

А. В. Данилов

Ранние раввины, Ориген и Августин Иппонский по вопросу экзегезы Быт. 1:26 и Быт. 2:7

Ранние раввины и Ориген, отталкиваясь от учения Филона Александрийского о двух творениях, обратили особое внимание на проблему сравнительного толкования Быт. 1:26 и Быт. 2:7. Затем совершенно по-новому к этой проблеме подошел блаженный Августин. Полемика сконцентрирована на грамматических формах древнееврейского и древнегреческого языка. В отличие от плюрализма толкований «Берешит раба» у Оригена представлена унифицированная концепция. В ряде текстов «Берешит раба» наблюдается дуалистическая подоплека мысли, характерная позднее для каббалистов. Раввинистическая оппозиция христианской экзегетике апологетов-субординационистов предшествовала оппозиции Мидраша экстремально гностической экзегетике внутри раннего иудаизма. Экзегетические вопросы интересовали во II–III столетиях лишь тонкий слой образованных христиан и иудеев, заинтересованных в богословском диалоге, но при этом избегавших его.

Ключевые слова: Берешит раба, Мидраш, александрийская школа, дуализм, раввинистическая экзегеза, гностицизм, два творения, диалог.

При сравнении ранних раввинистических, оригеновских и августиновских интерпретаций творения человека в

Данилов Андрей Владленович – доктор философии, кандидат богословия, заведующий кафедрой религиоведения Института теологии Белорусского государственного университета (danilov_andrei@hotmail.com)

книге «Бытия» первая проблема возникает с традицией источников Оригена. Из его посвященных шестодневу толкований мы можем ориентироваться только на первую гомилию на книгу Бытия¹ и некоторые сохранившиеся фрагменты на греческом языке, по-видимому относящиеся к утраченному комментарию Оригена на книгу Бытия. Вторая проблема иного рода. Ориген и блаженный Августин стремились представить богословие творения человека в унифицированном виде и внутренне непротиворечивым, а вот «Берешит раба»² в Мидраше транслирует многочисленные интерпретации творения человека. Следует отметить, они зачастую противоречат друг другу. Можно с уверенностью утверждать, что уже в раннем раввинистическом иудаизме сформировались определенные антропологические концепции, предшествующие христианским и плюралистично предлагающие различные способы интерпретации. В первую очередь речь идет об александрийской школе раннего иудаизма, предваряющей христианскую александрийскую школу. Причем вряд ли удастся реконструировать единообразную раввинистическую антропологию по вопросу о творении человека, поэтому понятие «школа» здесь условное и относительное. Третья проблема: неясно, на какие предшествующие толкования ориентировался Августин Иппонский? Оказало ли африканское манихейство какое-то влияние (в обоих смыслах заимствования и отвержения)? Ранние раввины и Ориген, отталкиваясь от учения Филона Александрийского о двух творе-

¹ *Origenes. Homiliae in Genesim I // Patrologia Graeca / accurate J.-P. Migne. – Tomus XII. – Paris, 1857. – Col. 145C–162A.*

Асмус М. Гомилия I Оригена Александийского на Бытие // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. – Вып. 1 (21). – М., 2008. – С. 17–40.

² Здесь и далее в качестве критического академического издания первоисточника «Берешит раба» будет использоваться: *Bereschit Rabba mit Kritischem Apparat und Kommentar / Hrsg. J. Theodor. – Berlin, 1912. Новое переиздание с некоторыми уточнениями: Midrash Bereshit Rabba: Critical Edition with Notes and Commentary / eds. J. Theodore, C. Albeck. – Jerusalem, 1965.*

ниях, обратили особое внимание на проблему сравнительного толкования Быт. 1:26 и Быт. 2:7. Затем совершенно по-новому к этой проблеме подошел блаженный Августин.

Обратимся к самому первому проблемному моменту при интерпретации библейского стиха «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему по подобию Нашему» (Быт. 1:26). Речь идет о множественном числе глагола «сотворим». Использование первого лица множественного числа глагола в этом стихе привлекло к себе внимание раннеиудейских экзегетов. Возникает вопрос, почему Бог в тексте Откровения говорит во множественном числе, чем дает представителям дуализма (המנינים – еретики) в руки аргумент, с помощью которого можно говорить о многих богах. Это однозначно вытекает из следующей цитаты «Берешит раба» о раве Симлае (начало IV в.):

«Еретики спрашивали рава Симлая: сколько божеств создали мир¹? Он отвечал им: я и вы, мы должны исследовать первые дни, как написано: ‘Ибо спроси у времен прежних, бывших прежде тебя, с того дня, в который сотворил Бог человека на земле’ (Втор. 4:32). Ведь не написано же ‘[боги] сотворили [*baru*] человека’, а ‘Бог сотворил [*bara*]². Тогда они снова спросили его: почему написано ‘в начале сотворил Элохим’ [*Elohim* – множественное число]? Он отвечал: так не написано же ‘в начале сотворили боги [*baru Elohim*]’, а ‘сотворил Бог [*bara Elohim*] небо и землю’. Рав Симлай сказал: в каждом месте, где ты найдешь нечто подтверждающее [ответ] еретиков, найдешь ты и опровержение. Они снова спросили его: почему написано ‘и сказал Бог: сотворим человека’? Он отвечал: читайте, что следует дальше. Ведь не написано же ‘и боги сотворили [*wa-yibre'u*] человека’, а ‘и сотворил Бог [*wa-yibra*] человека’ (Быт. 1:27)»³.

¹ כמה אלוהות בראו את העולם

² בראו אלהים אדם אין כתוב בן אלא כרא אלהים, חורו שאלו אחו מהו דכת
'בראשית ברא אלהים ונו'

³ Текст на древнееврейском см.: Bereschit Rabba mit Kritischem Apparat und Kommentar / Hrsg. J. Theodor. – Berlin, 1912. – S. 62–63.

К аргументации оппонентов рава Симлая относится не только глагольная форма в первом лице множественном числе, но и множественное число существительного אֱלֹהִים (*Elohim*). Тот факт, что полемика сконцентрирована на грамматических формах древнееврейского языка, показывает, что рав Симлай дискутирует с людьми, неплохо знакомыми с библейским текстом. Так как их критика явно нацелена на текст о творении мира и человека, то не исключено, что речь идет о маркионитах или гностиках, которые представляли творение материального мира и человека плодом деятельности низшего божества¹. В то время как рав Симлай постоянно аргументирует с помощью используемой в библейском тексте глагольной формы единственного числа בָּרָא (*bara* – сотворил) касательно Бога как единственного Творца мира и человека, у других раввинов-экзегетов в Мидраше «Берешит раба», интерпретирующих Быт. 1:27, присутствуют отчетливые гностические элементы, к которым впоследствии будут апеллировать каббалисты.

Итак, в «Берешит раба» предпринимаются различные попытки объяснения множественного числа. Согласно некоторым толкованиям, Бог совещается о создании человека с ангелами (популярная интерпретация в современном ортодоксальном иудаизме) и душами праведников², или с небом и землей, или со своим собственным сердцем³. Гностический фон этих толкований, добавляющих соработника или соработников Божиих в деле творения, здесь явно прослеживается. Согласно Алану Сегалу эти гностические

Midrash Rabbah VIII, 9 / Transl. into English rabbi H. Freedman, M. Simon. – London, 1961. – P. 60.

