

КОГО ВОСПЕВАЛИ СЕРАФИМЫ?

ТОЛКОВАНИЕ ИС. 6, 3 В ВИЗАНТИЙСКОЙ И АРМЯНСКОЙ ТРАДИЦИИ

Диакон Сергей Пантелеев

кандидат богословия
доцент кафедры филологии Московской духовной академии
141300, Московская область, Сергиев Посад, Троице-Сергиева
лавра, Академия
pantspinum@yandex.ru

Для цитирования: *Пантелеев С. А., диак.* Кого воспевали серафимы? Толкование Ис. 6, 3 в византийской и армянской традиции // Библия и христианская древность. 2019. № 4 (4). С. 141–162. DOI: 10.31802/2658-4476-2019-4-4-141-162

Аннотация

УДК 22.07 (281.6) (281.911)

Трисвятая песнь по-разному звучит в Церквах православных и древних ориентальных. Разница заключается в наличии или отсутствии приставки «распныйся ради нас» и, соответственно, в обращённости ко всей Святой Троице или только ко Христу. В основе гимна лежит, по признанию и древних, и современных авторов, славословие серафимов «Свят, Свят, Свят» (Ис. 6, 3). Как понимается это видение в византийской экзегетической традиции и в армянской? К кому была обращена песнь ангельских сил? Ко всей Святой Троице или только к Сыну? Толкованиям пророчества в двух названных традициях посвящена настоящая статья.

Ключевые слова: библейская экзегеза, Трисвятая песнь, серафимы, армянская экзегетическая традиция, византийская экзегетическая традиция, ветхозаветные богоявления, пророчество Исаии.

Вопрос, вынесенный в заглавие, может показаться излишне схоластичным, чрезмерно академичным. С подобной точкой зрения нельзя не согласиться, если не принимать во внимание ту роль, которую видение Исаии, его понимание, играло в спорах между сторонниками и противниками Халкидонского Собора. Ясно, что указание на это событие ветхозаветной истории не могло быть само по себе каким-то важным аргументом в споре о способе соединения Божества и человечества во Христе. Но библейский текст, о нём повествующий, так или иначе был вовлечён в жёсткие контroversы вокруг Трисвятой песни, начавшиеся в том же V в¹. Речь идёт, как легко понять, о правомочности употребления в составе Трисвятого слов: «*σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς*» — или, если смотреть шире, о возможности обращения гимна только ко Христу. Именно в связи с этим вопросом и привлекалось видение пророка Исаии. В самом деле, если и древние², и современные³ писатели полагают, что Трисвятая песнь произошла из ангельского славословия, переданного нам пророком⁴, то его понимание оказывается весьма важным.

Толкование Ис. 6, 3 тесно связано с пониманием первого стиха шестой главы, где Исаия говорит следующее: *видел я Господа, сидящего на престоле высоком и превознесенном*. Можно предположить, что именно к нему, *Сидящему на престоле*, обращено троекратное «Свят». Но в тексте мы не обретаем прямого, буквального указания, что хвала

- 1 «Уже давно известно, что история Трисвятого гимна самым тесным образом связана с историей древних споров о Воплощённом Слове» (*Hanssens I. M. Institutionis liturgicae de ritibus orientalibus. Roma, 1932. T. 3: De missa rituum orientalibus. P. 108*).
- 2 Например, Никита Стифат: «Так вот, подобает знать, что возгласение Трисвятого, его песнословие и песнь, переданные Церкви Христовой апостолами и отцами для певческого исполнения, принадлежат высшим силам и ангельским чинам, которые говорят: «Свят, Свят, Свят Господь Саваоф, исполнь небо и земля славы Его»» (*Nicetas Stethatus. Invectivae in Armenios 2, 2 // Никита Стифат, прп. Второе и третье обличительные слова против армян / публикация древнегреч. текста, перевод, вступ. ст. и прим. игумена Дионисия (Шлёнова) // БВ. 2010. № 10. С. 120*).
- 3 См., например: *Mateos J. La célébration de la parole dans la liturgie byzantine: Étude historique. Roma, 1971. P. 101*.
- 4 У свт. Фотия встречается выдержка из сочинений некоего Иовия, в котором тот передаёт мнение «просвещённого иудея» о том, что гимн составлен на основе серафимова славословия и псалма 41 («*Возжада душа моя к Богу крепкому, Живому...*») (*Photius Constantinopolitanus. Bibliotheca Cod. 222. Подробнее см.: Планк П., прот. Трисвятное: ангельское славословие Богу и яблоко раздора для людей // Альфа и Омега. 2012. № 2–3 (64–65). С. 311–313*). Эту точку зрения разделяет, например, и прп. Иоанн Дамаскин (*Ioannes Damascenus. Epistula de hymno trisagio 3 // PTS. 22. S. 310. Рус. пер.: Иоанн Дамаскин, прп. Послание Иордану архимандриту о Трисвятой песни // Он же. Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники. М., 1997. С. 206*).

обращена непосредственно к тому, кого созерцал Исаия. И, как мы увидим, различие между *Сидящим* и объектом восхваления нередко присуще и святоотеческой экзегезе, и армянским авторам.

В рамках библейской аргументации привлекался прежде всего третий стих, и именно на его понимание будет обращено внимание в первую очередь. Кому пели серафимы, о чём они возвещали? Если они обращались ко всей Троице, Её славословили, то и мы, чьё богослужение есть отражение небесного служения, должны к Ней возносить песнь. Если же к *Сидящему на престоле*, то неизбежно возникает вопрос: кто Он? Кого видел Исаия?

Ответ на последний вопрос не входит в наши задачи, отметим лишь некоторые моменты, связанные с экзегезой Ис. 6, 1. После исторической привязки («В год смерти царя Озии») Исаия говорит: ܘܢܝܢܐ ܕܥܠܝܢܐ ܕܥܠܝܢܐ / *wā-ḡerḡe^h ḡeḡ-ḡāḏōnāy* (...видел я Господа). Мы не обретаем здесь тетраграммы ܝܗܘܗ / *yhwḥ*, которая однозначно указывала бы на Бога, однако контекст вполне позволяет нам понимать под стоящим здесь ܘܢܝܢܐ / *ḡāḏōnāy* именно Господа Бога. В пользу такого понимания свидетельствует и несколько необычная огласовка масоретского текста. Употреблённый при «адонай» местоименный суффикс множественного числа требует написания самого существительного следующим образом: ܘܢܝܢܐ / *ḡāḏōnāy*, (что можно было бы перевести как «мои господа»). Но в МТ мы видим ܘܢܝܢܐ / *ḡāḏōnāy*, где в ауслауте стоит невозможная гласная. Кроме того, причастие, являющееся определением при рассматриваемом существительном, написано в единственном числе — ܘܫܝܒ / *yōšēb*, «сидящий». Таким образом, мы можем рассматривать употреблённую форму как *pluralis majestatis*, «множественное величия», и говорить, что речь здесь идёт о Господе. Однако дальнейший разбор этого стиха уведёт нас слишком далеко. Кроме того, ясно, что ни византийские отцы, ни армянские (из числа названных ниже) к еврейскому тексту, судя по всему, не обращались, в греческом же написано — κύριος.

Обращение именно к византийской и армянской традициям вполне, как кажется, понятно: среди их представителей мы обретаем и сторонников Халкидонского Собора, этого «пробного камня христологии», и противников, получивших наименование монофизитов (или, как чаще сейчас говорят, «умеренных монофизитов»). Сама же приставка к Трисвятому, как известно, стала «...боевым кличем монофизитства»⁵.

5 Мейендорф И., *прот.* Исус Христос в восточном православном богословии. М., 2000. С. 77. Возможно, в этой формуле Пётр Гнафей и прочие антихалкидониты хотели предельно конкретно выразить единство субъекта во Христе (см.: *Jugie M. Monophysisme // Dictionnaire de théologie catholique. Paris, 1929. T. 10. Pars 2. Col. 2238*).

Толкование рассматриваемого библейского пассажа мы находим у греческих авторов, писавших ещё прежде возникновения христологических споров. Что касается армянских богословов, то здесь ситуация несколько иная: если не само возникновение письменности на армянском языке, то, по крайней мере, её «вступление во взрослую жизнь» практически совпало с началом христологических споров и последовавшей затем полемики о тексте Трисвятого. Так или иначе, нам ничто не мешает просмотреть фрагменты сочинений греческих и армянских богословов, касающиеся нашей темы, сразу же отказавшись при этом от идеи сколь-нибудь полно их охватить, ибо это потребует другого формата исследования. Логичнее начать обзор с греческих авторов, раньше приступивших к использованию данного библейского текста в своих сочинениях и являющихся признанными отцами сразу в двух традициях. В основе изложения материала лежит хронологический принцип, хотя и не всегда строго соблюдаемый.

