

**ПРАВИТЕЛЬСТВО РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ
ВЫСШЕГО ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ
«САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»
(СПбГУ)**

Институт философии

Председатель ГАК,
д.и.н. Н.В. Ревуненкова

**ТРАНСФОРМАЦИЯ УЧЕНИЯ О «CARITAS» В ТРУДАХ
ПРОТЕСТАНТСКИХ ТЕОЛОГОВ
СЕРЕДИНЫ XX ВЕКА**

Диссертация

на соискание степени Магистра по направлению _____ (шифр направления) -
Философия (название направления)

основанная образовательная программа «Религиоведение» (название программы)

1-й рецензент:
д.и.н. Н.В. Ревуненкова
_____ (подпись)

Выполнил студент:
**Тимченко
Ксения Петровна**
_____ (подпись)

2-й рецензент:
Степень, должность
ФИО
_____ (подпись)

Научный руководитель:
д.ф.н., проф. М.М. Шахнович
_____ (подпись)

Санкт-Петербург
2016

Оглавление

| | |
|---|----|
| Введение | 4 |
| Глава I. Теория мотивов Андерса Нюгрена и ее критика | 11 |
| I.1. Лундская школа теологии..... | 11 |
| I.2. Теология Андерса Нюгрена | 13 |
| I.3. «Эрос и агапе» Андерса Нюгрена | 16 |
| I.3.1. <i>Природа проблемы</i> | 17 |
| I.3.2. <i>Методология исследования</i> | 18 |
| I.3.3. <i>Ἀγάπη-мотив</i> | 19 |
| I.3.4. <i>Ἔρως-мотив</i> | 22 |
| I.3.5. <i>Конфликт мотивов</i> | 24 |
| I.4. Критика и рецепция идей Нюгрена..... | 27 |
| Глава II. Раннее христианство в свете теории мотивов | 35 |
| II.1. Столкновение ἀγάπη- и νόμος-мотивов | 35 |
| II.1.1. <i>Маркион и первая попытка осмысления ἀγάπη</i> | 35 |
| II.1.2. <i>Тертуллиан и критика Маркиона</i> | 38 |
| II.2. Александрийская школа: первая попытка синтеза ἀγάπη и ἔρως | 40 |
| II.2.1. <i>Климент</i> | 42 |
| II.2.2. <i>Ориген</i> | 47 |
| II.3. Августин и caritas-синтез..... | 52 |
| Глава III. Ἔρως, ἀγάπη, caritas: объем понятий | 58 |
| III.1. Новая перспектива..... | 58 |
| III.2. Еврейская любовная лексика | 60 |
| III.3. Греческая любовная лексика | 65 |

| | |
|---|----|
| <i>III.3.1. Φιλία</i> | 65 |
| <i>III.3.2. Ἔρως</i> | 68 |
| <i>III.3.3. Ἀγάπη</i> | 69 |
| III.4. Латинская любовная лексика | 74 |
| <i>III.4.1. Amor, caritas, diligere в классическом латинском языке ...</i> | 74 |
| <i>III.4.2. Caritas, dilectio, amor в латинском тексте Нового завета</i> | 77 |
| Заключение | 83 |
| Список литературы | 87 |

Введение

Актуальность темы исследования. Caritas, ключевое понятие триады fides, spes, caritas (1 Кор. 13:13), на протяжении веков являлось одним из основных для западного богословия; его прочтение менялось с течением времени, но вызовы первой половины XX века, поставившие под вопрос саму возможность любви, с очевидностью показали необходимость коренного переосмысления понятия – как в рамках католического, так и протестантского богословия. Разработанная в 30-х годах XX века и представленная в книге «Эрос и агапе» теория мотивов Андерса Нюгрена стала классической для протестантской теологии XX века. Все последующие поколения теологов так или иначе обращались к этой работе, и даже критики теории не выходили за пределы концепции, предложенной Нюгреном. Противопоставление греческой культуры и раннего христианства, выраженное Нюгреном через дихотомию ἔρως- и ἀγάπη-мотивов, было принято паулианской теологией как неоспоримый догмат и несомненное свидетельство новизны христианского провозвестия и – имплицитно – превосходства христианства над нехристианскими культурами и учениями. Кроме того, косвенно критике подвергался и католицизм, поскольку им был принят caritas-синтез – попытка объединения ἔρως- и ἀγάπη-мотивов – осуществленный, согласно Нюгрону, в учении Августина и представляющий собой отказ от принципов раннего христианства даже более радикальный, чем ереси Маркиона или Оригена.

Критика, которой подвергалась теория, в основном акцентировала внимание на частных проблемах в теологическом построении Нюгрена и не предлагала полного пересмотра христианской концепции любви. Даже в конце XX века, когда акценты в христианском дискурсе о любви сместились в сторону феминистской теологии и теологии эротического, противопоставление ἔρως- и ἀγάπη-мотивов остается исходным пунктом для большинства традиционно консервативных теологов лютеранско-

реформатского направления.

Однако сделанные со времени публикации работы Нюгрена открытия как в области археологии, так и текстологии, а также развитие лексикографии поставили под сомнение многие традиционные лютеранско-реформатские построения. Так, в рамках новой перспективы в изучении Павла (*New Perspective on Paul*) были предложены новые прочтения ἔργα νόμου («дела закона»), πίστις («вера»), χάρις («благодать»), δικαιοσύνη («оправдание»). Однако такие концепты как ἀγάπη и caritas не были проанализированы, в то время как сопоставление разработанного на основании теории Нюгрена и ставшего традиционным для протестантизма взгляда на них с новыми открытиями и новыми методами исследования раннехристианских источников представляет несомненный научный интерес.

Степень разработанности проблемы. В зарубежной литературе представлен достаточно широкий круг работ, посвященных теологии Андерса Нюгрена. И хотя в большинстве из них она рассматривается с конфессиональной точки зрения, эти работы необходимы для исследования, так как в них представлен критический подход к теории Нюгрена. Среди них можно выделить работы Дж. Барнаби (1938)¹, Н.Ф.С. Ферре (1939)², М. С. Д'Арси (1947, 1957)³, К.С. Льюиса (1960)⁴, Ч.У. Кеглея (1970)⁵, А. Харвея (1975)⁶, Т. Холла (1978)⁷. Среди современных авторов, занимающихся изучением Nygren-debate⁸ можно отметить Дж. Утку (1996)⁹,

¹ *Burnaby J.* Amor Dei. — London: Trinity College, 1938.

² *Ferré N.F.S.* Swedish Contributions to the Modern Theology. With Special Reference to Lundesian Thought. — New York, London: Harper and Row, 1939.

³ *D'Arcy M.C.* The Mind and Heart of Love: A Study In Eros And Agape. — New York: Henry Holt, 1947; *D'Arcy M. C.* The Meeting of Love and Knowledge, New York: Harper & Row, 1957.

⁴ *Lewis C.S.* The Four Loves. Harcourt, Brace and Company, 1960.

⁵ *Kegley Ch.W.* The Philosophy and Theology of Anders Nygren. — Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1970.

⁶ *Harvey A. Van.* Anders Nygren: Meaning and Method // Religious Studies Review. — 1975. — Vol. I. — No. 1. — pp. 13-19.

⁷ *Hall Th.* Anders Nygren. — Waco: Word, 1978.

⁸ Закрепившийся в западной традиции термин, под которым подразумевается дискуссия, вызванная теорией Нюгрена.

⁹ *Outka G.* Theocentric Agape and the Self: An Asymmetrical Affirmation in Response to Colin Grant's Either/Or // The Journal of Religious Ethics. — 1996. — Vol. 24. — No. 1. — pp. 35-42.

Дж. Лепойярви (2010, 2011)¹ и Р. Сааринена (2010)².

Косвенными исследованиями теории Нюгрена являются монографии и статьи, основанные либо на самой теории мотивов, либо на ее переосмыслении и посвященные вопросам соотношения античной идеи любви с христианской (А. Армстронг (1960)³, Р.М. Адамс (1980)⁴, С. Кларк (1984)⁵, К. Осборн (1996)⁶, В. Жинронд (2010),⁷ П. Кауффман (2013)⁸). Отдельно нужно выделить современные исследования любви, затрагивающие различные ее аспекты – от эротического до политического: Дж. Пипер (1997)⁹, Ж.-Л. Марион (2007)¹⁰, Э. Грегори (2010)¹¹, К. Симон (2010)¹².

Лексикологический анализ древнегреческих терминов представлен в статьях Дж. Мультона и Дж. Миллигана (1914)¹³, К. Спика (1955, 1956)¹⁴, Г. Квелла и Э. Штауффера (1964)¹⁵, Г. Штэлина (1974)¹⁶, а также в работах

¹ *Lepojärvi J.* C.S. Lewis and "The Nygren Debate" // The Chronicle of the University of Oxford C.S. Lewis Society. — 2010. — Vol. 7. — No. 2. — pp. 25-42; *Lepojärvi J.* Does Eros Seek Happiness? A Critical Analysis of C. S. Lewis's Reply to Anders Nygren // Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie. — 2011. — Vol. 53. — Issue 2. — pp. 208-224.

² *Saarinen R.* Eros and Protestantism: From Nygren to Milbank // Gudstankens aktualitet : bidrag om teologiens opgave og indhold og protestantismens indre spændinger: festskrift til Peter Widmann. Ed. by E. Wilberg Pedersen. — Copenhagen: Anis, 2010. — pp. 339-350.

³ *Armstrong A. H.* Platonic Eros and Christian Agape // Downside Review. — 1960. — №79. — pp.105-121.

⁴ *Adams R.M.* Pure Love // Journal of Religious Ethics. — 1980. — No. 8. — pp. 83-99.

⁵ *Clark S. R. L.* From Athens to Jerusalem: The Love of Wisdom and The Love of God. — Oxford, 1984.

⁶ *Osborne C.* Eros Unveiled, Plato and the God of Love. — Clarendon Press: Oxford, 1996.

⁷ *Jeanrond W.G.* A Theology of Love. — London: T&T Clark, 2010.

⁸ *Kauffman P.* Eternal Love (Agape) for the Desperate and Poor: The Kingdom of God in Paul's Corinth // International Journal of Religion & Spirituality in Society. — 2013. — Vol. 3. — Issue 2. — pp. 25-37.

⁹ *Pieper J.* Faith, Hope, Love. — San Francisco: Ignatius Press, 1997.

¹⁰ *Marion J.-L.* The Erotic Phenomenon. — The University of Chicago Press, 2007.

¹¹ *Gregory E.* Politics and the Order of Love: An Augustinian Ethics of Democratic Citizenship. — The University of Chicago Press, 2010.

¹² *Simon C.* On Love // Cambridge Companion to C.S. Lewis. Ed. Robert MacSwain and Michael Ward. — Cambridge: Cambridge University Press, 2010. — pp. 146-159

¹³ *Moulton J.H., Milligan G.* Ἀγαπάω, ἀγάπη, ἀγαπητός // Moulton J.H., Milligan G. The Vocabulary of the Greek Testament. — London: Hodder and Stoughton, 1914. — pp. 1-2; *Moulton J.H., Milligan G.* Φιλέω, φίλημα, φιλία // Moulton J.H., Milligan G. The Vocabulary of the Greek Testament. — London: Hodder and Stoughton, 1914. — pp. 669-670.

¹⁴ *Spicq C.* Le Lexique de l'amour dans les papyrus et dans quelques inscriptions de l'époque hellénistique // Mnemosyne. — 1955. — Vol. 8. — Fasc. 1. — pp. 25-33; *Spicq C.* Comment comprendre φιλεῖν dans 1 Cor. XVI, 22 // Novum Testamentum. — 1956. — Vol. 1. — Fasc. 3. — pp. 200-204; *Spicq C.* Ἀγάπη // Spicq C. Theological Lexicon of the New Testament. Vol. 1 of 3: ἀγα - ἐλπ / Translated and edited by Ernest J.D. — Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1994. — pp. 8-22.

¹⁵ *Quell G., Stauffer E.* Ἀγαπάω, ἀγάπη, ἀγαπητός // Theological Dictionary of the New Testament. Vol. 1 of 10: Α - Γ / Edited by Kittel G., Friedrich G., translated by Bromiley G.W. — Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1964. — pp. 21-55.

¹⁶ *Stählin G.* Φιλέω, καταφιλέω, φίλημα, φίλος, φίλη, φιλία // Theological Dictionary of the New Testament. Vol. 9 of 10: Φ - Ω / Edited by Friedrich G., translated by Bromiley G.W. — Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1974. — pp. 113-171.

Д. Георгакаса (1957)¹ и Н. Тёрнера (1974)²; латинских – в работах Ф. Бёркитта (1896)³ и Э. Петре (1948)⁴.

Цель и задачи исследования. Цель исследования заключается в изучении лютеранско-реформатского подхода к анализу новозаветных и раннехристианских текстов, а также в изучении влияния паулианской экзегетики на понимание древнегреческой и латинской терминологии.

Для достижения указанной цели были поставлены следующие задачи:

1. Рассмотреть влияние шведской и немецкой теологии начала XX века на становление взглядов Андерса Нюгрена,
2. Проанализировать разработанную им теорию мотивов и ее влияние на последующую теологическую традицию,
3. Выявить ключевые моменты теологической и текстологической критики представленной теории,
4. Рассмотреть работы раннехристианских авторов в рамках теории мотивов,
5. Провести текстологический и лексикологический анализ новозаветных текстов о любви,
6. Проанализировать влияние древнееврейской, древнегреческой и латинской лексики на становление христианского концепта любви.

Методология исследования. Методология исследования обусловлена необходимостью комплексного рассмотрения теологического концепта, реализованного в XX веке, но основывающегося на раннехристианской литературе. В связи с этим в качестве методологической базы исследования использовались следующие методы: (1) метод сравнительно-исторического

¹ *Georgakas D. J. A Contribution to Greek Word History, Derivation and Etymology // Glotta. — 1957. — Vol. 36. — No. 1/2. — pp. 100-122.*

² *Turner N. Jewish and Christian Influence on New Testament Vocabulary // Novum Testamentum. — 1974. — Vol. 16. — pp. 149-160.*

³ *Burkitt F.C. The old Latin and the Itala. — Cambridge University Press, 1896.*

⁴ *Pétré H. Caritas, Etude sur le Vocabulaire latin de la Charité Chrétienne. — Louvain, 1948*

анализа для сопоставления теории Нюгрена с предшествующей теологической традицией, (2) герменевтический метод для анализа трудов теологов XX века, (3) источниковедческий, текстологический и лексикологический анализ в целях критического прочтения текстов раннехристианской литературы.

Источники исследования делятся на три группы: (1) новозаветные тексты, (2) труды раннехристианских авторов, на основе которых была разработана теория Нюгрена, (3) труды теологов и светских исследователей, имеющих отношение к Nygren-debate.

Первая группа состоит из новозаветных греческих и латинских текстов. К этой группе примыкают неканонические тексты, такие как послания Варнавы и Игнатия, а также тексты Септуагинты и Танаха.

Ко второй группе источников относятся труды Тертуллиана, Климента, Оригена, Августина – тех авторов, к которым обращался Нюгрэн для разработки своей теории.

В третьей группе главным текстом является работа А. Нюгрена «Эрос и агапе», не переведенная на русский язык, но доступная на многих европейских языках, в том числе и на английском. В этой работе изложена основная для теологии XX века теория любви, к которой так или иначе обращаются все поколения теологов вплоть до нашего времени. К первой группе также относятся тексты таких авторов как Э.Р. Гуденаф, М. Д'Арси, У. Харрельсон, Л.Д. Стрейкер, Р.М. Адамс, С. МакФейг, К. Грант, К. Хейворд, Т.А. Мэхони, Э.К. Вачек – небольшая группа авторов, из которых почти все (за исключением К. Гранта) являются критиками теории Нюгрена.

Научная новизна исследования. Магистерская диссертация представляет опыт сравнительного исследования принципов паулианской теологии на примере теологии Нюгрена и в частности традиционного

лютеранско-реформатского подхода к изучению новозаветных текстов и раннехристианских источников в сопоставлении с современными методами анализа, разработанными в рамках так называемой новой перспективы в изучении Павла.

Научно-практическая значимость исследования. Данная работа дает представление о развитии протестантской теологии в середине и второй половине XX века, освещает формирование нового критического метода исследования раннехристианских текстов, а также предлагает анализ латинской и греческой лексики, широко используемой в протестантской и католической теологии.

Материалы исследования могут быть использованы в учебной практике при чтении лекций и составлении программ семинаров в рамках религиозоведческих дисциплин и текстологических курсов.

Основные положения диссертации, выносимые на защиту.

1. Теория мотивов Андерса Нюгрена представляет собой консервативный и в полной мере соответствующий лютеранской ортодоксии взгляд на проблему любви, в основе которого лежит традиционный лютеранско-реформатский подход к прочтению новозаветных текстов.

2. Теория Нюгрена определила границы дискурса о любви в XX веке как для протестантской, так и для католической теологии; на рубеже XX-XXI веков основной проблемой остается дихотомия агапе и эроса, и как следствие вопрос о возможности *caritas*-синтеза.

3. Сведение всего развития раннехристианской мысли к противоборству ἔρως- и ἀγάπη-мотивов не может быть безоговорочно принято. Представляется более вероятной иная ситуация, а именно попытка раннехристианских авторов выработать подход, который позволил бы согласовать достаточно разрозненные ветхо- и новозаветные тексты, греческую философию и личный опыт переживания священного.

4. Установить точное соответствие между древнееврейской, древнегреческой и латинской любовной лексикой не представляется возможным. Семитские корни, используемые в Танахе для выражения любви, в равной степени описывают ее различные аспекты, как религиозные, так и секулярные, то есть невозможно выделить специальные термины для описания божественной, чувственной или дружественной любви. В отличие от семитских, корни до-христианского древнегреческого языка предполагают различные оттенки смыслов. Латинские же корни, описывающие любовь, достаточно универсальны, и их специфика скорее определяется в зависимости от употребления.

5. Особенности использования слова *caritas* в классическом латинском языке способствовали "христианизации" термина. У классиков *caritas* - более специфичное и менее распространенное слово, чем *amor*. *Caritas* понимается как любовь, основанная на выборе, способности отличать и предпочитать другим, в то же время однокоренные для *caritas* слова имеют оттенки нехватки и нужды, а также подчеркивают ценность и значимость объекта любви.

6. Учение о *caritas* как синтезе ἔρως- и ἀγάπη-мотивов представляется проблематичным: основные черты *caritas* Августина носят строго эротический характер, то есть *caritas* им понимается как любовь человека к Богу, основывающаяся на несовершенстве человека («*amor ex miseria*», «*indigentiae siccitas*»), проистекающая из осознания человеком совершенства Бога и стремящаяся достичь этого совершенства.

Структура исследования. Исследование состоит из введения, трех глав с разделением на параграфы, заключения и библиографического списка источников и литературы.

Глава I. Теория мотивов Андерса Нюгрена и ее критика

I.1. Лундская школа теологии

Шведская лютеранская теология – достаточно специфическое направление европейской теологии, характеризующееся следующими чертами. Прежде всего, необходимо отметить консерватизм как официальной, так и немногочисленных неофициальных церквей: шведская теология на протяжении своей истории всегда находилась в русле лютеранской ортодоксии или, по крайней мере, строго придерживалась традиционного супранатурализма.¹ Либерализм появляется в шведской церкви значительно позднее, чем в любой из других европейских, и абсолютно иначе проходит процесс адаптации: первые тенденции к либерализации богословской мысли, обнаружившие себя еще на рубеже XIX-XX веков, сталкиваются с серьезной послевоенной реакцией, интеллектуальным и духовным кризисом, и если и происходит синтез, то с сохранением доминантных позиций консервативных тенденций.²

Кроме того, для Швеции всегда была характерна тесная связь между церковью и университетской теологией. В частности, эта связь проявлялась в том, что епископат рассматривался как высшая, в сравнении с профессорством, цель, что ввиду консервативности церкви приводило и к консервативности университетской теологии.³

Также важно отметить и то, что в вопросах теологии Швеция всегда находилась под влиянием Германии. Как и идеализм, господствующее направление в философии и теологии Швеции конца XIX в., появился под воздействием немецкой философии, так и либеральные тенденции были

¹ *Ferré N.F.S. Swedish Contributions to the Modern Theology. With Special Reference to Lundesian Thought.* — New York, London: Harper and Row, 1939. p. 1.

² Подробнее см. *Ibid*, pp. 5-8.

³ *Rasmusson A. A Century of Sweden Theology // Lutheran Quarterly.* — 2007. — Vol. XXI. — No. 2. — pp. 125-126; *Ferré N.F.S. Swedish Contributions to the Modern Theology.* p. 3.

рефлексией на теологию Адольфа фон Гарнака, Альбрехта Ричля и Эрнста Трельча.

В такой ситуации складывалась Лундская школа теологии – подход, разработанный в Университете Лунда в период между двумя мировыми войнами. Проблематику же, которой занимались ее основные представители – Густаф Аулен, Андерс Нюгрен и Рагнар Бринг,¹ а также отчасти и методологию школы определили следующие влияния.

Во-первых, это теология Альбрехта Ричля, обратившегося вновь к изучению Лютера и его наследия, что для шведской теологии, рассматривавшей Лютера как абсолютного авторитета, было предметом первостепенной важности.² Кроме того, важными для представителей Лундской школы окажутся и следующие идеи Ричля: о выражении сущности религии в некоторых специфичных и характерных для каждой отдельной религии идеях, о двух равнозначных аспектах христианства – собственно религиозном и этическом, о преобразовании человеческой воли в результате божественного воздействия.³

Во-вторых, сравнительный метод Натана Седерблума и Эйнара Биллинга,⁴ реализованный в рамках ранней описательной феноменологии. Седерблум выдвинул идеи о двух откровениях – специальном, реализованном в личности Иисуса Христа, и общем, отражающем только часть истины, и о двух типах религии, соответствующих типам откровения – профетической, которая понимает историю как непрерывное откровение, и культурной, которая мыслит исторический процесс как бесконечное повторение.⁵ Биллинг на основе того же сравнительного метода занимался изучением эллинистической религии и профетического иудаизма.⁶

¹ *Rasmusson A. A Century of Sweden Theology. p. 132.*

² *Ferré N.F.S. Swedish Contributions to the Modern Theology. p. 8.*

³ Подробнее см. *Хеггlund Б. История теологии / Пер. с швед. В. Володин. — СПб.: Светоч, 2001. — с. 320-322.*

⁴ *Rasmusson A. A Century of Sweden Theology. p. 129-131.*

⁵ *Ferré N.F.S. Swedish Contributions to the Modern Theology. pp. 9-10.*

⁶ Подробнее см. *Ibid, pp. 14-24.*

I.2. Теология Андерса Нюгрена

Андерс Нюгрэн (1890-1978) – основатель Лундской школы теологии, философ религии, теолог-систематик, историк догмы, лютеранский епископ и один из лидеров экуменического движения в Швеции. В течение 24 лет был профессором систематической теологии в Лунде (1924-1948), 11 лет – епископом Лундского диоцеза (1948-1959), был первым президентом Всемирной лютеранской федерации (1947-1952), а также возглавлял Лундское философское общество.¹ Нюгрэн является одной из ключевых фигур европейской теологии XX века и, безусловно, самым известным скандинавским теологом.

Исследователи выделяют четыре основных этапа творчества Нюгрена: (1) ранний период, характеризующийся глубоким интересом к философской и методологической проблематике, (2) собственно теологический период, во время которого им были написаны основные работы по систематической теологии и теории мотивов, (3) период епископства, когда центр его интересов смещается в сторону церковного богословия и экклесиологии, (4) завершающий этап, во время которого происходит возвращение к вопросам философии и методологии.²

Среди работ, написанных в ранний период, можно выделить семь основных. Прежде всего, это докторская диссертация Нюгрена – «Religiöst apriori, dess filosofiska förutsättningar och teologiska konsekvenser»³. Следующие три, «Den metafysiska filosofiens betydelse för religionsvetenskapen»⁴ (1918), «Det religionsfilosofiska grundproblemet»⁵ (1921)

¹ Erling B. Language Games and Contexts of Meaning: Wittgenstein and Anders Nygren // Journal of the American Academy of Religion. — 1984. — Vol. 52. — No. 4. — p.691; Hall T. The Nygren Corpus: Annotations to the Major Works of Anders Nygren of Lund // Journal of the American Academy of Religion. — 1979. — Vol. 47. — No. 2. — p. 270.

² Ibid, p. 269.

³ «Религиозное априори: философские предпосылки и теологические последствия»; была опубликована с сокращениями на немецком языке в 1922 г. под названием «Die Gültigkeit der religiösen Erfahrung» («Действительность религиозного опыта»); позднее была переведена на итальянский язык. На английском языке работа недоступна. (Здесь и далее – кроме новозаветных текстов – перевод автора).

⁴ «Значение метафизики для науки о религии».

⁵ «Основная проблема философии религии».

и «Dogmatikens vetenskapliga grundläggning»¹ (1922), написанные под влиянием философских систем Канта и Шлейермахера, - работы методологического характера. Однако уже в них появляется идея, позже развитая Нюгренем в теории мотивов, - идея о необходимости выявления и анализа «индивидуальности» каждой религии.² Дальнейшую разработку эту идея получила в книге «Det bestdende i kristendomen»³ (1922).

