божества Его народу. Если обетования патриархам носили прежде всего личностный характер, то обетований Моисею практически не встречается, но они даются всей общине. При этом на ее главе остается полная ответственность за своих подопечных соотечественников. Так за проявления своего и народного малодушия во время странствования по пустыне Син, ни пророк Моисей, ни его брат- первосвященник Аарон не смогли войти в землю обета.

В пустыне появляется принципиально новая связь. Не связь Бога и отдельного человека, которую описывает Бытие, но связь Бога и Его народа, который призван стать народом праведников, народом священников для всех племен земли. Формирование данной связи проходит параллельно с формированием самого народа - прежде лишь родовой общности. Исход становится своеобразным «Credo» народа Яхве. Именно во время странствий

народ рабов становится народом свободных, народом не подчиняющимся никому, кроме Бога.

Бог Писания является ни кем иным как Богом Исхода, Богом движения от рабства к святости, понимаемой прежде всего как отдельность, отдаленность от мирского, однако не затем чтоб в этом исключении элементов сакрального из профанного мира усилить в нем энтропию и разрушить все то, что отвергло изначальный замысел Создателя. Нет, эта святость есть прежде всего «святость вызревания», т.е. в случае Израиля Слово Божие должно было привиться в чадах Авраама, дабы потом через них освятить мир, вернув его к Богу.

Общинная Израильская теология должна была найти внешнее выражение т.к. была не плодом интеллектуальных усилий, но выражением ряда теофаний, явленных для конечного преобразования космоса и возвращения его в общение с Сотворившим.

Деятельным ее выражением и стал детально разработанный ветхозаветный культ, практиковавшийся первоначально в Скинии Завета и, далее, в Иерусалимском храме. Необходимо отметить, что серьезнейшее внимание к правильному отправлению богослужения проявляет Сам Принимающий его. Так, устами боговидца Моисея, Господь дает подробнейшие указания относительно всех особенностей формирования новой богослужебной практики.

Особенно показательными являются законы о жертвах и законы очищения. В подобной системе жертва есть деятельное проявление любви. В мире, сотворенном Абсолютной Личностью все и так принадлежит Ей, кроме свободного расположения сотворенных Ею самоподобий. Наделенные свободой воли разумные существа, а прежде всего - человек, единственно имеющий образ и подобие Бога, являются в мире со-творцами, призванными свести множественности этого мира к единству, т.е. максимально приблизить к Богу-Простоте и Несложности. Истинной жертвой Богу, в таком случае, могут быть лишь творческие усилия другой личности - со-творца, приложенные им к благому преобразованию мира. В видимом мире этими усилиями является ничто иное как человеческий труд, соответственно, плоды труда и будут ценны в очах Божиих. В

силу же того, что главной сферой деятельности народа Израиля было скотоводство, то, следуя описанной схеме, жертвой Богу должны являться животные из израильских стад как плод труда пастухов.

Однако, с течением времени ситуация начинает меняться - происходит искажение основного смысла жертвоприношения. Оно становится уже не даром любви, но, возможно под влиянием соседних народов и господствующего в их среде магического сознания, самодостаточным религиозным ритуалом, ничуть не затрагивающим чувство совершающего оное. Вера, изменяющая движения сердца, стала верой лишь облегчающей руки. Вслед за извращением смысла практики грядет и изменение вероучительных истин- Израиль начинает «воскурять иным богам» (Иер. 1,16).

С обличением вероотступничества и извращения смыслов отеческой веры в Израиле восстают пророки - харизматические (в отличие от ординарных-священства) религиозные вожди народа. В Танахе пророк обозначается через термин «נָבִיא», означающий «призванный призывать»⁶⁷. Дар пророчества наиболее ярко проявляется в кризисные периоды истории Израиля- падение сначала Израильского (VIII в. До Р.Х.), а потом и Иудейского (VI в. До Р.Х.) Царств и связанные с ними события.

Принципиальным отличием пророчеств провидцев Израиля от предсказателей других народов является отсутствие какой-либо необходимости входить в экстатическое состояние для получения откровения, равно как и практически полное отсутствие необходимости в специфических действиях для совершения чуда. Все это обусловлено тем, что инициатором профетического диалога всегда является Бог. «Классические пророчества решающим образом определены и ограничены окказиональным харизматическим событием слова Божия»⁶⁸. Бог Израилев всегда ищет свой народ и не нуждается в попытках привлечь Свое внимание, что прекрасно понималось пророками (3 Цар. 18,27).

⁶⁷ Введение в Ветхий Завет/ под ред. Э. Ценгера. М., 2008. С. 541.

⁶⁸ Там же, с. 545.

В своем служении мужи Божии (3Цар.13,1) часто находились в оппозиции как стремлениям правителей, так и чаяниям народа. Декларируя превосходство нравственного Закона над Законом жертв, они автоматически противопоставляли себя храмовому священству и институту прихрамовых, официальных пророков. Обличая упование на жертвы Яхве при продолжении почитания других богов Иеремия восклицает: «Вы крадете, убиваете и прелюбодействуете, и клянетесь во лжи и кадите Ваалу, и ходите во след иных богов, которых вы не знаете, и потом приходите и становитесь пред лицом Моим в доме сем, над которым наречено имя Мое, и говорите: "мы спасены", чтобы впредь делать все эти мерзости» (Иер.7,9-10). Не жертв просит Сущий, но искренности человеческого сердца.

Обрядовере бичуется с истинной беспощадностью, то, что должно было раньше являть любовь, стало лишь данью. Против этого яростно восстает Господь: «Праздники ваши ненавидит душа Моя, они бремя для Меня, Мне тяжело нести их. и когда вы простираете руки ваши, Я закрываю от вас очи Мои, и когда вы умножаете моления ваши, Я не слышу: ваши руки полны крови. Омойтесь, очиститесь, удалите злые деяния ваши от очей Моих!» (Ис.1, 14-16).

Таким образом, Яхве через Своих посланников показывает, что истинное поклонение Богу от народа Израиля, а, соответственно, и исполнение им своих священнических мировых функций, возможно лишь при обращенности каждого отдельного сердца из этого народа к Нему. Коллективная религиозность ни коем образом не предохраняет от личной нравственной порчи, и четкое исполнение уставов не умилощивляет Бога, ждущего поклонения в духе и истине (Ин. 4,24).

Особое внимание следует обратить и на сам тип отношений, складывающийся между Говорящим Богом и слушающим пророком. Всегда ли человек есть лишь орудие Промышляющего о мире? Писание свидетельствует о довольно сложном пути формирования подобных отношений. На первый план здесь выходит свобода человеческой личности, вольной ответить Обращающемуся «да» или «нет». Ярким примером подобного вопрошания служит призвание Самуила, который лишь на третий раз откликнулся на призыв Божества (1Цар.3:10).

Однако, в силу обладания пророком свободой, тот не всегда соглашается, а иногда даже напрямую спорит с Вседержителем. Часто подобный спор выражается в нежелании пророка в дальнейшем быть провозвестником Божественной воли. Это, например, бегство Ионы от своей миссии в Фарсис (Иона 1,3). Но сильнее всего драматизм пророческого служения выражает Иеремия: «Ты влек меня, Господи, - и я увлечен; Ты сильнее меня - и превозмог, и я каждый день в посмеянии, всякий издевается надо мною. Ибо лишь только начну говорить я, - кричу о насилии, вопию о разорении, потому что слово Господне обратилось в поношение мне и в повседневное посмеяние. И подумал я: "не буду я напоминать о Нем и не буду более говорить во имя Его"; но было в сердце моем, как бы горящий огонь, заключенный в костях моих, и я истомился, удерживая его, и не мог» (Иер.20,7-9). Единожды согласившись нести бремя своего служения, пророк переживает то самое «событие Слова», прикасается энергии надмирного Бога, находящегося вне времени.

Также Иеремия, пожалуй, самым жестким образом оценивает свою жизнь, изменившуюся после принятия пророческой харизмы: «Проклят день, в который я родился! день, в который родила меня мать моя, да не будет благословен!» (Иер. 20:14). Подобная оценка роднит его с Иовом, однако их отличия принципиальны. Иов терпит тяжелейшие скорби, наблюдая абсолютный распад всего, что составляло его жизнь. Иеремия терпит крайнее неприятие своей проповеди, а вслед за ней и себя самого, современниками, не подвергаясь при этом ни проказе, ни обнищанию. Единственное что объединяет их - почти полное отторжение социумом.

Вопрос соотносительности друг с другом двух «Я» ставится здесь со всей трагичностью. Что нужно сделать, чтоб перестать воспринимать отношения между мною и Другим в категориях «власть- подчинение» и «сила- слабость»? В свете этих категорий подобные отношения беспросветны - т.к. Другой абсолютен, то Он всегда будет довлеть, подчинять и властвовать. В этих отношениях в таком случае нет и не будет места хоть какому-то диалогу. Пример других героев

Писания, однако, показывает, что в отношениях с Богом возможен диалог (Быт. 18:23-33, Исх. 32: 10- 14).

Перейдя из линейного времени в плоскость вневременья, пророк уже не может избавиться от харизматического дара, сроднившегося с его сущностью. Слово не просто исполняет пророка, Оно живет в нем, став единственно возможным мерилom вещей. Иеремия говорит не то, что хотел бы, слова, таинственно приходящие к нему, не всегда соответствуют тому, как он по своему человеческому разумению понимает ситуацию. В этом и пролегает основное отличие независимых пророков-оппозиционеров и культовых храмовых пророков.

Составитель, зафиксировавший окончательный вариант девтерономической истории, приходит к неутешительным выводам- Израильская теократия не состоялась, хотя имела к своему утверждению все предпосылки. Следуя главным богословским идеям Второзаконнической истории можно утверждать, что главной причиной ее краха стало отступление Израиля от Завета, выразившееся в «хождении в след иных богов» т.е. в извращении культовой практики и морального закона. Все это вызывает гнев Бога, прежде всего- «удаление Израиля от лица Божия» (4Цар.17:23), «уход» Божества из культа, оставление Богом оставившего Его народа. Ранние пророки не разграничивают культовые и моральные предписания — оба типа предписаний одинаково важны и равно необходимы для сохранения еврейского народа - «Lex orandi est lex credendi». Народ забывает Бога Исхода, факт доверия перестает быть.

Однако именно чувство постигшего одиночества обращает личности вновь к трансцендентированию. «Уход» Бога прямым образом влияет на историю Израиля и возвращает народ через переживание исторической катастрофы к понятию Завета, т.е. возвращает его обратно в русло истории, которая в этом случае является не чем иным, как освободительной деятельностью Яхве.

В Книге Иеремии удивительным образом прописан пример соработничества двух харизматичных типов служения- пророка и книжника. Более того, однозначно можно наблюдать пусть не четко текстуально оформленную, но подразумеваемую «передачу харизмы» от Иеремии к Варуху, служение которого

(и его последователей) будет принципиально иным. С одной стороны - нарождающиеся книжники не будут поставляться в столь жесткие реалии непосредственных взаимоотношений с Божеством, «оградившись» от Него священными свитками, с другой – заняв позицию наблюдателей и рефлексирующих теоретиков они смогли создать глубочайший корпус текстов, поднимающих в том числе и вопросы личности, персоны и диалога, литературу Премудрости.

Бог, познаваемый как Бог отцов, продолжает историю «здесь и сейчас», переводя ее в историю говорящих людей и молчащего Себя. В диалоге настало время дать слово второй стороне. В текстах «נְבִיאִים» наблюдается спиральное развитие идеи отношений человека и Творца. От личных отношений патриархов к возможности строительства отношений с Творцом всего народа через общественные жертвоприношения и, далее, возвращение необходимости личной верности Богу и только в свете нее обретение смысла любого культового действия.

1.3 Внутрисапиенциальная полемика: Притчи и Екклесиаст

Корпус Кетубим (ивр. «כְּתוּבִים» - писания) представляет собою достаточно разнородные по составу и богословию тексты, делящиеся в рамках иудейской традиции на Сифрей Эмет (ивр. «אמת ספרי» - книги Истины): Иов, Притчи, Псалмы; Хамеш Мегилот (ивр. «חמשה מגילות» - пять свитков): Песнь Песней, Руфь, Эсфирь, Екклесиаст, Плач Иеремии, а также не сгруппированные книга Даниила (входящая в пророческий корпус в христианстве) и Книги Ездры, Неемии и Хроники (Паралипоменон).

Рассматривать Кетубим как некую целостность не представляется возможным ввиду того что корпус объединяет книги различных жанров, времени

написания и поднимаемых богословских проблем. В рамках рассматриваемого в данной работе вопроса интерес представляют книги, атрибутируемые царю Соломону - Притчи и Екклесиаст. Ввиду крайне специфичной литературной и богословской формы из этого списка сознательно исключается Песнь Песней.

Указанные книги входят в группу литературы премудрости (включающую также Песнь Песней, Иова и Псалтирь). Премудрость – хокма (ивр. חכמה) первоначально не обозначала специфически религиозного знания. В самых древних пластах сапиенциальных текстов (ср. Притч. 16, 12-15) мудрость есть лишь практическое полезное знание. Сам термин часто используется в Писании в значении «искусность»- хокма сопровождает как успешного администратора (Втор. 16,19; 34,9) так и умелого мастера (Исх. 28,3).

Подобное понимание премудрости, отмечают Э. Ценгер, и Й. Вейнберг, включая данный корпус текстов в крупный межкультурный феномен, распространенный по всему Восточному Средиземноморью.

Огромные пласты подобного материала представлены в шумерских и египетских источниках. Общим местом данных текстов является понимание мудрости как одного из базовых принципов мироздания - это некий всеобщий закон, пронизывающий вселенную. В шумерских текстах он назван «ме», у египтян «маат»⁶⁹. Так же роднит их и уровень постановки вопроса, как и пути его решения. Мрачному фатализму Екклесиаста соответствует «Песнь арфиста» и речения Сидури из «Энума элиш», поддерживающие негативистское восприятие жизни и видящие избавление от страданий не в праведности, а в гедонизме: «насыщай желудок, днем и ночью да будешь ты весел»⁷⁰.

Большинство ближневосточных текстов, однако, придерживаются более позитивного видения мира. Хотя в нем присутствуют страдание и зло, но Бог (или боги) поможет мудрецу, познавшему Его законы и повеления. Подтверждения тому тексты - «Муж со стенанием», «Владыку мудрости хочу я восславить» и т.д.

⁶⁹ Элиаде М. История веры и религиозных идей: от каменного века до элевсинских мистерий. М., 2009. С. 80, 116-117.

⁷⁰ Эпос о Гильгамеше ("О все выдавшем")/ Пер. Дьяконов И. М. – М., 2015. С. 64-65.

Необходимо отметить и существенное отличие Литературы мудрых Израиля от тематически схожих текстов Леванта и Месопотамии. При всем пессимистичном фатализме и кажущейся бессмысленности происходящего под солнцем перед лицом смерти, Кохэлэт никогда не приходит к отрицанию шанса человека на праведность. В то время как определенная пессимистичность как космогонической, так и антропологической модели заложена в сам аккадско - вавилонский эпос. «Энума элиш» повествует, что небесный свод и земная твердь создаются Мардуком из двух половин его бабки Тиамат - хтанического чудовища, родившего первых богов и бесчисленные полки демонов. Так же и первые люди творятся из крови сильнейшего из рожденных Тиамат - Кингу⁷¹.

Таким образом, человек обречен уже в силу своего генезиса. Величайший герой Гильгамеш рожден от богини, исполнен многим знанием и находит его реализацию в возведении великолепных строений в своем городе, но при этом является столь мрачным деспотом, насилующим юных девушек и изматывающим непосильными работами мужчин, что боги вынуждены вмешаться и послать на него зверочеловека Энкиду. При этом так часто отнимавший жизнь у врагов и столкнувшийся со смертью Энкиду, с которым они стали друзьями, Гильгамеш впервые в столь зрелом возрасте ставит перед собою вопрос о смерти. Отправившись за бессмертием, он проходит все инициационные ступени, но показывает себя глупцом в нескольких шагах до победы. Вывод горестен - человек обречен на аффекты греха и страдания. Слова Сидури здесь - лучшее, что могут предложить боги вавилонского эпоса.

Излишне упоминать, что мудрые Израиля и мудрецы народов абсолютно различно видели смысл бытия, отношений человека и Творца и Его фигуры как таковой.

Говоря же о взаимоотношениях Литературы Мудрых и всего корпуса Кетубим с иными Ветхозаветными текстами, основной их особенностью станет безмолвие Бога. У. Брюггеман отмечает⁷², что за этим стоит серьезная

⁷¹ Элиаде М. История веры и религиозных идей: от каменного века до элевсинских мистерий. М., 2009. С.94.

⁷² Брюггеман У. Великие молитвы Ветхого Завета. М., 2009. С. 355.

персоналистская претензия в ключе буберовского «Я - Другой». «Несмотря на безмолвие и отсутствие, Бог показывает Себя как того, Кто зависит от «ответа» Израиля»⁷³ и, соответственно, ожидает этот ответ.

Мудрое, правильное, отточенное поведение человека, следующего прямым путем (здесь и путь заповедей и часто - путь мудрости жизни) находит благословение в глазах Господа, но и об этом благословении мудрец говорит слушателю сам, Божество же остается безмолвным.

Можно предположить, что это связано также с самим данным периодом религиозной истории Израиля. Носители учения Танаха определяются в Писании: «закон у священника, совет у мудрого, и слово у пророка» (Иер. 18:18), при этом Кетубим – хронологически последний по времени написания корпус. Соответственно, книги мудрых осуществляют определенную рецепцию как Закона и пророков, так и мудрости народов. Главным в них становится не Израиль с его миссией, а вопрос о жизни конкретного человека. Его отношения с Богом, социумом, его внутренние конфликты - вот то, что занимает авторов. Бог молчит здесь потому, что Его воля уже озвучена в Законе и утверждена в Пророках. Теперь время конкретному человеку привести эти слова в некую систему действий.

Важнейшие тексты данного корпуса- Притчи и Екклесиаст/Кохэлет. При том, что они атрибутированы библейской традицией Соломону, в них даны принципиально противоположные подходы и схемы к разрешению ряда вопросов: проблема добра, воздаяния, смысла жизни и ценности личности освящены в них с разных сторон.

Внутри сапиенциального корпуса, тем самым, можно предположить определенную полемику. Екклесиаст, обладающий чрезвычайно несистемной внутренней структурой, оценивается рядом исследователей⁷⁴ как полемический

⁷³ Там же.

⁷⁴ Введение в Ветхий Завет/ под ред. Э. Ценгера. – М.: Издательство ББИ, 2008. – 802 с.;

Брюггеман У. Великие молитвы Ветхого Завета/ Уолтер Брюггеман; пер. с англ. М. И. Завалова. – М.: Эксмо, 2009. – 224 с.;

Crenshaw, James L. Old Testament wisdom: an introduction. 1998 - 255 p.

трактат, цитирующий и последовательно опровергающий традиционные мнения литературы Мудрых, как общие для Притч, так и для Ближнего Востока. Происходит это путем обращения к элементарной эмпирике. При этом он равно отвергает как мнение Притч об однозначном воздаянии благочестивому мудрецу, так и гедонистическую позицию как единственные адекватные виды существования человека перед лицом смерти.

Необходимо отметить, что входящие в корпус Септуагинты девтероканонические книги данного корпуса продолжают полемику уже с Кохэлетом. Премудрость Иисуса, сына Сирахова отвергает пессимистические (с т.з. автора Сир.) концепции Екклесиаста, равно как и книга Премудрости Соломона влагает ряд идей Проповедника в уста грешников, демонстрируя их развитие в действии - от теоретических предпосылок Екклесиаста до конкретного убийства праведника в Прем.

«Увы! Мудрый умирает наравне с глупым» (Еккл. 2:16) - фраза, вложенная автором в уста Соломона, радикальным образом ставит вопрос ко всему корпусу Премудрости: в чем смысл следования ее путями? Пусть Премудрость и глупая жена взывают на перекрестках, пусть обе зовут к себе в дом для наслаждения (Притч 7:7-27; 9:1-6), но почему один предпочтительнее другого - какая разница между путями, если их исход - одно.

Ввиду этого Екклесиаст предлагает своеобразные представления о счастье, благе и ряде других ценностей. Так как ветхозаветный корпус не предлагает однозначного учения о посмертии, утверждая лишь сохранение человеческого сознания и личности за порогом смерти, то для Кохэлета творение добра, благие дела как для ближних, так и для Бога теряют всякую эсхатологическую перспективу.

Притчи предлагают крайне простой взгляд на отношения в социуме и на диалог с Богом. «Господа бояться - вот в чем начало познания» (Притч. 1:7), декларирует автор в первых же стихах. При этом он отмечает, что глуп тот, кто презирает мудрость и наставление, не близок такому и страх Божий - не стоящий на пути познания не стоит и на пути богопочитания.

Автор Притч - четкий последователь традиционных богословских схем, проистекающих из отношений с Богом израильских патриархов. Здесь будет наиболее показателен пример Авраама, поверившего Богу, что и вменилось ему в праведность (ссылка...) и который закончил свой жизненный путь насыщенным днями (Быт), аналогичный ответ дает и драматичнейшая книга Ветхого Завета – Иов. Несмотря на глубину поставленных вопросов и неоднозначный ответ, финал книги предельно ясно демонстрирует правоту более поздних Притч – Иов вновь здоров, богат и многодетен.

Однозначны социальные схемы и предостережения: послушание старшим (1:8, 3:1, 4:1-4 и далее), основы общественного поведения (1:10-19), сексуальной (2:16-19, 5:3-20, 6:24-35) и экономической (6:1-11) этики. У превозносимой писателем Премудрости в тексте появляется яркий антагонист- неверная жена. Подобное противопоставление не случайно. Хотя мудрость не представляется в тексте как чисто религиозное явление, лишенное всякой привязки к земному «Я - Премудрость,.. у меня – совет, у меня- успех, я- разум и со мною- сила (Притч. 8:12,14), но и не исключается из религиозного контекста. Обладающий ею движется как к дому- полной чаше, так и к Богу, в сиянии Его славы.

Заявленная автором антиномия проясняется при обращении к пророческим текстам. Ряд пророков (Иер. 3:1-5, Иез. 16: 35-43, Ос.2:1-5) обличают не конкретных людей, а весь Израиль в блуде и прелюбодеянии, имея ввиду далеко не сексуальную распущенность. В терминах брака Танах рассматривает отношения Израиля и Бога, всякое же их нарушение - блуд с чужими богами. Отсюда, отношения с Премудростью - благо и верный союз, глупец же - блудник, ходящий в дом чужой жены (7:6-27).

Отсюда проистекает прозрачность связки соблюдения социальных (они же - религиозно-мотивированные) норм и правил и общей успешности в жизни - богатства, почета, долголетия и многодетности - благословений, наследованных от Бога отцами Израиля за следование Его прямыми путями (Притч. 3:5-6). Праведный человек здесь - традиционалист, ходящий изведенными и благословляемыми путями, сторонящийся преступлений и адюльтера как из

религиозной (Притч. 7:24-27), так и социальной (Притч. 1:10-19, 6:32-35) мотивации.

Удивительно, как легко расправляется со столь идеалистической картиной мира Проповедник. В тексте можно четко выявить во многом еще не осознаваемый для своего времени, но очень яркий для современного читателя авторский индивидуализм. Автор Притч - дитя социума, наследник всех его удачных наработок, никогда не ходивший и учащий других не ходить иными путями, чем путь благочестивых отцов. Кохэлэт – последовательно отрицает все предлагаемое в формате готового продукта, в том числе и готовое знание. При том что автор Притч настаивает - истинная мудрость в следовании наставлениям старших (Притч. 6:20, 7:1-2, 12:1, 13:1) и склонении слуха к совету мудрых (14:22) - в суммировании чужого опыта.

Поставляя себя в ситуацию идеальных возможностей (Еккл. 1:12), Екклесиаст предпочитает учиться на своем прямом опыте, занимаясь с одной стороны - распознаванием отличия мудрости от глупости, а с другой - поиском пути счастья для живущих.

Уже в самом начале повествования Проповедник подчеркивает: «Я видел все дела, какие творятся под солнцем, и все - пустое, все - погоня за ветром» (Еккл. 1:14). При этом в рамках следующей же главы автор однозначно определяет: «мудрость лучше глупости, как свет лучше тьмы» (Еккл. 2:13), но это не конец размышлений - что же будет, когда жизнь покинет глупца и мудреца? Автор Притч прямолинеен: «не поможет богатство в День Гнева, но праведность избавит от смерти» (Притч. 11:4), ранее отмечая, что в доме неверной жены-открытые врата во владения смерти (Притч. 7:27).

Для Кохэлета все это является вопросом. Даже достаточно общее место всей ближневосточной антропологии он подвергает сомнению: кто доподлинно знает «возносится ли дух человека вверх и нисходит ли дух животного вниз, в землю» (Еккл. 3:21). Этот вывод предваряется очень специфичным заявлением, что дыхание у человека и животного - одно и ничем человек не лучше животных (Еккл. 3:19). При том, что устойчивая ближневосточная традиция (не только

монотеистическая) указывает на уникальность взаимоотношений человека и Бога (или богов). Предельно однозначно разницу в бытии между животным и человеком выявляет текст книги Бытия. Он указывает, что жизнь человека от духа (или Духа) Божия, а жизнь животных - в их крови, она их животворящая сила (Лев. 17, 11-14). Отсюда проистекает религиозный запрет на употребление крови в пищу, сформулированный в Торе: «кровь - это жизнь: не ешь жизнь вместе с мясом!» (Втор. 12:23) и перешедший, одним из немногих, в Новый Завет.

При столь негативистской позиции относительно уникальности человека и смысла бытия, проповедник пытается окунуться в его бессмысленность, предаться разгулу и праздности, «испытать тело свое вином» (Еккл. 2:3). Это универсальный рецепт многих подобных книг мудрости Леванта. Умеренный или не умеренный гедонизм, вот все, что может составить счастливую долю для человека на земле. С подобной позицией беспощадно расправляется Библия. Исайя, среди своих обличений не забывает и тех, кто поступает с подобным безрассудством: «Убивают волов и режут овец; едят мясо и пьют вино: «будем есть и пить, ибо завтра умрем» (Ис.22:13). Прimitивный вызов гедонизма беспощадно отбрасывается пророческой традицией. Но Кохэлэт следует лишь путем собственного опыта, поэтому не успокаивается, пока не отмечает что «все пустое, все- погоня за ветром» (Еккл. 2:11). После подобных опытов он говорит, что единственная отрада человеку - наслаждаться своими делами, творением своих рук, не накапливая его, а сразу вкушая от плода трудов.

Сколько линейны выводы автора Притч по данному вопросу: «Не будь с теми, кто упивается вином да объедается мясом, ибо пьяница и обжора обнищают, а лень тебя вырядит в лохмотья» (Притч. 23:20-21), «Глумливо вино и брага буйна, кто пристрастился к ним, тому мудрым не быть» (Притч. 20:1).

На лицо однозначный конфликт мировоззрений внутри данного корпуса. Притчи - прекрасный образчик традиционализма в самом широком смысле слова. Как богословские, так и этические традиции, выдвинутые Торой и Пророками, находят здесь свое логическое завершение, облакаясь в ворох пестрых юбок афористических высказываний.

Прежде бывшее, прежде возвешенное - мудрость поколений и опыт отцов - вот базовое содержание текста. Человек в нем - абсолютный продукт социума. Он плотно включен во взаимодействие с ним и никогда внутренне не свободен. При благих или злых поступках он не только облакает себя славою или позором, но автоматически экстраполирует любой свой результат на родителей, также принося им славу или бесчестие.

При этом возраст не важен, вся книга полна поучениями, начинающимися с оборота «сын мой», за которым следует поучение. Но если ряд из них, как настойчивое внушение хранить себя от адюльтера, вполне соответствует юношескому возрасту, то поучения связанные с ведением войны, воспитания детей, поведения при дворе, в финансовых операциях показывают влияние «мудрости отца» на ребенка во все годы его жизни, а не лишь в период юношеской незрелости.

При таком жестком патернализме особенное значение получают 6 речений, раскрывающих место Бога в данной системе. Четыре из них - о соотношении свободы человека и свободы Бога: «Сердце человека обдумывает свой путь, но Господь управляет шествием его» (Притч. 16:9), «От Господа направляются шаги человеку; человеку же как узнать путь свой?» (Притч. 20:24), «Много замыслов в сердце человека, но состоится только определенное Господом» (Притч. 19:21), «Коня готовят на день битвы, но победа - от Господа» (Притч. 21:31).

Два других посвящены разным темам. Одно предлагает путь трансцендентальной объективации человеческих поступков, указывая Бога как субъекта, придающего конечные значения и оценки всем вещам и поступкам: «Всякий путь человека прям в глазах его, но Господь взвешивает сердца» (Притч. 21:2). Другое - укореняет истинную мудрость в Боге «Нет мудрости, и нет разума, и нет совета вопреки Господу» (Притч. 21:30).

Вопрос взаимоотношения свобод достаточно проблемно рассматривается в рамках ветхозаветного и, шире, общеправильского дискурса. Классическое христианское школьное богословие относит данный вопрос к разряду антиномий. Две равно однозначные предпосылки - свобода Бога и свобода человека не могут в

индуктивном поле прийти к некоему общему выводу. Каждый из тезисов - реальность с точки зрения Библии, но их механическое согласование невозможно.

Свобода - базовая константа человеческого бытия. Осуществляемая через выбор, она позволяет человеку реализовывать «образ и подобие», декларируемые книгой Бытия. При этом абсолютно свободен - лишь Бог. Аналогично обстоит дело и с иными чертами – разумом, творческой активностью и т.д. В человеке они реализуются, в то время как в Боге реализованы. При этом если последние из перечисленных могут соотноситься со свойствами Бога как частное с общим, то для свободы подобное сравнение неприемлемо.

Подобным же образом, как антиномия, рассматривается свобода воли и в раввинистической литературе. Рабби Акива говорит: «Все предвидено, но свобода дана; мир судится по благодати, однако все зависит от большинства деяний» (Авот 3:15)⁷⁵. Последующие комментаторы традиции отмечают, что предвидение в данном контексте абсолютно исключает какую-либо манипуляцию: «То, что Вс-вышний предвидит поступки людей, никак не влияет на дарованную им свободу воли, точно также, как человек, знающий о том, что уже случилось, не в состоянии вернуться в прошлое и изменить ход событий. Творец же – вне времени, для Него нет разницы между будущим и прошлым»⁷⁶ - утверждал Любавичский Ребе.

Таким образом, сравнительный анализ двух тематически близких памятников показывает их полную теологическую рассогласованность. Она осуществляется не в плане высокой догматики, а в прикладных ее направлениях – антропологии и произрастающих из нее моральных и нравственных норм. Налицо – полемика и системный конфликт, в котором Екклесиаст безусловно побеждает, даже не давая ответов. Это тот самый случай, когда правильно поставленный вопрос – уже половина ответа. Перед конечными смыслами Проповедник пасует, заворачиваясь в негативизм, не будучи готовым, да и не имея возможности пойти

⁷⁵ Талмудические трактаты: Пиркей Авот, Авот де-рабби Натан. М., 2011. - 319 с.

⁷⁶ Там же.

дальше. Финал «Екклесиаста» демонстрирует, сколь остро воспринималась эта недосказанность последующими переписчиками текста.

Двенадцатая глава – финал человеческой жизни и два противоречивых финала книги. Старость описывается в тонкой, но страшной поэтике – седеющая голова как цветущий миндаль (Еккл. 12:5) и слабеющие органы чувств как запертые двери (Еккл. 12:4). И конец всему – порвавшаяся серебряная цепь, возвращающая человека в вечный дом, о чем не слышно ни ноты авторского ликования. Нет ни полемики, ни комментария, ни скепсиса – перед этой реальностью автор бессильно молчит.

Однако не молчат два эпилога, один из которых, по видимому, принадлежит к кругу учеников Проповедника, другой – к его переписчику, адепту традиционной израильской мудрости⁷⁷. Если в первом превозносится роль учителя «Кроме того, что Екклесиаст был мудр, он учил еще народ знанию. Он [все] испытывал, исследовал, [и] составил много притчей. Старался Екклесиаст приискивать изящные изречения, и слова истины написаны [им] верно» (Еккл. 12:9 – 10), то второй – во многом сознательно нивелирует противоречия текста, подчеркивая тщетность излишних мудрований – «составлять много книг — конца не будет, и много читать — утомительно для тела» (Еккл. 12:12).

