

Краткое рассмотрение мариологической доктрины

«Богословские размышления»

2013. Вып. №14. Стр. 213-231.

© Виктор Шлёнкин, 2013

Виктор ШЛЁНКИН, *Санкт-Петербург, Россия*

Упоминание о Марии в истории новозаветных документов является более чем скромным. Евангельские верующие в этой связи уделяют Богородице совсем незначительное внимание. За исключением рождественских спектаклей (где Мария появляется всегда со своим мужем Иосифом), практика евангельских христиан ничего больше о Марии не знает. Только Бог и Его Сын Иисус занимают центральное место на церковных собраниях. Поэтому любой протестант, который берется писать о Марии, нарушает некий экуменический кодекс.^[1] По этому поводу Клайв Льюис писал:

Римская католическая церковь защищает свои представления по этому вопросу не только с обычным пылом, свойственным всем искренним религиозным верованиям, но (вполне естественно) тем более горячо, что в этом проявляется рыцарская чувствительность, с какой защищает человек честь своей матери или возлюбленной от грозящей ей опасности. Очень трудно разойтись с ними в этих взглядах ровно настолько, чтобы не показаться им невеждой, а то и еретиком.^[2]

Учение и практика восточной православной церкви (а в определенной степени и католической) уделяет



Виктор Шлёнкин (В.Th. – СПбХУ; М.Th. – ЕТФ, Лёвен; Кандидат Dr. theol. Университет Цюриха). На данный момент занимается написанием диссертации по Новому Завету в университете Цюриха. До этой поры являлся штатным преподавателем Санкт-Петербургского Христианского Университета. Женат. Имеет сына. Регулярно пишет статьи для сайта “Баптисты Петербурга” – www.baptist.spb.ru.

^[1] Билли Грэм часто становился предметом споров по этому поводу. Так южные баптисты резко его критиковали за молчание по поводу таких вопросов как экуменизм. Как кажется, Грэм в этой ситуации старался маневрировать и быть максимально деликатным. Трудно решиться на то, чтобы потерять такую аудиторию как американские и европейские католики.

^[2] Клайв Льюис. Просто христианство. Предисловие. Lib.Ru: Библиотека Максима Мошкова. <http://lib.ru/LEWISCL/mere.txt> (20 июля 2012).

матери Иисуса очень много места. И как кажется, это место в православии находится далеко не на последнем месте. Наряду со святыми Мария почитается повсеместно. Это почитание, как мы сможем судить по трем высказываниям прот. Булгакова, затрагивает не только культ святых, но христологию и сотериологию. Например, Булгаков с укором в адрес протестантов пишет:

Кто не почитает Марию, тот не знает и Иисуса, и вера во Христа, не включающая в себя почитание Богоматери, есть иная вера, иное христианство в сравнении с церковным. Таким *иным* христианством и является протестантизм, который в глубочайшем существе своем связан с загадочным и непонятным нечувствием Богоматери, которое обнаружилось начиная с Реформации, и более всего он отходит от церковного христианства (одинаково как православия, так и католичества) в этом догматическом и жизненном Ее неведении.^[3]

Далее Булгаков становится еще более укоризненным, когда он заявляет:

Здесь боговоплощение есть только *средство* искупления, ставшее горькой необходимостью вследствие греха, почему и Дева Мария есть только орудие для боговоплощения, неизбежное, но внешнее, которое отлагается в сторону и забывается по миновании нужды. Именно такое забвение о Богоматери отличает протестантство, которое иногда в нем доходит до прямого нечестия к Богоматери (допускает, напр., что Она могла еще иметь детей от Иосифа, а идя еще далее по этому пути, и вовсе отвергает безмужнее рождение Господа).^[4]

В третьем высказывании Булгаков становится совсем радикальным. Но уже не столько в адрес протестантов, которых он уличает в бесчувствии к культуре. Он делает парадоксальное высказывание в адрес самого Иисуса:

Мы испытываем одновременно и самую непосредственную близость общения с Христом, но и страх и трепет пред Божеским величием нашего Судии и Господа. Для нас естественно и нужно сокрыться от этого величия, растворить его трепетность для нас прибеганием под кров Пречистой Владычицы и святых, как ангелов и человек, ибо они принадлежат к нашему роду, с ними мы можем говорить на языке человеческой немощи, а вместе и любви, чувствуя себя духовно плечо к плечу с ними пред страшным престолом Господним.^[5]

Радикальность Булгакова, как мы сказали, проявляется даже не в высказываниях о протестантах, но скорее уже о самой Марии. С другой стороны, практика православных верующих, особенно в сфере популярного, народного православия, часто, согласно мнению самих православных священников, не знает четких теологических границ. Хотя православные настаивают на том, чтобы доктрина о Богородице толковалась исключительно с учетом христологического аспекта, как мы видим на практике, существуют заметные крайности. Так другой православный наблюдатель может парировать высказывание

^[3] Сергей Булгаков. Православие. Очерки учения православной церкви. «Почитание Богоматери и святых в православии». Библиотека православного христианина «Благо-

вешение». <http://www.wco.ru/biblio/books/bulgak1e/Main.htm> (21 июля 2012).

^[4] Там же.

^[5] Там же.

Булгакова, цитируя, например, другого православного теолога: «Однако эта христологическая перспектива порой затемняется неумеренным преклонением, духовно нетрезвыми восторгам. Благочестие всегда должно следовать за догматом».^[6]

Поскольку мы высказываемся о роли Марии в христианском богословии, нам хотелось бы указать, что в формате диалога с православными апологетами («миссионерами») мариологического культа важно, прежде всего, рассмотреть место Марии в христианском учении на основании документов Нового Завета. Далее мы продолжим говорить о значении матери Иисуса в контексте раннего христианства, принимая также во внимание социальную роль Марии в рамках религиозных и семейных представлений жителей Средиземноморья. Затем в догматике самих православных. В конце статьи мы сделаем заключения на этот счет.

Новый Завет

Новый Завет говорит о матери Иисуса Христа весьма скупо. В повествованиях о рождении Иисуса в прологе у Матфея мы ничего не можем узнать о ее характере, благочестии, наклонностях, которые бы пролили свет на личность Марии. В книге Деяний Апостолов Мария не играет никакой важной роли, но лишь упоминается в ней (Деян. 1:14).^[7] Беверли Гавента по этому поводу замечает:

Мария на протяжении своего появления в Матфея 1 и 2 является главным образом фигурой, которой что-то угрожает. Мы ничего не узнаем о ее мыслях, мнениях, рассуждениях, действиях, желаниях; все, что мы знаем о Марии — это то, что ей грозит смертельная опасность.^[8]

Поэтому, полагают некоторые исследователи, искать корни почитания и поклонения этому культу необходимо в культурном регионе Средиземноморья, для которого отношения родства играли первостепенно значение.^[9] Хотя и в этом случае, как признают и сами исследователи, о родстве Иисуса нам известно мало.

Отец Иисуса также упоминается интригующе редко. Иосиф появляется только в повествованиях о детстве Иисуса (Лука 3:23; 4:22; Иоан. 6:42). В Евангелии от Матфея (13:55) мы лишь узнаем о социальном статусе Иосифа, что он был плотником. В других местах, когда на сцене появляется Мария с братьями и сестрами Иисуса, Иосиф уже не упоминается (Матф. 12:46; Марк 3:31; Лука 8:19; Иоан. 2:12; Деян. 1:14). Такое исчезновение Иосифа многими толку-

^[6] Georges Florovsky, "The Ever-Virgin Mother of God," in *The Collected Works of Georges Florovsky*, vol. 3: Creation and Redemption (Belmont, Mass.: Nordland Publishing Company, 1976), 173.