¹ Tzvetkova–Glaser A. Pentateuchauslegung bei Origenes und den frühen Rabbinen. – Frankfurt a. M., 2010. – S. 88.

² Bereschit Rabba mit Kritischem Apparat und Kommentar / Hrsg. J. Theodor. – S. 61. Midrash Rabbah VIII, 7 / Transl. into English rabbi H. Freedman, M. Simon. – London, 1961. – P. 59.

³ Bereschit Rabba mit Kritischem Apparat und Kommentar / Hrsg. J. Theodor. – S. 58-59. Midrash Rabbah VIII, 3 / Transl. into English rabbi H. Freedman, M. Simon. – P. 56–57.

тенденции дуализма или же политеизма¹, когда использовался термин «две силы», типичны для раннего Мидраша, а позднее были отвергнуты официальным раввинским вероучением. «Когда раввины настаивали на том, чтобы молитвы в синагоге соответствовали определенным стандартам монотеизма, появляющиеся еретики и раввины отошли друг от друга по обоюдному согласию, но, безусловно, отнюдь не на мирных условиях. Хотя они и разделились, группы часто встречались друг с другом в дебатах, свидетельствуя о том, что еретики продолжали приумножаться, и что они оставались в непосредственной близости к раввинскому сообществу. Поскольку полемика в основном происходила в Палестине, а центр иудейской жизни переместился в Вавилон, то дискуссия ослабела. Еретики были полностью вне синагоги и, вероятно, больше не находились в активном конфликте с иудейской общиной. Поздние реанимации учения о 'двух силах', возможно, были вызваны спорадическими встречами с еретиками, но в первую очередь они были предназначены для поддержки и назидания верующих, а не для защиты от угрожающей еретической группы»².

Однако Сегал без каких-либо четких обоснований заключает, что допущение одного или нескольких соратников Божиих при творении мира и человека считалось неортодоксальным уже в период, когда законоучителями в период между завершениями Мишны и Талмуда выступали амораи (III–V вв.). «Во-первых, в ранних раввинских текстах еретики, похоже, не верят в двух противоположных богов, подразумевая, что еретики не были дуалистами в обычном смысле слова. Во-вторых, ничто специфически или однозначно христианское или гностическое не может быть изначально обнаружено в ереси. В-третьих, к ереси принадлежало несколько групп, поэтому у нее не было единой мифологии. В-четвертых, вместо Спасителя, нис-

¹ *Segal A. F. Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism. – Boston-Leiden, 2002. – P. 87.*

² *Ibid. – P. 154.*

ходящего и возносящегося, есть много свидетельств того, что фигура ангела должна была направлять мистиков и святых к престолу¹ или наказывать и прощать грехи. Некоторые гностические версии ереси 'двух сил', как мы увидим, скорее имеют смысл на более поздней стадии традиции, призванной отвечать раввинистической защите против прежней бинарности². Но на самом деле значительное число подобных гностических толкований свидетельствует об их распространенности в раннеиудейской среде в первые столетия по Рождестве Христовом.

В отличие от плюрализма толкований «Берешит раба» у Оригена нет никаких сомнений по поводу функции множественного числа в библейском стихе Быт. 1:26. Человек как микрокосм является апогеем творения³ и лишь потому в данном случае применяется первое лицо глагола «сотворим». Ориген подчеркивает: только о человеке и немногих других созданиях (небе, земле, Луне и звездах) говорится, что они сотворены непосредственно Богом. «Только небо и земля, солнце, луна и звезды, и ныне – человек сотворены [ποίηω] Богом; о всех прочих говорится, что они были созданы [λάσσω] повелением Его⁴. Об остальных созданиях сообщается, что они возникли по повелению Божию из первоэлементов материи: итак, вода и земля производят пресмыкающихся, животных, птиц, растения. Все это относится Оригеном, вторящем Филону Александрийскому, ко второму (вторичному) творению⁵. Человек же обладает высоким достоинством, т. к. в творении он равен по чести небу, земле и светилам. Высказывание абсолютно немис-

¹ Формируется мистика «Меркаба». См. далее.

² Ibid. – P. 155.

³ *Асмус М.* Гомилия I Оригена Александрийского на Бытие, 12. – С. 33.

⁴ Там же. – С. 34.

⁵ Здесь можно сравнить первую гомилию Оригена на книгу Бытия с «Берешит раба» в Мидраше: 1) *Origenes. Homiliae in Genesim I, 17 // Patrologia Graeca / accurante J.-P. Migne. – Tomus XII. – Paris, 1857. – Col. 159B–160D.* 2) *Midrash Rabbah XII, 4-5 / Transl. into English rabbi H. Freedman, M. Simon. – P. 89–91.*

лимое для человека, воспитанного в чисто греко-римской эллинистической культуре. Так Ориген использует религиозно-философские наработки эллинизированного иудея Филона для критики языческих критиков христианства.

Ориген заимствовал учение Филона о двух творениях вплоть до мельчайших подробностей: сначала Бог создал небесного человека, а затем он сформировал земного человека. Учитель Оригена в александрийской богословской школе, Климент Александрийский несколько ранее точно так же повторял за Филоном его учение о двух творениях человека. Говоря о первом и втором творениях человека, Ориген вслед за Филоном¹ использует для них различные глаголы²: 1) ποιέω = *facio* (делать), 2) πλάσσω = *plasmo* (образовывать, придавать форму). При этом у них есть синонимическая пара: 1) *facio* = *creo* (творить, создавать)³, 2) *plasmo* = *fungo* (лепить, ваять)⁴. Когда говорится о сотворении души (*anima*), применяется глагол «*facio*», а когда о сотворении Адама из персти земной – глагол «*fungo*». Глаголы «*fungo*» и «*formo*» категорически не применяются по отношению к душе. Сначала Бог сделал, создал внутреннего (небесного) человека, а затем образовал внешнего (земного), сформировав его из земной материи.

Первое лицо глагола должно, согласно Оригену, подчеркнуть неповторимость первого творения. Во всех же других случаях, когда речь идет о втором творении, применяется повелительное наклонение третьего лица. Светила небесные, Солнце и Луна – духовные символы Христа и Церкви⁵, и как таковые являются основополагающими в

¹ *Philo Judaeus*. De opificio mundi, 62, 65, 67 // *Philonis Alexandrini*. Opera quae supersunt. – Vol. 1. – Berlin, 1896 / repr. De Gruyter. – 1962. – P. 20–22.

² См. гомилии Оригена в: *Patrologia Graeca* / accurate J.-P. Migne. – Tomus XII. – Paris, 1857.

³ *Origenes*. De principiis I, VII, 1 // *Patrologia Graeca* / accurate J.-P. Migne. – Tomus XI. – Paris, 1857. – Col. 171A.

⁴ *Ibid.* I, VII, 4. – Col. 173C.

⁵ *Асмус М.* Гомилия I Оригена Александрийского на Бытие, 5. – С. 28.

оригеновской экзегезе творения. Небо как престол Божий («Меркаба») и небо как твердь (материальная субстанция) представляются аллегорическими символами внутреннего, небесного (духовность, разум) и внешнего (телесность) человека¹.

