Тимофей Геннадьевич Пушков
(архимандрит Феогност)

УДК 22.07

канд. богословия, священник Луганской Епархии
(с. Курячовка, Марковского р-на, 92444)
st077180@student.spbu.ru

«Логос-Педагог» Климента Александрийского и «Раб» Исаии (42:1–8 и 52:13–53:12): упущенные теологические перспективы

Статья посвящена выделению совпадений и различий христианства с другими религиями и их обоснованию через общее Откровение Логоса Божьего, действующего на том или ином уровне во всех древних религиях. Автор раскрывает основные раннехристианские учения о логосе, представленные в греческой патристической традиции. Большое внимание уделяется сравнению представлений о Логосе в Ветхом и Новом Завете. Автор приходит к заключению, что христианство не отождествляет языческих богов с Христом, а уделяет им лишь место прообразов, рожденных пророческой интуицией, предвосхитившей явление Спасителя. Синкретизм просто объявляет релевантными все традиции, исходящими от «Единого Безликого Духа». Кроме того, универсализм Церкви опирается на историческое событие Христа, как Воплощение, вочеловечение, смерть и Воскресение Христа. Синкретизм может опираться на сумму абстрактных идей, занимаясь поисками этих идей в других религиях. Христианством твердо исключается мистический и литургический релятивизм, т.е. признавая умозрительные теории язычников во многом богодухновенными, христианство не допускает и мысли о равнозначности их культов с церковной литургией.

Ключевые слова: Христос, Логос, Педагог, Исаия, межрелигиозный диалог, Климент Александрийский

Timofey Gennadievich Pushkov
(Archimandrite Feognost)

PhD in Theology, priest of the Lugansk Diocese
(Kuryachevka village, Markovsky district, 92444)
st077180@student.spbu.ru

Clement of Alexandria's Logos Pedagogue and Isaiah's Servant (42:1–8 and 52:13–53:12): Missed Theological Perspectives

The article is devoted to finding coincidences and differences between Christianity and other religions and substantiating them as going back to the general Revelation of the Logos of God acting at one level or another in all ancient religions. The author reveals the main early Christian teachings about the logos, presented in the Greek patristic tradition. Much attention is paid to comparing the concepts of the Logos in the Old and New Testaments. The author comes to the conclusion that Christianity does not identify pagan gods with Christ, but only gives them the place of prototypes born of prophetic intuition that anticipated the appearance of the Savior. Syncretism simply declares relevant all traditions emanating from a «Single Faceless Spirit». In addition, the universalism of the Church is based on the historical event of Christ, such as the Incarnation, assuming the human nature, death and Resurrection of Christ. Syncretism can rely on the sum of abstract ideas, searching for these ideas in other religions. Christianity firmly excludes mystical and liturgical relativism, i. e. recognizing the speculative theories of the pagans to be largely inspired by God, Christianity does not allow the idea of the equivalence of their cults with the church liturgy.

Key words: Christ, Logos, Teacher, Isaiah, interreligious dialogue, Clement of Alexandria

В настоящей статье будут рассмотрены возможность плодотворного синтеза «IV есни о Рабе» персидского пласта книги Исаии[1] и темой «Раба Божьего» и теологии «Логоса-Педагога» св. Климента, пресвитера Александрийского, отца и учителя древней Церкви[2]. Несмотря на то, что эти образы возникли неза-

[1] Далеко за рамками данного исследования остаются источниковедческие штудии по Библеистики. Мы априори исходим как из бесспорного факта, что книга Исайи пророка — в том виде, в каком она известная нам — составлена несколькими авторами, в частности главы, начиная с 40-й, написаны несколькими авторами, пережившими падение Вавилона и видевшими воцарение Кира Персидского (Ис 45:1), т. е. та часть корпуса Исайи, в которой находится «Песнь о Рабе» (52–53 гл.), составлена в Персии, а потому мы именуем ее автора «персидский Исайя». Подробнее по этим вопросам см. соответствующие разделы общих Исагогических трудов современных авторов: Сор У. С., Ла, Хаббард Д. А., Буш Ф. У. Обзор Ветхого Завета / Пер. с англ. Одесса, 1998; Введение в Ветхий Завет / Под ред. Э. Ценгера; пер. с англ. под ред. В. Витковского. М., 2008; Брюггеман У. Введение в Ветхий Завет. Канон и христианское воображение / Пер. с англ. М., 2005. Конкретно по «IV песне о Рабе»: Рувинска В. «Четвертая песня Раба Господня» (Ис 52:13–53:12) // От Библии до постмодерна. Статьи по истории еврейской культуры (Чейсовская коллекция) / Под ред. К. Бурмистрова и др. М., 2009. С. 42–51; Фрухтенбаум А. Иисус был еврей / Пер. с англ. СПб., 1998; Hugenberger G. P. The Servant of the Lord in the «Servant Songs» of Isaiah: a Second Moses Figure // The Lord's Anointed. Interpretation of Old Testament Messianic Texts / Ed. by P. E. Satterthwaite, R. S. Hess, G. J. Wenham. Grand Rapids, 1995. Не бесспорные, но весьма важные заметки о соотношении парсизма и персидских частей книги Исайи в очерке: Смит М. Второисаия и Парсизм // Journal of the American Oriental Society. 1963. Vol. 83. N 4 // URL: https:aquilaaquilonis.livejournal.com/213359.html (22.03.2011). Также интересно исследование по политическому контексту библейского текста: Carr D. M. An Introduction to the Old Testament: Sacred Texts and Imperial Contexts of the Hebrew Bible. Wiley-Blackwell, 2010.

[2] Тит Флавий Климент — римлянин по происхождению, александрийский священник, учитель Оригена и его предшественник на посту главы Александрийского Огласительного Училища имел огромное влияние на всех древних отцов Церкви, почитался как бесспорный авторитет. Александр Иерусалимский в письме к Оригену называет своего наставника Климента святым (Euseb. HE, VI, 13, 1–4). Авторитет Климента был настолько велик, что Евсевий Кесарийский называет его и Иринея Лионского «двумя вернейшими свидетелями (веры), вождями церковного правоверия» (Euseb. HE, III, 23, 1–2). Ф. В. Фаррар же дает ему такую характеристику: «Наверное, ни один из отцов Церкви не превосходил Климента широтою начитанности [имеется в виду «светская» начитанность, владение классической культурой. — *Т. П.*] или увлечением испытующего ума» (Фаррар Ф. В. Жизнь и труды святых отцов и учителей Церкви. Т. I. Петроград, 1902. С. 245). В древних церковных календарях ему назначена память на 4 декабря (в качестве «отца и учителя Церкви»). В Мартирологе Усуарда (издание со списка 864 г.) память святого Климента, пресвитера Александрийского, установлена на 4 декабря (Филарет, ИУОЦ, § 84). По иронии

висимо друг от друга, их сопоставление открывает нам глубокие богословские перспективы и новые горизонты христианского дискурса в отношении «древних дохристианских религий».

Общие понятия

Прежде всего, мы уточним содержание некоторых терминов, которые читатель будет встречать постоянно в нашем очерке. Чтобы каждый раз не делать «вводных пояснений», это следует сделать в самом начале статьи.

«Раб Господень» (Исаия 42:1–8 и 52:13–53:12)

Исследование богословской мысли, посвященной краткому фрагменту в книге пророка Исаии, представляется особенно значимым. Этот фрагмент, вероятно, является интерполяцией, так как он нарушает логическую последовательность повествования, начинаясь в 52:13 и заканчиваясь в 53:12, в то время как предыдущие стихи (52:1–12) говорят о радости и ликовании иудейских переселенцев, и эта же тема продолжается с 54:1. Однако, несмотря на свою краткость, данный фрагмент заслуживает особого внимания, поскольку представляет собой глубокий и оригинальный вклад в богословскую мысль. Важно отметить, что концепция человека как искупительной жертвы отсутствует в иудейском богословии, и фрагмент «IV Песнь Раба Яхве» (52:13–53:12) действительно уникален в этом отношении. Здесь впервые в библейском каноне говорится о принесении Рабом себя в качестве искупительной жертвы с последующим его возвеличиванием среди людей, за которых он продолжает выступать в роли заступника. Это само по себе является отходом от традиционного порядка вещей, поскольку принесенная жертва не может продолжать существовать и пожинать плоды своего жертвенного служения после того, как она была принесена[3]. Другой важный аспект данного фрагмента заключается

судьбы он исчез из церковных календарей «без суда и следствия», а его место (4 декабря) занял «столп» византийской схоластики — Иоанн Дамаскин, все-таки весьма сильно уступавший интеллектуально и культурно св. Клименту. См.: Пушков Ф. «Христос-Педагог» по учению св. Климента Александрийского: курс. раб. ... магистранта. Луганск, 2013.

