

О СТРАТЕГИЯХ ПАТРИСТИЧЕСКОЙ ЭКЗЕГЕЗЫ ФРАГМЕНТА БЫТ 3. 22 «ВОТ, АДАМ СТАЛ КАК ОДИН ИЗ НАС»*

Д. С. КУРДЫБАЙЛО

Статья посвящена исследованию патристических, преимущественно грекоязычных толкований на фрагмент стиха Быт 3. 22 «И сказал Господь Бог: вот, Адам стал как один из Нас, зная добро и зло». Выделены три главные стратегии интерпретации этого фрагмента. Первая, наиболее распространенная (от сщмч. Иустина Философа до прп. Максима Исповедника), отмечает в нем иронию Бога, направленную на то, чтобы показать Адаму, что обещание змие «стать как боги» не осуществилось, и вместе с тем призвать Адама к покаянию. Выделены особенности армянской и антиохийской версий этой парадигмы, возможно восходящей к традиции псевдо-Климента. Вторая стратегия, выработанная в александрийской традиции (Ориген и Дидим Слепец), прочитывает «один из Нас» как «один из» первоначальной общности Бога и всех умных сил, среди которых был диавол, отпавший от Бога, и которому затем уподобился Адам в своем грехопадении. Третья стратегия разработана в контексте христологического богословия IV и VI Вселенских соборов (свт. Кирилл Александрийский и прп. Анастасий Синаит) и сама является христологической: «один из Нас» обозначает Слово Божие как вторую Ипостась Св. Троицы, а уподобление Адама Богу рассматривается с точки зрения фундаментальной аналогии Христа — второго Адама и Адама первого. Проведено сравнение аргументации, привлекаемой в каждой из стратегий, показаны внутренняя непротиворечивость каждой из них и сложности, возникающие при соотнесении их между собой.

«И сказал Господь Бог: вот, Адам стал как один из Нас, зная добро и зло» — этот фрагмент стиха Быт 3. 22 часто остается в стороне при истолковании главных трудностей Быт 3, о чем свидетельствует сравнительно малое число обращений к нему как в патристической экзегезе, так и в современной би-

* 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)».

Автор благодарит проф. И. Р. Тантлевского, д. ист. н. А. К. Шагиняна и канд. филос. наук прот. Максима Приходько за консультации по ряду обсуждаемых в статье вопросов, а также канд. филос. наук О. И. Кулиева за любезно предоставленный перевод фрагмента комментария Оригена на Евангелие от Иоанна и ценные замечания по его интерпретации.

блеистике¹. На наш взгляд, однако, сразу при прочтении этих слов встает ряд очевидных вопросов:

- почему Бог говорит здесь о Себе во множественном числе?
- в каком смысле Адам «стал как» Бог? Значит ли это, что он чем-то уподобился Богу, приобрел какое-то новое сходство с Ним?
- почему эти слова, казалось бы свидетельствующие об уподоблении Богу, сказаны *после* того, как было произнесено проклятие змею, положено начало скорбям Евы и Адама, проклята за него земля, а первые люди получили кожаные одежды? — иными словами, почему это (быть может, кажущееся) уподобление Богу дано в столь резком контрасте с выявлением вины и наказанием Адама и Евы, непосредственно перед изгнанием из рая?

Современные исследователи наибольшее внимание уделяют первому из этих вопросов, рассматривая его в более широком контексте «проблемы плюралей» в описании единого Бога в Быт 1. 26, 3. 22 и 11. 7. Главные пути ее решения перечислены в обзоре П. Самнер:²

- Бог обращается к членам некоего небесного совета, например ангелам или «сынам Божиим» (Быт 6. 2–4, Иов 1. 6, 38. 7; Пс 28. 1, 88. 7 и др.);
- политеистические ханаанская и вавилонская религии так или иначе влияли на формирующийся монотеизм иудеев, и различные свидетельства о них не могли не проявиться в языке Быт, соответственно, к ним относятся и изучаемые места: Бог обращается к другим (низшим) богам (ср.: Исх 18. 11, Пс 81. 1);
- множественное число имеет лишь риторическое значение, выражая внутреннее размышление, рассуждение Бога «с Самим Собой», либо же будучи «множественным числом величества» Божия (ср.: аналогичное «мы» в речи высших правителей, сановников и т. д.); наконец, культурно-лингвистические особенности исследуемых контекстов допускают определенное колебание между ед. и мн. ч.;³
- множественное число местоимения соответствует окончанию мн. ч. в имени *Элохим*, которое может стоять в связи с глаголом в единственном числе⁴. Но если следовать документальной гипотезе, то Быт 3. 22 атрибутируется не Элохисту, а Яхвисту (ср.: именованя Бога в 3. 8–14), и тогда предлагаемую связь обосновать затруднительно;
- экстраполируя христианское учение о Св. Троице, предполагается, что Бог Отец обращается к Сыну и/или Св. Духу.

Более тонкий анализ проблемы выполнен Л. Эслинджером,⁵ отмечающим, что в каждом из трех проблематичных мест конституируется граница между бо-

¹ См., например: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет / Т. К. Одэн и др., ред. Тверь, 2004. Т. 1. С. 120–122.

² Sumner P. The Genesis Plurals. URL: <http://www.hebrew-streams.org/works/monotheism/genesis-plurals.html> (дата обращения: 18.12.2016).

³ Ср.: Hamilton V. P. The Book of Genesis: Chapters 1–17. Grand Rapids (Michigan), 1990. P. 209; Eslinger L. The Enigmatic Plurals like «One of Us» (Genesis I 26, III 22, and XI 7) in Hyperchronic Perspective // *Vetus Testamentum*. 2006. Vol. 56. Fasc. 2. P. 182–183.

⁴ Как, например, в Быт 1. 1; см. подробнее: *Тантлевский И. Р.* Введение в Пятикнижие. М., 2000. С. 94–95.

⁵ Eslinger. Op. cit.

жественной и человеческой природой, обобщающее описание которой требует симметрично мн. ч. с каждой из сторон от этой онтологической грани.

Первая из гипотез, известная уже ранним мидрашам⁶, находит определенную критику в современной литературе⁷ и с трудом может быть подкреплена текстом Ветхого Завета. Предположение об указании на Св. Троицу, идущее от раннехристианских апологетов, критиковалось уже раннесредневековыми экзегетами, основные их аргументы будут подробно обсуждаться ниже.

То, что обозначается влиянием политеизма, может быть подтверждено рядом мест, прежде всего Пятикнижия, где Бог противопоставляется прочим «богам» и ставится выше их всех. Однако в этих местах религия иудеев прямо или косвенно противопоставляется языческим верованиям соседних народов (например, Исх 12. 12, 18. 11, 20. 3), и кажется странным, чтобы Бог иудеев помешал Сам Себя в среду чуждых божеств. «Политеистические» мотивы действительно имеют место в Пятикнижии, но плохо согласуются с контекстом Быт 1. 26, 3. 22 и 11. 7.

Однако главная причина, заставляющая современного читателя искать иные интерпретации, — желание отыскать *богословский* смысл этих загадочных мест, а также связать его с остальными вопросами, поставленными *prima facie*.

Для этого обратимся к патристической экзегезе, преимущественно греческой, чтобы выделить основные стратегии истолкования Быт 3. 22 и их историческое развитие. Значительная работа в этом направлении проведена А. И. Сидоровым, представлена в комментариях к его переводам прп. Максима Исповедника и прп. Анастасия Синаита (ссылки см. ниже), и именно благодаря ей могла быть написана настоящая статья.

О тексте Быт 3. 22, доступном позднеантичным и раннесредневековым авторам, можем судить по «Гекзаплам» Оригена, где находим следующие варианты:⁸

— латинский: *homo factus est sicut unus nostrum...*

— Септуагинта: ὁ Ἀδᾶμ γέγονεν ὡς εἷς ἐξ ἡμῶν...

— перевод Симмаха: ὁ Ἀδᾶμ γέγονεν ὁμοῦ ἅφ' ἑαυτοῦ...

У блж. Иеронима Стридонского: «*Adam factus est quasi unus ex nobis...*»⁹

Наконец, все эти варианты вполне созвучны не только между собой, но и с еврейским текстом, совершенно определенно выражающим ту же мысль о количественном единстве, «взятом из» множества¹⁰ и вызывающим те же самые вопросы, что и греческий перевод.