^[7] Как кажется, некоторые авторы при упоминании лишь одного этого стиха могут воссоздать целый догматический роман. Ссылаясь на Деян. 1:14 Уэр называет Марию «скры-

тым сердцем апостольской церкви». См. Kallistos Ware, *The Orthodox Way* (NY.: St. Vladimir's Seminary Press, 2003), 77.

^[8] Beverly Roberts Gaventa, *Mary: Glimpses of the Mother of Jesus* (Edinburgh: T&T Clark, 1999), 46.

^[9] Bruce Malina, "Mother and Son," in *Biblical Theology Bulletin* 20, no. 2 (Summer 1990), 54.

ется как его ранний уход из жизни. Хотя даже на этот счет авторы Нового Завета таинственным образом не делают никаких утверждений.

После рождения Иисуса Мария снова появляется в повествованиях Евангелий, хотя порой авторы умалчивают ее имя, говоря просто: «мать» (Матф. 12:46; 13:55; Марк 3:31; 6:3; Лука 8:19; Иоан. 2:1-5, 12; 6:42; 19:25-27). И вновь: ввиду значимости ее роли для православной церкви сегодня, мы можем только удивляться и строить предположения, почему, например, Лука упоминает ее в Деяниях лишь раз (1:14). Он упоминает другие, менее значительные фигуры в ранней церкви (первые семь служителей, имена некоторых евангелистов и пророков, случайных фигурантов своих историй и др.), но он однако никак не развивает свою «мариологию».

Самым же ранним упоминанием матери Иисуса в новозаветных документах можно считать послание Галатам, которое было написано в ранние пятидесятые годы. Так Павел пишет: «но когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего (Единородного), Который родился от *жены*, подчинился закону». Нет сомнений, что Павел знал имя матери Иисуса. Однако он сделал упоминание о ней только в контексте ее места в сотериологическом домостроительстве и христологии. Становится понятным, что Павел упоминает ее только в рамках осуществления обетования, подчеркивая также тот факт, что Месия родился от еврейской женщины (см. Рим. 1:3; 9:5).

Здесь также нужно указать и на антропологический фактор, который был характерен для природы осуществления родительских отношений в Средиземноморье. В основном считалось, что именно семя мужчины, а не сама женщина является идентификацией продолжения рода. Женщина была лишь полем, плодотворной землей, которая способствовала созреванию этого семени. С другой стороны, полинезийцы воспринимали рождение детей не как следствие соития между мужчиной и женщиной, но как милость богов, ответ на молитвы.^[10] В Новом Завете ситуация несколько отличалась. Мария знала, что без участия мужчины она не сможет родить (Лука 1:34). Отсутствие фундаментальных знаний биологии^[11] тоже создавало такую ситуацию, согласно которой вся заслуга продолжения рода приписывалась мужчине, а не женщине (только отец «рождает», см. Матф. 1:1-16). «Мужчина» был продолжателем и основоположником рода, «женщина» принадлежала конкретному мужчине и способствовала росту семени, не предоставляя ему никакой субстанции.^[12] Более того, религиозные воззрения той же Марии позволяли ей без особого труда воспринять тот факт, что она сможет зачать без участия мужчины, но благодаря

^[10] См. подробно: Maryanne Stevens, "Paternity and Maternity in the Mediterranean: Foundations for Patriarchy," in *Biblical Theology Bulletin* 20, no. 2 (Summer 1990), 48.

^[11] См. John J. Pilch, "Marian Devotion and Wellness Spirituality: Bridging Cultures," in *Biblical Theology Bulletin*, 20, no. 2 (Summer 1990), 88. Пилх пишет: «Благовещение также иллюстрирует культурно обусловленное убеж-

дение Марии, что человеческие существа *подчинены природе*, но не ответственны за нее. Простые биологические факты о зачатии, такие знакомые для современных людей, были абсолютно неизвестны в средиземноморском мире. Вместо этого преобладали несколько основополагающих верований».

^[12] Stevens, 50.

^[13] Pilch, 88.

действию Святого Духа.^[13] Таким образом, драматизация ее согласия: «Се, раба Господня» (Лука 1:38), может показаться ввиду этих социальных и религиозных установок серьезным преувеличением.

Отсюда мы можем указать не только на понятное умалчивание авторами Евангелий (в данном случае Матфея и Луки) о деталях жизни Марии, но и на то ударение, которое авторы ставят на работу Святого Духа. Именно Бог является Отцом Иисуса Христа, тогда как «заслуга» Марии в этом, кажется, значительно скромнее. «Никакое другое семя не вошло в ее утробу. Иисус продолжает эту Божественную отцовскую линию».^[14]

Из Евангелий самым ранним документом является произведение Марка, которое скорее всего написано в конце 60-х годов. У Марка (3:31) сказано, что семья Иисуса пришла, чтобы взять Его, считая Его вышедшим из ума (Матфей в 12:46-50 и Лука 8:19-21 значительно смягчают ситуацию). Реакция Иисуса кажется еще более странной, когда вместо почтения к матери и братьям Он, напротив, выразительно «отрекается» от них, говоря: «...кто будет исполнять волю Божию, тот Мне брат, и сестра, и мать» (3:35). Иисус, конечно, не пренебрегает семейными узами, но скорее (как у Матфея) использует приход своей семьи, чтобы подчеркнуть интимную связь со своими учениками. Однако в этой ситуации роль Марии никоим образом не обособляется.

У Марка 6:3 (см. Матф. 13:53-58) люди в Назарете с удивлением восклицают: «Не плотник ли Он, сын Марии, брат Иакова, Иосии, Иуды и Симона? Не здесь ли, между нами, Его сестры?». Местные быстро идентифицируют Иисуса, называя его родственников поименно: мать, братьев и сестер. Таким образом, жители города, идентифицируя Иисуса и его родственников, стараются подчеркнуть: если Он и претендует на что-либо, Его яркая публичная деятельность никак не объясняется его корнями. И здесь роль Марии никак, естественно, не подчеркивается.

Лука, хотя имеет самый длинный пролог-введение в детство Иисуса, тем не менее как и в других синоптических отрывках (как у Марка и Матфея) нигде больше не говорит о Марии подробно. И только в прологе мы находим о ней некоторые сведения. Как и Матфей, Лука смягчает повествование Марка 3. На торжественный женский крик из толпы: «Блаженно чрево, носившее Тебя, и сосцы, Тебя питавшие!» Иисус спокойно реагирует: «Блаженны слышащие слово Божие и соблюдающие его» (Лука 11:27-28). Вряд ли можно представить, что Иисус отвергает биологическую мать. Но даже так мы можем лишь подчеркнуть, что Иисус постоянно обращает внимание не на Марию или свою семью, а на учение.

Говоря же о самой встрече с Гавриилом (Лука 1:26-38), важно отметить, что в Луке 1:30 Гавриил подчеркивает именно *благодатный* характер избрания Марии.^[15] Фраза «Ты обрела благодать у Бога», конечно же, не является указанием

^[14] Stevens, 50.

^[15] Так, Флоровский стремится торжественно расширить толкование ответа Марии «се, раба Господня», спеша добавить: «Послушание Марии уравнивает непос-

лушание Евы», хотя Лука, конечно, об Еве несколько эксплицитно не рассуждает. См. Florovsky, 179. Таким образом, скудость библейской экзегетики с лихвой компенсируется расширенной типологией.