[3] Для более подробного введения в проблематику Ис 52–53 гл. можно

в том, что Раб Господа может выполнять свою миссию, включая предельное унижение и непризнание. Ему обещано быть «Заветом для народа, светом для язычников» (Ис 42:6), однако, сначала Ему придется добровольно согласиться претерпеть предельное унижение, позор, незаслуженные страдания и несправедливый смертный приговор. И даже не сама смерть, а именно пренебрежение и позор (Ис 52:14; 53:2–4) является основной темой этого фрагмента. Прежде чем стать «для всех» источником спасения, Он становится «для всех» предметом насмешек и высокомерных издевательств. И предел парадокса в том, что Он терпит это — по воле Господа. Далее мы увидим, как эта грань Раба Господнего коррелирует со служением Логоса-Педагога в богословии Климента.

Логология и Дао

Необходимо провести четкое разграничение между доктриной о Логосе и доктриной о Христе. Логос представляет собой сопребывающую Отцу активную, живую и персонифицированную силу. Христос же есть Богочеловек, воспринятый Логосом, т. е. являющийся «историческим итогом» воплощения Логоса в человеке и реализации себя через данного конкретного человека. По этой причине даже христианские авторы проводят различие между логологией и христологией. В данном контексте мы не будем подробно рассматривать процесс формирования учения о Логосе в античной философии, откуда оно было заимствовано (через стоиков, таргумы и Филона Александрийского) иудейями, а впоследствии — христианами. Уточним, что именно в иудейском богословии в эпоху, называемую «Межзаветным периодом»[4], возникло учение о Двух Персонах[5], соприродных

взять уже упоминавшиеся выше, в прим. 1, материалы, в том числе: Рувинска В. «Четвертая песня Раба Господня» (Ис 52:13–53:12).

[4] См.: Лурье В. М. [Григорий, еп.]. История Византийской философии. СПб., 2006 (ч. I: «Раннехристианский пролог»).

[5] По этой теме см.: Боярин Д. Божественность Мессии имеет библейские корни, а не языческие / Еврейский центр культуры «Эшкалот» // URL: https://youtu.be/kJK9vp-gLj0 (2021); Традиции преображающего видения в иудаизме и христианстве: Сб. докл. / Под ред. Т. Гарсии-Уидобро, А. А. Орлова; Пер. с англ. Г. Вдовина; пер. с исп. И. Д. Колбутова. М., 2020; Предания о двух владычествах на небесах и ранняя христология: Сб. докл. / Под ред. Т. Гарсии-Уидобро, А. А. Орлова; пер. с англ. И. Д. Колбутова. СПб., 2021; Орлов А. А. «Потаенные книги»: иудейская мистика в славянских апокрифах. М., 2011.

Всемогущему — О Слове Премудрости и о Духе (חור) Святости и Ходатайства, которая есть одновременно Слава (דובכ) и Присутствие (הינכש) Всемогущего (в семитских языка «Дух», «Слава» и «Присутствие» сущ. ж. р.). В античной же философии (у Гераклита и у стоиков) Логос — это своего рода «рациональный принцип» существования мироздания, его «душа и жизнь»[6]. И тут имеется определенная смысловая параллель с представлениями о Дао в раннем даосизме[7]. В данной цитате раскрывается суть Дао: «Существует нечто, единое и неделимое, что появилось ранее небес и земли. Оно абстрактно и не имеет конкретной формы. Оно глубоко, темно, безмолвно, неопределенно; мы не слышим его голоса. Обозначая его термином, я назову его Дао» (Wenzi, 1). Примечательно, что Вэн-Цзы содержит практически прямые аналогии между Дао и Логосом, и он был создан примерно в период зарождения христианства (I в. до н. э. – I в.). Христиане полностью принимали все вышесказанное о Логосе. Отсюда — вполне укладывающееся в рамки античной философии представление о Логосе как о Педагоге (т. е. по сути учение о Логосе-Педагоге — это еще не Христология, а именно античная Логология). Но именно христиане же засвидетельствовали пред миром и нечто принципиально новое, а именно: этот творящий мир Логос, всегда воплощающийся в Откровении и в душах святых, окончательно и вполне воплотился и вочеловечился в Лице Иисуса Христа, представ нам в человеческом не только виде, но и самосознании. И вот отсюда начинается уже Христология.

Динамичная Христология

Ту модель описания «события Христа» (термин К. Ясперса), которую я здесь излагаю, удобнее и правильнее всего именовать

[6] Не утратила своей актуальности объемная монография С. Трубецкого, посвященная Логосу в античной философии: Трубецкой С. Н. Учение о Логосе в его истории. М., 1906. Также см.: Кессиди Ф. От мифа к Логосу. М., 1972; О Гераклите и стоиках также см.: Трубецкой С. Н. Курс истории древней философии. М., 1997. Также соответствующие разделы см.: Целлер Э. Очерк истории греческой философии / Репринт. Изд. 9-е. под ред. Ф. Лорцинга; пер. с нем. С. Л. Франк. М., 1996.

[7] По даосизму: Торчинов Е. А. Даосизм. СПб., 1993.

«динамичной Христологией». Но не путать ее с христологическим «динамизмом» раннехристианских сект[8]. Ряд антитринитариев первых веков учил, что Бог только Отец, а Иисус — обычный человек, который за любовь и верность был усыновлен Отцом, потому и именуется Сыном. Это ошибочное учение получило наименование «динамизма». Основной его изъян в том, что отрицается предвечное существование Лица Сына, а также союз Отца с Иисусом описывается как нравственный, а не экзистенциальный и не бытийный. Предлагаем следовать путем «динамической христологии»: несмотря на то, что божественный Логос действительно предшествует моменту воплощения в истории и несмотря на то, что он «полностью» воплощается в человека в момент Благовещения, он реализуется в человеке и через человека только в той мере, в какой этот человек развивается и раскрывает свое самосознание. Человек, принятый Логосом в единство личности, должен пройти путь становления и осознания откровения, которое находится внутри него. Наиболее ярко этот принцип динамического воплощения Бога в человеке выразил Ириней Лионский: «Слово Божие обитало в человеке и стало Сыном Человеческим, чтобы научить человека понимать Бога и научить Бога обитать в человеке, по воле Отца» (Iren. AH, III, 20, 2)[9].

Правда и совершенство должны были пройти «испытание на прочность» страданиями. Божество во Христе должно было «привыкать» не только жить человеческой жизнью Иисуса и совершать чудеса, но и страдать за правду. Если бы Сын прошел путь человеческой жизни в совершенстве и праведности, но в покое и святости, это было бы «созданием искусственных

[8] Не устаревшее по сей день исследование по догматическим спорам в эпоху Вселенских Соборов: Спасский А. А. История догматических движений в эпоху вселенских соборов / Репринт. Т. I: Тринитарный вопрос. М., 1995. Кроме того, настоятельно рекомендую по раннехристианской теологии (в историческом ракурсе): Морескини К. История патристической философии / Пер. с итал. Л. П. Горбуновой. М., 2011; Янг Ф. М. От Никеи до Халкидона: Введение в греческую патристическую литературу и ее исторический контекст / Пер. с англ. П. Б. Михайлова и др. М., 2013; Оксфордское руководство по изучению раннего христианства / Под ред. С. Э. Харви, Д. Г. Хантер; Пер. с англ. В. В. Швец. Харьков, 2020. Особенно см.: Бер И. Становление христианского богословия: путь к Никее / Пер. с англ. Варзонин и К°. Тверь, 2006.

[9] «assuesceret hominem percipere Deum, et assuesceret Deum habitare in homine».

условий», и в его праведности не было бы всей полноты правды. Он оставался бы «непричастным» всем экзистенциальным реалиям человеческого существования. Он не стал бы «во всем» одним из нас — в жизни, в страдании, в смерти.

Динамичная христология неразрывно связана с логологией: ведь для того, чтобы человек в лице Иисуса мог реализовать себя как «осуществление замысла Логоса», необходимо было довести когнитивную и религиозную культуру до определенного уровня развития. Это не «высшая точка развития» (как ошибочно полагают многие христианские теологи), но это «достаточная» для осуществления замысла Божьего о Воплощении Логоса «точка» религиозного, культурного и интеллектуального развития человечества. Для того чтобы Логос мог воплотиться и быть принятым и понятым, необходимо, чтобы в человеческом обществе сформировалось мировоззрение, подразумевающее Его воплощение. Иными словами, динамика Логоса в человеке во Христе опирается на динамику предшествовавшего Его Воплощению культурного и религиозного развития человечества и, прежде всего, иудейской религии и иудейского богословия (во всем его многообразии, каким мы его видим в эпоху Второго Храма).