Триадология и тема иронии

Исторически первое из найденных нами толкований Быт 3. 22 — свидетельство сщмч. Иустина Философа в «Диалоге с Трифоном иудеем», где обозначение Богом Себя во мн. ч. служит аргументом «от Писания» для убеждения иудея

⁶ Например: *Midrash Rabbah* / H. Freedman, M. Simon, transl., eds. L., 1961^R. Vol. 1. P. 174.

⁷ *Hamilton*. Op. cit. P. 208.

⁸ *Origenis Hexaplorum, quae supersunt; sive Veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta* / F. Field, ed. T. 1. Oxonii, 1875. P. 17.

⁹ *Hieronymus Stridonensis. Liber Bresith qui dicitur Genesis* // PL. Vol. 28. Col. 200–201.

¹⁰ *Bandstra B. L. Genesis 1–11 : A Handbook on the Hebrew Text*. Waco (Texas), 2008. P. 219.

в истинности христианского учения о Троице. Точнее же, Иустин говорит «по крайней мере, о двух Лицах»,¹¹ как и в Быт 19. 24: «пророческое слово указывает на двоих по числу: одного, находящегося на земле, Который... сошел видеть вопль содомлян, а другого, пребывающего на небесах, Который есть Господь Господа, находившегося на земле, как Отец и Бог»¹².

В схожей ситуации полемики с отрицающими тринитарный догмат оказался свт. Василий Великий — он привлекает оборот «один из Нас» для опровержения духоборческой ереси, перечисляя ряд ветхозаветных свидетельств Бога о Себе с использованием мн. ч.: это слова предвечного совета в Быт 1. 26, а также Иов 33. 4, Быт 3. 22, Быт 11. 7, Быт 19. 24 и др. Так же как и Иустин,¹³ свт. Василий знаком с тем мнением, что «из Нас» относится к Богу и Его ангелам, но, вопрошает он, кто дерзнет назвать «ангельские чины равночестными Создателю и Владыке»?¹⁴

К IV в. относится и «Диалог Афанасия с Закхеем» (Псевдо-Афанасия Александрийского), продолжающий традицию, к которой принадлежит «Диалог...» Иустина. В нем так же в контексте полемики с иудаизмом Быт 3. 22 ставится в параллель с Быт 1. 26 и делается аллюзия на существование трех Лиц единого Бога¹⁵. Еще один текст Псевдо-Афанасия уже открыто говорит об Отце, Сыне и Св. Духе, свидетельствуемых мн. ч. как в Быт 3. 22, так и Быт. 19. 24¹⁶.

Тему антииудейской полемики продолжает «Свидетельство против иудеев» Псевдо-Григория Нисского, которое содержит несколько поверхностное доказательство того, что о Трех Лицах свидетельствуют слова Быт 1. 26, посвященные сотворению человека, и затем проводится связь с Быт 3. 22¹⁷. Как тема полемики с иудаизмом, так и способ аргументации здесь ближе к мысли сщмч. Иустина Философа.

По мере того как острота тринитарных споров спадает, появляются более сложные толкования Быт 3. 22, которые поначалу только дополняют главный тезис о свидетельстве Троицы в ἐξ ἑμῶν. Таков текст свт. Григория Нисского, дошедший до нас только в передаче Евфимия Зигабена, где, во-первых, говорится о Лице единого Божества (ἐν τῇ μιᾷ θεότητι προσώπων) и, во-вторых, об ироническом характере (εἰρωνικῶς εἴρηται) слов «стал как один из Нас», ибо Адам не смог уподобиться ни одному из божественных Лиц¹⁸. Такое же сочетание двух толкований находим и у прп. Ефрема Сирина: «...в словах: *бысть яко един от*

¹¹ *Justinus Martyr*. Dialogus cum Tryphone 62. 3 // Dialogus cum Tryphone. Die ältesten Apologeten / E. J. Goodspeed, Hrsg. Göttingen, 1915 (рус. пер.: Сочинения святого Иустина Философа и мученика. М.: 1892; 1995^p. С. 234–235).

¹² *Ibid.* 129. 1 и далее в 129. 2 проведение аналогии с Быт 3. 22 (рус. пер.: с. 340).

¹³ *Ibid.* 62. 3 (рус. пер.: с. 235).

¹⁴ *Basilii Caesariensis. Aversus Eunomium V. 4* // PG. Vol. 29. Col. 756C–757B (перевод мой. — Д. К.).

¹⁵ *Ps.-Athanasius Alexandrinus. Dialogus Athanasii et Zacchaei 12–13* // The dialogues of Athanasius and Zacchaeus and of Timothy and Aquila / F. C. Conybeare, ed. Oxford, 1898.

¹⁶ *Ps.-Athanasius Alexandrinus. Quaestiones ad Antiochum ducem* // PG. Vol. 28. Col. 688AB.

¹⁷ *Ps.-Gregorius Nyssenus. Testimonia adversus Judaeos 1. 5* // PG. Vol. 46. Col. 196C (англ. пер.: Pseudo-Gregory of Nyssa: Testimonies Against the Jews / M. C. Albl, ed. Atlanta, 2004. P. 7).

¹⁸ *Gregorius Nyssenus. Liber de cognitione dei (ap. Euthymium Zigabenum)* // PG. Vol. 130. Col. 261A.

Нас, Бог открывает тайну Святой Троицы, и вместе посмеивается Адаму; потому что сказано ему было: *будете яко бози, ведяще доброе и лукавое*¹⁹.

Тема иронии раскрывается у свт. Иоанна Златоуста. Так, словами: *вот, Адам стал как один из Нас, зная добро и зло*, Писание

«хочет напомнить нам о том обмане, которым дьявол через змея оболстил [первых людей]. Дьявол сказал им, что *вкусите, и будете, как боги* (Быт 3. 5), и они, надеясь сравняться с Богом, дерзнули вкусить; поэтому и Бог, желая вразумить их, привести в сознание греха и показать, как велико их преслушание и чрезмерно оболщение, говорит: *вот, Адам стал как один из Нас*. Эти слова выражают большое посрамление, могущее поразить преступника²⁰.

<...> Первый человек, оболщенный от дьявола пагубной надеждой, пал и сделался смертным; он надеялся стать богом, но потерял и то, что имел. За то и Бог, порицая (ὀνειδίξων) его и смеясь над его неразумием (τὴν ἄνοιαν αὐτοῦ ἡμάρτησιν), сказал: *вот, Адам стал как один из Нас*. Так и каждый после Адама, мечтая о своем равенстве с Богом, впадал в нечестие»²¹.

Еще одна цитата дает пример употребления εἶρωνεύομαι. По мысли святителя, слова: *Я пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию* (Мф 9.13)

«Спаситель сказал в посмеяние (εἶρωνεύόμενος) фарисеев, подобно тому, как сказано: *вот, Адам стал как один из Нас*; и в другом месте: *если бы Я взалкал, то не сказал бы тебе* (Пс 49. 12)»²².

Во всех этих случаях εἶρωνεῖα применительно к Богу означает представление Им Себя незнающим, на что-либо неспособным, самоуничиженным, несмотря на Его всемогущество и безграничное знание. В таком понимании нет места сарказму, одним из хороших примеров εἶρωνεῖα в этом смысле может быть *ирония Сократа*, выступавшая не столько как риторическая или этическая величина, сколько как метод рассуждения, цель которого не научить собеседника чему-либо новому, но помочь ему припомнить то, что он сам знает (в контексте учения Платона об анамнесисе).

У свт. Иоанна Златоуста прослеживается такой «методологический» смысл божественной иронии, которую, следуя А. И. Сидорову, «надо понимать не в

¹⁹ *Прп. Ефрем Сирийский*. Толкование на первую книгу, то есть на книгу Бытия // Творения. М., 2014. Т. 6. С. 218.

²⁰ *Joannes Chrysostomus*. In Genesim homilia 18, 2 // PG. Vol. 53. Col. 150–151 (рус. пер.: Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского. СПб., 1898. Т. 4. Кн. 1. С. 158).

²¹ *Joannes Chrysostomus*. In Matthaеum homilia 15, 2 // PG. Vol. 57. Col. 224 (рус. пер.: Там же. Т. 7. Кн. 1. С. 150). Почти дословно то же в Слове 16: «Первый человек пал и сделался смертным от горделивых надежд, навеянных ему дьяволом. Возымев надежду стать богом, он погубил и то, что имел. За это самое и Бог, порицая его (ὀνειδίξων) и как бы осмеивая его безумие (τὴν ἄνοιαν αὐτοῦ ἡμάρτησιν), говорил: *вот, Адам стал как один из Нас*» (PG. Vol. 63. Col. 676–677 (рус. пер.: Там же. Т. 12. Кн. 2. С. 605).