на особый статус Марии. Это обыкновенный семитизм, как и в Быт. 6:8 (в LXX) «Ной же обрел благодать пред очами Бога».^[16] В этом избрании не упоминаются никакие предшествующие этому событию конкретные деяния Марии, то ли это особое послушание или какие-то чрезвычайные заслуги. Однако, как указывает Гавента, своими действиями и словами Мария отвечает на очень важный вопрос: станет ли она учеником Иисуса впоследствии,^[17] а не является ли Мария носителем титула «вторая Ева». В такой ситуации, надо заметить, ответ Марии «се, раба Господня», в действительности может пониматься несколько иначе. Если толковать этот сценарий в контексте патриархальных гендерных отношений между мужчиной и женщиной в Средиземноморье, при которых права последней определяют главным образом отец, а потом и супруг, фразу «се, раба Господня; да будет Мне по слову Твоему» возможно толковать: «как Вы изволите».^[18]

Именно критерий ученичества, как указывает Реймонд Броун, в отношении кровных родственников Иисуса, так и для остальных Его учеников, определяет его эсхатологическую и реальную семью.^[19] Или же, так сказать, она будет просто довольствоваться фактом материнства Иисуса. Во втором томе произведения Луки (Деян. 1:14) на этот вопрос мы получаем ответ: да, она стала учеником среди других учеников, включая своих младших детей.

Другой интересный вопрос связан с Евангелием Иоанна. Мария встречается в повествовании четвертого Евангелиста несколько раз. Занимательно то, что Иоанн сознательно избегает того, чтобы именовать мать Иисуса по имени. Он называет ее «мать Иисуса» (Иоан. 2:1) и «мать» (Ин. 19:26). В 6:42 иудеи также идентифицируют родителей Иисуса, но называют по имени только Иосифа. Как и Марк, Иоанн пропускает детство Иисуса, упоминая Марию во время свадьбы в Кане Галилейской и во время Его распятия.

Этой свадьбе предшествует пролог, где Иисус изображается как космическое Божественное Слово, ставшее плотью. И затем в 1:45 Иисус опознается *только* как сын Иосифа, из Назарета. Во второй главе мы узнаем о его матери и семье, с которыми Он был на свадьбе. Таким образом, составитель Евангелия хочет показать, что Иисус является едиnorodным Сыном Божьим, а также Сыном Иосифа и Марии.^[20] В этом ключе можно толковать не только появление Марии во второй главе, но и в девятнадцатой. Оба отрывка весьма трудно поддаются толкованию. Возможно, автор Евангелия сделал это нарочно, поскольку нехватка описаний действий, недосказанность событий приводит толкователя к искушению «договорить» вместо автора. Взять хотя бы фразу «τί ἐμοί καί σοί γυναίκα», что в буквальном переводе означает: «Что мне и тебе, женщина?». Тогда как многие переводы отражают категоричность Иисуса по отношению к своей матери (как будто бы Иисус потребовал от нее не «давить» на себя), кажется, что авторская идея заключалась в том, чтобы эту

^[16] Raymond E. Brown, *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke* (N.Y.: Doubleday, 1993), 299.

^[17] Gaventa, 74–75.

^[18] Malina, “Mother and Son,” 55.

^[19] Brown, 343.

^[20] Gaventa, 82.

загадочность еще в большей степени подчеркнуть. Обращение к матери «женщина», не означает грубости, так как в Евангелии Иисус обращается и к другим женским персонажам именно так (4:21; 20:15). Скорее, Иисус настаивает на своей власти и самостоятельности своей миссии, т.к., снова указывает на статус Марии как ученицы.^[21] Отдавая должное выбранному стилю и жанру, нужно признать, что Иоанн, прежде всего, указывает на две данности: связь Иисуса с Отцом, который на небесах, а также родство Иисуса с Его земными родителями. Поэтому и прощание Иисуса со своей матерью имеет скорее символический характер: этим Иоанн хочет показать окончание земной истории Божьего Сына.

Кроме всего прочего, ситуация с многочисленными членами семьи Иисуса рассказывает нам как бы подразумеваемую историю: после своего обручения и замужества за Иосифом, Мария, родив Иисуса, также рождала других детей, которых перечислил Евангелист Марк. Как католики, так и православные одновременно считают, что эти дети скорее всего являются детьми Иосифа от его первого брака. Но дело в том, что подобные утверждения не связаны с каноническими текстами Нового Завета. Как Павел, так и Марк не уделяют особого внимания благочестию Марии, ее каким-то особым качествам. Перед нами предстает типичная иудейка периода второго храма со всеми качествами и характеристиками матери, любящей женщины. Если Иосиф был в действительности стариком, а Мария юная девушка (со всеми платоническими подоплеками этих отношений), то как объяснить возникающие из этого проблемы? Например, если Мария была двенадцати лет (по Протоевангелию Иакова), а Иосиф лет так шестьдесят (у мужчин возраст репродукции значительно выше, чем у женщин), то получается, что Иакову уже было лет сорок. Когда Иисус начал свою проповедь Иакову уже должно было быть примерно семьдесят лет. Предположительно, он умер в 62 году. Однако в традиции ни разу не зафиксирован тот факт, что он находился в таком старчестве.

Не сложно уже представить и следующую карикатурную картину: за молодым проповедником приходит группа стариков вместе с Его матерью, чтобы забрать его домой. В такой ситуации, если Иисус отмахивается от них, Он проявляет, таким образом, еще большее неуважение. Поэтому разумнее было бы считать, что Иаков со своими братьями и сестрами был родным, а не двоюродным братом Иисуса.

Мария в раннем христианстве

В поздней античности фигура матери Иисуса рассматривалась главным образом в контексте ее противоположности, т.е. Прото-матери.^[22] Мария стала для многих христианских писателей второго века «второй Евой», чей статус, как отмечает Гавента, прошел через следующие формации: «материнство», «девствен-

^[21] D.M. Scholer, "Women," in *Dictionary of Jesus and the Gospels*, eds. Joel B. Green and Scot McKnight (Downers Grove: IVP, 1992), 885.

^[22] Jaroslav Pelikan, *Mary Through the Centuries: Her Place in the History of Culture* (New Haven: Yale University Press, 1996), 39.

ность» и «безгрешность».^[23] Эти три ступени обязаны своим появлением и последующим осмыслением трем соответствующим историческим контекстам. Внешней атаке гностиков (настаивающих на кажущейся телесности Иисуса), философской утонченности и эстетизму греческих и латинских отцов (энкратизм), а также народному церковному благочестию (Мария стала восприниматься как очередной ходатай и средиземноморский патрон).

Ириней в своем трактате «Доказательство апостольской проповеди» провел параллель между Евой и Марией: «Дева, ходатайствуя за деву, девственным послушанием разрушила и уничтожила девственное непослушание (*virginalem inobaudientiam per virginalem obaudientiam*)».^[24] Таким образом, была установлена связь между послушанием «прото-матери всех живущих» и «прото-матери всех верующих». Хотя в послании Римлянам 5:19 Павел главным образом рассуждает об Адаме и Христе, для Иринейя этого было достаточно, чтобы расширить эту конструкцию и образ, применяя его к Еве и Марии. Очень трудно понять, ссылается ли в этом случае Ириней на какую-либо дошедшую до него традицию («депозит предания») или же изобретает эту концепцию, как пишет Пеликан.^[25] Скорее всего, Ириней это делает с самосознанием апологета, который в привычной для себя античной риторике создает концепт, помогающий ему в защите ортодоксальной веры. Так Пеликан считает, что в его суждениях как Адам и Христос, так и Ева с Марией являются отповедью античному представлению о цикличной истории, которому христианский апологет противопоставляет библейскую законченность и рекапитуляцию.^[26] Таким образом, в глазах Иринейя Мария становится удобным риторическим и даже поэтическим символом, который помогает противопоставить цикличности данную рекапитуляцию, т.е. воссоединение под Христом.