Другой проблеме, разработанной позднее в теории мотивов, посвящены еще две книги раннего периода – «Filosofisk och kristen etik»⁴ (1923) и «Etiska grundfrdgor»⁵ (1926). В них Нюгрен рассматривает особенности христианской⁶ этики и говорит о том, что она должна базироваться на основной идее христианства – то есть на идее агапе.

Окончательное оформление теории мотивов, как уже было отмечено, происходит в работах второго периода, среди которых необходимо отметить следующие.

Главная работа этого периода – «Den kristna kiirlekstanken genom tiderna: Eros och Agape»⁷ – состоит из двух частей, первая из которых, систематическая, «Исследование христианской идеи любви», была опубликована в 1930 г., а вторая, историческая, «История христианской идеи любви», - в 1936 г.⁸ В первой части Нюгрен излагает суть теории мотивов, во второй – рассматривает историю христианства с этой точки зрения. Надо отметить, что после публикации первой части, в которой речь идет только о двух мотивах - эрос-мотиве, как выражении эллинистического духа, и агапе-мотиве, как основной идее первоначального христианства, Нюгрен подвергся

¹ «Научное основание догматики».

² В ранних работах Нюгрен использует слово «egenart» («индивидуальность»), а не «мотив».

³ «Постоянный элемент христианства»; книга получила широкую известность, переиздавалась на шведском языке, была переведена на голландский и английский (на английском языке – в виде первых двух эссе в сборнике «The Essence of Christianity», опубликованном в 1960 г.).

⁴ «Философская и христианская этики».

⁵ «Основные вопросы этики».

⁶ Под христианской он понимает, в первую очередь, лютеранскую этику.

⁷ «Христианская идея любви на протяжении веков: эрос и агапе».

⁸ Первая часть выдержала пять переизданий на шведском языке, вторая – три. Вся книга была переведена на английский, немецкий, датский, французский, испанский, итальянский, японский и китайский языки. На английском первая часть была опубликована в 1932 г. в переводе А.Дж. Эберта, вторая – в двух томах в 1938 и 1939 гг. в переводе П.С. Уотсона. Переиздания на английском (1956, 1982) также выходили под редакцией Уотсона.

критике в связи с тем, что им никак не была освещена одна из основных идей Павла – идея о соотношении закона и благодати.¹ В результате во второй части появляется *vóμος*-мотив, как основной мотив иудаизма. Однако этому мотиву Нюгрен уделяет меньше всего внимания и в действительности говорит о нем только тогда, когда речь идет о Тертуллиане.

Своеобразным дополнением к этой работе являются две книги, развивающие затронутые в «Эросе и агапе» темы: «*Urkristendom och reformation*»² и «*Forsoningen, en guds gärning*»³ (обе – 1932). Завершающей же работой, посвященной теории мотивов, можно считать сборник эссе «*Filosofi och motivforskning*»⁴ (1940).

Среди работ второго периода особняком стоит сборник эссе «*Den tyska kyrkostriden*»⁵ (1934), который является реакцией на происходящие в Германии того времени события. В частности, Нюгрен анализирует генезис двух противоположных по всем критериям организаций – «Немецких христиан» и «Исповедующей церкви» и приходит к выводу, что данный конфликт невозможно рассматривать как внутрицерковный: по природе своей это противостояние церкви и светской власти. И далее он говорит о том, что, несмотря на традиционную лютеранскую установку о «двух царствах», в данном случае христиане свободны не подчиняться светской власти, и церковь должна открыто выразить свою позицию. Позднее, после Второй мировой войны Нюгрен снова вернется к этому вопросу и в частности в работе «*Luther's Doctrine of the Two Kingdoms*» (1948) обратится к политической теологии Лютера.⁶

Работы третьего периода охватывают достаточно широкий круг проблем: историю лютеранства, вопросы экзегетики, экуменического движения, отношения церкви и государства, диалог между религией и

¹ Hall T. The Nygren Corpus: Annotations to the Major Works of Anders Nygren of Lund. p. 277.

² «Первоначальное христианство и Реформация». На английском языке не издавалась, некоторые главы доступны в переводе на немецкий.

³ «Искушение, работа Бога». Книга несколько раз переиздавалась на шведском; на английском языке доступна как часть сборника «*The Essence of Christianity*» (1960).

⁴ «Философия и теория мотивов»; сборник только частично был переведен на немецкий.

⁵ «Борьба в немецкой церкви»; работа доступна на немецком и английском языках.

⁶ Hall T. The Nygren Corpus: Annotations to the Major Works of Anders Nygren of Lund. p. 280.

наукой. Однако основной темой является экклесиология. Из работ этого периода можно выделить «Herdabrev till Lunds stift»¹ (1951), «Kristus och hans kyrka»² (1955), «The Significance of the Bible for the Church»³ (1963).

На завершающем этапе Нюгрен вновь обращается к проблемам методологии. Основным трудом этого периода является исследование «Meaning and Method: Prolegomena to a Scientific Philosophy of Religion and a Scientific Theology» (1972), в котором Нюгрен обращается к работам Фреге, Витгенштейна и Рассела.⁴

I.3. «Эрос и агапе» Андерса Нюгрена

Целью своей работы Нюгрен видит исследование христианской идеи любви и анализ ее изменения на протяжении истории.⁵ Нюгрен отмечает, что, несмотря на центральное – как с этической, так и с религиозной точки зрения – положение, которое занимает концепт любви в христианстве, сама любовь остается вне поля зрения современной ему теологии. Кроме того, складывается тенденция рассматривать ее как нечто очевидное, не требующее объяснения;⁶ между тем, отмечает Нюгрен, знание предмета неразрывно связано со знанием его истории, и наоборот – знание истории предмета ведет к пониманию его истинной природы. Но поскольку написание истории христианской любви – задача, аналогичная написанию истории христианства в целом, в своем исследовании он затронет только некоторые ключевые моменты, в которые именно христианская идея любви проявляет себя в наибольшей степени, то есть раннее христианство и Реформацию.⁷

¹ «Пасторские письма Лундскому диоцезу». Английский перевод опубликован под названием «The Gospel of God» (1951); также есть переводы на немецкий и японский языки.

² «Христос и его церковь»; лекции, прочитанные в Торонто в 1954 г.

³ Лекции, прочитанные в США в 1961 г.

⁴ Подробнее об этой книге см. Erling, 692-706.

⁵ Nygren A. *Agape and Eros*. — Philadelphia: The Westminster Press, 1953. — p. 27.

⁶ Например, именно такой подход демонстрирует вышедшая за год до публикации первого тома его работы книга «Die Religion in Geschichte und Gegenwart» («Религии в истории и современности»).

⁷ Nygren A. *Agape and Eros*. p. 29.

Структура второй части представляет собой историю становления и разрушения caritas-синтеза: (1) подготовка, которая была проведена отцами церкви; (2) оформление синтеза, реализованное в учении Августина; (3) поддержание и развитие, осуществленное католической церковью в Средние века; (4) разрушение синтеза, произошедшее во время и благодаря Реформации и Ренессансу.

1.3.1. Природа проблемы

Сущность проблемы агапе и эроса, согласно Нюгрену, заключается в соотношении этих двух идей. Агапе появляется в мире, в котором уже существует устоявшееся представление о любви, а именно о том ее виде, классическим и наиболее точным выражением которого является платоновская идея эроса.¹ И хотя агапе и была по определению Ницше «переоценкой всех античных ценностей», очевидно, что ее столкновение с эросом не могло пройти бесследно и она, так или иначе, должна была утратить свой изначальный образ.

В этом и состоит проблема их соотношения: с одной стороны, для античности это две абсолютно разные и противоположные по смыслу идеи, с другой стороны, для современности агапе и эрос оказываются неразрывно связанными – исторически и семантически, и их разделение кажется насильственным и противоестественным. Историческое отождествление эроса и агапе основывается на том, что на протяжении веков эти две идеи сосуществовали, так или иначе влияли друг на друга, и таким образом их связь оказывается естественной и необходимой. Семантическое их отождествление основано на традиции языка: эрос и агапе – древнегреческие слова, которые на большинство новоевропейских языков переводятся одним словом; это обстоятельство создает и поддерживает иллюзию равнозначности

¹ Nygren A. Agape and Eros. p. 30.

этих понятий.

Если же рассматривать агапе и эрос в контексте античности, то есть как абсолютно разные и не родственные понятия, то можно выделить три подхода к их изучению и сопоставлению. Во-первых, их можно рассматривать с точки зрения филологии, то есть обратиться непосредственно к текстам и анализировать словоупотребление в конкретных случаях: например, причины, по которым авторы новозаветных текстов используют слово агапе, но избегают эроса. Во-вторых, их можно рассматривать как различные исторические концепты, то есть сравнивать, например, эрос Платона и агапе Павла. Однако о подобного рода сущностной ошибке предостерегал еще Виламовиц-Меллендорф, когда говорил о невозможности сопоставления концепций Платона и Павла хотя бы в силу того, что ни исторически, ни как-либо еще они не были связаны.¹ В-третьих, агапе и эрос можно рассматривать как два разных способа мышления, как две различные этические и религиозные установки, или, иными словами, как фундаментальные мотивы, присущие христианству и эллинистическому благочестию. Именно в соответствии с третьим подходом Нюгрен выстраивает свое исследование.

1.3.2. Методология исследования

Нюгрен отказывается от феноменологического метода исследования религии,² поясняя свой отказ тем, что, на его взгляд, простое выделение класса аналогичных элементов в различных религиях и сопоставление их не позволяют прояснить суть рассматриваемых явлений. Каждый элемент феноменологической классификации скрывает в себе содержание, которое не может быть раскрыто вне контекста самой религии, следовательно, для

¹ Nygren A. Agape and Eros. p. 31.

² Здесь под феноменологическим понимается ранний феноменологический описательный метод Седерблума.

исследования содержания таких элементов необходим иной подход. Также Нюгрен отвергает и историко-генетический метод, так как в его основе лежит анализ разрозненных элементов, в то время как их внутреннее содержание и связи между ними остаются вне поля исследования.

Таким требованиям, на его взгляд, отвечает структурный анализ, частным случаем которого и является теория фундаментальных мотивов.¹

Под фундаментальным мотивом Нюгрен понимает характерную для определенной религии идею, за вычетом которой религия теряет свою уникальность и лишается своего содержания. По сути, единственным способом определить фундаментальный мотив определенной религии является операция, родственная феноменологической эпохе: если после «вынесения за скобки» того, что предположительно является фундаментальным мотивом, сущность религии остается неизменной, значит, предпосылка была неверна, и следовательно необходимо выдвинуть следующее предположение и повторить процедуру еще раз.

Нюгрен отмечает, что при таком подходе интуиция исследователя играет достаточно важную роль, однако ошибочно предполагать, что весь метод сводится именно к ней: интуиция в данном методе является только первым шагом для последующего анализа. Также он считает необходимым подчеркнуть безоценочность метода в целом и своего исследования в частности: *агапе* и *эрос* в данной работе рассматриваются не в оппозициях высшего-низшего, совершенного-несовершенного, но только как фундаментальные мотивы двух различных религиозных систем.²

1.3.3. Αγάπη-мотив

Прежде, чем приступить к анализу, Нюгрен считает необходимым

¹ Nygren A. *Agape and Eros*. pp. 34-35.

² *Ibid*, p. 39.

обосновать выбор агапе в качестве фундаментального мотива христианства.

Фундаментальный мотив любой религиозной системы, на взгляд Нюгрена, всегда формирует в сознании адепта определенные паттерны, традиционные воззрения, которые принимаются как навсегда установленные и заведомо верные. Исходя именно из этих воззрений, человек отвечает на ряд основных вопросов, как то «что есть Бог?» или «что есть благо?». Существенные изменения ответов на подобные вопросы Нюгрен рассматривает как революцию сознания, и именно подобная революция, на его взгляд, происходит в христианстве.

Нюгрен в буквальном смысле принимает ницшеанский тезис о христианстве как «переоценке всех античных ценностей»: на его взгляд, христианская этическая и религиозная система представляет собой полную противоположность античной. Он рассматривает античную этику как сугубо индивидуалистичную, главной целью которой является достижение эудаймонии.¹ Своеобразным отражением такой этики является и «антропоцентричная» античная религия. Христианство же, на его взгляд, предлагает абсолютно иную модель: основой этики в нем становится представление о сообществе, а не об эудаймонии, причем человеческое сообщество мыслится как отражение отношений человека с Богом. При этом изменяется и сама природа этих отношений: если античные религиозные системы, на его взгляд, отводят центральное место человеку, то христианство строго теоцентрично. В основе этого религиозно-этического поворота лежит новое понимание природы божественной любви – христианская любовь агапе. Именно агапе становится ответом на вопрос о сущности Бога и, что для христианства оказывается не менее важным, о природе блага. Таким образом, считает Нюгрен, если следовать заявленной методологии и попытаться «вынести за скобки» из христианства агапе, то в нем не останется ничего собственно христианского. Следовательно, есть все основания

¹ Nygren A. *Agape and Eros*. p. 44.

полагать агапе фундаментальным мотивом христианства.¹

Содержание идеи агапе, согласно Нюгрону, может быть описано следующим образом. Прежде всего, агапе суть немотивированная любовь. О ней можно говорить как о бесосновательной, понимая под бесосновательность не то, что она случайна или произвольна, но то, что она не имеет никаких *внешних* оснований. Единственным мотивом агапе является *внутренний* мотив, то есть сама природа Бога. В этом плане, слова о том, что Бог возлюбил мир, характеризуют не мир/человека, но только самого Бога. В этом, по мнению Нюгрона, заключается разница между ветхозаветным и новозаветным пониманием любви: любовь Яхве к праведникам подразумевает наличие мотива, отличного от внутреннего, в то время как любовь к грешникам с очевидностью не может опираться на внешние мотивы.²

В такой ситуации можно было бы предположить два варианта: во-первых, тот, что новозаветное понимание любви является простым «переворачиванием» любви ветхозаветной, то есть на смену ценности праведности приходит ее отрицание; во-вторых, тот вариант, что новозаветное понимание любви не отрицает ветхозаветного, но включает его в себя, то есть праведников Бог продолжает любить по причине их праведности, а грешников же – *вопреки* их греховности. Однако Нюгрен отмечает, что оба варианта неверны по той причине, что никакое в принципе ценностное суждение несовместимо с идеей агапе: основанием любви является не ценность объекта любви, но сама природа ее субъекта.³

Кроме того, именно природа субъекта любви и порождает ценность объекта, то есть, согласно Нюгрону, здесь наблюдается обратная причинная зависимость: не «Бог любит то, что ценно», но «то, что любит Бог, становится ценным».⁴ В этом плане, Нюгрен подвергает критике традицию либеральной теологии, которая заявляя о «бесконечной ценности человеческой души», упрощает, на его взгляд, концепцию греха и умаляет значение спасительной

¹ Nygren A. Agape and Eros. pp. 47-48.

² *Ibid*, pp. 75-76.

³ *Ibid*, pp. 77.

⁴ *Ibid*, p. 78.

жертвы Христа.¹ Согласно же Нюгрену, о ценности человека можно говорить только в связи с любовью Бога к нему.

Тот же принцип справедлив и в отношении общения с Богом: человек сам по себе, ни благодаря своей праведности, ни по причине покаяния, не может претендовать на установление связи с Богом. Именно агапе, как путь Бога к человеку, является инициатором такого общения.²

Таким образом, агапе как фундаментальный мотив христианства характеризуется Нюгреном как (1) немотивированная любовь, (2) основанием которой является сама природа Бога, (3) проявлением – создание ценности объекта любви и (4) целью – инициализация общения с Богом.

1.3.4. "Ερως-мотив

Определение эрως-мотива является более сложной задачей прежде всего по причине его широчайшего распространения. В отличие от агапе-мотива, который свойственен одной конкретной религии, эрως-мотив описывает целый комплекс различных религиозных систем, обобщить которые не представляется возможным. Согласно Нюгрену, практически любая религиозная система за пределами христианства так или иначе характеризуется эрως-мотивом,³ и в любой из них он будет иметь своеобразное значение.

Тем не менее, в связи с популярностью термина, использованием его в психоаналитической традиции и, как следствие, в связи с потенциальной двусмысленностью Нюгрен считает необходимым оговорить, в каком смысле

¹ Гарнак А. Сущность христианства. Шестнадцать лекций, читанных студентам всех факультетов в зимний семестр 1899-1900 г. в Берлинском университете / Пер. Л.М. — СПб.: Издание М.В.Пирожкова, 1907. — с. 38, 47-52.

² Nygren A. Agape and Eros. p. 80.

³ Как отмечает Нюгрен, он появляется и в самом христианстве. Подробнее это будет освещено в следующем параграфе.

он употребляет слово «эрос». Исходя из платоновского понимания, Нюгрен говорит о двух эросах: «вульгарном» (πανδήμος) и «божественном» (οὐράνος). И если между первым, «вульгарным эросом», и агапе нет, на его взгляд, никаких связей, то ситуация со вторым обстоит иначе: «божественный эрос» не только повлиял на становление концепта христианской любви, но и потенциально, как более развитая идея, обладал всеми возможностями для вытеснения агапе.¹

Сведение эроса к земной и чувственной любви, а агапе – к небесной и духовной является, по мнению Нюгрена, в корне неверным подходом. Также ошибочным является и предположение о том, что агапе – это наивысшее и наиболее духовное выражение эроса. Ἀγάπη и эрос изначально базируются на абсолютно разных принципах, так что любая редукция подобного рода не имеет под собой никаких оснований.²

Можно выделить следующие отличительные черты эроса, как его понимает Нюгрен. Ἔρως – это желание, стремление, направленность. Он характеризуется, во-первых, осознанием настоящей (во временном смысле) нужды, и во-вторых, усилием, предпринимаемым для удовлетворения этой нужды. Нужда же, согласно Платону, появляется только тогда, когда человек не обладает желаемым. Желаемым может быть только то, в чем субъект видит ценность; то есть эрос, в отличие от агапе, неразрывно связан с ценностью, причем он не порождает ее, как агапе, но только распознает. Таким образом, согласно Нюгрену, в эросе нет ничего от немотивированной любви.³

Однако важно понимать, что не только направленность характеризует эрос. В частности, вульгарный эрос тоже имеет цель, однако это не тот тип любви, о котором говорит Платон и который интересует Нюгрена. Здесь оказывается важным стремление души к божественному, к миру идей, то есть божественный эрос. Называя это стремление божественным эросом, Платон не подразумевает, что оно в какой-то мере присуще богам: боги не могут

¹ Nygren A. Agape and Eros. p. 49.

² Ibid, p. 52.

³ Ibid, pp. 175-176.

ничего желать, потому что они ни в чем не нуждаются и пребывают в состоянии эудаймонии. Единственное отношение, которое они могут иметь к любви, - это быть ее объектами. Люди же наоборот, как истинные дети Пороса и Пении, постоянно испытывают нужду и постоянно стремятся к богам. Таким образом, эрос – это не нисхождение богов к человеку, но восхождение человеку к божественному.¹

Цель эроса – достижение эудаймонии, которое становится возможным в результате овладения объектом любви, который представляется ценным и в котором субъект испытывает нужду.

Согласно Нюгрену, из всего выше сказанного следует, что эрос – это эгоистичный вид любви. Единственное, что оказывается важным для субъекта эроса, - это забота о собственной душе.²

Таким образом, Нюгрен видит в ἔρως-мотиве (1) эгоистичную, мотивированную любовь, (2) основанием которой является определенная потребность, возникающая как ответ на осознание собственного несовершенства, (3) проявлением которой является стремление к божественному, (4) и цель которой – достижение эудаймонии.

1.3.5. Конфликт мотивов

Ἐρως- и ἀγάπη-мотивы, как их представляет Нюгрен, диаметрально противоположны друг другу. Если эрос – это восхождение человека к божественному, то ἀγάπη – нисхождение Бога к человеку; если эрос – это эгоистичное желание, то ἀγάπη – бескорыстная жертва; если эрос предполагает человеческие усилия, то ἀγάπη действует только посредством божественной благодати; если мотивом эрос является нужда, то источник

¹ Nygren A. Agape and Eros. pp. 176-177.

² Ibid, p. 180.

агапе – изобилие; если эрос только распознает ценность, то агапе сама создает ее.¹

Сущностное отличие мотивов наглядно демонстрируют четыре аспекта любви, рассмотренные в свете эрос- и агапе-мотивов: (1) любовь Бога к человеку, (2) любовь человека к Богу, (3) любовь к ближнему, (4) любовь к самому себе.

Поскольку первые два аспекта любви уже были детально рассмотрены, здесь будут обозначены только основные их черты. В контексте эрос-мотива говорить о любви Бога к человеку не представляется возможным, так как, согласно Нюгрену, эрос предполагает только восходящее движение, движение к божественному. Любовь Бога в контексте агапе-мотива наоборот становится центральной идеей, в то время как остальные виды любви являются только ее отражением.

Напротив, любовь человека к Богу является доминантной чертой эрос-мотива; для агапе-мотива она менее значима, поскольку она, будучи только *ответом* на божественную любовь, но не выбором или сознательным действием человека, предполагает, что он только соглашается целиком и полностью принадлежать Богу. На этом основывается и доктрина о предопределении: не человек выбирает Бога, но Бог – человека.²

Третий аспект любви – любовь к ближнему – наиболее четко показывает контраст между двумя мотивами. И в том, и в другом случае, говорит Нюгрен, речь идет о религиозной этике, и оба мотива понимают любовь к ближнему как действие, совершаемое «ради Бога». Однако эта фраза получает различные прочтения в обоих случаях. Эрос ищет ближнего не ради него самого, но поскольку ближний может стать орудием для восхождения к божественному,³ то есть под «любовью ради Бога» Нюгрен в контексте эрос-мотива понимает любовь ради идеи прекрасного, которому так или иначе сопричастен каждый. Ближний, как промежуточный объект

¹ Nygren A. Agape and Eros. p. 210.

² *Ibid*, pp. 213-214.

³ У Платона: «от красоты одного тела к ... идее прекрасного».

любви, должен быть в какой-то момент оставлен. То есть любовь к ближнему в контексте эрως-мотива подразумевает не любовь к человеку, но любовь к Богу в человеке.¹

Иначе понимается любовь к ближнему в контексте агапе-мотива. Как уже было отмечено, человек, согласно Нюгрену, по природе своей не обладает ценностью, за которую его можно было бы любить; так же он не является сопричастным идее прекрасного (как это происходит в эрως-мотиве); больше того, сама любовь к ближнему не является заслугой перед Богом, то есть она не предлагает никакой высшей мотивации. Анализируя парадоксальность подобной ситуации, Нюгрен приходит к выводу, что христианин любит ближнего также «ради Бога», но не в том смысле, что Бог является его конечной целью, а наоборот Бог является началом и основанием любви к ближнему, поскольку своим примером он учит бескорыстному жертвованию и немотивированной любви.²

Относительно четвертого аспекта – любви к себе – можно сказать только то, что, согласно Нюгрену, он является основой всякой любви для эрως-мотива; в то время как агапе-мотив в принципе не рассматривает его как истинное проявление любви, поскольку любовь к себе отделяет человека как от Бога, так и от ближнего.³

Таким образом, базовым видом любви для эрως-мотива, согласно Нюгрену, является любовь к себе, так как эрос по природе своей эгоистичен; далее следует любовь к Богу, так как именно он является целью человека; своеобразное прочтение получает любовь к ближнему – как любовь к Богу в ближнем; божественная же любовь к человеку вообще не находит выражения в эрως-мотиве.

Для агапе-мотива первой по значимости оказывается любовь Бога к людям, и она же является источником и критерием для всего, что в

¹ Nygren A. Agape and Eros. pp. 214-215.

² *Ibid*, p. 216.

³ *Ibid*, p. 217.

христианстве понимается под любовью; далее следует любовь к ближнему – как отражение и продолжение божественной любви; любви человека к Богу в агапе-мотиве уделяется значительно меньше внимания, поскольку она является только ответом на божественную любовь; любовь к себе не рассматривается как вид истинной любви.

I.4. Критика и рецепция идей Нюгрена

«Эрос и агапе» Нюгрена можно по праву назвать классическим трудом как для протестантской, так и для католической теологии. Исследование получило большое количество отзывов и комментариев сразу после публикации, и на протяжении всего XX века интерес к нему не ослабевал. Кроме того, работы, так или иначе рассматривающие концепцию Нюгрена, продолжают выходить и до сих пор. Работа Нюгрена породила обширную пасторскую литературу, однако, что важнее в контексте данного исследования, вызвала и волну критики. Здесь можно выделить несколько ключевых моментов: (1) анализ самого метода Нюгрена, то есть вопрос о том, является ли рабочей теория мотивов, (2) анализ основного мотива христианства, то есть можно ли считать агапе ключевой идеей, (3) критика доказательной базы Нюгрена, (4) критика агапе как исключительно новозаветной идеи, (5) критика дихотомии эроса и агапе.