Едва ли не первым христианским автором, говорящим о серафимах, воссылающих хвалу, является сщмч. Ириней Лионский. В своём «Доказательстве апостольской проповеди», сохранившемся, как известно, только на армянском языке, он, хотя и вскользь, обращается к теме серафимов, прославляющих Бога. Язык армянского перевода этого памятника местами довольно сложен, что послужило одной из причин появления большого количества его переводов на современные языки. Однако интересующий нас фрагмент, к счастью, не принадлежит к числу сложных мест в отношении языка — «*Demonstratio apostolicae praedicationis*», и смысл его довольно ясен: «Итак, этот Бог прославляется Своим Словом, Которое есть Его вечный Сын и Духом Святым, Который есть Премудрость Отца всех; и силы⁶ их, этого Слова и Премудрости, которые зовутся херувимами и серафимами, непрерывным пением прославляют Бога, и все сущие на небесах воссылают славу Богу, Отцу всех»⁷. Св. Ириней не цитирует здесь прямо пророческое видение Исаии (многочисленные цитаты из Писания он введёт в речь далее, во второй части своего произведения), однако вряд ли можно сомневаться, что перед нами прямая отсылка к книгам пророков Иеремии и Исаии.

По мысли лионского святителя, серафимами и херувимами прославляется Бог Отец. Можно высказать предположение, что поскольку в ряде мест у св. Иринея можно усмотреть следы субординационизма, то это и определило (если согласиться с наличием субординационистских

6 Букв. в тексте ед. ч.: «сила», как и следующие далее «херувимы и серафимы».

7 *Irenaeus Lugdunensis. Demonstratio* 10 // PO. 12/5. P. 667.

взглядов у святого) его понимание Исаева видения. С другой стороны, логичнее было бы увидеть отнесение св. Иринею этой песни к Слову, ведь в ветхозаветных феофаниях он усматривает откровение именно Слова⁸. Возможно, он не рассматривал видение пророка Исаии среди событий Домостроительства в ветхозаветные времена, может быть, причина иная... вряд ли мы сможем когда-нибудь её точно определить.

Другой святоотеческий текст, где интересующий нас фрагмент так же не цитируется буквально, но где повествование о видении используется явным образом, принадлежит свт. Афанасию Александрийскому. Речь идёт о небольшом сочинении «На слова “Вся Мне предана суть Отцем Моим”». Возражая арианам, использовавшим этот евангельский стих для доказательства своего учения о тварности Сына, свт. Афанасий утверждает, что это речение указывает исключительно на Его «домостроительство во плоти» (τῆς κατὰ σάρκα οἰκονομίας), но никоим образом не свидетельствует ни о созданности Сына, ни о Его неравенстве Отцу⁹. Библейский же пассаж о серафимах св. Афанасий использует как одно из доказательств «от Писаний» равнобожественности Лиц Святой Троицы, при этом ход его мысли достаточно интересен. Он не просто указывает на троекратное повторение «Свят», но и на одинаковость, как он полагает, его звучания все три раза. Если бы второе «Свят» звучало тише первого (а третье тише второго), то мы могли бы говорить о неравенстве Трёх Лиц. Поскольку же они звучат «равногласно», то «показывают три совершенные Ипостаси»¹⁰. Посредством же однократного произнесения слова «Господь» ангелы «выражают единую сущность»¹¹.

Как библейское свидетельство о равенстве Лиц Святой Троицы песнь серафимов будет использована и рядом других отцов, в первую очередь (что вполне очевидно), в эпоху триадологических споров. В качестве следующего примера будет приведено сочинение под названием «О воплощении и против ариан», авторство которого — предмет научной дискуссии: известное прежде под именем св. Афанасия, оно в настоящее время считается принадлежащим Маркеллу Анкирскому (CPG 2806).

8 См., напр., объяснение явления трёх ангелов Аврааму (*Irenaeus Lugdunensis. Demonstratio* 44 // PO. 12/5. P. 692–693).

9 *Athanasius Alexandrinus. In illud: Omnia mihi tradita sunt a Patre meo* 1 // PG. 25b. Col. 209C. Рус. пер.: *Афанасий Александрийский, свт.* Творения в четырёх томах. М., 1994. Т. 1. С. 269.

10 «Τὰς τρεῖς ὑποστάσεις τελείας δεῖκνόντα ἐστίν» (*Athanasius Alexandrinus. In illud: Omnia mihi tradita sunt a Patre meo* 6 // PG. 25b. Col. 220A. Рус. пер.: *Цит. соч. Т. 1. С. 275*).

11 «Τὴν μίαν οὐσίαν δηλοῦσιν» (*Athanasius Alexandrinus. In illud: Omnia mihi tradita sunt a Patre meo* 6 // PG. 25b. Col. 220A. Рус. пер.: *Цит. соч. Т. 1. С. 275*).

Надписание произведения даёт довольно ясное представление о его содержании. Нет ничего удивительного в том, что здесь мы встретим троекратное славословие серафимов как доказательство божественности Сына (и Духа Святого). Проанализировав «уничижительные речения» о Сыне и показав, что все они указывают на человеческую природу Христа («Его тело», по выражению самого автора), анкирский предстоятель переходит к доказательству божественности Духа, используя в качестве аргументов прежде всего ссылки на Священное Писание, активно использовавшееся, как известно, в арианских спорах. Именно в этом контексте Маркелл упоминает Трисвятую песнь, слышанную пророком Исаией, видя в ней одно из доказательств равенства всех Ипостасей Святой Троицы: «И когда серафимы славословят Бога, троекратно говоря *Свят, Свят, Свят, Господь Саваоф*, тогда славословят они Отца и Сына и Святого Духа»¹². Как и в предыдущем случае, автор, приводя слова серафимов для доказательства равенства Лиц Святой Троицы, не ставит вопроса о природе откровения, ибо предмет его повествования совершенно иной.

В этом же трактате мы вновь встречаем отсылку к видению пророка Исаии, но в несколько ином контексте: речь уже прямо идёт о том, кого видел Исаия. Автор полагает, что именно Бога, соделавшегося «человеком от Богородицы Марии», видел пророк прежде в божественной славе на «престоле высоком и превознесенном», славословимого серафимами, а потом принявшего «зрак раба»¹³. С формальной точки зрения, здесь можно усмотреть некоторое противоречие, ведь выше автор относил слова серафимов, летающих вокруг престола, ко всей Святой Троице, здесь же говорит о Сидящем на нём как о Сыне. Можно предположить следующие причины этого факта. Во-первых, как уже было замечено, у Исаии прямо не сказано, что серафимы воспевали Того, Кто сидит на престоле. Во-вторых, если бы Троица была троичей Богов, тогда можно было бы говорить о несоответствии названных фрагментов, однако Три Лица суть один Бог, и поэтому не одному только Сыну возносили серафимы песнь. В защиту последней мысли можно привести рассуждения прп. Иоанна Дамаскина, приводящего это сочинение в своём

12 «Καὶ ὅτε δοξολογοῦσι τὰ σεραφίμ τὸν θεὸν λέγοντα τρίτον ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος κύριος σαβαὶθ πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα δοξολογοῦσι» (*Marcellus Ancyranus. De incarnatione et contra arianos 10 // PG. 26. Col. 1000B. Рус. пер.: Афанасий Александрийский, свт. Творения в четырёх томах. М., 1994. Т. 3. С. 260*).

13 *Marcellus Ancyranus. De incarnatione et contra arianos 22 // PG. 26. Col. 1025AB. Рус. пер.: Цит. соч. Т. 3. С. 275.*

послании о Трисвятом: «...Одного ли Сына видел он восседающим на престоле или вместе с Отцом? Одного славословимого или вместе с Отцом и Духом?»¹⁴ Подобным образом прп. Иоанн объясняет и другие места из отцов, где довольно ясно говорится, что гимном «Свят, Свят, Свят» прославляется Сын. «Если же слава Его иная, чем у Отца, тогда согласны, что и песнь принадлежит только Ему»¹⁵. Песнь, воспеваемая Святой Троице, всем Ипостасям, обращена, в том числе, и к Сыну, Он не изъят из славословия. Как один из Троицы, Он прославляется вместе с Отцом и Сыном¹⁶.

