

*Д. С. Курдыбайло**, *А. К. Шагинян***

**О НЕКОТОРЫХ ОСОБЕННОСТЯХ
РАННЕСРЕДНЕВЕКОВОЙ АРМЯНСКОЙ БИБЛЕЙСКОЙ
ЭКЗЕГЕЗЫ В «УЧЕНИИ СВЯТОГО ГРИГОРА»*****

Статья посвящена особенностям библейской экзегезы в древнейшем армянском катехизическом сочинении V в. н. э. «Учение святого Григора» («Вардапетут'ив'н»), входящем в состав «Истории Армении» Агафангелоса. «Вардапетут'ив'н» излагает все важнейшие положения христианского вероучения и является выдающимся богословским памятником. Рассматривается ряд комментариев к повествованию Книги Бытия о сотворении мира, человека и дальнейших событий до грехопадения. Указаны главные черты, сближающие экзегетику «Вардапетут'ив'н» с современной ему сирийской традицией, показаны отличия от грекоязычной экзегезы. Выделен редкий для византийского богословия способ интерпретации библейских антропоморфизмов в описании Бога и рассмотрены возможные догматические последствия, обуславливаемые им.

Ключевые слова: Григорий Просветитель, Григор Лусаворич, «Учение святого Григора», Агафангел/Агафангелос, «Первая история Армении», экзегетика, Ветхий Завет, Шестоднев, библеистика, Александрийская школа, Армянская церковь, Ефрем Сирин, Василий Кесарийский, Григорий Нисский, Иоанн Златоуст.

*D. S. Kurdybaylo, A. K. Shahinyan
On Some Features of the Early Medieval Armenian Bible Exegesis
in "The Teaching of Saint Gregory"*

The article discusses some specific features of Bible exegesis in the oldest Armenian catechetical writing of 5th cent. A.D. "The Teaching of Saint Gregory", ("Vardapetut'iw'n") which

* Курдыбайло Дмитрий Сергеевич — кандидат философских наук, Санкт-Петербургский государственный университет, theoreo@yandex.ru

** Шагинян Арсен Карапет — доктор исторических наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета; a.shahinyan@spbu.ru

*** Работа подготовлена в Санкт-Петербургском государственном университете при поддержке РФФ, проект № 15-18-00062 «Формирование культуры в диаспоре (на примере еврейской, армянской и греческой диаспор)».

is a part of compound “History of Armenia” by Agat’angelos. “Vardapetut’iwn” demonstrates all the important dogmata of the Christian doctrine being an outstanding theological writing. A number of comments from “Vardapetut’iwn” related to the narrative of Genesis about the creation of the Universe, the man and the following events up to the Fall are discussed. The author indicates the main features common for exegetics of “Vardapetut’iwn” and contemporary Syrian writers, also some differences from typical Greek exegetics are shown. Biblical anthropomorphisms are shown to be interpreted in “The Teaching” in a special way that is quite rare in Byzantine exegetics, and some possible dogmatic consequences of this way are proposed.

Keywords: Gregory the Illuminator, Grigor Lusaworič, “The Teaching of Saint Gregory”, Agathangelos/Agat’angelos, “The First History of Armenia”, exegetics, Old Testament, Hexaameron, Bible studies, Alexandrian school, the Armenian Church, Ephraim the Syrian, Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, John Chrysostom.

«Учение святого Григора» (Վարդապետութիւն Սրբոյն Գրիգորի [Vardapetut’iwn Srboyn Grigori]) — центральная и наиболее обширная часть так называемой «Первой Истории Армении» (Առաջին Պատմութիւն Հայոց [Arajin Patmut’iwn Hayoc’]), или «Жития и истории святого Григора» (Վարդ Է Պատմութիւն Սրբոյն Գրիգորի [Vark’ ev Patmut’iwn Srboyn Grigori]), где подробно изложена политическая и культурная история с 224 по 330-е гг., связанная с первой в мировой практике официальной христианизацией государств, а именно царства Великая Армения и смежных с нею — Кавказской Иберии и Албании. Этот первоисточник по истории крещения армян и народов Южного Кавказа приписывается древнеармянскому писателю Агатангелосу (Ագաթանգէղոս [Agat’angelos], от др. — греч. Ἀγαθᾶγγελος — букв.: «Добрый вестник») — возможно, секретарю великоармянского царя Трдата III (288 — ок. 330) и двоюродному брату первого архиепископа Великой Армении св. Григора I Партева, т. е. Парфянина (302–325/6), которого древнеармянские писатели второй половины V в. нарекут эпитетом «Лусаворич» (Լուսավորիչ — букв.: «Просветитель»).

Агатангелос сам в предисловии (Յաբայան Ագաթանգէղոս [Yabajaban Agat’angeleac’]) к своей книге подробно рисует собственный образ как современника Григора I Партева и Трдата III [2, с. 1309–1312], знатока латинского и греческого языков. Однако современные армянские и российские ученые расценивают это как литературный вымысел; они уверены в том, что «История Армении» Агатангелоса могла появиться не раньше, чем в 460-е гг., а языком оригинала может быть только древнеармянский литературный грабар (գրաբար) [см., напр.: 13, с. 5–20; 16, с. 158–159, 161], который, как известно, сформировался после создания Месропом Маштоцем (361/2–440) в 405 г. армянского национального алфавита. К этому древнеармянскому оригиналу, таким образом, прямо или опосредованно должны восходить все известные на сегодняшний день исторической науке его переводы на среднегреческий (византийский), древнегрузинский, сирийский, арабский, латинский, коптский, эфиопский и славянский. В результате культ св. Григора Просветителя получил широкое распространение в христианском мире. Поэтому мозаичное его изображение можно было обнаружить на стене Софийского собора в Константинополе, а один из семи престолов церкви Василия Блаженного

на Красной площади был в свое время освящен во имя «священномученика Григория, просветителя Великой Армении» [15, с. 9–13].

