

Научный журнал  
по библеистике, патристике  
и истории христианской мысли

# БИБЛИЯ И ХРИСТИАНСКАЯ ДРЕВНОСТЬ

№ 3 (27)  
2025



ИЗДАТЕЛЬСТВО  
МОСКОВСКОЙ  
ДУХОВНОЙ  
АКАДЕМИИ



Центр изучения  
патристики  
и христианской  
древности

Сергиев Посад  
2025



Scientific Journal  
of Biblical Studies, Patristics  
and the History of Christian Thought

# BIBLE AND CHRISTIAN ANTIQUITY

№ 3 (27)  
2025



PUBLISHING  
HOUSE OF MOSCOW  
THEOLOGICAL  
ACADEMY



Center  
for the Study  
of Patristics  
and Christian  
Antiquity

Sergiev Posad  
2025

Библия и христианская древность: научный журнал / Московская духовная академия, «Центр изучения патристики и христианской древности». — Сергиев Посад: Издательство Московской духовной академии, 2025. — № 3 (27). — 240 с.

«Библия и христианская древность» (Bible and Christian Antiquity) – журнал, созданный на кафедре богословия Московской духовной академии, представляет собой одно из направлений научной деятельности «Центра изучения патристики и христианской древности». Издание предполагает публикации, ранее не издаваемых оригинальных текстов, на древнегреческом, латинском и восточных языках, переводы, комментарии, исследования, рецензии, обзоры, хроники событий и научных изданий, аннотированные библиографии (тематические или по авторам) монографий и журналов по библеистике, патристике, истории христианства на Востоке и Западе. В качестве основных целей и задач журнала – представление новых научных материалов по исследованиям и переводам, рецензий на публикации отечественных и западных исследователей, ознакомления русскоязычных читателей с проблематикой и публикациями на иностранных языках.

Специальности ВАК:

10.02.14 Классическая филология, византийская и новогреческая филология

26.00.01 Теология

# РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА

**Главный редактор:** диакон Сергей Кожухов

кандидат богословия  
доцент Московской духовной академии

## РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

*Игумен Адриан (Пашин)*, кандидат богословия, доцент, секретарь Учёного совета МДА, заведующий аспирантурой Московской духовной академии

*Юрий Николаевич Аржанов*, доктор философии (Dr. habil.), приват-доцент, научный сотрудник Зальцбургского университета (Австрия)

*Священник Антоний Борисов*, кандидат богословия, доцент Московской духовной академии

*Протоиерей Павел Великанов*, кандидат богословия, доцент Московской духовной академии

*Священник Андрей Выдрин*, кандидат богословия, доцент кафедры библеистики Московской духовной академии

*Игумен Дионисий (Шлёнов)*, кандидат богословия, заведующий аспирантурой Московской духовной академии, профессор кафедры филологии Московской духовной академии

*Священник Стефан Домусчи*, кандидат богословия, кандидат филологических наук, доцент Московской духовной академии

*Священник Сергей Ким*, PhD по филологии, доцент кафедры филологии Московской духовной академии

*Владимир Михайлович Кириллин*, доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой филологии Московской духовной академии

*Мария Равильевна Ненарокова*, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института мировой литературы им. А. М. Горького ИМЛИ РАН

## РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

*Себастьян Брок*, доктор философских наук, профессор Оксфордского университета (сирийские исследования) (Англия)

*Дэвид Брэдишоу*, доктор философских наук, профессор, декан философского факультета Университета Кентукки (США)

*Протоиерей Иоанн Бэр*, доктор богословия, Региус профессор гуманитарных наук Абердинского университета (Шотландия)

*Илья Сергеевич Вевюрко*, кандидат философских наук, старший преподаватель Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова

*Ричард Гудрич*, PhD по древней истории, доцент факультет истории Университета Гонзага (США)

*Джордж А. Кираз*, доктор философских наук, преподаватель ближневосточных исследований (сирийский язык), старший научный сотрудник Принстонского университета (США)

*Ханс ван Лоон*, PhD, старший научный сотрудник Центра святоотеческих исследований, Тилбург / Амстердам (Нидерланды)