Ссылаются на пророка Исаию также свт. Григорий Богослов и Григорий Нисский. У первого из них мы встречаемся с упоминанием серафимов в «Слове на Богоявление» (интересующий нас фрагмент повторяется в «Слове на Святую Пасху»). Впрочем, прямого цитирования или явно выраженной отсылки к Ис. 6, 3 св. Григорий не даёт. Тем не менее в связи с интересующей нас темой мы можем привлечь следующий фрагмент: «Таково Святое Святых, которое и для серафимов сокрыто, и прославляется тремя прославлениями, сходится в одно Господство и Божество...»¹⁷. Хотя чуть выше святитель замечает, что предмет его речи «не богословие, а Домостроительство»¹⁸, всё же он говорит о Боге. «Когда же именую Бога, разумею Отца и Сына и Святого Духа»¹⁹. Именно Бог, в Трёх Лицах прославляемый, и есть, надо понимать, «Святое Святых» скрываемое от серафимов. В доказательство того, что свт. Григорий имел в виду здесь текст пророка Исаии, можно привести следующие аргументы. Фрагмент Ис. 6, 1–3 — единственное место в Писании, где о серафимах сказано, что они закрывают свои лица, а выражение: «прославляемое тремя святынями» — можно считать указанием на троекратное «Свят». Именно так понимает этот

14 «...μόνον εἶδον τὸν υἱὸν καθήμενον ἐπὶ θρόνου ἢ τῷ πατρὶ συνεδρεῦοντα; μόνον δοξολογούμενον ἢ σὺν πατρὶ καὶ τῷ πνεύματι» (*Ioannes Damascenus. Epistula de hymno trisagio 8 // PTS. 22. S. 317. Рус. пер.: Цит. соч. С. 211*).

15 «Εἰ μὲν ἕτερα ἢ δόξα αὐτοῦ παρὰ τὴν τοῦ πατρὸς, αὐτοῦ μόνου καὶ τὸν ὕμνον φήσομεν» (*Ioannes Damascenus. Epistula de hymno trisagio 9 // PTS. 22. S. 318. Рус. пер.: Цит. соч. С. 211*).

16 Ibid.

17 «Οὗτω μὲν οὖν τὰ Ἅγια τῶν ἁγίων, ἃ καὶ τοῖς σεραφίμ συγκαλύπτεται, καὶ δοξάζεται τρισὶν ἁγιασμοῖς, εἰς μίαν συνιοῦσι κυριότητα καὶ θεότητα» (*Gregorius Nazianzenus. Oratio 38: In Theophania 8, 19 // PG. 36. Col. 320BC. Рус. пер.: Григорий Богослов, свт. Творения. Сергиев Посад, 1994. Т. 1. С. 525–526*).

18 Ibid. 8.18 // PG. 36. Col. 320B. Рус. пер.: Цит. соч. Т. 1. С. 525.

19 Ibid.

фрагмент и прп. Иоанн Дамаскин, приводя его среди множества других святоотеческих высказываний по поводу видения Исаии²⁰, ту же позицию занимает и император Юстиниан...

Что касается свт. Григория Нисского, то славословие серафимов встречается у него в сочинении «Против Евномия». Он прямо пишет, что «серафимами у Исаии ясно проповедано таинство Троицы»²¹, замечая при этом, что они были изумлены красотой каждого из Лиц Святой Троицы и восклицают: «Свят, свят, свят»²².

Хотя рассмотрение сочинений западных отцов Церкви не входит в нашу задачу, позволим привести один пример (из эпохи триадо-логических споров), а именно одно из размышлений свт. Амвросия Медиоланского: «Серафимы поют *Свят, Свят, Свят*. Что означает тройное повторение слова “Свят”? Если тройное повторение, то почему одна хвала? Если одна хвала, почему тройное повторение? Не потому ли, что Отец и Сын и Святой Дух — одно по святости... Показывая одну Божественную природу Троицы к словам “Свят, Свят, Свят” прибавляется единожды Господь Саваоф. Поэтому Свят Отец, Свят Сын, Свят и Дух Святой»²³.

Приведённые тексты ясно свидетельствуют, что их авторы в словах ангелов видели указание на Святую Троицу. Однако в них, за исключением одного, принадлежащему Маркеллу Анкирскому, не ставится прямой вопрос о том, кого видел пророк. Фрагмент Ис. 6, 3 приводится как доказательство Троичности Бога. Если воспользоваться словами аввы Евагрия, серафимы «неустанно зывают: *Свят, Свят, Свят*» — и это «есть исповедание, прославление и созерцание Трёх Лиц и Единого Божества»²⁴. Однако если начать далее рассматривать труды византийских отцов, то увидим, что отнюдь не только предстоятель Анкиры

20 *Ioannes Damascenus*. Epistula de hymno trisagio 22 // PTS. 22. S. 326. Рус. пер.: Цит. соч. С. 217. Преподобный ссылается на этот фрагмент и в «Послании лжеепископу Дары, яковиту» (*Idem*. Contra Jacobitas 85 // PTS. 22. S. 142), и в «Точном изложении Православной веры» (*Idem*. Expositio fidei 3, 10 (54) // PTS. 12. S. 130).

21 «Τὰ παρὰ τῶ Ἰσαΐα σεραφίμ, παρ' ὧν ἐναργῶς τὸ τῆς τριάδος ἐκηρύχθη μυστήριον» (*Gregorius Nyssenus*. Contra Eunomium I, 1, 310. Рус. пер.: *Григорий Нисский, свт.* Творения. М., 1863. Ч. 5. С. 125).

22 «Ὅτε τὴν “ἅγιος” φωνὴν τὸ ἐν ἑκάστῳ τῶν ἐν τῇ τριάδι κάλλος καταπλησσομένα θαυμαστικῶς ἐξεβόησαν» (*Gregorius Nyssenus*. Contra Eunomium I, 1, 310. Рус. пер.: Цит. соч. С. 125).

23 *Ambrosius Mediolanensis*. De fide 2, 106–107. Лат. оригинал и рус. пер.: *Амвросий Медиоланский, свт.* Собрание творений. М., 2015. Т. 5: О вере, О тайне Господнего воплощения. С. 154–157.

24 *Евагрий Понтийский*. О серафимах и херувимах / предисл., публ. и пер. др.-арм. текста диак. С. Пантелеева, пер. с сир. диак. Н. Шаблевского // БВ. 2016. Вып. 3–4. № 22–23. С. 419.

задаётся прямым вопросом о смысле первого стиха шестой главы. Свт. Кирилл Александрийский, например, также затрагивает эту проблему: «Что пророк созерцал Сына в славе Бога и Отца, в этом никто не может сомневаться». В качестве доказательства св. Кирилл ссылается на Иоанна Богослова: «Сие сказал Исаия, когда видел славу Его и говорил о Нём» (Ин. 12, 41), замечая при этом, что речь идёт именно о Сыне²⁵.

У свт. Кирилла мы видим различие между Самим Сидящим на престоле и Его «славой», которая наполняет храм²⁶ (согласно видению пророка). В исповедании серафимов свт. Кирилл также видит указание на пришествие во плоти Сына Божия: слава Его, которой исполнена земля, «предвозглашает будущее и предвозвещает тайну совершённого Христом Домостроительства»²⁷.

Вместе с тем, свт. Кирилл не относит троекратное славословие к Сыну, но следует предшествующей традиции (если можно говорить в данном случае о традиции). «Свят, Свят, Свят» для него есть также прославление «во едином естестве Божества Святой Троицы»²⁸.

В триадологическом смысле, как указание на единосущие лиц Святой Троицы, славословие серафимов понимает и император Юстиниан, писавший уже против приставки «распныйся ради нас». Он выступает против возможности обращать Трисвятую песнь только ко Христу, как это делали Церкви, не принявшие Халкидонский Собор. Ход мысли императора следующий: воспевая Трисвятую песнь только к Сыну и исключая тем самым Отца и Духа из славословия, мы воскрешаем ересь Ария, делаем Сына иносущным другим лицам Троицы или же, как продолжает Юстиниан, уклоняемся в нечестие Нестория и вводим четвёртое лицо, которому и приписываем страдания²⁹. Согласовать последнее утвержде-

25 *Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam prophetam 1, 4 // PG. 70. Col. 172D–173A. Рус. пер.: Кирилл Александрийский, свт. Толкование на пророка Исаию. М., 1887. Ч. 6. С. 181.*

26 Возможно, именно многозначность еврейского לְבַיִת / *hē'ḵāl* послужила причиной различия в тексте LXX и Вульгаты: «дом» (οἶκος) в первом случае и «храм, святилище» (*templum*) во втором.