К мистике «Меркаба» или «Деянию Колесницы» (מַרְכָּבָה מַאֲסֵה מֶרְכָּבָה – маасэ меркаба) относятся такие классические тексты, как «Хехалот Зутарти» (Малые Дворцы), «Хехалот Раббати» (Большие Дворцы), «Реуйот Иезекэл» («Видения Иезекиила»), «Массехет Хехалот», «Маасе Меркаба», «Шиур Кома» и др.² Гностическое учение о «Меркаба» (מַרְכָּבָה) – это иудаистская умозрительная концепция о престоле Божием на небесной колеснице. Оно уходит корнями к еврейской апокалиптической литературе эпохи Второго Храма: ср. мистическую трансформацию текста библейской книги Иезекиила (Иез. 1: видение колесницы Божией) в космогоническую модель псевдоэпиграфической книги «Апокалипсис Баруха» (ок. 70–135) времен эллинизма, которая дошла до нас в сирийской версии. «Апокалипсис Баруха» (Вторая книга Баруха) или предшествующий ему источник использовал автор раннехристианского текста «Послание Варнавы». На престоле Меркаба (колеснице) восседает кетер (корона: полнота и единство всех сефирот). Здесь кончается путь познания разумом и начинается экстатическое предстояние Единому, Богу. Согласно аггадической традиции IV в., душа человека способна «восходить на Меркабу», если человек обладает восемью моральными качествами и соблюдает аскезу (пост в течение 40 дней): «В тот час, когда я восшел к Меркабе, прозвучал глас из-под Престола Славы». Для восхождения к Меркабе человек наделен разумом, он должен проявить себя как «хахам (חכם) у-мевин ми-даато» (мудрец, способный к самостоятельному познанию). Дуализм мира света (Бога) и мира тьмы (материи) свидетельствует о необходимости

¹ Там же, 2. – С. 25.

² Synopse zur Hekhalot-Literatur / Hrsg. v. P. Schäfer in Zusammenarbeit mit M. Schlüter und H.G. von Mutius. – Tübingen, 1981.

спасения-восстановления мира (тиккун). Это осуществляется через «усовершенствование» человека (цаддиким) или возрождение человека в его первообраз (Адам-кадмон): «совершенные... сами становятся Меркабой,... потому что Шехина обитает внутри них, как в святилище [святая святых]»¹.

Что касается объектов второго творения, по Оригену они представляют собой аллегории телесных аффектов, общих людям и зверям². Итак, множественное число в Быт. 1:26 – это только лишь первая экзегетическая проблема при интерпретации творения человека. В качестве дополняющего примера проанализируем разночтения в обоих библейских текстах о творении человека (Быт. 1:26 и Быт. 2:7), как их интерпретируют «Берешит раба» и Ориген.

Сначала обратимся к антропологическим аспектам у ранних раввинов, говорящих о творении человека из небесных и земных элементов. Сам факт, что в Священном Писании содержится два повествования о сотворении человека, интерпретируется как знак двойной природы (небесной и земной) человека. В «Берешит раба» XIV, 2, 4, 5 не делается качественного различия между историей творения в Быт. 1:26 и Быт. 2:7. Там признается одно единственное творение человека как небесного и земного существа, чья история просто повторяется. Повторение, согласно ранним раввинам, имеет символическое значение: 1) оба рассказа о творении человека намекают на создание двух первых людей, Адама и Евы («два создания / формирования»)³; 2) человек творится как небесное и земное су-

¹ Mesilath Yesharim // Texte und Welten. Eine Anthologie zur jüdischen Esoterik. – Köln, 1988. – S. 116–117; ср. также: Tzophnath Pa'anesch, 89,7–90,8 // Ibid. – S. 86–88.

² Асмус М. Гомилия I Оригена Александийского на Бытие, 17. – С. 38–39.

³ שתי יצירות

Bereschit Rabba mit Kritischem Apparat und Kommentar / Hrsg. J. Theodor. – S. 127. Midrash Rabbah XIV, 2 / Transl. into English rabbi H. Freedman, M. Simon. – P. 111.

щество¹; 3) два творения связаны с возможностью добрых и злых дел²; 4) одно творение в этом мире, другое – в будущем мире³. Последний тип толкования в «Берешит раба» соотносит оба творения с жизнью в этом мире и в мессианское время. В этом контексте представляет интерес следующее сообщение: раввинистическая школа Шаммая (Бет-Шаммай) учила, что творение в этом мире и творение в будущем мире будет происходить не одинаковым образом. В этом мире сначала творятся кожа и плоть, а затем жилы и кости. В будущем же мире все произойдет наоборот. Напротив, раввинистическая школа Гиллеля (Бет-Хиллел) учила, что оба творения будут протекать в одинаковой последовательности. Школа Гиллеля придерживалась точки зрения, что воскресение – это своего рода новое творение, соответствующее по своему ходу и деталям первому творению. Наличествует, так сказать, механизм творения. Концепция школы Шаммая, напротив, исходит из того, что душа как духовная субстанция существует непрерывно и вследствие этого предшествует восстановлению тела в эсхатологической перспективе. Таким образом речь не идет ни о каком «новом» или «повторном» творении, а об окончании процесса, который включает различные трансформации телесности. Это утверждение представляет интерес постольку, поскольку оно допускает различные стадии телесности.

Согласно раву Леазару, человеческая природа состоит из четырех элементов небесных существ, то есть ангелов, и

¹ וייצר שתי יצירות סן העילונים וסן התחתונים

Bereschit Rabba mit Kritischem Apparat und Kommentar / Hrsg. J. Theodor. – S. 128. Midrash Rabbah XIV, 3 / Transl. into English rabbi H. Freedman, M. Simon. – P. 112.

² וייצר שתי יצירות יצר טוב דצר רע

Bereschit Rabba mit Kritischem Apparat und Kommentar / Hrsg. J. Theodor. – S. 128. Midrash Rabbah XIV, 4 / Transl. into English rabbi H. Freedman, M. Simon. – P. 112-113.

³ בעולם הזה ויצירה לעולם הנא

Bereschit Rabba mit Kritischem Apparat und Kommentar / Hrsg. J. Theodor. – S. 129. Midrash Rabbah XIV, 5 / Transl. into English rabbi H. Freedman, M. Simon. – P. 113.

из четырех элементов «низших существ», то есть животных. «Рав Йошуа бен Неемия говорит от имени рава Ханины бар Ицхака и раввинов от имени рава Леазара: Он создал его с четырьмя свойствами высших [существ] и с четырьмя свойствами низших [существ]. Свойства высших [существ] следующие: он прямоходящий¹, как служащие ангелы; он говорит, как служащие ангелы; он понимает, как служащие ангелы; и он видит, как служащие ангелы. Разве животное не видит? Поразительно! Но он [взгляд человека] направлен и на бок [т. е. у человека есть боковое зрение]. Свойства низших [существ] следующие: он ест и пьет, как животное; он плодовит и размножается, как животное; он выделяет испражнения, как животное; и он умирает, как животное»².

Здесь напрашивается сравнение с «Берешит раба» XIV, 3. В нем говорится, что человек сотворен дважды: первый раз как небесное, а затем второй раз как земное существо: «было два творения [человека], [одно причастное природе] небесных существ, [другое] – земных существ». Правда, два творения понимаются не в платоническом смысле двухстадийности, как у Филона и Оригена, а указывается на комплексную (двойную) природу человека. В этом тексте речь также идет о творении человека с четырьмя свойствами высших существ, т. е. ангелов, и четырьмя свойствами низших существ, т. е. животных. Далее все повторяется, как в «Берешит раба» VIII, 11. Однако добавляются размышления об образе и подобии Божию: по образу и подобию Божию сотворены только небесные существа, а не земные. Все это можно дополнить еще од-

¹ Такую же аргументацию мы встретим у Лактанция: *status rectus, homo erectus*.