Здесь же, по характерному обращению «сын мой», которое показательно отсутствует на протяжении всего текста книги, чем автор демонстрирует отсутствие превосходства над читателем, делясь с ним своими сентенциями как равный с равным, и по простому выводу: «Выслушаем сущность всего: бойся Бога и заповеди Его соблюдай, потому что в этом все для человека; ибо всякое дело Бог приведет на суд, и все тайное, хорошо ли оно, или худо» (Еккл. 12:13-14) можно судить, что позиция Притч победила Екклесиаста в забеге на дальность – линейная простота схемы «добродетель человека = благословение от Бога» оказалась более привлекательной при всей ее эмпирической неоднозначности.

Для определения генезиса персоналистского дискурса данная внутрисапиенсциальная полемика является важнейшим фактом, указывающим на

⁷⁷ Введение в Ветхий Завет/ под ред. Э. Ценгера. М., 2008. С. 501.

нелинейное развитие понимания личности в библейском тексте. Именно вопросы Екклесиаста породят ответы Премудрости Соломона, предлагающей читателю конкретные антропологические схемы, входящие в рамки исследуемого дискурса.

1.4 Человек в поздних псевдоэпиграфах: Апокалипсис Баруха (сирийский) и Оды Соломона⁷⁸

Апокалиптическое богословие, активно развивающееся в эпоху межзаветного иудаизма, нашло почву для ряда своих идей в христианской общине, ожидавшей парусии. В то же время, данное богословское течение заглохло в собственно иудейской среде ввиду однозначной победы раввинистического богословия. Две отрасли ветхозаветной религии, встали в 70-х гг. I в. по Р.Х. перед крайне болезненным вопросом – что после разрушения Иерусалимского Храма отныне является местом уникального общения с Богом. Христианство дало однозначный ответ - в Иисусе Христе человек обретает подлинный контакт и единение с Отцом, вкушение Плоти и Крови Спасителя приобщает к жизни Божества напрямую, а не опосредованно - через жертвоприношения. Более того, сами повторяющиеся жертвоприношения, осуществляемые после смерти и воскресения Христа, осмысливаются в новозаветных писаниях как избыточные - «Он же [Христос] однажды, к концу веков, явился для уничтожения греха жертвою Своею. И как человекам положено однажды умереть, а потом суд, так и Христос, однажды принеся Себя в жертву, чтобы подъять грехи многих, во второй раз явится не для очищения греха, а для ожидающих Его во спасение» (Евр. 9:26-28).

Иным образом этот вопрос был решен в рамках иудаизма. Быстро отгеснив своих политических и религиозных оппонентов саддукеев, потерявших всякое

⁷⁸ Текст опубликован в Ярославском Педагогическом Вестнике в 2017 г. (Сатомский А.С. Антропологический дискурс в «Апокалипсисе Баруха»): // Ярославский Педагогический Вестник . Ярославль., 2017. №3. С. 281–284;

влияние после разрушения Храма, именно фарисеи ставят текст Писания на особую позицию - как место неизреченного присутствия Божества. Отныне всякий, поучающийся Торе, находится в прямом и однозначном общении с Богом: «Там, где двое или трое собираются ради изучения Торы — Шехина почиет над ними»⁷⁹.

По мнению Ю. Аржановского⁸⁰, отказ от этих текстов в иудейской среде может быть отчасти объяснен их принятием в среде христиан. Большинство известных текстов дошло до настоящего времени исключительно в христианских рукописях. Соответственно, в них можно проследить развитие тех идей и воззрений, которые получили оформление в памятниках межзаветного периода.

К рассмотрению в качестве характерного произведения в работе привлечен «Апокалипсис Баруха» в своей сирийской версии. В христианской среде некоторое время появляются псевдоэпиграфы, атрибутируемые известным личностям Ветхого Завета, например, «Оды Соломона». Однако, если «Оды» наполнены типично христианским содержанием, то в Бар. все не столь однозначно. Причина тому в т.ч. и место происхождения - Сирия.

Необходимо отметить, что в течении небольшого количества времени практически полностью сменился этнический состав христианских общин. Первые поколения христиан-иудеев сменили христиане-язычники. Ряд исторических коллизий, произошедших на территории Израиля, практически полностью уничтожили в т.ч. и палестинскую христианскую общину. В начале 70-х гг. I в. иерусалимские христиане бегут в Пеллу (Зайорданье), впоследствии не присоединяясь к восстанию Бар-Кохбы, приведшему к последнему галуту, длившемуся с 137 по 1948 гг. Последним оплотом иудеев-христиан стала Сирия.

Именно здесь возникает своеобразный сплав библейской (еще не раввинистической) иудаики и христианства. Если греко / латиноговорящая часть Церкви излагает учение в философских категориях, то отцы сирийской традиции,

⁷⁹ Р. Ханания бен Традион

⁸⁰ Сирийские ветхозаветные псевдоэпиграфы. Апокрифические псалмы Давида. Апокалипсис Баруха. Сентенции Менандра. СПб., 2011. С. 11.

даже достаточно поздние, пользуются особым насыщено библейским языком, лишенным платоновского мировидения⁸¹.

Сирийская христианская среда сохранила, а предположительно и была средой авторства ряда апокалиптических сочинений, кроме Баруха напр. 4 Ездры, оставшихся за рамками раввинистического иудаизма⁸². Появление в иудео-христианской среде данного памятника обусловлено, по видимости, разрушением Иерусалимского храма. Барух привлекается здесь как автор ввиду исторической параллели - разрушения храма в 586 г. до Р.Х., которому он был современником. Ссылки на текст присутствуют в Послании Варнавы и текстах свт. Киприана Карфагенского⁸³, что при отсутствии цитации в иудейской среде склоняет исследователей к христианскому происхождению памятника.

Для апокалиптики в целом и для 2Бар в частности характерна высокая степень диалогичности. Автор спрашивает, а Бог отвечает или демонстрирует, открывает (отсюда славянское название жанра - «откровение»). При этом апокалипсисы, в отличие от пророческих текстов, никогда не обращены на временную перспективу. Они повествуют не о очередном грядущем повороте истории, а о прекращении времени как такового и наступлении вечного Царства Бога, хотя и сообщают о предшествующих этому исторических коллизиях. Апокалипсисы являют видение абсолютного, благого мира, но почти всегда описываемые ими предшествующие события истории живописуются как «родовые муки», «истление»- разрушение существующего, «и я увидел новое небо и новую землю. Ведь первое небо и первая земля ушли навсегда, и моря больше нет» (Откр. 21:1).

В первых главах, когда войска халдеев окружили город, Барух видит как ангелы выносят и сохраняют в земле все святыни и реликвии, которые она будет хранить до последних времен, когда город и храм вновь отстроятся⁸⁴. Окончание

⁸¹ Ортис де Урбина И. Сирийская патрология. М., 2013. С. 17.

⁸² Сирийские ветхозаветные псевдоэпиграфы. Апокрифические псалмы Давида. Апокалипсис Баруха. Сентенции Менандра. СПб., 2011. С.10.

⁸³ Там же, с. 54.

⁸⁴ Сирийские ветхозаветные псевдоэпиграфы. Апокрифические псалмы Давида. Апокалипсис Баруха. Сентенции Менандра. СПб., 2011. С. 81.

видения (2Бар 8:2) согласуется с последними главами Евангелия (Лк, 23, 44–45), говорящими о разорвавшейся завесе Храма – «се оставляется дом ваш пуст» (Мф.23,34-39) - «отошел тот, кто охранял храм». В многодневном молитвенном плаче Барух получает видение, где как в притче изложено бывшее, сущее и грядущее народа Израиля. Главными действующими лицами в ней являются Лоза и Кедр.

Выбор их как антагонистов не случаен. Виноградная лоза - один из популярнейших образов Писания, в Танахе применяющийся к самому Израилю. В Псалтири, при поэтическом пересказе истории Израиля, именно через образ посадки саженца лозы автор описывает события Исхода: «Из Египта принес Ты виноградную лозу, выгнал народы и посадил ее; Очистил для нее место, и утвердил корни ее, и она наполнила землю. Горы покрывались тенью ее, и ветви ее как кедры Божии; Она опустила ветви свои до моря и отрасли свои до реки. Для чего разрушил Ты ограды ее, так что обрывают ее все, проходящие по пути?» (Пс. 79:9-13).

Подобная аллегория достаточно устойчива для Танаха, равно как и образ кедра, проассоциированный с мощью, но и с гордой надменностью. Кедры насаждены Богом (Пс. 8:16), равно как и правители в т.ч. и языческих народов приведены к власти Им: «Я препоясал тебя, хотя ты и не знал Меня, дабы узнали от восхода солнца и от запада, что нет кроме Меня; Я Господь, и нет иного» (Ис. 45:5-6). Однако, чрезмерно вознесшимся и из руки Господней ставшим антагонистами Богу, «кедрам» уготована скорбная участь - «на все кедры ливанские, высокие и превозносящиеся и на все дубы Васанские грядет день Господа Саваофа» (Ис. 2:13, и далее Ис.10:19, Суд. 9:15).

Именно эта драма и разыграна в видении Баруха. Борьба виноградника и кедра заканчивается полным поражением последнего. Это не единственное из апокалиптических видений, сопровождающее автора. Можно упомянуть видение облака, молнии и иные образы, растолковывает которые не кто-то из проводников в небесной реальности (как напр. в Книге Юбилеев), а Сам Господь.

Ввиду заявленной темы - конец мира и определенной исторической привязки - разрушение Храма, автор использует широчайшие категории эпох и народов. Остается здесь, однако, и место для конкретного человека.

Богословие личности, предлагаемое в самых общих чертах Барухом, основывается на неизменном библейском учении об Адаме. При этом следует заметить, что в традиционных ветхозаветных текстах теме грехопадения не отводится столь существенного места, как, например, в текстах новозаветного корпуса.

Здесь мы видим фигуру Адама в традиционных красках христианского богословия, решенную в типичных Павловых категориях. Как апостол утверждает, что «Посему, как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, потому что в нём все согрешили» (Рим. 5:12), так и в 2Бар слышна аналогичная тема. «О, что сделал ты, Адам, для всех тех, кто был рожден от тебя!» (XLVIII, 42), «Адам согрешил первым и привел смерть на всех, кто был не в его время» (LIV, 15).

Но здесь прослеживается несколько иная тема. Автор говорит не о удобопреклонности человеческой природы к греху, а постулирует далее абсолютное преобладание личной ответственности каждого из рожденных перед Богом: «однако из тех, кто был рожден от него, каждый человек сам приготовил себя к предстоящим мукам, а также каждый человек из них сам избрал предстоящую славу» (LIV, 15). Более того, человеческая свобода столь сильна, что даже не Закон, а само творение, его искусность и закономерность могут уверить человека в истинности бытия Вседержителя и способствовать его вступлению на праведный путь.

Вывод 2Бар звучит крайне нетипично для околобиблейского корпуса: «Адам не стал причиной, кроме как для себя самого, но каждый из нас - Адам для самого себя» (LIV, 19).

При этом тема Закона и праведности в нем все же не оказывается забытой. Текст 2Бар написан для евреев, независимо от их религиозной принадлежности-христианской или иудейской. Поэтому в тексте не забыт главный законодатель

Израиля - Моисей. Полученный им Закон – путь жизни в мире, подверженном смерти через Адама. При этом если каждый из живущих - Адам для себя самого, то фигура Моисея - уникальна, никаких следов принципа *imitatio* в тексте нет. Моисей - единственный законодатель, через следование Закону человек приближается к Богу, но не сможет стать «новым Моисеем».

В этом - одно из существенных отличий текста от христианского богословия, которое с самых ранних этапов говорит о «следовании за Христом» - *imitatio Christi*, а в своей развитой форме - о необходимости достижения теозиса/обожения, становлении человечества богами по благодати.

В чем заключается с точки зрения автора различие между следующим путем Адама и путем Моисея, между праведником и нечестивцем? Здесь его позиция кардинально отлична от ветхозаветных текстов, полагающих его преимущественно в этой жизни. С точки зрения Танаха всякий в посмертии наследует Шеол (Быт. 37:35), отличие участи праведника - в благоволении Бога к нему в жизни и благословении его потомков. Барух же говорит об абсолютном отличии посмертной участи следовавших путем Закона: «Праведные с радостью ожидают конца и без страха покидают эту жизнь, ибо у них есть пред Тобой богатство [благих] дел, которое хранится в сокровищницах» (XIV, 12).

Единственной книгой Ветхого Завета (в каноне Септуагинты), разделяющей подобный богословский оптимизм, является Премудрость Соломона, говорящая: «А души праведных в руке Божией, и мучение не коснется их» (Прем 3, 1), «Во время воздаяния им они воссияют как искры, бегущие по стеблю. Будут судить племена и владычествовать над народами, а над ними будет Господь царствовать во веки» (Прем 3, 7-8).

Также очень интересна здесь концепция добрых дел как «дивидендов в вечность», впоследствии прочно укоренившаяся в народном восприятии христианства.

Вторая значимая параллель с Премудростью – спокойное и даже радостное восприятие смерти, совершенно не встречающееся в традиционном учении Танаха, характеризуемом мыслью Екклесиаста: «псу живому лучше, нежели

мертвому льву» (Еккл. 9:4). В Апокалипсесе Баруха автор замечает, что праведники «без страха оставляют этот мир, поскольку в радостной уверенности ожидают того, что получат мир, который Ты обещал им» (XIV, 13).

Радость праведников не только в отсутствии мучений в посмертии, но в наследии нового мира, который откроется в конце времен. Таким образом, оба автора достаточно ясно излагают не только идею посмертного суда и воздаяния, но и однозначно озвучивают идею воскресения мертвых в измененном мире, откуда навсегда уйдут все аффекты грехопадения Адама - страдание, болезнь и смерть.

Значимой деталью в учении 2Бар о человеке, являются слова Вседержителя о годах жизни, также перекликающиеся с Книгой Премудрости. Представления о том, что долгая жизнь - награда от Бога, типично не только для библейских, но шире - ближневосточных текстов. Здесь звучат голоса египтянина Яхмоса⁸⁵ и божеств вавилонской поэмы «О невинном страдальце», возвращающих человеку здоровье и желанное долголетие⁸⁶.

Сам Ветхий Завет традиционен и однозначен в вопросах долголетия - это награда праведному. Пример подобного - смерть Авраама: «скончался Авраам, и умер в старости доброй, престарелый и насыщенный [жизнью], и приложился к народу своему» (Быт. 25:8). Та же идея постулируется и в учительной литературе - следование заповедям дарит долготу дней (Притч. 3, 1-2).

Скептиками в данной ситуации выступают Иов и Екклесиаст. «Почему беззаконные живут, достигают старости, да и силами крепки?» (Иов.21:7), «Если человек проживет *и* много лет, то пусть веселится он в продолжение всех их, и пусть помнит о днях темных, которых будет много: все, что будет — суета!» (Еккл. 11:8) - позиции, противоречащие традиционному благочестивому миропониманию или прямо отрицающие его.

Голос Бога в 2Бар. Говорит: «Для высшего не принимаются в расчет ни долгое время, ни краткие годы. Ибо какая польза была для Адама в том, что он

⁸⁵ Жизнеописание начальника гребцов Яхмоса // Хрестоматия по истории древнего мира под ред. В. В. Струве. Том I. Древний Восток. М., 1950. С. 66-69.

⁸⁶ Вейнберг И. П. Человек в культуре древнего Ближнего Востока. М., 1986. С. 179.

жил девятьсот тридцать лет, но нарушил то, что ему было заповедано? Тогда ему не помогло долгое время жизни... Или какой вред был Моисею в том, что он жил только сто двадцать лет...» (XVII,2-4). Автор, перемещаясь на точку зрения Творца времени, озвучивает идею о его абсолютной условности. Исходя из нее человеческие представления о долголетию как о благе, связанном с накоплением мудрости и опыта - неверны. Важна не житейская мудрость, а благочестие. На его качестве никак не скажется его «невыстраданность» - отсутствие большого предшествующего опыта, в рамках которого оно сформировалось. Источник благочестия - Откровение. Именно оно, а не наблюдение за реальностью - наиболее быстрый и однозначный способ вхождения в жизнь с Богом.

Такой же точки зрения придерживается и Премудрость. «... не в долговечности честная старость и не числом лет измеряется: мудрость есть седина для людей, и беспорочная жизнь - возраст старости» (Прем. 4:8-9) – аналогичная позиция, высказанная более чем за 200 лет до появления 2Бар. Указания на преобладающее значение беспорочной жизни, а также, что важно, на ее безусловную связь с долголетием – определенный итог развития представлений о человеке для ветхозаветного корпуса.

Необходимо, однако, отметить, что автор Апокалипсиса не чужд и традиционного ветхозаветного коллективизма в достаточно жестких формах превозношения роли Израиля в мировой истории. Так, он отмечает, говоря о разрушении Иерусалима и Храма: «ныне я вижу, как мир, который был создан ради нас, сохраняется, мы же, ради которого он существует, уходим» (XIV, 19).

Казалось бы - ввиду чего данная историческая трагедия (разрушение Храма в 70 г. по Р.Х.) приобретает в глазах автора вселенский масштаб? Ведь Израиль уже переживал подобные потрясения (разрушение Храма 586 г. до Р.Х.) и восстанавливался после них? Более того, история практически каждого народа может продемонстрировать аналогичные или схожие перипетии. Однако подобный абсолютизированный трагизм глубоко не случаен.

Израиль изначально осмысливает свою историю предельно теоцентрично. Само появление евреев как народа и Израиля как государства есть акт прямого

вмешательства Бога в историю. При этом, сохранение благочестия – залог политической стабильности нового государственного образования. Наказанием за хождение в след других богов становится первая потеря земли, города и храма, произошедшая после разрушения Иерусалима войсками Навуходоносора.

Период вавилонского плена стал своеобразным временем для покаяния, после которого народ вновь обрел землю, город и храм. Однако полноценного восстановления не случилось - земля оказалась во власти языческих правителей, будь то Ксеркс, Александр, Селевкиды, Птолемеи или Рим, а Храм остался без своих реликвий, которые Бог не пожелал явить Израилю.

Отсюда проистекает идея необходимости покаяния народа - изменения жизни для возвращения всего на круги своя. Если народ вернется в полноценные отношения с Богом, то Израилю явится Мессия и исполнятся еще более чудные пророчества, обещающие наступление царства Бога.

Но, на глазах предшественников автора 2Бар. ожидания возвращения и умножения величия сокрушаются самым жестким образом - повторным уничтожением символов благоволения Бога к Израилю - земли, храма и города. Поэтому, в устах автора Апокалипсиса, трагедия и приобретает подобный масштаб - как иудей он связывает историю своей страны с историей бытия мира, как проявление одной из частей замысла Бога о Вселенной. С его точки зрения, если обещанное не случилось и храм вновь разрушен, то все эти события отодвигаются на прямую эсхатологическую перспективу, в которой Мессия явит себя сразу как судья нынешнего века и все же вернет благополучие Израилю, но уже в категориях «века грядущего».

Здесь видна типичная реакция представителя ветхозаветной культуры на произошедший исторический коллапс. Необходимо заметить, что в непосредственно христианских источниках она будет иной - приход Мессии открывает новую страницу истории человечества, в которой оно должно успеть восстановить свои отношения с Богом до начала Суда над миром и изменения Вселенной.

Вторым памятником, дающим представление о развитии теологических концепций раннего иудео-христианства, являются «Оды Соломона», также по всей видимости происходящие из сирийской среды. До публикации текста 1812 г. Ф. Мюнтера текста пяти од из коптской рукописи, о их существовании было известно лишь по свидетельствам ряда церковных авторов, таких как Лактанций, Никифор и Псевдо-Афанасий. В период с 1909 по 1912 гг. были обнаружены практически все известные к настоящему моменту оды. Последняя из них была открыта в своем греческом варианте в 1955-1956 гг.

Текст имеет однозначно христианское происхождение, ввиду использования автором ряда традиционных для круга апостола Иоанна Богослова выражений: «Свет, Слово, Истина, Путь, Источник жизни и др. — все эти ключевые для четвертого Евангелия слова обнаруживаются также и в Одах, но при этом мы не найдем в Одах ни одной прямой евангельской цитаты, равно как и из Од в Евангелии. Это наблюдение позволило ряду ученых, включая отечественного знатока сирийской литературы Н. В. Пигулевскую, отнести автора Од к кругу апостола Иоанна»⁸⁷.

В Одах содержится ряд тем и оборотов, формально объединяющих их с Псалтырью Давида из канонического библейского текста. Здесь слышны темы праведника, уповающего на Господа, чтобы Он избавил его от руки сильного, тема славы Вседержителя, воспеваемого от творения. Звучит здесь и эсхатологическая тема, также имеющая место в псалмах, но выраженная в более пророческом ключе.

Псалтирь говорит о том, что Господь будет судить народы (Пс. 93,5; Пс. 95, 13), что праведники войдут в Его врата (Пс. 117,20). Текст Од предлагает образы, скорее согласующиеся с развитыми образными рядами пророческого корпуса: «Умножил ведение Свое Господь, И ревновал: да познается то, что Его благодатью было предано нам. Он вручил нам славословие Своему имени, Души наши славят Дух Святой Его. Ибо вышел поток и обратился в реку великую и широкую, И все

⁸⁷ Оды Соломона. М., 2004. С. 4.

увлек [за собой], истолок и принес к храму. Не смогли удержать его ни плотины людские, Ни умение тех, кто преграждает воду. Но прошел он по лицу всей земли, И все наполнил [собой]. Пили все жаждущие на земле, И ослабла жажда и утолилась. Ибо от Всевышнего дано это питье» (Оды 6, 6-12). Автор говорит, что знанием Бога, не интеллектуальным, но опытным наполнится вся земля и ничто не сможет сдержать или остановить этого процесса.

Центром Од является учение о единении души с Творцом. В этом аспекте они представляют собою прекрасный образец ранней христианской мистической литературы, предтечу великих гимнов прп. Симеона Нового Богослова. Почти в каждом тексте встречаются утверждения, подобные данным: «Возгораюсь я любовью к Возлюбленному, и любит Его душа моя, И где место покоя Его, там также и я» (Оды 3, 5), «Я был восхищен светом и ходил перед Ним, и был близок к Нему, Слава и благодаря Его» (Оды 21, 6-7).

Автор в системе поэтических образов пытается передать ряд максимум мистического плана, подчеркивающих возможность прямых, не опосредованных отношений Творца и творения. Ряд этих идей впоследствии найдут более четкое выражение в христианской догматике и аскетической литературе. Тезис: «Нет пути сложного там, где сердце просто» (Оды 34, 1) ведет к пласту монашеской литературы, также описывающей мистический опыт. В данных сочинениях большое внимание уделяется вопросу теозиса – обожения, в котором и достигается искомое единство. Христианская догматика говорит о том что Божество- абсолютная простота⁸⁸. Именно через преодоление аффектов поврежденной грехом природы человек все более приближается к целостности, отсутствию внутренней двойственности- т.е. движется к Богу. Следствие обретения целостности: отсутствие «преткновения при прямых помышлениях» и «волнения на глубине освещенной мысли» (Оды 34, 1-2).

В этом состоянии и происходит встреча и уподобление Вседержителю, идея глубоко чуждая Танаху и провозглашаемая Новым Заветом. «Образ того, кто

⁸⁸ Василий (Кривошеин), архиеп. Простота Божественной природы и различия в Боге по св. Григорию Нисскому // <http://basilekrivocheine.org/patrology/prostota-bozhestvennoj-prirody/>

внизу, Тот же, что и у Вышнего. Хотя вверху есть все, А внизу ничего...» (Оды 34, 4-5). Здесь происходит возвращение к первой главе книги Бытия (Быт 1, 26), но со значительно большей претенциозностью. Автор Од утверждает, что в рамках жизни с Богом этот образ в нем восстановлен – преодоление ряда пессимистических интенций Танаха.

Здесь ветхозаветные мотивы освобождения от рабства и плена и дарования свободы тесно переплетаются с новозаветными словами о возвращении в дом Отца и свободе от смерти. Большое значение для автора Од имеет тема близости Бога, он озвучивает ее в однозначных категориях вочеловечения: «благость умалила Его величие. Он уподобился мне, чтобы я принял Его, Стал по виду как я, чтобы мне облечься в Него... Уподобился мне по природе, чтобы мне постичь Его и моему образу, чтобы я не отвратился от Него» (Оды 7, 3-6).

Место Мессии в текстах четко проявлено - Он тот, кто сделал Бога близким-Его Сын, Иисус из Назарета Галилейского, называемый Христос. Подобная привязка осуществима благодаря 42 оде, последнему поэтическому тексту цикла, предлагающему поэтическое воспроизведение основных новозаветных тем, связанных с Христом: креста, поношения, воскресения и славы, всеобщей победы над смертью:

«Устремились ко Мне умершие
И возопили, говоря, помилуй нас, Сыне Божий.
Сотвори с нами по Твоей благодати И выведи нас из оков тьмы.
Распахни нам врата, и мы выйдем ими к Тебе,
Ибо мы видим, что смерть не достигает Тебя.
Да и мы спасемся вместе с Тобой, Потому что Ты наш Спаситель.
Я же услышал голос их И внял вере их.
Я поставил имя Мое над главами их,
Так что, став Моими, они обрели свободу. Аллилуйя» (Оды 42, 15-20).

Необходимо отметить, что все эти темы получают дальнейшее раскрытие в пасхальных богослужебных текстах прп. Иоанна Дамаскина. Учитывая географическую и языковую близость, можно предположить наличие

определенного прямого или опосредованного влияния данных текстов на Иоаннову гимнографию.

Необходимо констатировать продолжение развития генезиса ветхозаветного антропологического дискурса, получившего разные векторы развития в иудео-христианских псевдоэпиграфах. С одной стороны – осмысление ветхозаветного коллективизма, подтверждение претензий определенного социума на уникальные отношения с Творцом, а с другой – развитие дискурса персоналистского в указании абсолютной ответственности человека за свою жизнь, строительство своего пути через собственные решения и деяния, и наконец – предельная индивидуализация личности в тексте «Од Соломона», обещающих мистическое единение человека с Богом.

ГЛАВА 2. РАЗВИТИЕ ПЕРСОНАЛИСТСКИХ КОНЦЕПЦИЙ В ИУДЕЙСКОЙ ОБЩИНЕ I В. ДО Р.Х. – I ПО Р.Х. НА МАТЕРИАЛЕ ПРЕМУДРОСТИ СОЛОМОНА

«Межзаветный» период развития иудейской религиозной мысли, иначе называемый периодом «литературы Второго Храма», породил целый ряд своеобразных памятников. Ряд из них рассматривает достаточно ненормативные вопросы для базового библейского корпуса. Так, например, существенно усиливается доля апокалиптики, прежде лишь намеченной в ряде пророческих текстов. Это псевдоэпиграфы, приписываемые Еноху, Варуху или даже самим Моисею и Иакову. В данном жанре с высокой степенью однозначности решены вопросы о влиянии посюсторонних веры, дел и мыслей человека на его пребывание в потустороннем мире. Тема воздаяния вырастает со всей однозначностью не только в историческом - прославление Израиля и кара язычникам, но и личностном ключе - слава праведников и страдания грешников.

С другой стороны подходят к данному вопросу памятники, атрибутируемые Соломону: «Премудрость Соломона» и «Псалмы (Оды) Соломона». Примыкает к ним и в большей мере самостоятельная «Книга премудрости Иисуса, сына Сирахова». Здесь отношения человека и Творца описываются в безусловных личностных категориях, избавляясь от всякого опосредования через народ или общину. Мистический опыт Од и верность мудреца в Премудрости ведут к одному - возрастанию человека в Боге. Задача главы – в выявлении в тексте книги Премудрости наиболее самостоятельных антропологических идей, интерпретируемых в поле персоналистского дискурса.

Также интересна позиция памятников, никогда не претендовавших на какую-либо священность. Это корпуса двух широко известных иудейских авторов - Филона Александрийского и Иосифа Флавия. Здесь можно говорить о восприятии ими ряда идей и форм эллинистической литературы.

2.1. Премудрость Соломона: контекст, формирование, структура

Книга Премудрости удивительным образом не содержит внутри своего текста никакой конкретики по поводу предположительных времени и места написания. В ней нет упоминаний стран, городов или хотя бы имен действующих лиц. Подобную анонимность ряд авторов (Ценгер, Чериковер) расценивают как сознательную попытку авторов текста к максимальной инкультурации памятника в современную ему среду.

Однако к чему подобное сокрытие? В. Чериковер⁸⁹, рассматривая сам феномен взаимодействия двух столь разных цивилизаций, отдельно останавливается на вопросе «культурного климата». Принято считать авторов эллинистического периода глашатаями двух радикальных тенденций - ассимилятивной и националистической. При этом выделяется небольшая прослойка, которая, вслед за последующими христианскими авторами, получает наименование «апологеты». Считается что это т.н. «авангард» еврейской мысли рассматриваемого периода.

Нельзя не согласиться, что данная картина схематически верно рассматривает совокупность литературных памятников, кроме одного существенного «но»- восприятия направления т.н. «апологии». По аналогии с христианскими апологиями большинство исследователей видят в текстах того же Филона защитительную речь, призванную смягчить различия между греческой и еврейской культурами. Ее направление толкуется однозначно- базовой аудиторией является языческий грекоговорящий читатель. Однако, Чериковер утверждает, что реально очень существенная прослойка евреев- горожан, проживающих в диаспоре, находилась где-то посередине между фундаментализмом и культурном ассимиляцией. Именно они, по мнению автора, и были основной аудиторией

⁸⁹ Чериковер В. Эллинистическая цивилизация и евреи. СПб., 2010. С.508-509.

данной литературы. Для них традиционные еврейские религиозные идеи облекались в одежды греческой философии.

Безусловно, что в рамках данного процесса и сама еврейская литература обогащалась через соприкосновение с греческой, при этом оставляя себя открытой и языческому читателю. Ввиду этого даже чисто религиозные тексты, подобные «Премудрости Соломона», построенные в традиционных библейских формах, тем не менее сохраняют некоторую анонимность, избегая излишней череды имен и мест, представляя свои идеи как некие универсалии.

Греншоу в работе «Old testament wisdom in introduction»⁹⁰ отмечает, что данный текст формируется по всей видимости в I в. до н.э. в Александрии. Мнение о египетском происхождении памятника довлеет в научном сообществе на данном этапе. Ценгер⁹¹ приводит ряд аллюзий в тексте на мистериальные религии соседей (Прем. 6:22-25), тоску по палестинской родине (Прем. 7), переживание опыта ксенофобии и утраты гражданских прав (Прем. 16, 19:13).

Действительно, ассимиляция народа была одним из главных страхов религиозных учителей Израиля, даже если она происходила под культурными знаменами. Если в рамках Иудеи эллинизационные процессы, в общем, провалились, то в диаспоре, особенно на рассматриваемом этапе в египетской ее части, они шли достаточно активно. В Иерусалиме культурное давление достигло апогея при Антиохе Эпифане и дальше существенно ослабло. В то же время евреи, подданные Птолемеям, находились под постоянным влиянием «мягкой силы», что создавало значительно большие проблемы с самоидентификацией.

Выходов, как и в любой другой диаспоре, существовало ровно два – ассимиляция, принятие местной культуры, языка и обычаев или жесткое противопоставление себя «народу – хозяину» и определенная автономизация диаспоральной среды. Еврейская история всех веков знала множественные примеры не только второго, но и первого из предложенных вариантов.

⁹⁰ Crenshaw, James L. Old Testament wisdom: an introduction. 1998. p. 165.

⁹¹ Введение в Ветхий Завет/ под ред. Э. Ценгера. М., 2008. С. 522.

Отсюда наличие той самой «определяющейся» страты внутри диаспоры, к которой, по всей видимости и был направлен данный текст. Системность данной проблемы можно проследить хотя бы на практике принятия евреями местных имен. Александр, Ясон, Гор, Фаос, Досифей и т.д. во множестве употреблялись как имена собственные среди еврейского населения. В ряде случаев они известны как двойные имена «Апполоний, чье сирийское имя было Ионатан»⁹², иногда же мы знаем еврейских авторов лишь под именами народов, как, например, Ясона из Кирены.