Интересующая нас часть «Первой истории Армении» носит название «Учение святого Григора» (сокр. «Вардапетут'ив'н»), состоит из 76 глав (с 23-й по 98-ю), подразделенных на 457 параграфов (с 259-го по 715-й), и представляет собой всеобъемлющее катехизическое произведение, главными инструментами которого являются библейская экзегеза и логическое убеждение, приводящие к обоснованию и раскрытию смысла догматов христианской веры. Известный американский арменист Р. Томсон выдвинул предположение о том, что автором «Вардапетут'ив'на» мог бы быть сам Месроп Маштоц либо кто-то из его учеников [30, р. 37–38]. Существует и другая точка зрения, которая приписывает авторство «Вардапетут'ив'на» авторитетному раннехристианскому теологу, родом из Антиохии, Феодору Мопсуестийскому (ок. 350–428) [8]. Однако догматические положения памятника не содержат сколь-нибудь явственных признаков несторианской позиции, которой ревностно придерживался этот епископ Мопсуестии и которая на III Вселенском соборе в Эфесе (431 г.) была осуждена как ересь.

Специфика той экзегетической традиции, которая зафиксирована в «Вардапетут'ив'не», представляет существенный интерес в сопоставлении с грекоязычной и сироязычной экзегезой IV–V вв. С одной стороны, это глубоко исследованный и в патристической, и в современной научной литературе корпус толкований свт. Василия Кесарийского, Григория Назианзина, Григория Нисского, Иоанна Златоуста, блж. Феодорита Кирского, прослежены связи с учением Оригена, ранних апологетов (большинство этих писателей было известны автору «Вардапетут'ив'на» [30, р. 31]). С другой стороны, наибольший авторитет в грекоязычной традиции снискал прп. Ефрем Сирин, представляющий традицию чтения Библии в лоне семитоязычной мысли.

Мы обратимся к нескольким эпизодам 1-й и 2-й глав Книги Бытия, обсуждаемым автором «Вардапетут'ив'на», грекоязычными и сироязычными толкователями, чтобы указать ряд важных особенностей древнеармянской экзегезы первых веков христианства и возможные догматические последствия, вытекающие из них.

Описав сотворение неба и земли, автор «Вардапетут'ив'на» пересказывает события первых пяти дней творения:

И затем Отец создатель, сказав о [замысле] Сыну сотворцу и Духу содеятелю, носившемуся над водами, повелел быть посреди вод основанию для устройства тварей. Отец сказал Своим содеятелям, разделяющим и исполняющим Его промысл, чтобы был свет. И тут же возник свет всепроникающий, поглощающий мрак и приносящий день. После этого посреди холодных вод [была] создана твердь, разделяющая воды на моря, благодаря чему появилась суша, родительница всякой зелени и растений. Затем всемогущей единосущной Троицей было сказано, чтобы на водяной сводчатой небесной тверди возникли светила, излучающие свет шары вселенной, указатели знамений, мерил времени. Потом [был создан] род птиц и пресмыкающихся, наделенных дыханием, и рыб, рождающихся в воде [2, с. 1425–1426; 3, § 260].

Наибольший контраст эти слова создают с утверждениями свт. Василия Кесарийского и особенно Григория Нисского, высказанными в полемике с Евноном. Для свт. Василия представляется важным подчеркнуть, что в словах «и сказал Бог: да будет свет» (Быт. 1: 3) нельзя видеть, будто Бог произносит какие-либо слова и тем более — производит звуки как колебания воздуха. Не «благочестивее ли будет сказать, что Божие хотение и первое устремление мысленного движения есть уже Божие слово? Писание же изображает Бога многословным, чтобы показать, что Он не только восхотел бытия твари, но и привел ее в бытие чрез некоего Содейственника» [17, 3.2.18–23]. Далее показывается, что речь Бога есть некое беззвучное, мысленное обращение к Сыну, вместе с Которым и со Св. Духом совершается творение. Свт. Григорий Нисский идет еще дальше: он отрицает, что Бог изрекал какое-либо иное слово, кроме как Слово ипостасное, т. е. Его Единородный Сын. Под глаголом *сказал* нельзя понимать ни произнесение слышимых звуков, ни даже гипотетический внутритроический диалог, как если бы Бог Отец обращался к Сыну или Св. Духу, пусть даже без слов, а лишь с одной мыслью о творимом — поскольку все Три Лица имеют единое и нераздельное знание и мышление, не нуждаясь в чем-либо для передачи знания или мысли [20, 2.1.205.1–219; 14, с. 347–352]. В целом свт. Григорием Нисским задается общий принцип прочтения библейских антропоморфизмов: если признать, что Господь говорит, слышит и видит, обоняет запахи, что, следовательно, у Него есть уста, уши, глаза, нос, равно как и руки, ноги, персты, одежда, обувь и т. п., то мы очень сильно удалимся от истинного богопознания — все эти и подобные им высказывания в Библии надлежит понимать как указания на умопостигаемые предметы или действия [20, 2.1.233.1–234.6; 14, с. 358–359].

Традиции же, которой принадлежит автор «Вардапетут'ив'на», свойствен противоположный взгляд, ориентированный на сохранение тех основных смыслов, которые прямо и явственно прочитываются в Писании. Вероятно, поэтому если первое «сказав» в цитируемом отрывке еще может быть прочитано как беззвучный, «умный» диалог между Лицами Троицы, то далее оборот «всемогущей единосущной Троицей было сказано» уже явно указывает на обращение речи вовне, к тварному миру. Если для каппадокийцев, которые здесь вполне созвучны с Оригеном [ср.: 24, II.8.5], произнесение слов Богом составляет экзегетическую проблему, то, например, прп. Ефрем Сирийский не находит здесь затруднений и сам повторяет за словами Писания, что Бог «изрекает», «повелевает», «говорит» [9, с. 194–195].