Далее раннее христианство говорило о Марии, главным образом, в контексте христологических споров. Другими словами, в ретроспективе для нас останется загадкой, как развивалась бы доктрина о Марии, если бы, что естественно, не уделялось столько значения человечности Иисуса. В гностических документах самой Марии уделяется не столько много внимания, сколько другой Марии, Марии Магдалине.^[27] Однако как только христологические споры начали принимать драматичные обороты, а это происходило и в до-никейский период церкви,^[28] фигуре Марии (как мы увидим ниже) стали уделять все больше и больше внимания. Гностики утверждали, что Иисус родился не *от* Девы,

^[23] Gaventa, 101. Формат нашего исследования не позволяет рассмотреть все источники раннего христианства. Однако такая формация культа Марии начинается с Иустина Философа (100–165 гг.) и его акцента на девстве и материнстве Марии, а заканчивается, как мы увидим ниже, совершенной святостью и ритуальной безгрешностью Марии, о чем мы узнаем из Протоэвангелия Иакова. См. Gaventa. 119.

^[24] Iren., *Dem. Apost.* 33.

^[25] Pelikan, 43.

^[26] Там же, 46.

^[27] Хотя некоторые авторы идентифицируют Марию (или Мариамь) некоторых апокрифических произведений как Марию мать Иисуса, тем не менее, принято считать, что гностические авторы больше заинтересованы Марией Магдалиной. См. Дискуссию у АнттиМарйанен. AnttiMarjanen, "The Mother of Jesus or the Magdalene? The Identity of Mary in the So-Called Gnostic Christian Texts," in *Which Mary? The Marys of Early Christian Tradition*, ed. F. Stanley Jones (Atlanta: SBL, 2002), 32.

^[28] J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (London: Adam & Charles Black, 1960), 139–140.

но *через* Деву,^[29] используя ее как канал. В то время отцы настаивали на том, что Иисус именно ей обязан своей плотью, Он родился от нее, став человеком. Так Иоанн Дамаскин пишет:

Ибо не простого человека родила святая дева, но истинного Бога, – не обнаженного, но воплощенного, не с неба принесшего тело и прошедшего через Нее, как бы через канал (ὡς διὰ σωλήνους), но воспринявшего от нее единую с нами плоть и принявшего ее в свою собственную ипостась.^[30]

Действительно, в Новом Завете нет никаких прямых указаний на то, имела ли Мария детей от Иосифа в дальнейшем. Этот вопрос можно было бы поднять ввиду перечисленных братьев и сестер Иисуса Христа, как мы уже увидели это в синоптических Евангелиях. Однако герменевтические соображения и даже воображение заставляют того или иного читателя по-разному интерпретировать эти данные. Да, логическое воображение, с одной стороны, может побудить одного читателя найти одни предпосылки в Новом Завете, чтобы считать, скажем, Иакова и Иуду, родными братьями Иисуса. Но то же самое воображение заставляет поздних авторов в еще большей мере руководствоваться такими соображениями, согласно которым Мария не могла иметь никаких сексуальных отношений с Иосифом, т.о., фигура Марии толкуется сугубо в свете энкратических представлений второго века. Тогда как отцы ранней церкви в этом вопросе имели серьезные возражения, современные историки и экзегеты, согласно свидетельству эссеиста Жака Дюкена, в этом вопросе уже не сталкиваются с большими проблемами.^[31] Так и среди католических библеистов появляются те (Pesch), которые встают на сторону протестантов в вопросе «братьев и сестер Иисуса», которые рассматриваются как Его родные.^[32]

Мариология была разработана глубже в последующие несколько веков. В основном в апокрифической и патристической литературе.^[33] Если библейские авторы, а потом некоторые отцы подчеркивали лишь материнство Марии по отношению к Иисусу,^[34] другие поздние авторы уже настаивали на ее вечной девственности,^[35] непорочности, а потом и абсолютной святости. Именно в это время среди ранних писателей, а также у некоторых отцов церкви в моду входят различные энкратические идеи. Они ярко описаны в апокрифических Деяниях Павла и Феклы. Когда Павел пришел в дом Онисифора, что в Икони, автор апокрифа заявляет: «...и была там радость великая, и колен преклонение, и хлебов преломление, и слово Божие о воздержании и воскресении

^[29] Tert., *De Carn. Chr.* 20.

^[30] Jean Damas., *De Fide Orth.* 56 (III.12).

^[31] Jacques Duquesne, *Maria. Die Mutter Jesu* (München: Wissenschaftliche Buchgesellschaft: 2005), 95.

^[32] См. Richard Bauckham, *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church* (London: T&T Clark, 2004), 19-32.

^[33] Raymond E. Brown, Karl P. Donfried, Joseph A. Fitzmeyer, John Reumann, *Maria im Neuen Testament: Eine Okumenische Untersuchung* (Stut-

gart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1981), 36.

^[34] Келли замечает, что Тертуллиан не смущался того, что после рождения Иисуса Мария потеряла свою девство. См. Kelly, 150, цитируя Tert., *DeCarnChr.* 20.

^[35] Особенно Иероним, среди всего прочего, настаивал на непреходящей девственности Богоматери и превосходстве безбрачия над супружеством. См. Stuart G. Hall, *Doctrine and Practice in the Early Church* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 184. Также, Kelly, 488.

(ἐγκρατείας καὶ ἀναστάσεως)».^[36] Ἐγκράτεια, отсюда энкратизм, — термин, который характеризует аскетическую тенденцию в ранней церкви, связанную с воздержанием и самоконтролем в широком смысле слова, и с отречением от сексуальных желаний в более узком. Молодая девушка Фекла не только отреклась от своего жениха (*Acta Pauli* 10-11), но также сама приняла водное крещение (34.7), а в последствии, одевшись в мужскую одежду (40) и сопроводив в миссионерском путешествии Павла, сама отправилась обратно в Иконию (41-43). Впоследствии, как пишет Тертуллиан в своем трактате «О крещении», автор этого сочинения был пойман и разоблачен. Хотя книга оказалась подделкой, идеи этого сочинения выражают определенные тенденции данной эпохи, в которых «облагораживаются» и кристаллизуются характерные аспекты воззрения.

Основным же документом, который представляет нам окончательно сформированный апофеоз Богородицы — это протоевангелие Иакова.^[37] В свое время на него ссылался Ориген в своем комментарии на Евангелие от Матфея,^[38] что позволяет нам предположить, что оно написано во второй половине второго века, т.е. около 200 г.^[39] На это произведение также ссылается и опирается Иоанн Дамаскин.^[40] Оно также было популярно в средневековые времена, будучи переведено на многие языки, включая армянский, коптский и сирийский. При всем том, что автор очень часто цитирует Ветхий Завет (LXX), очень трудно предположить, что он являлся христианином, ориентированным на религиозные установки иудаизма. В этом произведении указываются имена родителей Марии: Иоаким и Анна, которые особо переживают по поводу своей бездетности (аллюзия на ситуацию родителей Самуила). Анна, как в свое время мать Самуила, дает обет Богу: если у нее появится ребенок, она посвятит его Богу. Упоминание того, что Мария с детства жила в иудейском храме — не увязывается ни с внешними свидетельствами, ни с внутренней логикой такой практики, которую никогда не знал иудаизм второго храма. Сам факт, что женщина, пусть и молодая, могла жить и находиться в святое святых — нелепость. На взгляд многих комментаторов — это серьезная неувязка ввиду прекрасной осведомленности автора с текстом Септуагинты. Скорее, древний писатель допускает в своем произведении преувеличение, чтобы обратить внимание читателя на особый характер будущей матери Иисуса.