Более системным признаком колебания чаши народного выбора в пользу ассимиляционных процессов является почти полный уход иврита из бытового обихода диаспоры. Этим объясняется и тот факт, что апологетический текст «Премудрости» был написан автором на греческом – для почти не умеющего читать на языке отцов населения. Немаловажна в данном процессе роль греческого образования. Безусловно, что языком большинства представителей диаспоры был не «греческий Гомера», а «греческий рынка». Однако, для представителей средних и высших слоев еврейского общества возможность инкорпорироваться в греческий социум хотя бы посредством детей была притягательна. Среди эфебов Иасоса упоминаются столь распространенные в иудейской среде имена как Иуда, Теофил и Досифей⁹³, что говорит о том что еврейским юношам нашлось место в гимназии, бывшем одним из форпостов греческого образования.

Но именно такая реальная погруженность в греческую культуру и литературу позволила осуществить один из самых смелых литературных проектов эпохи эллинизма – перевод огромного корпуса еврейских священных текстов на греческий. Речь идет о Септуагинте. Важно отметить, что самим иудеям страстно хотелось, чтобы перевод выглядел как просьба и заказ греческого мира, сиятельнейший представитель которого, фараон Птолемей Филадельф, жаждал бы заполучить еврейские писания на понятном языке в свою библиотеку.

⁹² Чериковер В. Эллинистическая цивилизация и евреи. СПб., 2010. С. 511.

⁹³ Там же, с. 519.

Увы, реальность предшествовала аналогичной ситуации с книгой Премудрости. Септуагинта появляется, вопреки сообщению «Письма Аристея» как дар образованных евреев – грекофилов своим соотечественникам, потерявшим навыки чтения на иврите. Само же «Письмо» - уникальный памятник, одна из немногих попыток «навести мосты» между эллинистической цивилизацией и иудеями.

Аристей, Филон, Аристовул, а несколько позже и христианские учителя, предложат новое видение Закона внутри греческого мира. Оказывается, с их точки зрения, разумеется, греческие философы были чрезвычайно близки идеям Моисея. Аристовул утверждал, что имел место факт прямого заимствования Платоном идей Торы⁹⁴. По всей видимости, эти идеи не были попыткой простого возвеличивания маргинализованных по этническому признаку еврейских жителей полисов. Здесь происходит попытка сложной взаимоинкультурации, подобную можно наблюдать с определенными оговорками в современной нам западной цивилизации в ее взаимоотношениях с цивилизацией Индии. Современные апологеты целого ряда околоиндуистских практик от вегетарианства и йоги до непосредственно религиозных дисциплин, в качестве основного аргумента используют именно некое гипотетическое древнее «родство» индийской и европейской цивилизации, принося свои элементы не как нечто новое, а как фундаментальные, но забытые основы цивилизации – хозяина. Обращение к общим корням – успешная практика продвижения.

Итак, данная двойственная задача, а именно: вернуть ассимилирующихся евреев к вере отцов и заинтересовать, а возможно и обратить в свою религию местное население, обусловила не только язык, но и структуру книги Премудрости. В тексте книги все прямое цитирование библейских текстов осуществляется из Септуагинты, хотя автор в последних главах повествования часто прибегает к материалу таргумов – пересказов на арамейском (впоследствии также переведенных на греческий). Это общее место роднит автора с апостолами

⁹⁴ Вандеркам Д. Введение в ранний иудаизм. М., 2011. С.62.

и ранними раввинами – таннаями. Обе группы обращаются к подобному апокрифическому или эзегетическому материалу, не имеющему места собственно в тексте Танаха.

Так, одним из самых простых примеров является использование дополнительных устных преданий о жизни и смерти Моисея. Хотя в самом тексте Бытия можно обнаружить предостережения Богом Израиля от сверх-почитания каких-либо священных символов (медный змей) и личностей (Моисей), тем не менее в различных, зачастую достаточно завуалированных формах оно все же возникает. При том, что появляется оно не только в ветхозаветный период, но и в зрелом иудаизме, в формате идеи предсуществования патриархов, так же, как Торы. Так и с захоронением Моисея, в абсолютно христианском и по форме и по содержанию Послании апостола Иуды упоминается, между прочим, в качестве примера поведение архангела Михаила, отвечающего на претензии диавола при захоронении Моисея (Иуд. 1:9). Данного текста не содержится ни в одном из ветхозаветных писаний, однако в относительно современных автору Послания текстах (напр. «Иудейские древности» Иосифа Флавия) утверждается что смерть пророка происходила с особыми знаменами, о чем не повествует Пятикнижие: «он обнял Елеазара и Иисуса, и, пока еще говорил с ними, его вдруг окружила туча, и он скрылся в каком-то ущелье»⁹⁵. Таргум Ионафана⁹⁶ отмечает активное участие множества ангельских ликов в захоронении Моисея: «ибо Он [Бог] явил Себя в Своем Слове, и с ним лики сослужащих ангелов. Михаил и Гавриил воздвигли золотой одр, скрепленный хризолитами, драгоценными камнями и бериллами, украшенный драпировками из пурпурного шелка и атласа, и белым постельным бельем. Метатрон, Иофиил и Уриэль..., мудрейшие из мудрых, уложили [Моисея] на него и ...похоронили его в долине против Беф-Фегора»⁹⁷. Нехарактерная для Танаха тема ангелов начинает более оформлено звучать в текстах, появившихся или сформировавшихся после разрушения Первого храма и расцветает в классических произведениях иудаизма.

⁹⁵ Иосиф Флавий. Иудейские древности. Иудейская война. Против Апиона. М., 2017. С. 269.

⁹⁶ URL: <http://targum.info/pj/pjdt33-34.htm>

⁹⁷ URL: <http://targum.info/pj/pjdt33-34.htm>. Перевод автора.

Условно текст можно разделить на три крупных блока: эсхатологический дискурс (1:1 – 6:21) , учение о Премудрости (6:22 – 10:21) , история Израиля в свете Премудрости (11-19)⁹⁸ . Первая часть не является в непосредственном смысле прямой эсхатологической программой. В отличие от развернутых видений Даниила или Исаяи здесь не встретится прямых обращений Бога к пророку или народу. Однако тема конца истории, поданная через судьбы конкретных праведников и грешников, звучит здесь абсолютно полновесно.

Уже во введении, заложив базу всего повествования «Любите справедливость, судьи земли, право мыслите о Господе, и в простоте сердца ищите Его» (Прем.1:1) подается четкий посыл к аудитории, как еврейской так (и в данном случае - более) греческой о необходимости строить жизнь по воле Творца. Идея прозрачна – евреи в Египте периодически подвергались притеснениям со стороны как местного населения, так и администрации.

Так, при Августе на неполных граждан империи вводится подушная подать, при Калигуле – евреи Империи подвергаются гонениям за антиимператорские выступления и т.д. Соответственно, судей земли, греческих и римских управленцев, автор призывает прислушаться первоначально к голосу совести и услышать в себе призыв Бога. При этом книга предостерегает: «Он обретается неискушающими Его и является не неверующим Ему. Ибо неправые умствования отдаляют от Бога...» (Прем. 1:2-3). Здесь слышна полемическая идея, которую впоследствии озвучит апостол Павел, говоря о языческой философии (Рим. 1:19-32) в самых мрачных красках. В случае книги Премудрости сказанное - лишь предостережение от неверного пути, хотя автор и не безусловно надеется на следование своим советам.

Нужно отметить, что пограничные века I до и I по рождестве Христовом стали удивительным периодом для иудаизма, ввиду крайней несвойственного ему миссионерского порыва. Подготовлен он оказался именно трудом высокообразованных и определенным образом интегрированных в эллинистический мир евреев. Не Гиллель и Шаммай, а авторы, трудившиеся над

⁹⁸ Crenshaw, James L. Old Testament wisdom: an introduction., 1998. p. 166.

Септуагинтой, «Письмом Аристеея», «Трактатом о созерцательной жизни» и книгой Премудрости Соломона сделали возможным невозможное – появление в еврейской среде греков и римлян – прозелитов.

Свидетельства о наличии данной практики в I в. н. э. приведены в Евангелиях. Так, Христос говорит, обращаясь к израильским законоучителям: «Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что обходите море и сушу, дабы обратить хотя одного; и когда это случится, делаете его сыном геенны, вдвое худшим вас» (Мф. 23:15). Фрагмент ярко, хотя и крайне негативно, описывает сформированную практику обращений в иудаизм. Это не бессистемные случайности, а конкретная программа, цель, которую ставит перед собою хотя бы часть религиозного истеблишмента Израиля.

И.Г. Троицкий⁹⁹ отмечает наличие в ветхозаветных текстах ряда упоминаний о переходивших в иудаизм язычниках. Это как поименно известные герои израильской истории, такие как Рахав, Иофор, Урия, Нееман, так и масса народа, двинувшаяся с Израилем из Египта (Исх. 12: 38 - 49).

В раннем агадическом сборнике «Брейшит раба», относящимся к периоду амораев (V в. н.э.), присутствует косвенное упоминание праведника из «народов» - «גוים»: «Творится в прибрежных городах такое, чего не знало поколение потопа... И ради чего спасаются они? За заслуги одного гоя, одного богобоязненного человека, которого Всевышний принимает немедленно»¹⁰⁰. Религиозные лидеры выделяли два типа новообращенных. Первый – «גוים-תשובה», «прозелит из благочестия». Так называли людей, перешедших в иудаизм из собственно религиозных соображений. Однако, иудаизм знал и примеры насильного обращения путем военного или экономического давления. Такие обращенные и их потомки составляли вторую группу «גוים-תשובה», «прозелиты – поселенцы», напр. потомки идумеев, обращенных в иудаизм при хасмонейском правлении.

⁹⁹ Троицкий И.Г. «Общественный быт древних евреев»/ Еврейские цари и первосвященники. Жизнь, быт и нравы». М., 2011. С.120.

¹⁰⁰ Мидраш раба. Брейшит раба. Т. 2. М., 2013. С. 443.

Обращавшиеся из языческих культов в иудаизм греки и римляне преимущественно относились именно к типу гер-цедек т.к. ни о каком принуждении к принятию данной веры не могло быть и речи. Равно как и никаких экономических или социальных дивидендов человек, обращавшийся в иудаизм, не приобретал. Раввинистические тексты утверждают: «когда кто-либо обращается с просьбой о гиюре, мы говорим ему: Какова твоя цель? Разве ты не знаешь, что ныне народ Израиля пребывает в жалком состоянии, притесняем, изгнан и претерпевает постоянные страдания? Если он отвечает: Мне это известно, и я недостоин этого, — мы незамедлительно принимаем его и наставляем...»¹⁰¹.

Этот факт чрезвычайно удивлял и расстраивал ряд античных авторов. Рим уже пережил в свое время пленение греческой культурой, хотя политически подчинил греков. Вторую волной, захватившей жителей Империи, стали множественные веяния с востока - из Малой Азии, Сирии, Палестины и Египта. Культы Кибелы и Адониса, мистерии Митры, Исиды и Осириса и иных были однозначно запрещены долгое время т.к. не соответствовали римскому религиозному законодательству. Ювенал, приводя примеры неправильного воспитания, развращающего общественную мораль, отмечает среди лжецов, чревоугодников и скупых в том числе и прозелитов:

«Выпал по жребью иным отец — почитатель субботы:
 Лишь к облакам их молитвы идут и к небесному своду;
 Так же запретна свинина для них, как и мясо людское,
 Ради завета отцов; они крайнюю плоть обрезают
 С детства, они презирать приучились обычаи римлян,
 Учат, и чтут, и хранят лишь свое иудейское право, —
 Что бы им там ни дано в Моисеевом тайном писанье, —
 Право указывать путь лишь поклоннику той же святыни
 Иль отводить к роднику лишь обрезанных, но не неверных.

¹⁰¹ Исв. 47а.

Здесь виноват их отец, для которого каждый субботний День — без забот, огражденный от всяких житейских занятий»¹⁰².

Текст демонстрирует реальную степень знакомства автора с предписаниями как Закона, так и учений толкователей. При подобном уровне познаний выдающихся римских литераторов, сложно предположить большой уровень у основной массы населения.

Таким образом, невозможно поставить точку в вопросе однозначной аудитории книги Премудрости Соломона. Ассимилирующиеся евреи с одной стороны и приходящие к гиюру эллины с другой формируют ту аудиторию, главной характеристикой которой является пограничность - частичное принятие чужого религиозно – культурного кода при фрагментарном сохранении собственного.

2.2 Личность в эсхатологической перспективе книги Премудрости¹⁰³

Говоря о месте личности как понятия в рассматриваемой книге, необходимо отметить достаточно традиционное начало, которое укореняет текст в общей традиции Премудрости. Здесь звучит системно повторяющаяся во всем корпусе идея – действия рождают воздаяние «Не ускоряйте смерти заблуждениями вашей жизни и не привлекайте к себе погибели делами рук ваших» (Прем. 1:12). Это утверждение вполне близко по духу автору Притч.

¹⁰² Децим Ювенал. Сатиры. СПб., 1994. С. 140.

¹⁰³ Фрагменты параграфа опубликованы в статье в журнале «Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики» в 2017 г. (Сатомский А.С. Личность сквозь призму эсхатологии книги Премудрости Соломона): // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2017. № 3(77): в 2-х ч. Ч. 1. С. 132-134; а так же в журнале «Христианское чтение» в 2018 г. (Сатомский А.С. Оппозиция «праведник/грешник» в Книге Премудрости Соломона): //Христианское чтение. СПб: 2018. №4. С. 36-41

Однако, развиваясь, текст вносит ряд важных идей, подразумеваемых в библейской традиции, но не нашедших в ней системного выражения. Мысль об однозначном благе бытия, например, выражена в одноименной книге, но автор Премудрости идет дальше и говорит, что царства ада нет на земле (Прем. 1:14). Не только творение первых дней благо, но и существующий социум при всех его грехах и ошибках, имеет в себе ряд благих черт, удерживающих его в отношениях с Богом от конечной деструкции.

При этом общество рисуется как крайне мрачное место, самим своим описанием как бы дискутируя с приведенным выше тезисом. Хотя ад и не царствует полновластно, но вербует своих эмиссаров повсюду – это «нечестивые», «неправо умствующие» по терминологии Премудрости. Они системно соотносятся с аналогичными группами из корпуса Писаний (Пс. 7:15-17, Притч. 2:12). Нажива, адюльтер и жестокость – их основные характеристики: «Сила наша да будет законом правды» (Прем. 2:11). Дословно «нечестивый» (רָשָׁעִים – рашаим) переводится как «насмешник». С точки зрения авторов учительной литературы Израиля именно цинизм, а не неверие – главный противник благочестия и праведности. Через отрицание любой системности, в т.ч. и религиозной насмешники ставят вопрос - зачем следовать путями Бога? Может быть просто нет Бога (Пс. 13:1) или если и есть, то не взыщет Вседержитель (Пс. 9:21)?

Традиционное ветхозаветное учительство, как и большинство ближневосточных религиозных текстов, серьезно пасует перед задачей системного мотивирования к праведности. Гнев Бога за греховные поступки и награда за праведные, безусловно, являлись определяющими мотивами к благочестию. Однако слабость их перед лицом реалий жизни и смерти прекрасно обозначена внутри корпуса Танаха (Иов 21: 7-25, Еккл. 8:14). Праведник страдает, а грешник благоденствует, в то время как главное утешение – быть в Боге, доступно только для нынешней жизни. По смерти оба сойдут во ад и более не увидят Бога. Эти два тезиса не получают должного развития в Масоретском корпусе.

Ответ последовательно сформируется в новозаветных текстах. Христос системно проводит параллель между жизнью человека и его вечностью. Не случайно, что Он находит слушателей и последователей в фарисейской среде (Лк. 7:36 – 50), но никогда в саддукейской. Талмудический корпус, сформировавшийся на основании текстов раввинов – таннаев, напрямую связанных с предшествовавшими им фарисеями, однозначно утверждает наличие за гробом воздаяния за дела. Саддукейская же позиция сошла на нет вместе со своими носителями. После разрушения второго Храма в 70 г. н.э. религиозно – политическая роль священнической верхушки начала падать. Фарисеи одержали абсолютную победу. Впоследствии реминисценцией саддукейской группы станут караимы, жестко противопоставившие букву Танаха разноголосию раввинистической традиции.

На роль литературного ядра ранней раввинистической традиции книга Премудрости претендовать, конечно, не может, о слое интеллектуалов, чьи воззрения она отражает, упоминалось ранее. Однако, подобное единогласие можно рассмотреть как важную религиозную интуицию. Особенно это значимо в свете восприятия данного текста в христианской традиции, а, следовательно, и в европейской культуре как входящего в корпус богодохновенных текстов Священного Писания.

Через тему посмертного воздаяния автор книги Премудрости обозначает свое восприятие личности во времени. Личность человека столь уникальна, что сама в себе (и через свой генезис в Боге) больше чем время. В здешнем мире время безусловно властвует над человечеством, однако, как категория, оно глубоко вторично ряду системообразующих личностных качеств.

Бытие утверждает наличие в человеке категорий образа и подобия, роднящих его с Творцом. Более того, ни одно из сотворенных существ ими более не обладает. При этом человечество погружено в плотное взаимодействие с сотворенным космосом, в том числе и с его пространственно–временными константами. Хотя онтологически ни что в мире не подобно Творцу (разрыв между Творцом и творением – безусловное утверждение всех авраамических

религий), однако такая категория как Разум предсуществует всему, будучи неотъемлемой характеристикой Божества. Именно Разум завершит бег времени и потому разумное, подчиняясь времени как сотворенное, все же имеет вневременное измерение как предсуществующая категория.

Именно поэтому разумное продлит себя и в эсхатологической перспективе, когда время исчезнет. О прекращении времени говорится в Откровении Иоанна Богослова «Ангел, которого я видел стоящим на море и на земле, поднял руку свою к небу. и клялся Живущим во веки веков, Который сотворил небо и все, что на нем, землю и все, что на ней, и море и все, что в нем, что времени уже не будет;» (Откр. 10:5-6). Нужно отметить, что данная идея глубоко чужда большинству ветхозаветных текстов и поздним раввинистическим толкованиям.

Эсхатологическая перспектива пророков как таковая указывает лишь на изменения мира. Зло уйдет из него, не будет более места войнам и притеснению слабых, мир наполнится истинным знанием Бога. Наступит царство Бога – т.е. творение вновь станет как в шестой день «хорошо весьма» (Быт. 1:31).

Соответствующее видение книги Премудрости абсолютно иное. Она настаивает как на воскресении мертвых, так и на воздаянии за дела. В личной перспективе это означает, что приобретение человеком ряда внешне ориентированных качеств вносит изменения в его сущностные характеристики. Это изменение более не нивелируется ничем – и с необходимостью сопровождает его в вечности. Именно поэтому нечестивые получают страдание – Бог не применит к ним насилия, не введет их в единство с Собой, не уничтожит тех личностных характеристик, которые они предпочли приобрести, находясь в социуме.

Их максимальное неприятие другого, праведника – еще одна важная тема в свете вневременья. Оппозиция «Я»- «Другой» получает системное позитивное осмысление в христианском богословии. Иудаизм и ислам предлагают ее теологическое прочтение как абсолютное противопоставление иного Бога и иного человека. Отцы Каппадокийцы, предлагая концепцию внутритроической жизни Божества как общения, дают материал для позитивного решения этой

оппозиционной схемы и в другом типе отношений. Если есть возможность сродства, подобия в отношениях человек – Бог, то тем более ей есть место и в отношениях человек – человек.

Одним из главных мотивов действий нечестивцев является именно, как это ни странно звучит для постхристианской цивилизации, страх смерти. Множество монографий¹⁰⁴ целой плеяды религиоведов силятся уверить читателя в обратном. А именно – что страх смерти является основным «оружием» любой религии.

Ложность данного тезиса очевидна на примере ряда «посюсторонних» религий, не проводящих параллели между жизнью на земле и существованием в посмертии, если таковое и предполагается. Греческие классики утверждают, что хотя Геракл и восседает на Олимпе, но по бескрайним пустошам айда бредет его тень в львиной шкуре¹⁰⁵. Страх смерти – страх небытия. Отсюда и желание максимально погрузить себя в бытие, насытиться им, поглотить как можно больше.

Мартин Бубер очень тонко отслеживает данную не осмысливаемую говорящими в Премудрости нечестивцами интуицию как отношения «Я» - «Оно». В таком ключе мир приобретается как опыт, но он полностью отсутствует как система отношений. Страх смерти способен убить отношения, хотя в повседневном опыте это и не однозначный тезис.

Кажется, что страх смерти способен насытить отношения, сделать их единственно реальными ввиду их ускользания во времени. Однако отношения в страхе смерти и есть собственно отношения истощания, отношения поглощения, не более чем вариант объективации субъекта отношений в одно из «оно».

Ввиду конечности собственного бытия теряется и ценность бытия другого. Поглощение, наполнение другим, за счет другого или за счет его отвержения – равнозначные для нечестивца деяния. Его должно стать много. Через бытование он, с его точки зрения, становится причастным реальности перед бездной

¹⁰⁴ Напр. Фрезер «Золотая ветвь», Яблоков, Торчинов.

¹⁰⁵ Гомер. Одиссея. XI/601.

отсутствия. Никакая эсхатология его принципиально не интересует, т.к. для него она не существует: «положена печать и никто не возвращается» (Прем. 2:5).

Нечестивец осуществляет системное неприятие праведника именно ввиду его инаковости – он не переносит данное его свойство: «устроим ковы праведнику, ибо он в тягость нам» (Прем. 2:12;15). Подобное неприятие другой личности находит свое крайнее выражение в убийстве, системно порицаемом деянии в священных текстах.

Именно поэтому нечестивец не может войти в благую вечность – в ней будут присутствовать те личности, которых он сознательно отверг еще во время земной жизни, и чью инаковость посчитал несовместимой с собственным «Я». При этом нечестивец из книги Притч стремится изменить личностные константы праведника, а не уничтожить его – он ищет возможности совратить его с пути праведности, сделать его подобным себе. Налицо попытка проецировать «Я» в «другого», осуществить личностную экспансию. Или же – радикальный вариант из книги Премудрости – утверждение «Я» через опыт отвержения другого. Здесь срабатывает (хотя это безусловно спекулятивное соотнесение) в социальном поле эпистимеологические принципы К. Поппера. Как в гносеологической области Поппер утверждает, что отрицание всегда дает наиболее однозначный из возможных опытов, так и нечестивец считает, что наиболее реальным и однозначным опытом станет отрицание «другого». При том, что эту схему используют равно как нечестивец, так и праведник.

Праведник считает нечестивцев «мерзостью и удаляется от путей наших, как от нечистот» (Прем. 2:16). Важно отметить, что речь в данных главах принадлежит исключительно нечестивым. Праведник представлен в молчании, главной его категорией является упование, т.е. надежда (Притч.). Он не высказан, не экстраполирован в мир.

Оппозиция речь/молчание вписывается в общебиблейский контекст. Самым ярким, классическим примером станет здесь Отрок Господень, о котором упоминает Исайя (Ис. 49-55). Он образ кроткого праведника, напрямую связанного с конечными судьбами мира. Он кроток, подобно ягненку, никто не

услышит его голоса, он уничижен более многих злодеев, хотя не говорили лжи уста его (Ис. 53:7-9).

Образы слышанья и виденья являются одними из основных в библейской традиции, описывающими взаимоотношения человека и Бога. Лучшим объяснением, почему праведник безмолвствует, является талмудическое толкование¹⁰⁶ пассажа из книги Бытия.

Лия, будучи нелюбимой, старается приобрести любовь мужа через чадородие (Быт. 29). Подряд Бог дает ей сыновей – Рувима и Симеона. Еврейский толкователь обращает внимание на деталь: почему в первом случае, благодаря Бога, Лия говорит, что Он «призрел на мое бедствие» (Быт. 29:32), а во втором «Господь услышал, что я нелюбима» (Быт. 29:33), почему и называет ребенка «Симон» - от еврейского «шма» - «слушай». В первом случае Сам Творец обращает внимание на объективный факт – нелюбовь Иакова к первой жене и вмешивается в ситуацию, исправляя ее. Во втором – по милосердию Он склоняет Свой слух к молитвам Лии, все еще не уверенной в том, что ее положение в браке укрепилось, хотя это так. Таким образом, праведник молчит потому что знает – Бог видит его реальное положение.

Необходимо отметить, что не только в христианстве, но и в ряде раввинистических школ отношение праведника к грешнику принципиально изменилось. Ярким примером является представитель позднего движения в иудаизме – хасидский праведник рабби Зуся из Аннополя. Ему принадлежит блок высказываний и майс – притчевых историй, ярко раскрывающих хасидское миропонимание. Мартин Бубер приводит случай посещения рабби Зусей трактира, где он остановился на ночлег. Хозяин решил незаметно понаблюдать за странным посетителем, а Зуся всю ночь проплакал о множестве грехов трактирщика: « посреди пения псалмов его охватила внезапная дрожь, и Зуся зарыдал, восклицая: «Зуся, Зуся! Грешник ты, Зуся! Что ты наделал! Если бы не был ты преисполнен лжи, то не совершил бы ни одного из преступлений, в которых замешан. Зуся, глупый, заблудший человек, когда же ты перестанешь

¹⁰⁶ Тора. Пятикнижие и гафтарот/ Сост. комм. д-р Й. Герц. М., 1998. С. 146–147.

грешить?»¹⁰⁷. После этих слов хозяин трактира раскаялся, чего и хотел Зуся. Налицо не отвержение грешника, а сострадание и желание привлечь его к покаянию.

Возможно, страдающий праведник книги Премудрости не столь исполнен негативом к грешникам, как предполагают его оппоненты. Главным оскорбительным вовне – действием праведника является с точки зрения нечестивцев обличение их грехов против Закона. Эта позиция праведника еще более роднит текст с диаспоральной средой, в которой отступления от Закона в достаточно радикальных формах случались принципиально чаще чем на родине. Яркий тому пример Тиберий Юлий Александр, племянник знаменитого Филона Александрийского, отвергший веру отцов и занявший высокое место в римской иерархии, префект Иудеи¹⁰⁸, а впоследствии – Египта.

Позиция активного наблюдения за исполнением базовых норм Закона не была однозначным нормативом в еврейской религиозной среде. Здесь необходимо вспомнить о системно оппонирующих друг другу великих учителях Израиля – Гилеле и Шаммае.

Талмудическая традиция усваивает каждому из них проявление одного из сущностных свойств Творца – милость в Гилеле и справедливость в Шаммае. В практике это было отражено в целом ряде проявлений – приеме прозелитов, жесткости толкований и т.д. Именно Шаммай был главным идеологом не просто ревностного наблюдения за собственной религиозной жизнью, а труда по принуждению всего Израиля к соблюдению Закона¹⁰⁹. Шаммаиты в итоге оказались одной из движущих сил двух Иудейских войн, приведших еврейскую государственность к абсолютному краху.

Идея Шаммая была проста: в Танахе Бог настаивает на соблюдении Его заповедей как на главном залоге благополучия Израиля. Катастрофа 587 г. до Р.Х. была однозначно осмыслена пророками как наказание за отступление народа от

¹⁰⁷ Бубер М. Хасидские истории. Первые учителя. М., 2006. С. 276.

¹⁰⁸ Иосиф Флавий. «Иудейская война» 11:6.

¹⁰⁹ Райт Н. Т. Что на самом деле сказал апостол Павел. Был ли Павел из Тарса основателем христианства? М., 2010. С. 27-30.

Бога и хождение в след иных божеств. Поэтому и ситуация с утерей хоть какой – то самостоятельности при воцарении династии Иродов и римской оккупации воспринималась аналогичным образом.

Соответственно, ряд религиозных лидеров предлагали решение данной проблемы в рамках древних библейских рецептов. Всякий иудей, не почитающий заповедей Закона – враг Израиля. Он должен быть вразумлен или принужден (вплоть до смерти) к соблюдению условий договора с Богом.

Безусловно, праведник Премудрости не предлагает силовых решений, но обличению и попыткам возвращения заблудших к заветам отцов есть место. Возвращение к ним напрямую связано с эсхатологической перспективой, обозначенной пророками как изменение мира ввиду примирения Бога с Израилем.

В стихах Прем. 2:23- 3:1 написано эссенциативное продолжение главной антропологической формулы Танаха – Быт. 1:26. «Бог создал человека для нетления и сделал его образом вечного бытия Своего; но завистью диавола вошла в мир смерть, и испытывают ее принадлежащие к уделу его. А души праведников в руке Божией, и мучение не коснется их».

Чрезвычайно важна здесь авторская мысль о смерти. Кроме того, что она есть производная от зависти диавола к миру, с авторской точки зрения ее действия распространяются не на всех людей, а лишь на принадлежащих к его «уделу». Здесь невозможно обойтись без экзегетического анализа отрывка, осуществленного в традиции. Говорить об иудейской экзегезе данной книги по ряду причин невозможно, поэтому следует обратиться к христианским комментаторам.

Однако и христианская классическая патристика не оставила сколь – либо системного комментария на данный текст. Упоминания данного труда встречаются у святителя Ириния Лионского, а также в двух псевдоэпиграфах – Послании к коринфянам Климента Римского и у псевдо-Дионисия Ареопагита. Псевдо – Климент, указывая на зависть как причину духовного падения, ссылается именно на рассматриваемый стих, отмечая «удалились правда и мир, — так как всякий оставил страх Божий, сделался туп в вере Его, не ходит по правилам заповедей

Его, и не ведет жизни, достойной Христа, но каждый последовал злым своим похотям, допустив снова незаконную и нечестивую зависть, чрез которую и смерть вошла в мир»¹¹⁰.

В своем обзоре книг Ветхого Завета святитель Иоанн Златоуст очень высоко характеризует учительные достоинства данной книги, но при этом совершенно не касается содержания рассматриваемого фрагмента. Так же о ней отзывается и Августин Иппонский: "знаменитые учителя христианской Церкви, ближайшие ко временам апостолов, в подтверждение истины проповедуемого ими учения, приводили свидетельства сей книги, как книги священной"¹¹¹.

В общих чертах в отрывке изложена концепция всей Библии как истории взаимоотношений «Я» и «Ты», попытка сведения мира к «оно» и выход из этого обезличивания.

Диавол жаждет обладания миром, он предельно не диалогичен. Весь мир, разумные и неразумные природы, он жаждет, объективировав, поглотить, то есть усвоить себе через уничтожение и растворение. Для диавола весь мир – цепь «Оно», объектов, которые могут либо принадлежать, либо не принадлежать ему, но ни один из них не воспринимается им как «Ты».

Единственное «Ты» для диавола – Бог, но это также не диалогичное «Ты». Он не желает находиться с Ним в общении, а жаждет, изменив свое «Я» путем поглощения множества иных, приведенных в бытие Творцом, стать Им самим, то есть в итоге – уничтожить и собственное «Я». В этом плане он – вечный противник Бога, жаждущего сияния мириад новых «Я», не самоуничтожающихся, а самораскрывающихся в своих отношениях с Ним – «Ты».

Поэтому стих и характеризует диавола как завистника, вечно одержимого жаждой непрестанного обладания чужим, как максимально в негативном смысле индивидуализированное (до нечувствия своей схожести с другими) и экстравертированное (вовне обращенное) «Я». Блаженный Августин в Толковании

¹¹⁰ Климент Римский свт. Послание к коринфянам// Писания мужей апостольских. — Рига: Латвийской Библейское Общество, 1994. С. 95–148.

¹¹¹ Августин Аврелий, блж. О предопределении святых. Первая книга к Просперу и Иларию. М., 2000. С. 12.

на псалмы замечает, что Адам пытался похитить божественное достоинство, поверив диаволу, до того возжелавшего той же славы: «присвоил себе диавол то, что не получил и погубил то, что получил; и из этой же самой чаши своей гордыни предложил испить тому, кого хотел обольстить: Вкусите, говорит, и будете как боги»¹¹².