²² *Joannes Chrysostomus*. In Matthaеum homilia 30, 3 // PG. Vol. 57. Col. 365 (рус. пер.: Там же. Т. 7. Кн. 1. С. 333).

смысле “лицемерия”, которое, естественно, чуждо Богу, но в смысле “подыгрывания” Бога, снизошедшего до уровня обманутого диаволом человека»²³.

Труднее объяснить в приведенных контекстах семантику *ἠριστεύω* — «высмеивать в комедии» или вообще «подвергать осмеянию» (а также нерелевантные «ставить комедию», «сочинять», «писать» текст комедийного произведения и т. д.). Как мы сможем убедиться далее, этот мотив иронии, высмеивания или упрека в традиции византийской экзегезы Быт 3. 22 приобретет наибольшее распространение, но вместе с тем и встретит больше всего критики — и не столько из-за того, что ирония или усмешка может представляться неподобающей Богу (в Библии немало и других «иронических» мест, их перечисляет, например, прп. Максим Исповедник, о чем подробнее см. ниже), сколько из-за избыточности такой иронической укоризны, когда Адам уже и так воочию убедился в последствиях своего поступка и достиг предпоследней ступени уничижения (последней будет изгнание из рая), что представлялось некоторым толкователям не соответствующим милосердию Божию и даже богохульным²⁴. Иными словами, проблематична не столько сама ирония, сколько контекст, в который она встроена, ее место в композиции повествования.

Наконец, следуя Каппадокийцам, свт. Иоанн однажды связывает именование Богом Себя во мн. ч. с тринитарным догматом; так же как и свт. Василий, он приводит цитату о вавилонском смешении языков («без сомнения, к равночестным сказаны эти слова: *сойдем же и смешаем там язык их так, чтобы один не понимал речи другого* (Быт 11. 7)») и затем проводит аналогию с Быт 3. 22²⁵.

Стратегии Златоуста близок ход мысли блж. Августина: во-первых, мн. ч. как в Быт 1. 26 так и в 3. 22 он принимает свидетельством Троицы (добавляя еще Ин 14. 23 — *Мы придем к нему и обитель у него сотворим*), а во-вторых, слова: *Адам стал как один из Нас* считает «словами Бога не столько смеющегося над ним, сколько устрашающего других, чтобы они не были такими же гордецами»²⁶. Заканчивается глава парафразой уже дважды виденного нами у Златоуста: «Адам не только не стал таким, каким хотел быть, но не сохранил даже и того, чем был сотворен».

Позиция Августина разительно отличается от мысли греческих отцов тем, что он допускает в Быт 3. 22 дидактическое содержание, адресованное специально читателю, тогда как греческая экзегеза исключает эксплицитную позицию «автора повествования» и, соответственно, возможность обращения к читателю, которое мгновенно вскрывало бы дистанцию между ним и описываемыми

²³ См. комментарий № 3 А. И. Сидорова: Творения преподобного Максима Исповедника / С. Л. Епифанович, А. И. Сидоров, пер., коммент. М., 1994. Кн. 2. С. 266.

²⁴ Так полагал, например, Дидим Слепец: «Многие понимают это речение Бога Адаму как сказанное в насмешливом тоне, но подобное мнение не соответствует Богу. Ибо и для человека, ревнующего о добродетели, несвойственно насмехаться над падением другого — тем более это несвойственно Богу» (пер. А. И. Сидорова там же, № 4 на с. 266, греческий текст: *Didymus Caecus*. In *Genesis* III. 22 // *Didyme l'Aveugle. Sur la Genèse* / P. Nautin, L. Doutreleau, eds. P., 1976. Т. 1. P. 254).

²⁵ *Joannes Chrysostomus*. In *Genesis* homilia 30, 4 // PG. Vol. 53. Col. 278 (рус. пер.: Творения... Т. 4. Кн. 1. С. 318).

²⁶ *Augustinus Aurelius*. De *Genesis* ad litteram 11. 39 (§53) // PL. Vol. 34. Col. 451 (рус. пер.: *Блаженный Августин*. Творения: В 4 т. СПб., К., 2000. Т. 2. С. 620–621).

событиями. Кроме того, появление такого обращения «к читателю» делает непонятной для Адама речь Бога, обращенной к нему.

Свт. Епифаний Кипрский в истолковании Быт 3. 22 вообще не обращается к теме триадологии, а вместо «иронии» он говорит об «изобличении» и «укоре» Адама в грехе²⁷. Заканчивается толкование этого места словами: Адам «не стал тем, кем надеялся [стать], то есть *Адам не стал, как один из Нас*. Адам, возжелав возвыситься, ниспал к низшему»²⁸. Последние слова почти буквально повторены еще в одном тексте Псевдо-Афанасия:

«Изобличающим изображен Бог, с упреком говорящий Адаму: не стал ли ты тем, кем думал стать? Не стал Богом, ибо ты сотворил зло и обманулся. Возжелав возвыситься, ниспал к низшему»²⁹.

Использование тех же ключевых *ἐλεγκτικῶς* и *μεμφόμενος* позволяют предположить в данном месте близкое родство этих «*Quaestiones...*» и Епифаниева «Панариона» (либо их зависимость от общего источника).

К теме иронии возвращается блж. Феодорит Кирский:

«Поскольку диавол говорил: *будете, как боги, знающие добро и зло* (Быт 3. 5), преступившему же заповедь изречено смертное определение, то Бог всяческих изрек это иронически,³⁰ показывая лживость диавольского обещания»³¹

При всех возможных различиях формулировок общим моментом подобных толкований выступает фактически отрицание того, что Адам «стал как» Бог. Ирония позволяет прочитывать такое уподобление в условном ключе.

Но есть и другой подход: условность обусловлена не «иронией» Бога, а собственным заблуждением Адама. Такова мысль свт. Ефрема Антиохийского (посл. четв. V в. — 545 г.), из его сочинений до нас дошли только несколько фрагментов, почти все — в «Библиотеке» патриарха Фотия, где читаем, что «слова *вот, Адам стал как один из Нас* (Быт 3. 22) следует понимать не в том смысле, что Адам стал равен Богу, “ибо это и невозможно и богохульно”, но в том, что “Адам приобрел чувство (*αἴσθησις*) мечтать о себе как о Боге (*τὸ φαντάζεσθαι γενέσθαι Θεόν*)”, и Бог обличает такое зломыслие»³².

²⁷ «“ἰδοὺ, Ἀδὰμ γέγονεν ὡς εἷς ἐξ ἡμῶν”· ἐλεγκτικῶς γάρ, τὴν οἴησιν τοῦ Ἀδὰμ πεισθέντος τῇ πλάνῃ τοῦ ὄφρεως μεμφόμενος λέγει» (*Eriphanius*. Panarion 64 (44), § 65 // *Eriphanius* / K. Holl, Hrsg. Leipzig, 1922. Bd. 2. S. 506; рус. пер.: Творения святого Епифания Кипрского. М., 1872. Т. 3. С. 199).

²⁸ «μὴ ὁ ἐνόμισε γενέσθαι ἐγένετο, τουτέστιν μὴ Ἀδὰμ γέγονεν ὡς εἷς ἐξ ἡμῶν· ἐπιθυμήσας γὰρ Ἀδὰμ ὑψηλότερος γενέσθαι εἰς τὸ ἥττον ἐξέπεσε» (*Ibid.*, перевод мой. — Д. К.)

²⁹ *Ps.-Athanasius Alexandrinus*. *Quaestiones in scripturam sacram* // PG. Vol. 28. Col. 736–737 (перевод мой. — Д. К.).

³⁰ «εἰρωνικῶς τοῦτο εἶρηξεν» — имеются в виду слова Быт 3. 22.

³¹ *Theodoretus Cyrensis*. *Quaestiones in Genesim 40* // *Theodoretus Cyrensis quaestiones in Octateuchum* / N. Fernández Marcos, A. Sáenz-Badillos, eds. Madrid, 1979. P. 41 (рус. пер.: *Блаженный Феодорит Кирский*. Изъяснение трудных мест Божественного Писания. М., 2003. Т. 1. С. 38 (вопрос 41)).