Логология Иустина Философа и пресвитера Климента и «теология Ветхого Завета»

Еще в античной философии Логос выделялся как некая действующая сила, которая направляет саму эту философию. И в среднем платонизме, и у стоиков человек «постигал» некий «логос» существования или «логос» вещи. Иными словами, философ открывал Логос в творении и в конкретных вещах: сам «вселенский Логос» выступал в роли Учителя (διδάσκαλος) в философии. Этой идее и следовали раннехристианские апологеты. И они постоянно пытались показать, что Логос действовал в наиболее умных и добродетельных античных мыслителях: «Когда Сократ решился <...> руководствуясь истинным разумом и исследованием, отвести людей от демонов, тогда сами демоны воспользовались людьми, живущими во зле, и чрез них Сократ был осужден на смерть, как безбожник и нечестивец, под тем предлогом будто бы он вводит новые божества. Подобным

образом они то же самое делают и против нас. Ибо не только среди эллинов обличено это Логосом чрез Сократа, но и среди варварских народов — самим Логосом, Который принял видимый образ, сделавшись человеком и нарекшись Иисусом Христом» (Iust. Apol. I, 5). При этом поскольку Логосу причастно все творение, то разумеется, что «Логосу причастен весь род человеческий. Те, которые жили согласно с Логосом, суть христиане, хотя бы и считались за безбожников: таковы между эллинами — Сократ и Гераклит и им подобные, а из варваров — Авраам, Анания, Азария и Мисаил, и Илия и многие другие» (Iust. Apol. I, 46)[10], т. е. все творение причастно Логосу как своей замышляющей и движущей силе (формальная и кинетическая причина Аристотеля?), но люди (как существа свободные) далеко не все живут в согласии с Ним. По этой причине и сами философские прозрения, совершенные в дохристианский период человеческой истории, также имеют своим Источником Логос Бога: «Все, что сказано кем-нибудь хорошего, принадлежит нам, христианам <...>. Все те писатели посредством врожденного семени Слова могли видеть истину, но неотчетливо» (Iust. Apol. II, 13, 4–5; ср. Apol. II, 10, 1–3). Сама Логология Климента развивается в русле аналогичных представлений мученика Иустина: «Некоторые считают разумным не иметь дела ни с диалектикой, ни с философией <...> довольствуясь лишь простой и чистой верой. Но это все равно, как если бы стали они утверждать, что за виноградной лозой не нужно никакого ухода, а достаточно ее лишь посадить, чтобы получить зрелые грозди» (Clem. Alex. Strom., I, 9). Климент цитирует Писание: «напиши слова Истины двояким образом — на воле твоей и в сознании твоем, дабы ты мог вопрошающим отвечать словами Истины»[11]. И комментирует: «Но это умение отвечать и вопрошать есть что иное, если не диалектика?» (Clem. Alex. Strom., I, 9). Языческая философия, несомненно, полезна, но не вся целиком. «Истина одна,

[10] Очень важные, упускаемые большинством, нюансы темы «Логос и дохристианское человечество» лаконично описаны: Бер И. Становление христианского богословия... С. 96–99.

[11] Прямого соответствия этому тексту не нашлось в Писании. Видимо, Климент пользовался каким-то древним кодексом, имевшим серьезные разночтения.

а ложные отклонения от нее бесчисленны <...>. Философские же школы, разорвавши Истину, владеют каждая только частью ее, а хвалятся так, будто владеют всей целиком <...>. Однако все добивавшиеся Истины, как из эллинов, так и из варваров, в своих учениях, одни более, другие менее, содержат *нечто* из истинного учения, источником коего является Логос» (Clem. Alex. Strom., I, 13). Перед нами принципы дифференцирующего отношения к языческой культуре, к античному философскому, культурному и в целом интеллектуальному наследию. Да, язычники не видели Само Воплотившееся Слово, а потому и познание ими Его было фрагментарно, тогда как в христианстве Богопознание носит совершенный и завершенный характер именно благодаря явлению во плоти Логоса Божьего (ср. Iust. Apol. II, 10, 1–3). Однако и Ветхий Завет не обладает полнотой Истины и Откровения. Так, Писание говорит о несовершенстве упраздняемого во Христе Закона: «Отмена же прежде бывшей заповеди бывает по причине ее немощи и бесполезности, ибо закон ничего не довел до совершенства. Но вводится лучшая надежда, посредством которой мы приближаемся к Богу» (Евр. 7: 18–19). А значит, у Ветхого Завета не много преимуществ перед языческой философией. В сущности, и у иудеев, и у язычников было знание о Боге частичное и несовершенное, нередко смешанное с заблуждениями (о чем пишет Павел в Рим 1: 18–32) и поблажками греховным привычкам. Об этом прямо говорит Христос, комментируя одно из предписаний Закона: «Моисей по жестокосердию вашему позволил вам разводиться с женами вашими, а сначала не было так» (Мф. 19: 8).

Логос — «Педагог народов» и «униженный Раб»

Но если до Климента уже существовал дискурс «Логос-Учитель (Διδάσκαλος)[12], который интерпретировал действия Логоса в дохристианскую эпоху как исключительно интеллектуальное развитие[13], то именно Клименту принадлежит заслуга быть

[12] К примеру, учение о Логосе-Учителе Иустина см.: Бер И. Становление христианского богословия... С. 91.

[13] Хотя П. Адо постоянно и весьма обоснованно утверждает, что философская дидаскалия была не только умозрительным трудом, но и воспитанием в себе определенных навыков поведения в контексте своего ми-

автором совершенно нового поворота в теологии: Он предлагает рассмотреть Логос не только как Учителя философских истин, но и как воспитателя нравов и воли. Да, он фактически ограничивал это действие рамками античной философии[14]. Но именно он, во-первых, выделяет Педагогику из Философии, а во-вторых, проецирует служение Педагога на Логос. Это последнее порождало немало трудностей.

Дискурс «дети и Педагог» во многом перекликается с дискурсом, лежавшим в основе античной философии: «мудрость и философ». Как известно, сам термин «философ» противопоставлялся его носителем тем, кто именовал себя «софистом» («мудрецом»). Философ ставил под вопрос самоуверенность тех, кто считали себя «мудрецами», противопоставляя им себя, как человека, лишь с любовью ищущего мудрости[15]. По мысли исследователей, своим акцентом на «Педагогике» (работе с незрелыми детьми, в отличие от «Дидаскалии», обучении интеллектуально созревших), Климент выстраивает антигностический дискурс. «Гностики» ценили интеллектуальную зрелость и считали ее признаком человеческого совершенства. Носителей «гнозиса» (т. е. себя) они именовали «духовными», а остальных людей («душевных» и «плотских») считали почти что второсортными людьми. Климент выстраивает «теологию детства», в которой подчеркивает, что абсолютной зрелости ума человек не может достигнуть просто в силу ограниченности своей природы, а потому «совершенство всегда остается понятием относительным <...> поскольку мы всегда остаемся „очень маленькими“» в сравнении со своим Божественным Педагогом — Логосом[16].

ровоззрения. Но все-таки это было не то же самое, что «пайдея» или «педагогика», ориентированная на детей и подростков, как на существ более примитивных и неспособных основы своего поведения выводить из глубокой философии. Дети и отроки не «обучаются» мудрости мышления и поведения, а просто «воспитываются» (Адо П. Что такое античная философия? / Пер. с фр. В. П. Гайдамака // URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Ado/index.php (06.04.2011).

[14] По этико-практической, воспитательной стороне философских школ античности см.: Там же. IV–IX главы.

[15] См.: Адо П. Что такое античная философия? (главы II–IV).

[16] Свиридов И., свящ. «Педагог» Климента Александрийского (вступ. ст.) // Климент Александрийский. Педагог / Пер. Корсунского; под ред. свящ. Чистякова. М., 1996. С. 17.

Важно учитывать, что, как и в античной пайдее так и в богословской системе Климента, все равно «педагогика» стоит ниже «дидаскалии»[17]. «Климент задумал монументальную философскую трилогию: «Протрептик» («Увещание») — «Педагог» — «Дидаскал» («Учитель»). Основная идея всех трех частей — показать постепенность восхождения христианина к истинному «гнозису» («ведению») под руководством Логоса. Божественный Логос (Христос) выступает в первой части как «увещатель», обличающий язычество и призывающий обратиться к истинной вере; во второй — как Педагог («детоводитель»), постепенно ведущий уверовавших во Христа к нравственному совершенству; в третьей — как Учитель, открывающий принявшим крещальное «посвящение в веру» тайны истинного гнозиса»[18]. Но если в античной пайдеи «педагогика» — дело людей посредственных, рабов, которые «не вытянулись» в учителя [διδάσκαλος], то для Климента и Педагогика, и Дидаскалия — два этапа деятельности Одного и Того же Божественного Логоса. И если у гностиков воспитание, доверенное рабам, считалось чем-то тривиальным, а воспитываемые рабами — еще «не вполне» люди, то для Климента на всех этапах развития личности Логос имеет дело с полноценным человеком. Потому Он Сам лично (а не через посредников) выполняет роль не только Учителя, но и Педагога.

Однако позиция Климента в отношении Логоса-Педагога вызывала критику его современников. Они воспринимали педагога как раба, и Климент соглашается с этим, черпая свой ответ в общехристианском богословии кеносиса: ради любви к человеку Логос умалил Себя, снизошел до наших параметров и стал услужливым слугой нашего Спасения. Климент подчеркивает, что роль Логоса-Педагога не прекращается после того, как Логос открывает себя как Учитель. Это противоречит классическим представлениям того времени, включая взгляды апо-

[17] Подробнее по этой теме и связанным с ней вопросам: Марру А.-И. История воспитания в античности (Греция) / Пер. с фр. А. Любжина. М., 1998; Йегер В.Пайдейя. Воспитание античного грека / Пер. с нем. М. Ботвинника. М., 1997.