Здесь также впервые озвучена идея благого призвания человека в мир, задолго до того, как Отцы Церкви выведут ее на максимальный уровень, озвучив сентенцию о том, что Бог стал человеком, чтобы человек стал богом. Талмудическая литература повествует о легендарном споре между школами Шаммая и Гиллея о том, благо ли для человека бытие. Вывод был однозначен – для человека было бы лучшим никогда не родиться в мир¹¹³.

Автор Премудрости однозначен – продолжая традицию книги Бытия, говорящую о благодати всего сотворенного, он однозначно утверждает исключительность человеческого призвания. Человек создан для нетления, т.е. вневременного бытия. Хотя он и введен в мир, наполненный изменениями, т.е. течением времени и сам подвластен изменениям, но лишь ввиду их педагогической ценности. Данная идея получит осмысление в трудах прп. Максима Исповедника. Одним из немногих Отцов он предполагает, какой была бы положительная повестка развития человека, если бы не случилось грехопадения. Большинство догматистов и догматических авторов рассматривают развитие человека как череду преодоления аффектов грехопадения. Прп. Максим размышляет о том, что сделал Бог для развития человека в мире, не знающем грехопадения. С его точки зрения Творец изначально наполнил мир рядом противоположений, дав человеку силы и возможности к их преодолению. Последний предел, преодолеваемый, но никогда не преодоленный – тварное и нетварное.

¹¹² Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I – VIII веков. Ветхий Завет. Том X: Книга пророка Исаии 1-39. Тверь, 2011. С. 129.

¹¹³ Свиток Когелет. М.: Иерусалим. 2017. С. 23.

Второй существенной темой, максимально раскрывающей вневременные личностные перспективы, являются отрывки, связанные с преодолением традиционных представлений о деторождении.

Пол в Писании – важнейшая категория, изначально присущая человеку. В Быт2. Впервые в процессе творения, где каждый день описывается как «хорошо», т.е. результаты его благи, а в итоге все творение будет описано как «хорошо весьма», отмечается что в нем есть нечто, что выбивается из гармоничного ряда. Это первый человек, сотворенный одиноким. Адам вне Евы, вне ее существования и вне единства с ней не являет полноты и совершенства замысла Бога о человеке.

Ряд гностических школ и толкователей озвучивали концепцию Адама – андрогина, не получившую сколь-либо системного развития вне гностической среды и произраставшую из классических философских кругов, где идея андрогина была системно озвучена в «Пире» Платона. Традиционная авраамическая экзегеза однозначно рассматривает творение человека как полового существа, нацеленного на половое общение и деторождение (Быт. 1:28). В христианской экзегетической традиции через Оригена появляется периферийный неоплатонический элемент. Он прекрасно выражен свт. Григорием Нисским, который в одном из своих текстов высказывает предположение о том, что первоначально зачатие и деторождение должны были осуществляться иным способом, и изначально люди должны были бы усвоить ангельский способ размножения, но по предведению их падения Бог дал им размножение как иным животным¹¹⁴. Однако подобного рода толкование так никогда и не стало нормативным в высокой христианской культуре. Нужно заметить, что и сам святитель в 28 главе своего «Великого катехизиса» скорректирует свою позицию и укажет, что в человеческом устройении нет ничего скверного или нечистого, в том числе – и в образе рождения.

Тем не менее, в христианском быту и ряде локальных вариантов христианской традиции отношение к полу и сексуальному контакту претерпело системные изменения в указанном направлении.

¹¹⁴ Григорий Нисский, свт. Об устройении человека. О человеке. Сборник трактатов. СПб. 2011.С. 84.

Так, в русскоязычном католицизме как устойчивая формулировка появляется термин «непорочное зачатие», обозначающий в том числе и зачатие Богородицей Спасителя. Следуя данной схеме, безгрешным, чистым и непорочным является только сверхъестественное зачатие, свободное от сексуальности, все же остальные по определению порочны. В православной богослужебной традиции преобладает значительно более физиологичный, но богословски нейтрально коннотированный термин «безсеменное зачатие». Подобная же нейтральность сохраняется и в латинском словоупотреблении, где зачатие Христа называется «*Virginalis conceptio*».

Ценность пола и половых отношений однозначна не только в личностном, но и социальном измерении. Дети осмысливаются как продолжение человеком себя во времени. Преподобный Силуан Афонский и его ученик архимандрит Софроний (Сахаров) будут говорить об Адаме, делящем себя в потомках и человечестве, являющемся в абсолютном измерении всецелым Адамом. То есть социум и существует только ввиду того, что отдельные индивиды делят самих себя. Отсюда проистекает внимание и почтение к сексуальности в большинстве культур.

Ветхий Завет провозглашает деторождение одним из основных благословений от Бога человеку, обращая внимание, что это первая заповедь, данная Творцом, при этом имеющая положительную направленность. Соответственно, определенным образом как священные тексты, так и устная традиция принижают значение членов общины не способных к деторождению.

О людях, не желающих иметь детей по каким-либо соображениям, в том числе религиозным, Писание практически не упоминает, приводя в качестве негативного примера Онана, сына Иуды, не желавшего иметь детей в левиратном браке (Втор. 25:5-6), и превознося добродетель Фамари, обманным путем вступившей в связь со свекром для продолжения рода.

Фрагменты, описывающие требования к священникам, кроме ограничения их конкретным родом в Израиле, отмечают необходимость абсолютного телесного здоровья кандидата – отсутствие телесных недостатков в т.ч и в детородных

органах. Никто, являющийся, например, евнухом, не может и помыслить о том, чтобы вступить в число служителей храма, если же он иноверец, то и в само общество Господне – общину Израиля (Втор. 23:1).

Эта фундаментально простая аксиома самым бесцеремонным образом оспаривается автором книги Премудрости. Он утверждает: евнух, сохранивший благочестие, не просто блажен, т.е. может наследовать некое утешение в посмертии, но получит приятнейший жребий в храме Господнем (Прем 3:14). Аналогично и женское бесплодие, хотя нигде напрямую не осуждается в Танахе, однако достаточно ранняя христианская традиция указывает на общественное осуждение данного явления (см. Лк. 1:5-25). Здесь же противопоставляются несмысленные многодетные жены нечестивцев и неплодная праведница. Хотя социальный статус женщины в ветхозаветном обществе был все же выше, чем общий «градус» женской социальной активности на Ближнем Востоке, однако поле деятельности мужчины несравненно шире и не концентрируется специфично на детях (напр. Илия Пророк). Социальная успешность женщины – именно в семейной и, уже, детородной сфере. В качестве примера можно вспомнить состязание Лии и Рахили за любовь Иакова, дящееся именно на поприще деторождения.

Автор книги Премудрости четко ставит личную духовную жизнь женщины выше любых ее социальных заслуг, в т.ч. и многодетности. Это многослойный вопрос, требующий более детального рассмотрения. Необходимо лишь отметить, что для Израиля вопрос наличия или отсутствия детей имел значение и в эсхатологически – мессианской перспективе. Тема земли как надела важна для ветхозаветных текстов ввиду условий договора между Авраамом и Богом, в рамках которого она звучит в свете вечных отношений между потомками праотца и Творцом мира. Именно ввиду этого многодетность, помноженная на неделимость наследуемого надела в земле Израиля – залог благой вечности в мессианском посюстороннем царстве, в которое и войдут дети Авраама.

Здесь же, в контексте большинства воззваний великих пророков (напр. Ис. 1-2 главы) автором указывается абсолютное превалирование внутреннего

состояния человека над внешними формами. Многократно превозносимая Библией многодетность оказывается реально бессильна ввести человека в какие-либо отношения с Богом, не будучи подкреплённая реальным содержанием этих отношений. Таков же и посыл пророков Израиля – никакое соблюдение обрядовых повелений не способствует нормализации отношений с Богом. Обряд произрастает из глубин личностного с Ним контакта и практически никогда наоборот.

На столь же высоком градусе категоричности находятся и заявления автора относительно традиционных схем взаимоотношений старший/младший. В тексте прямо указывается, что мудрость и благочестие никак не связаны с возрастом, никакого автоматического аккумуляирования их с годами не происходит. Для традиционного общества, целиком построенного на безграничном авторитете старшего, это звучит практически оскорбительно.

Сам по себе факт достижения преклонного возраста рассматривался ближневосточными авторами амбивалентно. В египетском жизнеописании начальника гребцов Яхмоса звучит удовлетворенное: «Я состарился; я достиг старости»¹¹⁵. В то же время более поздний памятник – книга Екклесиаста крайне мрачно описывает старение, используя образы, близкие к апокалиптическим: «В тот день, когда задрожат стерегущие дом и согнутся мужи силы; и перестанут молоть мелющие, потому что их немного осталось; и помрачатся смотрящие в окно; ...Ибо отходит человек в вечный дом свой, и готовы окружить его по улице плакальщицы; — доколе не порвалась серебряная цепочка, и не разорвалась золотая повязка, и не разбился кувшин у источника, и не обрушилось колесо над колодезем. И возвратится прах в землю, чем он и был; а дух возвратился к Богу, Который дал его. (Еккл. 12:3-7). Здесь демонстрируется что смерть и есть личный конец света для всякого из живущих, наступающий неотвратимо.

С другой стороны, достижение старости зачастую связано с повышением социального статуса. Происходит это ввиду накопления жизненного опыта.

¹¹⁵Жизнеописание начальника гребцов Яхмоса//Хрестоматия по истории древнего мира под ред. В. В. Струве. Том I. Древний Восток, М., 1950. - с. 66 - 69

Старец – сокровищница мудрости, которая должна помочь молодым. Тот же Кохелет утверждает: «Горе тебе, земля, когда царь твой отрок» (Еккл. 10:16). Ветхий Завет имеет на этот счет не только теоретическое замечание, но и прямой пример. Один из самых драматичных моментов в истории Израиля связан именно с подобным указанному типу правления. Ровоам, сын Соломона по неопытности теряется, не зная, как отреагировать на просьбу делегации от народа снизить налоговое бремя. Он обращается к разным советникам: «Царь Ровоам советовался со старцами... Но он пренебрег совет старцев, что они советовали ему, и советовался с молодыми людьми, которые выросли вместе с ним и которые предстояли пред ним...» (3 Царств 12:6-8). С точки зрения летописца одно это уже было глупостью, но совет, который дали молодые придворные, погубил единое царство Израиля: «И отвечал царь народу сурово и пренебрег совет старцев, что они советовали ему; и говорил он по совету молодых людей и сказал: отец мой наложил на вас тяжкое иго, а я увеличу иго ваше; отец мой наказывал вас бичами, а я буду наказывать вас скорпионами» (3 Царств 12:13,14). Практический вывод чрезвычайно прост – слушай старших. Подобными наставлениями наполнена книга Притч, часты они в учительной литературе как таковой.

В Премудрости Соломона рассуждения о старости открываются совершенно своеобразным рассуждением: «праведник, если и рановременно умрет, будет в покое» (Прем. 4:7). Все праведники Ветхого Завета отличались именно долгожительством! Даже Иов, испытавший в свои преклонные годы ужаснейшие потрясения, почтен от Бога не вечностью, а еще многими годами жизни и многочисленным потомством. Изменения в восприятии конечного блага происходит ввиду уже описанного ранее изменения в восприятии вечности.

Книга дает и свое объяснение вопросам, озвученным в Екклесиасте: «Всего насмотрелся я в суетные дни мои: праведник гибнет в праведности своей; нечестивый живет долго в нечестии своем» (Еккл. 7:15). Еще Иов восклицал: «Почему беззаконные живут, достигают старости, да и силами крепки?» (Иов. 21:7). При этом он не просто спрашивает, описывая все радости, которые имеет выжить нечестивый, но, предвосхищая, отказывается от стандартных ответов,

примиряющих благочестие с действительностью: «Скажешь: «Бог бережет для детей его несчастье его». — Пусть воздаст Он ему самому, чтобы он это знал. Пусть его глаза увидят несчастье его, и пусть он сам пьет от гнева Вседержителя. Ибо какая ему забота до дома своего после него, когда число месяцев его кончится?» (Иов 21:19-21). Стоит отметить, что концепция воздаяния детям праведников за благочестие отцов, а детям нечестивцев за грехи родителей хотя и озвучивается в Библии в декалоге - «Я Господь, Бог твой, Бог ревнитель, наказывающий детей за вину отцов до третьего и четвертого рода, ненавидящих Меня, и творящий милость до тысячи родов любящим Меня и соблюдающим заповеди Мои» (Исх. 20:5-6), однако ее буквальное понимание системно оспаривается и у пророка Иезекииля (Иез. 18:2-20) и самой библейской историей – дети Самуила или Соломона не наследуют их праведности, равно как Руфь моавитянка не следует пути нечестия своих родителей. Более того, Иов пессимистично (как и вся библейская традиция) оценивает саму возможность взаимосвязи умершего со своими живыми родственниками – когда число дней закончено, человеку уже нет дела до остающихся на земле, связи рвутся.

Книга Премудрости предлагает свою оригинальную концепцию, основанную не только на упомянутой идее благого посмертия, но и на понимании абсолютности человеческой личности. Здесь впервые целостность личности противопоставляется такой абсолютной базовой ценности как жизнь. «Как благоугодивший Богу, он возлюблен и, как живший среди грешников, преставлен, восхищен, чтобы злоба не изменила разума его, или коварство не прельстило души его» (Прем. 4:10-11). Т.е. праведнику лучше умереть, но сохранить праведность - радикально полемизирующий с Екклесиастом тезис, утверждавшим что живому шакалу лучше, чем мертвому льву (Еккл. 9:4).

С точки зрения автора, Богу принципиально важнее константы личности, сформировавшиеся при следовании путем заповедей, чем жизнь носителя этих констант. С нашей точки зрения, это абсолютно тривиальное убеждение, но оно таково именно в силу того, что через тексты Премудрости эти идеи прочно вошли в христианскую традицию, а сами фрагменты, повествующие об этом, получили

однозначную мессианскую окраску. Некий усредненный образ страдающего праведника воспринимался отныне исключительно как прообраз Иисуса Христа.

Связь образов прослеживается толкователями и на уровне описанного в книге восприятия страданий праведника окружающими. Здесь налицо продолжение конфликта Иова, друзья которого настаивают - нет наказания без вины, воспринимаю его злоключения как расплату за содеянное. Аналогично «это тот самый, который был у нас некогда в посмеянии и притчею поругания. Безумные, мы почитали жизнь его сумасшествием и кончину его бесчестною! Как же он причислен к сынам Божиим, и жребий его — со святыми? Итак, мы заблудились от пути истины, и свет правды не светил нам» (Прем. 5:3-6). Добро и благо мира оказываются системно противопоставлены аналогичным категориям в Боге.

Таким образом, автор книги, системно продолжая пророческие интуиции, перечеркивает бытовые константы мировосприятия современников. Оказывается, отношения с Богом могут быть совершенно не экстраполированы во внешнюю жизнь. Т.е. их максимальная напряженность может не быть выражена в каких-либо земных ее эквивалентах. Ни здоровье, ни финансовое благополучие не свидетельствуют о благополучии духовном.

Лишь личностное строительство, преодолевающее при этом индивидуалистические интенции поглощения/отвержения другого, способно произрастить в человеке реальное «Я», способное сказать другому «Ты». Развивая ряд традиционных для Танаха тем, автор Премудрости приходит к выводам, абсолютно нашедшим себя лишь в новозаветных текстах. Проявления успешности в мире могут быть никак не связаны с успехом каждого отдельного человека в глазах Творца, все социальные прорывы воспринимаются Им не по совокупности КПД, повлиявшего на мир, а лишь в рамках достигнутых в созидании собственной личности результатов.

Эта идея находит четкую формулировку в словах Христа: «какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит? или какой выкуп даст человек за душу свою?» (Мф. 16:26). Даже жизнь, которой Бог награждал

ветхозаветных праведников, нивелирует свое значение перед общением с Ним. Оказывается, что со смертью оно не прекращается, а изменяется качественно. Эту ценностную разницу отмечает апостол Павел: «для меня жизнь — Христос, и смерть — приобретение» (Флп. 1:26).

Необходимо отметить, что такое понимание характерно не только для данных текстов. Оно наиболее ярко отражает тенденции, оформившиеся в израильской религиозной мысли периода Второго храма. Если Аврам из страха смерти представляет Сару в Египте как сестру и это не осуждается в Библии (Быт 12:13), то юноши – маккавеи и их мать Соломония (2 Макк. 6:18 – 7:42), пророк Даниил (Дан. 6:1-24), а также три еврейских отрока, брошенных за веру в печь (Дан. 3:1-46) – абсолютные герои и пример к подражанию. Доминирующим становится понимание что верность Богу дороже временной жизни.

2.3 Персоналистский прорыв. Персона книги Премудрости в противопоставлении индивидууму и социуму

Второй крупный блок в рамках произведения – главы с 6 по 9. Здесь описываются базовые качества и свойства Премудрости, главного объекта повествования. Структурно начало выделено двойным прологом. Первая его часть - вторичное увещание автора к царям и судьям земли. Причины его использования уже обозначались в предшествующих параграфах.

Второй части пролога предшествует яркое напоминание о Суде, хиастически возвращающее читателя к эсхатологическим темам первой части книги. Библейское повествование, в отличие от ряда современных нормативных пониманий ответственности указывает на то, что она однозначно не равна у разных представителей социума перед Богом. Данное видение характерно для

большинства древних и, шире, традиционных обществ. Так, например, его следы можно видеть в современных культурах, практикующих шаманизм. При всей исключительности фигуры шамана он несет максимальную ответственность за успешность его камлания. Также подобными примерами полны и корпуса ближневосточных текстов.

В Танахе прослеживается четкая идея взаимосвязи между благочестием царя и благоуспешностью народа. То же происходит и с ответственностью. Библия неоднократно утверждает, что имеющий большие знания или облеченный большими возможностями будет более сурово спрошен Богом за реализацию данных ему возможностей.

Вторая часть пролога роднит текст с Екклесиастом, наиболее одиозным творением всего библейского корпуса. Пролог последнего также прямо ассоциирует говорящего с блистательным Соломоном. Данная связь совершенно не случайна. Можно предположить, что два т.н. «второканонических» произведения Септуагинты – книга Премудрости Соломона и книга Премудрости Иисуса сына Сирахова являются разветвленным продолжением дискуссии книг собственно учительного корпуса: Притчей и Екклесиаста, опровергающего последнюю. Таким образом, после Екклесиаста схема ветвится на два ответа: Бен Сира зацикливает схему, давая ответы опять в духе Притч: «Не делай зла, и тебя не постигнет зло. Удаляйся от неправды, и она уклонится от тебя» (Сир. 7:1-2), в то время как Премудрость Соломона выводит вопрос в новую плоскость «души праведных в руке Божией, и мучение не коснется их» (Прем. 3:1), где он уже состыкуется с новозаветными темами.

Пост-история продолжит осуществляться в мире без изменений. В нем завершат свой бег все прямые линии истории, сходясь в точку. Более того, именно на этом поле происходит разрешение всякого конфликта и противоречия, восполнение любой неполноты, бытовавших в изменяющемся мире. Новозаветные тексты, описывая это говорят: «в тот день вы не спросите Меня ни о чем» (Ин. 16:23) – устами Христа и «Праведны и истинны пути Твои, Царь святых!» (Откр. 15:3)- устами свидетелей Бога.

Именно подобное восприятие времени способствует формированию тех персоналистских посылов, посеянных в учительных текстах и взошедших в новозаветных и святоотеческих творениях. Циклическое восприятие времени обесценивает личностные характеристики, нивелируя личность и превознося социум. Не случайно, что в азиатских религиозных культурах избавлением от цикла перерождений является уход в нирвану - полный распад личности с точки зрения ее европейского понимания. В этом корень априорной устойчивости социальных структур подобных сообществ – менять что-либо бессмысленно, история уже давно превратилась в фарс. Классический пример – посмертные социальные лифты в индуизме, предлагающие человеку изменения в его социальном статусе, но лишь в рамках нового витка колеса Сансары.

Линейное время акцентирует внимание на каждом конкретном человеке – хотя это преимущественно христианские итоги, они четко заложены в Танахе. Соответственно, линейная история, состоящая из отрезков – жизнью конкретных людей, отстраивает индивидуалистическое самовосприятие. Его отдельные проявления имеют место и вне христианской традиции, но восприятие «я – индивидуум» формируется в христианской и продолжает жить в постхристианской цивилизациях. Отсюда все более возрастающая нестабильность государств, мировоззренчески принявших мощный блок гуманистических ценностей (которые однозначно формируются лишь на озвученном восприятии личности во времени) и отказавшихся от сдерживающих сакральных табу (напр. сакральность власти).

В тексте книги Премудрость описывается в терминах, применимых не к категории, а к личности. Встает вопрос о ее онтологическом статусе – кто/что она? Являясь личностным началом она не подобна кому – либо из ангельских сил так как Ветхий Завет не содержит сколь – либо развернутой ангелологии. В других же случаях, если обратиться к апокрифическим источникам, их системы ангельских миров не имеют ничего общего с предлагаемым описанием Премудрости. Оно системно трезво и произрастает из соответствующих глав учительных книг, в то время как описания апокрифов (напр. книги Юбилеев и корпуса Енохианской

литературы) в высокой степени своеобразны и опираются в том числе на внебиблейские традиции.

Также описываемая Премудрость однозначно не есть набор качеств, так как сама обладает рядом качеств и свойств. Премудрость сопряжена с Богом и при этом кажется дистанцированной от Него. Если совершить «кросскультурный перенос», то можно сказать что автор пытается обозначить их взаимосвязь в паламитских категориях. Премудрость - почти «нетварные энергии», через которые Божество общается с миром.

Премудрость описывается в похожих категориях в ряде книг – Притчи, Иисус, сын Сирахов и Премудрость Соломона дают подобное странное для абсолютно монически воспринимающего Бога текста Танаха описание. Не удивительно, что все подобные отрывки заняли прочное место в христианской традиции с ее предельным вниманием к вопросу внутрибожественной жизни.

Есть, однако, и ряд отличий в восприятии идеи Премудрости разными авторами внутри корпуса Септуагинты. Для Сираха Премудрость плотно связана с Торой, это практически ее персонификация, что достаточно согласуется с традиционным иудейским богословием, называющим Тору предсуществующей миру видимому. В тексте же книги Премудрости она обозначена не просто в личностных началах (Прем. 7:22-23), а представлена как мистическая невеста для ищущего ее (Прем. 8:2). Именно поэтому автор и обращается к образу Соломона как автора Песни песней, не просто представляющей собою образец любовной лирики, но служащей пищей для множества мистических толкований.

Важно отметить, что само понятие «мистик» (гр. μυστικός — скрытый, тайный) формируется в рамках средиземноморской культуры, на определенном этапе пришедшей к внутреннему двоеверию. Когда официальные формы религиозности не смогли дать ответа на ряд онтологических вопросов, которые уже было готово задать общество, реакцией на данный пробел стало зарождение греческих философских школ с одной стороны и активный всплеск мистериальных культов с другой. Мистерии оказались своеобразной попыткой дать опытные ответы на онтологические вопросы.

В авраамических религиях наличие мистического опыта не является необходимым условием для обретения блаженной вечности¹¹⁶. Однако именно мистические откровения, находясь в сложной позиции поверки их результатов уже существующей догматической системой, продвигают духовной жизни общины на новый уровень.

Так и в рассматриваемом тексте содержится целый ряд утверждений, базирующихся на опыте и подкрепленных авторитетом одной из нормативных фигур Библии. Первый блок: спиритуалистическое описание Премудрости. Прежде всего она есть дух (Прем. 7:22). Отсюда можно заключить ее некую наличествующую самостоятельность – ни милость, ни справедливость ни какие-либо иные качества Творца не получают такого автономного статуса. Соответственно данной логике текста и Его интеллект тоже не должен быть автономизирован. Далее автор перечисляет комплекс ее качеств. Подобные описания несколько раз встретятся в рассматриваемых главах и будут скорее данью греческой словесности (напр. впоследствии они часто встречаются в богословских сочинениях грекоязычных Отцов Церкви).

Особенный интерес представляет, среди прочих, безусловно положительно коннотированных (святой, светлый, ясный и т.д.) упоминаемое свойство «единородный» (Прем. 7:22) – «μονογενής» (греч.) и «אֶחָדָּם» (ивр.). В обоих случаях оно обозначает «единственный» и в библейском тексте в большинстве случаев используется для описания родственных отношений родитель – ребенок (Быт. 22:2, Суд. 11:34, Иер. 6:26). Повторюсь, из культурного контекста периода Второго храма совершенно невозможно говорить о каких – либо живых политеистических следах в Израильском монотеизме. Дело пророков, подкрепленное десятилетиями плена, дало свой результат – мощная прививка единобожия более никогда не ослабевала в иудеях. Так, даже евангельские тексты служат косвенным тому подтверждением: «Знаешь заповеди: «не прелюбодействуй», «не убивай», «не

¹¹⁶ Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб., 2005. С. 414.

кради», «не лжесвидетельствуй», «не обижай», «почитай отца твоего и мать»» (Мк. 10:19). Среди актуальнейших Христос называет те, которые требуют внимания, из чего можно сделать вывод что первая часть декалога уже усвоена Израилем. Поэтому говорить о некоем «политеистическом следе»¹¹⁷ на данном этапе решительно невозможно.

Мощное, но разрозненное софиологическое течение, стоящее на границе христианства и гнозиса регулярно пыталось осуществить гностическую экспансию на христианскую территорию смыслов именно через данный термин и ряд ему близких: логос, нус и т.д. София – ахамот (греческая передача ивр. *ḥāḥokmot*, «премудрость») нуждается в Христе чтобы обрести завершенность и форму, но София и Христос Валентина не София и Христос Церкви.

Нужно заметить, что последний всплеск софиологии вызван своеобразным проращением тех же древних воззрений на православной почве русской религиозной философии. Соловьев, Флоренский, Булгаков стали новыми «пророками» «вечной женственности», «четвертой ипостаси» - Софии, стоящей на границе между Творцом и творением, но не являющейся ни тем, ни другим: «грань, которая по самому понятию своему находится между Богом и миром, Творцом и тварью, сама не есть ни то, ни другое, а нечто совершенно особое, одновременно соединяющее и разъединяющее то и другое»¹¹⁸. Справедливости ради необходимо отметить, что о. Сергей Булгаков оговаривается, что не вводит в Троицу новую ипостась, но, увы, его София в космогонии выполняет функции, с точки зрения православного богословия онтологически присущие Второй ипостаси Троицы.

Если с точки зрения экзегетической традиции иудаизма (применительно к Притч. 8:22) Премудрость – это Тора как принцип мироздания¹¹⁹, то для классических христианских толкователей Премудрость это Христос. Эту мысль озвучивают блж. Августин, свт. Киприан Карфагенский, свт. Иоанн Златоуст. Последний пишет: «Премудрость, – Сын Божий, сделавшийся человеком. Он

¹¹⁷ Патай Р. Иудейская богиня. Екатеринбург, 2009. С. 16.

¹¹⁸ Булгаков С. Н. прот. Свет невечерний. СПб., 2017. С. 212.

¹¹⁹ Мишлей - притчи мудрого царя / Пер. А. Давидов. – М.: Иерусалим, 2008. С. 59.

приготовил Себе дом – плоть от Девы. Семь столпов – Дух Божий, Дух Премудрости и разума, Дух совета и крепости, Дух ведения и благочестия, Дух страха Божьего»¹²⁰.

Параллель между Христом и Торой – достаточно общее место. Эта идея прослеживается на уровне новозаветных текстов, где евангелист Иоанн, говоря о Христе, ассоциирует Его со Словом Бога. Долгое время греческое словоупотребление вводило исследователей в заблуждение, заставляя искать истоки Иоаннова богословия в Филоне Александрийском и иных грекоязычных авторах. Современные авторы¹²¹ рассматривают словоупотребление четвертого евангелиста как сознательную параллель еврейскому понятию «תורה» - учение, закон. Таким образом Христос – живая Тора Израиля, явление Бога не в словах, но Слове, безусловно «μνογενής» с точки зрения Отцов Церкви. Этот же контекст позволит прочесть другое атрибутируемое Соломону произведение – Песнь Песней в том же ключе – единение Торы и Израиля, Христа и Церкви.

В цепи дальнейших повествований говорится о том, как Персона взаимодействует с социумом, изводя из него иных персон. Необходимо отметить, что третий и наибольший отрывок книги (Прем 10-19) построен в достаточно общем для ветхозаветной литературы дискурсе. Здесь явно преобладает идея Израиля как единицы, абсолютно моничного этноса, который в таком виде строит свои отношения и с Богом, и с другими народами. Поэтому говорить об абсолютно линейном авторском видении антропологических вопросов или о принципиальной и сознательной их постановке на протяжении всего произведения невозможно.

Главные противопоставляемые здесь идеи – служение мертвым идолам и служение живому Богу, со всеми проистекающими отсюда нравственными итогами. При этом итоги имеют еще и конкретное историческое измерение – через теологический посыл объясняется победа Израиля над Ханааном и предшествующее ей освобождение от египетского плена.

¹²⁰ Иоанн Златоуст, святитель. Избранные творения. ТСЛ, 1993.

¹²¹ Reed, David A. How Semitic Was John? Rethinking the Hellenistic Background to John 1:1/ Anglican Theological Review; Fall 2003, Vol. 85, Issue 4. p. 709.

Однако не стоит думать, что так ярко проявившие себя личностные интуиции первых глав исключительно сошли на нет. Несмотря на указанную близость к профетической традиции Танаха, данные главы содержат несколько важных идей о человеке и социуме, не встречающиеся с такой напряженностью в иных ветхозаветных текстах.

Во-первых, это конспективно подтверждаемая всей 10й главой книги идея ее первых глав об исключительной роли праведника для спасения ближних, города, народа и мира. Приводимые примеры Адама, Ноя, Авраама, Лота, Иакова, Иосифа и Моисея указывают что Сама Премудрость разлита в мире, действует в народах, но открывается только в праведнике: «вошла в душу служителя Господня и противостояла страшным царям чудесами и знамениями» (Прем. 10:16). Именно праведник – сдерживатель гнева Божия и ходатай о Его милосердии.

При этом сама тема участия человека в истории как на микро, так и на макроуровне рассматривается в данных главах достаточно двусмысленно. С одной стороны – определяющая роль праведника в историческом процессе ясна и однозначна, но с другой стороны ряд тезисов перечеркивают саму идею человеческого свободного выбора во времени на корню. Автор приписывает Богу противоречивость: «Ты... давал место покаянию, зная, однако, что племя их негодное и зло их врожденное и помышление их не изменится вовеки» (Прем. 12:10). Такую фатальность автор объясняет через проклятие Ханаана (Быт. 9:25), потомками которого являлся с еврейской точки зрения и Мицраим – Египет.

Чрезвычайно насыщенная дискуссия в рамках всех авраамических религий относительно вопроса свободы воли человека и всезнания Бога не может быть здесь даже поверхностно представлена ввиду огромного количества писавших об этом авторов и объемной аргументации. Отмечу лишь, что и в христианстве, иудаизме и исламе существовали школы, отрицавшие свободу ввиду всеведения и наоборот, и не везде какое-либо из представленных мнений закрепились как ортодоксальные.

Ответ, предлагаемый христианскими теологами, полагает вопрос в несколько иной перспективе – не от всеведущего Бога к находящемуся в

страдательном залоге человеку, а от деятельного человека к Богу, видящему итог всякого решения: «Если ты будешь жить богоугодно, – спасешься, а если развращенно, – погибнешь. Бог предвидит и то, и другое. Но ни того, ни другого не предрешает Божие Предведение. Ты или спасешься, или погибнешь, одно из двух – несомненно, но не определено наперед»¹²².

Во-вторых и главных, основной темой (Прем 11–12, 16-19) здесь является диалогичность человеческого бытия, в которой оказываются чрезвычайно странно и порой совершенно с человеческой точки зрения, нелогично связаны друг с другом не просто разные люди или народы, но явные антагонисты, враги. Здесь это пример Израиля и Египта.