³² *Доброцветов П. К.* Ефрем Антиохийский. Сочинения // *Православная энциклопедия*. М., 2008. Т. 19. С. 31. Цитируемый фрагмент: *Responsio ad Anatolium scholasticum = Photii*

Схожий образ мысли встречаем в армянском «Учении святого Григора» («Вардапетут'ив'н», является частью «Первой истории Армении» Агатангелоса, вероятно, нач. V в.³³):

«[Бог], имея в виду неповиновение [Адама], говорит: *вот Адам стал один из нас, зная добро и зло. Удалим его от дерева жизни, чтобы он, вкусив, не стал жить вечно* (Быт 3. 22). Но “один из нас” не значит, что тот стал Богом, ибо он не был сущим, но имел видимость существования, подобно принятым у людей ложным богам, которые были произведены безрассудством, глупостью и низостью человеческой. Такое же заблуждение поклонения каменным и деревянным идолам я увидел и у вас, которые были изваяны по вашему невежеству...»³⁴

«Видимость существования» (в переводе Роберта Томсона: *supposed existence*) Адама подразумевает его «кажущееся бытие» как бога, причем бога языческого, что вполне согласуется с политеистическим оттенком слов *змейя будете, как боги* (Быт 3. 5). В этом смысле «как один из нас» соотносится с языческими богами, как некими *dii minores*, которые, впрочем, истинным бытием и не обладают...

Представляется нелишним провести здесь параллель с омилиями Псевдо-Климента Римского, несмотря на их сильную зависимость от гностицизма, так как, имея, вероятнее всего, сирийское происхождение, они, возможно, репрезентируют ту традицию, которая могла повлиять на позднейшую армянскую и антиохийскую экзегезу. В омилии 16 Быт 3. 5 и 3. 22 интерпретируются как свидетельства множественности богов, которое заканчивается заключением Петра о том, что *если и существуют иные боги*, то они подчинены высшему истинному Богу Израиля, сами будучи вторичными, низшими и неистинными³⁵. Существенно, впрочем, что слова *вот, Адам стал как один из нас* используются для аргументации только в вопросе о существовании и возможной природе «вторичных» богов, тогда как тема грехопадения и дальнейшей судьбы первых людей не затрагивается.

Таким образом, если автор «Вардапетут'ив'н» действительно был знаком с такой интерпретацией, то он вводит ее, во-первых, в христианское русло и, во-вторых, в антропологическую перспективу. Само существование языческих,

Bibliotheca, cod. 229 // PG. Vol. 103. Col. 988BC. Подробнее о свт. Ефреме см.: *Сидоров А. И.* Святой Ефрем, патриарх Антиохийский: Его жизнь, литературная деятельность и защита им Халкидонского Собора // Преподобный Анастасий Синаит: Избранные творения. М., 2003. С. 333–359.

³³ Подробнее см.: *Thomson R. W.* Introduction // *The teaching of Saint Gregory: An early Armenian catechism* / R. W. Thomson, trans. Cambridge (Massachusetts), 1970. P. 1–38; *Курдыбайло Д. С., Шагинян А. К.* О некоторых особенностях раннесредневековой армянской библейской экзегезы в «Учении святого Григора» // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2016. Т. 17. Вып. 2. С. 25–39.

³⁴ *Агатангелос.* История Армении // *Armenian Classical Authors.* Antelias-Lebanon, 2003. Vol. 2. (Ագաթանգեղոս. Պատմութիւն Հայոց // Մատենադարան Հայոց. Հ. Բ : Ե դար. Անթիլիիս-Լիբանան, 2003). P. 1438–1439; *Агатангелос.* История Армении / К. С. Тер-Давтян, С. С. Арешевян, пер., коммент. Ереван, 2004. § 284.

³⁵ *Ps.-Clemens Romanus.* Homilia 16, 6–7 // *Die Pseudoklementinen I. Homilien* / B. Rehm, J. Irmscher, F. Paschke, Hrsg. B., 1969.

«вторичных», «меньших» богов здесь оказывается скорее гипотетическим и служит более иллюстрацией духовного падения Адама, а вместе с тем и увещанием для слушателей св. Григора, бывших недавно идолопоклонниками.

Основные линии истолкования Быт 3. 22, обозначенные нами, суммирует и анализирует прп. Максим Исповедник в двух ответах авве Фалассию. Первый из них посвящен толкованию Быт 11. 7: *сойдём же и смешаем там язык их* — к кому это обращение и почему оно дано во мн. ч.?³⁶ Главным принципом толкования здесь оказывается то, что «Священное Писание описывает Бога, сообразуясь с душевным расположением [каждого] из тех, кто находится под [Божием] попечительством». Известный нам уже аргумент, что Бог свидетельствует о Себе как Троице, прп. Максим находит верным только в отношении теофании Аврааму, «обладавшему совершенным ведением» и «умом, уже совершенно отделившимся от материи и вещественных впечатлений». Даже другие праведники, стяжавшие меньшую меру чистоты ума, не сподобились видеть Бога как Троицу. Очевидно, что ни согрешающие при постройке Вавилонской башни, ни Адам с Евой, только что преступившие единственную заповедь, не могут быть зрителями божественных тайн. Если Бог является им или говорит о Себе во мн. ч., то этому должны быть иные основания.

Строители башни, как объясняет прп. Максим, созидали не просто каменное здание, но «стали возводить, словно башню, многобожное безбожие», и потому Бог

«множественным образом называет Самого Себя, исходя из душевного расположения опекаемых, рассеянного и разделенного на бесчисленное множество мнений, и тем самым показывает, что, будучи Единым, Он в них разделяется на многих. Так Он является Адаму, глаголя: *се Адам бысть яко един от Нас* (Быт 3. 22)»³⁷.

Второй вопрос аввы Фалассия посвящен непосредственно смыслу Быт 3. 22³⁸, и прп. Максим объясняет, в чем состоит уклонение Адама во многобожие: он последовал обещанию змея: *будете как боги* (Быт 3. 5), то есть, во-первых, допустил возможность существования многих богов и, во-вторых, сам пожелал стать одним из них. Поэтому и Бог «для обличения поверившего диаволу человека говорит во множественном числе: *бысть яко един от Нас*, [высказываясь] относительно мысли о Божестве, внушенной Адаму обманом змия».

Далее, сама форма такого отражения или отображения в том, каким Бог является согрешившему человеку, духовного смысла человеческого греха, прп. Максимом осмысливается как ирония — он использует слова: ὑπόκρισις, εἰρωνευτική, ὀνειδιστική (εἰλεῖν), εἰς ἔλεγχον³⁹, то есть все известные нам оттенки: и упрек, и изобличение обмана, и ирония, которая дополняется ὑπόκρισις не столько в значении лицемерия, сколько игры, «подыгрывания» (см. сн. 17), того

³⁶ *Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium 28 // Maximi Confessoris quaestiones ad Thalassium I. Quaestiones I–LV / C. Laga, C. Steel, eds. Turnhout, 1980. P. 203–209 (рус. пер.: Творения прп. Максима Исповедника... Кн. 2. С. 100–102).*

³⁷ *Quaestiones ad Thalassium 28, II. 30–39. P. 203–205 (рус. пер.: с. 100–101).*

³⁸ *Quaestiones ad Thalassium 44. P. 299–303 (рус. пер.: с. 135–136).*

³⁹ *Quaestiones ad Thalassium 44, II. 23–24. P. 299.*

дидактического самоумаления, что обозначает εἰρωνεία в лексиконе свт. Иоанна Златоуста.

Прп. Максим приводит ряд примеров, показывающих, что «нельзя думать, будто Писанию обычно чужд вид иронических высказываний», — здесь и слова Лев 26. 27 *еще пойдете ко Мне лукавыми и Аз пойду к вам лукавым*, и история гибели царя Ахава в 3 Цар 22. 1–37. Примечательно, что прп. Максим не включает сюда ни одного места из книги пророка Ионы, где современный читатель находит не только иронические, но даже пародийные мотивы⁴⁰ — причина, по всей видимости, в том, что речь идет не об иронии вообще, и не иронии как жанре, но именно о дидактической иронии, с помощью которой Бог (или, вернее, Св. Писание, говорящее о Боге) свидетельствует человеку о его заблуждении лучше и понятнее, нежели любые увещания.