Вопрос о методе возникает одним из самых первых: уже в статье от 1940 г. Эрвин Рамсдел Гуденаф, исследователь эллинистического иудаизма, говорит о том, что опасностью метода, которой не избежал Нюгрена, является редукция, то есть, используя столь широкие понятия как ἔρως-мотив и ἀγάπη-мотив, автор приходит к упрощению не только самого теологического концепта, но и всей ситуации первых веков христианства. Гуденаф отмечает, что контраст между эросом философского мистицизма и агапе христианства безусловно есть, однако попытки свести все раннее христианство к ἀγάπη-

мотиву, избегая разговора об эсхатологических ожиданиях ранней общины или о внутренней борьбе Павла, являются ошибочными.¹

Проблемы редукции в теории мотивов касается и Лоуэл Стрейкер в статье 1964 г.: он отмечает, что Нюгрэн в трех словах описал всю историю христианской мысли (буквально - ἔρως, ἀγάπη, νόμος), в то время как ситуация представляется более сложной. Как считает Стрейкер, отправной точкой Нюгрэна является не первоначальное христианство, но сотериология Реформации. Именно о ней – имплицитно – пишет Нюгрэн, оставляя эсхатологию, центральный, на взгляд Стрейкера, концепт Нового завета и всего раннего христианства, вне поля внимания.²

Вторым пунктом критики является представление о ἀγάπη-мотиве как фундаментальном для христианства. Гуденаф отмечает, что данный самим Нюгрэном анализ раннего христианства показывает, что агапе была более слабым концептом, чем эрос, и она не только не являлась центральной идеей для авторов первых веков, но периодически вообще отсутствовала, уступая место ἔρως-мотиву. Больше того, в некоторых случаях своеобразное понимание авторами идеи агапе приводило к появлению ересей (как было, например, в случае Маркиона). Гуденаф говорит, что для того, чтобы христианство не распалось в первые же века своего существования на различные течения эллинистического или гностического толка, его фундаментальным мотивом должно было быть нечто такое, что объединяло бы христиан, а не разделяло их. Таким мотивом, на его взгляд, является сама фигура Иисуса, то есть его жизнь, смерть и воскрешение. Именно реальность этих событий отделяла христианство от «язычества».³

Большинство критиков теории Нюгрэна сходятся на том, что Нюгрэн избирательно подходит к текстам Священного писания, используя только те пассажи, которые подтверждают прямо или косвенно его построения; тексты

¹ Подробнее см. *Goodenough E.R. The Fundamental Motif of Christianity // The Journal of Religion. — 1940. — Vol. 20. — No. 1. — pp. 9-10.*

² *Streiker L.D. The Christian Understanding of Platonic Love. A Critique of Anders Nygren's "Agape and Eros" // The Christian Scholar. — 1964. — Vol. 47. — No. 4. — p. 334.*

³ Подробнее см. *Goodenough E.R. The Fundamental Motif of Christianity. pp. 11-13.*

же, противоречащие его теории, он оставляется без внимания.

Среди таких текстов прежде всего надо выделить группу тех, в которых производные от ἀγάπη используются в прямо противоположном нюгреновскому смысле, то есть как любовь человека к Богу (Рим. 8:2, 1 Кор. 2:9, 1 Кор. 8:3, Еф. 6:24), как супружеская любовь (Кол. 3:19) и как любовь к миру (Ин. 3:19, 1 Ин. 2:15).¹ Вторая группа текстов, которые Нюгрен оставляет без внимания, говорит о необходимости человеческого ответа Богу (Лк. 4:31-35, 19:1-10, Мк. 10:46, Лк. 15:11-19, 2 Кор. 6:1, Флп. 2:12, Еф. 2:10).² Третья группа ставит под сомнение предположение Нюгрена о немотивированном характере христианской любви (Мф. 5:3-11, 5:46-47, 6:33, 25:1-13, 25:14-30, Лк. 6:31-33, 19:12-27).³ Стрейкер также обращает внимание и на то, что если у Нюгрена человеческая любовь строится по образцу божественной, то у синоптиков – наоборот: примером и пояснением божественной любви становится человеческая, в частности отцовская, любовь (Мф. 7:9-11, Лк. 15:3-7, Лк. 15:11-32).⁴

Исследователи не раз обращали внимание на то обстоятельство, что Нюгрен, анализируя агапе, опирается только на новозаветный материал и абсолютно игнорирует тот факт, что агапе как концепт любви появляется еще в иудаизме. Он говорит о новизне этой идеи, оставляя за рамками своего исследования вопрос преемственности Нового завета, и рассматривает любовь в иудаизме только в рамках νόμος-мотива, в то время как ошибка в

¹ Рим. 8:2: «Οἶδαμεν δὲ ὅτι τοῖς ἀγαπῶσιν τὸν θεὸν πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν, τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν» («Притом знаем, что любящим Бога, призванным по Его изволению, все содействует ко благу»); 1 Кор. 2:9: «... ὁφθαλμὸς οὐκ εἶδεν καὶ οὐς οὐκ ἤκουσεν καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη, ἃ ἠτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν» («... не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его»); 1 Кор. 8:3: «εἰ δέ τις ἀγαπᾷ τὸν θεόν, οὗτος ἐγνωσται ὑπ' αὐτοῦ» («Но кто любит Бога, тому дано знание от Него»); Еф. 6:24: «ἡ χάρις μετὰ πάντων τῶν ἀγαπῶντων τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν ἀφθαρσίᾳ» («Благодать со всеми нами, неизменно любящими Господа нашего Иисуса Христа»); Кол. 3:19: «Οἱ ἄνδρες, ἀγαπᾶτε τὰς γυναῖκας καὶ μὴ πικραίνεσθε πρὸς αὐτάς» («Мужья, любите своих жен и не будьте к ним суровы»); Ин. 3:19: «αὕτη δὲ ἐστὶν ἡ κρίσις ὅτι τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον καὶ ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς· ἦν γὰρ αὐτῶν πονηρὰ τὰ ἔργα» («Суд же состоит в том, что свет пришел в мир; но люди более возлюбили тьму, нежели свет, потому что дела их были злы»); 1 Ин. 2:15: «Μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον μηδὲ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ. ἐὰν τις ἀγαπᾷ τὸν κόσμον, οὐκ ἔστιν ἡ ἀγάπη τοῦ πατρὸς ἐν αὐτῷ» («Не любите мира, ни того, что в мире: кто любит мир, в том нет любви Отчей»).

² Подробнее см. *Goodenough E.R. The Fundamental Motif of Christianity*. p. 5; *Streiker L.D. The Christian Understanding of Platonic Love. A Critique of Anders Nygren's "Agape and Eros"*. p. 334.

³ Подробнее см. *Goodenough E.R. The Fundamental Motif of Christianity*. p. 4.

⁴ Подробнее см. *Streiker L.D. The Christian Understanding of Platonic Love. A Critique of Anders Nygren's "Agape and Eros"*. p. 335.

оценке ветхозаветного понимания любви с неизбежностью ведет и к превратному истолкованию любви новозаветной.¹

Харрельсон отмечает, что в целом ветхозаветное понимание любви не противоречит новозаветному – в обоих случаях можно говорить о немотивированной любви Бога к людям; представление же о легалистической этике Ветхого завета является таким же упрощением как и сведение эроса к сексуальности.² Кроме того, на взгляд Харрельсона, заповедь любви к ближнему в Новом завете строится на тех же основаниях, что и в Ветхом, а именно она является условием завета. Если в иудаизме требование любви к ближнему (соплеменнику, в данном случае) обусловлено тем, что ближний является таким же сыном завета, как и субъект любви, то в христианстве рамки завета расширяются и под него попадают не только соплеменники, но и все, кто нуждаются в любви. Таким образом, оказывается, что принцип действия заповеди один и тот же.³ Также о преемственности новозаветного понимания любви говорит и Гуденаф, обращая внимание на то, что концепт церкви как невесты христовой находит параллели в пророческих книгах.⁴

Но самым важным моментом критики Нюгрена является критика его основного тезиса, а именно дихотомии эроса и агапе. Как отмечает Гуденаф, единственным отличием агапе от эроса в построении Нюгрена является то, что желание/стремление присуще только эросу, агапе же, будучи свободной от него, фактически становится синонимом милости и благоволения. Между тем, Нюгрэн, на его взгляд, добивается такого результата исключительно по той причине, что он тщательно ищет сексуальные подтексты в ἔρως-мотиве, а в отношении агапе такой работы не проводит. Хотя он и не говорит напрямую об асексуальности агапе, все же он ее подразумевает, рассматривая сексуальность только эроса.⁵ Кроме того, на взгляд Гуденафа, сами тексты Нового завета зачастую говорят о наличии желания в божественной любви;

¹ Подробнее см. *Harrelson W. The Idea of Agape in the New Testament // The Journal of Religion. — 1951. — Vol. 31. — No. 3. — pp. 172-173.*

² *Ibid*, pp. 173, 178-179.

³ *Ibid*, pp. 176-177.

⁴ Подробнее см. *Goodenough E.R. The Fundamental Motif of Christianity. p. 7.*

⁵ Подробнее см. *Ibid*, pp. 3, 7.

Нюгрен же, как было отмечено выше, оставляет эти фрагменты без внимания. Также Гуденаф обращает внимание на то, что у Нюгрена принцип действия агапе тот же, что и у эроса, то есть и в том, и в другом случае речь идет об избытии, присутствии божеству, и сопутствующем приобщении адепта к нему (*summum bonum* для эроса и агапе, изливающаяся на человека и дающая ему возможность любить в ответ).¹

Важным оказывается и то, что говоря об эросе, Нюгрен, по сути, уравнивает философию и мистериальные культы. Между тем, отмечает Гуденаф, христианство оказывается достаточно близко мистериальным культам: для примера достаточно вспомнить описание Исиды² в «Метаморфозах» Апулея или внутреннюю борьбу Павла против своей низкой человеческой природы, от которой он, как и Луций, не может освободиться без божественного вмешательства.³ Таким образом, Гуденаф приходит к выводу, что попытка обозначить агапе и эрос как абсолютно противоположные мотивы в корне неверна.

Схожую мысль высказывает и Стрейкер, говоря о том, что противопоставление эроса и агапе искусственно. В *ἀγάπη*-мотиве, на его взгляд, также присутствует момент распознавания ценности, и этой ценностью является образ божий в человеке.⁴ Стрейкер также поднимает вопрос о том, можно ли считать эрос эгоистичным.⁵ По его мнению, наличие субъекта и объекта любви говорит не об эгоистичности чувства, но о наличии связи между любящим и любимым, отсутствие которой ставит под вопрос

¹ *Goodenough E.R.* The Fundamental Motif of Christianity. p. 6.

² Например, *Metamorphoses*, lib. XI, 5: «*Adsum tuos miserata casus, adsum favens et propitia*» («Вот я, страдающая твоим бедам, вот я, благожелательная и милосердная»).

³ Подробнее см. *Goodenough E.R.* The Fundamental Motif of Christianity. pp. 7-9.

⁴ Подробнее см. *Streiker L.D.* The Christian Understanding of Platonic Love. A Critique of Anders Nygren's "Agape and Eros". pp. 338-339.

⁵ Детальный разбор этой проблемы: *Mahoney T.A.* Is Socratic *erōs* in the "Symposium" Egoistic? // *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*. — 1996. — Vol. 29. — No. 1. — pp. 1-18; *Schindler D.C.* Plato and the Problem of Love: On the Nature of Eros in the "Symposium" // *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*. — 2007. — Vol. 40. — No. 3. — pp. 199-220; оба автора склоняются к мысли, что эрос не эгоистичен и не авто-эротичен; *Lepojärvi J.* Does Eros Seek Happiness? A Critical Analysis of C. S. Lewis's Reply to Anders Nygren // *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*. — 2011. — Vol. 53. — Issue 2. — pp. 208-224.

само существование любви.¹

Вообще рассмотрению эрос-мотива в контексте теории Нюгрена всегда уделялось немало внимания; можно даже говорить о появлении теологии эротического² в конце XX – начале XXI веков. Колин Грант в своей работе 1996 г. подводит промежуточный итог дискуссии и суммирует все аргументы «от эроса», высказанные до того момента, против нюгреновского ἀγάπη-мотива. Прежде всего, отмечает он, неудовлетворенность теорией Нюгрена основывается на том, что тот отрицает физическое проявление любви и эротическое в его видимых формах: «Христианство впадает в анти-эротические настроения: прославляется девство, унижается достоинство женщины, сексуальность связывается с виной, романтика обесценивается, плоть подвергается отрицанию».³ Под вопрос ставится возможность адекватно оценить дружбу или сексуальность с точки зрения традиционного христианского понимания любви, поскольку оно предполагает заведомо негативный характер не-агапической связи.⁴ Кроме того, согласно Гранту, критики отмечают, что Нюгрен, постулировав абсолютный контраст между агапе как божественной любовью к человеку и эросом как человеческой попыткой достичь божественного, не только уничтожает возможность человеческого ответа Богу⁵, но и в принципе обесценивает человеческую личность. С другой стороны, отмечает Грант, неоднократно предпринимались попытки установить «равновесие» между эросом и агапе,⁶ однако они, на его взгляд, также неизменно приводили к поглощению агапе эросом.⁷ Задача же

¹ *Streiker L.D.* The Christian Understanding of Platonic Love. A Critique of Anders Nygren's "Agape and Eros". p. 339.

² *Grant C.* For the Love of God: Agape // *The Journal of Religious Ethics*. — 1996. — Vol. 24. — No. 1. — p. 5.

³ *Keen S.* The Passionate Life: Stages of Loving. — New York: Harper and Row, 1983. — p. 9. Цит. по *Grant C.* For the Love of God: Agape. p. 4.

⁴ *Heyward C.* Touching Out Strenght: The Erotic as Power and the Love of God. — New York: Harper and Row, 1989. — pp. 98-99; подробнее о проблеме см. *Saarinen R.* Eros and Protestantism: From Nygren to Milbank // *Gudstankens aktualitet : bidrag om teologiens opgave og indhold og protestantismens indre spændinger: festskrift til Peter Widmann*. Ed. by E. Wilberg Pedersen. — Copenhagen: Anis, 2010. — p. 339-350.

⁵ *D'Arcy M.C.* The Mind And Heart of Love: A Study In Eros And Agape. — New York: Henry Holt, 1947. — p. 79.

⁶ *Adams R.M.* Pure Love // *Journal of Religious Ethics*. — 1980. — No. 8. — pp. 83-99; *Avis P.* Eros and the Sacred. — London: S.P.C.K., 1989; *McFague S.* God as Mother // *Weaving and Visions: New Pattern in Feminist Spirituality* / Ed. by Judith Plaskow and Carol P. Christ. — San Francisco: Harper and Row, 1989. — pp. 139-150; *Tillich P.* Systematic Theology. — Digswell Place: James Nisbet and Company, 1968.

⁷ Подробнее см. *Grant C.* For the Love of God: Agape. p. 5-6.

современной ему теологии, на его взгляд, состоит в восстановлении значимости и уникальности агапе, то есть в возвращении к традиционному лютеранскому подходу.

Однако позиция Гранта также подвергалась критике. Современный дискурс о любви, на взгляд его оппонентов, переходит в иную плоскость (например, феминистской теологии) и требует социальной контекстуализации.¹

Важно также отметить, что работа Нюгрена, представляющая собой отчасти критику средневековой католической теологии, была принята в современном католицизме. В частности, энциклика папы Бенедикта XVI «Deus caritas est» в теоретической своей части воспроизводит построение Нюгрена, то есть в ней также агапе и эрос рассматриваются как два вида любви, нисходящая и восходящая, однако Бенедикт XVI говорит о том, что эрос и агапе неразделимы. Их синтез, вслед за Нюгренем, он называет *caritas*.²

Выводы к главе:

Теория мотивов Андерса Нюгрена представляет собой в полной мере консервативный и соответствующий лютеранской ортодоксии взгляд на проблему любви. Основной идеей теории является дихотомия ἀγάπη-мотива и ἔρως-мотива. Агапе понимается Нюгренем как немотивированная любовь, основанием которой является сама природа Бога, проявлением – создание ценности объекта любви и целью – инициализация общения с Богом. Эрос -

¹ Heyward C. Lamenting the Loss of Love: A Response to Colin Grant // *The Journal of Religious Ethics*. — 1996. — Vol. 24. — No. 1. — p. 24; Heyward C. Touching Out Strenght: The Erotic as Power and the Love of God. pp. 24-25; Vacek E.C. Love, Christian and Diverse: A Response to Colin Grant // *The Journal of Religious Ethics*. — 1996. — Vol. 24. — No. 1. — pp. 29-34.

² Подробнее о восприятии энциклики протестантскими теологами см. *Milbank J. A reading of Benedict XVI's encyclical Deus Caritas Est // Milbank J. The Future of Love: Essays in Political Theology*. — Cascade Books, 2009. — pp. 364-370; *Saarinen R. Eros and Protestantism: From Nygren to Milbank // Gudstankens aktualitet : bidrag om teologiens opgave og indhold og protestantismens indre spændinger: festskrift til Peter Widmann*. Ed. by E. Wilberg Pedersen. — Copenhagen: Anis, 2010. — pp. 339-340; *Wainwright G. Reflections on Pope Benedict XVI's First Encyclical, Deus Caritas Est // Pro Ecclesia*. — Vol. XV. — No. 3. — pp. 263-266.

эгоистичная, мотивированная любовь, основанием которой является определенная потребность, возникающая как ответ на осознание собственного несовершенства, проявлением – стремление к божественному, и цель – достижение эудаймонии. Соединение этих двух мотивов порождает *caritas*-синтез, подготовка которого была проведена отцами церкви, оформление реализовано в учении Августина, развитие осуществлено католической церковью в Средние века. Разрушение синтеза, произошедшее благодаря Реформации и Ренессансу, ознаменовало возвращение к "чистой" христианской любви агапе.

Работа Нюгрена стала классической как для протестантской, так и для католической теологии. Дискурс о любви в XX веке так или иначе строится вокруг теории Нюгрена, и даже критики теории не выходят за ее рамки: оппоненты Нюгрена переосмысливают основные понятия теории, подвергают сомнению метод и аргументацию Нюгрена, указывают на фактические ошибки в его построении, однако основной проблемой дискурса о любви остается дихотомия агапе и эроса, и как следствие вопрос о возможности *caritas*-синтеза.

Глава II. Раннее христианство в свете теории мотивов

II.1. Столкновение ἀγάπη- и νόμος-мотивов

II.1.1. Маркион и первая попытка осмысления ἀγάπη

Со времен отцов церкви образ Маркиона рассматривался однозначно: согласно всеобщему мнению, он был гностиком и одним из крупнейших ересиархов, опровержением убеждений которого занималось не одно поколение теологов. Однако к концу XIX – началу XX вв. на фоне развития критического метода и текстологического анализа Нового завета деятельность составителя одного из первых канонов вызывает живой интерес исследователей.

Так как тексты самого Маркиона не сохранились, единственными источниками для восстановления его учения были труды его оппонентов: в первую очередь, «Против Маркиона» Тертуллиана и «Панарион» и «Против маркионитов» Епифания. На основе этих трех работ были созданы реконструкции канона Маркиона (Евангелие – August Hahn (1823), Theodor Zahn (1888), James Hamlyn Hill (1891), Charles B. Waite (1900), Adolf von Harnack (1924), A.J.B. Higgins (1951); Послание к Галатам – C.W. Van Menen (1887); все десять посланий – Hans von Soden (1927)).

Гарнак, а вслед за ним и Блэквел, полагают, что Тертуллиан знал латинский перевод канона Маркиона. Основным аргументом Гарнака является простота фрагментов Маркиона, которая не соответствует стилистике Тертуллиана. Того же мнения придерживается и Хиггинс: он говорит о том, что существование латинской версии канона Маркиона в Северной Африке на рубеже II-III веков весьма вероятно.¹ Кроме того, он проводит исследование текста Тертуллиана «Против Маркиона», результаты

¹ Higgins A.J.B. The Latin Text of Luke in Marcion and Tertullian // Vigiliae Christianae. — 1951. — Vol. 5. — No. 1. — p. 5.

которого говорят о том, что, во-первых, европейский стиль цитат свидетельствует против того, что Тертуллиан собственноручно переводил канон Маркиона, во-вторых, Тертуллиан использовал два перевода – маркионистский, представляющий собой раннюю форму европейского старолатинского перевода, и ортодоксальный – ранний африканский старолатинский перевод.¹

Согласно реконструкциям исследователей, в канон вошло одно Евангелие и десять посланий Павла (которые Маркион собирательно, в противовес Евангелию, назвал «Апостол»)² Ветхий завет после Иисуса, на взгляд Маркиона, не имел никакой ценности и потому не вошел в его канон.³ Как считают исследователи, выбор Маркионом одного евангелия был обусловлен тем, что он отталкивался от стихов Гал 1:6-9, в которых Павел говорит о существовании единственного благовествования. Евангелие Маркиона, по сути, - откорректированный Лука, из текста которого вынесены первые две главы (то есть рождение и детство Иисуса), родословие, эпизод с искушением, а также все, связанное с Иоанном Крестителем, все исторические вставки (кроме «В пятнадцатый год правления Тиберия...») и иудейские особенности.⁴ Его повествование начинается с Лк 3:1 и проповеди Иисуса в Капернауме.

Тот факт, что из десяти посланий Павла, отобранных Маркионом, семь являются подлинными, заставил ученых обратить особенное внимание на маркионистский подход к отбору текстов. Квиспел склоняется к мысли, что Маркион был свидетелем новозаветного текста, и тот вариант, который он использовал, был типичным для Рима времен до 144 г.⁵ (т.е. до года отлучения Маркиона от церкви).

Реконструируя «протокритический» метод Маркиона, Грант отмечает,

¹ *Higgins A.J.B.* The Latin Text of Luke in Marcion and Tertullian. p. 41-42.

² *Blackman E.C.* Marcion and His Influence. — London, New York: SPCK, 1948. — pp. 42-54.

³ De praescriptione haereticorum, 30; *Blackman E.C.* Marcion and His Influence. pp. 113-124.

⁴ *Grant R.M.* Marcion and the Critical Method // From Jesus to Paul: Studies in Honour of Francis Wright Beare. Ed. by Peter Richardson and John C. Hurd. Waterloo, ON: Wilfrid Laurier University Press. — 1984. — pp. 213-214.

⁵ *Quispel G.* Marcion and the Text of the New Testament // *Vigiliae Christianae*. — 1998. — Vol. 52. — No. 4. — pp. 59, 351.

что он, задействовав текстуальный, исторический и филологический подходы, во многом опередил свое время.¹ Так же он предполагает, что «молчание о Маркионе» (т.е. тот факт, что о нем не упоминают ни Юстин, ни Ориген, ни Евсевий, хотя очевидно, что они не могли не знать о нем) обусловлено именно ценностью его метода.²

Учение Маркиона также восстанавливается по текстам Тертуллиана и Епифания. В основе его представлений лежат базовые оппозиции Павла (закон и благодать, Закон и Евангелие, плоть и дух, грех и праведность), переосмысленные в контексте всей библейской истории. Ветхий завет стал для Маркиона олицетворением Закона, по духу абсолютно чужеродным христианству элементом (противопоставлению Ветхого завета и Евангелия была посвящена его работа «Антитезы»). Маркион, отрицавший возможность аллегорической трактовки текстов Ветхого завета,³ считал Иегову злым и мстительным божеством иудеев, демиургом, сотворившим вещественный мир. Новозаветный Иисус же возвещал «неизвестного Бога» (о котором впоследствии проповедовал Павел в Афинах, Деян 17:22-23), Бога милости, сущность которого – любовь и благодать.⁴

Не отступая от своей логики, Маркион и человека определяет как творение ветхозаветного демиурга, в природе которого нет абсолютно ничего от благостного Бога.⁵ Так же он отрицает и идею телесного воплощения Иисуса, который не мог принять материальное тело, т.е. подпасть под власть демиурга.

Следствием из вышесказанного является уникальная природа отношений новозаветного Бога к человеку. В то время как отношения демиурга и его творения, человека, осмысляются в терминах закона, воздаяния и наказания, отношение Иисуса к «чужим детям» основано на

¹ Grant R.M. Marcion and the Critical Method. p. 208.

² Ibid, p. 215.

³ Harnack A. History of Dogma. Vol I. — Wipf and Stock Publishers, 1997. — p. 271; Nygren A. Agape and Eros. pp. 320-321.

⁴ Ibid, pp. 269, 271.

⁵ Nygren A. Agape and Eros. p. 318.

милости и немотивированной любви – божественной агапе.¹

Нюгрен отмечает, что из всех христианских авторов II века именно Маркион был тем, кто осознал новизну и уникальность Евангелия, поставил любовь в центр новозаветного провозвестия и сумел отделить его как от ветхозаветного мира, так и от эллинизма.² Хотя все же первым, кто пересмотрел отношение к Маркиону, был Адольф фон Гарнак. Он поставил под сомнение гностицизм Маркиона, обратив внимание на то, что, во-первых, Маркион, отказываясь от использования философии для понимания христианства, настаивал на вере, а не на знании, и во-вторых, стремился к преобразованию всех христианских общин в духе учения Павла, а не к созданию тайной школы.³ Нюгрен к этим доводам добавляет и сотериологию Маркиона. Гностическая сотериология подразумевает причастность человека Богу и рассматривает спасение как возвращение божественного, скрытого в человеке, к своему источнику. У Маркиона же, как было отмечено выше, человек не содержит в себе ни крупицы божественного, и соответственно спасение Маркион понимает не в гностическом смысле.⁴

II.1.2. Тертуллиан и критика Маркиона

Иначе теологи XX века оценивают фигуру другого важного для становления христианства автора – Тертуллиана, значительная часть трудов которого направлена на борьбу с ересью – как гностической, так и маркионистской («Adversus Marcionem», «Adversus Valentinianos», «De carne Christi», «De carnis resurrectione», «De praescriptione haereticorum»).