Все ветхозаветные тексты утверждают в один голос – Египет – зло, страна идолопоклонников и притеснителей. До сих пор в иудаизме духовные труды человека, совершаемые перед Песахом именуется выходом из внутреннего Мицраима - Египта. Также и в книге Премудрости – даже сравнение Египта с Содомом явно не в пользу первого: «иные (Содом – авт.) не принимали незнатных странников, а эти (Египет – авт.) поработали благодетельных пришельцев. ...те враждебно принимали чужих, а эти, с радостью приняв, потом уже ... стали угнетать ужасными работами» (Прем. 19:13-15). И вот с Египтом оказывается диалогически связана судьба Израиля. Народ – праведник и народ – грешник проходят подобные испытания, пусть и в разных силах.

Здесь – уверенность в безусловной благодати Творца, абсолютно глупо и нелогично рассеивающего свои дары на никчемные (с авторской точки зрения) народы: «как могло бы пребывать что-либо, если бы Ты не восхотел? Или как сохранилось бы то, что не было призвано Тобою? Но Ты все щадишь, потому что все Твое, душелюбивый Господи» (Прем. 12:26-27).

Здесь находит выражение пророческое упование на то, что Бог иудеев как Бог всего человечества имеет прямое попечение и о других народах, о чем пророки периодически напоминают Израилю. Исайя утверждает, что даже вечные

¹²² Илия Минятей, свт. Слова в Великий пост. М., 2011. С. 19.

враги народа Божия – Египет и Ассирия обретут истинную веру: «благословение будет посреди земли, которую благословит Господь Саваоф, говоря: благословен народ Мой — Египтяне, и дело рук Моих — Ассирияне, и наследие Мое — Израиль» (Ис. 19:24-25). Еще более однозначно, не в мессианской перспективе, а в воспоминании прошедших событий звучит эта же тема у Амоса: «Не таковы ли, как сыны Ефиоплян, и вы для Меня, сыны Израилевы? говорит Господь. Не Я ли вывел Израиля из земли Египетской и Филистимлян — из Кафтора, и Арамлян — из Кира» (Ам. 9:7). Вот единство человечества в Боге и через Бога.

Автор книги Премудрости, тем не менее, оставляет за собою право на трактовку даже такого широкого и безусловного посыла в узких национальных рамках. Он признает: «кроме Тебя нет Бога, который имеет попечение о всех...» (Прем. 12:13), однако же ценность этого не в равенстве человечества перед лицом Творца, а в педагогическом примере: «... такими делами Ты поучал народ Твой, что праведному должно быть человеколюбивым, и внушал сынам Твоим благую надежду, что Ты даешь время покаянию во грехах» (Прем. 12:19).

Прямая событийная параллель проводится автором в отрывке Прем. 11,5-15. Здесь осмысливается первая казнь, постигшая Египет перед исходом евреев – изменение цвета вод Нила (Исх. 7:14-23). С одной стороны – автор рассматривает это в означенном выше прямом педагогическом ключе – похожими фактами один социум научается, другой наказывается. Т.е. евреи должны видеть, что рука Божия может быть тяжела, пусть более на чужом примере. Но с другой стороны, прослеживается тема, не до конца осмысливаемая авторами данных повествований, демонстрирующая прочную нить связи между народами.

Это не только воды Нила и безводие Синайских пустынь. Это значительно более важная тема первенцев – Египта и Израиля. Они не упоминаются в данном тексте, но контекстно связи Мицраим с Израилем проявляются в трех направлениях, связанных с Исходом – это казни и первецы, заповедь о субботе и возможность для египтянина войти в общество Господне. Кроме педагогики звучит тема единства, хотя и регулярно скатывающаяся к научению: «...и отсутствовавшие и присутствовавшие одинаково пострадали...» (Прем. 11:12).

Автор, впрочем, указывает, что страдание однотипно, но разновесно, что Египет понес тяжелую руку Божию.

Особенно странна в этом контексте тема первенцев. В Исходе Бог прямо указывает на прямую взаимосвязь (Исх. 13:11-16) между смертью первенцев Египта и поставлением первенцев Израиля на служение Богу. При этом у классических комментаторов эта тема упорно проигнорирована и обойдена молчанием.

С религиоведческой позиции этот вопрос может быть рассмотрен через тему детских жертвоприношений и, шире, вообще приношений всякого первородного богам на Ближнем Востоке. В ханаанской и, шире, финикийской религиозной практике детские жертвы занимают место среди религиозных ритуалов, описываемых их идеологическими и политическими противниками – библейскими авторами и античными историками.

Парадоксально, но на определенном этапе, после завоевания Палестины Израилем, данная практика получает распространение в «народном яхвизме» - синкретическом культе, в котором причудливым образом переплетутся черты израильского монотеизма и ханаанских культов. Сама мысль, что Богу Израиля могут быть преподнесены человеческие жертвы, выражена в плаче, приводимом пророком Михеем: «можно ли угодить Господу тысячами овнов или неисчетными потоками елея? Разве дам Ему первенца моего за преступление мое и плод чрева моего – за грех души моей?» (Мих. 6:6-7). Это не позиция пророка, а срез религиозных воззрений народа. С точки зрения как библейских авторов, так и последующих комментаторов не просто хождение в след иных богов, но и совершаемые при этом «мерзости» (Втор. 18:9) – причина потери Израилем земли, царства и Храма.

Ввиду сказанного, понятно требование Бога передать все первородное в Израиле под Его руку – все первенцы только Его, но никого из них Он не принимает в кровавую жертву, от Исаака до дочери Иеффая. Тем самым посягающий на подобное деяние не только нарушает заповедь Бога, но посягает на напрямую принадлежащее Ему, взятое в Его удел, уготованное к отделенности

– святости. Именно на это и посягает фараон, казалось бы, лишь из политической конъюнктуры. Однако, политическая подоплека не исключает религиозную, так как конфликт Яхве и фараона – это теомахия в классическом виде.

Фараон – наследник Ра и Осириса, полновластное божество, держащее в своей руке жизни подданных. Ничтожное божество подвластных ему скотоводов просто не может претендовать на соперничество с ним: «кто такой Господь, чтоб я послушался голоса Его и отпустил (сынов) Израиля? я не знаю Господа и Израиля не отпущу» (Исх. 5:2) – при этом используется наименование Бога, могущее быть определенным как личное имя – יהוה «Яхве».

Фараон претендует на власть над жизнью и смертью, решая, кому из его подданных позволено появиться на свет, а кто должен быть умерщвлен сразу по рождении. Притязания на своих рабов от какой-то иной силы, будь то беглый египтянин Моисей или само племенное божество евреев он безусловно не принимает. И, тем более, для него совершенно неприемлем факт существования какого-либо божества, стоящего выше и принципиально вне контекста его взаимоотношений со своими богами. Разворачивающаяся в десяти действиях картина казней демонстрирует системную попытку Яхве привести фараона к данному пониманию.

Первая казнь начинается с Нила как прямой вотчины фараона, разливами которого он ритуально руководит. Это уже второе повествование в Торе, где связаны Бог Израиля и бог Египта через Нил. Первая – менее драматичное повествование о сне фараона и толковании его Иосифом, объясняющим, что знание это через Своего раба дает правителю Бог (Быт. 41:1-37).

Также важная деталь, ускользающая от читателя при переводе, - в повествовании называется имя Бога, но принципиально упускается имя фараона. Принимая во внимание заботу египтян о памяти по усопшему, сохранение мумии, статуй и имен, для того чтобы душа - Ка человека могла иметь дом, а душа - Ба – место для возвращения, принципиальная позиция автора Исхода по анонимизации фараона становится предельно ясной. При этом фараон обезличивается ввиду своей функциональности – он практически объект, т.е. он объективирован

собственными представлениями о своей значимости, является их пленником, поэтому имя как личностный признак в повествовании ему ни к чему, хотя он и позиционирует себя как единственный индивидуум в Египте. И, наоборот, Яхве предельно персонализируется перед Моисеем и Израилем и сохраняет эту личностную напряженность в отношениях и далее, лишь несколько ретушировав ее 3й заповедью Декалога.

В битве за жизнь побеждает Яхве, оставляя за Собою и первенцев Своего народа и низведя в смерть первенцев, принадлежащих чужому богу – фараону. Однако, данное явление силы не повод для радости Яхве – 9 предыдущих казней были для того чтобы фараон пришел к объективному видению реальности, вне опыта потери. При этом важно, что смена парадигмы с священников – первенцев на священников – левитов также произойдет через катастрофу – массовое убийство в стане евреев: «сегодня посвятите руки ваши Господу, каждый в сыне своем и брате своем» (Исх. 32:28) – говорит Моисей левитам, принявшим после этого священническое служение в Израиле.

Ряд мотивов вступает здесь в фатальное смешение – тема крови - это тема души и жизни в Библии. Не наполненная греческой абстракцией, душа в Танахе почти синоним жизни, наполненности материи чем-то иным (נֶפֶשׁ-«нефеш»). Жизнь человека, как и жизнь всякой иной живой נֶפֶשׁ завязана на кровь, но она больше чем кровь. Но пролитием же крови переносится священность, отделенность для Бога с убитых на их убийц (Исх. 32:28).

Таким образом единство есть бытийная категория, достигаемая в крови (как родстве) и преодолеваемая кровью (как отделенность, в том числе и абсолютно радикальная). Но опыт неприятия, отделенностью вызываемый, нивелируется через объединение в сходном искушении и сходном обетовании. Единство в первенцах, взятых Богом в удел и вырванных из удела фараона. Единство в первенцах, отправленных за порог вечности одним и Другим. Единство в кровотокащем полноводном Ниле и безводной сухой скале Синайской пустыни.

Третья важная тема – идолы. Она абсолютно не нова для ветхозаветных текстов, при этом хотя бы нейтральном ее осмыслении не может быть и речи:

пророки беспощадно бичуют поклонение ложным богам, политические и экономические неудачи Израиля напрямую связываются с хождением в след иных богов (4Цар 17:7-23), человеческими жертвами, культом мертвых и другими мерзостями, совершаемыми перед лицом Бога.

Здесь же впервые слышна несколько более примирительная интонация. Безусловно ни какому реальному примирению с поклонением творению вместо Творца нет места в библейских текстах, и в новозаветном корпусе, в его апостольской части обличение идолопоклонников вспыхнет с новой силой. Но меняется сам тон рассуждений на данную тему, автор пытается понять логику поступающих подобным образом, т.е. имеет желание услышать, допускает сам факт существования другого.

С одной стороны, автор безусловно признает суетность людей, не могущих прийти к познанию Бога путем естественной теологии, наблюдая за целесообразностью и гармоничностью мира (Прем. 13:1). Этой позиции будет придерживаться впоследствии и апостол Павел, говоря «они, познав Бога, не прославили Его, как Бога, и не возблагодарили, но осуетились в умствованиях своих, и омрачилось несмысленное их сердце...» (Рим. 1:21), имея при этом ввиду цвет греко-римской философии. Автор Премудрости констатирует не только отсутствие деятельного перехода от теории к практике, но и отсутствие сколь-либо существенного продвижения в сторону монотеизма хотя бы в специфично философском ключе в среде эллинистического общества.

С другой стороны, здесь впервые в Библии звучит попытка понять их сложности и их труды, не получивших знание о Боге как откровение, а долгим опытным путем, на ощупь пытающихся двигаться в данном направлении. Поэтому Премудрость менее однозначна, говоря о философах язычников как о ищущих Бога людях: «они меньше заслуживают порицания, ибо заблуждаются, может быть, ища Бога и желая найти Его» (Прем. 13:6). Хотя итог близок к высказанному впоследствии Павлом – если они смогли постичь столь многое своим разумом, как же им не удалось прийти к мысли об Устроителе всего этого. Похожего рода идея возникнет впоследствии в исламском предании, где юный

Ибрахим (Авраам) сумеет последовательно прийти от почитания астральных божеств к мысли о Едином истинном Боге.

Важны замечания автора о мотивах идолослужения. Следуя традиции книги Бытия, автор утверждает, что идолослужение – искажение изначального знания человека о Боге, прежде доступного всем: «вымысел идолов – начало блуда, и изобретение их – растление жизни. Не было их вначале, и не вовеки они будут. Они вошли в мир по человеческому тщеславию, и потому близкий сужден им конец» (Прем. 14:12-14). В качестве основных мотивов изготовления изображений ложных богов предполагаются скорбь о безвременно умершем и тщеславие правителя, помноженное на лесть придворных: «... они, покоряясь или несчастьем или тиранству, несообщаемое Имя прилагали к камням и деревьям» (Прем. 14:21).

Следующий отрывок дает возможность более конкретно обозначить исторические рамки возникновения книги Премудрости Соломона. Упомянутый в 22 стихе 14 главы «мир», завязанный на почитании живого или жившего человека, обладавшего безграничной властью и ресурсом для собственного прославления, наталкивают на совершенно конкретный исторический период – владычество Октавиана Августа над Римом, а конкретнее для рассматриваемого памятника – над Египтом как провинцией.

Именно при Октавиане растет и ширится культ императора, после него и до принятия Империей христианства остававшийся нормативным на всей ее территории, за исключением Иудеи. Августово правление соотносилось как им самим, так и подданными с наступлением нового золотого века – границы Средиземноморья сомкнулись в рамках единого государства, трижды закрывались ворота храма Януса в Риме, были официально отредактированы пророчества Кумской сивиллы, восхвалявшие наступления новой эры человечества (при том что позже «сивиллины книги» будут привлечены христианами как внутриязыческие свидетельства о грядущем родиться Христе).

Восприятие Августа как благодетеля и миротворца столь плотно войдет в античное сознание, что даже в богослужебной поэтике Рождества Христова он будет упомянут в подобной роли: «Когда Август стал единовластным на земле, /

прекратилось многовластие среди людей; / и с Твоим вочеловечением от Девы чистой / идольское многобожие упразднилось. / Одному мирскому царству подчинились страны, / и в единое владычество Божества племени уверовали...»¹²³ - пишет прп. Кассия в своих стихирах.

Поэтому либо вся книга Премудрости, либо хотя бы рассматриваемый фрагмент вероятнее всего были написаны в период не ранее 30 г. до Р. Х.

Важно, что в монологе об идолах автор не прибегает к мотиву идола как вместилища нечистых духов, впоследствии обретшем плодотворную почву в христианской агиографической литературе. Мотивы, обозначенные в Премудрости – предельно человеческие, это прежде всего – боль утраты. Образовавшийся разрыв человек пытается сократить, закрыть через перенос любви на символ, не имея возможности излить ее на оригинал. Нужно заметить, что ветхозаветные выпады в сторону идолослужения были продуктом исключительно для внутреннего использования, не призванным что-либо изменить во внешнем для иудеев мире. В то время как новозаветные тексты, как и общая инклюзивная направленность христианства, породили мощный диалог христианских и языческих авторов в том числе и о почитании изображений богов.

Так, Порфирий утверждает¹²⁴, что с точки зрения язычника статуя не есть божество, а лишь изображение, существующее для напоминания о нем: «Умопостигаемые предметы мудрого богословия, в котором [избранные] мужи показывали Бога и Его силы, изображались посредством образов (εἰκόνας), родственных чувственному восприятию; посредством вещей видимых создавался очерк вещей невидимых»¹²⁵. Насколько это просвещенное мнение было близко основной части античного социума оценить затруднительно. Однако на примере т.н. «бытового христианства» можно проследить следы почитания священных изображений, далекие от богословских идеалов и приближающиеся к позициям

¹²³ Тимрот А. иером. Переводы богослужебных книг. Рождество Христово. URL: <https://azbyka.ru/bogoslužhenie/mineia/rh06.shtml>

¹²⁴ Порфирий. Труды. Том I / пер. Т.Г. Сидаша. - СПб.: Издательский проект «Квадривиум», 2017. С. 229.

¹²⁵ Там же.

язычников, но язычников эллинистической цивилизации. Вейнберг на материале ближневосточных текстов утверждает, что «древневосточный человек не делал различия между божеством и его изображением, не считал последнее отражением или видимостью божества, а воспринимал идол как подлинного, живого бога...»¹²⁶.

Таким образом, впервые в Писании видна попытка иной разработки темы идолов, связанная, в том числе, с возможным экспортным характером данного текста. Рассчитанный на евреев диаспоры и прозелитов, текст смягчает риторику, чтобы донести главный посыл – веру в Единого Бога, невыразимого в идолах, хранящего Израиль и покровительствующего почитающим Его.

Пересказ истории Исхода в этом контексте приобретает также несколько иной окрас. Верующему иудею эти события, равно как и их интерпретация были известны из корпуса Танаха. Обращает на себя внимание тот факт, что данная история деперсонализируется, сознательно убираются имена всех действующих лиц от первых людей до Моисея. Таким образом автор осуществляет попытку инкультурации текста в социум, желает уневерсализировать его, сделать нарративом.

Получилось это или нет, но факт распространения иудаизма через диаспору в традиционно языческих регионах именно в данный период не может быть оспорен. Практически во всех синагогальных общинах, в которые приходит апостол Павел, он находит прозелитов, принявших морально – нравственное учение – Премудрость, но не связавших себя ритуалами Закона.

¹²⁶ Вейнберг И.П. Человек в культуре древнего Ближнего Востока. М., 1986. С. 149.

ГЛАВА 3. ВЛИЯНИЕ ПЕРСОНАЛИСТСКОГО ДИСКУРСА КНИГИ ПРЕМУДРОСТИ НА ХРИСТИАНСКУЮ ТЕОЛОГИЮ

Корпус ветхозаветных текстов был полновесно и органично принят христианскими Церквями, несмотря на серьезные нападки на него из среды гностических учителей. Принятие данного корпуса в формате канона Септуагинты было обусловлено рядом простых культурно – исторических обстоятельств и лишь потом было осмыслено в рамках христианского богословского контекста. Во-первых, в рамках первых поколений произошли существенные изменения в этническом составе христианских общин. Евреи, составлявшие большой процент христиан, ассимилировались с представителями иных народов, входившими в Церковь. Отсюда – принципиально большее внимание к греческим переводам как к наиболее понятному варианту текста. Во-вторых, текст Септуагинты, несмотря на ряд последующих работ с ним в школах Оригена и Лукиана, однозначно сформировался к I в. н.э. в полноценный закрытый канон, в то время как процесс формирования канона в иудаизме завершился не ранее Ямнийского собора II в. н.э., а иные ветхозаветные переводы на греческий появились не ранее указанного периода.

Таким образом, широкий (в сравнении с Масоретским текстом) канон Септуагинты существенно обогатил христианскую традицию 11 книгами периода Второго храма, в том числе и последней по времени написания – Премудростью Соломона. Данный текст рекомендовался в числе других учительных книг к чтению в период оглашения. Хотя ряд идей, свойственных данному тексту, со значительно большей яркостью будет озвучен в Новом Завете, однако к нему периодически прибегают Отцы Церкви, также он занимает однозначное место в

православном богослужении – его крупные фрагменты представлены на вечерне в память святителей в виде паремий¹²⁷.

Ввиду вышесказанного, можно проследить развитие интереса христианских богословов к сапиенциальной литературе, изменения в осмыслении тех или иных фрагментов текста, а также роль книги Премудрости в развитии христианского богословия.

3.1 Генезис христианской персоналистской традиции в контексте книги Премудрости Соломона

Корпус сапиенциальных текстов Ветхого Завета во все времена вызывал существенный интерес у христианских богословов. Больше внимание оказывалось, пожалуй, лишь Пятикнижию, пророкам и Псалтири. Объяснить подобный интерес можно в первую очередь исходя из совокупности тем, поднимаемых в книгах Премудрости, а также специфической формы подачи этих идей. Однако, необходимо заметить, что на разных этапах истории христианства во внимании к данным книгам расставлялись принципиально отличные акценты.

Особенный интерес первых христиан к книгам Премудрости не случаен. Он имеет своим началом глубокую иудейскую традицию гомилетической и мистической экзегезы этих книг. При этом уже в иудейской среде начинаются попытки осмыслить свою внутреннюю сапиенциальную традицию в категориях античной философии, используя результат подобного осмысления как определенную проповедь в языческой интеллектуальной среде. Первым, и самым преуспевшим в этом стал Филон Александрийский. Будучи евреем по крови и

¹²⁷ Миная общая. М., 2002. С. 492.

вере, однако философом- неоплатоником по складу ума, Филон и пытается осуществить подобный «перевод смыслов».

Следуя во многом бытовавшим в александрийской мысли платонизму и стоическим концепциям, Филон выходит через понятие мудрости как знания причин вещей человеческих и божественных¹²⁸ к понятию Софии как библейской Премудрости.

Подобную заостренность на роли в мироздании главного действующего лица одноименных книг сохраняют и христианские апологеты. Христиане - философы, ставящие своей задачей защиту истины Христовой от интеллектуальных и физических нападок языческого мира, безусловно не могли не использовать столь яркий образ Софии-Премудрости и не провести аналогий с базовыми понятиями эллинской мудрости.

Необходимо отметить, что подобный синтез не являлся чем-то искусственным для самих христианских мыслителей. Многие из них пришли к вере в Иисуса Христа именно через серьезный поиск Истины в философии, однако, сошлись в своих выводах с апостолом Павлом, подведшим итог античному рациональному богоискательству: «они, познав Бога, не прославили Его, как Бога, и не возблагодарили, но осуетились в умствованиях своих, и омрачилось несмысленное их сердце...» (Рим. 1:21).

Иустин Мученик, обратившийся от древних философов к древним же пророкам, отмечает: «прежде всех тварей, Бог родил из Себя Самого некоторую разумную силу, которая от Духа Святого называется также славой Господа, то Сыном, то премудростью, то ангелом, то Богом, то Господом и Словом»¹²⁹. Тем самым он заостряет внимание своего оппонента (рабби Тарфона) на знакомом ему термине «Премудрость», понимая его, однако, не как один из атрибутов Абсолюта, но как самостоятельную Личность, имеющую прямое участие в Божественной природе. В своей христологии Иустин рассматривает ряд ветхозаветных теофаний как явления этой Личности - Логоса, Который и вочеловечился, став Иисусом

¹²⁸ Ваганова Н. А. Софиология протоиерея Сергия Булгакова. М., 2010. С. 62.

¹²⁹ Иустин Философ, мч. Разговор с Трифоном Иудеянином о истине христианского закона. 1995. С.112.

Христом: «Сократ был осужден на смерть, как безбожник и нечестивец, под тем предлогом, будто бы он вводит новые божества. Подобным образом они тоже самое делают и против нас. Ибо не только среди эллинов обличено это Словом через Сократа, но и среди варварских народов - самим Словом, Которое приняло видимый образ, сделалось человеком и нареклось Иисусом Христом»¹³⁰. Впервые употребляя термин «предсуществование» он производит две значительнейших параллели, которые впоследствии будут развиты в антиарианской полемике свт. Афанасия и позднейшей патристической письменности - отождествление Премудрости с Иисусом Христом, и Христа с Логосом.

Кроме полемики с Портиком и Синагогой апологетам пришлось отражать натиск серьезного противника- гностицизма. Включив Христа в свои пантеоны, гностические авторы начали достаточно вольно использовать Его образ и называть центром благовестия не Крест и Воскресение, а «тайное знание», принесенное Христом, как например, озвучивает данную идею одно из апокрифических Евангелий: «И сказал он: тот, кто постигнет значение этих слов, не вкусит смерти. Сказал Иисус: пусть не останавливается тот, кто ищет, он ищет пока не найдет, и, когда он найдет, он будет потрясен, и, если он потрясен, он будет изумлен, и он будет царствовать над всем»¹³¹.

Здесь также поднимается вопрос о Софии-Логосе. Плотин так свидетельствует об этом: «это учение превосходит все другие нелепостью. Они говорят, что душа склонилась вниз, и вместе с ней - некая София, и то Душу мыслят причиной этого, то Софию, то говорят, что они суть одно; потом они говорят, что все остальные души низошли тоже, и, как части Софии, облеклись в тела, например, тела людей. Затем, опять же, они говорят, что та, что послужила причиной нисхождения душ в тела, сама не снизошла, т.е. не склонилась, но только просветила тьму, так что только некий эйдол ее возник в материи»¹³². София- Ахамот в гностической системе Валентина, например, признается эоном, не входящим в плерому Высших архонтов, и творящим видимый мир через свои

¹³⁰ Там же.

¹³¹ Евангелие от Фомы/ пер. с коптского проф. В.Н. Нечипуренко, Ростов н/Д., 2007. С. 19.

¹³² Ваганова Н. А. Софиология протоиерея Сергия Булгакова. М., 2010. С.67.

страдания от недостижимости Плеромы. После этого творческого акта, вызванного ее «неудовлетворенной страстностью» и желанием соединиться с высшими зонами она разделяется на Софию и Ахамот, при этом София отправляется к Высшим, а Ахамот продолжает свое действие в мире. Роль Христа в этой системе - преодолеть двойственность Софии, вернуть ее, прельщенную светом нижних архонтов в Плерому.

Развернутый ответ на подобные учения можно обнаружить в наследии Тертуллиана. У Квинта Септимия София есть прежде всего материя, однако материя противоположная материи космоса. «Мудрость - вот материя, достойная и удобная для сотворения мира. Она есть у Бога и есть единственная, кто познал мысль Господа»¹³³. София есть «материя всех материй», рожденная и сотворенная Богом. Она начинает «действовать в уме Бога» в тот момент, когда Он решает приступить к творению мира. Рождение же Сына мыслится им как некое овеществленное исхождение, изрыгаемое Богом Слово (по Пс. 45:2). Тем самым, полемизируя с гностиками, Тертуллиан утверждает, что София есть вечно присущий Единому Богу атрибут, который активизируется рождаемым Сыном и через посредство которого Он и творит мир. София не «выпадает» из Полноты Божества, но изначально присутствует в ней для исполнения этой миссии.

Обозначенные Иустином в своих апологиях идеи - отождествление Христа и Премудрости оказались на пике богословской востребованности в IV- VI вв., в период арианских споров. Пресвитер Арий среди прочих доказательств истинности выдвинутой им теологической концепции использовал ветхозаветный образ Премудрости, а конкретно - Притч. 8:22. Именно этот стих - «Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони» и вся восьмая глава книги на долгие годы становятся предметом для приложения экзегетических усилий как Отцов Церкви, так и арианских проповедников.

¹³³ Тертуллиан. Избранные сочинения. М., 1994 - 118 с.

И те, и другие основывались в своем понимании тождественности Христа и Премудрости на словах апостола Павла: «Христос Божия сила и Божия премудрость» (1 Кор 1:24). Однако выводы по этому стиху стороны производят совершенно различные. Арий утверждает: «Не всегда был Сын. Поскольку все произошло из не-сущего, и все произошедшее есть тварь и произведение, то и самое Божие Слово произошло из не-сущего; и было когда не было Слова... не было еще Слова и Премудрости. Потом, восхотев сотворить нас, создал одного некоего, и наименовал Его Словом, Премудростью и Сыном, чтобы посредством Его сотворить нас... Есть две Премудрости: одна собственная и сосуществующая Богу; Сын же рожден этой Премудростью и как причастующий ей лишь именуется Премудростью и Словом»¹³⁴. Далее утверждается неподобность Слова Отцу, Его изменяемость, Его ограниченность не только в богопознании¹³⁵, но и в познании собственной сущности.

В учении же о Премудрости, Арий, как это видно из цитаты, различает Премудрость как свойство Бога, и Премудрость как самостоятельную сотворенную Им личность, посредством которой Бог творит мир. Эта премудрость и есть Логос, воплотившийся как Иисус Христос.

Оппонентам Ария - святителям Александру и Афанасию Александрийским также свойственно обращение к ветхозаветному тексту из книги Притчей и рассмотрение его в христологическом ключе. Оба святителя, подчеркивая неправоту Ария, утверждают равнозначность терминов «Слово» и «Премудрость»¹³⁶, относя их к Сыну Божию, Иисусу Христу.

Афанасий, заостряя внимание на арианской трактовке, подчеркивает понимание Арием бытования Сына как участника первой премудрости Бога. Однако, говорит святитель, «не было премудрости, произведшей Премудрость»¹³⁷.

¹³⁴ Арий. Талия. Цит. по Антология восточно-христианской богословской мысли. Т.1, М., 2009. С.132-133.

¹³⁵ «слово не может в точности ни видеть, ни знать Своего Отца.» Там же, с. 133.

¹³⁶ «...в чем усовершенствоваться Премудрости Божией? В чем получать приращение самоистине или Богу Слову?» свт. Александр Александрийский. Послание Александра, епископа Александрийского, к Александру, епископу Константинопольскому. Цит. По Антология восточно-христианской богословской мысли. Т.1. М., 2009. С. 107.

¹³⁷ Ваганова Н.А. Софиология протоиерея Сергея Булгакова. М., 2010. С. 94.

Однако, свт. Афанасий исходит в своем толковании из общей с арианами трактовки данного стиха. Обе стороны видят здесь исключительно указание на Христа и не отделяют в корне понятий «Сын Божий» и «Премудрость», а воспринимают их как синонимичные. Афанасий использует выражение «имел меня началом пути Своего» (Притч.8:22) для подчеркивания историчности момента вочеловечивания Слова: «Говорится что создан, но - когда стал человеком; потому что это - свойственно человеку - ...Господь, всегда сый, впоследствии, при скончании веков, стал человеком, и будучи Сыном Божиим, соделался и сыном человеческим... приняв на Себя тело, говорит о Себе: Господь созда Мя начало путей Своих в дела Своя»¹³⁸. Если же говорить о прямом значении «премудрости» как истинного знания, то о нем свт. Афанасий упоминает как об отпечатке Премудрости - Слова.

В дальнейшем к теме Софии восточные Отцы прибегают исходя из тех же посылов, которые встречаются у свт. Афанасия. Исключением является лишь тема «внешней мудрости», как противоположности «мудрости божественной». Здесь уместно вспомнить в первую очередь святителя Григория Богослова, утверждавшего начала истинного познания в шествовании дорогой добродетелей: «Хочешь ли со временем стать богословом и достойным Божества? Соблюдай заповеди и не выступай из повелений. Ибо дела, как ступени, ведут к созерцанию»¹³⁹. Более категоричен Григорий Палама, в своих «Триадах в защиту священнобезмолствующих» утверждавший, что «знание, добываемое внешней ученостью, не только не подобно, но и противоположно истинному и духовному»¹⁴⁰.

Преподобный Симеон Новый Богослов может быть процитирован в качестве своеобразного итога: «Всякий, кто мнит себя мудрым в математической науке, никогда не удостоится проникнуть в тайны Божии и видеть их, если прежде не захочет смириться и не станет безумным»¹⁴¹.

¹³⁸ Ваганова Н.А. Софиология протоиерея Сергия Булгакова. М., 2010. С. 94.

¹³⁹ Григорий Богослов свт., Архиепископ Константинопольский. Творения: в 2-х т. Т. 1. Слова. М., 2007. С. 259.

¹⁴⁰ Григорий Палама свт. Триады в защиту священнобезмолствующих. М., 1995. С. 18.

¹⁴¹ Преподобный Симеон Новый Богослов. Преподобный Никита Стифат. Аскетические сочинения в новых

Необходимо отметить, что в западном христианском богословии книги Премудрости не сыграли столь значимой догматической роли, какую они выполнили в восточном. Арианские споры, бушевавшие на Востоке, практически не затронули латиноговорящего Запада.

Католическая схоластика не проявляет особенных сапиенциальных интересов. Важнейшие категории ветхозаветного корпуса Премудрости находят здесь выражение лишь в самых общих понятиях и не имеют самостоятельного развития. В словаре Ансельма Кентерберийского словосочетание «толикакая благодать и толикакая премудрость»¹⁴² является своеобразной заменой имен Божиих. Как одну из ступеней восхождения к Богу называет премудрость Бонавентура: «кто хочет восходить к Богу, должен, чтобы избежать искажающего природу греха, подчинить вышеназванные природные способности ... совершенствующей мудрости, что достигается созерцанием»¹⁴³. То что упомянутая мудрость не есть мудрость философская подчеркивается тем, что к данной: «Мудрости можно прийти только лишь через благодать»¹⁴⁴.

Западная мистика, напротив, активно проявила свою заинтересованность в образах и идеях Соломонова корпуса. По замечанию Эвелин Андерхилл¹⁴⁵ всплески интереса к «внутреннему замку» в Западной Европе можно сопоставить с общими всплесками в культуре и экономике. Мистики, таким образом, находились на гребне каждой подобной волны.