Наконец, еще одно важное соображение: в Библии сказано не просто *вот, Адам стал как один из Нас*, но *стал как один из Нас, зная добро и зло*. Прп. Максим видит, что в этой фразе может быть прочитано понятие об ограничении подобия Адама Богу, то есть как если бы Адам не во всем стал как Бог, но только в познании добра и зла. Поэтому в ответе авве Фалассию подробно показывается, что «разумение добра и зла» не может быть приписано Богу: ведь Он прост по природе и не может обладать сложным ведением, то есть одновременным ведением противоположностей — добра и зла⁴¹. Такое ведение свойственно только человеку, причем падшему. Таким образом, в словах *стал как один из Нас, зная добро и зло*, дается, по мысли прп. Максима, только точное указание на лживое обещание змия, которому доверилась Ева, а с нею и Адам, но никак не констатация какой-либо перемены, хотя бы в чем-либо приблизившей Адама к Богу.

Такое толкование подводит итог многовековому развитию прослеженных нами линий объяснения Быт 3. 22. Здесь, во-первых, окончательно отвергается возможность откровения Богом Себя Адаму как Троицы — человек, только что преступивший заповедь не достоин и не может вместить эту богословскую тайну.

Во-вторых, тема иронии существенно уточняется: Бог иронически не просто укоряет Адама и изобличает совершенный грех — ведь это и так очевидно из предшествующего фрагмента Быт 3. 14–21, из всей картины уничтожения Адама и Евы, в начале которой — обнаружение ими наготы и появление стыда (Быт 3. 7 в сравнении с 2. 25 и 3. 10). Ирония же используется для выявления самой сути греха — не в преступлении заповеди как таковой, то есть непослушания Творцу, но в отпадении от веры в единого Бога, а значит, в обожествлении твари, что может считаться мгновением, когда на земле впервые появилось язычество. Как видим, прп. Максим здесь до конца раскрывает то, что чуть менее отчетливо было сказано автором «Учения святого Григора» и свт. Ефремом Антиохийским.

В-третьих, прп. Максим полностью отрицает возможность того, что после грехопадения Адам стал подобен Богу — как в самом общем смысле, так и только по отношению к познанию добра и зла. Созданный по образу и подобию Божию

⁴⁰ Эйделькинд Я. Д. Книга пророка Ионы // Православная энциклопедия. Т. 25. С. 380–382.

⁴¹ Quaestiones ad Thalassium 44, ll. 35–54. P. 301.

(Быт 1. 26–27), Адам, как следует из логики прп. Максима, в результате грехопадения может только утратить что-либо из этого подобия, но никак не приобрести. Соответственно, аналогия между Быт 3. 22 и 1. 26–27 может строиться только на грамматической основе, ввиду использования и там, и там мн. ч.; богословских же аргументов для их соединения найти у прп. Максима нам не удалось.

Однако кроме этой группы истолкований Быт 3. 22 существуют еще две другие, заслуживающие пристального внимания.

*Александрийская линия истолкования —
уподобление Адама диаволу*

У истоков одной из них — толкование Оригена на Ин 13. 21, где слова Спасителя: *истинно, истинно говорю вам, что один из вас предаст Меня* (ὅτι εἷς ἐξ ὑμῶν παραδώσει με), сопоставляются с ὡς εἷς ἐξ ἡμῶν в Быт 3. 22. Ориген рассуждает:

«По силам своим задумываюсь также над словами “один из вас”, возводимыми к Иуде, которые, быть может, показывают, что он отпал от апостольского чина, в котором и сам возвеличился, имея некогда близкий остальным апостолам образ мыслей. Ибо именно так я понял и слова: *вот Адам стал как один из Нас* (Быт 3. 22), поскольку там не сказано: “как Мы” (ὡς ἡμεῖς) или “как Я” (ὡς ἐγώ), но в силу того, что один отпал от блаженства (ἀλλὰ διὰ τὸν ἕνα ἐκλεσόντα τῆς μακαριότητος), — “как один из Нас”. А выражение «как один» вторит, мне кажется, словам, идущим вслед за “вы же яко человецы умираете”: “и яко един от князей (ὡς εἷς τῶν ἀρχόντων) падаете” (Пс 81. 7). Ибо когда было много князей (ἀρχόντων), один отпал, и грешники, повторяя, вслед за ним падают его падением. Ибо как он, пребывая в божественности, отпал, так и те, кому Слово говорит: *Я сказал: вы — боги и все сыны Всевышнего* (Пс 81. 6), отпав от блаженства, не будучи изначально людьми, как люди умирают и как один из князей падают»⁴².

Этот довольно сложный для понимания отрывок может быть прочитан либо так, что Адам, павший первым из людей, дает некий «пример», вслед за которым падают и прочие люди, либо же сам Адам падает вслед (или из-за, διὰ) павшего прежде него диавола, который, будучи первым из «архонтов» (*князей* в церковнославянском и Синодальном переводах), «отпал от блаженства». В первой трактовке слова «не будучи изначально людьми» можно прояснить в свете космологии Оригена, согласно которой различие между разумными существами «получило свое начало не от воли или решения Создателя, но от определения собственной свободы»⁴³, и тогда речь идет только о падении человеческом.

Но вторая трактовка находит поддержку в рассуждении Дидима Слепца, который, по всей видимости, развивает процитированную сейчас мысль Оригена:

⁴² *Origenes. Commentarii in evangelium Joannis* 32, 18. 229–235 // *Origenes Werke* / E. Preuschen, Hrsg. Leipzig, 1903. Bd. 4. Перевод О. И. Кулиева (готовится к печати).

⁴³ *Origenes. De principii* 2. 9. 6. // *Origenes Werke* / P. Koetschau, Hrsg. Leipzig, 1913. Bd. 5. P. 169–170 (рус. пер.: *Ориген. О началах. Против Цельса* / Л. Писарев, пер. СПб., 2008. С. 208–209).

«Диавол ни по природе, ни по сущности не является злым; он был прекрасным и благим, но, изменившись сам по себе, стал диаволом, сатаной и лукавым. Раньше он был благим и прекрасным, принадлежа к чину Ангелов, но затем отделился от них, низвергнувшись на землю, вследствие взлелеянного им высокомерия. И [Бог] не сказал Адаму: “се бысть яко един из Нас” (ὡς εἷς ὑμῶν), но “бысть яко един, [происшедший] от Нас” (ὡς εἷς ἐξ ἡμῶν). Один, отпавший от небесных [ангельских чинов, есть] диавол, как научает Псалмопевец, говоря: *Аз рех: бози есте, и сынове Вышнего вси. Вы же яко человецы умираете, и яко един от князей падаете* (Пс 81. 6–7). Ибо диавол, будучи “князем” и “богом” не по сущности, а по обожению (κατὰ θεολογήσιν), отпал, как и те, о которых говорится: “...сыны родих и возвысих, тии же отвергошася Мене” (Ис 1. 2). <...> Таким образом, Бог говорит «един от Нас» своим Ангелам, словно царь своим телохранителям. Потому что из Писания известно, что Бог делает Себя общником (κοινωνοιεῖν) Своих тварей»⁴⁴.

Как и Ориген, Дидим проводит параллель между Быт 3. 22 и Пс 81. 6–7, а также показывает, какие конструкции могли бы заменить оборот ὡς εἷς ἐξ ἡμῶν. Надо заметить, оборот достаточно громоздкий для греческого языка и потому практически не использующийся в патристической литературе, за исключением прямых цитат из Библии, а также некоторых особых случаев, которые будут обсуждаться ниже. На наш взгляд, лексическая и тематическая зависимость приведенных фрагментов Дидима и Оригена позволяют считать экзегезу Дидима более или менее адекватно поясняющей ход мысли и самого Оригена.

Так или иначе, эта «александрийская» линия в истолковании Быт 3. 22 оказывается гораздо более близкой к буквальному прочтению текста, чем принятая такими «антиохийцами», как свт. Иоанн Златоуст и блж. Феодорит Кирский, линия «иронического» понимания, еще раз доказывая условность различения «александрийцев» и «антиохийцев» по признаку приверженности аллегорезе или буквализму.