[18] Иларион (Алфеев), иером. [митр.]. Климент Александрийский (биографическая статья) // Отцы и учители Церкви III века. Антология: в 2 т. Т. I. М., 1996. С. 23.

стола Павла, который утверждал, что «закон [Моисеев] был для нас Педагогом ко Христу <...>. По пришествии же веры, мы уже не под [руководством] Педагога» (Гал 3:24–25). Климент возражает: «Нет, не только Закон Моисея был Педагогом, но Сам Логос, а потому и после воплощения Он остается нашим Педагогом, а мы — Его детьми». Эта концепция имеет прямую связь с концепцией «Раба Яхве» из Ис 42 и 52–53.

В контексте того времени «педагогика» была делом рабов, которые не только сопровождали школьника в школу и обратно, но и защищали его на улице, если это было необходимо, даже ценой своей жизни. В их обязанности входило ухаживать за вещами ученика и воспитывать его поведенческие нравы. Это было именно «воспитание» в отличие от «обучения». Раб-педагог имел право применять физические наказания с целью воспитания. В «теологической перспективе» это означает, что Логос имеет право подвергать воспитательным бичам воспитываемых Им. Однако это был неблагодарный и «черный» труд. Если Самого Себя низводит до такого низкого служения Первородный Логос, то что это, как не предел унижения? Чтобы стать «светом народов» (Ис 42:6), Он должен «научиться» выполнять самую грязную работу, заботясь о человеке. Все это полностью раскрывается во Христе — по крайней мере, так будет свидетельствовать Церковь на протяжении всей ее священной истории. Чтобы стать настоящим Педагогом, изведавшим все наши немощи, Логос, как мы видели уже со слов Иринея Лионского, соглашается «обитать в человеке <...> чтобы приучить Бога обитать в человеке [assuesceret Deum habitare in homine], по воле Отца» (Iren. AH, III, 20, 2).

Христос становится «Рабом Отца», а потому и нет никакого позора в том, что Он становится «Педагогом», служение которого есть служение рабское. «В древнем мире педагога презирали за его рабское положение и, как правило, варварское происхождение... Поэтому сравнение Божественного Слова со смиренным рабом-педагогом могло оказаться шокирующим»[19]. Но Климент оказался проницательней. Он ясно видел, что греко-римская культура пренебрежительно относится к любой не-греческой и не-римской культуре. Римляне гнушались «дикарями

[19] Свиридов И., свящ. «Педагог» Климента Александрийского... С. 12.

с окраины Леванта», одним из которых был Распятый Мессия. Сирийцы, евреи, арабы — все это «варвары» и «дикари». Свой греко-римский снобизм они проецировали и на религии этих народов, а потому со времен легализации христианства стало модным изображать Христа в римской тоге с клавом сенатора не плече. Но это будет через 100 лет после Климента, а «сейчас» еврейский Мессия у римлян вызывает только пренебрежение. Логос-Педагог — это точка пересечения античной пайдеи и «Раба Яхве» персидского Исаии. Соседние народы пользуются мудростью Израиля так же, как римляне и греки — мудростью и искусством педагога. Но из-за неримского происхождения и низкого статуса презирают того, кто оказывает им услуги. И заявляя о «Логосе-Педагоге», Климент прежде всего пытался воздействовать на снобизм современной ему культуры, пытался смягчить самолюбование греков и римлян и пренебрежение ко всему «чужому» как к «второсортному». Иными словами, он действовал как культуролог и гуманист.

Итак, теологические и религиоведческие перспективы рассматриваемого нами Христологического дискурса «Логос-Педагог» следующие: если Боговоплощение во Христе не только акт, но и событие (с присущими ему динамикой и движением), то мы действительно можем ставить вопрос о соотношении исторического Мессии Иисуса из Назарета с величайшими религиозными лидерами древности — Заратустрой, Гаутамой, Лао-Цзы, Конфуцием, Иовом Эдомским, Хаммурапи, Дани-Илу Угаритским и др., как носителями все того же Логоса (в даосизме I–II вв. Дао вполне совпадает с Логосом философии Гераклита или стоиков). Если Логос-Педагог в дохристианскую эпоху действовал как «Раб», который ведет ученика в школу, то это действие, разумеется, не может ограничиваться одним только еврейским народом (ведь пропедевтика Логоса была нацелена на то, чтобы все народы в грядущем приняли Его в лице Иисуса Христа, а значит, Педагог должен был работать со всеми народами).

Максим Исповедник пишет: «Совершившееся во Христе в конце времени таинство [обожения] бесспорно является совершением и исполнением оставшегося [неисполненным] в праотце в начале времени» (Maxim. Conf. Ambig.: PG 91, 1097D). Это означает еще и то, что человечество долгое время шло по пути

навстречу Христу, и это был путь не только еврейского народа, но всего человечества. А значит, среди каждого народа были свои причастники Логоса. Но им всем не удается завершить и довершить в себе и через себя реализацию замысла Логоса — победу над смертью. Именно поэтому в жизни — как Педагоги — они могут быть равны Иисусу, но они не равны в смерти, ибо их смерть осталась только смертью, а Его смерть стала единственной в мире победой. В смерти Иисус становится источником спасения и искупления и для самих прежде Него бывших религиозных гениев человечества.

Соответственно, и то, что совершал Логос среди евреев через Моисея и других пророков — это тоже только «пропедевтика Воплощения». По этой причине мы можем признать равнозначными как еврейскую религиозную культуру, так и религиозные традиции других народов (и одинаково несовершенными, см. Евр 7:11–19). Отметим, что как в самой ветхозаветной традиции на протяжении всей ее истории осуществлялись постоянные внутренние реформы, так же и сама традиция в Христианство воспринята не «вся целиком», а в «отредактированном» варианте. Многие ставят это в вину христианству, но на самом деле христиане изначально — это иудейские богословы. А потому у первых христиан было не меньше прав на иудейскую традицию, чем у тех реформаторов, которые создали раввинистический талмудический иудаизм — он тоже является «новоделом» и «результатом богословской реформы».

В свете сказанного принципиально оправдан такой же творчески избирательный подход христианской теологии ко всем остальным древним религиям. На деле мы такое постоянно наблюдаем, но сам этот принцип отбора и сама методология не получили ясного богословского выражения.

Различие между пропедевтикой и сотериологией

Необходимо отметить, что все исследования, посвященные проблематике «Логоса в дохристианской традиции», должны учитывать следующий важный момент: логология Иустина, Климента и прочих отцов церкви, касающаяся дохристианской активности Логоса, свидетельствует о подготовительном (образовательном и развивающем умственные способности), а не сотериологическом служении Логоса. Другими словами, все эти язычники, причастные Логосу, все равно не обретают спасения в том уникальном смысле этого термина, который был открыт миру именно во Христе. Так же, как и действие Логоса даже в религии древнего Израиля не спасало никого от вечных мук, так и действие Логоса в языческих народах было направлено на подготовку их к встрече с Тем же Логосом во плоти Христа. Только полное принятие Вочеловечившегося Логоса и дел спасения, совершенных Им на земле (которые реализуются в истории в теле церкви как мистическом теле Логоса), имеет совершенный сотериологический смысл. Все остальное является пропедевтикой.

Следует отметить, что в качестве «пути ко Христу» могут выступать буддизм, другие восточные философии, античная философия, а также различные элементы древних языческих религий (китайцев, египтян, вавилонян, персов, греков, римлян и др.). Их лидеры, будучи причастными к педагогике Логоса, вполне могут почитаться наравне с праведниками еврейского народа ветхозаветного периода. Однако, как ветхозаветный храмовый культ не приводил к спасению и не способствовал религиозному совершенству (см. Евр 9:11; 10:1), так и другие религии до Христа не привели никого к вратам Царствия Божьего и не открыли никому Небесного Отца. Подобно тому, как ритуалы иудейской религии (хотя и установленные Самим Богом) сегодня не только не нужны, но и вредны для тех, кто после крещения решится прибегнуть к ним, так и ритуалы других религий являются актом апостасии (отступничества) для тех христиан, которые принимают в них участие сегодня: и то и другое может быть предметом исторического исследования и богословской оценки.

«Писания свидетельствуют обо Мне» (Ин 5:39): интегрируется ли «мудрость иноверцев» в корпус Писаний?

Для того чтобы ответить на поставленный вопрос, следует учесть, что целый корпус «Писаний» (Ктувим или Сефер Хохма / Писания или Книги Премудрости) представляет собою заимствование из эллинистической культуры. Книга Иова — это пере-

сказ вавилонского эпоса. Сам Иов не был частью Израиля и жил «вне» Завета Бога с Авраамом, однако он указан как образцовый праведник, и повесть о нЕм вошла в библейский канон Израиля.