*Дмитрий Игоревич Макаров*, доктор философских наук, заведующий кафедрой Общих гуманитарных дисциплин ФГБОУ ВО Уральская государственная консерватория им. М. П. Мусоргского

*Священник Иоанн Никулин*, кандидат богословия, кандидат исторических наук, доцент кафедры церковно-исторических и гуманитарных дисциплин Екатеринбургской духовной семинарии

*Алексей Иванович Солопов*, доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой классической филологии Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова

*Священник Александр Трейгер*, доктор философии (PhD), профессор кафедры классических языков и религиоведения университета Дальхаузи (Канада)

*Владимир Михайлович Тюленев*, доктор исторических наук, профессор Ивановского государственного университета

*Алексей Русланович Фокин*, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник ИФ РАН

# EDITORIAL BOARD

**Chief editor:** deacon Sergey Kozhukhov

PhD in Theology

Associate Professor of the Moscow Theological Academy

## EDITORIAL BOARD

*Hegumen Adrian (Pashin)*, PhD in Theology, Associate Professor, Secretary of the Academic Council of Moscow Theological Academy, Head of Post-graduate Program of Moscow Theological Academy

*Priest Antony Borisov*, PhD in Theology, Associate Professor of the Moscow Theological Academy

*Yuri Nicholaevich Arzhanov*, Doctor of Philosophy (Dr. habil.), Privatdozent, Researcher at the University of Salzburg (Austria)

*Hegumen Dionysios (Shlenov)*, PhD in Theology, Head of Post-graduate Program of Moscow Theological Academy, Professor at the Department of Philology at the Moscow Theological Academy

*Priest Stephan Domuschi*, PhD in Theology, PhD in Philosophy, Associate Professor of the Moscow Theological Academy

*Priest Sergey Kim*, PhD in Theology, Senior Lecturer at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy

*Vladimir Michaylovich Kirillin*, Doctor of Philology, Professor, Head of the Philology Department at the Moscow Theological Academy

*Maria Ravilievna Nenarokova*, Doctor of Philology, Leading Researcher at the A. M. Gorky Institute of World Literature at the Russian Academy of Sciences

*Archpriest Pavel Velikanov*, PhD in Theology, Associate of the Moscow Theological Academy

*Priest Andrey Vydrin*, PhD in Theology, Associate Professor at the Department of Biblical Studies at the Moscow Theological Academy

## EDITORIAL COUNCIL

*Archpriest John Behr*, Doctor of Theology, Regius Professor of Humanity at the University of Aberdeen (Scotland)

*David Bradshaw*, Doctor of Philosophy, Professor, Dean of the Department of Philosophy at the Kentucky University (USA)

*Sebastian Brock*, Doctor of Philosophy, Professor of Oxford University (Syriac studies) (England)

*Alexey Ruslanovich Fokin*, Doctor of Philosophy, Leading Researcher at the Institute of Philosophy at the Russian Academy of Sciences

*Richard J. Goodrich*, PhD in Ancient History, Assistant Professor at the Department of History at the Gonzaga University (USA)

*George A. Kiraz*, Doctor of Philosophy, Lecturer of the Near Eastern Studies (Syriac), Senior Researcher at the Princeton University (USA)

*Hans van Loon*, PhD, Senior Researcher at the Centre for Patristic Research, Tilburg / Amsterdam (Netherlands)

*Dmitry Igorevich Makarov*, Doctor of Philosophy, Head of the Department of General Humanities at the Urals Mussorgsky State Conservatoire

*Priest Ioann Nikulin*, PhD in Theology, PhD in History, Associate Professor at the Department of Church History and Humanities at the Yekaterinburg Theological Seminary

*Alexey Ivanovich Solopov*, Doctor of Philology, Professor, Head of the Department of Classics Philology at the Moscow State University

*Vladimir Mikhailovich Tiulenev*, Doctor of History, Professor of the Ivanovo State University

*Priest Alexander Treiger*, PhD in Philosophy, Professor at the Department of Classics with Religious Studies at the Dalhousie University (Canada)

*Ilia Sergeevich Vevjurko*, PhD in Philosophy, Senior Teacher at the Department of Philosophy of Religion and Religion Studies at the Moscow State University