27 *Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam prophetam 1, 4 // PG. 70. Col. 176A. Рус. пер.: Цит. соч. С. 184. В VI в. это различие ещё более рельефно проводит Прокопий Газский, который даёт христоцентрическое толкование Ис. 6, 3 (см.: *Grillmeier A. Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Freiburg; Basel; Wien, 2004. Bd. 2/3: Die Kirche von Jerusalem und Antiochien nach 451 bis 600. S. 92–95*).*

28 «Ἐν μιᾷ θεότητος φύσει τὴν ἁγίαν τιθέντες Τριάδα» (*Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam prophetam 1, 4 // PG. 70. Col. 176A. Рус. пер.: Цит. соч. С. 183*).

29 *Justinianus Imperator. Contra monophysitas 192 // Drei dogmatische Schriften Iustinians / hrsg. von E. Schwartz. München, 1939. S. 41. Рус. пер.: Грацианский М. В. Император Юстиниан Великий и наследие Халкидонского Собора. М., 2016. С. 326.*

ние со столь любимым императором выражением: «Вочеловечившийся и распятый есть единый от Святой и Единосущной Троицы»³⁰ — несколько, как кажется, затруднительно. Возможно, приставка и, как следствие, обращённость Трисвятого только ко Христу вносили смущение в среду верующих (вовлечённость простого народа в спор вокруг Трисвятого была, как известно, очень высока). Следует также учитывать, что она была своего рода «литургическим кредо» противников Халкидона³¹, которым она казалась несовместимой с верой, изложенной на Соборе, вопреки тому, что сами по себе выражения о смерти Бога, распятии Одного из Троицы отчётливо прослеживаются ещё в дохалкидонское время³².

Однако для нас важнее тот факт, что в своей аргументации император обращается и к Писанию, а именно к видению Исаии: «Ведь и сами серафимы не стыдятся возносить Трисвятое Святой Троице...»³³. Император Юстиниан приводит и ряд святоотеческих толкований интересующего нас пассажа: Афанасия Великого (CPG 2806), Григория Богослова (Слово 38), Василия Великого («Против Евномия»), Иоанна Златоуста («Толкование на пророка Исаию»), Кирилла Александрийского («Толкование на пророка Исаию»)³⁴.

Едва ли не самый пространный текст, в котором рассматривается проблема видения серафимов, принадлежит прп. Иоанну Дамаскину, написавшему специальный трактат о Трисвятой песни. Для него иное, не троическое, понимание как самого литургического песнопения, так и славословия ангельских сил абсолютно неприемлемо. «Я полагаю, что именно определительно открыто было Исаии от Бога через серафимов и их Трисвятую песнь единое триипостастное Божество и Господство (οὐτῶ φημι ὀριστικῶς ἀποκεκαλύφθαι τῷ Ἠσαΐᾳ ἐκ θεοῦ διὰ τῶν σεραφίμ καὶ διὰ τοῦ τρισαγίου ὕμνου τὴν μίαν τρισυλόστατον θεότητά τε καὶ κυριότητα),

30 *Грацианский М. В.* Император Юстиниан Великий. С. 227.

31 См., напр.: *Давыденков О., прот.* Из истории сирийского монофизитства: Исторические предпосылки распространения монофизитства в Сирии // Богословский сборник. М., 1999. Вып. 3. С. 32–33.

32 Например, у свт. Кирилла Александрийского и Прокла Константинопольского (см. в: *Кожухов С., диак.* «Неохалкидонизм» Иоанна Кесарийского. Термин ἐνυλόστατον и формула unus de Trinitate passus est carne // Богословский вестник. 2018. Вып. 1. № 28. С. 79–85).

33 *Justinianus Imperator. Contra monophysitas* 192 // *Op. cit.* S. 41. Рус. пер.: *Цит. соч.* С. 326.

34 Подборка святоотеческих толкований о Трисвятом содержится также в *Doctrina patrum* 42 (*Doctrina patrum de incarnatione Verbi. Ein griechisches Florilegium aus der Wende des siebenten und achten Jahrhunderts / hrsg. von F. Diekamp. Münster, 1907. S. 316–319*), у прп. Иоанна Дамаскина в «Послании о Трисвятой песни» (*Ioannes Damascenus. Epistula de hymno trisagio* 8–25 // *PTS. 22. S. 316–329. Рус. пер.: Цит. соч.* С. 210–219).

как бы в некотором числовом выявлении. Ведь почему не дважды, или четырежды, или многожды воспели они “Свят”, и почему не дважды, или трижды, или четырежды, или многожды возгласили серафимы: *Господь Саваоф, исполнь небо и земля славы Его*, но *Свят* — трижды: *Свят, Свят, Свят*, а *Господь* — единожды, если не показывая, что три суть святые Ипостаси, но одно у всех Трёх Господство»³⁵. Для прп. Иоанна невозможно иное понимание, и эту мысль он развивает на нескольких страницах.

Об этом же прп. Иоанн пишет в главе 54 «Точного изложения Православной веры»: «...святые серафимы через тройное “Свят” являют нам три ипостаси пресущественного Божества»³⁶.

Было бы странным увидеть у византийских православных авторов такое толкование, согласно которому серафимы своё троекратное «Свят» обращают только к Сыну. Ведь такое понимание есть не что иное, как библейское обоснование возможности обращаться в Трисвятой песни только к воплотившемуся Сыну.

Несложно предположить, что в традиции антихалкидонской, в частности в армянской, мы можем встретить иное толкование пророческого видения, ведь задача перед армянскими богословами была другой — обосновать возможность обращаться с Трисвятой песнью исключительно ко Христу. Действительно, такого рода экзегетические описания можно встретить у армянских авторов, хотя и не столь много, как можно было бы предположить. В сохранившихся памятниках V в. вопрос о Трисвятой песни, насколько нам известно, не поднимался, но в VI в. мы уже встречаем в различных документах текст гимна с приставкой «распныйся ради нас» в явно полемическом контексте³⁷. Однако известные нам места не содержат ссылок на Книгу пророка Исаии, они появляются в произведениях более поздних армянских авторов.

Одно из первых сочинений, в котором пророчество привлекается для аргументации, принадлежит Сюникскому епископу Стефану (ум. 735 г.). Он не отвергает того, что троекратное «Свят» указывает на Святую Троицу, однако утверждает при этом, что серафимы видели

35 *Joannes Damascenus. Epistula de hymno trisagio 2 // PTS. 22. S. 306. Рус. пер.: Цит. соч. С. 203–204.*

36 «Διὰ τῆς τρισσῆς ἀγιότητος τὰς τρεῖς τῆς ὑπερουσίου θεότητος ὑποστάσεις τὰ ἅγια σεραφίμ ἡμῖν ὑπεμφαίνουσιν» (*Joannes Damascenus. Expositio fidei 3, 10 (54) // PTS. 12. S. 130. Рус. перевод: Иоанн Дамаскин, прп. Источник знания. М., 2002. С. 249.*)

37 Несколько текстов VI в. приведены в: *Пантелеев С., диак.* Трисвятая песнь в богословско-литургической традиции Армянской Апостольской Церкви // Богослужебные практики и культовые искусства в современном мире [Материалы III международной научной конференции] / ред.-сост. С. И. Хватова. Майкоп, 2018. Т. 1. Вып. 3. С. 150–164.

Сына Божия. Вполне возможно, что сам Стефан Сюнеци опирался при этом на свт. Кирилла или Маркелла (существовавшего в рукописях под именем Афанасия), ведь у них мы видели точно такое же разграничение. Однако между ними есть и существенная разница. Поскольку пророк видел единого Господа, Сына Божия, то по мысли Стефана, «...мы трижды “Свят” и единожды “Благословен” произносим только о Сыне»³⁸, то есть хотя в троекратном славословии содержится указание на Святую Троицу, саму песнь серафимы обращают только ко Христу.