Будет нелишним привести еще один пример, сталкивающий два подхода к аллегорезе антропоморфизмов. В словах «и услышали [Адам и Ева] голос Господа Бога, ходящего в раю во время прохлады дня» (Быт. 3: 8) прп. Ефрем Сирийский прочитывает, видимо, такой же «теофанический» смысл, как и «Вардапетут'ив'на», добавляя от себя некоторые детали:

Не одним долготерпением, оказанным к прародителям, Бог хотел им пободить, но и гласом стоп Своих желал оказать им помощь; тихие стопы Его для того и издавали глас, чтобы приготовились они умолить Пославшего глас [9, с. 213].

И вот слова свт. Иоанна Златоуста:

Что говоришь? Бог ходит? Неужели и ноги припишем Ему? И не будем под этим разумеать ничего высшего? Нет, не ходит Бог, — да не будет! Как, в самом деле, ужели Тот, Кто везде есть и все заполняет, чей престол небо, а земля подножие ног, ходит по раю? Какой разумный человек скажет это? [23, col. 135, ll. 17–22]

Разумеется, окончательные выводы — о том, что Бог желает возбудить в Адаме и Еве чувство покаяния, дает им время и сообщает чувство присутствия всеведущего и милосердного Бога, готового принять их, отпавших от Его заповеди, — общие для обоих толкований. Но вот отношение к тексту, к «букве писания» мы видим противоположное: сирийский отец не просто принимает буквальный смысл, но и развивает, с любовью украшает его своими словесными добавлениями, а Златоуст, напротив, резко отрицает всякое прямое значение, даже как риторический прием.

Приведем примечательный пример неприятия свт. Василием Кесарийским «буквы Писания» — слов о том, как «произвела земля зелень, траву, сеющую семя» (Быт. 1: 12) и схожего повеления о животных (Быт. 1: 24–25):

Неужели земля одушевлена? и правы суетумудрые манихеи, которые и в землю влагают душу? Когда сказал: *да изведет*, не значит, что земля износит уже находившееся в ней, но, дав повеление, даровал земле и силу извести. Ибо когда земля услышала: *да прорастит былие травное и древо плодовитое*, не сокрытую какую-нибудь в ней траву извела из себя, не таившиеся где-нибудь внизу в недрах ее пальмы, или дуб, или кипарис, пустила на свою поверхность, но Божие слово созидает естество тварей. *Да прорастит земля*, да изринет не то, что имеет, но да приобретает то, чего не имеет, поскольку Бог дарует силу действовать (τῆς ἐνεργείας τῆν δύναμιν) [17, 8.1.6–17].

Здесь нужно отметить тонкий момент: творение растений (Быт. 1: 11–12) описано следующей парой фраз: «И сказал Бог: да произрастит земля... — И произвела земля...»; в отношении животных же (Быт. 1: 24–25) — парой: «И сказал Бог: да произведет земля душу живую... — И создал Бог зверей земных...». То есть во втором случае есть еще больше оснований согласиться с ходом мысли свт. Василия о совершенной пассивности земли и всеобъемлющей творческой силе Бога (у LXX прочитывается то же самое).

Но совсем иначе рассуждает прп. Ефрем Сирин, читая Быт. 2: 19 «Господь Бог образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных»:

животные созданы не рукою Творца; ибо зверей извела земля, а птиц — воды. Сие-то и хотело показать Писание, сказав: *созда от земли*; ибо от соединения земли и воды произошли все звери, гады, скоты и птицы [9, с. 204].

Такой своеобразный «гилозоизм» прп. Ефрема довольно наглядно показывает отличие семитической традиции с ее обостренным чувством внутренней жизни, глубины и таинственности сущего от античного рационализма с его внешне-пластическим ощущением мира [1, с. 61–70], наследуемого от древней Эллады в том числе и учеными христианами уже относительно мирной послеконстантиновской эпохи.

Автор «Вардапетут'ив'на» истолковывает роль земли в происхождении растений в ключе более близком прп. Ефрему, чем свт. Василию. Говоря о значении евангельского эпизода с засохшей смоковницей (Мф. 21: 18–22; Мр. 11: 12–14, 20–24), он восклицает:

<...> неужели, если было нужно, Он, Который одним своим словом повелел земле родить деревья и покрыть ее лесами кедров, каждое со своими плодами, и всем растениям — каждому с присущим ему семенем появиться на земле, разве не мог Он, когда встречал, дать тому дереву пригодный для еды [плод]? [2, с. 1614–1615; 3, § 653]

Не отрицая творческой силы Божией, «Вардапетут'ив'н» признает способность земли рожать из себя, производить жизнь как самостоятельное, обладающее жизнью существо. В целом стóит заметить необычайное внимание автора «Вардапетут'ив'на» к разнообразию и красоте растительного мира, умению художественно передать цвета листвы и облик лесов; «Вардапетут'ив'н» содержит целые перечни названий цветов, трав, кустарников, дающие обширный материал для современной ботаники [2, с. 1607–1612, § 644–649]*; расцветание и увядание растений аллегорически соотносится с «расцветом» христианской души и «плодоношением» ее добродетелей [2, с. 1612–1616, § 650–655].

Наконец, толкование Быт. 1 подходит к созданию человека по образу и подобию Божию (1: 26–27). И здесь у автора «Вардапетут'ив'на» возникает недоумение, схожее с вопрошанием свт. Василия Кесарийского в связи с антропоморфным изображением «говорящего» Бога:

...чей образ Он имел в виду и по чьему подобию должен был создать человека? Ибо истинная божественность известна как нетленная, несотворенная, нематериальная. Каким образом то, что предстояло создать, могло быть подобным истинно существу, или малость праха — подобной самодовлеющему естеству Бога, который неограничен в пространстве и неизмерим в расстоянии? [2, с. 1427; 3, § 263]

Означенная здесь проблема, в общем, известна всем экзегетическим традициям. Только, скажем, для Александрийской школы рассуждение приходит к представлению о «теоморфизме» человека, вернее, нашего «внутреннего человека», по слову Оригена (см., напр.: [5, с. 41]); для свт. Григория Нисского «образ» и «подобие» соотносятся с изначальной «данностью» богоподобия, или «богообразия», явленного в сотворенном Адаме, и «заданностью» высшего уподобления Богу, которого он должен был достигать постепенным духовным возрастанием (ср. с интерпретацией в [6, с. 307–308]). У прп. Ефрема Сирина тенденция к «теоморфизму» человека также узнаваема, хотя и выражается совсем немногими словами, напр., в толковании на Быт. 1: 26 под «образом» понимается господство первого человека «над рыбами морскими и над птицами небесными, и над всяким животным» (1: 28), в чем усматривается образ господства Самого Господа [9, с. 198].