Но наряду с Иовом необходимо упомянуть еще одного не-еврейского (и даже, строго говоря, не-монотеистического) праведника, на авторитет которого ссылаются пророки Откровения. Речь идет о некоем «Дан-Элу» [לאנד], на которого ссылается Иезекииль (14:14, 20). Он упомянут между Ноем и Иовом, и многие думают, что речь идет о Данииле — иудейском праведнике, который был в это время в Вавилонском Плену. Однако существует мнение, что Иезекииль упомянул не библейского пророка Даниила, «а угаритского героя-царя Данэла, упоминаемого в Акхтской легенде как эталон благочестия и справедливости»[20]. Причем, чисто текстуально, имя Иова стоит после Даниила (т. е. Иов был моложе). В этой теории есть своя глубина. Иезекииль упоминает о трех праведниках как о ходатаях за народ израильский. Ходатай — это всегда тот, кто стоит над виновным и не вписан в круг его вины (потому и Христос есть абсолютный Ходатай Примирения, что Он единственный абсолютно безгрешен). Иов приносит жертву за вину своих друзей, не будучи соучастником ее (Иов 42:7–9), так как Иов ни разу не согласился с друзьями, а значит, не разделил с ними их вины. Когда пятно ложится на весь народ, то необходим ходатай не из осужденного народа, а извне. В таком случае Ной, Данэл Угаритский и Иов подходят как нельзя лучше: все они смотрят извне на народ Израиля.

Заметим, что сам Данэл Угаритский был идолопоклонником. В мифах его часто называют «человеком из Рафы». Сохранились (но, к сожалению, лишь частично) три таблички, на одной из которых упоминается Данэл, человек из Рафы, и которая описывает фрагменты жизни некоторых существ, называемых «рефаимами». На табличках также есть упоминание о коронации Баала. Таким образом, демонстрируется связь между Данэлом, рефаимами и Баалом, однако эти таблички не имеют отношения к легенде об Акхате. Мы упоминаем о них только потому, что они каким-то образом связаны с еврейской мифологией. В Ветхом Завете есть несколько упоминаний о рефаимах: а) как о тенях

[20] См.: Сор У. С., Ла, Хаббард Д. А., Буш Ф. У. Обзор Ветхого Завета. С. 511.

умерших; б) как о народе или племенах, населявших Ханаан еще до прихода туда евреев. Во фрагментах угаритской мифологии рефаимов приглашают на пир и на ритуал жертвоприношения, который связан с возвращением Баала из подземного царства и его коронацией. Всего их восемь, а во главе стоит некто по имени Рефу-Баал. Они прибывают на пир в повозках либо верхом на лошадях или ослах. Поэтому несколько затруднительно считать их тенями или призраками. Наибольший интерес представляет мнение доктора Джона Грея, который видит в них культовых персонажей, отвечающих за соблюдение ритуалов, которые обеспечивают плодородие полей и играют особую роль в церемонии коронации Баала. Поэтому три этих отрывка могут содержать обрядовый миф, который декламировался на некоторых праздниках»[21]. Итак, Данэлу и Иов — это интегрированные в Откровение Израиля не только инородцы, но еще и иноверцы, однако пророк Иезекииль «прочел» их личность в призме Откровения, показав их как «праведников Израиля».

Мелхиседек (Быт 14:18) — царь-жрец одного из ханаанских племен со столицей в Салиме во время поселения тут Авраама. По созвучности имени Мельки-Цадек (Царь-Праведник) с Адони-Цадек (Господин-Праведник) из Нав 10:1,3, есть основания делать выводы, что Салим времен Авраама — это Иерусалим времен Навина. Возможно, это было племя евусеев [יסובי]: согласно Нав 15:8. Мелхиседек служил «Эль Элиону» [ויליע לא], что, конечно, можно перевести как «Бог Всевышний» или «Бог Высочайший» (среди других богов Ханаана). Мы мало что знаем о его религии и культе, только то, что он не из рода Авраамова и не из числа вступивших в Завет с Богом Авраама. Его религиозная традиция — принципиально иная относительно религии Авраама. И то, что Авраам — праведник Божий, находит для себя возможным вступить в религиозное общение с Мелхиседеком, говорит только о том, что он признает его носителем Откровения идентичного тому, которое получил сам Авраам. В дальнейшем иудейские богословы времен царя Давида превратят Мелхиседека в легенду: Давиду нужно будет обосновать свое право

[21] См.: В мире мифов и легенд / Сост. В. Н. Синельченко, М. Б. Петров. СПб., 1995.

распоряжаться священством, назначать, смещать и даже самому участвовать в жреческом культе (т. е. делать то, за что осудили Саула). И тогда возникнет идея, что царь-жрец Иерусалима Мелхиседек имел «особое», не-родовое и не преемственное Священство, которое должно мыслиться выше священства ааронидов. Завоевав Иерусалим, Давид как бы получил то, что имел легендарный Мелхиседек. Именно по этому случаю и был составлен знаменитый Пс 109, где именно Давиду (а не Грядущему Спасителю) говорится: «Ты священник на века по чину Мелхиседека» (Пс 109:4), т. е. «ты такой же священник, как и Мелхиседек — получил право священства свыше и выше всех остальных». Мелхиседек — иноверец и инородец, но получил такой статус в богословии и мистики иудеев в эпоху Второго Храма, какому может позавидовать любой из еврейских по крови пророков[22].

Кир Персидский — единственный необрезанный иноверец, который на страницах Ветхого Завета (а конкретно — у «персидского» Исаии) назван «Мессией» или «Христом»:

> Так говорит Господь помазаннику [וחישמל / τῷΧριστῷ] Своему Киру: Я держу тебя за правую руку, чтобы покорить тебе народы, и сниму пояса с чресл царей, чтоб отворялись для тебя двери, и ворота не затворялись (Ис 45:1).

В Плену иудеи нашли для себя точку опоры в вавилонской, а затем и в персидской культуре. Ахура-Мазда фактически стал «эквивалентом» Яхве. Именно у иудейской религии в эпоху Второго Храма был мощный миссионерский импульс: множество язычников из самых разных народов и племен становились прозелитами религии Израиля. И, кстати, такой «просвещенный иудаизм» с миссионерским прицелом у язычников был таким же презираемым и гонимым явлением, как и Христианство впоследствии.

В эллинистическую эпоху иудейское богословие разработало целую систему толкования, позволяющую интегрировать во внутреннюю среду Откровения Израиля различные внешние заимствования. Важно, что в ту пору как раз формировалось ядро

[22] Емкое исследование см.: Небесные посредники. Иудейские корни ранней Христологии / Сб. докл.; под ред. Т. Гарсии-Уидобро, А. А. Орлова. М., 2016. Собственно Мелхиседеку посвящена 2-я глава.

библейского канона: в Персии окончательно была отредактирована Тора и закончен корпус Пророков, тогда как третья часть Танаха — «Книги Мудрецов» — как раз оставалась еще открытой для развития (завершение канонизации 3-й части иудейского библейского канона произошло уже после трагедии 70 г. н. э.). Итак, интеграция Данэлу, Иова, Мелхиседека и даже «мессии» Кира Персидского уже была необратимой. И именно в таком виде «застал» библейскую традицию Сам Иисус, в таком виде ее знали и использовали Его современники — как последователи, так и враги раннего Христианства. И Сам Он «читает» эти (содержащие целые пласты интегрированной «чужой» мудрости) Писания в призме Своего Служения как посланника Отца. Как замечает Б. А. Тихомиров:

> К Личности Иисуса Христа сходятся все три линии Откровения Ветхого Завета — Закон, Слово и Премудрость, указуя на Него как на свой Источник [и Завершение]: «Здесь Тот, Кто больше храма <…> Сын Человеческий есть господин и субботы» (Мф 12:6,8; Мк 2:28; Лк 6:5); «И вот, здесь больше Ионы» (Мф 12:41; Лк 11:32); «И вот, здесь больше Соломона» (Мф 12:42; Лк 11:31). Он есть полнота Откровения, в котором преодолеваются все условности и умолчания Ветхого Завета. В четвертом Евангелии эта истина утверждается и непосредственной связью Иисуса Христа с Богом Отцом: «Видевший Меня видел Отца» (Ин 14:6)[23].

Но давайте позволим себе то дерзновение, которое позволяли себе составители библейского канона в Великой Синагоге диаспоры (Персия). Представим себе, что в поле нашего зрения попали бы ведийские или брахманические тексты. Могли бы мы, на месте тех деятелей иудейского богословия, интегрировать их в корпус библейских Писаний? Я уверен, что ответ будет только утвердительный. А значит, исторический Иисус мог бы читать не только нарративы о Мелхиседеке и Кире, но и нарративы о Заратустре или Гаутаме. И Он мог бы потом сказать: «Ригведа говорит обо Мне, но вот здесь тот, кто больше Вед. Заратустра свидетельствовал обо Мне — если бы вы чтили

[23] Также: Ин 8:19; 10:30,38; 14:7,9. См.: Тихомиров Б. А. Пророческие книги Ветхого Завета и пророческое служение // Церковь и Время. 2017. № 79 (2). С. 47–48.