До двенадцати лет Мария остается в храме. Питается она едой, которую ей приносит ангел. Когда ей исполняется двенадцать, священник призывает старцев, чтобы один из них принял к себе Марию. По ходу этого произведения мы также узнаем, каким образом стала известна беременность Марии. Так, ее вызывают с Иосифом в храм и там они должны пройти испытание «горькой воды». Согласно этой практике женщине, которой ревнует муж, следует выпить воду, размешанную с землею (Числа 5:24). Если она может выпить эту смесь и не повредит своему здоровью — она объявляется непорочной. Однако

^[36] *Acta Pauli* 5.14 (Lipsius, p. 238).

^[37] A. Roberts, J. Donaldson (eds.), *Apocryphal Gospels, Acts, and Revelations*. Ante-Nicene Christian Library, tra. Alexander Walker. Vol. 16.

Edinburgh: T & T Clark, 1870.

^[38] Or., *Comm. Matt.* 10.17.16 (tra. Girod, p. 216).

^[39] Gavena, 107.

^[40] Jean Damas., *De Fide Orth.*, 87 (IV.14).

в протоевангелии Иакова этот напиток пьют и Иосиф, и Мария. И оба остаются в живых.^[41]

Заметно, что автор Протоевангелия стремится заполнить те лакуны, которые вызвали интерес у читателей Писаний того времени: куда исчезает Иосиф после начала служения Иисуса? Были ли «братья и сестры» Иисуса, упомянутые в Евангелиях, родными для Него или сводными, а также двоюродными. Эти вопросы являются вполне закономерными. Даже современный читатель вполне мог бы быть заинтересован в таких деталях. Энкратическое мышление христианских авторов во втором веке еще больше подхлестнуло воображение верующих. Согласно такому воззрению Мария не могла иметь никаких влечений после рождения Иисуса. И если Евангелия на этот счет сохраняют *деликатное молчание*,^[42] автор Протоевангелия создает повествовательную конструкцию, где Иосиф предстает весьма старым. К тому же, автор явно не заботится о том, чтобы сохранить гармонию с каноническими Евангелиями. Судя по Евангелию от Луки 2:24, Мария была родом из бедной семьи. В Протоевангелии мы находим, что ее отец Иоаким был богатым. В Протоевангелии она выходит замуж, когда ей двенадцать лет, а Иисус зачат, когда ей шестнадцать. Четыре года спустя после сочетания! В Евангелиях же Мария зачинает до самого брака.

Поэтому мы можем заключить, что судьба Протоевангелия Иакова обусловлена как внутренними претензиями самого автора содержания, так и внешними свидетельствами отцов церкви. Тогда как Ориген при помощи некоторых апокрифов действительно пытается подтвердить непреходящую девственность Марии,^[43] Тертуллиан, как указывает Хансон, не оставляет даже намека на это ни в одном из своих произведений как будто бы он никогда об этом и не слышал.^[44]

Уже ко времени окончательного формирования и рафинирования восточной мариологии в работах Иоанна Дамаскина, восточная церковь в лице этого писателя заявляла, что Мария:

1. Госпожа и Владычица всех тварей,
2. сохранила девственную душу вместе с телом»,
3. раба и мать Творца,
4. как Приснодева и после родов пребывает девою, не имея до смерти никакого общения с мужем.^[45]

В отношении тех, кто может думать, что Мария имела сексуальное сношение с мужем, Дамаскин строго предупреждает: «Ни в коем случае! Даже думать так, не то, что делать, не свойственно здравомыслящему уму».^[46] Как кажется, судя по его экзегезе и методологии этого произведения, к восьмому веку Изложение впитало в себя все популярные чаяния и тенденции восточного богословствования в отношении Марии.

^[41] Текст Протоевангелия Иакова, <http://apokrif.fullweb.ru/apocryph1/ev-iakov.shtml> (25.06.2012).

^[42] Именно так и объясняет автор этой статьи отсутствие информации о дальнейших отношениях Марии с Иосифом.

^[43] R.P.C. Hanson, *Tradition in the Early Church* (London: SCM Press Ltd., 1962), 227.

^[44] Ibid., 259.

^[45] Jean Damas., *De Fide Orth.* 87 (IV.14).

^[46] Там же.

Современное православие

Православные, как сетует Гавента, написали в отличие от католиков весьма мало на тему мариологии, поскольку, как они сами признаются, никогда не рассматривают учение о Богородице отдельно от христологической доктрины.^[47] Существует среди православных, скажем так, и определенная «заминка» в выражении своих взглядов на Богородицу, что не скажешь о католическом богословии, где Мария кулуарно является *Соискупительницей* человечества. Георгий Флоровский в это время в своем эссе о Марии делает как бы оговорку: он ни в коем случае не претендует на адекватность своего изложения данного вопроса.^[48] Далее он добавляет, ввиду, видимо, различных злоупотреблений насчет мариологии, что «Все мариологические ошибки и споры нынешних времен коренятся в потере христологической ориентации, открывая острый “христологический конфликт”».^[49] Л.А. Успенский же, заявляя, что Мария «вместе со Христом правит судьбами мира», видимо, этот «конфликт» вскрывает.^[50]

Однако со временем становится понятным, что мариологическая доктрина даже с учетом христологического аспекта приобретает совсем не адекватное место в догматике и практике православия. По сути, пропорционально росту значения спасения человека через воплощение Иисуса, растет и значение Богородицы. Так Флоровский рассуждает:

В Воплощении рожден «Последний Адам» — Человек воистину, но больше, чем просто человек: «Второй человек — Господь с неба». И Мария, как Мать этого «Второго Человека» непосредственно участвует в таинстве искупительного ново-творения мира. ...Однако лишь для Девы Марии Искупитель мира — ее Сын, Ребенок, которого Она выносила и родила.^[51]

Заметно, что логический ход мысли не вызывает ни у кого из богословов особых претензий. Но также заметно, что значение Марии на фоне скромного упоминания ее роли и вклада в самом Новом Завете, набирает в риторике Флоровского крещендо.

Читатель, который уже знаком с книгой Дональда Ферберна,^[52] знает, судя по ее описательному и явно не полемическому характеру, что для православных христианская жизнь оценивается в ее коллективном или соборном значении. Спасение не совершается в одиночку, а вместе с другими святыми. Тогда как само утверждение православных может не оспариваться, можно оспорить богословские и даже философские предпосылки такого мышления. Поэтому доктрина о Богородице часто переплетается с другими доктринами, такими как значение и роль святых в православии.

Дело не только в том, что православный христианин почитает свои святыни. И дело в не самом значении слова «поклоняться». В действительности, тогда

^[47] Gaventa, 15.

^[48] Florovsky, 171.

^[49] Florovsky, 172.

^[50] Л.А. Успенский, Богословие иконы в православной церкви. Гл. 2. Первые иконы Спасителя и Божьей матери. — Библиотека «Пра-

вославная беседа». <http://www.pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=748> (6.08.12).

^[51] Там же. — С. 176-177.

^[52] Дональд Ферберн. Иными глазами. Взгляд евангельского христианина на восточное православие. — СПб.: Библия для всех, 2008.