На епископа Стефана ссылается весьма известный богослов, яркий полемист Григорий Татеваци (ум. 1409 г.). В частности, он пишет: «Стефан: Исаия видел Трисвятую песнь, воспеваемую Сыну. И свидетельствует нам [об этом] евангелист Иоанн, ибо говорит: “Исаия видел славу Его и говорил о Нём”. Мы видели Его распятым в последние времена, Которому и воспеваем Трисвятую песнь»³⁹. Подобным образом Татеваци приводит слова и свт. Кирилла: «...как он [Кирилл Александрийский] пишет, Исаия видел Христа, сидящего на престоле, который есть крест, и они [серафимы] воспевали Трисвятую песнь. И свидетельствует нам евангелист Иоанн, который говорит: “Это сказал Исаия, ибо видел славу Его и говорил о Нём”. Поэтому со времён св. Кирилла мы, согласно установлению, обращаем Трисвятое к Сыну»⁴⁰.

Ован Одзнеци, известнейший богослов Армянской Церкви VIII в., рассуждает подобным образом: «Все видения пророческих изречений предызображали домостроительство Сына, так что Один из Троицы, Господь наш Иисус Христос, есть Тот, Кого видел Исаия сидящим на престоле славы и стоя вокруг Которого, серафимы возглашали это таинственное высказывание... Отсюда мы, с большим дерзновением взирая на них, подхватывая произнесённую ими таинственную песнь, согласно с истиной воспеваем, говоря: “Вечный Боже, в конце времени Ты изволил оказаться в подобии творений; Крепкий, Ты на Себя воспринял нашу немощь; Бессмертный по природе, Тебе угодно было претерпеть Крест ради нас, ради такого кротчайшего благоволения помилуй нас”»⁴¹.

38 *Ստեփանոս Սյունեցի*. Պատասխանի թղթոյն անտիրոս. // Գիրք թղթոց. Երուսաղէմ, 1994. Էջ 509 [Стефанос Сюнеци. Ответное послание антиохийцам // Книга посланий. Иерусалим, 1994. С. 509].

39 *Գրիգոր Տաթևացի*. Գիրք հարցմանց: Երուսաղէմ, 1993. Էջ 632 [Григорий Татеваци. Книга вопрошаний. Иерусалим, 1729. С. 632].

40 Там же. С. 631.

41 *Հովհան Բժշտաշուէր Օձնեցի*. Մատենադարանի ն. Վենետիկ, 1834. Էջ 201 [Ован Одзнеци. Творения. Венеция, 1834. С. 201]. Цит. по: *Jugie M. Monophysisme // Dictionnaire de théologie catholique*. Paris, 1929. T. 10. Pars 2. Col. 2239.

Самый обширный труд о Трисвятой песни в армянской традиции принадлежит, пожалуй, Анании Сананеци, жившему в XI в.: из-под его пера вышло довольно пространное сочинение против дифизитов, один из разделов которого так и называется — «Обоснование троекратного пения армянами Трисвятого гимна к Сыну». Он пишет, в частности, следующее: «Согласно видению Исаии, серафимы, пребывавшие вокруг [престола], видели на престоле Единого Господа, сидящего на высоком престоле, а троекратное “Свят” указывало на Троицу, и что Единородный Сын был сидящим на престоле, и Он был Тем, кто по прошествии времён открыл сокровенный совет Троицы...»⁴². И далее развивает мысль, что престол есть крест, на котором был распят Сидящий на престоле (что довольно характерно для армянских авторов) и гимн мы должны адресовывать Христу.

Автор XII в., Нерсес Ламбронаци, отличающийся толерантным отношением к обычаям, традициям других Церквей⁴³, в своём комментарии на Божественную литургию даёт толкование молитвы «Боже Святы́й, иже во святых почиваяй...», читаемой перед пением Трисвятого. Эта молитва, входящая в состав литургий византийского обряда, по крайней мере, с конца VIII в. (первоначально в составе литургии св. Василия Великого)⁴⁴, наличествует и в современном чине армянской литургии. Тексты молитв практически совпадают, принципиальная разница имеется только в конечном славословии: в армянском формуляре оно выглядит так: «Яко Свят еси Господи Боже наш, и Тебе подобает слава, господство и честь, ныне и присно и во веки веков. Аминь»⁴⁵. В начале молитвы говорится, что Бог «воспеваем от серафимов трисвятым гласом» (армянский текст при этом вполне, как было сказано, следует за греческим). При толковании этих слов Нерсес, что вполне естественно, обращается к видению Исаии (и Иеремии) и пишет, что

42 *Բյուզնդիւ չ. Աստվածաբանական բնագրեր. Ուսումնասիրություններ. Էջմիածին, 2000. Չ. 1: Անանիա Սանանեցի. Էջ 313 [Кёсеян А. Богословские тексты. Исследования. Эчмиадзин, 2000. Т. 1: Анания Сананеци. С. 313].*

43 См., например, его «Окружное послание», изданное в русском переводе ещё в XIX в.: *Нерсес Ламбронаци. Окружное послание / пер. с арм. Н. Эмина // Православное обозрение. 1865. Т. 17. С. 150–197.*

44 *Mateos J. La célébration de la parole dans la liturgie byzantine. P. 102.*

45 *Պատարագանոցից հայ առաքելական ուղղափառ եկեղեցւոյ. Լոստոն, 1984. Էջ 50 [Чин божественной литургии Армянской Апостольской Православной Церкви. Лондон, 1984. С. 50]. Возглас на богослужении в Русской Церкви (могущий прерываться дьяконским возгласием): «Яко Свят еси, Боже наш, и Тебе славу возсылаем, Отцу и Сыну и Святому Духу, ныне и присно, и во веки веков».*

пророки «...видели Его (Нерсес не уточняет кого — *диак. С. П.*) воспеваемым серафимами посредством Трисвятой песни и прославляемым херувимами»⁴⁶. В самой молитве, а её Нерсес почти полностью комментирует, нет явного указания на Христа, как нет и указания на Святую Троицу в византийском тексте⁴⁷. С учётом того, что выше он писал о Трисвятой песни, дав её традиционный для Армянской Церкви текст, можно, конечно, думать, что говоря «Его», Нерсес подразумевает Сына Божия. Также в конце молитвы при изъяснении слов о молитвенном предстательстве за нас Пресвятой Богородицы и всех святых, Нерсес пишет, что они являются ходатаями за нас ко Христу⁴⁸, что тоже даёт нам, как кажется, возможность предполагать, что автору присуще христологическое понимание молитвы и, стало быть, «Его» означает Сына. Однако прямо он об этом не пишет, и наше предположение не может быть полностью доказано.

Троекратное восхваление серафимов Нерсес Ламбронаци вводит в речь также в контексте рассуждения об абсолютной святости Духа Святого в толковании на Премудрость Соломона. В отличие от других духов, «Он есть по сущности всесвятой, превосходящий [всякую] нечистоту, как и восклицали серафимы: *Свят, Свят, Свят Господь сил, исполнь небо и земля славы Его*»⁴⁹. После этого цитирования Нерсес сразу же переходит к проблеме неизреченности тайны внутритроичных отношений: «Когда слышишь о рождении Единородного, изгони из ума всякое плотское помышление и знай, что слово наше ослабевает, говоря о единосущном Духе, Который есть от Отца и в Отце...»⁵⁰.

46 *Ներսէս Լամբրոնացի*. Մեկնութիւն խորհրդոյ ւստարագիւն. Վենետիկ, 1847. Էջ 314 [Нерсес Ламбронаци. Толкование Божественной литургии. Венеция, 1847. С. 314].

47 Конечное словословие хорошо подходит к молитве, «...но не должно преувеличивать его значимость, ибо существовала тенденция придавать тринитарный смысл всем доксологиям...» (*Mateos J. La célébration de la parole dans la liturgie byzantine. P. 106*). Однако можно предположить, что прославление Троицы в конечном возгласе этой молитвы в византийской традиции возникло не случайно, а вполне осознанно.

48 *Ներսէս Լամբրոնացի*. Մեկնութիւն խորհրդոյ ւստարագիւն. Վենետիկ, 1847. Էջ 315 [Нерсес Ламбронаци. Толкование Божественной литургии. Венеция, 1847. С. 315].

49 *Ներսէս Լամբրոնացի*. Մեկնութիւն Իմաստութեանն Սողոմոնի. Երեւան, 2009. Էջ 208 [Нерсес Ламбронаци. Толкование на книгу Премудрости Соломона. Ереван, 2009. С. 208]. Ср.: «Итак, если святость (*ἀγιασμός*) есть Его природа...» и далее, со ссылкой на Ис. 6, 3 (*Basilius Caesariensis. Adversus Eunomium III, 2–3 // PG. 29b. Col. 660CD–661A*. Рус. пер.: *Василий Великий, свт.* Творения. М., 2009. Т. 1: Догматико-полемические творения, экзегетические творения, беседы. С. 173–174).