его, то верили бы и Мне, ибо все брахманы говорят обо Мне и все пураны свидетельствуют обо Мне». Таким образом, так, как Иисус централизует очень сложную (и неоднородную) Традицию иудейского богословия с заимствованиями у персов и вавилонян на Себе и сводит ее к Своей личности, — точно так же Он поступил бы, если бы в эту традицию был уже интегрирован Гаутама или Заратустра. Если Церковь иудейской традиции читает свою традицию в фокусе личности Иисуса, то значит, что и Церковь в других великих традициях могла бы прочесть свою традицию «через Иисуса, словно через увеличительное Стекло», увидев следы Логоса в этих традициях — как античные христиане узрели семена Логоса в культуре эллинизма.

Путь интеграции «во Христа» философских и религиозных элементов древних религий мира

«Закон [Моисеев] был для нас Педагогом ко Христу <...>. По пришествии же веры, мы уже не под [руководством] Педагога» (Гал 3:24–25).

Мы наметили саму возможность заимствования христианской теологией элементов мудрости мирской философии и научного знания, а также религиозной мифологии древних народов. Для этого необходимо выработать критическое отношение к наследию прошлого, как к памятникам своей, христианской традиции, так и к памятникам «внешней» мудрости. Во-первых, представляется принципиально важным различать религиозную философию от религиозного культа с мистикой[24]. Во-вторых, предполагается возможность «погрузить» элементы культуры и философского поиска других религий в христианство, но недопустимость участия в их религиозных ритуалах из-за того, что спасение всем дается только через сакраментальную причастность Имени Иисуса Христа. Принципиальным и неадиафоричным тезисом является то, что спасение и обновление всего творения осуществляется только через Христа, который открывает нам доступ к Отцу и дает Исходящего от Отца Духа Святости и Истины и Жизни (что подразумевает тринитарное измерение бытия). В качестве примера можно указать на принципиальность ранних христиан, которая касалась жертвоприношений другим «богам», включая императора (а также всецелый запрет на кровавые жертвы в принципе). При этом они демонстрируют поразительную гибкость в отношении культурного символизма: ни Марс, ни Юпитер, ни Гелиос не могли претендовать на то, чтобы войти в некий «пантеон», однако вполне использовались как «символы» Иисуса. Средиземноморский, персидский и в целом азиатский материал дает примеры того, как миссионеры «адаптировали» образы буддийской и ведической мифологии к «событию Христа»: Бодисатва превратился в Иоасафа — царевича индийского, а ожидаемый буддистами Майтрея превратился в благовествуемого миссионерами Мессию[25] .

* * *

Еще в годы Вавилонского Плена и гегемонии персов слово «иудей» перестает быть этнонимом и становится символом адепта монотеистической религии, согласно Торе Моисея. В книге Эсфирь мы встречаем четкое и ясное указание на то, что инородцы, приняв иудаизм, становятся иудеями: «И многие из народов страны сделались Иудеями, потому что напал на них страх пред Иудеями» (Есф 8:17)[26]. В I в. н. э. по всему миру уже

[24] Е. А. Торчинов различает, к примеру, философию даосизма от религии даосизма. Так же современные исследователи признают четкое различие между индийской философией и индуистской религией. См.: Торчинов Е. А. Даосизм. СПб., 1993.

[25] Об этом «превращении» см: Апакидзе Т. Г. Манихейские мотивы в «Повести о Варлааме и Иосафе» // Санкт-Петербургский институт иудаики. Труды по иудаике. 2012. Вып. 1. С. 163–167; Карпов С. П. Латинская Романия. СПб., 2000. С. 65.

[26] Вот интересный комментарий Э. Д. Бикермана: «Показательна терминология Есфири. Египтянка, которая бы подобно жене Потифара в назидательной истории стала поклоняться Господу, не стала бы еврейкой по правилам античного общества, как она не стала бы и афинянкой, если бы стала поклоняться Афине. Правительство Птолемеев в эллинистическом Египте наказывало смертью своевольную перемену статуса. Оставив своих идолов, люди поставили бы себя в невыносимое положение в языческом обществе, но тем не менее не приобрели бы статуса «еврея». Законное обращение предусматривало не только перемену религии, но также и смену общинной принадлежности. Кажется, в этом смысле могут быть истолкованы выражения из Книги Есфири, что «многие из народов этой земли стали евреями; потому что боязнь евреев напала на них» (Бикерман Э. Д. Евреи в эпоху эллинизма. Иерусалим; М., 2000. С. 294). Светские народы не допускали перемены «национально-

было много «полноправных» израильтян из числа прозелитов, принявших обрезание [Достаточно вспомнить хотя бы Елену Адиабенскую и ее сына. О Елене упоминает Талмуд, что она приняла обет назорейства (Талмуд. Назир 3:6)]. Ее сын — царь Изат принял обрезание (Jos. Fl. AJ, XX, 2, 4–5). Более того, сожительницей Нерона была иудейская прозелитка Поппея Сабина (Jos. Fl. AJ, XX, 195). Н. Я. Мерпет и Л. А. Беляев отмечают, что

> Бетурия Паулина умерла в 86 лет, приняв в возрасте 70 лет иудаизм под новым именем (Сара) и заслужив столь глубокое уважение, что две городские общины дали ей почетный титул «матери синагоги» (к примеру, в Остии)[27].

Вообще на римских иудейских катакомбных кладбищах I в. н. э. покоятся многие «благочестиво следовавшие Закону» лица с греческими или римскими именами, что говорит о высоком уровне прозелитизма иудейской религии в ту эпоху. Так же точно среди имен строителей синагог в диаспоре II–III вв. часто встречаются греческие и римские имена[28]. Это еще раз говорит о большом количестве прозелитов. Мишна комментирует Ис 44:5: «и назовется именем Израиля — это истинные прозелиты» (Автор. Натан I, 36).

Книга Деяний Апостольских описывает прибытие на праздник иудейской Пятидесятницы в Иерусалим множества паломников из разных стран, «говоривших на разных языках» и обозначенных как «боящиеся Бога» (т. е. прозелиты из язычников)[29]. Значит, прозелитов из языческих народов было не мало. «В 1976 г.

сти», а Израиль не отделял религию от понятия «народа» (ἔθνος), а значит, принявший веру Израиля автоматически становился израильтянином и в социально-этническом смысле этого понятия.

[27] Мерперт Н. Я., Беляев Л. А. От библейских древностей к христианским. Очерки археологии эпохи формирования иудаизма и христианства. М., 2007. С. 187.

[28] Там же. С. 190.

[29] Услышав апостолов, говоривших для каждого на его родном языке, прозелиты изумились: «Сии говорящие не все ли Галилеяне? Как же мы слышим каждый собственное наречие, в котором родились: Парфяне, и Мидяне, и Еламиты, и жители Месопотамии, Иудеи и Каппадокии, Понта и Асии, Фригии и Памфилии, Египта и частей Ливии, прилежащих к Киринее, и пришедшие из Рима, Иудеи и прозелиты, критяне и аравитяне, слышим их нашими языками говорящих о великих [делах] Божиих» (Деян 2:7–11).

была открыта посвятительная надпись из синагоги в Афродисии (Малая Азия), датируемая приблизительно началом III в. по Р.Х.[30] В списке дарителей перечисляются иудейские имена, но затем следуют так называемые Θεοσεβεῖς, среди которых упоминаются только греко-римские имена. Таким образом, «сочувствующие» составляли особую категорию сторонников иудейской религии и воспринимались как таковые с позиции настоящих иудеев»[31]. Исследования современных историков показывают, что иудейство и христианство вступили в конфронтацию именно как две соперничающие религии с ярко выраженным миссионерским стимулом. Соперничество это приводило к тому, что нередко именно по доносу иудеев языческие власти предавали пыткам христиан. До разгрома Иерусалима при Адриане в 137 г. две силы, вышедшие из Израиля, боролись за роль «вселенского миссионера»: христианство и зарождающийся раввинистический иудаизм[32].

Необходимо отметить, что обе рассматриваемые религиозные группы на самом деле воспринимали себя как единую религию, в то время как друг друга они считали «отступниками». Важно подчеркнуть, что различия между мессианским иудаизмом, который можно приравнять к христианству, и раввинистическим иудаизмом были не более значительными, чем те, что существуют между современными православными, католиками и армянами или коптами-христианами. Например, иудаизм евреев александрийской диаспоры значительно отличался от иудаизма евреев Палестины. Более того, они даже испытывали взаимную ненависть: евреи Александрии считали своих иерусалимских соплеменников «мракобесами и ретроградами», в то время как иерусалимская религиозная аристократия считала египетскую диаспору почти язычниками. Разногласия между ними простирались не только в плоскости «тонких» вопросов (например, как относиться к языческой культуре и философии

[30] См.: Reynolds J., Tannenbaum R. Jews and God-fearers at Aphrodisias. Greek Inscriptions with Commentary. Cambridge, 1987.