как значение слова поклоняться изначально содержит в себе идею буквального поклона,^[53] мы, конечно же, признаем тот факт, что физический поклон или служение (в ВЗ они обычно упоминаются в связке: «не поклоняйся и не служи»)^[54] вовсе не всегда обозначает поклонение и служение, о которых говорит Декалог (Исх. 20:4). Поклон (как и служба)^[55] может быть дружественным, он может быть частью этикета, добровольным. Его можно сделать в сторону родителей, возлюбленной женщины или государственного лица. Поклониться можно и заставить физически под дулом автомата. Другой вопрос, что тогда означает поклонение вообще?

Имеет смысл говорить о том, что поклонение имеет экзистенциальный характер. Если человек полагает все свое существо и всю надежду на кого-либо еще, кроме Бога, такой человек совершает духовное отступничество и, в конечно счете, в экзистенциальном значении этого слова, поклоняется тому или иному физическому объекту, включая и человека, и даже институты.

Однако, как кажется, православные теологи, сталкиваясь со скупостью библейского свидетельства о Богородице, намеренно романтизируют и идеализируют культ Марии. Например, Владимир Лосский придает большое значение тому, что Мария «согласилась» стать частью христологического плана.^[56] Он пишет там же:

В лице Пресвятой Девы человечество дало свое согласие на то, чтобы Слово стало плотью и обитало среди людей, так как, по отеческому выражению, «если единая воля Божественная создала человека, то спасти его она не может без содействия воли человеческой». Вся трагедия свободы разрешается в словах: «Се раба Господня».

Приблизительно то же самое утверждает Флоровский: «Устами Марии, представительницы человечества, весь род человеческий откликнулся на испуительное решение Божественной любви».^[57] Каллист Уэр добавляет, что воплощение – это не только работа Святого Духа, но и труд свободной воли Марии.^[58] Весьма понятным становится тот факт, что дева, по мнению православных согласившаяся стать частью воплощения – уже заслуживает почитания. На первый взгляд, нельзя сказать, что подобная позиция может порицаться за преувеличение. С другой стороны, может задать вопрос читатель: что оставалось бы сделать любой благочестивой иудейке в контексте современной ей *патриархальной системы* Средиземноморья, пережившей встречу с ангелом?^[59] Другими словами,

^[53] Авраам поклонился (προσεκύνησεν) сынам Хетовым (Быт. 23:7). Тот же глагол προσεκύνησεν используется по отношению к теофании (18:2), также Иаков Исаву (Быт. 33:3), Иосиф Израилю (Быт. 48:12) и т.д.

^[54] Исх. 20:5; 23:24; Втор. 5:9; 30:17.

^[55] См. Втор. 28:48. Тогда как προσεκύνησεν используется по отношению к Богу и людям, λατρεύω главным образом в контексте служения Яхве или другим богам, т.е. идолам. Таким образом, почитание, поклонение и служение весьма размыты.

^[56] Владимир Лосский. Очерк мистического богословия восточной церкви. Глава 7. Домостроительство Сына. – Библиотека Якова Кротова. http://krotov.info/libr_min/l/lossk_v/H07-T.htm (19 июля 2012).

^[57] Florovsky, 181.

^[58] Ware, 35.

^[59] Здесь не имеется в виду, что иудейский патриархат более строг, чем окружающий патриархат греко-римского мира. См. Kathleen E. Corley, *Women and the Historical Jesus: Feminist Myths of Christian Origins* (Santa

вряд ли можно удивиться, что Мария вообще могла особо раздумывать над тем, чтобы усомниться в возможности стать частью божественного плана. Мария удовлетворяет желание Бога так же, как любая другая женщина удовлетворила бы желание мужчины: отца или мужа.^[60] Православные богословы в действительности же представляют Марию в качестве «идеальной верующей». Например, даже враждебно настроенный на какой-либо диалог с христианами Савл, не то что бы с божеством, пережив теофанию, покорно поплелся в Дамаск, чтобы там ожидать прибытие Анании (9:4-6). Можно говорить и о других теофаниях. Но кратко наш тезис можно сформулировать так: любой благочестивый иудей в первом веке воспринял бы предложение того или иного ангела участвовать в Божьем домостроительстве за высочайшую привилегию.

Богословский анализ

Типичная реакция протестантских теологов заключается в том, что Новый Завет уделяет даже далеко не второстепенное место Марии. Во-вторых, главный акцент в богословии Нового Завета делается на значении христологии, нежели мариологии. Автор послания Тимофею без всякой двусмысленности заявляет: «Ибо един Бог, един и посредник (μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων) между Богом и людьми, человек Христос Иисус» (1 Тим. 2:5). Даже богослужбное, гимническое почитание Марии может увести внимание от Христа. В-третьих, протестанты утверждают, что избрание Марии происходило исключительно на основании Божьей благодати, а не на основании каких-то особых заслуг этого библейского героя.^[61] К тому же, как пишет Флоровский, некоторые высказывания о Марии в контексте дарованной ей благодати, вызывают дополнительные вопросы: «Поистине, Пресвятой Деве дана полнота благодати, и личная чистота Ее сохранена водительством Святого Духа».^[62] Хотя в этом же месте православный теолог дистанцируется от католической доктрины о «непорочном зачатии Марии», его формулировки, тем не менее, вызывают острые вопросы: а существует ли неполнота благодати?^[63] Как отличается ее благодать, от благодати других христиан? Была ли Мария все же выбрана Богом на основании Его суверенного решения и любви, что и есть благодать, либо она каким-то образом заслужила «полноту благодати»? А в контексте христианско-иудейского монотеизма богословское приписывание Марии таких качеств как всемогущество и вездесущность «кажутся отвратительными для сообразительных и образованных людей».^[64]

Было справедливо замечено, что логика формирования культа следовала

Rosa: Polebridge Press, 2002), 20. Мы констатируем сам факт патриархата.

^[60] Gaventa, 10. Malina, "Mother and Son," 57. Pilch, 87: «Такая покорность или принятие жизни такой какая она есть весьма характерна для людей средиземноморья».

^[61] См. Gaventa, 16.

^[62] Florovsky, 182.

^[63] Каллист Уэр: Православные не принимают католическую догму о непорочном зачатии Марии, и одна из причин — это отвержение августиновского понимания передачи первородного греха. См. Ware, 77.

^[64] Bruce Malina, "From Isis to Medjugorje: Why Apparitions?" in *Biblical Theology Bulletin* 20, no. 2 (Summer 1990), 76.

простому алгоритму, который был просчитан греческими философами христианской древности. Так Брюс Малина пишет:

Было подобающе и разумно называть Иисуса Богом. Поэтому было разумным и подобающим назвать Марию Матерью Бога, которой она, должно быть, была и, поэтому, стала ею. Но что могло быть хорошего в том, что она была Матерью Бога, если она умерла и была похоронена? Поэтому было разумно и подобающе для Марии воскреснуть после своей смерти, поэтому, должно быть, после своей смерти она и воскресла, и, действительно, она и воскресла после своей смерти. ...^[65]

Далее он продолжает:

Как только этот принцип подобия был воспринят, это произвело на свет некоторое количество фактов, которые позволили определенному кругу изобретательных и находчивых почитателей Марии искать параллели между жизнью и статусом Иисуса со статусом Марии. Если Иисус был беден и страдал, то страдала и Мария. Если Иисус исцелял, то исцеляла и Мария. Если Иисус был Господом, тогда Мария должна быть какой-то Госпожой. Если Иисус Царь, то Мария — Царица. Мария становится женской стороной Иисуса.^[66]

Как ни странно, но любая речь об особом статусе Марии только в связи с ее согласием стать матерью Божьего Сына — согласие, которое как бы является особой стороной ее благочестия — уже бросает на нее тень. Это отдает своего рода некой формой несторианства. В 432 году на Соборе в Ефесе Мария была названа Богородица — термин, который так оспаривал Несторий.^[67] Уже в четвертом веке по отношению к Марии стали использовать термин «Приснодева», т.к. она оставалась девственницей до рождения Иисуса (*antepartum*), в рождении (*inpartu*) и после Его рождения (*postpartum*). Греческое слово Θεοτόκος у протестантов, не знакомых с подоплеками христологического спора, может вызвать неприятные ассоциации.^[68] Однако вопрос скорее не в том, родила ли Мария Бога, а в том, был ли сам Иисус богочеловеком, т.е. не просто существом, в котором находились в моральном союзе две личности: Логос и сын Давида.