² Bereschit Rabba mit Kritischem Apparat und Kommentar / Hrsg. J. Theodor. – S. 64–65. На древнееврейском написано: «Бог создал его четырьмя творениями высших и четырьмя творениями низших [существ]» (ברא בו ארבע בריאות מלמעלה וארבע מלמטה). Мы достаточно вольно переводим это выражением «с четырьмя свойствами»: см. Midrash Rabbah VIII, 11 / Transl. into English rabbi H. Freedman, M. Simon. – P. 61.

ним местом из «Берешит раба» XII, 8, согласно которому Бог после первого дня творения попеременно день ото дня творил то небесных, то земных созданий (небосвод – растения – светила – рыбы), пока на шестой день дело не дошло до творения человека. Бог пожелал создать человека из небесных и земных элементов, чтобы в мире воцарилась уравновешенность, гармония¹.

В тексте «Берешит раба» VIII, 11 наблюдается дуалистическая подоплека мысли: упоминаемые здесь характеристики низших существ касаются исключительно телесной конфигурации человека. Напротив, характеристики высших существ концентрируются на духовной способности человеческого восприятия. Под глаголом «видеть» здесь явно подразумевается не только чувственное восприятие, но также способность анализировать увиденное разумом: никакое неразумное животное не может видеть сбоку. К низшим характеристикам относятся функции, связанные непосредственно с человеческим телом (есть, пить, выделять отходы), а также еще два компонента – половые признаки размножения и смертность. Итак, непосредственно связываются размножение и смертность. Высказывание, приводимое в «Берешит раба» VIII, 11, представляет интерес в том плане, что допускается наличие тварных живых существ, на которых не распространяется смертность, так как у них нет нашей телесности. Это отличается от концепции Оригена, связывающей телесность и материальность (которая может быть от тонкой до грубой), но не связывающей необходимым образом материальность и смертность.

Часть интерпретаций в «Берешит раба» сконцентрирована на свойствах небесных существ. Поскольку человек причастен не только земной, но и небесной природе и сродни небесным существам, то он также сотворен по образу Божию. Следующий текст отчетливо иллюстрирует такое богословское понимание. Рав Тифдай говорит от

¹ Midrash Rabbah XII, 8 / Transl. into English rabbi H. Freedman, M. Simon. – P. 94.

имени рава Аха: небесные существа сотворены как образ и подобие Божии, и они не размножаются, тогда как земные существа размножаются, но не созданы по образу и подобию Божию¹. Эти две «природы» человека означают в свою очередь и две различных склонности его воли: интенция одной – к небесному, вечному, благому, а интенция другой – ко всему земному, смертному и злему². «Таргум псевдо-Ионафана» говорит, что Бог создал человека с двумя склонностями к добрым и злым делам. Чтобы сформировать тело человека, Бог взял прах со священного места, т. е. храма, и прах с четырех концов света: «И создал Господь Бог человека в двух творениях; и взял прах от места дома святилища (מֵאֶת־בֵּית־מִקְדָּשָׁא) и от четырех ветров мира (וּמֵאַרְבַּעַת־רוּחֵי־עֲלָמָא), и смешал с водами мира, и создал его красным, черным и белым; и вдохнул в его ноздри дуновение жизни...»³ В «Берешит раба» фиксируется этимологическая связка глагола «образовывать» и существительного «склонность»⁴. Сьюзан Нидич усматривает в этой дихотомии особую роль, которую играет первый человек в раввинистическом богословии. У него роль посредника⁵. По этой логике врожденная склонность к плохому не означает предопределение ко греху, а является условием для посредничества между земным «скверным миром» и небесным «благим миром». Нидич рассматривает это толкование как намек на параллель между первым Адамом и Мес-

¹ Bereschit Rabba mit Kritischem Apparat und Kommentar / Hrsg. J. Theodor. – S. 128. Midrash Rabbah XIV, 3 / Transl. into English rabbi H. Freedman, M. Simon. – P. 112.

² Bereschit Rabba mit Kritischem Apparat und Kommentar / Hrsg. J. Theodor. – S. 129. Midrash Rabbah XIV, 4 / Transl. into English rabbi H. Freedman, M. Simon. – P. 112–113.

³ Targum Pseudo-Jonathan: Genesis (Aramaic Bible) / trans. M. Maher. – Vol. 1B. – Edinburgh, 1992. – P. 22.

⁴ Bereschit Rabba mit Kritischem Apparat und Kommentar / Hrsg. J. Theodor. – S. 129. Midrash Rabbah XIV, 4 / Transl. into English rabbi H. Freedman, M. Simon. – P. 113.

⁵ Niditch S. The Cosmic Adam: Man as Mediator in Rabbinic Literature // Journal for the Study of Judaism. – Nr. 34 – Leiden, 1983. – P. 140.

сией, который считается исключительным посредником между Богом и людьми.

Две склонности человеческой природы вызывают напряженную ситуацию среди «духовных сил». «Берешит раба» передает одно толкование, которое воспроизводит часто документируемую в Мидраше точку зрения о превентивном соперничестве между слугами Божиими и в данном случае еще не сотворенным человеком. Согласно этой традиции раввинистической экзегезы, накануне создания человека перед Богом предстали любовь, справедливость, истина и мир (дается ссылка на Пс. 84:11). Первые две силы желали сотворение человека, который осуществил бы дела любви и справедливости, говоря: «Да будет сотворен». Напротив, истина и мир отвергали сотворение человека, потому что человечество будет полно лживости и принесло бы на землю массу конфликтов¹. Они говорили Богу: «Да не будет сотворен». Бог предвидел, что от Адама народятся скверные люди. Но Бог также предвидел, что не сотвори Он Адама, то не было бы праведных и святых людей. Потому Бог создал человека и проявил свое милосердие². Как апология творения человека приводится ссылка на Пс. 1:6: «Ибо знает Господь путь праведных, а путь нечестивых погибнет».

В толкование о творении человека, как и во многие другие толкования, встроено символическое указание на храм: Адам сотворен на месте своего примирения с Богом, на месте жертвоприношения и молитвы, т. е. на месте храма. Это также намек на библейское понимание человека как священника, на его функцию посредника между земным и небесным миром. Здесь аллюзия на синайское откровение народу Израиля: «Вы будете у Меня царством священников и народом святым» (Исх. 19:6). Т. е. весь

¹ Bereschit Rabba mit Kritischem Apparat und Kommentar / Hrsg. J. Theodor. – S. 60. Midrash Rabbah VIII, 5 / Transl. into English rabbi H. Freedman, M. Simon. – P. 58.

² Bereschit Rabba mit Kritischem Apparat und Kommentar / Hrsg. J. Theodor. – S. 59. Midrash Rabbah VIII, 4 / Transl. into English rabbi H. Freedman, M. Simon. – P. 57.

народ должен быть священством, принадлежащим Богу-царю и причастным Его достоинству: «народ святой у Господа, Бога твоего: тебя избрал Господь, Бог твой» (Втор. 7:6). Ведь касательно мессианского времени пророки предсказывали, что весь Израиль станет народом священников: «Вы будете называться священниками Господа, служителями Бога нашего будут именовать вас» (Ис. 61:6; ср. 56:6–7).