50 *Ներսէս Լամբրոնացի*. Մեկնութիւն Իմաստութեանն Սողոմոնի. Էջ 208 [Нерсес Ламбронаци. Толкование на книгу Премудрости Соломона. С. 208.]

Прямого вопроса о том, кому возносится песнь или кого видел Исаия, он, однако, не ставит, использует пророчество только как доказательство совершенной святости Бога, прославляемого в Трёх Лицах.

Автор XII в., относительно малоизвестный, Ованнес, «сын Муша», в своём толковании на книгу Исаии в интересующем нас месте почти дословно повторяет свт. Кирилла и также не использует этот фрагмент в полемических целях. Вот его толкование: «Трижды говорят “Свят” и завершают славословие [словами] “Господь Саваоф”⁵¹, в одной природе Бога полагая Святую Троицу, поскольку мы, свидетельствуя, исповедуем неизменно Отца, а также Сына и Духа. И ни одно слово не вносит различия в природу названных, но в Трёх Лицах разумеется одно божество, и посредством этих [слов] свидетельствуют нам об этом святые серафимы»⁵².

Толкование на «ветхозаветное евангелие» составил и Георгий Скевраци, живший в XIII в. В принципе, его сочинение есть комментарий катенарного типа, тем не менее вполне уместно будет посмотреть на его текст. «Не сказали [серафимы] единожды “Свят” и умолкли, или дважды и перестали, или трижды и добавили ещё, но трижды “Свят” и единожды “Господь”, принеся тем самым восхваление Троице. Трижды сказали “Свят” и ко единому божеству обратились, то есть к Трёх Лицам и единому Божеству. Что пророк сказал о видении Отца, Иоанн [сказал] о Сыне, а Павел — о Духе»⁵³.

Объясняя интересующий нас стих, Скевраци помещает толкование с предваряющим указанием «Иоанна». Действительно, у Иоанна, архиепископа Константинопольского, в его «Толковании на пророка Исаию» мы находим текст, очень близкий к только что процитированному⁵⁴. Вторая часть приведённого фрагмента встречается также в V книге «Против Евномия», ошибочно приписываемой свт. Василию Великому⁵⁵,

51 Перевод дан с учётом греческого оригинала. Буквальный смысл армянского оригинала: «и завершают славословие Господу Саваофу».

52 Հօվհաննէկն Մուշի որդի. Մեկնութիւնն Եսայեայ / աշխատասիրությամբ՝ Ա. Տէր-Ստեփաննեան, Ա. Մխիտարեան. Էջմիածին, 2009. Էջ 60 [Ованнес, сын Муша. Комментарий на книгу пророка Исаии / подгот. к изд. А. Тер-Степанян, А. Мхитарян. Эчмиадзин, 2009. С. 60].

53 Գէորգ Սկեւրացի. Մեկնութիւնն մարգարէութեանն Եսայեայ. Էջմիածին, 2019. Էջ 114 [Георгий Скевраци. Толкование на книгу пророка Исаии. Эчмиадзин, 2019. С. 114].

54 Joannes Chrysostomus. In Isaiam 6, 3 // SC. 304. P. 268. Рус. пер.: Иоанн Златоуст, свт. Творения: в русском переводе. В 12-ти томах. СПб., 1900. Т. 6. Кн. 1. С. 78.

55 Basilii Caesariensis. Adversus Eunomium V (spuria) // PG. 29b. Col. 724A. Рус. пер.: Василий Великий, свт. Творения. М., 2009. Т. 1. С. 197–198.

а также у прп. Иоанна Дамаскина⁵⁶... В любом случае, мы видим здесь достаточно традиционное, не вносящее ничего нового толкование, ибо оно есть повторение слов великого Златоуста.

Что касается понимания первого стиха: «видел Господа» — Григорием Скеврати, то он и здесь следует за свт. Иоанном, сокращённо его излагая. Христос, говоря о том, что Бога никто не видел, сказал о подлинном богопознании, а пророк говорит о том, что ему доступно, что возможно было увидеть. Исаия не видел сущности Божией, Бог открылся ему в образе человеческом, о чём ясно свидетельствуют слова: «сидящий», «на престоле»⁵⁷.

Григорий Татеваци, чьё мнение отчасти уже приводилось, в толковании на Книгу пророка Исаии поднимает вопрос о том, кого видел Исаия, и как это соотносится со словами Христа, что Бога никто не видел (Ин. 1, 18), и даёт следующий ответ: «Вопрос. Что значат слова Христа: *Бога никто не видел никогда*, а пророк Исаия, однако, говорит, что *видел Господа*? — Ответ. Здесь нет противоречия, ведь сказанное: *Бога никто не видел* — относится к сущности божественной природы. Что никто из существ тварных не может видеть [Бога по природе], нас убеждают пророческие видения, ведь действительно Бог непостижим по природе. Но этот пророк видел настолько, насколько возможно человеку, однако в образе и подобии. Следовательно, ясно, о чём идёт речь, когда он говорит: *видел Господа сидящего*, потому что Бог не ограничен местом, непостижим и о Нём нельзя сказать: “сидит”»⁵⁸. Ничего нового Татеваци, как мы видим, в понимание вопроса не вносит, но в очередной раз свидетельствует об активном использовании им трудов предшествующих авторов.

Что касается третьего стиха шестой главы, то Татеваци вполне следует «триадологической традиции» понимания этого места и пишет следующим образом: «Трисвятое же песнословие, есть, во-первых, прославление Бога, которое они [серафимы] непрестанно [Ему] приносят. Во-вторых, — пророчество о грядущем богопочитании, которое должно было наступить. В-третьих, — твёрдое и непреложное

56 *Joannes Damascenus. Epistula de hymno trisagio 21 // PTS. 22. S. 325. Рус. пер.: Цит. соч. С. 183.*

57 *Գէորգ Սկեւրացի. Մեկնութիւն մարգարէութեանն Եսայեաց. Էջ 114: [Գեоргий Скеврати. Толкование на книгу пророка Исаии. С. 111]. Ср.: Joannes Chrysostomus. In Isaiam 6, 1 // SC. 304. P. 256. Рус. пер.: Цит. соч. С. 74–75. Свт. Иоанн Златоуст не единожды говорит об этом, повторяя эту мысль также в других сочинениях.*

58 *Գրիգոր Տաթևացի. Մեկնութիւն մարգարէութեանն Եսայեայ. Էջմիածին, 2008. Էջ 25 [Григорий Татеваци. Толкование на книгу пророка Исаии. Эчмиадзин, 2008. С. 25].*

свидетельство нашей веры: исповедание Бога в трёх Ипостасях и едином Господстве»⁵⁹. Несмотря на глубочайшую убеждённость в правоте учения своей Церкви, он не пишет здесь о том, что серафимы воспевали только Сына и не пользуется случаем для защиты позиции Армянской Церкви по вопросу о Трисвятом.

Независимо от понимания первого стиха шестой главы Книги пророка Исаии, византийские отцы всякий раз, толкуя Ис. 6, 3, говорят о том, что серафимова песнь есть свидетельство о единосущии Лиц Святой Троицы. Такое понимание характерно как для авторов эпохи тринитарных споров, так и для отцов времён полемики о соединении божества и человечества во Христе, когда текст Трисвятой песни оказался также предметом жёсткой дискуссии. И не имеет при этом значения, как они отвечали на вопрос о том, кого видел Исаия. Что же касается армянской традиции, то для неё характерно более частое связывание третьего стиха шестой главы с первым, в котором говорится о «Сидящем на престоле». Армянские отцы также, с одной стороны, о славословии серафимов пишут как о ветхозаветном указании на тайну Святой Троицы, но, с другой стороны, полагают, что поскольку Исаия видел Сына, имеющего воплотиться в «последнее время», то и серафимова песнь должна относиться только к Сыну. И как следствие — отставивание того, что Трисвятое должно воспеваться только Христу. Однако отнюдь не всегда это ветхозаветное видение использовалось армянскими авторами в полемических целях для защиты своей позиции. Более того, если несколько выйти за рамки вопроса о Трисвятом гимне, мы имеем в ряде случаев — речь идёт прежде всего о Нерсесе Ламбронаци — очень уважительное отношение к другой традиции, подобно тому, как свт. Ефрем Антиохийский, последовательный сторонник Халкидонского Собора, допускал, как известно, возможность воспевания гимна Христу.

Источники

Athanasius Alexandrinus. In illud: Omnia mihi tradita sunt a Patre meo // PG. T. 25b. Col. 208D–220B.