Несторий верил, что Мария родила не Бога, а человека.^[69] Согласно такому упрощенному метафизическому воззрению Нестория, предполагались простые вещи: конечное (человек) не может породить бесконечное (Бог). Однако от

^[65] Malina, "Mother and Son," 56.

^[66] Там же.

^[67] Подробно о всех тонкостях данного христологического спора можно узнать из книги Дональда Ферберна, Donald Fairbairn, *Grace and Christology in the Early Church* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 40-62. Русский перевод: Дональд Ферберн, Учение о Христе и благодати в ранней церкви. — М.: ББИ, 2008.

^[68] Но вот что занимательно. В городе Ефес, если мы помним то, что произошло однажды в книге Деяний апостолов, особенно по-

читался культ Артемиды Ефесской (Деян. 19:25-28). Как мы помним, Димитрий возглавил смятение против проповеди Павла, крича: «Велика Артемиды Ефесская». А ко времени организации третьего Вселенского Собора в этом городе, жители уже трепетно почитали культ девы Марии. В 553 году на пятом Вселенском Соборе принял формальную силу термин Ἀειπαρθένος, Приснодева (вечная дева).

^[69] См. также Jean Damas., *De Fide Orth.* 56 (III.12).

самого христологического догмата с его тезисом, что Бог стал человеком, отказать, конечно же, Несторий не собирался. Поэтому у него возникает следующий вопрос: когда же произошел сам момент воплощения? Для него был не столько важен сам христологический вопрос в своем существовании, сколько факт, что Мария зачала именно человека Иисуса (сына Давидова), а Бог-Логос вошел в него уже в процессе развития эмбриона. Другими словами, Бог-Логос (-Слово) снизошел на человека и жил в нем как Божья слава в скинии на основании морального союза. Там не было ипостасного единства, как учил бы Кирилл.

Другой вопрос: на каком основании? Почему именно Дух Божий снизошел на конкретного человека? Почему не на другого? На основании того, отвечал Несторий, что это был именно сын Давидов. Получалось, что воплощение было совершено на основании заслуг Иисуса. И раз сам Иисус «заслужил» такую благодать, тогда и наше спасение должно пониматься именно в контексте заслуг пред Богом. Кирилл же считал, что Дух Святой снизошел на Марию для зачатия младенца не на основании будущих или прошлых заслуг ее сына, а на основании исключительно благодати Божьей. И Бог-Логос снизошел не в конкретного человека как потомка Давида, а воплотился, принял плоть как свою плоть, став человеком. Другими словами, Божественный Логос не обитал в потомке Давида, а сам стал потомком Давида, т.е. человеком, приняв на себя все человечество.

Заметьте, в чем заключается тезис Нестория: Бог-Слово снизошел на конкретного человека и жил в нем на основании нравственного союза, поскольку предвиделись дела будущие заслуги этого человека. Так и в практике с почитанием Марии. Она не просто человек, а как указывалось: некий «совершенный верующий», человек, которому действительно еще при жизни удалось совершить обожение (теозис)^[70] достигнув единения с Богом. Она без пятна (achrantos), всевятая (panagia), без порока (panatomos), к тому же православные верят, что после своей смерти, она была взята на небо.^[71]

Так в возвышенном ключе Флоровский пишет:

Ее положение в этом мире уникально и исключительно, и Своими личными качествами Она должна соответствовать ему. В этом — самая суть Ее особого совершенства, называемого «Приснодевственностью». ...Девство здесь не просто физическое состояние. Это в первую очередь особое внутреннее мироощущение, без которого телесная девственность не приносит никакой пользы. И имя Приснодевы, конечно же, относится не только и не столько к области физиологии. Оно относится не только к девственному рождению и не означает лишь то, что Она и в дальнейшем сохранилась безмужней (если мы верим в непорочное зачатие и Божественность Иисуса, то последнее не вызывает сомнения). Оно прежде всего отрицает любой «эротический» элемент душевной

^[70] Успенский: «В иконе Богородицы мы имеем образ первого человека, осуществившего цель воплощения — обожение человека». См. Успенский, Богословие иконы. Op. cit.

^[71] Ware, 78.

жизни, любые чувственные и себялюбивые желания и страсти, любое рассеяние ума и сердца. ...Душа Марии подвластна одному Богу, стремится только к Нему. Все Ее помыслы и желания направлены (привлечены, притянуты, по слову преп. Иоанна) к предметам, достойным желания и привязанности. Она не знает страсти (*thimos*). ...Вершина этого девственного служения – святость Приснодевы, Пречистой и Пренепорочной.^[72]

Как кажется, Георгий Флоровский начал свое эссе начиная с ударения на христологическом аспекте мариологии (к чему мы не станем предъявлять никаких претензий), но заканчивает он явно с совершенно другим акцентом, создавая восторженные словесные конструкции в адрес Марии. Он пользуется витиеватыми лексическими гирляндами, эпитетами, романтизацией Марии и поэтическими преувеличениями в ее честь, однако ни один из тезисов в приведенной цитате не может быть выведен из скупого повествования библейского материала. Такие вопросы, как: когда Мария стала совершенной? вела ли она аскетическую жизнь? каким образом ее природа толкуется через призму энкратизма? – не получают ответа из текстов Нового Завета. Многие идеи, как может заметить историк, приходят из протоевангелия Иакова, которое ни в коем случае не может считаться историческим документом.^[73] Если Мария была аскетична и бесстрастна с детства – если она Приснодева – то не является ли избрание Марии обусловленным благодаря ее моральным свойствам (на которые указывают и католики, настаивая, в конце концов, на том, что она родилась безгрешной), чтобы именно на нее соизволил Бог ниспослать свою благодать Духа? Если избрание Марии – это не благодатный акт Бога, то что до простых людей?

Налицо у нас получается, если не говорить о сугубо христологической подоплеке вопроса, некая форма несторианства. Именно благодаря моральной сущности Марии был установлен и моральный союз между нею и Богом. Более того, православные богословы нисколько не озабочены критической стороной этого вопроса. Тогда как для протестантов привычно рассматривать не только догматику с критической точки зрения, но и Библию (документальная гипотеза, критика форм, критика редакции, текстуальная критика и пр.), православные вряд ли на догматическом уровне используют критический, т.е. научный подход.

Нам же кажется наиболее достоверным, что культ девы Марии живо вписался в систему патронажа в верованиях людей населявших Средиземноморье. В таком типичном представлении жителя Средиземноморья имелось поверье, что сын не может отказать в просьбе своей матери, поэтому считалось логичным приблизиться к божеству посредством его матери.^[74] И со временем Мария начала функционировать в некотором смысле как «женская богиня», предоставляющая доступ к своему удаленному сыну. Поэтому и Мария из Назарета стала рассматриваться в подобном ключе. Как красноречиво замечает Брюс Малина:

^[72] Florovsky, 184-185. См. также Malina, "From Isis to Medjugorje," 77.