Самым плодотворным по количеству мистически одаренных личностей был XIVв. Это время жизни таких выдающихся личностей как блж. Иоанн Рейсбрук, Юлиана Норвичская, св. Екатерина Сиенская и целая плеяда авторов, творения

переводах/ сост. И общ. Ред. Епископа Илариона (Алфеева). – Изд. 2-е испр. – СПб., 2007. С. 70.

¹⁴² Ансельм Кентерберийский. Об истине// Антология средневековой мысли: теология и философия европейского средневековья: в 2 т. Т.1. СПб., 2008. С. 209.

¹⁴³ Бонавентура. Путеводитель души к Богу. М., 1993. – С. 64.

¹⁴⁴ Там же.

¹⁴⁵ «Расцвет мистицизма, как правило, наступает вслед за прогрессом в других сферах жизнедеятельности человека и, по-видимому, является их завершением – очевидно, всплески жизненных сил, на волне которых человек предпринимал новые попытки покорения вселенной, на завершающей стадии приводили к появлению героических личностей, пытавшихся закрепить достижения в сфере духа». Андерхилл Э. Мистицизм. Опыт исследования природы и законов развития духовного сознания человека. К., 2000. – С. 433.

которых основали целое направление в западном богословии - «Theologia teutonica».

Хотя его полноправный «отец-основатель» Мейстер Экхарт за ряд своих гетеродоксальных высказываний был признан посмертно еретиком, среди его последователей можно встретить и тех, кто смог, восприняв его идеи, остаться в лоне католической догматики.

Среди подобных авторов необходимо упомянуть прежде всего Генриха Сузо, миннезингера Вечной Мудрости. Именно в его трудах - «Книжке о Вечной мудрости» и «Книжке о истине» можно встретить ряд последовательных параллелей с библейскими книгами Премудрости.

В качестве примера можно привести наименование автором самого себя не иначе как «Слуга», описывая собственный духовный путь. В Притчах Соломона Премудрость посылает своих слуг для несения в мир вести о предложенной вечере Духа (Притч. 9: 1-6). К этим же слугам и относит себя мистик-доминиканец.

Таким образом, можно констатировать, что унаследованный от иудаизма интерес к сапиенсциальному корпусу, проявившийся в первые века христианства, продолжал существовать на протяжении всей истории развития христианской мысли, однако принял своеобразные формы и направление в православии и католицизме.

Антиарианская полемика ввела цитаты из сапиенсциального корпуса в экзегетическое поле Отцов Церкви, в то время как на христианском Западе данный корпус стал изобильной сокровищницей образов и идей, использовавшихся для вербального выражения опыта как католических, так и гетеродоксальных мистиков.

3.2. Премудрость в христианской литургической традиции

Говоря о православной гимнографии как таковой, необходимо в первую очередь подчеркнуть неоднородность ее как явления. Это связано с тем, что осмысления и отражения в песнопениях требуют не только библейские сюжеты, послужившие основной темой для создания Октоиха и Триодей, но и жизнь и подвиги святых, появляющихся в Церкви от первых веков и до настоящего времени, которым уделяется внимание в Минеях.

Таким образом, гимнография тесно переплетена с эротологией, т.е. должна соответствующим образом откликаться на изменения в календаре литургического года.

Основными христианскими богослужениями, обращающимися к ветхозаветному материалу, являются службы суточного круга, в особенности интересны для рассмотрения вечерня и утренняя, как богослужения с наибольшим объемом изменяемых чтений/песнопений.

Обращение к материалу ряд христианских памятников IV в. позволяет утверждать, что уже к данному периоду вечерня получает в общих чертах тот же вид, что и ее современные православные чинопоследования, фиксированные в богослужебных книгах: псалмы и антифоны, вход служителей, паремии, ектинья и вечерняя молитва предстоятеля, молитва главопреклонения, благословение и отпуст.

Здесь уже присутствует крупный блок библейских текстов, читаемых сообразно празднуемому событию – паремии (гр. *пароціа* — притча). Хотя в богослужении есть примеры нескольких новозаветных фрагментов, используемых в качестве паремий на вечерне (обычно в память апостолов; в современной практике также в память новомучеников), однако большинство паремийных текстов представляют собою фрагменты текстов Ветхого Завета, откуда происходит и наименование всего блока – «притча, образ».

Следуя заложенной еще апостолом Павлом логике: «Закон, имея тень будущих благ, а не самый образ вещей...» (Евр. 10:1), христианские толкователи рассматривают Ветхий Завет не только как прямую историю взаимоотношений Бога и человечества, но и как систему прообразов второго этапа отношений – Нового Завета. Поэтому избранные ветхозаветные фрагменты должны настраивать слушающего на более полное восприятие празднуемого события. Безусловно, всякое соотнесение не чуждо искусственности, так и среди избираемых фрагментов есть достаточно натянутые примеры, как соотнесение памяти святых отцов I Вселенского собора (318 участников) и победа Авраама над Кедорлаомером (Быт. 14:13-16) с помощью 318 слуг.

Однако, есть среди паремийных текстов не только прообразовательные, но и учительные фрагменты. Они, как правило, связаны не с конкретными событиями библейской истории, а с празднованием памяти святых, предлагая каждому чину святости свои, соответствующие с точки зрения эротологов, ветхозаветные чтения.

Среди данной паремийной группы, включающей в себя 6 новозаветных (не повторяющихся) и 7 ветхозаветных (повторяющихся в разной последовательности в службах разным святым), большинство составляют именно тексты Премудрости Соломона – 4 фрагментов, компилированных из разных глав. Это общие чтения для службы пророкам (3 фрагмента), святителю (1), святителям (1), преподобному и преподобным (3), мученику и мученикам (2).

Базовые темы данных фрагментов с точки зрения составителей богослужебных последований, наиболее полно на примере ветхозаветных текстов отражают суть подвига той или иной группы святых. Показательно, что абсолютное большинство их избирается из книги Премудрости Соломона – по-видимому авторы последований видели в ней наиболее удобный ветхозаветный текст, содержащий корпус идей, наилучшим образом соотносящийся с христианским пониманием святости.

Можно выделить основную тему отрывков, входящих из книги Премудрости в христианское богослужение. Все они объединены понятием «праведность», это не сложно отследить по первым же словам предлагаемых фрагментов: «Души

праведных в руке Божией» (Прем. 3:1), «Праведники живут во веки» (Прем. 5:15), «Праведник, если и рановременно умрёт, будет в покое» (Прем. 4:7). В Септуагинте данное понятие передается через термин «δικαιοσύνη», буквально обозначающий праведность, справедливость, законность, правду. В греческом словоупотреблении термин имеет палитру значений правильный, справедливый, законный. В иврите понятию будет соответствовать «רָטָב», также обозначающее праведность.

Нужно отметить, что трехбуквенный корень «רָטָב» указывает на ряд близких по смыслу однокоренных слов, обозначающих «прозрачный», «чистый», «честный», «точный», «правильный» и т.д., раскрывающих смысловое поле понятия «праведность» - в целом соответствующее аналогичному понятию в греческом. Оно несет несколько иной смысл по сравнению с собственно определением «святой» - שָׁדֵד, обозначающем нечто или некоего, посвященного Богу. Посвящение по сути не равно святости в нынешнем понимании термина и обозначает отделенность кого-либо или чего-либо для Бога. Так, свят Израиль и святы части жертв для священников, приносимые на алтарь. Соответственно, не все «кодеш» является «цедек» и наоборот.

Собственно праведность наполнена более широким рядом деятельных императивов и превосходных форм, поставляющих личность в иные отношения с Творцом и социумом. Эту инаковость и подчеркивают конкретные отрывки книги Премудрости, говорящие о уникальном месте праведника в творении. Идеи уничижаемого праведника, не имеющего социальных успехов, долгих дней жизни и благополучия, но при этом раскрывшего для себя глубину отношений с Богом – основная тема этих отрывков. Праведник инаков социуму, но близок Богу.

Святость же Бога, как Его инаковость, так и праведность, а скорее как Его присутствие, часто осмысливаются в богослужении через образы света. Это не случайно т.к. библейские тексты полны световых теофаний. Со светом, либо огнем связан ряд теофаний Ветхого и Нового Заветов - это видение Неопалимой Купины Моисеем (Исх 3:4), Столп огненный, шедший перед народом Израиля ночью (Исх. 13:21), видение пророка Иезекииля (Иез 8:2), обращение апостола Павла (Деян 9:3) и многочисленные фрагменты из Откровения Иоанна Богослова.

Образ же тьмы, мрака, обычно носит в Писании негативную окраску. Это мрак неведения (Рим1:21), тьма как путь беззаконных (Притч 4:19), мрак тени смертной - шеол (Иов10:21-22). Однако Бог является и Владыкой мрака, не мрака неведения, но мрака тайны. Псалмопевец говорит, что мрак находится под ногами Вседержителя и окружает Его престол (2 Цар 22:10; Пс. 17:10; Пс 96:2). И Пятикнижие описывает Божоявление на Синае в образах облака, тьмы и мрака (Втор 4:11). Тьма здесь представляется как некий внешний атрибут Божества.

В утвердившихся в своем составе богослужебных книгах, таких как Октоих и Триоди, тексты светильнов (греч. φωταγωγικόν), самим своим названием уже подчеркивают свою главную тему - Свет Божества. Тема света особенно явственно очерчена в светильнях Великого Поста. Светилен 8 гласа прямо называет Христа Светом: «Ты – Свет, Христе, / просвети меня Собою, // предстательством Бесплотных Твоих, и спаси меня»¹⁴⁶. Осмысление Христа как Света широко распространено в богослужебных текстах. Примерами могут служить молитва на первом часе «Христе, Свете истинный...», ирмос 3й песни канона в Неделю Св. Праотец «Ты еси утверждение / притекающих к Тебе, Господи, / Ты еси Свет омраченных...», песнопение «Свете тихий». Последнее широко раскрывает суть данного сопоставления, сравнивая Христа со светом, исходящим от Отца, претерпевшем кенозис - «тихим светом». Бессмертный Сын воспевается всей Церковью, всем Телом Христовым, не разделенным гранью смерти, которую Он победил на Кресте, подав жизнь миру. Именно через Сына человечество может приблизиться к Источнику всего - Отцу.

Предстательство бесплотных сил, о котором говорится в светильне, также напрямую связывается в православном богословии со Светом - Христом. Свт. Григорий Богослов, говоря о природе ангелов, отмечает что они «первые пьют от Первого Света и, просветляемые словом истины, сами суть свет и отблески Совершенного Света»¹⁴⁷, являющиеся первой сотворенной световой природой, находящейся в постоянной причастности к Свету Божества.

¹⁴⁶ Триодь постная (на русском языке). URL: <http://www.psylib.ukrweb.net/books/bonav01/index.htm>

¹⁴⁷ Святитель Григорий Богослов, Архиепископ Константинопольский. Творения: В 2 т. Т. 1. М., 2007. С. 131.

Мотив Христа как Света перекликается с мотивом «Света Христова», носящего, однако, несколько иной смысл, близкий к ветхозаветной Шехине как обозначению присутствия незримого Бога. Здесь уже упоминается тот самый Фаворский свет, ставший камнем преткновения для греческих богословов XIV в. и получивший глубочайшее осмысление в монашеской традиции умного делания. Говоря об этом свете невозможно не обратиться к самим богослужебным текстам праздника Преображения Господня. В стихирах на стиховне поется «Нестерпимое изливание Твоего света / и неприступное Божество, Безначальный Христе, / созерцай на горе преобразования, / избранные из Апостолов изменились Божественным восторгом...»¹⁴⁸. Прямое изливание света Христова так же нестерпимо, как присутствие Божественной Славы, его можно пережить лишь до определенных границ человеческого восприятия, видя как бы «задняя Божия» (Исх.33:23) - «якоже можаху»- «насколько они (апостолы) могли (ее видеть)». Взошедшие со Христом на гору ученики пережили теофанию, сопоставимую с Синайской, однако в принципиально ином виде. Здесь Бог предстает в ослепительном свете, который повергает учеников на землю. Гимнография также поставляет Петра, Иакова и Иоанна на одну ступень с Моисеем, который также узрел Бога «якоже мощно бяше человеку видети»¹⁴⁹.

Все святые также имеют прямую причастность к Божественному Свету, и могут помочь просящим просвещения, сходного с некогда пережитым ими самими: «Исцели струпы души моея и ум мой, омраченный небрежением, озари Божественным твоим ходатайством, Господень Предтече, и всякаго избави мя сопротивнаго обстояния, молюся»¹⁵⁰. Ранее отмечалось, что «прозрачность» как термин однокоренна понятию «праведник», «праведность». Таким образом, святой – чистый проводник присутствия Бога в мире. Поэтому явление праведников в мире Премудрость описывает как «воссияют как искры» (Прем 3:7) – световидные отблески божественного света. Сам же путь святого зачастую является путем от

¹⁴⁸ Минея праздничная (на русском языке) // <http://azbyka.ru/bogoslužhenie/mineia/pr02.shtml>

¹⁴⁹ Минея сентябрь. М., 2003. С. 103.

¹⁵⁰ Каноник. М., 2008, С. 260.

тьмы к свету: «Греха мглы избежавши, покаяния светом озаривши твое сердце, славная, пришла еси ко Христу»¹⁵¹ - прославляет канон Марию Египетскую.

Если западная мистика большое внимание уделяла именно вхождению во мрак Божества, то православная исихастская традиция жила светом Преображения. Преподобный Серафим Саровский, говоря о путях вхождения в сердце человека Света Христова, называл первейшим из условий отвлечение от видимых предметов (безусловно сопряженное с предшествующим покаянием и добрыми делами), достигаемое низведением ума в сердце и призыванием в этом состоянии имени Христова¹⁵².

Воспроизводя учение преподобного Силуана Афонского о созерцании нетварного Света, архимандрит Софроний (Сахаров) отмечает что действие это не есть рассудочное, но чувство умное, сообразуясь со словами прп. Серафима. Это подтверждают и слова самих апостолов в свете Преображения, не совсем подходящие к ситуации «сказал Петр Иисусу: Наставник! хорошо нам здесь быть; сделаем три кущи: одну Тебе, одну Моисею и одну Илии, — не зная, что говорил» (Лк. 9:33). В завершении канона явственным образом проводится мысль что «Гора Фавор прославился паче Синайския»¹⁵³, неизреченный Свет Божества более явственно отражает Его внутреннюю природу чем окутывающий Его мрак.

Тьма выбрана как модус (или феномен) небытия. Тьма как отсутствие. Следуя путем апофатики, Бог выше любого положительного утверждения, как ограничивающего Его Сущность. Лишь подчеркивая то, что Его сущностью не является, как бы сужая круг бытийности, можно подойти ближе к Нему. Обращаясь к библейскому тексту, необходимо отметить неоднозначность термина «мрак», описывающего Синайскую теофанию. Используемое «לערפ» [арафел] от глагола «רעף» [араф], означает не только мглу как тьму, но и мглу тумана, покров через который пробиваются лишь отблески истинной природы вещей. Таким образом, мрак Синая не есть собственно тьма как небытие, а более тьма как покров, неприступный для интеллектуального познания. Вошедший в него Моисей не

¹⁵¹ Минея апрель. М., 2002. С. 9.

¹⁵² «Духовные наставления св. саровского старца о.Серафима» // <http://www.vselprav.org/Html/dn-k.htm#17>

¹⁵³ Минея сентябрь. М., 2003. С. 109

облекся в тьму, но находясь «близ Бога», выходит из мрака «ясно блиста́вши душе́вными очесы́, вку́пе и телесными»¹⁵⁴. При этом мрак понимается песнотворцем как мрак чувственный.

В каких же категориях описывается в православной гимнографии тьма? Безусловно, следуя новозаветному пониманию неблагодного посмертия как «тьмы внешней» (Мф 8:12; Мф 22:13), в молитвословиях и тропарях канонов прослеживается эта же тема. Наиболее ярко это можно увидеть в текстах Недели мясопустной, или Недели о Страшном Суде. На стихирах на «Господи воззвах» упоминается именно евангельская «внешняя тьма»: «Плачу и рыдаю, / когда чувством представлю огонь вечный, / тьму внешнюю, и тартар, и ужасного червя, / а также – и зубов скрежет непрерывный»¹⁵⁵. В стихирах на стиховне душа грешника именуется сопричастной мраку - «Увы мне, омраченная душа, / доколе от злых дел не отстаешь?»¹⁵⁶.

Существует ряд примеров упоминания «тьмы греха» или тьмы неведения в гимнографии святых. Так, служение святого может состояться в просвещении народов, находящихся во «тьме неверия». Так сщмч. Ермоген в каноне именуется утверждением немощствующих в вере и просвещением омраченных тьмою неверия, а великомученик Никита воспевается как проповедник среди готов света веры Христовой.

Однако существуют единичные примеры, не получившие должного осмысления, где тьма понимается в православной гимнографии как покров Божества: «Будь бдительна, душа моя, дерзай, как величайший патриарх Иаков, чтобы дела твои разумны были, чтоб обрела ты разум, зрящий Бога, и в созерцании смогла достигнуть до Мрака неприступного Его, стяжав себе духовное богатство»¹⁵⁷. Это строки Великого покаянного канона прп. Андрея Критского - образец для многих позднейшей авторов канонов. Однако, важно помнить, что первоначально

¹⁵⁴ Там же. С. 100

¹⁵⁵ Триодь постная (на русском языке) // <http://www.psylib.ukrweb.net/books/bonav01/index.htm>

¹⁵⁶ Там же.

¹⁵⁷ Великий покаянный канон (на русском языке) // http://azbyka.ru/molitvoslov/kritskij_vtornik_pervoj_sedmitsu-all.shtml

Великий канон не имел конкретной богослужбной привязки и, по-видимому, составлялся прп. Андреем не для богослужбного употребления.

Данное замечание позволяет сделать вывод что православные гимнографы, ориентируясь на тело церковное - общину верующих, ставили основной своей задачей изложение сути празднуемых событий или создание должного молитвенного настроения, используя понятные и однозначные образы. Поэтому какие-либо положительные аллюзии на тьму или мрак, даже основанные на ветхозаветной традиции, не нашли себе места в православной гимнографии.

Определенную точку соприкосновения образов света и тьмы можно обнаружить не в гимнографии, а в иконописи. Характерной деталью всех иконографических сюжетов, изображающих Христа во славе является значительно более темный ее вид относительно вида Спасителя.

Тем самым подчеркивается две основные богословские идеи. Первая- сияние Славы Божией столь нестерпимо, что ни физическими, ни умными очами невозможно воспринять его в полноте. Как наши глаза отказываются видеть яркий свет, который кажется нам в этом случае тьмой, так и умные очи сердца могут воспринять как тьму невыносимое для них сияние. Вторая же идея - Сам Христос - Бог как Он есть, еще более светел, нежели любая из Его нетварных энергий, поэтому в Его «присутствии» приобщенность к ним кажется приобщенностью ко мраку, не имеющему полноты совершенства.

Таким образом, паремии – самый крупный богослужбный блок, цитирующий ветхозаветные тексты. Самым популярным у православных гимнографов остается, безусловно, Псалтырь. Кроме прямого использования псалмов в богослужении часто звучит цитация и аллюзии на псалмы Давида. Далее занимают прочное место в изменяемых фрагментах богослужения пророческие тексты.

Также регулярный малый возглас, присутствующий во всех крупных богослужениях, отсылающий к аналогичной тематике, но не имеющий объективной связи с рассматриваемым текстом это «Премудрость» и «Премудрость, прости». Безусловно, сама их лаконичность не позволяет утверждать, что они однозначно атрибутируются какой-либо книге или даже группе библейских книг.

Функционально это возгласы, стимулирующие внимание молящихся и это их значение первостепенно. «Премудрость» - призыв к вниманию к происходящему, звучащий во время богослужебных входов и чтений библейских фрагментов, а «прости» - призыв собраться – встать «просто» - т.е. прямо.

Темы книг Премудрости встречаются во втором крупном общественном богослужении – утрени, но лишь в ее изменяемых частях – каноне и стихирах. Самым однозначным вариантом рассмотрения данной темы стало бы обращение к литургическим темам чествования образа «Софии, Премудрости Божией», приходящееся на 28 августа по новому стилю. В престолопосвящении кафедральных храмов идея Софии долгое время имела центральное место и лишь впоследствии была вытеснена Успенским престолопосвящением. София Киевская и София Новгородская были прямыми подражателями детища Юстиниана – Софии Константинопольской.

Однако, как в посвящении престолов кафедральных соборов наблюдается дрейф от христоцентричности к мариоцентризму, так и в термине «София» прослеживается аналогичная богословская подмена. Происходит размывание образа Софии – это не только Христос, но и Богородица (ин. Кондак службы Софии): «Притецем, людие, к чудному образу Премудрости Божии, Царицы и Богородицы»¹⁵⁸, что абсолютно богословски не оправдано.

При этом смешение происходит даже в сходных группах текстов, например в стихирах на вечерне: «Воспоим верни, Премудрость Божию сокровенную, Софию нареченную: Благодатная, радуйся...»¹⁵⁹ - указывает обращением «Благодатная» на призывание Богородицы и применение предыдущих эпитетов к Ней, в то время как следующая стихира указывает на премудрость как качество и свойство или энергию Христа: «Дивны Твоя тайны, Христе Боже, премудростию Твоею устроивый человека...»¹⁶⁰. И, в довершении теологической путаницы, текст тропаря именуется Премудростью Самого Христа: «Превечная Премудросте, Христе Боже наш!»¹⁶¹.

¹⁵⁸ Миная август, часть 2. М., 2002. С. 90.

¹⁵⁹ Там же, с. 86.

¹⁶⁰ Миная август, часть 2. М., 2002. С. 86.

¹⁶¹ Там же, с. 87.

Таким образом, можно отметить определенную несформулированность данного термина в языке молитвы, что, безусловно, дезориентирует слушающего, рождая в нем размытость восприятия термина, ставя вопрос вообще о смысловой нагруженности языка молитвы как такового.

Вопрос о молитве в контексте философского дискурса часто выливается в различные аспекты философии языка. И если в области коммуникации все достаточно прозрачно и говорящий и интерпретатор ясны исходя из религиозных предпосылок, то в области смысла появляется существенное затруднение.

Оно заключается в попытке восприятия молитвы как логически обоснованной практики. В мире политеистических религий данный вопрос не возникает. Здесь молитва имеет предельно конкретное обоснование, исходящее из сущностных характеристик языческих божеств. Они (божества) не постоянны, часто ограничены, условно самостоятельны и условно бессмертны, переменчивы.

Боги могут озлобиться на определенного человека, прекратить проявлять ему внимание, склониться к просьбам его врага, предложившего небожителям более щедрые жертвы и т.д. Все это заставляет вновь и вновь напоминать богам о себе, прославлять их, напоминать им о своей покорности и прежде данных ими обещаниях.

Проблемой становится поиск смыслов в молитве на монотеистическом религиозном поле. Бог Библии абсолютен, но к Нему также обращаются с просьбами, напоминаниями, плачем и жалобами. Логическое противоречие вырисовывается достаточно явно: как Благого Его не нужно просить о снисхождении, как Вневременному Ему нет нужды напоминать о прошлых делах и обещаниях, как Вездесущий Он не отвлекается ни от одной малой птицы и бдит о каждом волосе на голове человека (Мф. 10:30).

Отсюда вопрос о молитве приобретает новую значимость не только для философии языка и феноменологии, но и для самих монотеистических религий - зачем благого Бога Авраама, Исаака и Иакова умолять так же, как гневного Мардука или непостоянного Аполлона.

Во всех достаточно сложно организованных формах религии (как в монотеизме, так и в ряде политеистических систем) молитва мыслится как диалог, взаимообщение двух сущностей – человека и божества. На библейской почве это общение приобретает совершенно новое звучание. Постулируемые в Писании образ и подобие (Быт 1:26) указывают на наличие точек соприкосновения между Творцом и творением в человеке. В то время как новозаветный призыв «будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф 5:48) ясно выстраивает перспективы этого диалога - абсолютную реализацию в нем человеческого потенциала, теозис – обожение.

Но на данном пути возможен уход в сторону от верного общения. Существует опасность свести диалог к обособлению на фоне Другого - индивидуализму или же к попытке спрятаться за социумом (народом или религиозной общиной).

Единственный путь, предлагаемый Писанием и четко уловленный очень различными наследниками библейской традиции - богословие общения или философия общения, строящиеся на персоналистских началах. «Говорящий устанавливает в акте повествования общность со слушающим и только так обретает свою собственную историческую идентичность»¹⁶², отмечает Шефлер. Таким образом, молитва становится системообразующим для человеческой личности фактором, закрепляющим личность в системе вечных божественных констант. Реальное «Я», реальное «Здесь» образуется в связке, диалоге с «Другим» и «Там».

Однако, хотя это и проясняет основные послылы монотеистической молитвы, такие как обращение, напоминание и просьба, однако не снимает ранее поставленного вопроса о рассогласованности богословских понятий в текстах.

Рассматриваемый пример – один из немногих, где богословская проблематика проявляется в столь рассогласованном виде. Необходимо отметить, что происходит это ввиду того, что большинство богослужебных текстов (по

¹⁶² Шефлер Р. Краткая грамматика молитвы. М., 2013. С. 79.

объему) посвящено памяти святых и данный блок вопросов рассматривается отцами Церкви в период классической патристики, после чего тексты составляют в русле оформившихся взглядов. Аналогично и тексты Господских и Богородичных праздников, оформляются в данный период. Подобного же рода последования как правило выходят из-под пера авторов XVI – XIX столетий, не самого благополучного с точки зрения развития догматической науки и православной эртологии и гимнографии времени.

Служба в честь Христа – Софии составлена князем Симеоном Шаховским и понадобилась ввиду сложной политической конъюнктуры периода. Подчиненный Москве Новгород должен был быть «гомогенизирован» со столицей и в духовном плане. Ввиду этого свт. Геннадий Новгородский усредняя местную практику под московскую, устанавливает престольным праздником кафедрального собора Софии день Успения Богородицы – праздник московского кафедрала. В качестве прямого источника для данной интерпретации исследователи¹⁶³ указывают на миннезингера Божественной Любви – западного мистика Генриха Сузо, активно рассматривающего Премудрость в образе женского начала.

Такая постановка проблемы и вызвала к жизни смещение богословского акцента в понимании Софии не только в православном богослужении, но и в дальнейшем теологическом развитии вопроса, родив в итоге Софию как «вечную женственность» в трудах русских религиозных философов, парадоксально приблизив христианский термин к каббалистическому восприятию Шхины как сфиры, олицетворяющей женское начало в Божестве.

¹⁶³ Панкратов А. Исторические проблемы древнерусского богослужения в честь св. Софии, Премудрости Божией, и почитание Еѣ // URL: <http://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/247-1-0-895>

3.3. Православный персонализм как актуальное прочтение антропологического дискурса Премудрости

Двадцатый век дал человечеству ужасающий по своему размаху опыт мизантропии. Две войны, осмысленных как мировые и ряд связанных с ними событий – холокост, изобретение и использование ядерного оружия, «холодная война» и т.д. показали, что люди готовы двигаться не к освоению других миров, а к системному уничтожению другого. Налицо прогрессирующий кризис человеческого в человеке. Безусловно, это не могло не породить попыток решения данного вопроса во множестве профессиональных сообществ. В том числе это породило и несколько новых мощных философских течений, решивших дать ответ на с новой остротой поставленный вопрос о человеке. В Западной Европе в этот момент развиваются три крупных школы, оказавших влияние на развитие общества: экзистенциализм, персонализм и философская антропология.

Экзистенциализм настаивает на «сущностном» характере бытия человека, вступает в жесткую конфронтацию с рационалистски окрашенными классической немецкой и, шире, философией просвещения. Доля ответственности за кризис человеческого с точки зрения ряда авторов указанных школ, лежит на старых «философиях». Восходящий к Кьеркегору и Гуссерлю, экзистенциализм воспринимает человека в категориях «страха и трепета» - постоянного становления в череде кризисов¹⁶⁴. Не рациональность, а опыт прикосновения к существованию является для человека основным, «человекообразующим».

В философской антропологии как школе, основоположниками которой можно назвать Шелера и Плеснера, также озвучивается недоверие к концентрации внимания на естественнонаучных прорывах, долгое время питавших позитивизм. Недооцененность множества иных (культурных, социальных, религиозных)

¹⁶⁴ Мэй Р. Открытие Бытия. М., 2004. С. 61.

факторов, влияющих на человека, ведет, с точки зрения приверженцев данной школы, к ложному восприятию человеческой природы. Интегративность, сочетающая данные и техники целого ряда иных подходов к человеку – религиозного, философского, естественнонаучного, обеспечила данному течению философской мысли высокую вариативность школ – биологическая, функциональная и т.д.

Нужно отметить, что каждая из перечисленных крупных школ с необходимостью заостряет свое внимание на вопросах человеческой личности, как основных для понимания человека как такового. Однако направлением, максимально сконцентрировавшемся на этом вопросе стал персонализм, выросший из трудов Эммануэля Мунье и ряда его учеников.

В 27-летнем возрасте Мунье начинает издавать в Париже журнал «Espirit», вокруг которого объединяются авторы, пишущие о проблемах человека и цивилизации. Именно в публикациях этого издания и начали очерчиваться контуры нового философского течения, максимально сконцентрировавшегося на вопросе личности, ввиду чего и получает название «персонализм» от латинского «persona» - личность.

С момента своего появления, еще не будучи оформленным течением, французский персонализм уже определил себя как философскую школу, но как практическое направление мысли. «Кризис человека» осознавался Мунье как нечто глубоко имманентное человечеству вообще ввиду падения человеческой природы и, уже, на нынешнем этапе развития. Соответственно, для выхода из этого комплексного состояния нужна не только работа духа, но и ряд вполне земных изменений, происходящих внутри общественных структур. Ряд исследователей называют это движение «вариантом социального христианства левой ориентации»¹⁶⁵.

Каждая из обозначенных школ видит проблему в потере человеком личности и личного, в принципиальной разъединенности человечества, осуществляемой через ряд социальных и политических проектов.

¹⁶⁵ Вдовина И.С. «Личность в современном мире»/ Мунье Э. Манифест персонализма. М., 1999. С. 3.

Через историческую ретроспективу подходит к вопросу единства Ясперс. Безусловными основаниями единства он видит теологические послы – единство через Адама, но в прикладном ключе оно находит выражение в исторической перспективе преемственного развития цивилизации. Согласно его теории человечество, имея «осевой» опыт, стремится к безграничной коммуникации как итогу развития: «Способность видеть и понимать других помогает уяснить себе самого себя, преодолеть возможную узость каждой замкнутой в себе историчности, совершить прыжок вдаль. Эта попытка вступить в безграничную коммуникацию — еще одна тайна становления человека, и не в недоступном нам доисторическом прошлом, а в нас самих»¹⁶⁶.

Плеяда перечисленных авторов вошла в число властителей умов в XX в., во многом сформировав послевоенную философскую повестку, создав определенный противовес многочисленным пост-философиям. Однако, в это самое время происходит еще один немаловажный процесс – оформление антропологического поворота в православной мысли, синергизация теологического и философского подходов в трудах представителей восточного христианства.

Попытка оценить данный процесс – привлечение религиозных идей в философский дискурс и наоборот – практически всегда обречена на провал. Разговор здесь неизбежно будет скатываться от онтологии предмета к семиотике, к смыслам слов, их различиям в разных средах, разных корнях, казалось бы, похожих идей и лишь относительной возможности их соотнесения. Проще обстоит дело со спекулятивной теологией – здесь уровень взаимодействия сред просматривается значительно однозначнее. Самое проблемное поле – мистическая литература. Следуя общей логике, озвученной апостолом Павлом мистики и их ученики не готовы признать (а в большинстве случаев это и не является безусловным фактом) наличие корней вербального выражения своего опыта в готовых философских или иных внешних для них схемах.

В качестве примера двух данных подходов наиболее удобно рассмотреть труды архимандрита Софрония (Сахарова) и митрополита Пергамского Иоанна

¹⁶⁶ Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 49.

(Зизиуласа). Подчеркну, что их распределение по группам – достаточно условный момент, не означающий отсутствие у первого философского багажа, а у второго – недостаточность мистического опыта.

Характерной чертой богословских трудов архимандрита Софрония (Сахарова), отличающей их от иных классиков религиозной мысли русской эмиграции, является их абсолютно не кабинетный характер.