* Здесь и далее при ссылках на армянский текст приводится указание параграфов, на которые он разделен в прежних изданиях (Тифлис, 1909 и 1914), а также в переводах [30 и 3].

Для богословия «Вардапетут'ив'на» поставленный вопрос решается в противоположном направлении, т. е. с позиции «антропоморфизма» Бога. При всей кажущейся неожиданности этого положения, нужно помнить, что сотворение человека происходит в перспективе совершенного обладания Богом знания о будущем мира и, прежде всего, о вочеловечении Сына Божия и принятия Им человеческой природы. Эта таинственная «согласованность» божества и тварной человеческой природы, по всей видимости, переосмысливается автором «Вардапетут'ив'на». Прежде всего, он признает:

...о том, что Сын придет, явится в мир и поднимет людей [и поведет] к превосходящей славе, Всеведущий узнал не впоследствии, а заранее, предвечно определенное Им Он исполнил в конце (ср.: Еф. 3: 11) [2, с. 1462; 3, § 342].

Возможно, подобный смысл несет и другой пассаж после цитаты из Быт. 1: 27:

...это Он сказал, предвещая историю предстоящего, затем перешел на настоящее и намекнул на то, что будет сделано. А те [события], которые должны были произойти вскоре, Он тут же немедленно показал, ибо Господь по образу Божию создал его [2, с. 1427; 3, § 264].

Однако далее божественный «антропоморфизм», который мог бы стать диалектическим дополнением к «теоморфизму» человека, развитому Александрийской школой и каппадокийцами (в среде которых, заметим, воспитывался и Григор Партев, будущий «Просветитель» армян), привлекается, однако, и для объяснения разнообразных антропоморфизмов Ветхого Завета в описании Бога; догматическая и экзегетическая перспективы здесь сливаются воедино. Читаем:

...Вначале Бог определил человеку быть приближенным и познавателем божественного образа, ибо Он стремился не только утвердить его, но еще более сделать его познавателем. Ибо Бог показался в подобии человека, создавая его из праха земного, и вдунул в лицо его дыхание жизни, и стал человек душою живою (Быт. 2: 7). Создав человека своими руками, Он оживил его, вдохнув своим ртом живой дух мыслящего, мудрого разума, дабы творение, раскрыв глаза, узнало бы Творца, и затем стало бы родным и близким, знающим и повествующим о благодетелии творчества Божьего.

Или каким образом все твари, которым было повелено возникнуть из нематериального, [или] из скудного бесформенного вещества, словно уже приученные к образу и голосу повелений, каким образом все эти поставленные в услужение твари без промедления [должны были] исполнить повеления? Ведь истинный Бог сокровенно, без материальных подобий или звуковых возвещений, пребывает в своей собственной единственной сущности. Однако ради видимых тварей явившись в подобии, Он снизошел для приободрения тварей. Ибо без этого никто не смог бы устоять перед зрелищем Его естества или самим звуком Его гласа. Но дабы [твари] смогли бы Его увидеть [и услышать], Он, приняв зримое подобие, оповестил голосом [2, с. 1432–1433; 3, § 271–272].

Здесь нужно отметить, что автор цитированных строк пользовался, по всей видимости, сирийским переводом Ветхого Завета в той редакции, где вместо принятого у LXX и в русских переводах «вдунул в лицо его дыхание

жизни» стоит «вдунул в его ноздри» (это чтение засвидетельствовано Оригеном в «Гекзаплах» [25, р. 13]), а также имеется уточнение, что Бог не просто «создал человека из праха земного», но «Своими руками» (засвидетельствовано в комм. прп. Ефрема Сирина ad loc. [9, с. 202]; антропоморфное понимание «рук Божиих» опровергает блж. Феодорит Кирский, также, видимо, пользовавшийся сирийским изводом [29, col. 477, ll. 27–50]); кроме того, вероятно, здесь привлекается и стих Пс. 118: 73 «руки Твои сотворили меня и создали меня» (ἐποίησαν καὶ ἔπλασαν, как и в Быт. 2: 7 ἔπλασεν ὁ Θεός).

Итак, в цитированном фрагменте все перечисленные антропоморфизмы заимствованы из доступного автору извода Библии, а между пространством этих черт и бесплотной, непостижимой чувствами природой Бога располагается то, что автор называет «зримым подобием». Несколько дальнейших цитат позволят нам убедиться, что это «подобие» не может быть тождественно самому Адаму, как можно предположить из последних предложений.

Также не в полной мере можно согласиться с утверждением М. Стоуна о том, что слова о возможности постижение человеком Бога только через Его «зримое подобие» основываются на учении о Боговоплощении, так что «при творении человек стал образом Божиим, а в Воплощении Бог принимает облик человека» [28, р. 74]. С одной стороны, эта параллель, как мы отметили выше, безусловно имеет место и осознается автором «Вардапетут'ив'на», но с другой стороны, даже полностью принимая ее, невозможно прийти ко всем выводам, которые обнаруживаются в последующих параграфах.