Это толкование дает свои ответы на все три вопроса, поставленных нами в начале: мн. ч. в «от Нас» означает обращение Бога к Своим ангелам (положение, отвергаемое многими представителями первой группы толкований); Адам действительно уподобился, «стал как», только не Бог, а диавол, его обманувший и тем самым подчинивший своей лжи; произнесение же слов, констатирующих это положение, непосредственно перед изгнанием из рая может считаться обоснованием и причиной этого изгнания: тот, кто уподобился диаволу, не может пребывать в месте нарочитого присутствия Божия. Единственным недостатком этого толкования может показаться лишь «натянутость» истолкования самого ἐξ ἡμῶν.

⁴⁴ *Didymus Caecus*. In *Genesim* III. 22; пер. А. И. Сидорова в изд.: Творения преподобного Максима Исповедника; Кн. 2. С. 266–267, коммент. 4. Значительно короче эту же мысль Дидим проводит в своем толковании на Пс 81. 6–7: ταύτη καὶ ὁ Ἀδάμ ἀμαρτῶν οὐχ ὡς θεὸς ἀλλ’ ὡς εἷς τῶν τοῦ θεοῦ ἐκλεσῶν δηλονότι γέγονεν’ οὐ γὰρ εἶπε περὶ αὐτοῦ ὁ θεὸς Ἰδοὺ γέγονεν Ἀδάμ ὡς ἡμεῖς, ἀλλ’ Ὡς εἷς ἡμῶν, ἢ Ὡς εἷς ἐξ ἡμῶν, ὡς πολλὰ περιέχει τῶν ἀντιγράφων (Psalmenkommentare aus der Katenenüberlieferung / E. Mühlenberg, Hrsg. B., 1975–1977).

Но исторически сложившееся недоверие к ученым исканиям Оригена уже со времен свв. Мефодия Патарского и Епифания Кипрского вывело, по всей видимости, в том числе и это толкование из широкого богословского оборота, а христологическая проблематика III и IV Вселенских соборов сделала более актуальной третью линию истолкования Быт 3. 22, к которой мы сейчас обратимся.

Христологическая аналогия

Как и в случае с Оригеном, более ранний текст станет понятнее при взгляде на него с точки зрения более позднего. Поэтому начнем с толкования прп. Анастасия Синаита во втором «Слове об устройении человека по образу и по подобию Божию»:

«Если кто-нибудь поймет божественное изречение: *сотворим человека по образу Нашему (и) по подобию Нашему* как относящееся к внутреннему и незримому человеку нашему, то он вряд ли погрешит [против истины]. А слова: *вот, Адам стал* — после преступления [заповеди] — *как один из Нас* (Быт 3. 22) ясно и недвусмысленно представляют телесную плотность Воплощения Бога Слова, Одного от [Святой] Троицы. Следует отметить, что [лишь] тогда, когда [Адам] стал вещественным и тленным, ему было сказано: “как один из Нас”. Утверждающие, что Бог изрек это, насмехаясь (μυητήριζων) над ним, обманутым змием, пусть обратят внимание на то, что глас Божий не созвучен совету змия. Ибо змий говорит: “вы будете, как боги” (Быт 3. 5), но Бог не изрекает: “вот, вы стали, как боги”, а говорит: “вот, Адам стал, как один из Нас”. Если змий словами “вы будете, как боги” научает прародителей наших многобожию, то Бог обращается к Адаму не от лица множества, но от лица единого [Бога], и говорит: “стал, как один из Нас”, то есть как Один из Святой Троицы. Если бы это речение было порицающим, то упрек следовало бы сделать обоим, и особенно жене, введшей Адама в заблуждение. Однако так или иначе, но в устройении сложного Адама было ясно предначертано таинство Вочеловечивания Христа, и поэтому он назван ставшим словно Одним [из Святой] Троицы»⁴⁵.

Как видим, прп. Анастасий знает о самом распространенном истолковании Быт 3. 22, говорит о «научении многобожию» (πολυθεΐαν ... διδάσκειν) почти теми же словами, что и прп. Максим (πολυθεΐαν ... ἐδίδαξε⁴⁶), но не принимает его. Примечательно, что прп. Анастасий — единственный из обсуждавшихся нами авторов, кто в контексте Быт 3. 22 включает Еву в логическую цепь *искушение — преступление заповеди — разговор со Творцом*, и не просто включает, но отличает от Адама с точки зрения роли каждого в происшедшем.

⁴⁵ *Anastasii Sinaitae. Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei necnon Opuscula adversus monotheletas* II. 2. 48–70 / К.-Н. Uthemann, ed. Turnhout; Leuven, 1985. P. 41–42 (рус. пер. А. И. Сидорова в изд.: *Преподобный Анастасий Синаит. Избранные творения*. М., 2003. С. 99–101, с. 100, примеч. 1; *Адриан (Пашин), иером.* Грехопадение, кожаные ризы. Ч. 1. URL: <http://www.pravoslavie.ru/2995.html> (дата обращения: 28.11.2016)).

⁴⁶ *Qaestiones ad Thalassium* 44, 1. 20. P. 299.

Подобно Оригену и Дидиму, прп. Анастасий перечисляет возможные лексические конструкции, которые мог бы использовать бытописатель, если бы хотел выразить мысль, проводимую в критикуемом толковании. По всей видимости, прп. Анастасий был знаком и с толкованием прп. Максима, своего современника, и с распространенными толкованиями прежних веков, в том числе и кого-то из представителей александрийской традиции.

Тем не менее он предлагает свое толкование, в такой четкой, последовательной и аргументированной форме сформулированное впервые, насколько можно судить по доступным источникам. Здесь снова находим ответы на все три первичных вопроса: мн. ч. в речи о Боге свидетельствует о Троице, но смысл этот скрыт от Адама, так как раскрывается только в перспективе вочеловечения Бога Слова; уподобление Адама Богу не кажущееся, а действительное, выражаемое фундаментальной аналогией между Христом — вторым Адамом и Адамом перстным, в частности тем, что оба, будучи изначально бесплотными (Спаситель в полном смысле слова, Адам — по отношению к телесности «кожаных риз»), принимают человеческую плоть; композиционное расположение слов «вот, Адам стал как один из Нас» объясняется как раз тем, что облачение Адама и Евы в кожаные ризы описывается в предшествующем стихе. Наконец, тот аргумент прп. Максима, что тайна Троицы столь высока, что не сообщается тем, кто не достиг должной чистоты ума и сердца, здесь не теряет силы, так как весь смысл истолковываемого фрагмента становится ясен только после Боговоплощения и для Адама имеет более таинственный характер, чем первоевангелие Быт 3. 14–15. По существу, в трактовке прп. Анастасия слова Быт 3. 22 можно вполне считать продолжением этого первоевангелия.

Нельзя не заметить, что прп. Анастасий, видя в «кожаных ризах» обретение Адамом и Евой физической телесности, подвергает свое толкование той же критике, которая высказывалась в адрес Оригена, разделявшего такое же мнение⁴⁷. Также вызывает недоумение, мог ли Бог обратиться к Адаму речь, которая заведомо будет непонятна ему, не знающему о грядущем Боговоплощении, — здесь уместна аргументация, означенная нами в отношении толкования блж. Августина.

В свете сказанного мы теперь можем обратиться к свт. Кириллу Александрийскому, в сочинениях которого не менее 23 раз встречается оборот из Быт 3. 22: — ὡς εἷς ἐξ ἡμῶν, «как один из нас», но только применительно не к Адаму перстному, а к вочеловечившемуся Спасителю, Который «стал как один из нас» — людей⁴⁸. Свт. Кирилл нигде не объясняет применения этих слов, сказанных об Адаме, ко Христу, но сама точность словоупотребления, единообразие контекстов и неизменность цитаты позволяют предположить, что свт. Кирилл имел в виду именно аналогию первого Адама и второго Адама — Христа, предвосхищая толкование прп. Анастасия. Поэтому мы избегаем называть прп.

⁴⁷ Объем статьи не позволяет нам указать различия в понимании «кожаных риз» Оригеном и прп. Анастасием. Один из примеров критики см. у свт. Епифания Кипрского, замечаящего, что и до Быт 3. 21 упоминается о ребре Адама, нагоде его и Евы и проч. как именно телесных свойствах: *Panarion* 64 (44), § 21; 30–31 (рус. пер.: Творения... Т. 3. С. 113–116, 132–135).

⁴⁸ Например: «Ἐπειδὴ γὰρ γέγονεν ἄνθρωπος ὁ Μονογενὴς ὡς εἷς ἐξ ἡμῶν...» (*Cyrellus Alexandrinus. De adoratione et cultu in spiritu et veritate // PG. Vol. 68. Col. 708B*).