Как отмечает Нюгрен, в ситуации I-II веков основными понятиями, вокруг которых выстраивалась христианская теология, были эрос, агапе и номос; однако ко второму веку эрос устойчиво ассоциировался с

¹ Nygren A. Agape and Eros. p. 319.

² *Ibid*, p. 317.

³ Harnack A. History of Dogma. pp. 267-270.

⁴ Nygren A. Agape and Eros. pp. 322-323.

гностическими учениями, агапе же было «запятнано» ересью Маркиона, соответственно апологеты так или иначе вынуждены были обращаться к единственному «чистому» понятию – номосу.¹ В учении Тертуллиана именно номос становится центральной идеей и основным противопоставлением эросу гностиков и агапе Маркиона.

Тертуллиан отвергал, прежде всего, идею о возможности связи философии и христианства,² и вместе с тем гностическую идею души, запертой в теле и стремящейся к расторжению этого единства,³ и имплицитно – эрос и идею восхождения души к своему первоисточнику. Он полагал, что Бог сотворил «целого человека» («totus homo»), то есть композит души и тела, которые оказываются настолько связанными, что представляется невозможным определить, что является вместилищем чего.⁴ Тертуллиан не только не отрицал телесность, но и достаточно высоко ее оценивал (о чем говорят, во-первых, его многочисленные пассажи о ней,⁵ во-вторых, его предположение о том, что этот композит сохранится и в вечности,⁶ и в-третьих, тот факт, что мученичество оказывается для него одним из безусловных путей спасения).⁷ Его представление о «totus-homo» напрямую связано с учением о телесном воплощении Христа. Тертуллиан говорит о том, что отсутствие воплощения или мнимое воплощение ставит под угрозу и спасение человека;⁸ и если сам Бог принял телесную форму, то и человек не может ее отрицать.

Выступая против Маркиона, Тертуллиан в первую очередь ставит под сомнение маркионистскую трактовку природы Бога: сам замысел сравнения и противопоставления Бога Ветхого завета и Бога Нового завета представляется ему абсурдным, потому как ни один из приведенных Маркионом аргументов (антитез) не доказывает, по его мнению,

¹ Nygren A. Agape and Eros. pp. 335-336.

² De praescriptione haereticorum, 7; Apologeticus, XLVI, 18.

³ De anima, XXIII.

⁴ De carnis resurrectione, 7.

⁵ Например, De carne Christi, 4.

⁶ Apologeticus, XLVIII, 4, 5, 13; De carnis resurrectione, 34; Adversus Marcionem, I, 24.

⁷ De anima, LV, 5; Ad Martyras, III, 4.

⁸ De carne Christi, 2.

кардинальное различие, но наоборот подчеркивают сущностное сходство божеств.¹ Также Тертуллиан подвергает критике и маркионистское учение о благодати и любви Бога, говоря о том, что акт спасения, совершенный Христом согласно представлениям Маркиона, лишен разумных оснований, и следовательно не может рассматриваться как благо.²

Согласно Нюгрену, концепция Тертуллиана представляет собой своеобразный шаг назад, отход на позиции иудаизма. Уравнивая Ветхий и Новый заветы, отождествляя ветхозаветный путь спасения (номос) с новозаветным (агапе), Тертуллиан по сути нивелирует все достижения христианской мысли. Поиски им рациональности в действиях Бога Маркиона говорят о непонимании и неприятии характерной именно для христианства идеи немотивированной любви.³ Религия Тертуллиана, заимствующая у иудейского номизма представления о воздаянии, божественном суде и законе как единственном пути спасения, теряет свое собственно христианское содержание.⁴

II.2. Александрийская школа: первая попытка синтеза ἀγάπη и ἔρως

В трудах представителей Александрийской богословской школы (в первую очередь Климента и Оригена) нашло отражение иное направление ранней христианской мысли, а именно движение к сближению мотивов агапе и эроса.

Появление этого направления именно в Александрии, как считает Нюгрен, обусловлено особенностями культурной ситуации, сложившейся в северном Египте на рубеже II-III веков. Александрия была в то время не только одним из основных культурных и торговых центров, но также и

¹ *Adversus Marcionem*, III, 28-29.

² *Ibid*, I, 23.

³ *Nygren A. Agape and Eros*. pp. 343-345.

⁴ *Ibid*, p. 348.

духовным центром поздней античности. Именно здесь утвердился как философский синкретизм, характеризующийся размыванием границ между различными течениями, такими как платонизм, аристотелизм, стоицизм и неопифагореизм; так и религиозный синкретизм, т.е. взаимодействие, взаимовлияние и смешение иудаизма, христианства, эллинизма и гностицизма. В то же время зыбкими оказывались и границы между философией и религией. Космология перестала быть делом первого интереса, и философия, приближаясь к религии, все больше приобретала черты сотериологической доктрины. Путь спасения и достижения блаженной жизни стал основным мотивом александрийской философии.¹

Нюгрен также отмечает особое значение александрийской системы мира (*world-scheme*), согласно которой космический процесс движется в двух противоположных направлениях: нисходящем (т.е. космология) и восходящем (т.е. сотериология).² Такое понимание мироустройства объясняет обращение александрийских отцов одновременно к двум противоположным мотивам – агапе и эросу, выражающим соответственно оба направления. Однако именно эрос, несмотря на все имеющиеся у него гностические коннотации, приобретает у александрийцев главенствующее положение.

Таково, в общих чертах, окружение, в котором появились учения Климента и Оригена. Осмыслить их трактовку христианства можно только исходя из особенностей их культурной ситуации. Нюгрен отмечает, что вряд ли трансформация христианства была их целью; скорее, они выразили и оформили то представление о христианстве, которое было типичным для их времени и места.³

¹ *Nygren A. Agape and Eros. pp. 349-350.*

² *Ibid, 186-189.*

³ *Nygren A. Agape and Eros. p. 351.*

II.2.1. Климент

Основатель Александрийской богословской школы и один из руководителей Огласительного училища в Александрии Климент долгое время в исследовательской традиции считался «христианский платоником».¹ Основанием для такого подхода служил анализ его источников, среди которых вторым по количеству цитирований был Платон (первым было Священное Писание). Помимо прямых цитат, за некоторым исключением таких же точных, как и цитаты из Священного Писания, он использовал также и параллельные платоновским диалогам конструкции,² что позволило предположить, что он не только хорошо знал Платона, но и имел в своем распоряжении его тексты.³ Косвенно последнее предположение подтверждает и тот факт, что в «Строматах», которые Климент, скорее всего, писал вне Александрии, цитат из Платона практически нет.⁴ Однако представление о «платонизме» Климента, бытовавшее в XIX веке, в середине XX века подвергается сомнению: исследователи находят аргументы, подтверждающие скорее теорию александрийского синкретизма, чем чистого платонизма.⁵

Основные сочинения Климента – «Протрептик», «Педагог» и «Строматы» – обычно рассматривают как трилогию,⁶ первые две части которой посвящены специальным темам: «Протрептик» – осуждению язычества и обоснованию превосходства христианства над другими религиями и философией, «Педагог» – христианской этике и морали. «Строматы» же, ввиду характера текста и обилия тем, в нем затрагиваемых, определяют как «пролегомены к систематической теологии» (также

¹ *Outler A.C.* The 'Platonism' of Clement of Alexandria // *The Journal of Religion*. — 1940. — Vol. 20. — No. 3. — p. 220; подробнее см. *Casey R.P.* Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Platonism // *Harvard Theological Review*. — 1925. — Vol. 18. — No. 1. — pp. 39-101.

² *Itter A.C.* Esoteric Teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria // *Vigiliae Christianae. Supplements*. Boston, MA, USA: BRILL, 2009. — Vol. 97. — pp. 117-119; *Outler A.C.* The 'Platonism' of Clement of Alexandria. p. 222.

³ *Ibid*, p. 223.

⁴ *Itter A.C.* Esoteric Teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria. p. 10.

⁵ *Outler A.C.* The 'Platonism' of Clement of Alexandria. pp. 237-238; *Maier H.O.* Clement of Alexandria and the Care of the Self // *Journal of the American Academy of Religion*. — 1994. — Vol. 62. — No. 3. — pp. 719-720.

⁶ *Osborn E.* Clement of Alexandria. — Cambridge: Cambridge University Press, 2008. — p. 5.

отмечают, что, вероятно, Климент планировал окончить свой труд созданием завершенной теологической системы, однако этого не произошло).¹

О природе божественной любви Климент начинает говорить уже в «Протрептике», апологетическом сочинении, адресованном язычникам. Бог, говорит он, - это краеугольный камень любой религии, и для того, чтобы понять превосходство христианства над другими религиями, достаточно сравнить их божеств. Несовершенная природа языческих богов, подверженных тем же слабостям, что и человек,² свидетельствует о несовершенстве их религии,³ в то время как природа христианского Бога абсолютно иная. Божественное благоволение к человеку обусловлено самим порядком вещей: христианский Бог не может не любить людей и не желать их спасения.⁴

Вообще эта книга стоит особняком в ряду апологетической литературы: ее целевой аудиторией были образованные нехристиане, для которых новшеством была не критика «популярной теологии», но критика мистериальных культов, которой Климент уделил немало внимания.⁵ Климент, хорошо знавший греческую и латинскую литературу,⁶ обращался именно к тем языческим авторам, которые занимали критическую позицию по отношению к своей же культуре. И хотя он и разделял точку зрения Филона Александрийского на происхождение эллинской мудрости, все же он высоко оценивал античных авторов, «ведь хоть они не постигли истину, но предположили ошибку».⁷

Следующие две книги трилогии – «Педагог» и «Строматы» – первые в христианской литературе книги, адресованные образованной христианской публике (и тем самым подтверждающие ее существование).⁸ Основная

¹ Casey R.P. *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Platonism*. pp. 45-46.

² *Protrepticus*, II, 36, 1-3.

³ Подробнее см. Casey R.P. *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Platonism*. p. 47.

⁴ *Protrepticus*, IX, 85, 3; XI, 116, 1; подробнее см. Casey R.P. *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Platonism*. p. 53; Nygren A. *Agape and Eros*. p. 365.

⁵ Casey R.P. *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Platonism*. p. 48.

⁶ Outler A.C. *The 'Platonism' of Clement of Alexandria*. p. 221.

⁷ *Protrepticus*, II, 24, 2; *Stromata*, I, XVII, 81, 1 – 87, 7.

⁸ Casey R.P. *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Platonism*. p. 59.

метафора, разворачиваемая Климентом в «Педагоге», - это метафора взаимоотношений Христа-Педагога и христиан-детей, взаимоотношений, заключающихся в обучении, которое становится единственным лекарством от греха.¹ Подразумевая под педагогом персонального наставника, который занимается усовершенствованием не только ума, но и самой природы человека,² Климент описывает и тот путь, который христианин должен проделать под его руководством. Этот путь включает в себя пять ступеней: крещение – просвещение (βαπτίζόμενοι φωτίζομεθα) – сыновство (φωτίζόμενοι υιοποιούμεθα) – совершенство (υιοποιούμενοι τελειούμεθα) – бессмертие (τελειούμενοι αθάνατιζόμεθα).³ Теология Климента в «Педагоге», таким образом, основывается на той идее, что Бог посредством Логоса ведет людей к божественному, и цель человеческой жизни заключается не в следовании закону, но в исполнении цели Логоса.⁴

В «Строматах» учение о Логосе и пути к Богу получает дальнейшее развитие. Как уже было отмечено, христианский Бог, по мнению Климента, не может не любить людей и не желать их спасения. Два основных пути, существовавших до Христа, - закон у иудеев и философия у греков – также, на его взгляд, исходят от Бога и Его же имеют конечной целью.⁵ Климент рассматривает закон и философию, с одной стороны, и христианство, с другой, как «приготовление» и «завершение», то есть как родственные процессы, в основе которых – действие божественного Логоса,⁶ который един и для греков, и для иудеев, и для христиан. Но объединить в себе предыдущие подходы должно именно христианство, как финальное откровение Логоса в мире.⁷

Сущность же христианства по Клименту проясняется при сопоставлении двух базовых понятий: веры и знания. Климент выстраивает

¹ Casey R.P. Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Platonism. p. 59; подробнее о мистическом аспекте обучения см. Scott W.M. Aspects of Christian Mysticism. — London: John Murray, 1907. — pp. 28-30.

² Casey R.P. Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Platonism. p. 60.

³ Подробнее см. Paedagogus, I, 6, 26, 1.

⁴ Ibid, I, 6, 31, 1.

⁵ Stromata, I, V, 28, 3; IV, V, 41-42.

⁶ Casey R.P. Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Platonism. p. 50.

⁷ Stromata, I, V, 29, 1; VI, XIV, 106, 3.

своеобразную иерархию, в которой первой ступенью оказывается «простая вера» («φίλη πιστις»), а второй и высшей – христианский гносис. Вера – это первый и необходимый шаг на пути к божественному. Он понимает ее как дар, помещенный в сердце человека Богом, дар, который позволяет исповедовать Его и прославлять.¹ Именно она устанавливает первичные отношения человека с истинным Богом; и хотя она и ограничена (в том, например, что от человека все еще будет скрыто истинное значение Писания), все же без нее невозможна следующая ступень – христианский гносис.² Настоящий, христианский гносис, по мысли Климента, не совпадает с эллинской мудростью (хотя мудрость может с ним пересекаться),³ а является христианством «высшего разряда»,⁴ на уровне которого верующий только и может достичь совершенства.⁵

Несмотря на формальную схожесть с гностицизмом и совпадение в терминах, учение Климента о вере и знании существенно отличается от гностического. По его представлению, «простые верующие» и «настоящие гностики» - это не психики и пневматики, а равнодуховные люди, различающиеся только по степени прозрения или просвещения.⁶ Этот мотив христианства как непрерывного поступательного движения вверх окажется впоследствии одним из ключевых в рассмотрении учения Климента теологами XX века.

Представление о гносисе как высшей и идеальной форме христианства у Климента не всегда было общим местом в исследовательской литературе. Еще в конце XIX века была поставлена проблема соотношения гносиса и любви (ἀγάπη) в его трудах. Была представлена точка зрения, согласно которой любовь и гносис у Климента – взаимозаменяемые понятия, и любовь занимает в его этике то же место, что и гносис – в теологии,⁷ или,

¹ Stromata, VII, X, 55, 2.

² Ibid, VII, X, 55, 3.

³ Ibid, VII, X, 55, 4.

⁴ Scott W.M. Aspects of Christian Mysticism. pp. 32-33.

⁵ Stromata, VII, X, 55, 2.

⁶ Paedagogus, I, 6, 31, 2.

⁷ Faye E. de. Clément d'Alexandrie: étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au II siècle.

иными словами, любовь – душа и живая сила гносиса.

Нюгрен опровергает эту точку зрения, опираясь на концепцию спасения у Климента. Бог, согласно Клименту, ведет душу человека по ступеням мистического совершенства к тому, что сродни душе, то есть к божественному и святому.¹ Эти мистические ступени суть 1) вера, 2) знание, 3) любовь, 4) наследие (κληρονομία). Под наследием, высшей ступенью (и, следовательно, целью человека) понимается «созерцание Бога лицом к лицу, сознательно и с полным пониманием».² Именно это созерцание – истинная цель человека, однако она достижима только в грядущей жизни; в настоящей же жизни доступны только первые три. Любовь, таким образом, оказывается целью посясторонней жизни, однако без нее невозможна даже низшая ступень мистического совершенствования – вера.³ Мотивом веры, по Клименту, является страх, но не «животный», сопряженный с ненавистью, а скорее божественный, который можно сравнить со страхом-почитанием отца. Мотивом гносиса же является чистая любовь к Богу.⁴

На основе анализа сотериологического учения Климента Нюгрен приходит к выводу, что в вере, первой мистической ступени, основанной на «божественном страхе», прослеживается то, что он называется νόμος-мотивом (в литературе также используются понятия «легализм», «морализм»), а в христианском гносисе явственно присутствует ἔρως-мотив.⁵ И хотя Климент использует новозаветное слово агапе, суть того, о чем он говорит, наиболее точно можно передать понятием платоновского божественного эроса.⁶ Таким образом, Нюгрен полагает, что в теологии Климента впервые была осуществлена работоспособная попытка синтеза христианского вероучения, греческой философии и гностического мистицизма. Позднейшие исследования, посвященные иным аспектам учения

— Paris: E. Leroux, 1898. — pp. 282-285.

¹ Stromata, VII, X, 57, 1.

² Там же.

³ Ibid, II, VI, 30, 3.

⁴ Ibid, II, XII, 52, 2-5.

⁵ Nygren A. Agape and Eros. pp. 357-358.

⁶ Ibid, pp. 364, 368.

Климента, подтверждают правомерность выводов, сделанных Нюгреном.¹

II.2.2. Ориген

Синтез характерных черт эроса и агапе, который впервые в оформленном виде появился в учении Климента, был разработан и систематизирован Оригеном, преемником Климента в Огласительном училище. Ориген также обращался к аллегорическому методу, однако использовал его шире, чем другие представители Александрийской богословской школы: он не только рассматривал христианские тексты в гностическом ключе, но и находил христианское объяснение классическим текстам (например, показательна его трактовка платоновского мифа о рождении Эроса: Ориген рассматривал сад Зевса как Эдем, Пению сравнивает со змеем, а ее замысел в отношении Пороса – с замыслом змея).² В этом смысле, справедливо утверждение Нюгрена о двойственном характере учения Оригена, в котором, в зависимости от ситуации, проявляются и подлинно христианские, и подлинно платонические черты. Так, с одной стороны, Ориген яснее, чем Климент, понимал, что христианство теряет свою индивидуальность от смешения с философией, а с другой, в полемике с Цельсом признавал христианство совершенным видом философии.³

Подобная двойственность характерна и для его понимания божественной любви: в апологетических текстах и фрагментах Ориген развивает идею агапе; там, где идет речь о его теологической системе, - эрос.⁴

Позиция Оригена по вопросу агапической любви нашла наиболее яркое выражение в его полемике против Цельса, «язычника», рассматривающего

¹ Например, *Lilla S.R.C. Clement of Alexandria, A Study in Christian Platonism and Gnosticism.* — Oxford: Oxford Theological Monographs, 1971. — pp. 201-212. — О Логосе Климента, который, во-первых, идентифицировался с платоновским миром идей, и во-вторых, включал в себя три аспекта: единство божественных сил, космогонический принцип, мудрость Бога, поныне присутствующую в мире; *Maier H.O. Clement of Alexandria and the Care of the Self.* pp. 719-745. — О способе достижения божественного, включающем в себя как платонический момент (ἐπιμελεία), так и христианский (ὑποίωσις).

² Подробнее см. *Contra Celsum*, IV, 39.

³ *Nygren A. Agape and Eros.* pp. 368-369.

⁴ *Ibid*, p. 370.

христианство с точки зрения эллинистического благочестия. Первый и основной аргумент Цельса направлен против самой концепции нисхождения: он говорит о том, что нисхождение подразумевает под собой отказ от благодати, красоты, счастья и всех превосходных качеств, присущих божеству.¹ Логически связанный с аргументом против нисхождения, второй аргумент – против «слабости» христианского Бога, который не только отказался от своих божественных атрибутов, но и позволил себя распять: «Почему, по крайней мере, теперь Иисус не обнаруживает свое Божество, почему Он не освобождает Себя от этого позора, почему не карает оскорбительную дерзость, которая была проявлена и по отношению к Нему, и по отношению к Отцу?» (Contra Celsum, II, 35)

Еще одним важным моментом для Цельса оказывается направленность христианской проповеди: «Но послушаем, что за людей христиане зовут к прославлению своих таинств. Царствие Божие, - говорят они, - уготовано грешникам, простецам, детям, одним словом – всем несчастным. И кто же это – люди, которых вы называете грешниками? Это разные нечестивцы, воры, разорители стен, отравители, святотатцы, осквернители могил! Словом, такие люди, которых может сзывать в свою шайку разве один только атаман разбойников» (Contra Celsum, III, 59). И дальше: «Не значит ли тогда, что безгрешное-то состояние и есть в некотором роде зло?» (Contra Celsum, III, 62).

Как отмечает Нюгрэн, аргументы Цельса были понятны и убедительны для античного сознания, однако полностью игнорировали как кенотический смысл центрального христианского сюжета, так и новизну христианства в целом.² На этом же основывает свой ответ и Ориген, говоря о том, что Цельс выступает против самоуничтожения Христа, потому что он знает только один вид любви, а именно ту любовь, которая ищет эудаймонии; та же любовь, которая призвана отдавать, остается за гранью понимания Цельса;³ между

¹ Подробнее см. Contra Celsum, IV, 14.

² Nygren A. Agape and Eros. pp. 372-373.

³ Подробнее см. Contra Celsum, IV, 17.

тем, самоуничужение Христа является высшим ее проявлением.¹

Таким образом, Ориген говорит о двух видах любви, один из которых он описывает в терминах жертвенности, кенозиса, нисхождения, направленности на другого; то есть в терминах, закрепившихся в традиции за понятием агапе.

Однако второму виду любви в том же труде «Против Цельса» он уделяет значительно больше внимания, что представляет интерес еще и потому, что в этом моменте Ориген сходится во взглядах со своим оппонентом. И именно этот вид любви лежит в основе его сотериологической доктрины.² Он говорит о том, что высшей целью жизни христианина является «блаженное созерцание божества» в том виде, как оно представлено в «Федре» Платона,³ то есть он понимает спасение как восхождение к божественному. Однако он апеллирует не только к Платону (в данном случае, «божественное созерцание» у Платона является только образцом), он находит обоснование идеи восхождения и в текстах Священного Писания. Образ лестницы Иакова становится подтверждением того, что идея восхождения присуща не только греческой философии, но и собственно христианству.⁴

Синтез этих двух видов любви у Оригена осуществляется так же, как и у Климента, - посредством различения двух видов христианства: «простой веры» и христианского гносиса, то есть «высшего христианства». При этом «высшее христианство» у Оригена – в отличие от Климента – совпадает с учением Платона: Христос и Платон, согласно пониманию Оригена, говорили об одном и том же, с той только разницей, что Платон обращался к кругу избранных, а Христос обращается ко всем людям. В этом состоит одно из неоспоримых достоинств христианства: оно, сообразуясь с нуждами и потребностями каждого человека, предлагает путь для всех, а не только для избранных. Христианство не ориентировано, как полагает Цельс, только на

¹ *Contra Celsum*, IV, 15.

² *Studer B. Loving Christ according to Origen and Augustine // In the Shadow of the Incarnation: Essays on Jesus Christ in the Early Church in Honor of Brian E. Daley.* — 2008. — p. 164.

³ *Contra Celsum*, VI, 17, 19, 20.

⁴ *Nygren A. Agape and Eros.* pp. 375-376.

грешников; грешников оно, говорит Ориген, призывает только к исцелению и очищению.¹ Очищенным и исцеленным оно предлагает путь эроса, то есть восхождение к божественному по «духовной лестнице», к неочищенным и неисцеленным, то есть грешникам, Иисус нисходит сам.² Таким образом, в христианстве, согласно учению Оригена, присутствуют оба мотива: и эрос, и агапе. Однако нет никаких сомнений в том, какой путь из этих двух Ориген считает высшим. Вслед за Климентом он говорит о превосходстве эроса: «Да, собственно, и христианское учение отдает предпочтение тому, кто принимает истины веры после разумного и мудрого исследования, а не тому, кто усваивает их только простой верой. И Божественное откровение восхотело допустить этот последний способ только в тех видах, чтобы не оставить людей совершенно без всякой помощи» (*Contra Celsum*, I, 13). Иными словами, у Оригена ἔρως-мотив как восходящий путь спасения оказывается не только христианским, но и сообразующимся с «высшим христианством», в то время как ἀγάπη-мотив как путь нисходящей божественной любви оказывается вспомогательным, вторичным по отношению к ἔρως-мотиву.³

Особый интерес в вопросе прояснения природы любви у Оригена представляют и его «Комментарии на Песнь Песней», оригинальный текст которых не сохранился, а перевод Руфина на латинский охватывает только первые две главы. Однако эти две главы являются ценным материалом для понимания соотношения эроса и агапе у Оригена. На примере сочинений Платона Ориген показывает, что истинный смысл некоторых текстов может быть понятен только посвященным, в то время как взгляд непосвященного видит только внешнюю форму, не проникая в пневматическое содержание написанного. Так, сочинения Платона были поняты как размышления не о «божественном эросе», о силе, которая возносит душу на небо и обеспечивает ей высшее блаженство, а как о «вульгарном эросе». Аналогичная ситуация произошла и с книгой Песнь Песней, которая

¹ *Contra Celsum*, III, 61.

² *Ibid*, VII, 59-60.

³ *Nygren A. Agape and Eros*. p. 378.

предназначена не для «простых христиан», но для христиан-гностиков, и именно последним откроется ее тайный смысл, потому как «вся плоть ее состоит из мистических изречений» (*Homiliae in Canticum Canticorum, Prologus*).