В самом деле, представление о Христе как «Образе» Отца озвучивалось еще Климентом Александрийским, так что, по его словам, «истинный человек», т. е. ум в человеке — это «образ Слова» [19, 10.98.4.1–6], почти по-платоновски «образ Образа». «Когда же Слово Божие сделалось плотью, — пишет сщмч. Иринея Лионский, — Оно... истинно показало образ, Само сделавшись тем, что было Его образом, и прочно восстановило подобие, делая человека чрез видимое Слово соподобным невидимому Отцу» [22, 15.1–9; 5, с. 41]. Стоит отметить, что от вслед за Оригеновым субординатизмом идет представление о совершенно непостижимом, пребывающем в апофатической бездне Отце, Который постигается и является в мире только в Сыне и через Сына — что обычно обосновывается словами Ин. 1: 18 «Бога никто не видел никогда: Единородный Бог, сущий в лоне Отца, Он открыл (ἐξηγήσατο)» (пер. еп. Кассиана (Безобразова)). Таким образом, Сын Божий — своего рода Экзегет воли Отца, или ее Герменевт, как, следуя той же логике, именуется Его Евсевий Кесарийский, пожалуй, один из наиболее ярких представителей этой тенденции в александрийском богословии [11, с. 53–55] (аналогичные положения у Оригена см.: [24, I.2.7–8]). Схожим образом, но уже без столь резкого апофатизма в отношении Бога Отца свт. Василий Кесарийский называет Сына «равнообразной печатью» Отца, и Его «образом» и «изображением» (εἰκὼν... σφραγὶς ἰσότυπος — в анафоре литургии свт. Василия Великого; χαρακτήρ καὶ ἡ ἰσότυπος σφραγὶς в [18, 26.64.23]). Однако никто из упомянутых авторов не приходит к тому виду антропоморфизма, который мы находим в «Учении» и который гораздо ближе, чем александрийская экзегеза, подходит к буквальному тексту Ветхого Завета, причем в одном из его семитских изводов, отличающемся более частыми и вы-

разительными антропоморфизмами. Примечательно, что даже ветхозаветные имена, такие как Авель (זְהֵלָה [Habel]), Каин (כַּיֵּן [Kayen]) или Иисус (יְהוֹשֻׁעַ [Yešov]), он же Иисус, сын Навина, в тексте «Вардапетут'ив'на» [2, с. 1441–1442, 1444, 1451; § 289, § 316] транскрибированы в фонетике, более близкой к древнееврейской (הֶבֶל [Hebel], קַיֵּן [Qáyin] יְהוֹשֻׁעַ [Yēhōšú] или יְשֻׁעַ [Yēšú]), нежели к древнегреческой.

Еще один момент, проясняющий возможные аллюзии, возникавшие у автора «Вардапетут'ив'на». С одной стороны, в словах Быт. 1: 26 «сотворим человека по образу Нашему по подобию Нашему» в древнееврейском тексте стоит слово «цёлем» (צֶלֶם), которое «обозначает статуи, изображения, часто — изваяния божеств (напр., 4 Цар. 11: 18). Таким образом, согласно Книге Бытия, человек есть как бы живое изображение Бога» [10, с. 16]. Когда же в памятнике «Вардапетут'ив'н» комментируется Быт. 3: 22 — «вот, Адам стал как один из Нас», автор подчеркивает, что Адам не стал «Богом, ибо он не был сущим, но имел видимость существования, подобно принятым у людей ложным богам», и далее сравнивает Адама с языческими идолами, которые «не слышат и не говорят, не понимают и не двигаются, и нет во рту у них дыхания» [2, с. 1438–1439; 3, § 284]. Иными словами, Адам в каком-то отношении лишается образа Божия и вместо него обретает подобие ложному богу, языческому идолу. Вместе с тем изначально и «образ Божий» с точки зрения семантики еврейского или сирийского текста был своего рода изображением, статуей, видимой, осязаемой манифестацией божества. Для уяснения возникающих здесь образов полезно провести сравнение с понятием «шехина» (рус. «слава» Божия) в Ветхом Завете, как оно проанализировано А. Ф. Лосевым [12, с. 106–108].

С другой стороны, слова Быт. 2: 7, где говорится о создании человека из красной глины, «адамá» (это прочтение также засвидетельствовано Оригеном у Симмаха и Феодотиона [25, р. 13]), позволяют представить себе картину: Господь сначала вылепил из глины фигуру человека, то самое «бездушное изваяние», а затем «вдохнул в его ноздри» дыхание жизни или — «живой дух мыслящего, мудрого разума» [2, с. 1432; 3, § 271], чем и положил начало собственно *человеческому* бытию Адама. То, что это прочтение было известно даже в грекоязычной среде, можно судить по одному из сочинений псевдо-Григория Нисского, где вводится различие понятий ἐποίησε, «сотворил» и ἔπλασε, «оформил, вылепил» (как в Пс. 118: 72), так что первое относится к душе, создаваемой ex nihilo, а второе — к телу, буквально вылепливаемому из глины (πῆλος) [27, 44.6–11]. Среди же аутентичных текстов свт. Григория встречается отповедь такого рода толкованию [21, cap. 28, col. 229, ll. 29–42], но неприемлемо оно для него не по причине чрезмерной «натуралистичности», а лишь потому, что из такого представления вытекает ложный вывод, будто бы душа человека сотворена позже, чем его тело (а значит, и не имеет над ним первенства в каком-то отношении).

Теперь мы можем перейти к обширному фрагменту изучаемого памятника «Вардапетут'ив'н», где дается основательное разъяснение того, как Бог может являть Себя в зримых образах, подкрепляемое многочисленными примерами из Св. Писания. Не имея возможности полностью цитировать 9 обширных абзацев, дадим краткую сводку означенного в них [2, с. 1456–1459,

§ 326–332]: Богу свойственно являться людям в человеческом облике, «всем совершенным [мужам] боговидцам каждый раз Он являлся одинаково в человеческом виде», но не всегда в одном и том же образе [2, с. 1456, § 326]. Так Он предстал Аврааму, Моисею, Иеремии, Исаии, Амосу, другим пророкам [2, с. 1456–1457, § 327], Иову [2, с. 1458, § 328]. То же происходило, и когда Моисей просил Господа показать ему Свою славу, и Бог явился ему «сзади», притом что, по слову Господню, «человек не может увидеть Меня и остаться в живых» (Исх. 33: 18–23). Из этого делается важный вывод: человек видит «малые знамения», которыми Бог «удовлетворяет ищущего Его, сохраняя [при этом] присущую Себе невидимость, ибо Он недостижим» [2, с. 1458; 3, § 331] и одновременно своею ограниченностью, несоразмерностью с «безмерностью невидимого» (q̄w̄iṣw̄šw̄šl̄q̄w̄š ṁṁṁṁṁṁṁ [zanč'ar'akan anerewoyt'n]) лучше всего свидетельствуют о ней [2, с. 1456, § 326]. По существу, здесь кратко выражается та же аргументация, что привлекается в корпусе Ареопагитик для объяснения «неподобных символов» (применимых не только к ангелам, но и к Самому Богу, [26, II.5]).