Богословская модель Оригена, описывающая грехопадение разумных созданий, схематично выглядит так: в начале было сотворение гомогенных разумных существ (ср. равнинистическую концепцию «коллективного Адама») в предсуществовавшем мире в близости Божией. Все были сотворены одинаково, не было ущербности или привилегированности. Затем все приходит в движение и равновесие нарушается. Вследствие свободы воли возможно как подражание Богу, так и отпадение от Него. Причина и движущая сила отпадения от Бога заключается в самих сотворенных разумных существах. Они удаляются от Бога. По их собственному соизволению теперь появляется различность, разнообразие. Человек оказывается в новом состоянии множественности, люди находятся в различной удаленности от Бога. Множественность, по греческим представлениям, является ухудшением единства. Духовные существа изгоняются в земные тела. Отражение дефекта и ущерба наблюдается в новом образе существования, во втором творении. Но это ниспадение – только переходная фаза, а не конец. Критики Оригена считают, что он умаляет значение мира, считая его вторым творением, наполненным страданием и скорбью. Нередко патрологи говорят, что Ориген испытывает по отношению к земному миру антипатию. Как доказательство рассматривается его идея о двойном творении.

Прежде всего, в сочинении «О началах» Ориген излагает свой теологумен о двойном творении: грех первозданных живых существ побудил Бога к сотворению матери-

ального, т. е. множественного и разнообразного, мира¹. Бог вооформляет сложившуюся не по Его воле деструктивную ситуацию, т. е. конструктивирует, нормализует ее. К материальному миру по необходимости относится телесность. Ориген излагает в этой книге «учение о телесной природе»: «разнообразие мира не может существовать без тел»². Та же мысль звучит и в его сочинении «Против Цельса»: «Ведь у всех телесных существ в основании лежит одна и та же материя. А эта последняя по своей природе бескачественна и без определенного вида и формы»³. Причем платоник Аммоний Саккас учил Оригена с Плотинном, что бескачественность и безвидность есть зло. Концепция того, что разумные существа были созданы сначала бестелесными и духовными, автоматически приводит к ряду вытекающих из нее вопросов. К чему относятся повествования о творении человека в Быт. 1:26 и Быт. 2:7? Допустимо ли отнести оба текста только к духовному творению? Если признать также и телесное создание человека до первого греха Адама и Евы, то какого вида были тогда их тела до грехопадения? Есть ли связь между телом и грехом?

«Первая гомилия на книгу Бытия» (13), дошедшая до нас лишь в переводе Руфина, кажется соответствует в общем и целом изложенному в книге «О началах» мнению касательно двухстадийного творения. Ориген говорит здесь не о небесных и земных элементах в природе человека, как это отмечалось в «Берешит раба», а о «небесном» человеке и «земном» человеке, которые соответствуют ду-

¹ *Jacobsen A. C. L. The Construction of Man according to Irenaeus and Origen // Körper und Seele, Aspekte spätantiker Anthropologie / Hrsg. v. Feichtinger, B.; Lake, S.; Seng, H. – München 2006. – S. 83–85.*

² *Ориген. О началах II, I, 4 // Ориген. О началах. Против Цельса; пер. Л. Писарева. – СПб., 2008. – С. 149. Ср. там же, I, VII, 1. – С. 134; там же II, III, 3. – С. 156–157.*

³ *Ориген. Против Цельса IV, LVI // Ориген. О началах. Против Цельса. – С. 741.*

ховному творению (Быт. 1:26) и телесному творению (Быт. 2:7)¹.

Аналогично творению мира, чьим началом явилось «духовное» небо, первым моментом творения человека Ориген считает создание духа и души, а вторым моментом – тела. «Бог, сотворив уже прежде небо, ныне творит твердь. Действительно, сперва Он сотворил такое небо, о котором Он говорит: Небо – престол Мой (Ис. 66:1). Потом же творит твердь, то есть телесное небо². Ведь всякое тело, без сомнения, твердо и прочно; потому оно и разделило между водою, которая над небом, и водою, которая под небом (Быт. 1:7). А как все, что намеревался сотворить Бог, [должно было] состоять из духа и тела, потому и говорится, что в начале и прежде всего было сотворено небо, то есть всякая духовная субстанция, на которой, как бы на некоем престоле и седалище, покоится Бог. А это небо, которое – твердь, телесно. И поэтому то первое небо, которое мы назвали духовным, является нашим умом³, который и сам есть дух, то есть наш духовный человек, который зрит и созерцает Бога. А это телесное небо, называемое твердью, является нашим внешним человеком, который глядит телесными [очами]. И точно так же, как твердь названа небом потому, что она отделяет воды, находящиеся над ней, от вод, находящихся под ней, так и человек, будучи в теле, если сможет отделить и различить вышнюю

¹ Асмус М. Гомилия I Оригена Александрийского на Бытие, 13. С. 34. Этот текст концептуально созвучен его гомилии на Песнь Песней: *Origenes. Homiliae in Canticum canticorum (Prologus) // Patrologia Graeca / accurante J.-P. Migne. – Tomus XIII. – Paris, 1862. – Col. 67B.*

² Ориген продолжает последовательно вторить Филону: см. *Филон Александрийский. О сотворении мира согласно Моисею, 36 // Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета. – М., 2000. – С. 57. Philo Judaeus. De opificio mundi, 36 // Philonis Alexandrini. Opera quae supersunt. – Vol. 1. – Berlin, 1896 / repr. De Gruyter. – 1962. – Col. 11.*

³ Лат.: *mens.*

воду, над твердью, от той, которая под твердью, сам тоже станет называться небом, то есть небесным человеком»¹.

В этом Ориген верно следует Филону Александрийскому, который говорит о двух следующих друг за другом творениях человека. Как первое творение Филоном интерпретируется Быт. 1:26. В трактате «О сотворении мира согласно Моисею» Филон недвусмысленно учит о двух творениях человека. Он различает между творением идеального человека и конкретного («частного») человека. Первое творение человека: человек «возникает ‘по образу Божию и по подобию’ (Быт. 1:26). Весьма хорошо, что ничто из возникшего не уподоблено Богу более, чем человек. Но пусть никто не представляет это подобие в чертах телесных, ибо ни Бог не имеет вида человека, ни тело человеческое не богоподобно. Об образе же говорится по отношению к водительствующему души уму. Ведь в соответствии с тем единым для всего [умом, послужившим] как бы первообразом, был создан [ум], существующий у каждого в отдельности, и в некотором смысле являющийся богом того, кто его содержит и хранит. Ведь тем Логосом, которым обладает величайший Водительствующий во всем мире, обладает, как видно, и человеческий ум в человеке»². Итак, образ Божий в человеке – его разум. «Весьма же хорошо, что, назвав род человеком, он делает различие, говоря, что были созданы виды мужской и женский (из них каждый по отдельности еще не получил облика), поскольку род составляют самые близкие виды и являются, как в зеркале, тем, кто способен остро видеть»³. Филон интер-

¹ Асмус М. Гомилия I Оригена Александрийского на Бытие, 2. – С. 25-26.