Одной из особенностей этих «мистических изречений» является, по Оригену, использование нейтрального слова «ἀγάπη» вместо «ἔρως» («amor» в переводе Руфина): подобная замена необходима только для «простых христиан» («ἰδιῶται»), для гностиков же такого рода предосторожности излишни, поскольку они не имеют склонности к вульгаризации понятий и могут свободно использовать истинные имена. Подтверждение своему суждению о правомерности замены «ἀγάπη» на «ἔρως» в рамках пневматического прочтения Священного писания Ориген видит в тексте Послания к Римлянам Игнатия Антиохийского¹, фрагмент из которого он однозначно трактует как отождествление Христа с эросом.² Таким образом, связывая указанный фрагмент из послания Игнатия с 1 Ин 4:16, Ориген приходит к выводу о полном совпадении эроса и агапе в христианстве.

Нюгрен полагает, что Оригена можно назвать первым настоящим «христианским платоником», так как он, в отличие от старших представителей Александрийской школы, четко понимая отличие агапической любви от эротической, сумел совместить их в едином и достаточно стройном учении и на основе этого синтеза представить христианство как новый, совершенный и рассчитанный на широкую аудиторию вид философии. Именно учение Оригена, более разработанное и систематизированное, чем учение Климента, стало основой для всех последующих попыток синтеза ἔρως- и ἀγάπη-мотивов, и никто из теологов

¹ *Ignatius. Epistula Ad Romanos 7:2*: «ζῶν γὰρ γράφω ὑμῖν, ἐρῶν τοῦ ἀποθανεῖν. ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται, καὶ οὐκ ἔστιν ἐν ἐμοὶ πῦρ» («Живой пишу я вам, желая умереть, мой эрос был распят, и нет во мне огня»)

² Ошибочность заключений Оригена относительно этой цитаты из Игнатия показал в своей работе Гарнак; Игнатий, по мнению Гарнака, говорил о «вульгарном эросе», то есть о стремлении к чувственным вещам; Оригена же, скорее всего, ввело в заблуждение использование слова «ἐσταύρωται». Подрлнее см. *Harnak A. Der 'Eros' in der alten christlichen Literatur // Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Jahrg. — 1918. — №1. — pp. 81-94*; интересно также и то, что ошибка Оригена породила целую череду повторений в традиции – от средневековых мистиков и до гимнографии XVII века. Подрлнее см. *Nygren A. Agape and Eros. p. 391*.

последующих поколений, в том числе и Августин, не избежал влияния Оригена¹. Все теологические идеи о подобном синтезе, развитые позднее, так или иначе содержатся в текстах Оригена, что особенно четко прослеживается в случае Августина (например, «*amor spiritus*» и «*amor carnis*» у Оригена и «*caritas*» и «*cupiditas*» у Августина).

II.3. Августин и *caritas*-синтез

Учение Августина, согласно Нюгрену, является поворотным и, возможно, самым радикальным моментом в истории первоначального христианства.² После четырех веков теологических поисков, когда идея христианской любви претерпевала различные трансформации и видоизменялась под воздействием трех выделенных Нюгреном мотивов и когда, казалось бы, невозможно было предложить новое прочтение, Августин разработал собственное учение, которое не только было принято церковью на том этапе, но и оказало глубочайшее влияние на всю последующую историю христианства. Даже Реформация, по мысли Нюгрена, не достигла таких успехов в оформлении концепции любви: евангелическое христианство, на его взгляд, на протяжении всей своей истории находилось скорее под влиянием Августина, чем Лютера.³

Интеллектуальная ситуация Августина была во многом похожа на ситуацию представителей Александрийской школы, то есть он так же, как, например, Климент и Ориген, находился на пересечении двух абсолютно разных с точки зрения религии миров, в одном из которых доминирующее значение имел ἔρως-мотив, в другом – ἀγάπη-мотив. Однако в отличие от своих предшественников, Августин смог осуществить синтез, который в

¹ Nygren A. *Agape and Eros*. p. 391; о влиянии Оригена подробнее см. *Balthasar H.U. Origen: Spirit and Fire. A Thematic Anthology of His Writings*. — Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2001. — pp. 1-3.

² Nygren A. *Agape and Eros*. pp. 449-450.

³ *Ibid*, p. 450.

равной степени задействовал оба мотива и не жертвовал одним из них в пользу другого (как это было у Климента и отчасти у Оригена) и который не содержал еретических положений (как, например, апокатастасис у Оригена), и соответственно мог быть принят церковью. Синтез Августина породил третий вид любви – *caritas*, которая не является ни агапе, выраженной в эллинистических и неоплатонических терминах, ни эросом, приспособленным к новозаветной риторике, но новым и независимым единством, содержащим элементы обоих мотивов.¹

Важно отметить, что Августин столкнулся с той же проблемой, что и Ориген, а именно с необходимостью легитимации используемых им терминов. Как Ориген пытался показать, что «ἔρως» и «ἀγάπη» являются равнозначными понятиями в контексте христианства, так и Августин предпринимал попытки доказать синонимичность *caritas* и *amor*.² Августин подчеркивал, что хотя основным для Священного писания является слово «*caritas*», в текстах также встречаются и «*amor*», и «*dilectio*», причем ни один из этих терминов не подразумевает под собой «правильную» или «неправильную» любовь.³ Нюгрэн отмечает, что задача, стоявшая перед Августином, была значительно проще, чем задача Оригена: Оригену приходилось бороться не только с вульгаризацией термина, но и оправдывать его связь с философией, в то время как латинское слово «*amor*» хотя и соотносилось с греческим «ἔρως», все же не имело непосредственного отношения к философии.⁴

Вопрос о соотношении ἔρως- и ἀγάπη-мотивов в учении Августина тесно связан с вопросом о влиянии, которое оказали на него неоплатонизм⁵ и собственно христианство. Неоплатонизм как школу, согласно мнению

¹ Nygren A. *Agape and Eros*. pp. 451-452.

² *De civitate Dei*, lib. XIV, cap. VII.

³ Nygren A. *Agape and Eros*. p. 557; Meconi D.V. *Traveling without Moving: Love as Ecstatic Union in Plotinus, Augustine, and Dante // Mediterranean Studies*. — 2009. — Vol. 18. — p. 8.

⁴ Nygren A. *Agape and Eros*. pp. 557-558.

⁵ О рецепции неоплатонизма через Эннеады Плотина, а не платонизма см. Meconi D.V. *Traveling without Moving: Love as Ecstatic Union in Plotinus, Augustine, and Dante*. p. 3.

исследователей, Августин не покидал даже после принятия христианства,¹ об этом говорят многочисленные неоплатонические идеи, заимствованные Августином у Плотина.² Августин в целом не рассматривал неоплатонизм и христианство как противоположные и несовместимые идеи, а наоборот считал их во многом схожими учениями.³ Особо стоит отметить, что такая точка зрения характерна для его ранних работ, в «Исповеди» же он высказывает иные идеи. Это противоречие объясняется самим характером «Исповеди», которая, по сути, представляет собой ретроспективу развития его взглядов, а не их актуальное изложение.⁴

Нюгрен же полагает, что ἔρως-мотив стал для Августина в определенном смысле инструментом для понимания новозаветной любви-агапе: с одной стороны, неоплатонический подход позволил Августину посмотреть на христианскую идею любви с новой точки зрения, с другой стороны, эта новая точка зрения по существу не была именно христианской.⁵ Но между тем, Нюгрен отмечает, что признание католическим и евангелическим христианством любви как центра всего вероучения является непосредственной заслугой Августина: именно он первым из богословов заявляет о христианстве как о религии любви.⁶

Анализ учения Августина о любви показывает, что *caritas* включает в себя целый комплекс идей.⁷ Нюгрен выделяет три основополагающие черты любви, как ее понимает Августин. Во-первых, всякая любовь по природе

¹ Nygren A. Agape and Eros. p. 458; Bray G. The Doctrine of the Trinity in Augustine's De Civitate Dei // European Journal of Theology. — 1992. — Vol. 1. — No. 2 — pp. 141, 144.

² Например, о восприятии платиновской идеи «*πανταχού γὰρ φέρουσι πόδες*», которая у Августина становится «*imus non ambulando sed amando*» см. Meconi D.V. Traveling without Moving: Love as Ecstatic Union in Plotinus, Augustine, and Dante. p. 2; о платиновском понимании превосходства души над телом см. Miethe T.L. Augustine's Theory of Sense Knowledge // Journal of the Evangelical Theological Society. — 1979. — No. 22/3. — p. 258.

³ De vera religione, IV, 7: Ita si hanc vitam illi viri nobiscum rursus agere potuissent, viderent profecto cuius auctoritate facilius consuleretur hominibus, et paucis mutatis verbis atque sentiis christiani fierent. Августин говорит, что если бы философы (то есть, Платон и его ученики) могли прожить еще одну жизнь в его время, то они, лишь немного изменив свои слова, стали бы христианами; De civitate Dei, lib. XXII, cap. XXVII: Singuli quaedam dixerunt Plato atque Porphyrius, quae si inter se communicare potuissent, facti essent fortasse Christiani.

⁴ Warfield B.B. Augustine and his "Confessions" // The Princeton Theological Review. — 1905. — Vol. 3. — No. 1. — pp. 84-86.

⁵ Nygren A. Agape and Eros. p. 461.

⁶ Ibid, p. 452.

⁷ Ibid, p. 476.

своей корыстна (иными словами, она всегда имеет объект, всегда на что-то направлена);¹ то есть любовь Августин понимает как стремление к объекту желания, обладание которым дарует любящему эудаймонию. Во-вторых, такая любовь присуща только человеческой природе,² само стремление, направленность на объект – это знак творения, в то время как Творец, будучи совершенным, не может ни к чему стремиться. В-третьих, сама по себе такая любовь ни плоха, ни хороша; она является только направлением, вектором, а качество ее определяет именно объект стремления.³ Именно в зависимости от объекта Августин выделяет два вида любви: *caritas* – любовь, направленную к Творцу, и *cupīditas* – любовь, направленную к творению.

Очевидно, что такое понимание любви в точности соответствует ἔρως-мотиву. Обоснование же ἀγάπη-мотива в учении Августина Нюгрен находит, во-первых, в доктринах о благодати и божественном предопределении, и во-вторых, в учении о воплощении.

Доктрины о благодати и предопределении, согласно Нюгрену, являются свидетельством того, что Августин в большей степени, чем кто-либо из его предшественников, опирался на новозаветную идею агапе.⁴ Августин говорит о благодати как о «прежде данной» («*praeveniens*») и «данной даром» («*gratis data*»)⁵, то есть независимо от заслуг человека.⁶ Также и избранность к спасению Августин соотносит не с человеческими заслугами, а с парадоксальной природой божественной любви.⁷ Если любовь человека к Богу основывается на бедственном положении человека, лишённого совершенства («*amor ex miseria*», «*indigentiae siccitas*»), то божественная любовь – на сострадании и обилии благоволения («*amor ex misericordia*», «*beneficentiae ubertas*»)⁸. Таким образом, истинная любовь присуща только

¹ De diversis quaestionibus, XXXV, 2: “Amor appetitus quidam est”.

² Sermo XXXIV, cap. I, 2: “Nemo est qui non amet”.

³ Ennaratio in psalmum CXXXII, I: Amor aut ascendit aut descendit.

⁴ Nygren A. Agape and Eros. p. 468.

⁵ In Iohannis evangelium, LXXXVI, 2; De patientia, XXI, 18; Sermo CLXXVI, V, 5.

⁶ О спасении по благодати подробнее см. Sharp L.D. The Doctrine of Grace in Calvin and Augustine // The Evangelical Quarterly. — 1980. — Vol. 52. — No. 2. — p. 87.

⁷ In Iohannis evangelium, CX, 6.

⁸ De catechizandis rudibus, IV, 7.

Богу, человеческая же любовь актуализируется только в соотношении с божественной.¹

Согласно Нюгрону, построение Августина, в целом, таково: в основе всего лежит божественная немотивированная любовь, за ней следует любовь человека к Богу, и завершает все любовь к ближнему. Любовь к Богу, *caritas*, становится у Августина центральной добродетелью, по отношению к которой все прочие добродетели являются вторичными; отсюда следует и «*dilige et quod vis fac*».² Учение Августина о *caritas*, таким образом, на взгляд Нюгрона, становится заменой легалистической этики.³

Нюгрен отмечает, что хотя синтез Августина и представляется единством двух мотивов, все же он оказывается достаточно неоднозначным. Первое противоречие Нюгрен видит в несоответствии концепции благодати возможности человеческого выбора. Согласно учению о предопределении, не человек выбирает Бога, но Бог человека, причем независимо от заслуг, то есть Августин разделяет представление о спасении по благодати. В то же время, анализ *caritas* и *cupiditas* показывает, что Августин предполагает возможность выбора человеком объекта стремлений. Второе, более существенное противоречие затрагивает проблему божественной любви. Согласно Августину, воплощение является высшим проявлением агапе, то есть немотивированной любви. В то же время, Августин говорит о том, что божественная любовь сродни любви доктора к больному: он любит в человеке не болезнь (грех), а то, что больной может исцелиться.⁴ Таким образом, появление мотива у изначально немотивированной любви говорит о вторжении ἔρως-мотива и в агапическое содержание учения.

¹ *Nygren A. Agape and Eros. p. 469; Meconi D.V. Traveling without Moving: Love as Ecstatic Union in Plotinus, Augustine, and Dante. p. 22.*

² *In epist. Ioannis, tract. VII, 8.*

³ *Nygren A. Agape and Eros. p. 454.*

⁴ О метафоре исцеления, врачевания см. подр. *Sharp L.D. The Doctrine of Grace in Calvin and Augustine. pp. 86, 88.*

Выводы к главе:

Анализ трудов раннехристианских авторов показывает, что в целом можно говорить о наличии двух противоположных тенденций в понимании любви. Действительно, в текстах встречается как агапическое (в нюгреновской терминологии) понимание божественной любви, так и то, что соответствует характеристикам выделенного Нюгренем ἔρως-мотива. Однако сведение всего развития раннехристианской мысли к противоборству этих двух тенденций не может быть безоговорочно принято: как было показано, то, что Нюгрен называется ἀγάπη-мотивом, было достаточно слабо разработано и едва ли являлось, как утверждает Нюгрен, истинным соперником ἔρως-мотива. Представляется более вероятной иная ситуация, а именно попытка раннехристианских авторов выработать подход, который позволил бы согласовать достаточно разрозненные ветхо- и новозаветные тексты, греческую философию и личный опыт переживания священного.

Также и идея об учении о *caritas* как синтезе ἔρως- и ἀγάπη-мотивов представляется проблематичной. Прежде всего, сам Нюгрен отмечает, что в некоторых пунктах учение Августина не согласуется с его теорией (например, в вопросе о мотивации божественной любви). Кроме того, как показал анализ, основные черты *caritas* Августина носят строго эротический характер, то есть *caritas* им понимается как любовь человека к Богу, основывающаяся на несовершенстве человека («*amor ex miseria*», «*indigentiae siccitas*»), проистекающая из осознания человеком совершенства Бога и стремящаяся достичь этого совершенства. Необходимо отметить, что Августин также говорит и о божественной любви, основанной на изобилии и милосердии («*amor ex misericordia*», «*beneficentiae ubertas*»), однако она не входит в его понятие *caritas*.

Глава III. Ἔρως, ἀγάπη, caritas: объем понятий

III.1. Новая перспектива

В 1963 г. была опубликована статья шведского лютеранского теолога Кристера Стендаля «The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West», положившая начало новому подходу в изучении новозаветных текстов. В статье идет речь о влиянии «западной интерпретации»¹ на новозаветные тексты, то есть о том, что традиционное лютеранское и реформатское прочтение Священного писания (в частности, он говорит о корпусе Павла) основывается скорее на паулианстве, чем на тщательном изучении самих текстов. Иными словами, современные исследователи смотрят на Павла через призму лютеровского понимания,² в то время как они, на взгляд Стендаля, должны выйти за рамки этого подхода и «отважиться предположить, что Запад на протяжении веков ошибочно видел в проблемах, поднимаемых новозаветными авторами, наши *современные* проблемы».³

Обозначенный Стендалем подход получил развитие в работах Эда Сандерса (Ed Parish Sanders)⁴, Джеймса Данна (James D.G. Dunn)⁵, Николаса Райта (Nicholas Thomas Wright)⁶, Дугласа Кэмпбела (Douglas A. Campbell)⁷ и др. С именами этих исследователей связано появление так называемой новой перспективы в изучении Павла⁸ – фундаментального поворота в

¹ Stendahl K. The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West // The Harvard Theological Review. — 1963. — Vol. 56. — No. 3. — p. 213.

² Ibid, p. 200.

³ Ibid, p. 214.

⁴ «Paul and Palestinian Judaism», 1977; «Paul, the Law, and the Jewish People», 1983; «Paul», 1991; «Judaism», 1992 и др.

⁵ «The New Perspective on Paul», 1983; «Works of the Law and the Curse of the Law», 1985; «Jesus, Paul, and the law: studies in Mark and Galatians», 1990; «The theology of Paul the Apostle», 1998; «Jesus, Paul, and the Gospels», 2011 и др.

⁶ «What Saint Paul Really Said: Was Paul of Tarsus the Real Founder of Christianity?», 1997; «Paul: In Fresh Perspective», 2005; «Pauline Perspectives: Essays on Paul», 2013 и др.

⁷ «The Quest for Paul's Gospel: A Suggested Strategy», 2005.

⁸ New Perspective on Paul; эта формулировка впервые появляется в статье Данна от 1983 г., она доступна в: Dunn J.D.G. The New Perspective on Paul. — Grand Rapids, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2005. — pp. 99-105.

интерпретации новозаветных текстов, характеризующегося отказом от традиционного лютеранско-реформатского подхода и попыткой понять послания в контексте иудаизма I века.

Необходимо подчеркнуть, что в данном случае «новая перспектива» – собирательное название. Как отмечает Николас Райт, возможно, «новых перспектив» столько же, сколько и авторов, в целом поддерживающих эту позицию.¹ Так, например, Сандерс, сравнивая послания Павла с иудейской литературой, приходит к выводу, что учение Павла может быть понято только как полная противоположность палестинскому иудаизму.² Данн же, признавая заслугу Сандерса в том, что тот показал, насколько традиционные лютеранские реконструкции отличаются от того, что известно об иудаизме I века из других источников,³ в целом не соглашается с его выводами. На его взгляд, Сандерс приходит к ошибочным заключениям, поскольку неверно трактует фразу «ἔργα νόμου» («дела закона»): Сандерс понимает ее как следование закону в целом, в то время как детальный разбор текстов посланий показывает, что под «делами закона» Павел понимал те вещи, которые идентифицировали иудеев как народ завета и тем самым отделяли их от других народов, – то есть обрезание, пищевые запреты и соблюдение субботы.⁴ Райт соглашается в этом вопросе с выводами Данна,⁵ однако замечает, что основание критики Павлом «дел закона» лежит в его эсхатологии: после смерти и воскресения Иисуса значение Торы относительно, так как теперь не она определяет эсхатологические ожидания.⁶

Тем не менее, несмотря на различие позиций, можно выделить некоторые основные идеи, которых так или иначе придерживаются авторы, работающие в русле новой перспективы. Большинство принимают следующие положения: (1) теория Сандерса об иудаизме периода второго

¹ *Wright N. T. Pauline Perspectives. Essays on Paul, 1978-2003. — Minneapolis: Fortress Press, 2013. — p. 277.*

² *Sanders E.P. Paul and Palestinian Judaism. — Minneapolis: Fortress Press, 1977. — p. 554; Sanders E. P. Paul, the Law, and the Jewish People. — Philadelphia: Fortress Press, 1983. — pp. 207-208.*

³ *Dunn J.D.G. The New Perspective on Paul. p. 103.*

⁴ *Ibid*, pp. 127-130

⁵ *Wright N. T. Pauline Perspectives. Essays on Paul, 1978-2003. p. 295.*

⁶ *Ibid*, p. 349.

храма; (2) утверждение о том, что социальная функция иудейского закона подразумевала, что отделенность для Бога требует отделенности от других народов; сам же закон понимается как средство поддержания обоих состояний; (3) утверждение о том, что учение Павла об оправдании (δικαιοσύνη)¹ основывается на необходимости преодолеть барьер, который, как представлялось, закон воздвигал между иудеями и «язычниками».²

Кроме того, можно выделить и общие методы, характерные для новой перспективы. Так, эти работы представляют собой сравнительные исследования религии, рассматривающие, в первую очередь, сами тексты,³ основывающиеся на экзегетике и герменевтике и использующие открытия текстологии, лексикографии и лексикологии.⁴

Круг проблем, затрагиваемых авторами новой перспективы, включает в себя рассмотрение и переоценку таких идей как ἔργα νόμου («дела закона»), πίστις («вера»), χάρις («благодать»), δικαιοσύνη («оправдание»). Несомненный интерес представляет попытка анализа в подобном ключе и любовной лексики. Для изучения любовной лексики новозаветных текстов мы сопоставили три традиции, а именно ветхозаветную (еврейскую и греческую), не-христианскую греческую и новозаветную (греческую и латинскую).

III.2. Еврейская любовная лексика

В Танахе используются четыре основных семитских корня для передачи идеи любви, причем наиболее распространенным является אהב и его производные. Этот корень употребляется как в религиозном, так и в нерелигиозном контекстах, как по отношению к людям, так и к предметам и

¹ Подробнее о переводе термина см. *Sanders E.P.* Paul and Palestinian Judaism. p. 471.

² *Dunn J.D.G.* The New Perspective on Paul. p. 16.

³ Подробнее об источниках см. *Sanders E.P.* Paul and Palestinian Judaism. pp. 24-29; *Dunn J.D.G.* The New Perspective on Paul. pp. 519-539.

⁴ *Sanders E.P.* Paul and Palestinian Judaism. p. XII, 1.

действиям. При переводе на древнегреческий его практически всегда заменяет глагол ἀγαπᾶν и лишь иногда φιλεῖν, ἐράσθαι, φιλιάζειν (причем три последних слова используются только в секулярном значении).

Второй корень – אהב – близок по значению к «жалости», «милости к нуждающимся» и поэтому также используется для обозначения любви Бога. При переводе этого корня в Септуагинте в большинстве случаев используется ἐλεεῖν и οἰκτεῖρειν и лишь изредка – ἀγαπᾶν.

Третий корень – אהב – описывает достаточно широкий круг смыслов – от эротического и до религиозного, и поэтому в Септуагинте заменяется на ἐθέλειν, βούλεσθαι, βουλευέσθαι, εὐδοκεῖν и ἀγαπᾶν.

Значение четвертого корня – אהב – ближе к «благоволить», чем собственно «любить», в нем также четко прослеживается момент «узнавания», «признания» (отсюда следует и обоснованность его культового использования). Для его перевода в Септуагинте используются εὐδοκεῖν, προσδέχεσθαι, παραδέχεσθαι, εὐλογεῖν и ἀγαπᾶν.¹

Все четыре корня в Танахе в равной степени описывают различные аспекты любви: как религиозные (любовь к Богу и любовь Бога), так и секулярные (сексуальность, дружбу, приверженность правде). То есть семитские корни в целом по значениям равны греческим,² однако соотносить напрямую конкретный семитский корень с конкретным греческим понятием не представляется возможным.

Если говорить о секулярном понимании любви, то в первую очередь необходимо отметить акцентирование сексуальности, которое особенно характерно для пророков, хотя они и используют ее в достаточно специфическом ключе, а именно для обличения грехов Израиля (Иез. 16:33, 36-37, 23:5, 9, 22; Ос. 3:1). В остальном любовь между мужчиной и женщиной опознается как природная данность, как страсть, которая не чужда

¹ *Quell G., Stauffer E. Αγαπάω, ἀγάπη, ἀγαπητός // Theological Dictionary of the New Testament. Vol. 1 of 10: A - Γ / Edited by Kittel G., Friedrich G., translated by Bromiley G.W. — Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1964. — pp. 21-22.*

² За одним исключением: в древнееврейском никак не отражается религиозный эротизм, что достаточно четко отделяет иудаизм как от культов плодородия окружающих племен, так и от греческого мира в целом.

ревности (Песн. 8:6; Суд. 14:16, 16:15). Так же в Ветхом завете достаточно развита тема противопоставления любви и ненависти, другой основной силы, источник которой также неизвестен (1 Сам. 13:1-20, Втор. 21:15, 22:13, 24:1).¹

Другой аспект секулярного понимания любви – это отношения, которые не связаны с сексуальностью, то есть кровное родство, отцовство-материнство, дружеские отношения. Проблема определения этого вида любви заключается в отмеченной выше невозможности передать древнееврейскими словами оттенки смыслов, характерные для эроса, филии или агапе, то есть провести четкую границу между отношением к другу, родственнику или возлюбленному практически невозможно. Например, отношение Ионафана к Давиду описывается как «любил его, как душу свою» (1 Сам. 20:17). Возможно, подобные описания имеют в виду нечто вроде духовного единства.