То, что Бог является в таких чувственных образах, обусловлено, во-первых, ограниченностью человеческих чувств, неспособных воспринять бесконечную полноту Божия бытия в любом из его выражений, которое своей безмерностью «испепелит нас, тварей телесных, трепетом от Его славы» [2, с. 1468; 3, § 358–359], а во-вторых, даже если мы и в состоянии узреть что-либо, подлинно относящееся к божеству, то все равно описываем это с помощью понятий, «черпаемых из нашей природы», так что «из-за нашей неспособности указываем на невидимое как на видимое» [2, с. 1468; 3, § 358].

Таким образом, признается два источника антропоморфизмов в Писании: во-первых, Бог является человеку в образах, которые человек способен воспринять; условно говоря, это «онтологический антропоморфизм», а во-вторых, описание теофаний средствами языка предполагает объективацию опыта в понятиях, заимствуемых из обыденной человеческой жизни, в том числе, антропоморфных, — это можно назвать «лингвистический антропоморфизм».

То, что относится к первому типу, видения, являемые Самим Богом, — «это не [какие-то] материальные образы, а преходящие видения, подлинное же — это сущностное естество», составленное из материи и четырех элементов [2, с. 1458–1459; 3, § 332]. Когда Бог показывал Моисею вид скинии, а Иезекиилю — храм, то это были не действительные сооружения, а образцы, по которым нужно было возводить их вещественные воплощения [2, с. 1458–1459; 3, § 332].

Итак:

из сказанного нами стало ясно, что изначально Он явился первому человеку в том же облике, что и сегодня всем совершенным боговидцам, дабы вдруг чуждым или незнакомым обликом не отпугнуть видящих [2, с. 1457; 3, § 328].

Вначале Бог явился, согласно возвещению, как говорит [Священное Писание]: «по образу Божию сотворил человека» (Быт. 1: 27). И во всей вечности Бог славы является в том же облике... [2, с. 1457; 3, § 329].

...Появление Бога в подобии человека следует понимать как приноравливание к немощи видящих, а не как ограниченность и замкнутость неизмеримой при-

роды Бога, и не того, что Он, которым преисполнено все, изменяется, появляясь то в своих собственных очертаниях, то в других. Но [Он] уступает и искусно приучает их с помощью подобий, дабы тех, кто приблизился, углубился в познание Бога и видел [Его] пред собой, приготовить к восприятию истинного образа, ибо, действительно, благодаря подобию, становится возможным находить истину [2, с. 1458; 3, § 330].

Как видим, антропоморфизмы Быт. 1–2 автор «Вардапетут'ив'на» собирает вместе как свидетельство первой теофании человеку в ряду того их множества, что засвидетельствовано во многих книгах Ветхого Завета, а Адам и Ева, соответственно — первые боговидцы, предворяющие череду праведных патриархов и пророков. В самом деле, методически привлекая аллегорическое изъяснение всех подобных мест в Быт. 1–2, следовало бы распространить их и на антропоморфизмы во всех ветхозаветных теофаниях, что хотя и возможно, но на деле было бы, видимо, масштабнейшим экзегетическим предприятием, на которое автор «Вардапетут'ив'на» рассудительно не отваживается.

Какие богословские последствия могут возникать, если творение Адама по образу и подобию Божию происходит при явлении Самого Бога в некоем чувственном подобии?

Первая мысль нам уже известна: как только сотворенный Адам открывает глаза, он «узнает Творца» (զԱրարիչն ծննդից [zAraric'n canic'ē]), чтобы «затем стать родным и близким, знающим и повествующим о благодеянии творчества Божьего» [2, с. 1432, § 271]. Когда речь заходит о наречении Адамом имен животным (Быт. 2: 18–20), автор «Вардапетут'ив'на» утверждает, что прежде чем давать имена твари, «Адам до этого знал имя Творца <...> Адам сначала назвал имя Творца, ибо от Кого он получил жизнь, Того и видел сначала» [2, с. 1433; 3, § 273].

Такое постоянное присутствие Бога в мире, окружающем Адама, позволяет М. Стоуну предположить, что самый акт наречения имен животным мог рассматриваться в армянской экзегетике как соучастие в творении Бога [28, р. 74, 76], — об этом кратко, но отчетливо говорит и прп. Ефрем Сирий: «Бог даровал человеку владычество, соделал его участником в творчестве» [9, с. 204–205].

Но в любом случае для автора «Вардапетут'ив'на» важнее не то, как Адам соотносится с тварью, а то, что и все «твари были созданы», чтобы Адам «знал [их] Творца» [2, с. 1433; 3, § 273]. Мы помним, что «вначале Бог определил человеку быть приближенным и познавателем божественного образа, ибо Он стремился не только утвердить его, но еще более сделать его познавателем» [2, с. 1432; 3, § 271], притом, что познание это возможно «лишь в той мере, в какой Он сам пожелал познакомиться с Собой, дабы [люди] познали Его и спаслись» [2, с. 1466; 3, § 354].

Богопознание, таким образом, начинается с познания «зримого подобия» Бога, того чувственного облика, в котором Он явился Адаму, и затем Адам должен был постепенно возрастать в этом познании, восходя от «подобия» к Самому Первообразу. Вместе с тем и сам Адам, сотворенный «по подобию», имеет это «зримое подобие» как некий посредующий член между своей человеческой природой и природой Бога — здесь снова уместно представление

о первом человеке как «образе образа». Какие последствия это влечет для антропологии и христологии?