[31] Вдовиченко А. В. Иудейская диаспора как необходимое условие христианской проповеди. Возникновение римской общины христиан // ЕБК ПСТБИ. 1992–1996. С. 213–214.

[32] Об этом подробнее см.: Даниэлу Ж., еп., кард. Израиль по замыслу Бога // Символ. 1983. Вып. 9. С. 46–60.

и можно ли подстраивать еврейскую Тору под требования эллинистической культуры), но и в «грубой практике» (например, как соблюдать субботу и, особенно, кашрут, то есть питаться только «чистой» пищей? Как относиться к иноверцам? Допустимо ли принимать у них угощение?). Например, представьте себе еврея, нанятого в качестве грамматика в дом знатного римлянина или александрийца с целью обучения его детей иностранным языкам. Он живёт в доме язычника, получает от него содержание. Что касается субботы, он как-нибудь договорится, но как быть с питанием? Вряд ли он сможет обучить хозяйскую кухарку всем принципам «ритуального забоя» (шхета) животных, чтобы считать их мясо пригодным в пищу? Вряд ли кухарка будет резать свиное мясо для господина и телятину для еврея разными ножами и варить строго в разных посудах? Ведь если в горшке по ошибке один раз сварилось свиное мясо, горшок делается «нечистым навеки». Евреи диаспоры уже выработали тот гибкий вариант «исполнения закона», который потом лег в основу христианства. Опасность идолопоклонства не очень пугала адептов христианства и иудаизма: апостол Павел сказал: «Идол в мире ничто» (1 Кор 8:4), тогда как учитель Савла — раббан Гамлиэль говорил о статуе Афродиты как о «груде камней»[33].

* * *

По указанным причинам мы можем интегрировать космологические мифы (хотя для описания картины мира сегодня уже утратили свое значение любые мифы), интерпретируя их как этапы интеллектуального прозрения и озарения Логосом развивающегося человечества. В чем же тогда отличие христианского «крещения» иноверческих традиций и философий от оккультного синкретизма?

Во-первых, христианство не отождествляет языческих богов с Христом, а уделяет им лишь место прообразов, рожденных пророческой интуицией, предвосхитившей явление Спасителя. Синкретизм просто объявляет релевантными все традиции, исходящие от «Единого Безликого Духа». Во-вторых,

[33] Глубоковский Н. Н. Благовестие св. апостола Павла и иудейско-раввинское богословие. СПб., 1998. С. 36.

универсализм Церкви опирается на историческое событие Христа, как Воплощение, вочеловечение, смерть и Воскресение Христа. Синкретизм может опираться на сумму абстрактных идей, занимаясь поисками этих идей в других религиях. В-третьих, христианством твердо исключается мистический и литургический релятивизм, т. е. признавая умозрительные теории язычников во многом богодухновенными, христианство не допускает и мысли о равнозначности их культов с церковной литургией. Недопустимо было не только участие в языческих кровавых ритуалах, но в любой их мистериальной практике. Только Имя Иисуса Христа — Воплощенного Логоса является спасительным для всего человечества и всего творения. Наконец, по указанным причинам Христианство не считает «иные пути» спасительными: все остальные религии ущербны и относятся к эпохе «ожидания». При этом, однако, христианство не превращается в средство доминанты одной культуры над другой, поскольку Христос — Спаситель мира.

Список литературы / References

1.Адо П. Что такое античная философия? / Пер. с фр. В. П. Гайдамака // URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Ado/index.php (2011). [Ado P. Chto takoe antichnaja filosofija? [What is ancient philosophy?] / Per. s fr. V. P. Gajdamaka // URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Ado/index.php (2011)].

2.Апакидзе Т. Г. Манихейские мотивы в «Повести о Варлааме и Иосафе» // Санкт-Петербургский ин-ститут иудаики. Труды по иудаике. 2012. Вып. 1. С. 163–167. [Apakidze T. G. Manihejskie motivy v «Povesti o Varlaame i Iosafe» [Manichaean motifs in «The Tale of Barlaam and Josaphat»] // Sankt-Peterburgskij Institut Iudaiki. Trudy po iudaike. 2012. Vyp. 1. S. 163–167].

3.Бер И. Становление христианского богословия: путь к Никее / Пер. с англ. Варзонин и Ко. Тверь, 2006. [Ber I. Stanovlenie hristianskogo bogoslovija: put' k Nikee [Formation of Christian Theology: the Path to Nicaea] / Per. s ang. Varzonin i Ko. Tver', 2006].

4.Бикерман Э. Д. Евреи в эпоху эллинизма. Иерусалим; М., 2000. [Bikerman Je. D. Evrei v jepohu jelliniz-ma [Jews in the Hellenistic era]. Ierusalim; M., 2000].

5.Боярин Д. Божественность Мессии имеет Библейские корни, а не языческие // URL: https://youtu.be/kJK9vp-gLj0 (2021). [Bojarin D. Bozhestvennost' Messii imeet Biblejskie korni, a ne jazy-cheskie [Divin-

ity of the Messiah has Biblical roots, not pagan] // URL: https://youtu.be/kJK9vp-gLj0 (2021)].

6.Брюггеман У. Введение в Ветхий Завет. Канон и христианское воображение / Пер. с англ. М., 2005. [Brjuggeman U. Vvedenie v Vethij Zavet. Kanon i hristianskoe voobrazhenie [Canon and the Christian Imagination] / Per. s angl. M., 2005].

7.Введение в Ветхий Завет / Под ред. Э. Ценгера; пер. с англ. под ред. В. Витковского. М., 2008. [Vvedenie v Vethij Zavet [Introduction to the Old Testament] / Pod red. Je. Cengera; per. s angl. pod red. V. Vitkovskogo. M., 2008].

8.Вдовиченко А. В. Иудейская диаспора как необходимое условие христианской проповеди. Возникно-вение римской общины христиан // ЕБК ПСТБИ. 1992–1996. С. 210–215. [Vdovichenko A. V. Iudejskaja diaspora kak neobhodimoe uslovie hristianskoj propovedi. Vozniknovenie rimskoj obshhiny hristian [Jew-ish Diaspora as a necessary condition for Christian preaching. The emergence of the Roman community of Christians] // EBK PSTBI. 1992–1996. S. 210–215].

9.В мире мифов и легенд / Сост. В. Н. Синельченко, М. Б. Петров. СПб., 1995. [V mire mifov i legend / Cost. V. N. Sinel'chenko, M. B. Petrov. [In the world of myths and legends]. St. Petersburg, 1995].

10.Глубоковский Н. Н. Благовестие св. апостола Павла и иудейско-раввинское богословие. СПб., 1998. [Glubokovskij N. N. Blagovestie sv. apostola Pavla i iudejsko-ravvinskoe bogoslovie [The Gospel of St. Paul the Apostle and Jewish-Rabbinic theology]. Saint-Petersburg, 1998].

11.Даниэлу Ж., еп., кард. Израиль по замыслу Бога // Символ. 1983. Вып. 9. С. 46–60. [Danijelu Zh., ep., kard. Izrail' po zamyslu Boga [Israel according to God's plan] // Simvol. 1983. Vyp. 9. S. 46–60].

12.Иларион (Алфеев), иером. [митр]. Климент Александрийский (биографическая статья) // Отцы и учи-тели Церкви III века. Антология: в 2 т. Т. I. М., 1996. [Ilarion (Alfeev), ierom. [mitr]. Kliment Aleksan-drijskij (biograficheskaja stat'ja) [Clement of Alexandria (biographical article)] // Otcy i uchiteli Cerkvi III veka. Antologija: v 2 t. T. I. M., 1996].

13.Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека / Пер. с нем. М. Ботвинника. М., 1997. [Jeger V. Pajdejja. Vospitanie antichnogo greka [Paideia. Education of the ancient Greek] / Per. s nem. M. Botvinnika. M., 1997].

14.Карпов С. П. Латинская Романия. СПб., 2000. [Karpov S. P. Latinskaja Romanija [Latin Romania]. Saint-Petersburg, 2000].

15.Кессиди Ф. От мифа к Логосу. М., 1972. [Kessidi F. Ot mifa k Logosu [From myth to Logos]. M., 1972].

16.Лурье В. М. [Григорий, еп.]. История Византийской Философии. СПб., 2006. [Lurie V. M. [Grigorij, ep.]. Istorija Vizantijskoj Filosofii [History of Byzantine Philosophy]. Saint-Petersburg, 2006].

17.Марру А.-И. История воспитания в античности (Греция) / Пер. с фр. А. Любжина. М., 1998. [Marru A.-I. Istorija vospitanija v antichnosti (Grecija) [History of education in antiquity (Greece)] / Per. s fr A. Ljubzhina. M., 1998].