Хотя о. Софроний и получил блестящее образование, в том числе и на богословском факультете Свято-Сергиевского института в Париже, однако зону своих интересов всегда определял не в академическом богословии, а в области аскетического праксиса. Здесь он подтверждает тезис аввы Евагрия о природе получения теологического знания: "Если ты богослов, то будешь молиться истинно; и если истинно молишься, то ты богослов"¹⁶⁷.

С таким практическим богословом о. Софронию посчастливилось столкнуться в самом начале своего пути духовного восхождения. Его учителем стал некогда необразованный крестьянин Орловской губернии, а впоследствии схимник - эконоом Пантелеимонова монастыря на Афоне - преподобный Силуан: «Старец Силуан был на моем жизненном пути важнейшим событием: благодаря ему я так близко в течении ряда лет был зрителем, и даже учеником, подлинно христианской жизни. Его молитвам я обязан несравненно более, чем всем другим моим наставникам»¹⁶⁸. Имея лишь два класса церковно-приходской школы, преподобный в опыте молитвы постиг величайшие истины о Боге и человеке, которые и преподавал своему ученику.

Можно без преувеличения отметить что в лице этих подвижников Православная Церковь в XX в. получила глубочайший пласт святоотеческого богословия, опытно и эпистемологически раскрывающего максимы библейской антропологии не только применительно к проблеме человека и социума, но распространяя идейный ряд до глобальных космо- и эсхатологических вопросов.

¹⁶⁷ Иларион (Алфеев), митр. Таинство веры: Введение в православное богословие. М., 2012. С. 264.

¹⁶⁸ Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. ТСЛ., 2006. С. 248.

Базовыми изданиями текстов о. Софрония на русский язык являются монография «Видеть Бога как Он есть», агиографический труд «Старец Силуан» и поздний сборник «Духовные беседы».

Главной фигурой в антропологии архимандрита Софрония вслед за прп. Силуаном является Адам как личность и идея. Роль Адама в классических богословских построениях предельно ясна - прародитель, сообщивший человечеству как образ Божий, так и аффекты отпавшей от Бога природы. Однако, автор продолжает эту мысль далее - человечество не есть лишь потомство Адама, но сам ветхий Адам, которому дана возможность иметь бессмертие, продлевая жизнь в потомках.

Среди русских религиозных философов подобная же мысль высказана В. Розановым в «Людах лунного света». Он утверждает что всякое зачатие человеком новой жизни есть опосредованная трансляция себя во времени и пространстве, продолжающая как духовный, так и физический рост транслирующего.

Для целостности антропологическая схема обращается к первым главам книги Бытия, рассмотрение которых через призму личного религиозного опыта позволило о. Софронию связать в православном богословии антропологию не только с христологией - эта связь очевидна, но и с триадологией.

Основными категориями, характеризующими человеческое бытие, являются «образ» и «подобие». Догматика рассматривает «образ» как безусловную данность, не зависящую от высоты духовной жизни, а «подобие» как потенцию, достижимую в синергичных усилиях человека и Бога. В «образ» традиционно вкладываются понятия свободы воли, разума и творческой активности. Они делают человека образом Бога как Единого.

Однако, это не все возможности христианской догматики, применимые к антропологическому дискурсу. Богословы, философы и историки религии привыкли к тому, что термины из области христианской триадологии, объясняют принципы внутрибытийных отношений между Лицами - ипостасями Святой Троицы и более не применимы к чему-либо. Однако, в свете мысли о. Софрония термин «единосущие» применим к православному учению о человеке.

Ввиду того, что в православном богословии антропология строится на христологических началах, то есть учение о человеке проистекает из учения о Христе, данный термин, как часть христологической терминологии, может быть перенесен на вопросы антропологии.

Христос есть новый Адам и совершенный Человек. При этом человеческий род, происходящий от одной пары, являет собою и исторически наблюдаемое единство. Но единосущие человечества принципиально глубже, заложено в самом онтологическом единстве человеческого рода. Мы можем с уверенностью говорить о логосе человека, используя терминологию прп. Максима Исповедника.

Отец Софроний заостряет внимание на ипостасной отличности Лиц Святой Троицы, полагая под образом не только наследование человеком ряда качеств, а онтологическую подобность форм существования Творца и человечества. Троица не есть статичный Абсолют, а находящееся в перихоресисе - взаимообщении Лиц абсолютное Божество. При этом разница в Лицах не мешает Троице быть онтологически единым Божеством. К подобной же степени онтологического единства призвано и человечество.

Этот призыв проявлен в двух важнейших заповедях Писания: «люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим, и всею душою твоею и всеми силами твоими» (Втор.6:5) и «люби ближнего твоего, как самого себя» (Лев. 19:18). Прямую взаимосвязь между ними подчеркивает апостол Иоанн Богослов, говоря: «Кто говорит: "я люблю Бога", а брата своего ненавидит, тот лжец: ибо не любящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, Которого не видит» (1 Ин. 4:20). Именно в этом измерении и рассматривает архимандрит Софроний антропологическую проблему единства человечества, полагая «образ» не в область сугубо личностных качеств, а в поле человеческих взаимоотношений.

Троица не мыслит различие Лиц, а живет его, не мыслит Единство, а пребывает в нем. Аналогичным же образом и человек, по архимандриту Софронию - должен стать персоной, выросшей над индивидуальностью, которая не могла вместить ни ближнего, ни Бога, реализующей в себе иную ступень

богоуподобления - «подобие»¹⁶⁹. Ветхозаветное откровение раздвигало рамки подобного сверхличностного общения лишь на имеющих вхождение в жизнь с Единым - на его народ, Израиль.

В Новом Завете эти рамки исчезают, хотя община народа Бога, Церковь, продолжает существовать. Христос призывает человека к осознанию и реальному проживанию своей природы через зрениа себя в других, говоря о любви к ближнему (Мф. 22:39). В Евангелии эта заповедь абсолютно не подобна «золотым правилам нравственности» других религий. Делать ближнему добро нужно не из соображений социального договора, а ощущая другого в онтологической связке с собою. «Я» бытие актуализуется в бытии Другого: «Персоне, образу Бога любви, свойственны отношения любви. Она не определяется оппозиционно, через противопоставление себя тому, что «не Я». Любовь есть самое внутреннее содержание и наилучшее выражение ее сущности. Объемля в молитвенной любви весь мир, она является единством всего существующего *ad intra*. В творческом акте своего становления она стремится к всеобщему единству и *ad extra*. В любви ее подобие Богу, Который есть любовь (1 Ин. 4:16)»¹⁷⁰.

В свете подобного понимания всечеловеческая природа ветхого Адама есть отпавшая от Бога и не только продолжающая себя в других, но и дряхлеющая в других жизнь. Эта связь ужасна безысходностью – все отпали от Бога природно, независимо от личной праведности: «Все уклонились, сделались равно непотребными; нет делающего добро, нет ни одного» (Пс. 52: 4). «Сойду к сыну моему в преисподнюю...» (Быт. 37:35), говорит великий Иаков-Израиль, плача об Иосифе. Неслучайно восклицает Екклесиаст «...псу живому лучше, нежели мертвому льву» (Еккл. 9:4).

Никакая личная праведность не восстановит природного отпадения всего Адама. «Человечество в лице первого Адама претерпело страшную алиенацию, лежащую в основе всех последующих. Падение праотца - катастрофа космических измерений... к болезням Адама дальнейшие поколения добавили

¹⁶⁹ Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. ТСЛ., 2006. С. 231.

¹⁷⁰ Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. ТСЛ., 2006. С. 232.

множество других, так что ВСЕ ТЕЛО ЧЕЛОВЕЧЕСТВА «от подошвы ноги до темени головы покрыто язвами и гноящимися ранами» (Ис. 1:6)»¹⁷¹.

Христос - исцелитель болезней всего Адама - всего человечества. «Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут» (1 Кор. 15:22) - эта базовая новозаветная идея красной линией проходит через святоотеческое богословие и христианское богослужение. «Спаситель мой, живая и незаколеемая Жертва! Ты, как Бог, добровольно принесся Себя Отцу и восстав из гроба, совоскресил вместе и общего родоначальника Адама», поется в тропаре 6-ой песни Пасхального канона¹⁷².

Итак, бытийствующее по образу перихоресиса Троицы человечество, являющее тем самым данный в творении образ, достигает в росте из индивидуума в персону потенциального подобия Богу. Раскрытие персоны в человеке происходит лишь через вхождение в жизнь и реальность Творца: «Когда я в Нем, то и «я есмь». Если же вне Его, то я умираю... Через Его пришествие внутрь меня, следовательно через соединение с Ним в самом Акте Бытия, я живу, как Он: Он моя жизнь; Его Жизнь – моя»¹⁷³.

Взаимопроникновение, исчезновение границ и преград при сохранении и возрастании персонального начала- начало реализации Царства Божия, о котором Христос говорит, что оно «внутри вас есть» (Лк. 17:21). Эсхатон реализуется здесь и сейчас, до парусии, вызревая в человеке. Первым из сообществ, где это должно происходить, является Церковь. По Оригену Церковь есть «космос космоса», икона мира, то его состояние, которое мир достичь не может, но к которому стремится. Церковь не противоположена миру, а со-бытийна ему. Она несет на себе и венец славы Христа, объединяя христиан в Тело Христово, и являет собою Его разодранные одежды в грехах и отпадениях как отдельных своих чад, так и целых общин и групп.

¹⁷¹ Там же, с. 292.

¹⁷² Пасха. Служба Святой Пасхи с пояснениями из Священного Писания и переводом на русский язык. М., 2009. С.13.

¹⁷³ Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. ТСЛ., 2006. С. 249-250.

Здесь мы встаем перед последним вопросом. Церковь есть Единая, Святая, Соборная и Апостольская, по Символу Веры, Невеста Агнца. Она не ищет и не желает ничего другого, как вечного брачного пира с Ним. Однако, в Ее теле множество неуврачеванных язв и струпуев, о некоторых из которых Писание устами Павла говорит, что их должно «предать сатане» (1 Кор. 5:5). При этом православное богословие не приемлет удобную западную модель двух Церквей - Церкви торжествующих на небесах праведников и Церкви кающихся на земле грешников. Церковь одна - Тело Христово не делимо ни пространством, ни временем.

Не всякий, ставший частью, органом этого Тела, живет достойно своего призвания. Если человечество онтологически целостно, может ли оно разделиться в посмертии? Более того, если Церковь - икона человечества, икона разумного космоса, то может ли она разделиться в посмертии на праведников, находящихся с Богом и отпавших от Него во внешнюю тьму грешников?

Разделима ли Троица, образ и подобие которой воплощает человечество? Разделилось ли Тело Христово (1 Кор. 1:13)? На оба вопроса ответ однозначен - нет. Преподобный Исаак Сирий раскрывает первую часть подобного недоумения следующим образом: «Неуместна человеку такая мысль, что грешники в геенне лишаются любви Божией. Любовь... дается всем вообще. Но любовь силою своею действует двояко... таково геенское мучение - раскаяние». Т.е. по мысли Сирина все предстанут перед Богом - Любовью т.к. это будет день, когда Бог будет «все во всем» (1 Кор. 15:28), но степень восприятия Его любви будет крайне различна. Однако, вечность пребывания с Богом не готовых к этому творений все равно означает разделенность - вечность блаженств одних и мучений других.

Учитель архимандрита Софрония, преподобный Силуан Афонский подчеркивает, что в таком случае это будет вечность мучения для всех т.к. невозможно испытывать блаженство единства с Богом, видя и ощущая как соприродные тебе части, другие творения, мучаются. С необходимостью мысль останавливается на идеях богослужебных текстов Светлого Христова

Воскресения и учении свт. Григория Нисского, однако последовательного развития этот вопрос в трудах ученика Великого Силуана не нашел.

Свое прочтение антропологии на триадологическом материале христианской догматики предлагает и один из самых ярких православных авторов XX в., митрополит Пергамский Иоанн (Зизиулас). Программными произведениями, посвященными вопросам личности, являются его книги «Бытие и общение» (1985 г.) и «Общение и инаковость» (2006 г.). Необходимо отметить, что личная дружба связывала митрополита Иоанна с о. Софронием с 1980 г., чем может быть обусловлено определенное созвучие их идей.

Книга Премудрости Соломона имеет в виду превалирование личностного над общественными функциями, будь то даже социально значимые деторождение или аналогично значимый для социума аккумулированный старостью опыт, помноженные на личностную значимость этих категорий. Личностных констант они не преодолевают. Ядро личности оказывается не экстраполировано в социум напрямую, им не обуславливается личность субъекта как такового. Аналогичным образом и у Зизиуласса видно, что личность стоит на более высокой и важной, с точки зрения Божества, позиции, чем природа.

В этом есть определенная рассогласованность с той же позицией архимандрита Софрония, который, апеллируя к «всему Адаму» имеет ввиду преимущественно человечество как единую природу. Налицо двойственность прочтения антропологической задачи, построенной в триадологических терминах. Зизиулас настаивает, что воспроизводит логику, которой руководствовались Каппадокийцы, в то время как прочтение «через природу» свойственно антропологии блаженного Августина и ведет в итоге к стандартной индивидуализации человека, воспринимаемого как субъект в себе, необходимость взаимодействия которого со внешним ничем не обусловлена, в то время как каппадокийская «персона» лишь во взаимодействии реализует саму себя по отношению к Другому.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подводя итоги работы, необходимо отметить определенную нелинейность, которую содержит в себе всякий священный текст. Именно поэтому в названии работы изначально фигурирует термин дискурс, так как надеяться на какую-либо большую определенность в случае религиозного источника практически невероятно. Герменевтическая спираль работает не во всяком тексте, но Библия – памятник, где она может виться бесконечно.

Говоря о развитии антропологических воззрений в Танахе и псевдоэпиграфах иудео–христианства, показана вариативность осмысления личности как взаимодействующего субъекта при однозначно очерченном онтологическом восприятии человека. Повествование книги Бытия имеет общие корни с иными ближневосточными повествованиями о сотворении человека, разделяя идею о его двусоставности: прах земной и некая часть божественного. Однако, наличествует однозначная разница в понимании замысла творения человека. В большинстве рассматриваемых мифологий человеку принадлежит функция служения богам и обеспечения их жертвами, почитанием и покоем. Так в текстах встречаются идеи, онтологически обуславливающие богопротивление, оппозицию человека творцам мироздания (например, использование Мардуком крови своего противника Кингу при создании людей).

В книге Бытия творение человека, равно как и остального мира, не обусловлено какой-либо его функциональной необходимостью. Нет той нужды, обязывающей Божество творить, это свободный, ничем не детерминированный акт. Повествование книги Бытия указывает на поставление человека в мире как образа, «иконы» Бога в материи. Более того, от сопряженности жизни человека с Творцом зависит и сам образ бытия всего космоса. Описываемая далее серия катастроф вводит ряд важных персоналистских ключевых идей. Видение наготы – разрушение изначального типа бытия человека как персоны, могущей быть «Я» не

противопоставляясь «Другому». Связи рушатся, «Ты» Бога и ближнего воспринимается как нечто чужое, «Другой» как противоположный – отсюда интуитивное желание вернуться обратно, нивелировать различие через прикрытие его видимых знаков – половых органов. Индивидуализация продолжит нарастать в истории – уже Каин предельно отвергнет Другого, пав в индивидуалистичность, строители Вавилонской башни коллективизируются, встав на противоположный полюс деперсонализации. Социум «мы» начнет противостоять социумам «они» - все это общее антропологическое поле Ветхого Завета.

Тексты пророков дадут первую двойственность картины. Их главным посылом будет вопрос сохранения святости народа, упор на том, что только общая верность Закону может сохранить народ в исторической перспективе, в противном же случае его ожидает рабство, рассеяние, ассимиляция. Но, говоря о культе, предельно воспринимаемом как общественное измерение, причастность которому сообщает святость общества Господня, пророки заостряются на требовании личной верности Богу, личного следования путем заповедей. В текстах прослеживается простая идея – Творцу недостаточно культовых проявлений общенародной лояльности, в этом измерении народ состоит из конкретных людей и лишь так, а не через совокупность, строит свои отношения с Сущим.

Также и сами отношения между пророком и Богом ставят важную проблему поля персоналистского дискурса: соотнесение свобод «Я» и «Другого» - может ли осуществляться взаимодействие без подчинения или поглощения воли? Тексты дадут ответ о возможности такого взаимодействия между конечностью и Абсолютом.

Однозначное разделение на коллективистское и индивидуалистическое прочтение личности дают тексты Притч Соломона и Екклесиаста. Притчи – образец классической коллективистской антропологии. Это уже готовые поведенческие модели, не требующие какого – либо осмысления, а простого принятия и исполнения. Традиционалистский социум здесь полностью исключает какую – либо индивидуализацию или персонализацию, рассматривая человека лишь как часть коллектива – народа и религиозной общности. «Сын мой» -

характерное обращение автора к читателю, однозначно расставляющее акценты власти и подчинения между автором и читателем.

Екклесиаст – пример абсолютно противоположного видения. Здесь четко выражен столь не характерный для Танаха индивидуализм, рассмотренный через эмпирику. Всякий предшествующий опыт сознательно отвергается автором и все учительные сентенции он преподносит лишь как итоги собственного поиска. Стройная схема Притч в рамках внутренней полемики с данным памятником погружается в хаос, это происходит также через обращение к эмпирике. Здесь важно рассмотрение автором вопроса личности через призму страдания и, уже, теодицеи, составляющее важный фундамент для последующих авторов в рамках жанра литературы Мудрых Израиля.

Итог генезиса – две оформившихся линии развития антропологических представлений внутри Танаха. Первая – традиционалистский коллективизм, детерминирующий личность социумом. Найдя свое выражение в Притчах и подвергнутый критике Екклесиаста, он в итоге займет главное место в корпусе Ветхого Завета, победив через переписчиков даже текст Кохэлета, добавив к нему предельно традиционалистское заключение (Еккл 12:11-14). Вторая линия – ответ на критику Екклесиаста, предлагаемый Премудростью Соломона, выводящей темы личностного строительства на иной уровень, поднимая их над индивидуализмом и коллективизмом, давая им жизнь в возможном персоналистском прочтении.

Эта интенция не найдет более продолжения в Ветхозаветных текстах, также ввиду того что Премудрость Соломона – последний по времени возникновения памятник корпуса, но продолжится в псевдоэпиграфах иудео–христианства и полностью раскроется в новозаветной литературе.

Спокойное принятие смерти, провозглашение абсолютной личной ответственности за деяния роднит с Премудростью текст Апокалипсиса Баруха, сохраняющего, однако коллективистское восприятие роли Израиля как монолита в отношениях с Богом и миром. Индивидуалистическими мотивами наполнены «Оды Соломона», жестко настаивающие на построении предельно личных,

интимных отношений души и Бога. Дальнейшее внимание в рамках работы уделено именно раскрытию основных идей и подходов персоналистского дискурса в самом ярком персоналистски окрашенном памятнике – книге Премудрости Соломона.

Сам рассматриваемый текст введет ряд новых теологических концепций или же добавит однозначности до этого лишь фрагментарно рассмотренным в тексте Танаха вопросам. Своеобразным антитезисом к популярным в эллинистическом мире дуалистическим концепциям станет заявление автора книги Премудрости об однозначной благодати бытия, даже не в ретроспекции, как бытия не испытавшего грехопадения мира, а бытия мира нынешнего, при всей его моральной амбивалентности по отношению к Закону, явленной в истории (Прем 1:13-14). Здесь же отрицается и включенность смерти в план творения. В общем контексте книги Бытия грехопадение рассматривается как антидиалогическая катастрофа (проявленная в Быт 3:8-13), где «зависть» становится основным мотивом, приведшим к радикальным негативным изменениям в мироустройстве (Прем 2:23-24). В том же широком контексте книги Бытия находится и идея благого призвания человека в мир, уже в своем раннем варианте (Быт. 1:26-31) полемизирующая с негативистскими интенциями ближневосточных мифологических антропологий. Однако, Премудрость акцентирует внимание не просто на благом пребывании человека в мире, будучи целиком детерминированным миру, а на его призвании к нетлению, то есть к бытию с нетленным Богом (Прем 2:23).

Посмертное воздаяние утверждается как абсолютный факт и позиционируется как мотив к деятельному соблюдению заповедей (Прем 2:22), при выявленной текстами Иова и Екклесиаста несостоятельности традиционных форм мотивирования человека к хождению путем праведности, предлагаемых в Танахе. В контексте однозначно обретаемого, с точки зрения автора, человеком посмертия озвучен тезис о превалировании личности над временем (Прем 3:2-5; 5:14-15). Приобретенные во времени личностные моральные константы не нивелируются с упразднением времени в самом бытии мира, а продолжают в

бытовании личности во вневремени. Отсюда же происходит и идея превалирования личности над ее отдельными категориями, даже столь однозначными для Танаха как фертильность и возраст (Прем 3:13-14; 4:1,7-9). Сама же личность, единожды входящая в бытие и более его не покидающая, ценнее для Бога в своей зрелости и последовательности в хождении путем правды чем само присутствие во временном бытии самого носителя этих констант (Прем 4:10-15).

Также книга Премудрости дает самостоятельное осмысление феномена нечестия (Прем 2), могущее быть рассмотренным с персоналистских позиций. Автор утверждает, что базовый опыт нечестивца, циника, это объективация, переводение всякого другого из «Ты» в «Оно». Через это с точки зрения «неправомыслящих» только и возможно принятие реальности перед бездной отсутствия, осуществляемое подобным образом ввиду отвержения ими всякой эсхатологии (Прем 2:5).

Таким образом, глубина отношений человека с Богом может быть совершенно не экстраполирована вовне, не выражаться ни в каких посюсторонних знаках благополучия. Лишь личностное строительство, преодолевающее индивидуалистические интенции поглощения/отвержения другого, способно произрастить в человеке реальное «Я», способное сказать другому «Ты» и в этом обрести опыт самораскрытия.

Хотя текст книги Премудрости не сходит в сформированный Ямнийским собором канон книг Танаха, принятый в раввинистическом иудаизме, равно как и сам памятник по всей видимости не существовал на иврите или арамейском языке, но диаспоральная среда формирования канона Септуагинты, в котором книга Премудрости Соломона заняла место наряду с классическими религиозными памятниками Израиля, указывает на наличие ее идей в еврейской диаспоральной среде, на их внутрииудейский генезис.

Одной из базовых тем данного памятника становится сам образ Премудрости, подробно описанной через череду ее качеств и свойств (Прем 6:12; 7:22-8:1), что отличает данное описание от предлагаемого более архаическим

текстом – книгой Притч Соломона представления Премудрости через череду осуществляемых ею в мире деяний (Притч 8:12-31). Впоследствии данный образ получил разное осмысление в конфессионально различных средах.

Когда второй Храм прекратил свое существование, разные группы, объединенные вокруг него, были вынуждены поставить вопрос о сохранении собственной идентичности в свете сохранения столь же интенсивных отношений с Богом, которые были у народа Израиля в храмовый период. Для одной из групп местом общения Бога и человека стали слова Его святого Закона – Тора, живое и действенное слово Бога. Для другой группы – личность вечного Мессии Израиля и Спасителя мира – Иисуса Христа, через причастие жизни Которого это общение отныне и осуществлялось. В рамках данного концептуального расхождения прежде единого сообщества Израиля происходит и соответствующее переосмысление образа Премудрости из корпуса учительных книг.

В синагогальной среде Премудрость деперсонифицируется через соотнесение с Торой как универсальным законом бытия и, соответственно, предшествующей даже видимому миру. В Церкви Премудрость преимущественно рассматривается как явное присутствие Бога в мире, как образ Христа или же непосредственное Его ветхозаветное наименование как Бога – Слова. Можно говорить о некоторой возможности синтеза данных полярных позиций через идею Христа как Живой Торы Израиля, не слов, но Слова Бога. Попытки рассмотрения образа Премудрости вне связи с внутритроической жизнью Божества, но с сохранением ее восприятия как личности, а не набора божественных качеств и свойств открыли широкие возможности для ее осмысления в рамках околохристианского гнозиса. В итоге это направление переживет определенный «ренессанс» в русской религиозной философии, так что софиология протоиерея Сергия Булгакова в итоге будет соборно осуждена как гетеродоксальное учение (1935 г.).

Также изменяется и традиционное для Ветхого Завета восприятие грешника. Из оппонента праведника и Бога он изменяется на оплакиваемого и

нуждающегося в исцелении больного. Если в христианстве это станет «общим местом», до в иудаизме будет характерно лишь для ряда хасидских цадиков.

Важно отметить, что книга Премудрости Соломона не содержит абсолютно линейного и последовательного авторского видения антропологических вопросов на протяжении всего произведения. Персоналистские интенции первых глав книги сменяются совершенно традиционным для Ветхого Завета превалированием понятия «народ» над конкретной личностью, что, однако, не отменяет исключительной роли праведника в спасении социума – от ближних до города и мира (напр. Прем 10:15-16).

Говоря о влиянии персоналистского корпуса идей на развитие христианской теологии, необходимо упомянуть уже поименованное ранее соотнесение в патристической литературе образа Софии и Логоса – Христа. Особенное значение это приобретает в противоярианской полемике. Впоследствии идеи из корпуса Премудрости заняли место в христианской аскетической литературе и богослужебных текстах. Противопоставление мудрований грешников и истинной Премудрости, научающей праведников, присутствует в текстах свт. Григория Богослова, прп. Симеона Нового Богослова, свт. Григория Паламы.

Ввиду того, что теология есть рефлексия религиозной общины над собственной верой, то богослужебные тексты есть теология по преимуществу. Богослужебные тексты используют крупные фрагменты книги, иллюстрируя идею заступничества Бога за праведника, Его попечения о притесняемом. Здесь обозначенные персоналистские идеи являют себя в полноте. Превалирование ценности сохранения целостности личности перед жизнью ее носителя, инаковость праведника социуму, яркое звучание темы посмертного воздаяния за дела временной жизни – вот их неполный список. Так как фотистические образы наиболее характерны для описания теофаний в Библии, а праведники есть в том числе и отблеск Абсолюта в мире, то они просияют в мире, явят миру Божественное присутствие. При этом тема сокрытости, неявленности пути праведника миру, озвученная в Премудрости, в некоторой степени параллельна

ветхозаветным описаниям самой Шхины – Славы Божией, явленного присутствия Бога в мире через образы мрака сокрытия.

Если в гимнографии идея пребывания Божества во мраке тайны не получила должного осмысления, оставив весь корпус «темных» эпитетов в ряду негативно коннотированной терминологии, то богословие иконы приняло данный ряд в число своих выразительных средств, например, в изображении мандорлы.

Возвращаясь к теме персонификации Премудрости, представленной во второй части книги (Прем 7:22 – 8:1), необходимо отметить, что поздние молитвенные тексты вносят сумятицу в богослужebное, а, следовательно, и богословское осмысление данного понятия в Православии. Так, ввиду попыток гомогенизировать религиозные практики Москвы и Новгорода, введенного в московскую политическую орбиту, в богослужebных текстах, посвященных престольному празднику Премудрости Новгородской, начинает возникать мариологическая тематика, оказавшая впоследствии серьезное влияние на развитие софиологических идей в русской философской мысли. Размытие теологической однозначности привело к реанимированию околохристианского гнозиса.

Ряд кризисов XX в. со всей остротой поставили вопросы в том числе к антропологии, задав ей вонне ориентированный философский вектор, выявив необходимость не в очередной кабинетной рецепции, а в реальных формообразующих современное человечество идеях. Школы экзистенциализма, философской антропологии и персонализма дали свои варианты ответа на скорее не сформулированный, но подразумеваемый корпус вопросов и проблем. Из них именно персонализм наиболее близок библейским представлениям о человеке и социуме, и именно он во многом оказался созвучен острию православной антропологической мысли XX в., явленной в ее аскетической и теологической ипостасях архимандритом Софронием (Сахаровым) и митрополитом Пергамским Иоанном (Зизиуласом).

В трудах о. Софрония человечество рассматривается через призму библейского Адама, ддящего себя в потомках. При этом тип бытия отдельных

людей в рамках человеческого сообщества рассматривается через термин «единосущее», основываясь, в том числе, на идее «логоса человека» у прп. Максима Исповедника.

Как в Троице наблюдается ипостасная отличность при природном единстве, так и в человечестве его «адамичность» есть природная общность, а индивидуальности каждого конкретного человека – явления его уникальной ипостаси. К Троическому единству во взаимоотноении – перихоресисе призвано и человечество, не нуклеоризирующееся в индивидуалистическое бытие, но именно в персоне обретающее искомое гармоничное сопряжение «Я» и мира «Других», в котором именно через взаимодействие с «Другим» «Я» обещает себя. Местом возвращивания персоны становится Церковь, как община, объединяющая индивидуумов с Творцом и друг другом в общении Таинства Евхаристии. Это общение и призвано исцелить аффекты грехопадения, внесшие алиенацию в отношения между людьми и Богом. Разницей в подходах упомянутых авторов станут акценты в превалировании природного начала над личностным у о. Софрония и, наоборот, личностного над природным у митрополита Иоанна.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Источники:

1. Библия – М.: РБО, 2002. - 1326 с.
2. Библия на еврейском и современном русском языках/ Еврейский текст Ветхого Завета: Biblia Hebraica Stuttgartensia, edited by Karl Elliger and Wilhelm Rudolph, Fifth Revised Edition, edited by Adrian Schenker, 1997 Deutsche Bibelgesellschaft, Stutgart; Еврейский текст Нового Завета: Modern Hebrew New Testament, 2010, The Bible Society in Israel. – М.: РБО, 2013. – 1978 с.
3. Библия. Современный русский перевод. Учебное издание. – М.: РБО, 2017. – 2640 с.
4. Августин Аврелий, блж. О предопределении святых. Первая книга к Просперу и Иларию. / Блаженный Августин Иппонский; пер. И. Мамсурова. — М.: Путь, 2000 – 40 с.
5. Ансельм Кентерберийский. Об истине // Антология средневековой мысли: теология и философия европейского средневековья: в 2 т./ под ред. С. Неретиной; сост. С. Неретиной, Л. Бурлака. – СПб.: РХГИ; Амфора. ТИД Амфора, 2008. С. 203-231.
6. Апокрифические апокалипсисы / пер., сост., вступит ст. и комм. М. Г. Витковской, В.Е. Витковского. – СПб.: Алетейя, 2003. – 278 с.
7. Арий. Талия. //Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: в 2-х т. Т.1 / Под науч. ред. Г. И. Беневича и Д.С. Бирюкова; сост. Г. И. Беневич. – М.: Никая; СПб.: РГХА, 2009. С. 132-133.
8. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I – VIII веков. Ветхий Завет. Том X: Книга пророка Исаии 1-39/ пер. с англ., греч., лат., копт. И сир. Под редакцией Стивена А. Маккиниэна / русское издание под редакцией Г. И. Беневича. – Тверь: Герменевтика, 2011. – 336 с.

9. Бонавентура. Путеводитель души к Богу / Пер. с лат., вступ. ст. и коммент.: В. Л. Задворный. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1993. – 189 с.
10. Бубер М. Хасидские истории. Первые учителя. / Мартин Бубер. – М.: Мосты культуры/ Гешарим, 2006. – 528 с.
11. Василий Великий свт. Беседа вторая о человеке// Святитель Василий Великий, Архиепископ Кесарии Каппадокийской. Творения: В 2 т. Т. 1: Догматико –полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы, Прил.: Архиеп. Василий (Кривошеин) Проблема познаваемости Бога. – М.: Сибирская благовонница, 2008. – 750 с.
12. Василий Великий свт. Беседа первая о сотворении человека по образу// Святитель Василий Великий, Архиепископ Кесарии Каппадокийской. Творения: В 2 т. Т. 1: Догматико –полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы, Прил.: Архиеп. Василий (Кривошеин) Проблема познаваемости Бога. – М.: Сибирская благовонница, 2008. – 750 с.
13. Гомер. Одиссея / Пер. с греч. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. - 416 с.
14. Григорий Богослов свт., Архиепископ Константинопольский. Творения: в 2-х т. Т. 1. Слова. / святитель Григорий Богослов. - М.: Сибирская благовонница, 2007. - 896 с.
15. Григорий Нисский, свт. Большое огласительное слово / святитель Григорий Нисский. – Киев: Пролог, 2003. – 380 с.
16. Григорий Нисский свт. Об устройении человека // О человеке: Сб. трактатов/ Пер. с греч. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. С. 23-142.
17. Григорий Палама свт. Триады в защиту священнобезмолствующих / святитель Григорий Палама; пер., послесл., комм. В. Вениаминова. – М.: Канон, 1995. – 384 с.
18. Децим Ювенал. Сатиры / пер. Ф. Петровский – СПб.: Алетейя, 1994. – 224 с.