² Филон Александрийский. О сотворении мира согласно Моисею, 69 // Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета. – С. 65–66. *Philo Judaeus. De opificio mundi*, 69 // *Philonis Alexandrini. Opera quae supersunt.* – Vol. 1. – Berlin, 1896 / repr. De Gruyter. – 1962. – Col. 23.

³ Филон Александрийский. О сотворении мира согласно Моисею, 76 // Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета. –

претирует Быт. 2:7 как второе творение «земного» человека: «Существует огромная разница между созданным теперь человеком и тем, что возник ранее по образу Божию. Ведь последний, созданный чувственным, уже участвует в качественности, составленный из души и тела, являясь мужчиной или женщиной, смертный по природе. Другой же – некий вид по образу Божию, или род, или печать, умопостигаемый, бестелесный, еще ни мужского, ни женского пола, по природе нетленный»¹.

Творение мира, согласно Оригену, аналогично творению человека. По Оригену, однозначно использующему платоническую и филоновскую модель, человек является своего рода микрокосмом (*mundus minor*): «Итак, после того как все видимое нами возникло повелением Божиим чрез Слово Его и устроен был этот необъятный видимый мир, и одновременно в форме аллегории было показано все, что может украсить меньший мир, то есть человека, тогда и создается человек так, как об этом рассказывается в следующих [строках]»². Ориген при оценке телесности постоянно колебался между христианством и язычеством. На пути восстановления падшей души в дух человек освобождается в итоге от материальной, земной телесности. Хотя эта телесность не источник зла, но в ней помещается падшая душа. По воскресении человек получает иное, ду-

С. 67. *Philo Judaeus. De opificio mundi, 76 // Philonis Alexandrini. Opera quae supersunt.* – Col. 25.

¹ Филон Александрийский. О сотворении мира согласно Моисею, 134 // Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета. – М., 2000. – С. 82-83. *Philo Judaeus. De opificio mundi, 134 // Philonis Alexandrini. Opera quae supersunt.* – Vol. 1. – Col. 46.

² Асмус М. Гомилия I Оригена Александрийского на Бытие, 11. – С. 33. На латинском в передаче Руфина: *Cum ergo quae omnia fierent quae videntur iussu Dei per Verbum eius, et praepareretur immensus iste visibilis mundus, simul autem et per allegoriae figuram ostendetur quae essent quae exomare possent minorem mundum, id est hominem. Origenes. Homilia I, 11 in Genesim // Patrologia Graeca / accurante J.-P. Migne.* – Tomus XII. – Paris, 1857. – Col. 154D.

ховное тело, которое нетленно и будет обитать на небесах¹. Речь явно идет об интерпретации 1 Кор. 15:40–41: «Есть тела небесные и тела земные; но иная слава небесных, иная земных. Иная слава солнца, иная слава луны, иная звезд; и звезда от звезды разнится в славе». Вслед за Оригеном святитель Василий Великий писал, что в микрокосмосе человека отражается мегакосмос. Поэтому «искать следы Творца» (*τὸν Δημιουργὸν ἐξίχνεύειν*) человеку следует не в устройстве мироздания, «а в себе самом» (*ἀλλ' ἐν σεαυτῷ*)². Позднее идею человека как микрокосмоса разрабатывал христианский неоплатоник Иоанн Скот Эриугена в сочинении «О разделении природы».

Подобно Филону Ориген отличает творение в собственном смысле слова от основания. Творение – это вневременное создание свободных разумных существ. Бог «не имел никакой другой причины для творения, кроме Самого же Себя, то есть кроме Своей благодати. Таким образом Он был причиною бытия тварей. Но в Нем не было никакого разнообразия, никакой изменчивости, никакого бессилия, поэтому всех, кого Он сотворил, Он сотворил равными и подобными (*aequales ac similes*), потому что для Него не существовало никакой причины разнообразия и различия»³.

Свобода разумных существ является имплицитной причиной появления различий между ними. Различие между существами – не следствие воли Божией. Творением Бог полагает границы своей власти: «Но так как разумные твари... одарены способностью свободы, то свобода воли каждого или привела к совершенству чрез подражание Богу, или привела к падению чрез небрежение. И в этом, как мы уже говорили выше, состоит причина различия между

¹ *Origenes. De principiis* II, X, 3 // *Patrologia Graeca* / accurante J.-P. Migne. – Tomus XI. – Paris, 1857. – Col. 235B–236B.

² *Basiliius Magnus. Homilia in illud, attende tibi ipsi*, 6 // *Patrologia Graeca* / accurante J.-P. Migne. – Tomus XXXI. – Paris, 1857. – Col. 213C–216A.

³ *Ориген. О началах* II, IX, 6 // *Ориген. О началах. Против Цельса*. – С. 208.

разумными тварями: это различие получило свое начало не от воли или решения Создателя, но от определения собственной свободы (тварей)»¹. В замысел Бога входило свободное подчинение Ему разумных тварей, состоявшее в «подражании Богу». Падение тварей – одна из возможностей употребления свободной воли. Ликвидировать «падение через небрежение», т. е. восстановить исконное состояние творения, призвано «второе творение» как «основание» (*καταβολή*) эмпирического мира в соответствии с удаленностью от Бога павших существ. «*Καταβολή* означает... низвержение, то есть свержение вниз»². Решениям воли соответствует различие духов.

Итак, человек двойственен: «внутренний» и «внешний» человек. К этой антропологии апостола Павла Ориген особенно апеллирует в своей первой гомилии на книгу Бытия. «Тот же, который был сотворен ‘по образу Божию’, есть внутренний наш человек, невидимый, бестелесный, нетленный и бессмертный»³. «Внутренний человек состоит из духа и души (*ex spiritu et anima*)»⁴. Согласно идее восстановления изначального состояния до падения разумных существ, душа должна обратиться к духовному и отворачиваться от плотского. Процесс преодоления плотского Ориген контурно набрасывает во второй гомилии на книгу Левит: «Только тот, кто сотворен по образу и подобию Божию и живет разумно, является ‘человеком’. Он приносит в жертву Богу ‘теляца’, если преодолевает гордость плоти; ‘овцу’, если он исправляет свои иррациональные и неразумные порывы; ‘козла’, если он одолевает свое распутство»⁵. Итак, жертва – это отречение от животного, а не человеческого в человеке.

¹ Там же. – С. 209.

² Там же, III, V, 4. – С. 316.

³ Лат.: *Is autem, qui ‘ad imaginem Dei’ factus est, interior homo noster est, invisibilis et incorporealis et incorruptus atque immortalis. Origenes. Homilia I, 13 in Genesim // Patrologia Graeca / accurate J.-P. Migne. – Tomus XII. – Paris, 1857. – Col. 155D.*

⁴ *Origenes. Homilia I, 15 in Genesim // Ibid. – Col. 158C.*

⁵ *Origenes. Homilia II, 2 in Leviticum // Ibid. – Col. 413BC.*

Тело и видимый мир представляют собой объекты, которые требуется преодолеть, от которых нужно отказаться, – так утверждает гностический пессимизм мировосприятия. Ориген, напротив, защищает христианский пессимизм мировосприятия. Вещи мира сего постоянно меняются, «все течет» (*πάντα ῥεῖ*). Такое «гераклитовское» понимание у Оригена¹ отличается от гностического. Фаталистичной вере в судьбу Ориген противопоставляет то, что «каждая разумная душа одарена свободой решения и воли (*liberi arbitrii et voluntatis*),... мы не подчинены необходимости, чтобы неизбежно, также против нашей воли, были вынуждены делать злое или доброе (*vel mala vel bona agere cogamur*)»².