^[73] Brown, 288.

^[74] Malina, "From Isis to Medjugorje," 77.

Принимая во внимание социальный контроль и власть, которые средиземноморские матери проявляли над своими сыновьями, был допущен короткий богословский шаг дальше с тем, чтобы снабдить Марию полным статусом и ролью патронессы, посредницы, космическим и небесным управляющим благорасположений. Как знает каждый житель Средиземноморья, сыновья попросту не могут отказать своим матерям.^[75]

Таким образом, культ Марии весьма органично «вжился» в религиозную систему жителя Среднеземноморья.

Выводы и заключение

Богословские суждения, как материалы юридической литературы, должны максимально отражать точность и отсутствие двусмысленности в выражениях и высказываниях о Боге. Тогда как сама Библия вряд ли претендует на то, чтобы быть богословским справочником, мы, теологи, призваны к тому, чтобы наши высказывания о Боге характеризовались ясностью и четкостью. Для нас это еще и творческая задача. В Библии много мест, которые явно не представляют возможности для однозначного понимания текста. Тем не менее, вопрос о Марии и других библейских героях, как мы это показали, может быть решен без особого труда и утомительной экзегезы.

Тем не менее, как в случае юридической литературы и законодательства, так и в случае богословских суждений, становится ясным, что двусмысленность юридического текста может породить ситуацию, когда человек может быть несправедливо осужден. Двусмысленность лексики и суждений о Марии также, на наш взгляд, приводит к неадекватному восприятию этого учения на уровне народного благочестия. Уже не помогают, как мы это заметили, никакие рассуждения о христологическом аспекте мариологического учения. Академические толки с учетом патристических текстов для большинства людей кажутся «китайской грамотой» в то время, когда важнейшей целью в «народном благочестии» считается получение исцеления от бесплодия или благословение на тот или иной жизненный проект.

В этой связи становится понятным, что культ девы Марии в контексте патриархальных отношений в Средиземноморье был обусловлен определенными культурными и социальными факторами и ожиданиями. Именно этим можно объяснить отсутствие интереса к личной жизни Марии в Новом Завете. Мы полагаем, что интерес к ней был подхлестнут не столько из любопытства к этой «загадочной» фигуре. Ее высокое положение может быть без особого труда объяснено разнообразной системой языческих патронов и их культов, на которые посягнули христианские проповедники. Теперь уже не культ женских богинь («...Велика Артемида Ефесская!» Деян. 19:28), а культ Богоматери стал символизировать нового патрона – божественную матрону, которая удовлетворяла бы религиозные потребности полу-обращенных христиан.

^[75] Там же, 78.

Библиография

- Булгаков, Сергей. Православие. Очерки учения православной церкви. «Почитание Богоматери и святых в православии». Библиотека православного христианина «Благовещение». <http://www.wco.ru/biblio/books/bulgakle/Main.htm> (21 июля 2012).
- Лосский, Владимир. Очерк мистического богословия восточной церкви. Глава 7. Домостроительство Сына. – Библиотека Якова Кротова. http://krotov.info/libr_min/l/lossk_v/H07-T.htm (19 июля 2012).
- Льюис, Клайв. Просто христианство. Предисловие. Lib.Ru: Библиотека Максима Мошкова. <http://lib.ru/LEWISCL/mere.txt> (20 июля 2012).
- Успенский, Л.А. Богословие иконы в православной церкви. Гл. 2. Первые иконы Спасителя и Божьей матери. – Библиотека «Православная беседа». <http://www.pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=748> (6 августа 2012).
- Acta Apostolorum Apocrypha*, ed. Richard Lipsius and Max Bonnet, 1 vol. Leipzig: Mendelssohn, 1891, 1898, 1903; repr. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1959.
- Bauckham, Richard. *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church*. London: T&T Clark, 2004.
- Brown, Raymond E. *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*. N.Y.: Doubleday, 1993.
- Brown, Raymond E., Donfried, Karl P., Fitzmeyer, Joseph A. and John Reumann. *Maria im Neuen Testament: Eine Okumenische Untersuchung*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1981.
- Corley, Kathleen E. *Women and the Historical Jesus: Feminist Myths of Christian Origins*. Santa Rosa: Polebridge Press, 2002.
- Duquesne, Jacques. *Maria. Die Mutter Jesu*. Munchen: Wissenschaftliche Buchgesellschaft: 2005.
- Fairbairn, Donald. *Grace and Christology in the Early Church*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Florovsky, Georges. “The Ever-Virgin Mother of God.” In *The Collected Works of Georges Florovsky*, vol. 3: Creation and Redemption. Belmont, Mass.: Nordland Publishing Company, 1976.
- Gaventa, Beverly Roberts. *Mary: Glimpses of the Mother of Jesus*. Edinburgh: T&T Clark, 1999.
- Hall, Stuart G. *Doctrine and Practice in the Early Church*. Grand Rapids: Eerdmans, 1991.
- Hanson, R.P.C. *Tradition in the Early Church*. London: SCM Press Ltd., 1962, 227.
- Irenee de Lyon, *Demonstration de la predication apostolique*, tra. Adelin Rousseau. SC 406. Paris: Editions du Cerf, 1995.
- Jean Damascene. *La Foi Orthodoxe* 45-100, tra. P. Ledrux et G.-M. de Durand. SC 540. Paris: Editions du Cerf, 2011.
- Kelly, J.N.D. *Early Christian Doctrines*. 2d ed. London: Adam & Charles Black, 1960.
- Malina, Bruce. “Mother and Son.” In *Biblical Theology Bulletin* 20, no. 2 (Summer 1990): 53-64.
- _____. “From Isis to Medjugorje: Why Apparitions?” In *Biblical Theology Bulletin* 20, no. 2 (Summer 1990): 76-84.
- Marjanen, Antti. “The Mother of Jesus or the Magdalene? The Identity of Mary in the So-Called Gnostic Christian Texts.” In *Which Mary? The Marys of Early Christian Tradition*, ed. F. Stanley Jones, pp. 31- 41. Atlanta: SBL, 2002.
- Origen, *Commentaire sur L’Evangile selon Matthieu*, tra. Robert Girod. SC 162. Paris: Editions du Cerf, 1970.
- Pelikan, Jaroslav. *Mary Through the Centuries: Her Place in the History of Culture*. New Haven: Yale University Press, 1996.
- Pilch, John J. “Marian Devotion and Wellness Spirituality: Bridging Cultures,” in *Biblical Theology Bulletin*, 20, no. 2 (Summer 1990): 85-94.
- Roberts, A., and J. Donaldson (eds.). *Apocryphal Gospels, Acts, and Revelations*. Ante-Nicene Christian Library. Tra. Alexander Walker. Vol. 16. Edinburgh: T & T Clark, 1870.
- Scholer, D.M. “Women.” In *Dictionary of Jesus and the Gospels*, eds. Joel B. Green and Scot McKnight, pp. 880-887. Downers Grove: IVP, 1992.
- Stevens, Maryanne. “Paternity and Maternity in the Mediterranean: Foundations for Patriarchy.” In *Biblical Theology Bulletin* 20, no. 2 (Summer 1990): 47-53.
- Tertullien, *La chair du Christ*, tra. Jean-Pierre Mahe. SC 216. Paris: Editions du Cerf, 1975.
- Ware, Kallistos. *The Orthodox Way*. NY.: St Vladimir’s Seminary Press, 2003.