18.Мерперт Н. Я., Беляев Л. А. От библейских древностей к христианским. Очерки археологии эпохи формирования иудаизма и христианства. М., 2007. [Merpert N. Ja., Beljaev L. A. Ot biblejskih drevnostej k hristianskim. Ocherki arheologii jepohi formirovanija iudaizma i hristianstva [From Biblical antiquities to Christian ones. Essays on the archaeology of the epoch of the formation of Judaism and Christianity]. M., 2007].

19.Морескини К. История патристической философии / Пер. с итал. Л. П. Горбуновой. М., 2011. [Moreskini K. Istorija patristicheskoj filosofii [History of Patristic Philosophy] / Per. s ital. L. P. Gorbunovoj. M., 2011].

20.Небесные посредники. Иудейские корни ранней Христологии / Сб. докл.; под ред. Т. Гарсии-Уидобро, А. А. Орлова. М., 2016. [Nebesnye posredniki. Iudejskie korni rannej Hristologii [Heavenly in-termediaries. The Jewish roots of early Christology] / Sb. dokl.;od red. T. Garsii-Uidobro, A. A. Orlova. M., 2016].

21.Оксфордское руководство по изучению раннего христианства / Под ред. С. Э. Харви, Д. Г. Хантер;пПер. с англ. В. В. Швец. Харьков, 2020. [Oksfordskoe rukovodstvo po izucheniju rannego hristianstva [The Oxford Guide to the Study of Early Christianity] / Pod red. S. Je. Harvi, D. G. Hanter; per. s angl. V. V. Shvec. Har'kov, 2020].

22.Орлов А. А. «Потаенные книги»: иудейская мистика в славянских апокрифах. М., 2011. [Orlov A. A. «Potaennye knigi»: iudejskaja mistika v slavjanskih apokrifah [«Hidden Books»: Jewish mysticism in Slavic apocrypha]. M., 2011].

23.От Библии до постмодерна. Статьи по истории еврейской культуры (Чейсовская коллекция) / Под ред. К. Бурмистрова и др. М., 2009. [Ot Biblii do postmoderna. Stat'i po istorii evrejskoj kul'tury (Chejsovskaja kollekcija) [From the Bible to the postmodern] / Pod red. K. Burmistrova i dr. M., 2009].

24.Предания о двух владычествах на небесах и ранняя христология / Сб. докл.; под ред. Т. Гарсии-Уидобро, А. А. Орлова; пер. с англ. И. Д. Колбутова. СПб., 2021. [Predanija o dvuh vladychestvah na ne-besah i rannjaja hristologija [Legends about two dominions in heaven and early Christology] / Sb. dokladov pod red. T. Garsii-Uidobro, A. A. Orlova; per. s angl. I. D. Kolbutova. Saint-Petersburg, 2021].

25.Пушков Ф. «Христос-Педагог» по учению св. Климента Александрийского: курс. раб. ... магистранта. Луганск, 2013. [Pushkov F. «Hristos-Pedagog» po ucheniju sv. Klimenta Aleksandrijskogo: kurs. rab. ... magistranta [«Christ as Teacher» according to the teachings of St. Clement of Alexandria]. Lugansk, 2013].

26.Рувинска В. «Четвертая песня Раба Господня» (Ис 52:13–53:12) // От Библии до постмодерна. Статьи по истории еврейской культуры (Чейсовская коллекция) / Под ред. К. Бурмистрова и др. М., 2009. С. 42–51. [Ruvinska V. «Chetvertaja pesnja Raba Gospodnja» (Is 52:13–53:12) [«The Fourth Song of the Servant of the Lord» (Is 52:13–53:12] // Ot Biblii do postmoderna. Stat'i po istorii evrejskoj kul'tury (Chejsovskaja kollekcija) / Pod red. K. Burmistrova i dr. M., 2009. S. 42–51].

27.Свиридов И., свящ. «Педагог» Климента Александрийского (вступ. ст.) // Климент Александрийский. Педагог / Пер. Корсунского; под ред. свящ. Чистякова. М., 1996. [Sviridov I., svjashh. «Pedagog» Klimenta Aleksandrijskogo (vstup. st.) // Kliment Aleksandrijskij. Pedagog [The «Teacher» of Clement of Alexandria (intro. article)] / Per. Korsunskogo; pod red. svjashh. Chistjakova. M., 1996].

28.Смит М. Второисаия и Парсизм // Journal of the American Oriental Society. 1963. Vol. 83. N 4 / Пер. с англ. Aquila aquilonis // URL: https://aquilaaquilonis.livejournal.com/213359.html (22.03.2011). [Smit M. Vtoroisaija i Parsizm [The Second Isaiah and Parsism] // Journal of the American Oriental Society. 1963. Vol. 83. N 4 / Per. S angl. aquilaaquilonis // URL: https://aquilaaquilonis.livejournal.com/213359.html (22.03.2011)].

29.Сор У. С., Ла, Хаббард Д. А., Буш Ф. У. Обзор Ветхого Завета / Пер. с англ. Одесса, 1998. [Sor U. S., La, Habbard D. A., Bush F. U. Obzor Vethogo Zaveta [Review of the Old Testament] / Per. s angl. Odessa, 1998].

30.Спасский А. А. История догматических движений в эпоху вселенских соборов / Репринт. Т. I: Трини-тарный вопрос. М., 1995. [Spasskij A. A. Istorija dogmaticheskih dvizhenij v jepohu vselenskih soborov [History of dogmatic movements in the era of Ecumenical councils] / Reprint. T. I: Trinitarnyj vopros. M., 1995].

31.Тихомиров Б. А. Пророческие книги Ветхого Завета и пророческое служение // Церковь и Время. 2017. № 79 (2). С. 43–103. [Tihomirov B. A. Prorocheskie knigi Vethogo Zaveta i prorocheskoe sluzhenie [Prophetic books of the Old Testament and prophetic ministry] // Cerkov' i Vremja. 2017. № 79 (2). S. 43–103].

32.Торчинов Е. А. Даосизм. СПб., 1993. [Torchinov E. A. Daosizm [Taoism.]. Saint-Petersburg, 1993].

33.Традиции преображающего Видения в иудаизме и христианстве: Сб. докл.; под ред. Т. Гарсии-Уидобро, А. А. Орлова; пер. с англ. Г. Вдовина; пер. с исп. И. Д. Колбутова. М., 2020. [Tradicii preobra-zhajushhego Videnija v Iudaizme i Hristianstve [Traditions of transformative Vision in Judaism and Christi-anity] / Sb. dokl.; pod red. T. Garsii-Uidobro, A. A. Orlova; per. s angl. G. Vdovina; per. s isp. I. D. Kolbutova. M., 2020].

34.Трубецкой С. Н. Курс истории древней философии. М., 1997. [Trubeckoj S. N. Kurs istorii drevnej filosofii [Course of the history of ancient philosophy]. M., 1997].

35.Трубецкой С. Н. Учение о Логосе в его истории. М., 1906. [Trubeckoj S. N. Uchenie o Logose v ego istorii [The doctrine of the Logos in its history]. M., 1906].

36.Фаррар Ф. В. Жизнь и труды святых отцов и учителей Церкви. Петроград, 1902. Т. I. [Farrar F. V. Zhizn' i trudy svjatyh otcov i uchitelej Cerkvi [The life and works of the Holy Fathers and teachers of the Church]. Petrograd, 1902. T. I].

37.Фрухтенбаум А. Иисус был еврей / Пер. с англ. СПб., 1998. [Fruhtenbaum A. Iisus byl evrej [Jesus was a Jew] / Per. s angl. Saint-Petersburg, 1998].

38.Целлер Э. Очерк истории греческой философии. Репринт. Изд. 9-е / Под ред. Ф. Лорцинга пер. с нем. С. Л. Франк. М., 1996. [Celler Je. Ocherk istorii grecheskoj filosofii [An essay on the History of Greek Phi-losophy] / Reprint. Izd. 9-e / Pod red. F. Lorcingom; per. s nem. S. L. Frank. M., 1996].

39.Янг Ф. М. От Никеи до Халкидона: Введение в греческую патристическую литературу и ее историче-ский контекст / Пер. с англ. П. Б. Михайлова и др. М., 2013. [Jang F. M. Ot Nikei do Halkidona: Vvedenie v grecheskuju patristicheskuju literaturu i ee istoricheskij kontekst [From Nicaea to Chalcedon: An Intro-duction to Greek Patristic Literature and its historical context] / Per. s angl. P. B. Mihajlova i dr. M., 2013].

40.Carr D. M. An Introduction to the Old Testament: Sacred Texts and Imperial Contexts of the Hebrew Bible. Wiley-Blackwell, 2010.

41.Hugenberger G. P. The Servant of the Lord in the «Servant Songs» of Isaiah: a Second Moses Figure // The Lord's Anointed. Interpretation of Old Testament Messianic Texts / Ed. by P. E.Satterthwaite, R. S. Hess, G. J. Wenham. Grand Rapids, 1995.

42.Reynolds J., Tannenbaum R. Jews and God-fearers at Aphrodisias. Greek Inscriptions with Commentary. Cambridge, 1987.