Если бы первым «образом» («зримым подобием») был Христос, то мы пришли бы к доникейскому александрийскому богословию. Но, во-первых, «Вардапетут'ив'н» написан, скорее всего, уже после III Вселенского собора (431 г.), а во-вторых, в тексте нет никаких оснований для такого отождествления. Отделение человеческой природы от природы божественной, посредством пусть хотя бы «призрачного», не имеющего собственной сущности или ипостаси «подобия», ставит вопрос о том, каким образом при воплощении Слова происходит соединение божественной природы с человеческим естеством. Означенный выше момент «согласованности» творения человека и Боговоплощения, по всей видимости, вполне осознанно принимаемый и автором «Вардапетут'ив'н»-а, имплицитно предполагает «симметричность» соотношения природ.

Так, в византийском богословии, признающем сотворение Адама Богом без каких-либо посредующих моментов, хотя бы образ Божий и мыслился только в отношении умного, духовного строя человека (см. цитаты выше), итогом развития такого понимания становится Халкидонский символ, который, признавая бесконечное превосходство божественной природы над человеческой, тем не менее в лице Сына Божия соединяет их с помощью симметричных отношений, выражаемых известным «неслиянно, неизменно, нераздельно, неразлучно» [7, с. 48].

В тексте «Вардапетут'ив'на» соединение естеств воплощенного Слова описывается так:

Хотя и ради нас Он снизошел до поношения, но остался в Своей природе, как об этом говорит Он Сам: «Я тот же, и не изменяюсь» (Мал. 3: 6). Несмотря на то, что Он принял облик и плоть человеческие, однако Он смешал, соединил и погрузил тело в Свою Божественность. ...Неохватимый обрел тело, стал осязаем и охвачен телом, и по Своей воле Он взял на себя все, что присуще телу; не будучи узан, смиренно переносил [страдания]. И не по чьему-то принуждению, но по Своей собственной и свободной воле перенес Он это, как и Сам говорит: «Имею власть отдать Себя по Своей воле, дабы опять принять ее (Ин. 10: 18). [2, с. 1477–1478; 3, § 378–379].

Как видим, выраженные здесь богословские положения об истинности Боговоплощения, бесстрастности божества и притом способности к претерпеванию Спасителя, добровольно ставшего ограниченным, телесным и подверженным человеческим немощам, вполне соответствуют ортодоксальному богословию Византии. В последующих параграфах в таком же согласии говорится о воплощении от Марии Девы и о Вознесении и пребывании со Отцом вместе «с нашей плотью, в которую Он облекся» [2, с. 1478; 3, § 380–381].

Однако в отношении самого характера соединения двух природ мы почти не находим явных высказываний за исключением процитированного «погружения» тела в божество. Этот термин едва ли может быть техническим, и можно лишь говорить об ассоциациях, им порождаемых.

Стоит отметить, что слова о том, как Адам, открыв глаза, «узнает Творца», чтобы «затем стать родным и близким, знающим и повествующим о благодеянии творчества Божьего»; о твари, которая приходит ко Творцу; о земле, которая обладает собственными жизненными силами, чтобы извести из себя растения и животных по творческому глаголу Божию вместе создают картину повсюду живой, действующей твари, способной отвечать своему Творцу, быть «ответной» — хотя бы и без слышимых слов (ср. Рим. 1: 20). В этой перспективе устраняется усматриваемый в экзегетике каппадокийцев оттенок бездушности и пассивности материи и «неживой природы» как субъекта Творения. Взгляд памятника «Вардапетут'ив'на» на всю природу как на живую и «ответную» может быть развит, используя ход мысли митр. Антония Суроожского, отмечавшего, что

если бы материя была просто инертна и мертва, то всякое Божие воздействие на нее было бы как бы магическим, было бы насилием, материя не была бы послушна Ему, те чудеса, которые описаны в Ветхом или Новом Завете, не были бы чудесами, то есть делом послушания и восстановления утраченной гармонии. Это были бы властные действия Бога, против которых материя, сотворенная Богом, не могла бы ничего. И это не так... [4, с. 123, ср. тж.: 124, 131].

Подводя итог сказанному, нужно подчеркнуть нечастое присутствие философской лексики и богословских технических терминов в языке «Вардапетут'ив'на», несильное стремление к формулированию отчетливых категорий и выработке дистинкций. Примечательно, что несмотря на комментарий переводчика [3, примеч. 13 к § 263; ср.: 30, р. 44], указывающий на знакомство автора «Вардапетут'ив'на» с различием свт. Григорием Нисским «образа» и «подобия» и толкованием каждого из них, в гл. XXIV [2, с. 1427–1433, § 263–273] «образ» и «подобие» часто меняются местами, если не как синонимы, то во всяком случае без того резкого отличия моментов «данности» и «заданности», как это имеет место в византийском богословии.

Такой стиль изложения, кажущийся привычному к четкости аристотелевских категорий читателю терминологически неопределенным, «плавающим», не может считаться недостатком текста. Сравнивая его с характером мысли прп. Ефрема Сирина или, позднее, Исаака Сирина, мы находим у них еще меньший объем дискурсивной речи при одновременном тяготении к библейскому языку и образности.

Богословие первых веков армянского христианства находится на границе грекоязычного и сироязычного богословия, тяготея к последнему. Как мы видели, даже в отношении того краткого фрагмента Быт. 1–3, которому мы посвятили это исследование, текст «Вардапетут'ив'на», с одной стороны, предлагает ряд необычных экзегетических ходов, неизвестных грекоязычной среде или непринятых ею, но с другой стороны, вытекающие из них возможные догматические следствия обнаруживаются лишь в зачаточном виде.

Итак, сформулируем основные особенности экзегетики в «Учении святого Григора». Во-первых, для толкования используется, вероятнее всего, сирийский перевод Ветхого Завета, который как фонетически, так и семантически наиболее близок к еврейскому тексту. Во-вторых, разнообразные библейские антропоморфизмы, встречающиеся в Ветхом Завете, трактуются, где это воз-

можно, как элементы описания теофаней, в которых Бог показывает Себя человеку в тех или иных образах, преимущественно человеческих; этот подход распространяется и на Быт. 1–3. В-третьих, Бог, предстающий в человеческом облике, подвигает человека к ответному движению, устремлению ко Творцу; подобная «ответность» свойственна и всей остальной твари.