Отдельно стоит проблема соотношения любви и правовой нормы, регулирующей взаимоотношения как соотечественников, так и чужаков. Требование любви, как правило, выдвигается в отношении ближнего (Зах. 8:17), но кто понимается под «ближним»², сказать достаточно трудно: некоторые места однозначно говорят о соотечественниках (Лев. 19:17-18, Втор. 22:1-4), другие же прямо говорят о любви к «пришельцу» (Лев. 19:34). Интересен случай параллелизма двух мест – Втор. 22:1-4 и Исх. 23:4, в которых одно и то же предписание рассматривается как по отношению к брату, так и к врагу. На основе анализа этих мест было выдвинуто предположение о том, что требование любви не могло быть правовой нормой ни по отношению к соотечественнику, ни по отношению к врагу; любовь скорее была неким принципом, основой любых взаимоотношений.³

Такой же принцип применим и к религиозному осмыслению любви:

¹ *Quell G., Stauffer E.* Ἀγάπῳ, ἀγάπῃ, ἀγαπητός. pp. 23-24.

² Подробнее о значении понятия «ближний» см. *Ullendorff E.* Thought Categories in the Hebrew Bible // In *Studies in Rationalism, Judaism and Universalism: in Memory of Leon Roth / Ed. R. Loewe.* — L.: Routledge and Kegan Paul, 1966. — p. 276.

³ *Quell G., Stauffer E.* Ἀγάπῳ, ἀγάπῃ, ἀγαπητός. pp. 25-27; подробнее о любви как этическом принципе см. *Rad G. von.* Deuteronomy, A Commentary. — London: Westminster John Knox Press, 1966. — pp. 63-64; *Nicholson E.W.* Deuteronomy and Tradition. — Oxford, 1967. — p. 46; *Clements R.E.* God's Chosen People, a Theological Interpretation of the Book of Deuteronomy. — Judson Press, 1969. — pp. 82-83.

любовь понимается как основание завета с Богом, а сам завет является выраженным в юридических терминах переживанием любви. При этом необходимо отметить, что в религиозном смысле любовь в Ветхом завете подразумевает два аспекта, логически между собой не взаимосвязанные: любовь Бога к людям и любовь человека к Богу.¹ Лишь изредка предпринимаются попытки установить между ними взаимосвязь: в одних местах требование любви к Богу обосновывается тем, что Бог возлюбил отцов (Втор. 10:14-16), в других любовь Бога представляется как награда за выполнение завета (Втор. 7:12-14).

Если рассматривать отдельно любовь к Богу, то, прежде всего, надо отметить «естественность» этого чувства, подчеркиваемую в текстах Ветхого завета: любовь благочестивого человека к Богу понимается как нечто само собой разумеющееся и не требующее дополнительных инструкций. Собственно, любовь к Богу является одним из критериев благочестия (любить Бога и соблюдать его заповеди: Исх. 20:6, Втор. 5:10, 7:9, 11:1, Неем. 1:5, Дан. 9:4; любить Бога и служить ему: Втор. 10:12, 11:13, Ис. 56:6); любить Бога и ходить его путями: Втор. 10:12, 11:22, 19:9, 30:16, Нав. 22:5). И образцом благочестия в таком смысле является Авраам, который назван «возлюбившим Бога» (ἠγάπησα, ἠγαπημένος, amicus, Ис. 41:8) по причине своих близких с ним отношений.

Несмотря на то, что иногда любовь к Богу рассматривается в связи со страхом (Втор. 10:12), в целом, она скорее противоположна ему: любить Бога – значит не столько бояться его, сколько находить в нем удовольствие, стремиться к нему и тем самым преодолевать дистанцию между Богом и человеком.² В таком понимании любовь является примером активной религиозности, которая порождает не пассивное чувство тварности и подчиненности всемогущему Богу, но радость веры и наслаждение ей. Об этом свидетельствует и гимнография, богатство которой показывает, насколько была важна такая форма благочестия в иудаизме.

¹ Quell G., Stauffer E. Ἀγαπάω, ἀγάπη, ἀγαπητός. p. 28.

² Ibid, p. 28.

С другой стороны, некоторые места говорят о любви к Богу как о «сверхъестественном» чувстве, то есть не основанном на благочестии человека, но данном самим Богом (Втор. 30:6, Иер. 4:4, 31:33, Иез. 11:19-20). В определенном смысле эти места не противоречат пониманию любви как критерия благочестия, однако они явно имеют и определенный мистический смысл (метафоры обрезания сердца, нового духа, написанного на сердце закона).

Однако встречаются и такие места, которые говорят о любви к Богу не как о праве человека или просто желательном поведении, но как об обязанности. В частности, таким местом является Втор. 6:5: «И люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всеми силами твоими». Вообще, это весьма интересное место для анализа. Как показывают исследования, фраза «всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всеми силами твоими» находит параллели в вассальных¹ договорах Ассархаддона, царя Ассирии в VII веке, отца Ашшурбанапала, что свидетельствует о знакомстве автора или редакторов Второзакония с терминологией ближневосточных договоров.² С другой стороны, фраза из следующего стиха «и да будут слова сии... в сердце твоём» характерна для литературы мудрости – не только библейской, но и египетской.³ Анализ шестого и последующих стихов показывает, в каком значении в данном фрагменте используется слово: Яхве здесь предстает как отец или учитель мудрости, а Израиль – как сын или ученик, и соответственно, любовь в таком контексте должна пониматься не как эмоциональное переживание, но как *pietas*, сыновняя любовь и послушание, которое сын проявляется по

¹ «Вассальными» их называет Вайсман, впервые их опубликовавший; *Wiseman D.J. Vassal-Treaties of Esarhaddon / Iraq*. — 1958. — Vol. 20. — No. 1. — p. 3.

² *Weinfeld M. Traces of Assyrian Treaty Formulae in Deuteronomy // Biblica*. — 1965. — No. 46. — pp. 417-427; *McKay J.W. Man's Love for God in Deuteronomy and the Father/Teacher — Son/Pupil Relationship // Vetus Testamentum*. — 1972. — Vol. 22. — No. 4. — p. 428; подробнее о влиянии ассирийских текстов см. *Crouch C. L. Israel and the Assyrians. Deuteronomy, the Succession Treaty of Esarhaddon, and the Nature of Subversion*. — Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2014. — pp. 92, 123-124, 141-143; *Levinson B.M., Stackert J. Between the Covenant Code and Esarhaddon's Succession Treaty. Deuteronomy 13 and the Composition of Deuteronomy // Journal of Ancient Judaism*. — 2013. — No. 3. — pp. 123-140.

³ *McKay J.W. Man's Love for God in Deuteronomy and the Father/Teacher — Son/Pupil Relationship*. p. 429.

отношению к *pater familias*.¹ По мнению МакКея, подобное понимание любви характерно не только для этого места, но и в целом для Второзакония.²

III.3. Греческая любовная лексика

В до-библейском греческом языке выделяют три (Stauffer) или четыре (Spicq, Wuest, Lewis) основных слова, используемых для выражения любви. Первое слово, *στόργη*, (Spicq, Wuest, Lewis) описывает родственные чувства, испытываемые родителями к детям или детьми к родителям и сиблингам; также оно иногда используется для выражения чувств между друзьями и соотечественниками. Интересно то, что Аристотель приписывает это чувство также и животным, из чего можно сделать вывод, что *στόργη* сродни инстинкту.³

III.3.1. *Φιλία*

Φιλία (*φιλέω*) подразумевает под собой дружественные отношения, причем основанные не на эмоциональной привязанности, а на принадлежности к некой социальной группе.⁴ Этимология корня *φιλ-* не ясна. Его могут связывать с германским *bila*, указывая на то обстоятельство, что оба корня часто встречаются в именах собственных, или с лидийским притяжательным местоимением *bilis*.⁵ В пользу последнего предположения

¹ *McKay J.W.* Man's Love for God in Deuteronomy and the Father/Teacher — Son/Pupil Relationship. p. 432.

² *Ibid*, p. 435.

³ *Spicq C.* *Αγάπη* // *Spicq C.* Theological Lexicon of the New Testament. Vol. 1 of 3: *ἀγα - ἐλπ* / Translated and edited by Ernest J.D. — Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1994. — p. 9.

⁴ *Moulton J.H., Milligan G.* *Φιλέω, φίλημα, φιλία* // *Moulton J.H., Milligan G.* The Vocabulary of the Greek Testament. — London: Hodder and Stoughton, 1914. — pp. 669-670; ⁴ *Spicq C.* *Αγάπη*. p. 10; *Stählin G.* *Φιλέω, καταφιλέω, φίλημα, φίλος, φίλη, φιλία* // Theological Dictionary of the New Testament. Vol. 9 of 10: *Φ - Ω* / Edited by Friedrich G., translated by Bromiley G.W. — Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1974. — pp. 114.

⁵ *Ibid*, pp. 113-114.

говорит то, что Гомер использует слово φίλος в качестве притяжательного, то есть для него φίλος – это «тот, кто принадлежит нам». Также φίλος часто понимается как синоним ἴδιος, то есть «свой», «собственный». Противоположным по значению для него является ξένος, то есть «чужой», «чужеземец».¹

Если базовый смысл корня указывает на принадлежность, то первым значением глагола φιλέω, вероятно, было «расценивать, узнавать кого-то как своего», и, следовательно, он подразумевал естественное доброе расположение к члену своей группы. Поэтому φιλέω используется для обозначения любви родителей к детям, супругов друг ко другу, господина к слугам, и в целом – к народу или городу.² С базовым смыслом корня связано и качество взаимности, характерное для φιλέω: слово обозначает также и дружественные отношения между равными.³ В то же время может описывать и чувственную любовь, как гетеро-, так и гомосексуальную, то есть иногда оно используется в смысле, близком ἐράω.⁴

Одним из значений корня является «целовать» (καταφιλέω и φίλημα), что также маркирует близкие взаимоотношения (тогда объектом являются родственники или просто близкие люди: родители-дети, сиблинги, гости-хозяева) или же уважение и почтение (в этом случае объекты – правители, хозяева, высшие по положению).⁵ В таком же значении используется в качестве приветствия, прощания (в том числе и с мертвыми), как знак братства, примирения, установления дружбы. Также можно выделить круг культовых значений поцелуя: поцелуй наставника во время мистерий (со смыслом прощения), поцелуй богов (как средство исцеления) и целование сакральных изображений, статуй и пр. (как способ получить божественную силу).⁶

¹ Stählin G. Φιλέω, καταφιλέω, φίλημα, φίλος, φίλη, φίλια. p. 114; Spicq C. Αγάπη. p. 10.

² Ibid, p. 114.

³ Richardson C.C. Love: Greek and Christian // The Journal of Religion. — 1943. — Vol. 23. — No. 3. — pp. 176-178.

⁴ Stählin G. Φιλέω, καταφιλέω, φίλημα, φίλος, φίλη, φίλια. pp. 114-116.

⁵ Ibid, p. 120.

⁶ Ibid, pp. 122-123.

В Септуагинте *φιλέω* и производные используются в следующих смыслах: (1) «любить» (так же, как и *ἀγαπάω* в переводе *אָהַב*, поэтому между ними достаточно трудно уловить разницу): по отношению как к одушевленным, так и к неодушевленным объектам (Быт. 27:4, 9, 14, Ос. 3:1 и др.), (2) «предпочитать» (Быт. 37:4), (3) «целовать» (Быт. 31:28, 32:1, 48:10, Исх. 4:27, 18:7, Песн. 8:1, Руфь 1:9 и др.), (4) для обозначения чувственной любви.¹ Интересен тот факт, что при значительном совпадении смыслов *φιλέω* у иудеев и греков, присутствует одно яркое отличие: если у греков культовые поцелуи приносят исцеление и даруют божественную силу, то у иудеев подобное прикосновение к сакральному приносит смерть.

В Новом завете *φιλέω* и производные встречаются достаточно редко, они практически никогда не обозначают любовь Бога к людям (кроме Ин. 16:27), или чувственную любовь; в большинстве случаев (кроме всего Евангелия от Иоанна, Мф. 10:37 и Откр. 3:19) используются в типичных для не-библейского греческого языка конструкциях. В Мф. 10:37 *φιλέω* обозначает любовь с оттенком выбора, предпочтения,² в то время как в параллельном месте у Луки ситуация выглядит острее:³ так, антонимом для *φιλέω* оказывается *μισέω*.

У Иоанна *φιλέω*, прежде всего, используется в его изначальном значении – как обозначение принадлежности: любовь Иисуса к ученикам отделяет их от мира и маркирует их принадлежность ему (Ин. 13:1, 15:19, ср. с Ин. 8:23, 17:14). В отношениях между Отцом, Сыном и учениками *φιλέω* может обозначать любовь Отца к Сыну (Ин. 5:20), любовь Отца к ученикам (Ин. 16:27) и любовь учеников к Сыну (Ин. 16:27), в то время как *ἀγαπάω* у Иоанна всегда обозначает любовь Сына к ученикам (Ин. 13:1, 34, 14:21, 15:9, 12), любовь учеников между собой (Ин. 13:34, 15:12, 17) и любовь Сына к

¹ *Stählin G.* Φιλέω, καταφιλέω, φίλημα, φίλος, φίλη, φίλια. pp. 124-125.

² Мф. 10:37: «Ὁ φιλῶν πατέρα ἢ μητέρα ὑπὲρ ἐμὲ οὐκ ἔστιν μου ἄξιος, καὶ ὁ φιλῶν υἱὸν ἢ θυγατέρα ὑπὲρ ἐμὲ οὐκ ἔστιν μου ἄξιος» («Кто любит отца или мать более, нежели Меня, не достоин Меня; и кто любит сына или дочь более, нежели Меня, не достоин Меня»).

³ Лк. 14:26: «εἰ τις ἔρχεται πρὸς με καὶ οὐ μισεῖ τὸν πατέρα ἑαυτοῦ καὶ τὴν μητέρα καὶ τὴν γυναῖκα καὶ τὰ τέκνα καὶ τοὺς ἀδελφοὺς καὶ τὰς ἀδελφάς ἐτι τε καὶ τὴν ψυχὴν ἑαυτοῦ, οὐ δύναται εἶναι μου μαθητής» («Но если кто приходит ко Мне и не возненавидит отца своего и матери, и жены и детей, и братьев и сестер, а притом и самой жизни своей, тот не может быть Моим учеником»).

Отцу (Ин. 14:31).¹

Также у Иоанна есть несколько особых, не характерных для других текстов Нового завета, случаев использования φιλέω – в значении избирательной любви: (1) для обозначения любви к друзьям (Ин. 11:3, где идет речь о Лазаре), (2) по отношению к возлюбленным ученикам (Ин. 13:23, 19:26, 20:2, 21:7, 10).

Отдельно стоит упомянуть диалог между Иисусом и Петром в Ин. 21:15-17: Иисус дважды спрашивает у Петра «ἀγαπᾷς με», а в третий раз – «φιλεῖς με», Петр же все три раза отвечает «φιλῶ σε». Достаточно сложно сказать, чем обусловлено такое словоупотребление, однако возможно, что автор воспринимал эти вопросы как синонимичные, так как в диалоге присутствуют и другие пары синонимов (βόσκει – ποιμαίνει, ἀρνία – πρόβατα, σὺ οἶδας – σὺ γινώσκεις).

III.3.2. Ἔρως

Слово, наиболее характерное для греческой культуры и устойчиво ассоциирующееся с ней, - это ἔρως (ἐράω). Исследователи отмечают, что в целом ἔρως – это страстная любовь, которая желает получить объект своего стремления. Однако содержание понятия менялось на протяжении веков. Эрос как мифологический персонаж впервые появляется в «Теогонии» Гесиода, где он представлен как одно из первых божеств – наравне с Хаосом, Геей и Тартаром.² Но независимо от генеалогии Эрос чаще всего представляется как бог, который имеет власть не только над людьми, но и над остальными богами: в этом плане, Эрос – «наипервейший из богов», как его называл Парменид. Если первыми чувственными проявлениями эротического становятся культы плодородия и иерогамия, то позднее эротическое

¹ Stählin G. Φιλέω, καταφιλέω, φίλημα, φίλος, φίλη, φίλια. p. 134.

² Различные генеалогии Эроса: у Алкея – сын Ириды и Зефира, у Симонида – сын Афродиты и Ареса, у Еврипида – сын Зевса.

концептуализируется в мистериях и воззрениях философов как сверхчувственное.

В орфическом мифе о Дионисе-Загрее говорится о двух природах человека – божественной и титанической, которые, с одной стороны, определяют тело как тюрьму души, и с другой, обуславливают стремление к освобождению души – божественной природы. Орфики акцентируют внимание на заключительной части мифа, тем самым превращая миф о Загрее в миф о спасении.

У Платона/Сократа цель так же, как и у мистиков – освобождение души, но посредством философии, а не ритуала и инициаций. Эрос – это любовь-желание, характеризующееся, во-первых, осознанием настоящей (во временном смысле) нехватки (Пир, 200b), нужды, и во-вторых, усилением к удовлетворению этой нужды (Пир, 200e). Эрос не свойственен богам, потому как они по природе не могут испытывать нужды; они могут быть только объектом любви/стремления. Таким образом, эрос – это путь к божественному, то, что делает несовершенное совершенным и смертное бессмертным.

Аристотель значительно расширяет платоновское представление об эросе и переносит его в метафизическую плоскость; для него эрос становится космическим принципом. В седьмой книге *Метафизики* он говорит о Первой причине, что «движет она как предмет любви» («κινεί ὡς ἐρώμενον»). У Плотина эрос окончательно спиритуализируется и сублимируется и становится стремлением души за пределы чувственного мира.¹

III.3.3. Ἀγάπη

(1) Ἀγάπη в не-библейском греческом

Еще одно слово, используемое для выражения любви, - ἀγάπη (ἀγαπάω,

¹ Quell G., Stauffer E. *Ἀγαπάω, ἀγάπη, ἀγαπητός*. p. 35.

ἀγάλης). Этимология этого корня не ясна.¹ Некоторые исследователи связывают его с санскритским корнем *pā* (A. Ceresa-Gastaldo), индоевропейским *ghabh* или санскритским *gabhasti* (A. Carnoy), с древнееврейским גַּבַּח (E. Hoffmann) или греческим *αγα* (C. Spicq). Глагол ἀγαλάω впервые появляется у Гомера; распространенная форма существительного в дохристианский период – ἀγάλησις, также встречаются формы ἀγαλησμός (у Менандра) и ἀγάλημα (у Кратета Фиванского, IV в. до н.э.), в то время как форма ἀγάλη по мнению большинства исследователей не встречается до Септуагинты.² Также полагают, что форма ἀγάλη происходит от глагольной формы ἀγαλάω, а не от существительного ἀγάλησις, которое ἀγάλη со временем вытесняет.³

Форму ἀγάλη часто считают неологизмом, появившимся в Септуагинте, однако это мнение на основании некоторых находок оспаривается. Прежде всего, важную роль в данном вопросе играют папирусы.⁴ P.Berlin 9869,⁵ который редакторы (H.Diels, W. Schubart) датируют вторым веком до н.э., прочитывается как «εν τοῖς μάλιστα ἀγάλης» (H.Diels, W. Schubart, а также P. Moraux и M. Vogliano). Надо отметить, что прочтение оспаривалось; вместо ἀγάλης предлагались варианты ἀγαλησέως, ἀγάλησας, ἀγαλησεις. P.Paris 49 (164-58 до н.э.) редактор (W. Brunet de Presle) расшифровывает как «διά τε τὴν ἀγάλην καὶ τὴν σὺν ἐλευθερίαν καταλελείραμαι».⁶

Вероятно, одним из самых интересных источников является Оксиринхский папирус 1380,⁷ текст которого содержит invocatio Исиды,

¹ Moulton J.H., Milligan G. *Ἀγαλάω, ἀγάλη, ἀγαλητός* // Moulton J.H., Milligan G. *The Vocabulary of the Greek Testament*. — London: Hodder and Stoughton, 1914. — p. 2; Quell G., Stauffer E. *Ἀγαλάω, ἀγάλη, ἀγαλητός*. p. 36; Spicq C. *Ἀγάλη*. p. 8.

² Georgacas D. J. *A Contribution to Greek Word History, Derivation and Etymology* // *Glotta*. — 1957. — Vol. 36. — No. 1/2. — pp. 105-106; Quell G., Stauffer E. *Ἀγαλάω, ἀγάλη, ἀγαλητός*. pp. 37-38; Spicq C. *Ἀγάλη*. pp. 14-15; Turner N. *Jewish and Christian Influence on New Testament Vocabulary* // *Novum Testamentum*. — 1974. — Vol. 16. — Fasc. 2. — pp. 149-160.

³ Хотя можно встретить и противоположную точку зрения (например, C.C. Tarelli). Подробнее о том, почему происхождение ἀγάλη от ἀγάλησις сомнительно, см. Georgacas D. J. *A Contribution to Greek Word History, Derivation and Etymology*. p. 105.

⁴ Подробнее о любовной лексике в папирусах см. Spicq C. *Le Lexique de l'amour dans les papyrus et dans quelques inscriptions de l'époque hellénistique* // *Mnemosyne*. — 1955. — Vol. 8. — Fasc. 1. — pp. 25-33.

⁵ Папирус был утерян в 1945 г.

⁶ Прочтение также оспаривалось (F. Blass, A. Deissmann, U. Wilcken).

⁷ Папирус датируется началом второго века н.э.

предположительно составленную в I в. н.э. В тексте Исида названа (согласно чтению В. Grenfell, A.S. Hunt и С.Н. Roberts¹) «ἀγάλην θεῶν». Если такое прочтение верно, то данный папирус является наиболее ранним примером использования слова ἀγάλη в не-еврейском и не-христианском тексте.²

Еще одним важным свидетельством использования формы ἀγάλη в не- и до-библейском контексте является существование формы женского имени - Ἀγάλα (надпись в захоронении в Фарсале, IV в. до н.э.) или Ἀγάλη (имя одной из четырех гетер, изображенных на психтере, IV-V вв. до н.э.).³ Таким образом, некоторые исследователи приходят к заключению, что форма ἀγάλη появляется впервые не в эллинистическом койне и не в Септуагинте, а значительно раньше.

Иная ситуация с глагольной формой. Среди значений ἀγαλάω в классических текстах можно выделить четыре основных:⁴ во-первых, он часто значит «быть удовлетворенным чем-то», «желать кого-то или чего-то», во-вторых, используется в значении «встречать», «приветствовать», «принимать», «почитать», в-третьих, иногда описывает отношения между равными, симпатию, и в-четвертых, понимается как «предпочитать», «ценить одного больше других».⁵ Последнее значение представляется наиболее интересным, поскольку в этом случае ἀγαλάω может использоваться для описания отношения бога к определенному человеку. Например, фразу «ἠγαπημένος ὑπὸ τοῦ θεοῦ» («возлюбленный богом», надпись на Розеттском камне) исследователи склонны рассматривать как заявление об избранности и особом благословении.⁶

В этом проявляется своеобразие агапичекой любви: если эрос – это

¹ Roberts C.H. ΑΓΑΠΗ in "The Invocation of Isis" (P.Oxy. XI. 1380) // The Journal of Egyptian Archaeology. — 1953. — Vol. 39. — p. 114.

² Подробнее о P.Oxy 1380 см. Griffiths J.G. Isis and Agape // Classical Philology. — 1985. — Vol. 80. — No. 2. — pp. 139-141.

³ Подробнее см. Wischmeyer O. Vorkommen und Bedeutung von Agape in der ausserchristlichen Antike // Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. — 1978. — No. 69. — pp. 212-38; Griffiths J.G. Isis and Agape. p. 141.

⁴ Хотя употребление его весьма разнообразно. Им могут заменять как ἐράω, так и φιλέω; часто его использует как синоним из соображений стиля.

⁵ Quell G., Stauffer E. Ἀγαλάω, ἀγάλη, ἀγαπητός. p. 36.

⁶ Moulton J.H., Milligan G. Ἀγαλάω, ἀγάλη, ἀγαπητός. pp. 1-2; Quell G., Stauffer E. Ἀγαλάω, ἀγάλη, ἀγαπητός. p. 37. Интересно, что такая же формулировка используется и в 1 Фес. 1:4.

всеобщая любовь, которая, во-первых, доступна каждому, и во-вторых, ищет удовлетворения везде, где может его найти, то агапе – любовь разборчивая, избирательная. Кроме того, эрос движим объектом любви, в то время как агапе определяется субъектом; эрос – это скорее любовь человека к божественному, агапе – скорее любовь бога к человеку, любовь к низшему, возвышающая его. Эрос ищет удовлетворения собственной нужды, агапе же склонна отдавать.¹

(2) Ἀγάπη в Новом завете.

Септуагинта определенно оказала значительное влияние – как стилистическое, так и лексическое – на авторов новозаветных книг. Религиозная лексика Нового завета зачастую является прямым заимствованием из Септуагинты,² что справедливо и в отношении глагола ἀγαπάω и его производных. В Септуагинте из слов этого корня наиболее употребляемыми являются глагольные формы, в то время как в Новом завете их употребление почти выравнивается – в связи со следующим обстоятельством: при сохранении в Евангелиях ветхозаветной тенденции преобладания глагольных форм, в подлинных посланиях Павла с очевидностью доминирует форма существительного.³

Можно выделить четыре основных новозаветных нарратива о любви: (1) ἀγάπη τοῦ θεοῦ как любовь человека к Богу, (2) ἀγάπη τοῦ θεοῦ как любовь к ближнему, дарованная Богом, (3) ἀγάπη τοῦ θεοῦ как любовь Бога (а) к людям, (б) к Иисусу, (4) представление об Иисусе как ἀγαπητός υἱός или παῖς («возлюбленный сын»).