Суть человеческого земного существования – преобразование души (*ψυχή*) в ум/дух (*νοῦς*). «Ум (*νοῦς*) некоторым образом стал душой, а исправившаяся душа станет умом... Я считаю, что отпадение ума не у всех в одинаковой степени. Он становится душой в большей или меньшей мере, и некоторые умы сохраняют что-то от первоначального огня, другие же – ничего или лишь немного. Потому одни с детства показывают более быструю познавательную способность, другие – более медленную. А есть и такие, которые совершенно тупы и непонятливы. Впрочем, что я говорил о преобразовании ума в душу, и что еще могло броситься в глаза, я оставляю для самостоятельных размышлений каждого. Я не хочу преподносить это как догматы веры, а предоставляю свободному исследованию»³.

Эти размышления Оригена были подхвачены следующими поколениями христианских мыслителей. Иероним Стридонский в письме к Авиту буквально повторяет мысль Оригена: «Ум (*νοῦς*), вследствие падения, сделался душой и, наоборот, душа, научившись добродетелям, делается

¹ Rosenau H. Allversöhnung: ein transzendentaltheologischer Grundlegungsversuch. – Berlin–New York, 1993. – S. 133.

² Origenes. De principiis I, Præf, 5 // Patrologia Graeca / accurate J.-P. Migne. – Tomus XI. – Paris, 1857. – Col. 118B.

³ Origenes. De principiis II, VIII, 3–4 // Ibid. – Col. 223–224A.

умом». То же самое в письме императора Юстиниана¹ (483–565) к Мине: «Ныне существующая душа произошла вследствие отпадения и охлаждения к духовной жизни. Но она может возвратиться к тому, чем она была в начале... Таким образом, ум сделался душою, а душа, исправившись, становится умом»².

Внутренний человек постепенно растет в когнитивно зреющем человеке. Следовательно, внутренний человек не является статической величиной. Его следует понимать как динамическую категорию развития, затрагивающую всего человека: «Мы должны преобразовать (*reformato*) внутреннего человека соответственно образу Бога, Который его создал»³. Идея развития сформулирована в комментарии Оригена на Послание к Римлянам в специфическом аспекте прогрессии нравственности и применительно к человеческой воле. Внутренний человек идентифицируется Оригеном с волей и намерением (*voluntas et propositum*), т. е. с человеком, сознательно совершающим нравственный выбор в пользу добра или зла. Поэтому внутренний человек – это практическая категория у Оригена. Здесь налицо его преемственность стоической философии. Этот момент антропологии Оригена можно сравнить с феноменологией Эдмунда Гуссерля, у которого воля так же представляет собой практическую категорию созерцательного акта сознания.

Позднее Августин Иппонский развил эту оригеновскую концепцию в учение о семи возрастных ступенях внутреннего человека, характеризующих этапы духовного прогресса. Однако блаженным Августином предлагается совершенно иное, чем в «Берешит раба» и у Оригена толкование множественного числа глагола «сотворим» в Быт. 1:26. Согласно Августину, библейский текст при его

¹ Это слабо согласуется с тем, что именно инициативе Юстиниана приписывается соборное осуждение Оригена.

² Ориген. О началах. Против Цельса. – С. 201.

³ *Origenes*. Commentariorum in epistolam b. Pauli ad romanos V, 1 // Patrologia Graeca / accurante J.-P. Migne. – Tomus XIV. – Paris, 1857. – Col. 1010B.

точном осмыслении говорит нам, что человек – образ троичного Бога. У Августина эта мысль играет важную роль в тринитарном богословии. Касательно Августина можно говорить о «психологической тринитарной теории», подразумевая этим следующее: что означает догматическая формула «Бог троичен», узнают тогда, когда исследуют человеческую душу. В ней люди постоянно наталкиваются на следы чего-то тройственного. И это – след, по которому отыскивают Бога. «В сочинениях Августина существует немало разновидностей ‘психологической тринитарной модели’, которые он называет ‘троицами ума’ (*trinitas mentis*) и которые образованы на основе тех или иных вариантов ‘тринитарного *cogito*’»¹.

Идея Августина такова: если можно говорить о трехчастности, триадичности человека, то именно потому, что Бог создал его по Своему образу. Триадология играет у Августина Иппонского важную роль, потому что тайна Троицы создает большую языковую проблему, причем именно для Августина, который весьма тщательно выстраивал богословскую систему. На помощь приходит апофатика: о Боге говорят путем отрицания всех определений и атрибутов. Но есть и другая возможность: можно поставить вопрос об адекватных Богу образах, чтобы соответствующе говорить о Боге. Человек и есть такой образ, даже если он природно недостаточен, дефицитарен. Человек – образ, по которому можно распознавать Божии контуры. Итак, согласно Августину, все богословие надстраивается над антропологией. В этом плане Августин – богословский предтеча Карла Ранера, утверждающего, что «всякое богословие... вечно остается антропологией,... и эта антропология в своем радикальнейшем осуществлении вечно пребывает как богословие»².

¹ Фокин А. Р. Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. – М., 2013. – С. 287.

² Ранер К. Основание веры. Введение в христианское богословие. – М., 2006. – С. 309.

С одной стороны, августиновская идея проистекает из учения об образе Божиим, с другой стороны, из учения о «*vestigia*», т. е. учения о следах. В творении отпечатаны следы Бога, значит, по ним можно судить о Боге. Говоря философски, по творению можно делать апостериорные выводы о Творце. Отталкиваясь от обоих учений, Августин находит такие «*vestigia*» (следы) в человеке. Образ (*imago*) Божий запечатлен в человеке, а конкретно, в человеческой душе с ее триадически структурированными частями. Августин говорит о «*vestigia trinitatis*» в душе человека. Он анализирует ряд триад в душе. Человек в поисках Бога находит Его следы в себе самом. Этот процесс углубляется экзистенциальным обращением. Вслед за Августином такими тринитарными психологическими аналогиями увлекся весь Запад.

Итак, по Августину Иппонскому, человек не только образ Логоса, а образ Самого троичного Бога: «Слова, ‘сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему’,... их не следует понимать в единственном числе, но во множественном числе, потому что не только по Отцу, или только Сыну, или только Святому Духу, но по образу Самой Троицы (*ad ipsius Trinitatis imaginem*) создан человек»¹. Иначе библейское выражение «сотворим человека по образу Нашему» было бы неверно. Следовательно, человек не является образом только одного Сына Божия, ведь речь идет во множественном числе: «по образу Нашему». Для Августина в этом – решение загадки множественного числа в тексте Библии. Мы видим у Августина совершенно новое позиционирование образа Божия в человеке и новое решение множественного числа глагола «творить» в Быт. 1:26.