Basilii Caesariensis. Adversus Eunomium // PG. T. 29b. Col. 497D–773A.

Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam prophetam // PG. T. 70. Col. 9A–1149C.

59 *Գրիգոր Տաթևացի.* Մեկնութիւն մարգարէութեանն Եսայեայ. Էջմիածին, 2008. Էջ 27 [Григорий Татеваци. Толкование на книгу пророка Исаии. Эчмиадзин, 2008. С. 27].

- Doctrina patrum de incarnatione Verbi. Ein griechisches Florilegium aus der Wende des siebenten und achten Jahrhunderts / hrsg. von F. Diekamp. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1907.
- Gregorius Nazianzenus. Oratio 38: In Theophania // PG. T. 36. Col. 312A–333A.
- Irénée de Lyon. Démonstration de la prédication apostolique / introd., traduct. et notes par A. Rousseau. Paris: Cerf, 1995. (SC; vol. 406).
- Jean Chrysostome. Commentaire sur Isaïe / introd., texte crit. et notes par J. Dumortier; trad. par A. Liefoghe. Paris: Cerf, 1983. (SC; vol. 304).
- Joannes Damascenus. Contra Jacobitas // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Vol. 4: Liber de haeresibus. Opera polemica / hrsg. von B. Kotter. Berlin; New York: W. de Gruyter, 1981. (PTS; Bd. 22). S. 109–154.
- Joannes Damascenus. Epistula de hymno trisagio // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Vol. 4: Liber de haeresibus. Opera polemica / hrsg. von B. Kotter. Berlin; New York: W. de Gruyter, 1981. (PTS; Bd. 22). S. 304–332.
- Joannes Damascenus. Expositio fidei // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Vol. 2: Expositio fidei / hrsg. von B. Kotter. Berlin; New York: W. de Gruyter, 1973. (PTS; vol. 12). S. 1–291.
- Justinianus Imperator. Contra monophysitas // Drei dogmatische Schriften Iustinians / hrsg. von E. Schwartz. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1939. S. 6–43.
- Marcellus Ancyranus. De incarnatione et contra arianos // PG. T. 26. Col. 984A–1028A.
- Sanctus Irenaeus. Εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος. The Proof of the Apostolic Preaching with Seven Fragments / Armenian Version Edited and Translated by His Lordship the Bishop Karapet Ter Mëkërttschian and S. G. Wilson. Turnhout: Brepols, 1974. (PO; vol. 12/5).
- Գէորգ Սլէնուցի. Մեկնութիւն մարգարթութեանն Եսայեաց. Էջմիածին: Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի հրատարակչություն, 2019 [Գեորգի Տեւարացի. Толкование на книгу пророка Исаии. Эчмиадзин: Изд. Св. Первопрестольного Эчмиадзина, 2019].
- Գրիգոր Տաթևացի. Գիրք հարցմանց: Երուսաղէմ, 1729 [Григорий Татеваци. Книга вопрошаний. Иерусалим, 1729].
- Գրիգոր Տաթևացի. Մեկնութիւն մարգարէութեանն Եսայեայ. Էջմիածին: Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի հրատարակչություն, 2008 [Григорий Татеваци. Толкование на книгу пророка Исаии. Эчмиадзин: Изд. Св. Первопрестольного Эчмиадзина, 2008].
- Հովհան Բմաստասէր Օձնեցի. Մատենագրութիւնք. Վենետիկ: տպ. Սրբոյն Ղազարու, 1834 [Ован Одзнецу. Творения. Венеция: Изд. св. Лазаря, 1834].
- Հովհաննէս Սուշի որդի. Մեկնութիւն Եսայեայ / աշխատասիրութեամբ՝ Ա. Տէր-Ստեփանեան, Ա. Մխիտարեան. Էջմիածին: Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի հրատարակչություն, 2009 [Ованнес, сын Муша. Комментарий на книгу пророка Исаии / подгот. к изд. А. Тер-Степанян, А. Мхитарян. Эчмиадзин: Изд. Св. Первопрестольного Эчмиадзина, 2009].
- Ներսէս Լամբրոնացի. Մեկնութիւն Իմաստութեանն Սողոմոնի. Երեվան: ԵՊՀ հրատարակչություն, 2009 [Нерсес Ламбронаци. Толкование на книгу Премудрости Соломона. Ереван: Ереванский государственный университет, 2009].
- Ներսէս Լամբրոնացի. Մեկնութիւն խորհրդոյ պատարագին. Վենետիկ, 1847 [Нерсес Ламбронаци. Толкование Божественной литургии. Венеция, 1847].

- Պատարագամատոյց հայ առաքելական ուղղափառ եկեղեցւոյ. Լոնտոն, 1984 [Чин божественной литургии Армянской Апостольской Православной Церкви. Лондон, 1984].
- Ստեփանոս Սյունեցի*. Պատասխանի թղթոյն անտիրոս // Գիրք թղթոց. Երուսաղէմ, 1994. Էջ 494–514 [Степанос Сюнеци. Ответное послание антиохийцам // Книга посланий. Иерусалим, 1994. С. 494–514].
- Քրիստիան Հ.* Աստվածաբանական բնագրեր. Ուսումնասիրություններ. Էջմիածին, 2000. Հ. 1: Անանիա Սանահնեցի [Кёсеян А. Богословские тексты. Исследования. Эчмиадзин, 2000. Т. 1: Анания Сананеци].
- Амвросий Медиоланский, свт.* О вере // *Он же*. Собрание творений. М.: ПСТГУ, 2015. Т. 5: О вере, О тайне Господнего воплощения. С. 42–419.
- Афанасий Александрийский, свт.* На слова «Вся Мне предана суть Отцем Моим» // *Он же*. Творения в четырёх томах. М.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1994. Т. 1. С. 268–276.
- Афанасий Александрийский, свт.* О явлении во плоти Бога Слова и против ариан // *Он же*. Творения в четырех томах. М.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1994. Т. 3. С. 251–276.
- Василий Великий, свт.* Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия // *Он же*. Творения. Т. 1: Догматико-полемические творения, экзегетические творения, беседы. М.: Сибирская Благовонница, 2009. С. 109–178.
- Василий Великий, свт.* Против Евномия книги IV и V (spuria) // *Он же*. Творения. Т. 1: Догматико-полемические творения, экзегетические творения, беседы. М.: Сибирская Благовонница, 2009. С. 178–214.
- Григорий Богослов, свт.* Слово 38: На Богоявление или Рождество Спасителя // *Он же*. Творения. Сергиев Посад: СТСЛ, 1994. Т. 1. С. 522–532.
- Григорий Нисский, свт.* Опровержение Евномия // *Он же*. Творения. М.: Тип. В. Готье, 1863. Ч. 5. Кн. 1. С. 8–260.
- Евагрий Понтийский.* О серафимах и херувимах / предисл., публ. и пер. др.-арм. текста диак. С. Пантелеева, пер. с сир. диак. Н. Шаблевского // БВ. 2016. Вып. 3–4. № 22–23. С. 407–425.
- Иоанн Дамаскин, прп.* Источник знания / пер. и комм. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. М.: Индрик, 2002.
- Иоанн Дамаскин, прп.* Послание Иордану архимандриту о Трисвятой песни // *Он же*. Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники. М.: Мартис, 1997. С. 202–222.
- Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на пророка Исаию // *Он же*. Творения: в русском переводе. В 12-ти томах. СПб.: СПбДА, 1990. Т. 6. Кн. 1. С. 5–378.
- Кирилл Александрийский, свт.* Толкование на пророка Исаию. М.: Тип. М. Г. Волчанинова, 1887.
- Никита Стифат, прп.* Второе и третье обличительные слова против армян / публикация древнегреч. текста, перевод, вступ. ст. и прим. игумена Дионисия (Шлёнова) // БВ. 2010. № 10. С. 32–124.

- Юстиниан Император*. Послание к александрийским монахам // *Грацианский М. В.* Император Юстиниан Великий и наследие Халкидонского Собора. М.: МГУ, 2016. С. 285–328.
- Нерсес Ламбронаци*. Окружное послание / пер. с арм. Н. Эмина // *Православное обозрение*. 1865. Т. 17. С. 150–197.