Первый нарратив является выражением «первой и большей» заповеди в Законе – возлюбить Бога всем сердцем, душой и разумом (Мф. 22:37-38, Мк. 12:29-31, Лк. 10:27-28). Заимствованная из Ветхого завета заповедь в

¹ *Quell G., Stauffer E.* Ἀγαπάω, ἀγάπη, ἀγαπητός. p. 37.

² Подробнее об этой проблеме см. *Turner N.* Jewish and Christian Influence on New Testament Vocabulary. p. 150-160; *Покорны П., Геккель У.* Введение в Новый Завет. Обзор литературы и богословия Нового Завета. М.: Издательство ББИ, 2012. — с. 49.

³ Подробнее о значении этого лексического поворота см. *Osborne C.* Eros Unveiled, Plato and the God of Love. — Oxford: Clarendon Press, 1996. — pp. 24-27.

Новом значит: быть для Бога как раб для своего господина (Лк. 17:7-10), подчинить себя его господству, жить под его руководством, исполнять его волю покорно и с безоговорочным доверием, ненавидеть все, что не исходит от него и не служит ему.¹

Второй нарратив – выражение второго основного требования Иисуса – возлюбить ближнего, как самого себя (Мф. 22:39). Интересным здесь оказывается то, что хотя Иисус и придерживается характерной для Ветхого завета сдержанности (то есть не требует любить ни весь мир, ни больше, чем себя²), он все же освобождает любовь от замкнутости на своих соотечественниках. Вопрос Иисуса звучит не как «кто есть мой ближний», но «кому я являюсь ближним».³ Ответом же становится притча о добром самаритянине: ближним я являюсь тому, кому нужна помощь и любовь.

Третий нарратив наиболее ярко выражен в посланиях Павла. Здесь можно отметить несколько моментов: во-первых, крестная смерть Христа для него – наивысшее проявление божественной любви к людям, во-вторых, божественная любовь и избрание оказываются неразрывно связанными (Рим. 1:7 - ἀγαπητοί и κλητοί, Кол. 3:12 - ἐκλεκτοί и ἠγαπημένοι), в-третьих, божественная любовь всегда предшествует любви человека к Богу, или более точно – божественная любовь является инициатором любви человека (Рим. 8:28-30, 1 Кор. 8:3, 2 Фес. 3:5).

Четвертый нарратив, представление об Иисусе как ἀγαπητός υἱός, достаточно специфичен и характерен только для синоптических Евангелий (Мф. 12:18, Мк. 1:11, 9:7). Здесь, вероятно, идет речь об особом типе любви, в основе которой – предпочтение, отделение и особое призвание, то есть это та божественная любовь, которая направлена только на самого Иисуса. Особое призвание Иисуса в данном смысле коррелирует с призванием пророков,⁴ однако его миссия понимается значительно шире: через его смерть должен прийти новый порядок мира.

¹ Quell G., Stauffer E. Ἀγαπάω, ἀγάπη, ἀγαπητός. p. 44.

² Как, например, происходит в Ер. Варн. 19, 5.

³ Quell G., Stauffer E. Ἀγαπάω, ἀγάπη, ἀγαπητός. p. 45.

⁴ Ibid, p. 48.

III.4. Латинская любовная лексика

III.4.1. *Amor, caritas, diligere* в классическом латинском языке

В латинском языке можно выделить три основных понятия, посредством которых описывается и выражается любовь: amor (amare), dilectio (diligere) и caritas (carere).

Amare – универсальный глагол, который может описывать весь спектр чувств, от душевной расположенности до страсти («aimer», «faire l'amour», «être amoureux», «avoir une maîtresse», «liebe»)¹. Может использоваться для перевода как ἐράν, так и φιλεῖν и ἀγαπᾶν.² Цицерон его описывает так: «Quid autem est amare... nisi velle bonis aliquem affici quam maximis, etiamsi ad se ex iis nihil redundet?»³ (De finibus, II, 78).

Diligere – также понимается как «любить», но эта любовь основывается на выборе, способности отличать и предпочитать другим («achever de cueillir», «cueillir en faisant un choix», «choisir», «schätze hoch», «liebe», «gern haben»)⁴. В переводах заменяет φιλεῖν и ἀγαπᾶν.⁵

Amare и diligere часто используются как синонимы, однако в текстах между ними есть существенное отличие: amare представляется как более сильное чувство, чем diligere. Так, например, Ноний Марцелл говорит: «Inter amare et diligere hoc interest, quod amare vim habet maiorem, diligere autem est levius amare»⁶ (De compendiosa doctrina, V, 421, 28-29), Цицерон – «Sed tamen, ut scires, eum a me non diligi solum, verum etiam amari»⁷ (Epistulae ad familiares, XIII, 47). Даже в тех местах, где нет их прямого противопоставления, они все

¹ Breal M., Bailly A. Dictionnaire Etymologique Latin. — Paris: Librairie Hachette, 1906. — p. 10; Ernout A., Meillet A. Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine. — Paris: Klincksieck, 2001. — p. 29; Walde A. Lateinisches Etymologisches Wörtrenbuch. — Heidenberg, 1938. — pp. 40-41; Шмальфельд Ф. Латинская синонимика / Пер. А. Страхова. — М.: Университетская типография. — с. 108.

² Φέξης Α.Α. Ἑλληνο-λατινικὸν λεξικόν. — Αθήναις, 1908. — с. 3, 199, 483.

³ «Что значит «любить», как не желать принести кому-нибудь как можно больше блага, даже если для себя от этого ничего не получишь?»

⁴ Ernout A., Meillet A. Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine. p. 349; Walde A. Lateinisches Etymologisches Wörtrenbuch. pp. 351-352; Шмальфельд Ф. Латинская синонимика. с. 108.

⁵ Φέξης Α.Α. Ἑλληνο-λατινικὸν λεξικόν. с. 3, 483.

⁶ «В отношении amare и diligere интересно то, что amare имеет большую силу, diligere же слабее, чем amare».

⁷ «Но как ты знаешь, я его не только ценю, но и люблю».

же не взаимозаменяемы: «Te semper amavi dilexique»¹ (Epistulae ad familiares, XV, 7).

Производным существительным от *amare* является *amor*, в то время как производное от *diligere* *dilectio* – более позднее слово, не известное классическому латинскому языку. Традиционно существительным, сопряженным по смыслу с *diligere*, считалось *caritas*.² Для слов этого корня можно выделить несколько значений: для глагольной формы (*careo*) характерно значение нужды, нехватки («не иметь», «чувствовать себя свободным от чего-либо», «manquer de», «ne pas avoir», «nicht haben», «entbehren»), для форм прилагательного (*carus*) и существительного (*caritas*) – ценности, высокой значимости («cher», «à qui l'on attribué une grande valeur», «lieb», «teuer», «wert», «hoch in Preise»).³ Греческо-латинские лексиконы соотносят *caritas* с *πολυτιμία* и *τιμή*, но не с *ἀγάπη*.⁴

Цицерон определяет *carere* так: «Carere igitur hoc significat: egere eo quod habere velis. Inest enim velle in carendo... Dicitur enim alio modo etiam carere, cum aliquid non habeas et non habere te sentias, etiamsi id facile patiare»⁵ (Tusculanae disputationes, I, 88). Кроме того, в текстах Цицерона говорится и о различии между *caritas* и *amor*: «Amicitiae autem caritate et amore cernuntur. Nam cum deorum tum parentum patriaeque cultus eorumque hominum, qui aut sapientia aut opibus excellunt, ad caritatem referri solent. Coniuges autem et liberi et fratres et alii, quos usus familiaritasque coniunxit, quanquam etiam caritate ipsa, tamen amore maxime continentur»⁶ (Partitiones, 25, 38) или «Nam aut caritate moventur homines, ut deorum, ut patriae, ut parentum; aut amore ut fratrum, ut

¹ «Я всегда тебя любил и ценил».

² Pétrel H. Caritas, Etude sur le Vocabulaire latin de la Charité Chrétienne. — Louvain, 1948. — p. 31.

³ Breal M., Bailly A. Dictionnaire Etymologique Latin. pp. 35-36; Ernout A., Meillet A. Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine. pp. 100, 102; Walde A. Lateinisches Etymologisches Wörtchenbuch. pp. 167, 175.

⁴ Φέξης Α.Α. Έλληνο-λατινικόν λεξικόν. с. 3.

⁵ «"Carere" значит следующее: не обладать тем, что хочешь иметь. В "carere" есть желание... О "carere" говорят и в другом смысле: когда чего-то не имеешь, и знаешь, что не имеешь, хотя и легко это переносишь».

⁶ «Дружба узнается через *caritas* и *amor*. Почитание богов, предков и отечества среди тех людей, кто отличается мудростью или положением, приводит обыкновенно к *caritas*. Супруги же, дети, братья и все те, кого связывают общение и близкое знакомство, соединятся, хотя в некотором смысле и через *caritas*, все же в большей степени через *amor*».

coniugum, ut liberorum, ut familiarium»¹ (Partitiones, 25, 88) или «Aut si pro bonis viris aut certe pro iis, qui illis boni atque utiles sint, laborare. Namque haec res amorem magis conciliat, illa virtutis defensio caritatem»² (De oratore, II, 51, 206).

Цицерон рассматривает amor в трех значениях. Во-первых, под amor он понимает страсть, порыв, сопряженный со слабостью духа, пороком и легкомыслием: «Totus vero iste, qui vulgo appellatur amor, (nec hercule invenio, quo nomine alio possit appellari,) tantae levitatis est, ut nihil videam, quod putem conferendum»³ (Tusculanae disputationes, IV, 68) и «Sin autem est aliquis amor, ut est certe, qui nihil absit aut non multum ab insania»⁴ (Tusculanae disputationes, IV, 72). Во-вторых, он говорит о amor как о философском понятии: «Philosophi sumus exorti, (et auctore quidem nostro Platone...) qui amori auctoritatem tribueremus. Stoici vero et sapientem amaturum esse dicunt, et amorem ipsum conatum amicitiae faciendae ex pulchritudinis specie definiunt»⁵ (Tusculanae disputationes, IV, 71-72).

Третье значение amor тесно связано с пониманием Цицероном семьи и ее значения в становлении государства. Он рассматривает семью как «начало города и рассадник государства».⁶ Отношения внутри семьи становятся впоследствии моделью для отношений между всеми гражданами. И если отношения между родителями и детьми Цицерон называется общим словом amor, то отношения между гражданами он описывает при помощи caritas (caritas rei publicae или caritas patriae).⁷ Однако это чувство может развиваться и дальше: за caritas patriae следует caritas generis humani – чувство, которое Цицерон соотносит со справедливостью, благочестием, добротой, радушием,

¹ «Люди движимы либо caritas – по отношению к богам, отечеству и предкам, либо amor – по отношению к братьям, супругам, детям и товарищам».

² «Защищают же либо хороших людей, либо тех, кто не только хорош, но и полезен для слушателей. Во втором случае располагает к человеку amor, в первом, когда защищается добродетель, caritas».

³ «Такой порыв обычно называется «любовью» (и я, право же, не могу подобрать ему другого имени), — и в нем видна такая слабость духа, которую и сравнить не с чем» (перевод М.Л. Гаспарова).

⁴ «Если и есть любовь (а она точно есть), то она недалеко отстоит от безумия».

⁵ «Появились философы, и среди них первый – Платон, которые придают большое значение любви. Стоики говорят, что и мудрец может любить, и указывают на то, что любовь есть стремление к дружбе, которое должно происходить из идеи красоты».

⁶ Подробнее см. De officiis, I, 54.

⁷ De legibus, I, 15, 43; De officiis, III, 100; Tusculanae disputationes, I, 37, 90.

благосклонностью, обходительностью и прочими подобными вещами.¹

Таким образом, можно говорить о том, что *caritas* понималось как более высокое чувство, чем *amor*: во-первых, его использовали для описания отношения к богам, родине или родителям (в то время как *amor* – к братьям, супругам, детям и друзьям), во-вторых, *caritas* имело меньшее отношение к пользе и выгоде, чем *amor*. В практическом применении это различие, конечно, соблюдалось не всегда. *Amor* вообще являлось наиболее распространенным (и, вероятно, наиболее широким по значению) словом; к примеру, у Плавта и Теренция *diligere* встречается достаточно редко, а *caritas* не встречается вовсе. В работах Цицерона наблюдается следующая ситуация: *amor* преобладает в письмах, *diligere* – в философских работах, *caritas* – в этических.²

III.4.2. Caritas, dilectio, amor в латинском тексте Нового завета

При анализе латинского перевода Нового завета необходимо, во-первых, учитывать две группы текстов (старолатинские тексты³ и Вульгату), и во-вторых, рассматривать отдельно употребление глагольных форм и форм существительных.

Для Вульгаты в целом характерно единообразие: в абсолютном большинстве случаев ἀγαπᾶν переводится как *diligere* (исключением является одно место – 1 Петр 2:15), оттенки же смыслов передаются при помощи прямых дополнений к глаголу: любовь друг ко другу передается через *diligere invicem* (Ин. 13:34, 15:12, 17, 1 Ин. 4:7, 12, Рим. 12:10, 13:8, 1 Фес. 4:9) или

¹ De finibus, V, 65: «Quae animi affectio suum cuique tribuens atque hanc quam dico societatem coniunctionis humanae munifice et aequae tuens iustitia dicitur, cui sunt adiunctae pietas, bonitas, liberalitas, benignitas, comitas, quaeque sunt generis eiusdem» («Такое состояние души, которое воздает каждому свое и защищает щедро и благосклонно человеческое общество, называется справедливостью, к которой присоединяются благочестие, добросердечие, благородство, благосклонность, гуманность и прочие вещи подобного рода»).

² Pétrelle H. Caritas, Etude sur le Vocabulaire latin de la Charité Chrétienne. pp. 33-34.

³ В первую очередь старолатинские африканские переводы, которые, вероятно, цитировали Тертуллиан и Киприан.

diligere alterutrum (1 Ин. 3:2, 23); любовь к братьям – diligere fratrem (1 Ин. 3:10, 14, 4:21) и diligere fraternitatem (1 Петр 2:17); любовь к ближнему – diligere proximum (Мф. 5:43, 19:19, 22:39, Мк. 12:31, Рим. 13:9, Гал. 5:14, Иак. 2:8); любовь к врагам – diligere inimicos (Мф. 5:44, Лк. 6:27, 35). В 2 Петр 2:15 ἠγάπησεν заменяется на amavit, что достаточно просто объясняется контекстом.¹

В старолатинских переводах единообразия как такового нет, и ἀγαπᾶν может часто заменяться на amare.² Фон Зоден полагает, что эти разночтения объясняются ошибками переводчиков, которые были введены в заблуждение параллельными местами, в которых использовался φιλεῖν, так как он обыкновенно переводился на латинский как amare.³

Ситуация с формами существительных аналогична: в Вульгате в большинстве случаев ἀγάπη переводится как caritas и только в некоторых местах как dilectio. В старолатинских африканских переводах встречаются не только caritas и dilectio, но и собственно слово ἀγάπη, которое по каким-то причинам оставалось непереуведенным. Высказывалось предположение, что ἀγάπη некоторое время конкурировало с латинскими эквивалентами так же, как это было в ситуации с βάλτισμα и tinctio/lavacrum или κατηχοῦμενοι и audientes/auditores.⁴ Фон Зоден объясняет это тем, что христианские авторы и переводчики придавали самому слову ἀγάπη сакральный смысл и потому не переводили его, так как воспринимали это как профанацию.⁵ Однако такое объяснение не может считаться удовлетворительным по той причине, что отсутствие перевода в старолатинских текстах встречается не только в случае ἀγάπη. Как отмечает Бёркитт, в текстах встречаются транслитерации для ἀναστάσει (anastasis), δυσκόλον (discolum), а также иногда не переводятся

¹ «...ὃς μισθὸν ἀδικίας ἠγάπησεν», «... qui mercedem iniquitatis amavit» («...который возлюбил мзду неправедную»).

² Pètré H. Caritas, Etude sur le Vocabulaire latin de la Charité Chrétienne. pp. 45-46.

³ Von Soden H. Das Lateinische Neue Testament in Afrika zur Zeit Cyprians. — Leipzig, 1909. — pp. 75-76. Цит. по Pètré H. Caritas, Etude sur le Vocabulaire latin de la Charité Chrétienne. p. 46.

⁴ Teeuwen St. W. J. Sprachlicher Bedeutungswandel bei Tertullian, Ein Beitrag zum Studium der christlichen Sondersprache // Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. — Paderborn, 1926. — p. 17. Цит. по Pètré H. Caritas, Etude sur le Vocabulaire latin de la Charité Chrétienne. pp. 47-48.

⁵ Von Soden H. Das Lateinische Neue Testament in Afrika zur Zeit Cyprians. p. 345. Цит. по Pètré H. Caritas, Etude sur le Vocabulaire latin de la Charité Chrétienne. pp. 48.

сами названия книг (*cata Mattheum, cata Lucum*).¹

Но все же *caritas* и *dilectio* встречаются чаще, чем транслитерация ἀγάπη, причем так же, как и в Вульгате, в старолатинских африканских текстах *caritas* является наиболее употребительным. Встает закономерный вопрос об причине появления слова *dilectio*. Как уже было отмечено, классическая латынь не знает этой формы, однако в новозаветных текстах она встречается. Можно ли предположить, что слово *dilectio* являлось попыткой адекватного перевода на латинский язык слова ἀγάπη? Петре отвергает это предположение на том основании, что Тертуллиан через *dilectio* объясняет своим противникам характер христианского собрания-трапезы ἀγάπη: «*sepa nostra... vocatur quod dilectio penes Graecos*»² (*Apologeticus*, 39, 16), и следовательно, говорит Петре, можно предположить, что слово *dilectio* было понятно и знакомо нехристианскому латинскому миру.³ С другой стороны, подобное словообразование (существительные на -tio) встречается у Апулея; и что важно в данном случае, после него эти существительные не зафиксированы в письменной традиции.⁴ Тем не менее, едва ли можно предположить, что тексты Апулея не были понятны его современникам. Кроме того, у Апулея во «Флоридах» встречается форма *dilector*, которая позднее появляется только у Тертуллиана. Также стоит отметить, что форма *dilectio* наравне с *caritas* используется в трактате «О вере, надежде и любви» Зенона Веронского, который также был африканского происхождения.⁵ Таким образом, вопрос о происхождении слова *dilectio* и его употреблении за пределами Африки остается открытым.

Интерес представляет и тот факт, что в латинском тексте Нового завета встречается слово *amor*: в посланиях Петра φιλadelphία трижды переводится как *amor fraternitatis* (1 Петр 1:22, в 2 Петр 1:7 дважды), в то время как в других случаях стандартным переводом является *caritas fraternitatis* (Рим.

¹ *Burkitt F.C.* The old Latin and the Itala. — Cambridge University Press, 1896. — pp. 12-13.

² «Наша трапеза называется так, как *dilectio* у греков».

³ *Pétré H.* Caritas, Etude sur le Vocabulaire latin de la Charité Chrétienne. pp. 50-51.

⁴ *Médan P.* La latinité d'Apulée dans les Métamorphoses. — Paris, 1925. — p. 109. Цит. по *Pétré H.* Caritas, Etude sur le Vocabulaire latin de la Charité Chrétienne. p. 51.

⁵ *Tractatus de spe, fide et caritate* (XXXVI) 15, 4; 17, 6; 18, 4; 19, 5; 20, 9; 21, 1.

12:10, 1 Фес. 4:9, Евр. 13:1). Петре объясняет такой перевод тем, что φιλεῖν обычно переводился как amare, и соответственно в данном случае был сделан перевод по аналогии: φιλία – amor. Однако такое объяснение порождает больше вопросов, чем дает ответов.

В случаях 1 Петр 1:22 («animas vestras castificantes in oboedientia caritatis in fraternitatis amore simplici ex corde invicem diligite adtentius») и 2 Петр 1:7 («in pietate autem amorem fraternitatis in amore autem fraternitatis caritatem») можно предположить и более простое решение.

Выводы к главе:

Анализ показывает, что все четыре семитских корня, используемых в Танахе для выражения любви, в равной степени описывают ее различные аспекты, как религиозные, так и секулярные, то есть невозможно выделить специальные термины для описания божественной, чувственной или дружественной любви. В религиозном аспекте любовь рассматривается двояко: как любовь Бога к людям и как любовь людей к Богу. Любовь Бога к человеку может описываться как дар, награда за выполнение завета; в ее описании всегда присутствует мотив избрания Богом, его особого благоволения к своему народу. Относительно любви человека к Богу можно сказать, что она редко рассматривается в связи со страхом; ее природа скорее обусловлена стремлением человека к преодолению дистанции и единению с Богом. Если же она рассматривается не как эмоциональное переживание, то чаще всего о ней будут говорить как о предписании (причем оно будет выражаться в терминах, характерных для ближневосточных "вассальных" договоров) или же в контексте метафоры отца/сына, учителя/ученика, характерной для литературы мудрости.

Все четыре корня до-христианского греческого языка, использующиеся для описания любви, в отличие от древнееврейских, предполагают различные оттенки смыслов: στóρυη подчеркивает инстинктивную природу любви, φιλία

– дружественные отношения, определенные скорее принадлежностью к одной социальной группе, чем эмоциональной привязанностью, ἔρως понимается как страстное желание обладать объектом стремления. В ἀγαλάω же нет ничего ни от инстинкта, ни от магической силы эроса.

Так как форма ἀγάπη не встречается в классическом древнегреческом языке, большинство исследователей склонно считать ее неологизмом, появившимся в Септуагинте. Однако некоторые находки ставят под сомнение эту точку зрения. В любом случае, ἀγάπη по сравнению с другими словами этого корня, использовавшимися в не-христианской греческой литературе, в Септуагинте получает новые смыслы и семантически обогащается, и становится одним из центральных концептов в Новом завете.

В любовной лексике классического латинского языка достаточно сложно выделить слова, которые в точности соответствовали бы древнегреческим: латинские корни, описывающие любовь, достаточно универсальны и их специфика скорее определяется в зависимости от употребления. Так, например, *amare* может обозначать все от душевной расположенности и до страсти, и соответственно, использоваться для перевода как ἔρως, так и φιλεῖν, так и ἀγαπάω. *Diligere* понимается как любовь, основанная на выборе, способности отличать и предпочитать другим, что опять же не находит прямых аналогий в древнегреческом языке. Производного от *diligere* существительного классическая латынь не знает (*dilectio* - достаточно позднее слово), и существительным, наиболее близким по значению к *diligere*, оказывается *caritas*. В то же время однокоренной для *caritas* глагол *carere* в некотором смысле соответствует глаголу ἔρως, так как имеет оттенок нехватки и нужды, а однокоренное прилагательное *carus* подчеркивает ценность и значимость. Можно говорить о том, что *caritas* понималось как более высокое чувство, чем *amor*: во-первых, его использовали для описания отношения к богам, родине или родителям (в то время как *amor* – к братьям, супругам, детям и друзьям), во-вторых, *caritas* имело меньшее отношение к пользе и выгоде, чем *amor*. В практическом

применении это различие, конечно, соблюдалось не всегда. Amor вообще являлось наиболее распространенным (и, вероятно, наиболее широким по значению) словом. Таким образом, в латинском языке не оказывается слова, которое полностью соответствовало бы древнегреческому ἀγάπη.

В связи в этом ситуация с латинскими текстами Нового завета достаточно неоднозначна. Если в Вульгате ἀγαπᾶν в абсолютном большинстве случаев переводится как diligere, а ἀγάπη - как caritas и dilectio, то в старолатинских переводах такого единообразия нет. Однако именно обращение к ним необходимо для понимания общепринятого перевода и прояснения смыслов, которые христианские латинские авторы вкладывали в понятия, ими используемые. Так, в старолатинских африканских переводах ἀγαπᾶν может заменяться не только на diligere, но и на amare, а ἀγάπη - на dilectio, caritas или же не переводится вовсе.

Заключение

Теория мотивов Андерса Нюгрена представляет собой в полной мере консервативный и соответствующий лютеранской ортодоксии взгляд на проблему любви. Основной идеей теории является дихотомия ἀγάπη-мотива и ἔρως-мотива. Агапе понимается Нюгренем как немотивированная любовь, основанием которой является сама природа Бога, проявлением – создание ценности объекта любви и целью – инициализация общения с Богом. Эрос – эгоистичная, мотивированная любовь, основанием которой является определенная потребность, возникающая как ответ на осознание собственного несовершенства, проявлением – стремление к божественному, и цель – достижение эудаймонии. Соединение этих двух мотивов порождает caritas-синтез, подготовка которого была проведена отцами церкви, оформление реализовано в учении Августина, развитие осуществлено католической церковью в Средние века. Разрушение синтеза, произошедшее благодаря Реформации и Ренессансу, ознаменовало возвращение к "чистой" христианской любви агапе.

Работа Нюгрена стала классической как для протестантской, так и для католической теологии. Дискурс о любви в XX веке так или иначе строится вокруг теории Нюгрена, и даже критики теории не выходят за ее рамки: оппоненты Нюгрена переосмысливают основные понятия теории, подвергают сомнению метод и аргументацию Нюгрена, указывают на фактические ошибки в его построении, однако основной проблемой дискурса о любви остается дихотомия агапе и эроса, и как следствие вопрос о возможности caritas-синтеза.