Анастасия в строгом смысле первым, кто предложил христологическое прочтение Быт 3. 22.

О значении толкования прп. Анастасия для последующих веков можно судить по свидетельству Михаила Глики (XII в., эпоха комниновского возрождения). Его «Анналы» начинаются кратким изложением священной истории, где словам Быт 3. 22 дано такое пояснение:

«Одни [толкователи] считают, что *вот, Адам стал как один из Нас* — ироническое высказывание Бога; ибо Адам отступил от божественной любви и причастия благу, жалким образом ниспал и из бессмертного стал смертным. Другие же считают, что это высказывание Писания имеет предвосхищающее значение. *Вот, Адам стал как один из Нас*, то есть позднее родится один из нас, людей, Человек, подобный Адаму»⁴⁹.

Наконец, нужно отметить еще два свидетельства, в которых слова Быт 3. 22 отчетливо отграничиваются от речи о непослушании Творцу и нарушении заповеди и при этом связываются со словами Быт 1. 26 об образе Божиим в человеке — это высказывания Симеона Метафраста (X в.)⁵⁰ и Георгия Кедрина (византийский историк XI в.)⁵¹. Оба интересующих нас сочинения — также исторические хроники, в которых повествованию об Адаме и Еве уделено немного места, поэтому, к сожалению, оба высказывания не сопровождаются какими-либо аргументами или богословскими выводами.

* * *

Завершая наш обзор, видим, что все три рассмотренные парадигмы истолкования Быт 3. 22 на последней точке развития, насколько мы смогли их усмотреть, достигают внутренне непротиворечивого объяснения исходных вопросов. Однако каждая из них содержит своего рода «уступку»: для первой, «иронической», парадигмы она состоит в устранении буквального понимания слов «стал как», то есть в отрицании уподобления Адама Богу; для второй, «александрийской», — в устранении очевидного понимания слов «из Нас» как относящихся к Богу, поименованному во мн. ч.; для третьей, христологической, — в понимании «кожаных риз» как обретения Адамом человеческой телесности, а также в непонятности для самого Адама обращенных к нему Богом слов.

⁴⁹ Michaelis Glycae annales / I. Bekker, ed. Bonn, 1836. P. 195 (перевод мой. — Д. К.).

⁵⁰ «Ἰδοὺ Ἀδὰμ γέγονεν ὡς εἷς ἐξ ἡμῶν, τοῦ γινώσκειν καλὸν καὶ πονηρὸν», οὐχ ὡς προκόψαντος αὐτοῦ διὰ τῆς ἀπειθείας ἐπὶ τὴν τῆς ἀρετῆς τε καὶ κακίας γνῶσιν, ἀλλ' ὡς τοιοῦτου ἐξ ἀρχῆς πλασθέντος. Φθάσασα γὰρ εἶπεν ἡ Γραφή, ὅτι «Ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ' εἰκόνα Θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν». Ὁ δὲ πλασθεὶς κατ' εἰκόνα Θεοῦ, δῆλον ὡς προκαταβεβλημένην εἶχεν ἐν τῇ φύσει τὴν γνῶσιν τοῦ καλοῦ τε καὶ πονηροῦ... (Chronicon breve, 18, p. 4 // Leonis Grammatici chronographia / I. Bekker, ed. Bonn, 1842. P. 4). Существует печатное издание славянского перевода этого текста: Симеона Метафраста и Логофета списание мира от бытия и летовник. СПб., 1905. С. 7.

⁵¹ «Τὸ δὲ εἰρημένον ὅτι Ἀδὰμ γέγονεν ὡς εἷς ἐξ ἡμῶν, οὐχ ὡς δι' ἀπειθείας ἐπὶ κακίαν προκόψαντος, ἀλλὰ διὰ τὸ εἰρημέναι κατ' εἰκόνα Θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν» (Chronicon breve, 1.13 // Georgius Cedrenus Ioannis Scylitzae opera / I. Bekker, ed. Bonn, 1838–1839).

Свидетельства X–XII вв. показывают, что ни одна из этих трех парадигм не воспринималась как исчерпывающая, полностью раскрывающая смысл Быт 3. 22, в этом убеждаемся и мы по итогам выполненного анализа. Однако в сравнении с современными подходами к интерпретации этого места мы видим примеры *par excellence* богословского прочтения, составляющего явный контраст с современными критическими методами и потому помогающие их творчески углубить.

Ключевые слова: экзегеза, патристика, Ветхий Завет, Книга Бытия, Адам, грехопадение, ирония, христология, Ориген, Дидим Слепец, Иоанн Златоуст, Кирилл Александрийский, Максим Исповедник, Анастасий Синаит.

Список литературы

- Агатангелос.* История Армении / К. С. Тер-Давтян, С. С. Арешватян, пер., коммент. Ереван, 2004.
- Агатангелос.* История Армении // Armenian Classical Authors. Antelias-Lebanon, 2003. Vol. 2. (Ագաթանգեղոսի Պատմութիւնն Հայոց // Մատենադարան Հայոց. Հ. Բ : Ե դար. Անթիլիիշու-Լիբանան, 2003).
- Адриан (Пашин), иером.* Грехопадение, кожаные ризы. Ч. 1. URL: <http://www.pravoslavie.ru/2995.html> (дата обращения: 28.11.2016).
- Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет / Т. К. Одэн и др., ред. Тверь, 2004. Т. 1.
- Блаженный Августин.* Творения: В 4 т. СПб.; К., 2000.
- Блаженный Феодорит Кирский.* Изъяснение трудных мест Божественного Писания. М., 2003. Т. 1.
- Доброцветов П. К.* Ефрем Антиохийский. Сочинения // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. 19. С. 31.
- Курдыбайло Д. С., Шагинян А. К.* О некоторых особенностях раннесредневековой армянской библейской экзегезы в «Учении святого Григора» // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2016. Т. 17. Вып. 2. С. 25–39.
- Ориген.* О началах. Против Цельса / Л. Писарев, пер. СПб., 2008.
- Преподобный Анастасий Синаит.* Избранные творения. М., 2003.
- Прп. Ефрем Сирин.* Творения. М., 2014. Т. 6.
- Сидоров А. И.* Святой Ефрем, патриарх Антиохийский: Его жизнь, литературная деятельность и защита им Халкидонского Собора // Преподобный Анастасий Синаит: Избранные творения. М., 2003. С. 333–359.
- Симеона Метафраста и Логофета списание мира от бытия и летовник. СПб., 1905.
- Сочинения святого Иустина Философа и мученика. М.: 1892; 1995^р.
- Тантлевский И. Р.* Введение в Пятикнижие. М., 2000.
- Творения преподобного Максима Исповедника. М., 1994.
- Творения святого Епифания Кипрского. М., 1872. Т. 3.
- Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского. СПб., 1895–1906. Т. 1–12.
- Эйделькинд Я. Д.* Книга пророка Ионы // Православная энциклопедия. Т. 25. С. 380–382.
- Anastasioi Sinaitae.* Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei necnon Opuscula adversus monotheletas II. 2. 48–70 / К.-Н. Uthemann, ed. Turnhout; Leuven, 1985