Модели экзегезы Быт. 1:26 и Быт. 2:7, которые мы находим в Мидраше у ранних раввинов, а также у Оригена и блаженного Августина несмотря на свою различность

¹ *Augustinus Hipponensis. Liber imperfectus de Genesi XVI, 61 // Patrologia Latina / accurante J.-P. Migne. – Tomus XXXIV. – Paris, 1845. – Col. 244.*

показывают и некоторое сходство. Между ними невозможно установить прямого взаимовлияния и заимствований, хотя все они были созданы близко по времени друг к другу (III–IV вв.) и в географических районах, находившихся в довольно тесном торговом и политическом контакте. Если в богословии Оригена видна определенная зависимость от александрийского иудейского богословия, то в IV веке происходит ослабление и сокращение богословского диалога не только между христианами и иудеями, но и внутри ранних христианства и иудаизма, что способствовало усилению конфликтности при дискуссиях. С I по III век практически сложно провести четкую черту между сектантскими воззрениями и ересью. Это касается как иудаизма (таннаи), так и христианства (апологеты). В IV столетии над проведением такой черты уже активно трудятся выдающиеся богословы обеих религий. Родившееся в среде раннего иудаизма учение о двух действовавших при творении мира и человека силах и модифицированное христианскими субординационистами, видимо, стало одним из конфликтных моментов, разделявших иудаизм и христианство.

Раввинистическая оппозиция христианской экзегетике апологетов-субординационистов предшествовала оппозиции Мидраша экстремально гностической экзегетике внутри раннего иудаизма. Филон полагался на александрийскую традицию экзегезы Священного Писания, но не факт, что она признавалась раввинами в Палестине и Сирии, где формировался Мидраш. Эти традиции отличаются и в языковом плане. Где-то с III века любая богословская концепция, казавшаяся раввинам несовместимой с однозначным монотеизмом, рассматривалась ими как новая спекуляция еретической доктрины «двух сил». Иудеи считали, что такие христианские богословы, как св. Иустин Философ и св. Феофил Антиохийский, а также Ориген, признавая Логос Божий силой творения, исповедуют ересь. Тем более что в христианстве развернулись споры между монархианами, стремившимися оставаться на позициях иудейского монотеизма, и субординационистами, учившими о божественной сущности Иисуса Христа. В конфронтацию христиан-

ства и иудаизма внесли свой вклад маркиониты и гностики, утверждавшие, что Бог спасения неизвестен евреям. Все это привело к радикализации гностицизма как в христианской, так и в иудейской среде. Похоже, экзегетические вопросы интересовали во II–III столетиях отнюдь не большинство христиан и иудеев, а лишь тонкий слой образованных верующих с той и другой стороны, заинтересованных в экзегетическом диалоге, но при этом избегавших его.

Литература:

1. *Augustinus Hipponensis. Liber imperfectus de Genesi XVI, 61 // Patrologia Latina / accurante J.-P. Migne. – Tomus XXXIV. – Paris, 1845. – Col. 244.*
2. *Basiliius Magnus. Homilia in illud, attende tibi ipsi, 6 // Patrologia Graeca / accurante J.-P. Migne. – Tomus XXXI. – Paris, 1857. – Col. 213C–216A.*
3. *Bereschit Rabba mit Kritischem Apparat und Kommentar / Hrsg. J. Theodor. – Berlin, 1912.*
4. *Jacobsen A. C. L. The Construction of Man according to Irenaeus and Origen // B. Feichtiger, S. Lake, H. Seng (Hrsg.). Körper und Seele, Aspekte spätantiker Anthropologie. – München, 2006. – S. 67–93*
5. *Midrash Bereshit Rabba: Critical Edition with Notes and Commentary / eds. J. Theodore, C. Albeck. – Jerusalem, 1965.*
6. *Midrash Rabbah / Transl. into english rabbi H. Freedman, M. Simon. – London, 1961.*
7. *Origenes. Contra Celsum // Patrologia Graeca / accurante J.-P. Migne. – Tomus XI. – Paris, 1857. – Col. 641–1650.*
8. *Origenes. De principiis // Patrologia Graeca / accurante J.-P. Migne. – Tomus XI. – Paris, 1857. – Col. 107–412.*
9. *Origenes. Homiliae in Canticum canticorum (Prologus) // Patrologia Graeca / accurante J.-P. Migne. – Tomus XIII. – Paris, 1862. – Col. 37–197.*

10. *Origenes*. Homiliae in Genesim // Patrologia Graeca / accurante J.-P. Migne. – Tomus XII. – Paris, 1857. – Col. 145–281.
11. *Origenes*. Homiliae in Leviticum // Patrologia Graeca / accurante J.-P. Migne. – Tomus XII. – Paris, 1857. – Col. 405–573.
12. *Origenes*. Commentarioria in epistolam b. Pauli ad romanos / Origenes // Patrologia Graeca / accurante J.-P. Migne. – Tomus XIV. – Paris, 1857. – Col. 839–1291.
13. *Philonis Alexandrini*. Opera quae supersunt. – Vol. 1. – Berlin, 1896 / repr. De Gruyter. – 1962.
14. *Rosenau H.* Allversöhnung: ein transzendentaltheologischer Grundlegungsversuch. – Berlin–New York, 1993.
15. *Niditch S.* The Cosmic Adam: Man as Mediator in Rabbinic Literature // Journal of Jewish Studies. – Vol. 34. – Oxford, 1983. – P. 137–146
16. *Segal A. F.* Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism. – Boston–Leiden, 2002.
17. Synopse zur Hekhalot–Literatur / Hrsg. v. P. Schäfer in Zusammenarbeit mit M. Schlüter und H. G. von Mutius. – Tübingen, 1981.
18. Targum Pseudo-Jonathan: Genesis (Aramaic Bible) / trans. M. Maher. – Vol. 1B. – Edinburgh, 1992.
19. Texte und Welten. Eine Anthologie zur jüdischen Esoterik. – Köln, 1988.
20. *Tzvetkova–Glaser A.* Pentateuchauslegung bei Origenes und den frühen Rabbinen. – Frankfurt a. M., 2010.
21. *Асмус М.* Гомилия I Оригена Александрийского на Бытие // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. – Вып. 1 (21). – М., 2008. – С. 17–40.
22. *Ориген.* О началах. Против Цельса / Ориген; пер. Л. Писарева. – СПб., 2008.
23. *Ранер К.* Основание веры. Введение в христианское богословие. – М., 2006.
24. *Филон Александрийский.* Толкования Ветхого Завета. – М., 2000.

25. Фокин А. Р. Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. – М., 2013.

A. V. Danilov

Early Rabbis, Origen and Augustine of Hippo on the Issue of Exegesis Gen. 1:26 and Gen. 2:7

The early rabbis and Origen, starting with Philo's of Alexandria doctrine of two creations, gave special attention to the problem of comparative interpretation of Gen. 1:26 and Gen. 2:7. Then Augustine of Hippo approached to this problem in a completely new way. The controversy is centered on grammatical forms of Hebrew and Greek. In contrast to the interpretive pluralism of "Bereshit rabbah", Origen gives a unified concept. In a number of "Bereshit rabbah" texts, there is a dualistic background of thought, that is later typical for Kabbalists. The rabbinical opposition to the Christian exegesis of apologists-subordinationists preceded the opposition of the Midrash to the extreme gnostic exegesis inside the early Judaism. In the second and third centuries, there was only a thin layer of educated Christians and Jews interested in exegetical questions, who were involved in theological dialogue, but at the same time avoided it.

Keywords: Bereshit rabbah, Midrash, Alexandrian School, dualism, rabbinic exegesis, gnosticism, two creations, dialogue.

Andrew Danilov – Doctor of Philosophy, Head of Department for Religious Studies at Theological Institute of Belarusian State University (danilov_andrei@hotmail.com).