Анализ трудов раннехристианских авторов показывает, что в целом можно говорить о наличии двух противоположных тенденций в понимании любви. Действительно, в текстах встречается как агапическое (в нюгреновской терминологии) понимание божественной любви, так и то, что соответствует характеристикам выделенного Нюгренем ἔρως-мотива. Однако

сведение всего развития раннехристианской мысли к противоборству этих двух тенденций не может быть безоговорочно принято: как было показано, то, что Нюгрэн называется ἀγάπη-мотивом, было достаточно слабо разработано и едва ли являлось, как утверждает Нюгрэн, истинным соперником ἔρως-мотива. Представляется более вероятной иная ситуация, а именно попытка раннехристианских авторов выработать подход, который позволил бы согласовать достаточно разрозненные ветхо- и новозаветные тексты, греческую философию и личный опыт переживания священного.

Также и идея об учении о *caritas* как синтезе ἔρως- и ἀγάπη-мотивов представляется проблематичной. Прежде всего, сам Нюгрэн отмечает, что в некоторых пунктах учение Августина не согласуется с его теорией (например, в вопросе о мотивации божественной любви). Кроме того, как показал анализ, основные черты *caritas* Августина носят строго эротический характер, то есть *caritas* им понимается как любовь человека к Богу, основывающаяся на несовершенстве человека («*amor ex miseria*», «*indigentiae siccitas*»), проистекающая из осознания человеком совершенства Бога и стремящаяся достичь этого совершенства. Необходимо отметить, что Августин также говорит и о божественной любви, основанной на изобилии и милосердии («*amor ex misericordia*», «*beneficentiae ubertas*»), однако она не входит в его понятие *caritas*.

Анализ показывает, что все четыре семитских корня, используемых в Танахе для выражения любви, в равной степени описывают ее различные аспекты, как религиозные, так и секулярные, то есть невозможно выделить специальные термины для описания божественной, чувственной или дружественной любви. В религиозном аспекте любовь рассматривается двояко: как любовь Бога к людям и как любовь людей к Богу. Любовь Бога к человеку может описываться как дар, награда за выполнение завета; в ее описании всегда присутствует мотив избрания Богом, его особого благоволения к своему народу. Относительно любви человека к Богу можно сказать, что она редко рассматривается в связи со страхом; ее природа скорее

обусловлена стремлением человека к преодолению дистанции и единению с Богом. Если же она рассматривается не как эмоциональное переживание, то чаще всего о ней будут говорить как о предписании (причем оно будет выражаться в терминах, характерных для ближневосточных "вассальных" договоров) или же в контексте метафоры отца/сына, учителя/ученика, характерной для литературы мудрости.

Все четыре корня до-христианского греческого языка, использующиеся для описания любви, в отличие от древнееврейских, предполагают различные оттенки смыслов: *στóρυη* подчеркивает инстинктивную природу любви, *φιλία* – дружественные отношения, определенные скорее принадлежностью к одной социальной группе, чем эмоциональной привязанностью, *ἔρως* понимается как страстное желание обладать объектом стремления. В *ἀγαπάω* же нет ничего ни от инстинкта, ни от магической силы эроса.

Так как форма *ἀγάπη* не встречается в классическом древнегреческом языке, большинство исследователей склонно считать ее неологизмом, появившимся в Септуагинте. Однако некоторые находки ставят под сомнение эту точку зрения. В любом случае, *ἀγάπη* по сравнению с другими словами этого корня, использовавшимися в не-христианской греческой литературе, в Септуагинте получает новые смыслы и семантически обогащается, и становится одним из центральных концептов в Новом завете.

В любовной лексике классического латинского языка достаточно сложно выделить слова, которые в точности соответствовали бы древнегреческим: латинские корни, описывающие любовь, достаточно универсальны и их специфика скорее определяется в зависимости от употребления. Так, например, *amare* может обозначать все от душевной расположенности и до страсти, и соответственно, использоваться для перевода как *ἐράν*, так и *φιλεῖν*, так и *ἀγαπάν*. *Diligere* понимается как любовь, основанная на выборе, способности отличать и предпочитать другим, что опять же не находит прямых аналогий в древнегреческом языке. Производного от *diligere* существительного классическая латынь не знает

(*dilectio* - достаточно позднее слово), и существительным, наиболее близким по значению к *diligere*, оказывается *caritas*. В то же время однокоренной для *caritas* глагол *carere* в некотором смысле соответствует глаголу *ἐρύω*, так как имеет оттенок нехватки и нужды, а однокоренное прилагательное *carus* подчеркивает ценность и значимость. Можно говорить о том, что *caritas* понималось как более высокое чувство, чем *amor*: во-первых, его использовали для описания отношения к богам, родине или родителям (в то время как *amor* – к братьям, супругам, детям и друзьям), во-вторых, *caritas* имело меньшее отношение к пользе и выгоде, чем *amor*. В практическом применении это различие, конечно, соблюдалось не всегда. *Amor* вообще являлось наиболее распространенным (и, вероятно, наиболее широким по значению) словом. Таким образом, в латинском языке не оказывается слова, которое полностью соответствовало бы древнегреческому *ἀγάπη*.

В связи в этом ситуация с латинскими текстами Нового завета достаточно неоднозначна. Если в Вульгате *ἀγαπᾶν* в абсолютном большинстве случаев переводится как *diligere*, а *ἀγάπη* - как *caritas* и *dilectio*, то в старолатинских переводах такого единообразия нет. Однако именно обращение к ним необходимо для понимания общепринятого перевода и прояснения смыслов, которые христианские латинские авторы вкладывали в понятия, ими используемые. Так, в старолатинских африканских переводах *ἀγαπᾶν* может заменяться не только на *diligere*, но и на *amare*, а *ἀγάπη* - на *dilectio*, *caritas* или же не переводится вовсе.

Список литературы

Источники:

1. *Augustinus*. De catechizandis rudibus / Ed. W.Y. Fausset. — London: Methuen & Co., 1915. — 124 p.
2. *Augustinus*. De diversis quaestionibus octoginta tribus. De octo Dulcitii quaestionibus / Ed. A. Mutzenbecher SSCL 44A. — 1975. — 367 p.
3. *Augustinus*. De patientia // De fide et symbolo, De fide et operibus, De agone christiano, De continentia, De bono coniugali, De virginitate, De bono viduitatis, De adulterinis coniugiis, De mendacio, Contra mendacium, De opere monachorum, De divinatione daemonum, De cura pro mortuis gerenda, De patientia / Ed. J. Zycha. CSEL 41. — 1900. — pp. 661-691.
4. *Augustinus*. De vera religione / Ed. W. M. Green. CSEL 77. — Hoelder-Pichler-Tempsky, 1961. — 83 p.
5. *Augustinus*. Enarrationes in Psalmos 119-133 / Ed. F. Gori. CSEL 95, 3. — Vienna: Austrian Academy of Sciences Press, 2001. — 340 p.
6. *Augustinus*. In Iohannis evangelium tractatus CXXIV / Ed. R. Willems. CCSL 36. — Typographi Brepols, 1954. — 706 p.
7. *Barnabas*. Epistle of Barnabas // The Apostolic Fathers, Volume II: Epistle of Barnabas. Papias and Quadratus. Epistle to Diognetus. The Shepherd of Hermas / Edited and translated by Bart D. Ehrman. LCL 25. — Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003. — pp. 12-85.
8. Biblia Sacra Vulgata. Editio quinta / Ed. by R. Gryson, B. Fischer. — Stuttgart: German Bible Society, 2007. — 2032 p.
9. *Cicero*. Divisions of Oratory // On the Orator: Book 3. On Fate. Stoic Paradoxes. Divisions of Oratory / Translated by H. Rackham. LCL 349. — Cambridge, MA: Harvard University Press, 1942. — pp. 310-422.

10. *Cicero. On Duties* / Translated by Walter Miller. LCL 30. — Cambridge, MA: Harvard University Press, 1913. — 425 p.
11. *Cicero. On Ends* / Translated by H. Rackham. LCL 40. — Cambridge, MA: Harvard University Press, 1914. — 513 p.
12. *Cicero. On the Laws // On the Republic. On the Laws* / Translated by Clinton W. Keyes. LCL 213. — Cambridge, MA: Harvard University Press, 1928. — pp. 296-520.
13. *Cicero. On the Orator: Books 1-2* / Translated by E. W. Sutton, H. Rackham. LCL 348. — Cambridge, MA: Harvard University Press, 1942. — 485 p.
14. *Cicero. The Letters to His Friends. Vol. III* / Translated by Williams W.G. LCL. — MA: Harvard University Press, 1960. — 755 p.
15. *Cicero. Tusculan Disputations* / Translated by J. E. King. LCL 141. — Cambridge, MA: Harvard University Press, 1927. — 583 p.
16. *Clemens Alexandrinus. Paedagogus. Stromata // Clementis Alexandini Opera Quae Exstant Omnia. Tomus Prior.* / Ed. J.-P. Migne. PG 8. — Paris, 1857. — pp. 247-1382.
17. *Clement of Alexandria. The Exhortation to the Greeks // Clement of Alexandria. The Exhortation to the Greeks. The Rich Man's Salvation. To the Newly Baptized* / Translated by G. W. Butterworth. LCL 92. — Cambridge, MA: Harvard University Press, 1919. — pp. 3-263.
18. *Harnack A. History of Dogma. Vol I.* — Wipf and Stock Publishers, 1997. — 362 p.
19. *Harnack A. Der 'Eros' in der alten christlichen Literatur // Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Jahrg.* — 1918. — No. 1. — pp. 81-94.
20. *Ignatius. To the Roman // The Apostolic Fathers, Volume I: I Clement. II Clement. Ignatius. Polycarp. Didache* / Edited and translated by Bart D. Ehrman. LCL 24. — Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003. — pp. 268-282.

21. *Nonius Marcellus*. De compendiosa doctrina. Vol. III. Lib. V-XX / Ed. Lindsay W.M. — Lipsiae B.G. Teubner, 1903. — 362 p.
22. *Novum Testamentum Graece*. — Nestle-Aland 28th revised edition. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012. — 1008+231 p.
23. *Nygren A.* Agape and Eros. — Philadelphia: The Westminster Press, 1953. — 784 p.
24. *Origenes*. Contra Celsum // Origenis Opera Omnia. Tomus Primus. / Ed. J.-P. Migne. PG 11. — Paris, 1857. — pp. 637-1632.
25. *Origenes*. Homiliae in Canticum Canticorum // Origenis Opera Omnia. Tomus Tertius. / Ed. J.-P. Migne. PG 13. — Paris, 1862. pp. 37-197.
26. *Septuaginta*. Editio Altera / Ed. by Rahlfs A., Hanhart R. — Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006. — 2201 p.
27. *Tertullian*. Ad martyras // Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera / Ed. V. Bulhart, Borleffs. CSEL 76. — 1957. — pp. 1-8.
28. *Tertullian*. Adversus Marcionem. Books 1 to 3 / Edited and translated by E. Evans. — Oxford: Clarendon Press, 1972. — 658 p.
29. *Tertullian*. Apology / Translated by T. R. Glover, Gerald H. Rendall. LCL 250. — Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931.
30. *Tertullian*. De anima // Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera / ed. A. Reifferscheid, G. Wissowa. CSEL 20. — 1890. — pp. 298-396.
31. *Tertullian*. De carne Christi liber / Edited and translated by E. Evans. — London: S.P.C.K., 1956. — 197 p.
32. *Tertullian*. De carnis resurrectione // Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera / Ed. E. Kroymann. CSEL 47. — 1906. — pp. 25-125.
33. *Tertullian*. De praescriptione haereticorum // Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera / Ed. E. Kroymann. CSEL 70. — 1942. — pp. 1-58.
34. *Tertullian*. De resurrectione carnis liber / Edited and translated by E. Evans. — London: S.P.C.K., 1960. — 361 p.
35. *Zeno Veronensis*. Tractatus / Ed B. Lofstedt. CCL 22. — Louvain, 1971.

36. *Adams R.M.* Pure Love // *Journal of Religious Ethics*. — 1980. — No. 8. — pp. 83-99.
37. *D'Arcy M.C.* The Mind and Heart of Love: A Study In Eros And Agape. — New York: Henry Holt, 1947. — pp. 336.
38. *Goodenough E.R.* The Fundamental Motif of Christianity // *The Journal of Religion*. — 1940. — Vol. 20. — No. 1. — pp. 1-14.
39. *Grant C.* For the Love of God: Agape // *The Journal of Religious Ethics*. — 1996. — Vol. 24. — No. 1. — pp. 3-21.
40. *Harrelson W.* The Idea of Agape in the New Testament // *The Journal of Religion*. — 1951. — Vol. 31. — No. 3. — pp. 169-182.
41. *Heyward C.* Lamenting the Loss of Love: A Response to Colin Grant // *The Journal of Religious Ethics*. — 1996. — Vol. 24. — No. 1. — pp. 23-28.
42. *Heyward C.* Touching Out Strength: The Erotic as Power and the Love of God. — New York: Harper and Row, 1989. — 208 p.
43. *Mahoney T.A.* Is Socratic erōs in the "Symposium" Egoistic? // *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*. — 1996. — Vol. 29. — No. 1. — pp. 1-18.
44. *McFague S.* God as Mother // *Weaving and Visions: New Pattern in Feminist Spirituality* / Ed. by Judith Plaskow and Carol P. Christ. — San Francisco: Harper and Row, 1989. — pp. 139-150.
45. *Streiker L.D.* The Christian Understanding of Platonic Love. A Critique of Anders Nygren's "Agape and Eros" // *The Christian Scholar*. — 1964. — Vol. 47. — No. 4. — pp. 331-340.
46. *Vacek E.C.* Love, Christian and Diverse: A Response to Colin Grant // *The Journal of Religious Ethics*. — 1996. — Vol. 24. — No. 1. — pp. 29-34.
47. *Augustinus.* De civitate Dei / Ed. E. Hoffmann. CSEL 40, 1-2. — Wien, 1899/1900.
48. *Cicero.* On the Orator: Books 1-2 / Translated by E. W. Sutton, H. Rackham. LCL 348. — Cambridge, MA: Harvard University Press, 1942. — 485 p.

Исследования:

49. *Покорны П., Геккель У.* Введение в Новый Завет. Обзор литературы и богословия Нового Завета / Пер. с нем. В. Витковский. — М.: Издательство ББИ, 2012. — 798 с.
50. *Хегглунд Б.* История теологии / Пер. со швед. В. Володин. — СПб.: Светоч, 2001. — 369 с.
51. *Balthasar H.U.* Origen: Spirit and Fire. A Thematic Anthology of His Writings. — Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2001. — 416 p.
52. *Blackman E.C.* Marcion and His Influence. — London, New York: SPCK, 1948. — 192 p.
53. *Bray G.* The Doctrine of the Trinity in Augustine's *De Civitate Dei* // *European Journal of Theology*. — 1992. — Vol. 1. — No. 2 — pp. 141-149.
54. *Burkitt F.C.* The old Latin and the Itala. — Cambridge University Press, 1896. — 98 p.
55. *Casey R.P.* Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Platonism // *Harvard Theological Review*. — 1925. — Vol. 18. — No. 1. — pp. 39-101.
56. *Clements R.E.* God's Chosen People, a Theological Interpretation of the Book of Deuteronomy. — Judson Press, 1969. — 126 p.
57. *Crouch C. L.* Israel and the Assyrians. Deuteronomy, the Succession Treaty of Esarhaddon, and the Nature of Subversion. — Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2014. — 238 p.
58. *Dunn J.D.G.* The New Perspective on Paul. — Grand Rapids, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2005. — 539 p.
59. *Erling B.* Language Games and Contexts of Meaning: Wittgenstein and Anders Nygren // *Journal of the American Academy of Religion*. — 1984. — Vol. 52. — No. 4. — pp. 691-708.

60. *Faye E. de.* Clément d'Alexandrie: étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au II siècle. — Paris: E. Leroux, 1898. — 380 p.
61. *Ferré N.F.S.* Swedish Contributions to the Modern Theology. With Special Reference to Lundesian Thought. — New York, London: Harper and Row, 1939. — 250 p.
62. *Georgacas D. J.* A Contribution to Greek Word History, Derivation and Etymology // *Glotta*. — 1957. — Vol. 36. — No. 1/2. — pp. 100-122.
63. *Grant R.M.* Marcion and the Critical Method // *From Jesus to Paul: Studies in Honour of Francis Wright Beare*. Ed. by Peter Richardson and John C. Hurd. Waterloo, ON: Wilfrid Laurier University Press. — 1984. — pp. 207–215.
64. *Griffiths J.G.* Isis and Agape // *Classical Philology*. — 1985. — Vol. 80. — No. 2. — pp. 139-141.
65. *Hall T.* The Nygren Corpus: Annotations to the Major Works of Anders Nygren of Lund // *Journal of the American Academy of Religion*. — 1979. — Vol. 47. — No. 2. — pp. 269-289.
66. *Higgins A.J.B.* The Latin Text of Luke in Marcion and Tertullian // *Vigiliae Christianae*. — 1951. — Vol. 5. — No. 1. — pp. 1-42.
67. *Itter A.C.* Esoteric Teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria // *Vigiliae Christianae. Supplements*. Boston, MA, USA: BRILL, 2009. — Vol. 97. — 233 p.
68. *Lepojärvi J.* Does Eros Seek Happiness? A Critical Analysis of C. S. Lewis's Reply to Anders Nygren // *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*. — 2011. — Vol. 53. — Issue 2. — pp. 208-224.
69. *Levinson B.M., Stackert J.* Between the Covenant Code and Esarhaddon's Succession Treaty. Deuteronomy 13 and the Composition of Deuteronomy // *Journal of Ancient Judaism*. — 2013. — No. 3. — pp. 123–140.
70. *Lilla S.R.C.* Clement of Alexandria, A Study in Christian Platonism and Gnosticism. — Oxford: Oxford Theological Monographs, 1971. — 282 p.

71. *Maier H.O.* Clement of Alexandria and the Care of the Self American // Journal of the Academy of Religion. — 1994. — Vol. 62. — No. 3. — pp. 719-745.
72. *McKay J.W.* Man's Love for God in Deuteronomy and the Father/Teacher — Son/Pupil Relationship // *Vetus Testamentum*. — 1972. — Vol. 22. — No. 4. — pp. 427–429.
73. *Meconi D.V.* Traveling without Moving: Love as Ecstatic Union in Plotinus, Augustine, and Dante // *Mediterranean Studies*. — 2009. — Vol. 18. — pp. 1-23.
74. *Miethe T.L.* Augustine's Theory of Sense Knowledge // Journal of the Evangelical Theological Society. — 1979. — No. 22/3. — pp. 257-264.
75. *Milbank J.* A reading of Benedict XVI's encyclical *Deus Caritas Est* // *Milbank J. The Future of Love: Essays in Political Theology*. — Cascade Books, 2009. — pp. 364-370.
76. *Moulton J.H., Milligan G.* Ἀγαπάω, ἀγάπη, ἀγαπητός // *Moulton J.H., Milligan G. The Vocabulary of the Greek Testament*. — London: Hodder and Stoughton, 1914. — pp. 1-2.
77. *Moulton J.H., Milligan G.* Φιλέω, φίλημα, φιλία // *Moulton J.H., Milligan G. The Vocabulary of the Greek Testament*. — London: Hodder and Stoughton, 1914. — pp. 669-670.
78. *Nicholson E.W.* Deuteronomy and Tradition. — Oxford, 1967.
79. *Osborn E.* Clement of Alexandria. — Cambridge: Cambridge University Press, 2008. — 344 p.
80. *Osborne C.* Eros Unveiled, Plato and the God of Love. — Oxford: Clarendon Press, 1996. — 246 p.
81. *Outler A.C.* The 'Platonism' of Clement of Alexandria // *The Journal of Religion*. — 1940. — Vol. 20. — No. 3. — pp. 217-240.
82. *Pétre H.* Caritas, Etude sur le Vocabulaire latin de la Charité Chrétienne. — Louvain, 1948. — 412 p.

83. *Quell G., Stauffer E.* Ἀγαπάω, ἀγάπη, ἀγαπητός // Theological Dictionary of the New Testament. Vol. 1 of 10: A - Γ / Edited by Kittel G., Friedrich G., translated by Bromiley G.W. — Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1964. — pp. 21-55.
84. *Quispel G.* Marcion and the Text of the New Testament // *Vigiliae Christianae*. — 1998. — Vol. 52. — No. 4. — pp. 349-360.
85. *Rad G.* von. Deuteronomy, A Commentary. — London: Westminster John Knox Press, 1966. — 211 p.
86. *Rasmusson A.* A Century of Sweden Theology // *Lutheran Quarterly*. — 2007. — Vol. XXI. — No. 2. — pp. 125-162.
87. *Richardson C.C.* Love: Greek and Christian // *The Journal of Religion*. — 1943. — Vol. 23. — No. 3. — pp. 173-185.
88. *Roberts C.H.* ΑΓΑΠΗ in "The Invocation of Isis" (P.Oxy. XI. 1380) // *The Journal of Egyptian Archaeology*. — 1953. — Vol. 39. — p. 114.
89. *Saarinen R.* Eros and Protestantism: From Nygren to Milbank // *Gudstankens aktualitet: bidrag om teologiens opgave og indhold og protestantismens indre spændinger: festskrift til Peter Widmann*. Ed. by E. Wilberg Pedersen. — Copenhagen: Anis, 2010. — p. 339-350.
90. *Sanders E. P.* Paul and Palestinian Judaism. — Minneapolis: Fortress Press, 1977. — 627 p.
91. *Sanders E. P.* Paul, the Law, and the Jewish People. — Philadelphia: Fortress Press, 1983. — 227 p.
92. *Schindler D.C.* Plato and the Problem of Love: On the Nature of Eros in the "Symposium" // *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*. — 2007. — Vol. 40. — No. 3. — pp. 199-220.
93. *Scott W.M.* Aspects of Christian Mysticism. — London: John Murray, 1907. — 171 p.
94. *Sharp L.D.* The Doctrine of Grace in Calvin and Augustine // *The Evangelical Quarterly*. — 1980. — Vol. 52. — No. 2. — pp. 84-96.

95. *Spicq C.* Le Lexique de l'amour dans les papyrus et dans quelques inscriptions de l'époque hellénistique // *Mnemosyne*. — 1955. — Vol. 8. — Fasc. 1. — pp. 25-33.
96. *Spicq C.* Ἀγάπη // *Spicq C.* Theological Lexicon of the New Testament. Vol. 1 of 3: ἀγα - ἐλπ / Translated and edited by Ernest J.D. — Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1994. — pp. 8-22.
97. *Stählin G.* Φιλέω, καταφιλέω, φίλημα, φίλος, φίλη, φιλία // Theological Dictionary of the New Testament. Vol. 9 of 10: Φ - Ω / Edited by Friedrich G., translated by Bromiley G.W. — Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1974. — pp. 113-171.
98. *Stendahl K.* The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West // *The Harvard Theological Review*. — 1963. — Vol. 56. — No. 3. — pp. 199-215.
99. *Studer B.* Loving Christ according to Origen and Augustine // *In the Shadow of the Incarnation: Essays on Jesus Christ in the Early Church in Honor of Brian E.Daley*. — 2008. — pp. 149-175.
100. *Turner N.* Jewish and Christian Influence on New Testament Vocabulary // *Novum Testamentum*. — 1974. — Vol. 16. — pp. 149-160.
101. *Ullendorff E.* Thought Categories in the Hebrew Bible // *In Studies in Rationalism, Judaism and Universalism: in Memory of Leon Roth* / Ed. R. Loewe. — L.: Routledge and Kegan Paul, 1966.
102. *Wainwright G.* Reflections on Pope Benedict XVI's First Encyclical, *Deus Caritas Est* // *Pro Ecclesia*. — Vol. XV. — No. 3. — pp. 263-266.
103. *Warfield B.B.* Augustine and his "Confessions" // *The Princeton Theological Review*. — 1905. — Vol. 3. — No. 1. — pp. 81-126.
104. *Weinfeld M.* Traces of Assyrian Treaty Formulae in Deuteronomy // *Biblica*. — 1965. — No. 46. — pp. 417-427.
105. *Wischnmeyer O.* Vorkommen und Bedeutung von Agape in der ausserchristlichen Antike // *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*. — 1978. — No. 69. — pp. 212-38.

106. *Wiseman D.J.* Vassal-Treaties of Esarhaddon / Iraq. — 1958. — Vol. 20. — No. 1. — pp. 1-99.
107. *Wright N. T.* Pauline Perspectives. Essays on Paul, 1978-2003. — Minneapolis: Fortress Press, 2013. — 620 p.

Словари и справочники:

108. *Шмальфельд Ф.* Латинская синонимика / Пер. А. Страхова. — М.: Университетская типография. — 817 с.
109. *Breal M., Bailly A.* Dictionnaire Etymologique Latin. — Paris, Librairie Hachette, 1906. — 463 p.
110. *Ernout A., Meillet A.* Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine. — Paris: Klincksieck, 2001. — 833 p.
111. *Walde A.* Lateinisches Etymologisches Wötrenbuch. — Heidenberg, 1938. — 287 p.
112. *Φέξης Α.Δ.* Ἑλληνο-λατινικὸν λεξικόν. — Αθηναίς, 1908. — 511 с.