19. Евангелие от Фомы / пер. с коптского проф. В.Н. Нечипуренко, Ростов н/Д: Феникс, 2007. — 254 с.
20. Жизнеописание начальника гребцов Яхмоса // Хрестоматия по истории древнего мира под ред. В. В. Струве. Том I. Древний Восток, М.: Учпедгиз, 1950. – 359 с.
21. Илия Минятей, свт. Слова в Великий пост / святитель Илия (Минятей). – М.: Издательство Сретенского монастыря, 2011. – 144 с.
22. Иоанн Златоуст, святитель. Избранные творения. ТСЛ, 1993. – 970 с.
23. Иоанн Златоуст свт. Обзорение книг Ветхого Завета//Творения святого отца нашего Иоанна, архиепископа Константинопольского в русском переводе. Т.6. СПб.: Издание Санкт-Петербургской Духовной Академии, 1900. С. 608-691.
24. Иосиф Флавий. Иудейские древности. Иудейская война. Против Апиона. М.: Альфа – книга, 2017. – 1279 с.
25. Иринеи Лионский, свт. Против ересей. / Святитель Иринеи Лионский. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2010. – 640 с.
26. Иустин Философ, мч. Разговор с Трифоном Иудеянином о истине христианского закона. (Переложен с еллиногреческаго на российский язык Иринеем, архиеп. Тверским и Кашинским. СПб., 1797.) Репр. изд. Б.м., 1995. - 352 с.
27. Каноник. М.: Правило веры, 2008. - 462 с.
28. Книга загробных видений: [антология] / сост., предисл. П. Берсенева, А. Галата; коммент. Р. Светлова, А. Галата, П. Берсенева. – СПб.: Амфора, 2006. – 334 с.
29. Климент Римский свт. Послание к коринфянам // Писания мужей апостольских. — Рига: Латвийской Библейское Общество, 1994. — 399 с.
30. Книга Притчей с толкованиями РаШИ и РаДаКа. В 2 Т., Т 1. / пер. с иврита Фрима Гурфинкель. - Иерусалим; Запорожье: Еврейская книга, 2013. – 254 с.

31. Максим Исповедник, прп. Полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / Сост. Г. И. Бирюков, А. М. Шуфрин. – СПб.: Издательство СПбГУ, 2007. - 564 с.
32. Мидраш раба. / В 8 т., Т. 2. Пер. с иврита Синичкин Яков, Членова Анна. – М.: Книжники, 2013. – 880 с.
33. Минея август, часть 2. – М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2002. - 432 с.
34. Минея апрель. – М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2002. - 310 с.
35. Минея сентябрь. – М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2003. - 924 с.
36. Минея общая. – М.: Издательский совет Русской Православной Церкви, 2002. 516 с.
37. Мишлей - притчи мудрого царя / Пер. А. Давидов. – Иерусалим: Еврейская книга, 2008. - 346 с.
38. Молитвенник Тегилат Гашем [«Хвала Всевышнему»] – М.: Книжники, Лехаим, 2012. – 1472 с.
39. Молитвы раскаяния/ русский текст подготовлен Институтом изучения иудаизма в СНГ под руководством раввина А. Эвен – Исраэля (Штейнзальца). – 2-е изд. – М.: Лехаим, 2007 – 416 с.
40. Немезий Эмесский. О природе человека // О человеке: Сб. трактатов / Пер. с греч. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. С. 143-331.
41. Оды Соломона / Пер. прот. Л. Грилихеса. М.: 2004. - 64 с.
42. Пасха. Служба Святой Пасхи с пояснениями из Священного Писания и переводом на русский язык / М.: Артос – Медиа, 2009. – 48 с.
43. Песнь Песней Соломона / пер. с древнееврейского А. Эфроса. – М.: Параллели, 2006. – 144 с.
44. Порфирий. Труды. Том I / пер. Т.Г. Сидаша. - СПб.: Издательский проект «Квадривиум», 2017. — 800 с.

45. Преподобный Симеон Новый Богослов. Преподобный Никита Стифат. Аскетические сочинения в новых переводах/ сост. И общ. Ред. Епископа Илариона (Алфеева). – Изд. 2-е испр. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2007 – 224 с.
46. Речения Ипувера // Хрестоматия по истории древнего мира под ред. В. В. Струве. Том I. Древний Восток, М.: Учпедгиз, 1950. - С. 58-61
47. Свиток Когелет. Перевод с древнееврейского и комментарии под ред. Мордехая Гринберга. М.; Иерусалим: Мосты культуры / Гешарим, 2017. – 384 с.
48. Силуан Афонский, прп. Писания. – СТСЛ, 2016. – 384 с.
49. Сирийские ветхозаветные псевдоэпиграфы. Апокрифические псалмы Давида. Апокалипсис Баруха. Сентенции Менандра / Перевод с сирийского, вводные статьи и комментарии Ю.Н. Аржанова - СПб: «Дмитрий Буланин», 2011. - 240 с.
50. Талмудические трактаты: Пиркей Авот, Авот де-рабби Натан / пер. Н. А. Переферкович. - М.: Мосты культуры; Иерусалим.: Гешарим, 2011. – 319 с.
51. Таргум Ионафана. [Электронный ресурс] / The Targums of Onkelos and Jonathan Ben Uzziel on the Pentateuch With The Fragments of the Jerusalem Targum From the Chaldee by J. W. Etheridge, M.A. First Published 1862. Режим доступа: <http://targum.info/pj/pjdt33-34.htm>
52. Тертуллиан. Избранные сочинения / Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан; пер. с лат, общ. ред. и сост. А. А. Столярова. - М.: Издательская группа «Прогресс», «Культура», 1994 - 448 с.
53. Тора. Пятикнижие и гафтарот / Сост. комм. д-р Й. Герц. – М.: Мосты культуры; Иерусалим.: Гешарим, 1998. - 1456 с.
54. Требник / под ред. о. Г. Церох. – М.: Издательство францисканцев, 2004. – 719 с.
55. Учительные книги. Книги Ветхого Завета в переводе П. А. Юнгера / Под общ. и науч. ред. А. Г. Дунаева. – М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2012. – 920 с.

56. Часослов. Тутаев. Православное братство святых князей Бориса и Глеба, 2000. – 326 с.

57. Эпос о Гильгамеше ("О все видавшем") / Пер. Дьяконов И. М. – М.: Наука, 2015. – 212 с.

58. Великий покаянный канон [Электронный ресурс] // Режим доступа: http://azbyka.ru/molitvoslov/kritskij_vtornik_pervoj_sedmitsu-all.shtml

59. «Духовные наставления св. саровского старца о.Серафима» [Электронный ресурс] // <http://www.vselprav.org/Html/dn-k.htm#17>

60. Минея праздничная (на русском языке) [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://azbyka.ru/bogosluzhenie/mineia/pr02.shtml>

61. Тимрот А. иером. Переводы богослужебных книг. Рождество Христово [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://azbyka.ru/bogosluzhenie/mineia/rh06.shtml>

62. Триодь постная (на русском языке) [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.psylib.ukrweb.net/books/bonav01/index.htm>

Литература:

1. Аверинцев С. С. Премудрость в ветхом завете. // АЛЬФА И ОМЕГА. 1994г. № 1 (1). С. 25-38

2. Агуридис Сава. Православная Церковь и современные исследования Библии.// Библия в Церкви. Толкование Нового Завета на Востоке и Западе. – М.: Издательство ББИ, 2010. С. 133–147.

3. Андерхилл Э. Мистицизм. Опыт исследования природы и законов развития духовного сознания человека./Эвелин Андерхилл, пер. с англ. В. Г. Трилиса, М. Неволина – К.: София, 2000. – 496 с.

4. Андиа И. де. Восточные и западные мистики. / Изабель де Андиа; пер. с фр. А. Серегина. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2012. – 376 с.

5. Антоний Сурожский, митр. Уверенность в вещах невидимых. Последние беседы (2001 – 2002) / Митрополит Антоний Сурожский, пер. с англ. – М.: Духовное наследие митрополита Антония: Никея, 2012 – 288 с.
6. Аксенов – Меерсон М., прот. Созерцанием Троицы Святой... Парадигма Любви в русской философии троичности / Протоиерей Михаил Аксенов – Меерсон, пер. с англ. – Киев.: Дух и Литера, 2008. – 328 с.
7. Арутюнова Н.Д. Язык и мир человека / Нина Давидовна Арутюнова. - М.: Языки русской культуры, 1990. – 895 с.
8. Бальтазар Х. У. Созерцательная молитва / Ханс Урс фон Бальтазар. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004. – 236 с.
9. Бикерман Э. Д. Евреи в эпоху эллинизма / Элиас Джозеф Бикерман. - пер. с англ. Т.Б. Менской; послесл. Х. Корзаковой. - М.: Мосты культуры; Иерусалим: Гешарим, 2000. - 383 с.
10. Богословие личности. / под ред. А. Бодрова и Михаила Толстолуженко. – М.: Издательство ББИ, 2013. – VIII + 271 с.
11. Брюггеман У. Введение в Ветхий Завет. Канон и христианское воображение. / Уолтер Брюггеман; пер. с англ. С. Бабкиной. – М. Издательство ББИ, 2009. – XIV + 570 с.
12. Брюггеман У. Великие молитвы Ветхого Завета / Уолтер Брюггеман; пер. с англ. М. И. Завалова. – М.: Эксмо, 2009. – 224 с.
13. Бубер М. Два образа веры. – М.: Издательство АСТ, 1999. – 592 с.
14. Булгаков С. Н. Свет невечерний / протоиерей Сергей Булгаков. – СПб.: Пальмира, 2017. – 631 с.
15. Ваганова Н.А. Софиология протоиерея Сергея Булгакова / Наталья Анатольевна Ваганова. – М.: Издательство ПСТГУ, 2010. - 464 с.
16. Вайс М. Библия и современное литературоведение (метод целостной интерпретации). / Мейр Вайс; пер. с англ. Т. Менской. – М.: Мосты культуры; Иерусалим.: Гешарим, 2001. – 446 с.
17. Вандеркам Джеймс. Введение в ранний иудаизм/ Пер. с. англ. – М.: Издательство ББИ, 2011.- xiv + 278 с.

18. Введение в Ветхий Завет / под ред. Э. Ценгера. – М.: Издательство ББИ, 2008. – 802 с.
19. Вейнберг И. П. Человек в культуре древнего Ближнего Востока. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1986. - 208 с.
20. Волков Д.Б. Проблема свободы воли: обзор ключевых исследований конца XX – начала XXI вв. в аналитической философии // Философский журнал. Том 9. № 3 / Рос. Акад. Наук, Ин-т философии; глав. ред. А.В. Смирнов. — М.: ИФРАН, 2016. — С. 175-187.
21. Вольф М. По подобию Нашему / Мирослав Вольф; пер. с англ. Ольги Розенберг. – Черкассы: Коллоквиум, 2012 – 424 с.
22. Гараева Г. Ф. «Типологическая характеристика софийного мышления (на примере творчества В.С. Соловьева, П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова)» // Софиология. / под ред. В. Поруса. – М.: ББИ, 2010. С. 50–66.
23. Гафни И. Евреи Вавилонии в талмудическую эпоху. / Исаак Гафни; пер. с иврита. М. Навона, Ю. Шляйфмана. – М.: Мосты культуры; Иерусалим.: Гешарим, 2003. – 396 с.
24. Гиршман М. Еврейская и христианская интерпретация Библии в поздней античности / Марк Гиршман; пер. с англ. Г. Казимовой. – М.: Мосты культуры; Иерусалим.: Гешарим, 2002. – 184 с.
25. Глинчикова А. Г. Индивидуализация личности в преддверии Современности / Алла Григорьевна Глинчикова — ИФРАН Москва, 2012. —176 с.
26. Грушевой А. Г. Иудеи и иудаизм в истории Римской республики и Римской империи/ Александр Гаврилович Грушевой. - СПб.: Факультет филологии и искусств СПбГУ, 2008. — 484 с.
27. Гуревич А. Я. Индивид и социум на средневековом Западе / Арон Яковлевич Гуревич, серия «Становление Европы». – СПб.: Александрия, 2009. – 492 с.
28. Гуревич П.С. Исчезла ли сущность человека? // Спектр антропологических учений. Вып. 5 / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. П.С. Гуревич. – М.: ИФРАН, 2013. – С.6–23.

29. Девидсон Ричард. Пламя Яхве: Сексуальность в Библии / Ричард Дэвидсон; пер. с англ. Г.Г. Ястребова. – М.: Эксмо, 2015. – 1008 с.
30. Дейк ван Т.А. Язык. Познание. Коммуникация / Тен Андрианус ванн Дейк; пер. с англ. / Сост. В. В. Петрова; Под ред. В. И. Герасимова; Вступ. ст. Ю. Н. Караулова и В. В. Петрова. — М.: Прогресс, 1989. — 312 с.
31. Деопик Д. В. История Древнего Востока: учеб. пособие / Дега Витальевич Деопик. – М.: Издательство ПСТГУ, 2014. – 304 с.
32. Доддс Э. Р. Язычник и христианин в смутное время: Некоторые аспекты религиозных практик в период от Марка Аврелия до Константина / Эрик Робертсон Доддс; пер. с англ. А. Д. Пантелеева и А. В. Петрова; общ. Ред. Ю. С. Довженко. – СПб.: ИЦ Гуманитарная Академия, 2003. – 320 с.
33. Дройзен И. Г. История эллинизма. История диадохов / Иоганн Густав Дройзен: пер. с нем. – М.: Академический Проект; Киров: Константа, 2011. – 518 с.
34. Егоров Г., свящ. Священное Писание Ветхого Завета: курс лекций / протоиерей Геннадий Егоров. – 3-е изд., испр. и доп. – Изд-во ПСТГУ, 2011. – 607 с.
35. Иерофей (Влахос), митр. «Знаю человека во Христе...»: Жизнь и служение старца Софония, исихаста и богослова / митрополит Иерофей (Влахос); пер. с греч. В. Щербакова под ред. Иером. Николая (Сахарова) – СТСЛ, 2013. – 432 с.
36. Иларион (Алфеев), митр. Таинство веры: Введение в православное богословие / Митрополит Иларион (Алфеев). – М.: Эксмо; Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2012. – 304 с.
37. Иоанн (Зизиулас), митр. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви / митрополит Иоанн (Зизиулас); пер. с англ. М. Толстолуженко, Л. Колкер. – М.: Издательство ББИ, 2012. – XII + 407 с.
38. Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение. Очерки о личности и Церкви / митрополит Иоанн (Зизиулас); пер. с англ. Д. Гзгян. – М.: Из-во СФИ, 2006. – 280 с.

39. Кан Й. Сквозь призму хасидского учения / Йоэль Кан; пер. с иврита М. Корица. – М.: Книжники, 2011 – 672 с.
40. Ковельман А. Б. Эллинизм и еврейская культура / Аркадий Бенционович Ковельман. – М.: Мосты Культуры; Иерусалим: Гешарим, 2007. - 222 с.
41. Коган М., раввин. Введение в мудрость Торы: Время терять и время находить / раввин Михаэль Коган. – Ростов н/Д: Феникс; Краснодар: Неоглори, 2010. – 487 с.
42. Кроссан, Дж. Д. Библия. Ужас и надежда главных тем священной книги / Дж. Д. Кроссан; пер. с англ. Г. Г. Ястребова. – М.: Эксмо, 2015. – 352 с.
43. Кьеркегор С. Страх и трепет / Серен Кьеркегор, пер. Исаева Н.В. – М.: Академический проект, 2017. – 154 с.
44. Левек П. Эллинистический мир / Пьер Левек; пер. с фр. Е. П. Чиковой. Коммент. и послесл. Г. А. Кошеленко. - М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1989. - 252 с.
45. Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное / Эммануэль Левинас; пер. с франц. — М.:Modern, 2013. - 416 с.
46. Левинас Э. Избранное: Трудная свобода / Эммануэль Левинас; пер. с франц. — М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. - 752 с.
47. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм / Алексей Федорович Лосев. - Харьков: Фолио; М.: Издательство АСТ, 2000. – 960 с.
48. Мадзарелл Э. Будущее и эволюция. Человек, который не согласен уходить // Философский журнал. Т. 8. № 4. / Рос. Акад. Наук, Ин-т философии; глав. ред. А.В. Смирнов. — М.: ИФРАН, 2015. С. 47–67
49. Макаров М. Л. Основы теории дискурса/ Михаил Львович Макаров. — М.: ИТДГК «Гнозис», 2003. — 280 с.
50. Малер А.М. «Понятие «личности» в софиологии и неопатристике» // Софиология и неопатристический синтез: богословские итоги философского

развития: Сборник научных статей. / сост. К. М. Антонов, Н. А. Ваганова. – М.: издательство ПСТГУ, 2013. С. 225–251.

51. Мейендорф И., прот. Пасхальная тайна: Статьи по богословию / протопресвитер Иоанн Мейендорф; сост.: И.В. Мамаладзе; предисл. Прот. В. Воробьева, Й. ванн Россума. – М.: Эксмо; ПСТГУ, 2013. – 832 с.

52. Мень А. На пороге Нового Завета/ протоиерей Александр Мень. - М.: Изд-во Эксмо, 2004. – 1056 с.

53. Мерперт. Н.Я. Очерки археологии библейских стран / Николай Яковлевич Мерперт. - М.: Издательство ББИ, 2000. – 332 с.

54. Мровчанский – Ван Аллен А., Монтель Гомес С. Аспекты русской традиции философско – теологического синтеза в постсекулярном контексте: о. Г. Флоровский, о. С. Булгаков, А. Бадью и «карлик теологии» // Софиология и неопатристический синтез: богословские итоги философского развития: Сборник научных статей / сост. К. М. Антонов, Н. А. Ваганова. – М.: издательство ПСТГУ, 2013. С. 211–224.

55. Мунье Э. Манифест персонализма / Эмманюэль Мунье; пер. с фр. и примеч. И. С. Вдовина. – М.: Республика, 1999. - 559 с.

56. Мунье Э. Персонализм / Эмманюэль Мунье; пер. с фр. и примеч. И. С. Вдовина. – М.: Искусство, 1992. – 143 с.

57. Мэй Р. Открытие Бытия / Ролло Мэй. Открытие бытия. Очерки экзистенциальной психологии. Перевод А.Багрянцевой. - М.: Институт общегуманитарных исследований, 2014. — 192 с.

58. Никонов К.И. Религиозная антропология (Христианское учение о человеке в историческом и современном контексте) // Спектр антропологических учений. Вып. 2 / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. П.С. Гуревич. – М.: ИФРАН, 2008. С. 52-74.

59. Основы религиоведения: учебник / Ю. Ф. Борунков, И. Н. Яблоков, М. П. Новиков, и др.; под ред. И. Н. Яблокова. М.: Высшая школа, 1994. - 368 с.

60. Ортис де Урбина И. Сирийская патрология / Игнасио Ортис де Урбина; пер. М. В. Грацианского. – М.: Издательство ПСТГУ, 2013. – 283 с.

61. Патай Р. Иудейская богиня / Рафаэль Патай; пер. Володарская Л.И. - Екатеринбург: У-Фактория, 2009. – 368 с.
62. Плеснер. Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию / Хельмут Плеснер; пер. с нем. - М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. - 368 с.
63. Половинкин С. М. Антиномическое понимание Софии у священника Павла Флоренского // Софиология и неопатристический синтез: богословские итоги философского развития: Сборник научных статей. / сост. К. М. Антонов, Н. А. Ваганова. – М.: издательство ПСТГУ, 2013. С. 44–56.
64. Помазанский М., прот. Догматическое богословие / протопресвитер Михаил Помазанский. – Клин: Христианская жизнь, 2015. – 352 с.
65. Поппер К. Р. Логика и рост научного знания. Избранные работы / пер. с англ. - М.: Прогресс, 1983. - 605 с.
66. Путеводитель по празднику Песах/ пер. с иврита и составитель Д. Шехтер. – М.: Лехаим; N.Y.: F.R.E.E., 2008. – 496 с.
67. Райт Н. Т. Что на самом деле сказал апостол Павел. Был ли Павел из Тарса основателем христианства? / Николас Томас Райт; пер. с англ. – М.: Издательство ББИ, 2010. – 186 с.
68. Резник Ю.М. Специфика «интегративной антропологии». Антропология: комплекс наук и проект интеграции знаний о человеке // Спектр антропологических учений. Вып. 1 / Рос. Акад. Наук, Ин-т философии; отв. Ред. П. С. Гуревич. — М.: ИФРАН, 2006. — С. 65–83.
69. Розанов В. В. «Люди лунного света». / Василий Васильевич Розанов. - С-Пб.: Азбука, 2008. – 272 с.
70. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии / Жан – Поль Сартр, пер. с фр. предисл., примеч., Колядко В.И. – М.: Республика, 2000. - 823 с.
71. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Ф. Ницше и др. Сумерки богов: сборник / сост., общ. ред. и предисл. Яковлев А.А. – М.: Политиздат, 1989. С. 319-344.

72. Серафим (Соболев), свт. Новое учение о Софии Премудрости Божией / святитель Серафим (Соболев). – Краснодар: Текст, 2006. – 400 с.
73. Сатомский А.С. Антропологический дискурс в «Апокалипсисе Баруха» // Ярославский педагогический вестник. Ярославль, 2017. №3. С. 281-284;
74. Сатомский А.С. Личность сквозь призму эсхатологии книги Премудрости Соломона // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов, 2017. № 3(77), Ч. 1. С. 132-134;
75. Сатомский А.С. Оппозиция «праведник/ грешник» в книге Премудрости Соломона // Христианское чтение. СПб., 2018. №4. С. 36 – 41;
76. Синило Г. В. Древние литературы Ближнего Востока и мир ТаНаХа (Ветхого Завета) / Галина Вениаминовна Синило. – Минск: Экономпресс, 1998. - 471 с.
77. Сират К. История средневековой еврейской философии / Коллет Сират; пер. с англ. Т. Баскаковой. – М.: Мосты культуры; Иерусалим.: Гешарим, 2003. – 710 с.
78. Смерть и жизнь после смерти в мировых религиях / сост. Джекоб Ньюзнер; пер. с англ. Г. Г. Ястребов. – М.: ББИ, 2007. – 123 с.
79. Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть / архимандрит Софроний (Сахаров). - Свято–Иоанно–Предтеченский монастырь; Свято–Троицкая Сергиева Лавра, 2006. – 400 с.
80. Струговщиков Е., иер. Тейяр де Шарден и православное богословие / иерей Евгений Струговщиков. – М.: Fazenda «Дом надежды», 2004. - 256 с.
81. Тихеева Ю.Б. «Историко – философский контекст учения В. С. Соловьева о Софии» // Софиология и неопатристический синтез: богословские итоги философского развития: Сборник научных статей. / сост. К. М. Антонов, Н. А. Ваганова. – М.: издательство ПСТГУ, 2013. С. 24–33.
82. Торчинов Е. А. Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния / Евгений Алексеевич Торчинов. – 4-е изд. – СПб.: Азбука – классика, Петербургское востоковедение, 2005. – 544 с.

83. Троицкий И. Г. Общественный быт древних евреев // Еврейские цари и первосвященники. Жизнь, быт и нравы. М.: Крафт+, 2011. С.108–187.
84. Тронский И. М. История античной литературы / Иосиф Моисеевич Тронский. – 5-е изд., испр. – М.: Высш. Шк., 1988. – 464 с.
85. Урбанович Г., прот. Архитектурные формы и символы религиозно – политического феномена культа императора по материалам археологических исследований в Малой Азии // Христианское чтение. Научно – богословский журнал. № 6. – СПб.: Издательство СПбДА, 2014. С. 79–126.
86. Усачев А.В. «О контексте формирования софиологии в русской религиозной философии» // Софиология / под ред. В. Поруса. – М.: ББИ, 2010. С. 83–88.
87. Фатенков А. Н. Субъект: под знаком идеи возвращения // Спектр антропологических учений. Вып. 4 / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. П.С. Гуревич. – М.: ИФРАН, 2012. – С. 57–76.
88. Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии / Джеймс Джордж Фрэзер; пер. с англ. М. К. Рыклина –М.: Политиздат, 1980. – 831 с.
89. Фрэзер Дж. Дж. Фольклор в Ветхом Завете / Джеймс Джордж Фрэзер; пер. с англ. Вольпина Д. – 2-е изд., испр. – М.: Политиздат, 1990. – 542 с.
90. Хаардт А. Присутствие отсутствующего: к вопросу о Другом в социальной феноменологии Ж.-П. Сартра и С.Л. Франка // Философский журнал. Т. 8. № 4. / Рос. Акад. Наук, Ин-т философии; глав. ред. А.В. Смирнов. — М.: ИФРАН, 2015. С. 109–120
91. Хайдеггер М. Бытие и время / Мартин Хайдеггер; пер. с нем. В. Бибихин. – М.: Академический проект, 2015. – 452 с.
92. Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления / пер. с нем. В. Бибихин. – М.: Республика, 1993. С. 16-26.
93. Хорунжий С.С. Переоценка всех антропоценностей // Спектр антропологических учений. Вып. 3 / Рос. Акад. Наук, Ин-т философии; отв. Ред. П. С. Гуревич. — М.: ИФРАН, 2010. — С. 65–84.

94. Хофман А., Коул П. Священный сор. Потерянный и возвращенный мир Каирской генизы / Адина Хофман, Питер Коул; пер. с англ. В. Гопмана. – М.: Книжники; Текст, 2013. – 365 с.
95. Чериковер В. Эллинистическая цивилизация и евреи / Виктор Чериковер; пер. с англ. В.Л. Вихновича; науч. ред. и вступ. ст. А. Г. Грушевого. – СПб.: ИЦ Гуманитарная Академия, 2010. – 640 с.
96. Шаму Ф. Цивилизация Древней Греции/ Франсуа Шаму; пер. с фр. Т. Баженовой. – Екатеринбург: У – Фактория; М.: АСТ Москва, 2009. – 368 с.
97. Шарден П. Тейяр де. Феномен человека. / Пьер Тейяр де Шарден; пер. с фр. Н. А. Садовского. – М.: Наука, 1987. – 240 с.
98. Шелер М. Положение человека в космосе / пер. А. Филиппова; сост. и послесл. П. С. Гуревича; Общ. ред. Ю. Н. Попова // Проблема человека в западной философии: Переводы —М.: Прогресс, 1988. — С. 31–96.
99. Шефлер Р. Краткая грамматика молитвы / Рихард Шефлер; пер. с нем. – М.: Издательство ББИ, 2013. – 152 с.
100. Шифман И. Ш. Ветхий Завет и его мир / Илья Шолеймович Шифман. – СПб.: Из-во С. – Петерб. Ун-та, 2007. – 216 с.
101. Шиффман Л. От текста к традиции: история иудаизма в эпоху Второго Храма и период Мишны и Талмуда / Лоуренс Шиффман. Пер. с англ. - М.: Мосты культуры; Иерусалим: Гешарим, 2002. – 304 с.
102. Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике / Гершом Шолем; пер. с англ. и иврита Н. Бартман, Н – Э. Заболотная; под ред. Менахема Яглома. – Москва.: Мосты культуры; Иерусалим.: Гешарим, 2007. – 510 с.
103. Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет. Пятикнижие Моисеево / Дмитрий Владимирович Щедровицкий – 4-е изд., испр. – М.: Отклик, 2008. – 1088 с.
104. Элиаде М. История веры и религиозных идей: от каменного века до элевсинских мистерий / Мирча Элиаде; пер. с фр. Н. Н. Кулаковой, В. Р. Рокитянского, Ю. Н. Стефанова. – 2-е изд. – М.: Академический проект, 2009. – 622 с.

105. Элиаде М. История веры и религиозных идей: от Гаутамы Будды до триумфа христианства / Мирча Элиаде; пер. с фр. Н. Н. Кулаковой, Н. Б. Абалаковой, С. Г. Балашовой, А. А. Старостиной. – 2-е изд. – М.: Академический проект, 2009. – 676 с.

106. Яковлева Л. И. Дискурс-анализ как один из срезов социально-философского, культурологического и лингвистического исследования // Философские опыты. Глобализация, коммуникация, идентификация: Сб. науч. тр., №4. – 2011. С. 22-66.

107. Яннарас Х. Личность и Эрос / Христос Яннарас; пер. с греч. – М.: Изд-во РОССПЭН, 2005. - 480 с.

108. Ясперс К. Смысл и назначение истории / Карл Ясперс; пер. с нем. — М.: Политиздат, 1991. — 527 с.

109. Ясперс К. Разум и экзистенция / Карл Ясперс, пер. с нем. – М.: Канон, 2013. – 336 с.

110. Василий (Кривошеин), архиеп. Простота Божественной природы и различия в Боге по св. Григорию Нисскому [Электронное издание] // Режим доступа: <http://basilekrivocheine.org/patrology/prostota-bozhestvennoj-prirody/>

111. Панкратов А. Исторические проблемы древнерусского богослужения в честь св. Софии, Премудрости Божией, и почитание Её [Электронное издание] // Режим доступа: <http://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/247-1-0-895>

112. Cheon S. The Exodus Story in the Wisdom of Solomon. A Study in Biblical Interpretation/ Samuel Cheon; A&C Black, 1997. - 169 p.

113. Crenshaw, James L. Old Testament wisdom: an introduction. - Westminster John Knox Press, 1998. - 255 p.

114. Charlesworth J. H. Critical Reflections on the Odes of Solomon: Literary Setting, Textual Studies, Gnosticism, the Dead Sea Scrolls & the Gospel of John/James H. Charlesworth; Sheffield Academic Pr, 1998. – 181 p.

115. Charlesworth J. H. The Earliest Christian Hymnbook: The Odes of Solomon / James H. Charlesworth; Wipf & Stock Pub, 2009. - 172 p.

116. Charlesworth James H. *The Odes of Solomon: The Syriac Texts* / James H. Charlesworth; Scholars Press, 1973. – 167 p.
117. Charlesworth J. H. *The Old Testament Pseudepigrapha, Vol. 2: Expansions of the Old Testament and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic works*/James H. Charlesworth; Doubleday and Company, 1985. - 1056 p.
118. Kronholm T. *Motifs from Genesis 1-11 in the genuine hymns of Ephrem the Syrian with particular reference to the influence of Jewish exegetical tradition* / Tryggve Kronholm; LiberLaromedel / Gleerup, 1978. - 251 p.
119. Lange N. R. M. *Origen and the Jews: Studies in Jewish-Christian Relations in Third-Century Palestine* (University of Cambridge Oriental Publications) / Nicolas Robert Michael Lange; Cambridge University Press, 1977. – 250 p.
120. Mc Glynn M. *Divine Judgement and Divine Benevolence in the Book of Wisdom* / Moyna McGlynn; Mop Siebeck GmbH & Ko. K, 2001. – 294 p.
121. Neusner J. *Aphrahat and Judaism: The Christian-Jewish argument in fourth-century Iran* / Jacob Neusner; Brill, 1971. - 267 p.
122. Reed, David A. *How Semitic Was John? Rethinking the Hellenistic Background to John 1:1* // *Anglican Theological Review*; 2003, Vol. 85 Issue 4, p. 709-726.
123. Sternberg, Robert, J. *Wisdom: Its nature, origins, and development.* - Cambridge: Cambridge University Press, 1990. – 352 p.
124. Von Rad Gerhard, *Wisdom in Israel*/translated by J. D. Martin – London / Pennsylvania: SCM press LTD / Trinity press international, 1993. – 330 p.
125. Vermes G. *Scripture and Tradition in Judaism: Haggadic Studies* (Studia Post Biblica - Supplements to the Journal for the Study of Judaism) / Geza Vermes; Brill Academic Pub, 1997. - 243 p.