Литература

- Давиденков О., прот.* Из истории сирийского монофизитства: Исторические предпосылки распространения монофизитства в Сирии // *Богословский сборник*. М.: ПСТБИ, 1999. Вып. 3. С. 24–41.
- Кожухов С., диак.* «Неохалкидонизм» Иоанна Кесарийского. Термин *ἐνυλόστατον* и формула *unus de Trinitate passus est carne* // *БВ*. 2018. Вып. 1. № 28. С. 72–95.
- Мейендорф И., прот.* Иисус Христос в восточном православном богословии. М.: ПСТГУ, 2000.
- Пантелеев С., диак.* Трисвятая песнь в богословско-литургической традиции Армянской Апостольской Церкви // *Богослужбные практики и культовые искусства в современном мире [Материалы III международной научной конференции]* / ред.-сост. С. И. Хватова. Майкоп: Магарин О. Г., 2018. Т. 1. Вып. 3. С. 150–164.
- Планк П., прот.* Трисвятное: ангельское славословие Богу и яблоко раздора для людей // *Альфа и Омега*. 2012. № 2–3 (64–65). С. 299–315.
- Hanssens I. M.* Institutionis liturgicae de ritibus orientalibus. T. 3: De missa rituum orientalium (pars altera). Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, 1932.
- Grillmeier A.* Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. 2/3: Die Kirche von Jerusalem und Antiochien nach 451 bis 600. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 2004.
- Jugie M.* Monophysisme // *Dictionnaire de théologie catholique*. Paris: Letouzey et Ané, 1929. T. 10. Pars 2. Col. 2216–2323.
- Mateos J.* La célébration de la parole dans la liturgie byzantine: Étude historique. Roma: Pont. Institutum Studiorum Orientalium, 1971. (*Orientalia christiana analecta*; vol. 191).

Whom Did the Seraphim Sing? Interpretation of Is. 6, 3 in the Byzantine and Armenian Exegetical Traditions

Deacon Sergey Panteleev

PhD in Theology

Associate Professor at the Department of Philology
at the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

pantspinum@yandex.ru

For citation: Panteleev, Sergey A., deacon. "Whom Did the Seraphim Sing? Interpretation of Is. 6, 3 in the Byzantine and Armenian Exegetical Traditions". *Bible and Christian Antiquity*, № 4 (4), 2019, pp. 141–162 (in Russian). DOI: 10.31802/2658-4476-2019-4-4-141-162

Abstract. The Trisagion sounds differently in the Orthodox and the Ancient Oriental Churches, inasmuch as the text contains or is missing the words «who was crucified for us»; thus it appears to address, respectively, the entire Holy Trinity or only Jesus Christ. It is recognized by the ancient and contemporary authors alike that the hymn is based on the praise sung by the Seraphim: «Holy, Holy, Holy» (Is. 6, 3). How is this vision understood in the Byzantine and Armenian exegetical traditions? Whom did the heavenly host address, the entire Holy Trinity or solely the Son? The article is dedicated to interpretations of the prophesy in the two said traditions.

Keywords: Biblical exegesis, Trisagion, Seraphim, Armenian exegetical tradition, Byzantine exegetical tradition, Theophany in the Old Testament, prophecies of Isaiah.

References

- Afinogenov D. E., Bronzova A. A., Sagarda A. I., Sagarda N. I. (eds.) (2002) *Ioann Damaskin, prp. Istochnik znaniya [St. John of Damascus. Source of Knowledge]*. Moscow: Indrik (in Russian).
- Davydenkov O. (1999) "Iz istorii sirijskogo monofizitstva: Istoricheskie predposylki rasprostraneniya monofizitstva v Sirii" ["From the History of Syrian Monophysitism: Historical Prerequisites for the Spread of Monophysitism in Syria"]. *Bogoslovskij sbornik*. Moscow: PSTBI, issue 3, pp. 24–41 (in Russian).
- Georg Skewřac'i (2019) *Meknowt' iwn margart' owt'eann Esayeay [Interpretation on the Book of Isaiah]*. Ėjmiacın: Mayr At'or Sowrb Ėjmiacni hratarakčowt'yown (in Armenian).
- Gracianskij M. V. (2016) *Imperator Justinian Velikij i nasledie Halkidonskogo Sobora [Emperor Justinian the Great and the Heritage of the Chalcedon Council]*. Moscow: Moscow State University (in Russian).
- Grillmeier A. (2004) *Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Vol. 2 (3): Die Kirche von Jerusalem und Antiochien nach 451 bis 600*. Freiburg; Basel; Wien: Herder.
- Hanssens I. M. (1932) *Institutionis liturgicae de ritibus orientalibus. vol. 3: De missa rituum orientalium (pars altera)*. Roma: Pontificia Universitas Gregoriana.
- Jugie M. (1929) "Monophysisme". *Dictionnaire de théologie catholique*. Paris: Letouzey et Ané, vol. 10, pars 2, col. 2216–2323.
- K'yoseyan H. (2000) *Astvāçabanakan bnagrer. Owsowmnasirowt'yowner [Theological Texts. Investigations]*. Ėjmiacın, vol. 1: Anania Sanahneç'i (in Armenian).
- Kotter B. (ed.) (1973) *Die Schriften des Johannes von Damaskos. Vol. 2: Expositio fidei*. Berlin; New York: W. de Gruyter (PTS; 12).
- Kotter B. (ed.) (1981) *Die Schriften des Johannes von Damaskos. Vol. 4: Liber de haeresibus. Opera polemica*. Berlin; New York: W. de Gruyter (PTS; 22).
- Kozhuhov S. (2018) "«Neohalkidonizm' Ioanna Kesarijskogo. Termin ἐνυπόστατον i formula unus de Trinitate passus est carne" ["«Neo-Chalcedonism' of John of Caesarea. The Term

- ἐνὸς ὄσταν and the Formula unus de Trinitate passus est carne”]. *Bogoslovskij vestnik*, issue 1, no. 28, pp. 72–95 (in Russian).
- Liefooghe A. (ed.) (1983) *Jean Chrysostome. Commentaire sur Isaïe*. Paris: Cerf (SC; 304).
- Mateos J. (1971) *La célébration de la parole dans la liturgie byzantine: Étude historique*. Roma: Pont. Institutum Studiorum Orientalium (Orientalia christiana analecta; 191).
- Meyendorff I. (2000) *Iisus Hristos v vostochnom pravoslavnom bogoslovii [Jesus Christ in the Eastern Orthodox Theology]*. Moscow: PSTGU (in Russian).
- Mëkërttschian Karapet Ter, Wilson S. G. (eds.) (1974) *Sanctus Irenaeus. Eίς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος. The Proof of the Apostolic Preaching with Seven Fragments*. Turnhout: Brepols (PO; 12/5).
- Panteleev S. (2018) “Trisvjataja pesn’ v bogoslovsko-liturgicheskoj tradicii Armjanskoj Apostol’skoj Cerkvi” [“Trisagion Song in the Theological and Liturgical Tradition of the Armenian Apostolic Church”], in S. I. Hvatova (ed.) *Bogoslužebnye praktiki i kul’tovyje iskusstva v sovremennom mire (Materialy III mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii)*. Maikop: Izd. “Margarin O. G.”, vol. 1, issue 3, pp. 150–164 (in Russian).
- Panteleev S., Shablevskij N. (eds.) (2016) “Evagrii Pontijskij. O serafimah i heruvimah” [“Evagrius of Pontus. About Seraphim and Cherubim”]. *Bogoslovskij vestnik*, issue 3–4, no. 22–23, pp. 407–425 (in Russian).
- Plank P. (2012) “Trisvjatoe: angel’skoe slavoslovie Bogu i jabloko razdora dlja ludej” [“Trisagion: Angelic Praise to God and the Apple of Discord for People”]. *Al’fa i Omega*, no. 2–3 (64–65), pp. 299–315 (in Russian).
- Rousseau A. (ed.) (1995) *Irénée de Lyon. Démonstration de la prédication apostolique*. Paris: Cerf (SC; 406).
- Schwartz E. (ed.) (1939) *Drei dogmatische Schriften Iustinians*. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.
- Shljonov D. (ed.) (2010) “Nikita Stifat, prp. Vtoroe i tret’e oblichitel’nye slova protiv armjan” [“St. Nikita Stifat. Second and Third Accusatory Words against Armenians”]. *Bogoslovskij vestnik*, no. 10, pp. 32–124 (in Russian).
- Tër-Stepanean A., Mxitarean A. (eds.). (2009) *Hovhannës Mowši ordi. Meknowt’iwn Esayeay [Commentary on the Book of Isaiah]*. Ĕjmiacın: Mayr At’oř Sowrb Ĕjmiacni hratarakčowt’yown (in Armenian).