В целом, эти особенности так или иначе прослеживаются у сирозычных отцов и могут считаться существенным аргументом для дальнейшего исследования «Вардапетут'ив'н», прежде всего, в перспективе соотнесения армянской и сирийской экзегетических традиций.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. — М.: Coda, 1997.
2. Агатагелос. История Армении // *Armenian Classical Authors*. — Vol. II: 5th Century. — Antelias-Lebanon, 2003 (Ագաթանգեղոս. Պատմութիւն Հայոց // Մատենադարան Հայոց. Հ. Բ: Ե դար. Անթիլիաս-Լիբանան, 2003). — P. 1309–1735.
3. Агатагелос. История Армении. / пер. с др. — арм., вступ. ст. и комм. К. С. Тер-Давтян и С. С. Арешватяна. — Ереван: Наири, 2004. — URL: <http://www.vehi.net/istoriya/armenia/agathangelos/ru/03.html>
4. Антоний (Блум), митрополит Сурожский. Материя и дух. — Киев: Пролог, 2007.
5. Библиейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII вв. Ветхий Завет. — Т. I: Книга Бытия 1–11. — Тверь: Герменевтика, 2004.
6. Давыденков Олег, прот. Догматическое богословие. — М.: Изд. ПСТГУ, 2013.
7. Деяния Вселенских соборов, изданные в русском переводе Казанской духовной академии. — Т. IV. — Казань: Центр. типогр., 1908.
8. Джагацпаян Е. Д. «Вардапетутюн» // *Православная энциклопедия*. — Т. 6. — М.: Православная энциклопедия, 2003. — С. 572.
9. Ефрем Сирин, св. Творения. — Т. VI. — М.: Русский изд. центр им. св. Василия Великого, 2014.
10. Книга Бытия / пер., вступ. ст. и комм. М. Г. Селезнева. — М.: РГГУ, 1999.
11. Курдыбайло Д. С., Курдыбайло И. П. О переосмыслении мифа о колеснице души из «Федра» Платона в «Похвальном слове Константину» Евсевия Кесарийского // *Соловьевские исследования*. — 2015. — № 3 (47). — С. 49–66.
12. Лосев А. Ф. Имяславие и платонизм // *Вопросы философии*. — 2002. — № 9. — С. 105–129.
13. Мурадян П. М. Кавказский культурный мир и культ Григория Просветителя // *Кавказ и Византия*. — 1982. — № 3. — С. 5–20.
14. Творения св. Григория Нисского. — Т. 6. — М.: Типогр. В. Готье, 1864.
15. Шагинян А. К. Раннесредневековая география Армении и стран Южного Кавказа. — СПб.: Дмитрий Буланин, 2014.
16. Юзбашян К. Н. Армянская эпопея V в. (От Аварайрской битвы к соглашению в Нуарсаке): «Армянская эпопея V в.». — М.: Согласие, 2001.
17. Basile de Césarée. *Homélie sur l'hexaéméron*, ed. S. Giet, 2^e ed. (Sources chrétiennes 26 bis). — Paris: Cerf, 1968 (TLG 2040 001).
18. Basile de Césarée. *Sur le Saint-Esprit* / ed. B. Pruche. 2^e ed. (Sources chrétiennes 17 bis). — Paris: Cerf, 1968 (TLG 2040 003).

Clément d'Alexandrie. Le protreptique. Ed. C. Mondésert. 2^e ed. (Sources chrétiennes 2). — Paris: Cerf, 1949 (TLG 0555 001).

20. Gregorius Nyssenus. *Contra Eunomium* // *Gregorii Nysseni Opera* / ed. W. Jäger. — Vols. 1.1, 2.2. — Leiden: Brill, 1960 (TLG 2017 030).

21. Gregorius Nyssenus. *De opificio hominis* // *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca* / ed. J. P. Migne (далее PG). — T. 44, coll. 124–256 (TLG 2017 079).

22. Irénée de Lyon. *Contre les hérésies*. — Livre 5, vol. 2 / ed. A. Rousseau, L. Doutreleau, C. Mercier. (Sources chrétiennes 153). — Paris: Cerf, 1969 (TLG 1447 008).

23. Joannes Chrysostomus. *In Genesim homiliae 1–67* // PG. — T. 53, coll. 21–385; T. 54, coll. 385–580 (TLG 2062 112).

24. Origenes vier Bücher von den Prinzipien / eds. H. Görgemanns, H. Karpp. — Darmstadt, 1976 (TLG 2042 002).

25. Origenis Hexaplorum quae supersunt; sive veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta / ed. F. Field. — T. 1. — Oxonii: Clarendoniano, 1875.

26. Ps.-Dionysius Areopagita. *De coelesti hierarchia* // Ps.-Dionysius Areopagita. *De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae* / Hrsg. G. Heil, A. M. Ritter. 2. Aufl. (Patristische Texte und Studien 36). — Berlin: De Gruyter, 1991. — S. 7–59 (TLG 2798 001).

27. Ps.-Gregorius Nyssenus. *De creatione hominis sermo alter* / ed. H. Hörner // *Gregorii Nysseni opera*, suppl. — Leiden: Brill, 1972. — P. 41–72 (TLG 2017 035).

28. Stone M. E. Adam's naming of the animals: naming or creation? // *The Poetics of Grammar and the Metaphysics of Sound and Sign* / ed. S. La Porta and D. Shulman. — Leiden, Boston: Brill, 2007. P. 69–80.

29. Theodoretus Cyrensis. *Haereticarum fabularum compendium* // PG. — T. 83, coll. 336–556 (TLG 4089 031).

30. Thomson R. W. (trans.) *The teaching of Saint Gregory: An early Armenian catechism* (Harvard Armenian texts and studies 3). — Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970.