- Bandstra B. L.* Genesis 1–11 : A Handbook on the Hebrew Text. Waco (Texas), 2008.
Dialogus cum Tryphone. Die ältesten Apologeten / E. J. Goodspeed, Hrsg. Göttingen, 1915.
Didyme l'Aveugle. Sur la Genèse / P. Nautin, L. Doutreleau, eds. P., 1976.
Die Pseudoklementinen I. Homilien / B. Rehm, J. Irmscher, F. Paschke, Hrsg. B., 1969.
Epiphanius / K. Holl, Hrsg. Leipzig, 1922. Bd. 2.
Eslinger L. The Enigmatic Plurals like «One of Us» (Genesis I 26, III 22, and XI 7) in Hyperchronic Perspective // *Vetus Testamentum*. 2006. Vol. 56. Fasc. 2. P. 182–183.
Georgius Cedrenus Ioannis Scylitzae opera / I. Bekker, ed. Bonn, 1838–1839.
Hamilton V. P. The Book of Genesis: Chapters 1–17. Grand Rapids (Michigan), 1990.
Leonis Grammatici chronographia / I. Bekker, ed. Bonn, 1842.
Maximi Confessoris quaestiones ad Thalassium I. Quaestiones I–LV / C. Laga, C. Steel, eds. Turnhout, 1980.
Michaelis Glycae annales / I. Bekker, ed. Bonn, 1836.
Midrash Rabbah / H. Freedman, M. Simon, transl., eds. L., 1961^R.
Origenes Werke / E. Preuschen, Hrsg. Leipzig, 1903. Bd. 4.
Origenes Werke / P. Koetschau, Hrsg. Leipzig, 1913. Bd. 5.
Origenis Hexaplorum, quae supersunt; sive Veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta / F. Field, ed. Oxonii, 1875. T. 1.
Psalmenkommentare aus der Ketenenüberlieferung / E. Mühlberg, Hrsg. B., 1975–1977.
Pseudo-Gregory of Nyssa: Testimonies Against the Jews / M. C. Albl, ed. Atlanta, 2004.
Sumner P. The Genesis Plurals. URL: <http://www.hebrew-streams.org/works/monotheism/genesis-plurals.html> (дата обращения: 18.12.2016).
The dialogues of Athanasius and Zacchaeus and of Timothy and Aquila / F. C. Conybeare, ed. Oxford, 1898.
Theodoretus Cyrensis quaestiones in Octateuchum / N. Fernández Marcos, A. Sáenz-Badillos, eds. Madrid, 1979.
Thomson R. W. Introduction // The teaching of Saint Gregory: An early Armenian catechism / R. W. Thomson, trans. Cambridge (Massachusetts), 1970. P. 1–38.

St Tikhon's University Review.
Series I: Theology. Philosophy.
Religious studies.
2017. Vol. 69. P. 11–29

D. Kurdybaylo,
PhD in Philosophy,
Russian Christian Academy for Humanities
15, liter A, Fontanka river embankment,
Saint Petersburg 191023, Russia
theoreo@yandex.ru

THE PATTERNS OF PATRISTIC EXEGESIS OF GENESIS 3. 22 FRAGMENT «BEHOLD, THE MAN IS BECOME AS ONE OF US»

D. KURDYBAYLO

The study covers patristic (primarily Greek) comments on the fragment of Gen 3. 22 “And the Lord God said, Behold, the man is become as one of us, to know good and evil”, which can be grouped in three main patterns. The first and the most widespread

one (from Justin Martyr to Maximus the Confessor) suggests reading Gen 3. 22 as an example of God's irony employed to show Adam that the serpent's promise to "be as gods" was false and to urge him to repentance. Armenian and Antiochian versions of this pattern are described with some of its features indicating possible dependence on Pseudo-Clementine tradition. The second pattern was elaborated by the Alexandrian exegetes (Origen and Didymus the Blind) and interprets "one of us" as the "one of" the primordial unity of God and intelligible beings, i.e. the devil, who fell away from God and who was followed by Adam. The third pattern was developed in the context of the 4th and 6th Ecumenical councils' Christological theology (Cyril of Alexandria and Anastasius of Sinai) and is based on Christological analogy: "one of us" is God's Word as the second Hypostasis of Holy Trinity, and Adam's likeness to God is understood using the fundamental analogy between Christ as the second Adam and the first, old Adam. The reasoning of each of these three patterns was examined to show their internal logic consistency and the difficulties arising when they are externally compared one with another.

Keywords: exegesis, patrology, Old Testament, the *Genesis*, Adam, the Fall, irony, Christology, Origen, Didymus the Blind, John Chrysostom, Cyril of Alexandria, Maximus the Confessor, Anastasius of Sinai.

References

- Adrian (Pashin), hieromonk. Grekhopadenie, kozhanye rizy. Chast' 1 [The Fall, coats of skins. Part 1], available at: <http://www.pravoslavie.ru/2995.html> (20.01.2017)
- Agat'angeghos. 2003. Patmowt'iwn Hayoc [The History of Armenia]. *Matenagirq Hayoc* [Armenian Classical Authors], 2, 1309–1735. Antelias (Lebanon).
- Albl M. C. (ed.) 2004. *Pseudo-Gregory of Nyssa: Testimonies Against the Jews*. Atlanta.
- Bandstra B. L. 2008. *Genesis 1–11: A Handbook on the Hebrew Text*. Waco (Texas).
- Blazhennyi Avgustin. 2000. *Tvoreniia* [Collected works], 2. Saint Petersburg, Kiev.
- Blazhennyi Feodorit Kirskii. 2003. *Iz'iasnenie trudnykh mest Bozhestvennogo Pisaniia* [Commentary on ambiguities of Holy Scripture], 1. Moscow.
- Nautin P., Doutreleau L. (eds.) 1976. Didymus Caecus. In *Genesim, Didyme l'Aveugle*. Sur la Genèse, 1. Paris.
- Dobrotsvetov P. K. 2008. Efrem Antiokhiiskii. Sochineniia [Ephraim of Antioch. Works] *Pravoslavnaia entsiklopediia* [Orthodox Encyclopedia], 19. Moscow, 27-32.
- Efrem Sirin St. 2014. *Tvoreniia* [Works], 6. Moscow.
- Eidel'kind Ia. D. 2010. Kniga proroka Iony [Book of Jonah] *Pravoslavnaia entsiklopediia* [Orthodox Encyclopedia], 25. Moscow, 373-383.
- Epifanovich S. L., Sidorov A. I. (transl.) 1994. *Tvoreniia prepodobnogo Maksima Ispovednika* [Works of St Maxim the Confessor], 2. Moscow.
- Eslinger L. 2006. The Enigmatic Plurals like "One of Us" (Genesis I 26, III 22, and XI 7) in Hyperchronic Perspective. *Vetus Testamentum*, 56, fasc. 2, 171-184.
- Freedman H., Simon M. (tr., ed.) 1961^R. *Midrash Rabbah*. 1. London.
- Holl K. (hrsg.) 1915–1933. *Epiphanius*. 1-3. Leipzig.
- Kurdybaylo D. S., Shahinyan A.K. 2016. O nekotorykh osobennostiakh rannesrednevekovoi armianskoi bibleiskoi ekzegezy v «Uchenii sviatogo Grigora» [On Some Features of the Early Medieval Armenian Bible Exegesis in "The Teaching of Saint Gregory"]. *Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii*, 17, 2, 25-39.
- Laga C., Steel C. (eds.) 1980. *Maximi Confessoris quaestiones ad Thalassium. I. Quaestiones I–LV*. Turnhout,

- Oden Th. C. et al. (ed.) 2004. *Bibleiskie kommentarii ottsov Tserkvi i drugikh avtorov I–VIII vekov. Vekkhii Zavet. Tom I: Kniga Bytiia 1–11* [Ancient Christian Commentary on Scripture. Old Testament I: Genesis 1–11]. Tver'.
- Pisarev, L. (transl.) 2008. *Origen. O nachalakh. Protiv Tsel'sa [Origen. On first principles. Against Celsus]*. Saint Petersburg.
- Preobrazhenskii P. (ed., transl.) 1995^R *Sochineniia sviatogo Iustina Filosofa i muchenika* [The works of St Justin the Philosopher and Martyr]. Moscow.
- Rehm B., Irmscher J., Paschke F. (hrsg.) 1969. Ps.-Clemens Romanus. Homiliae. *Die Pseudoklementinen I. Homilien*. Berlin.
- Sidorov A. I. (transl.) 2003. *Prepodobnyi Anastasii Sinait: Izbrannye tvoreniia* [St Anastasius of Sinai: Selected works]. Moscow.
- Sumner P. The Genesis Plurals, available at:
<http://www.hebrew-streams.org/works/monotheism/genesis-plurals.html> (20.01.2017)
- Tantlevskii I. R. 2000. *Vvedenie v Piatiknizhie* [Introduction to the Pentateuch]. Moscow.
- Ter-Davtian K. S., Areshvatian S. S. (transl.) 2004. *Agatangelos. Istoriia Armenii* [Agat'angelos. The History of Armenia]. Yerevan.
- Fernández Marcos N., Sáenz-Badillos A. (eds.) 1979. Theodoretus Cyrensis. Quaestiones in Genesim. *Theodreti Cyrensis quaestiones in Octateuchum*. Madrid, 3-99.
- Thomson R. W. (trans.) 1970. *The teaching of Saint Gregory: An early Armenian catechism*. Cambridge (Mass.)
- Uthemann K.-H. (hrsg.) 1985. *Anastasii Sinaitae Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei necnon Opuscula adversus monotheletas*. Turnhout-Leuven.