# СОДЕРЖАНИЕ

- 13     **Список сокращений**  
КРИТИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ, ПЕРЕВОДЫ И КОММЕНТАРИИ
- 15     **Алексей Александрович Морозов**  
Каноны Никейского Собора в коптской традиции: текстологический анализ, издание и русский перевод
- 58     **Ориген**  
Беседа на Псалом 75 / вступительная статья, перевод с древнегреческого и комментарии А. Грюнерт
- 79     **Илья Сергеевич Вевюрко, Егор Алексеевич Кропинов**  
Опыт церковного академического перевода Книги пророка Исаии по LXX. Главы 13–18  
  
ИССЛЕДОВАНИЯ
- Аскетика*
- 110    **Священник Вячеслав Патрин**  
Термин «молитва» в «Arophthegmata Patrum»: молитвы-просьбы и молитвы-восхваления
- Христианская история*
- 132    **Владимир Михайлович Тюленев**  
История медиоланских епископов в эпиграммах Эннодия
- Филолиана*
- 149    **Евгений Юрьевич Колодный**  
Проблема интерпретации образа Мелхиседека у Филона Александрийского (De congressu eruditionis gratia 99)
- ЗАМЕТКИ И БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ОБЗОРЫ
- 165    **Павел Михайлович Приходько**  
Проблема авторства гомилий на Введение во храм Пресвятой Богородицы, приписываемых св. Андрею Критскому

## НОВЫЕ КНИГИ

- 174 **Владимир Николаевич Кажан**  
Новые книги издательства «Peeters» за 2025 г.

## РЕЦЕНЗИИ

- 181 **Александр Геннадьевич Сиротинин**  
Рецензия на: The General Councils of the Eastern Christian Churches. Vol. 2: The Synods of the Church of the East / cur. A. Becker, V. Berti, E. Fiori, M. Heimgartner, E. A. Ishac, C. Jullien, F. Jullien, R. Kitchen, C. Nakano, M.-J. Pierre, C.-S. Popa, M.-A. Royel, K. Smith, H. Teule, I. Timrs, L. Van Rompay; ed. A. Melloni; adlab. E. A. Ishac. Turnhout: Brepols, 2023. (Corpus christianorum conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta; vol. V/2). P. I\*-XVIII\*, 522–1592. ISBN 978-2-503-54505-9
- 204 **Илья Сергеевич Вевюрко**  
Рецензия на: Евлампиев И. И. Часть 2. Истинное христианство в европейской философии // Евлампиев И. И. Неисказённое христианство и его судьба в европейской истории. СПб.: ЦСО, 2024. С. 345–806. ISBN 978-5-906623-66-9

## ХРОНИКА И ОБЗОР НАУЧНЫХ КОНФЕРЕНЦИЙ И СОБЫТИЙ

- 212 **Владимир Николаевич Кажан**  
Хроника научной конференции «Ломоносовские чтения – 2025»
- 223 **Александр Дмитриевич Пономарёв**  
Хроника и обзоры некоторых зарубежных научных событий и конференций за 2025 г.

# CONTENTS

13 **List of Abbreviations**

CRITICAL EDITIONS, TRANSLATIONS AND COMMENTS

15 **Alexey A. Morozov**

The Canons of the Council of Nicaea in the Coptic Tradition: Textual Analysis, Edition, and Russian Translation

58 **Origen**

Homily on Psalm 75 / Introduction, Translation from Ancient Greek, and Commentaries by A. Grünert

79 **Ilia S. Veviurko, Egor A. Kropinov**

An Attempt on Ecclesiastical and Academical Translation of LXX: Isaiah 13–18

RESEARCHES

*Asceticism*

110 **Priest Viacheslav Patrin**

The Term «Prayer» in «Apophthegmata Patrum»: Prayers of Supplication and Prayers of Praise

*Christian history*

132 **Vladimir M. Tyulenev**

The History of the Milan Bishops in the Ennodius' Epigrams

*Philoniana*

149 **Eugene Y. Kolodniy**

The Problem of Interpreting the Figure of Melchizedek in Philo of Alexandria (De congressu eruditionis gratia 99)

NOTES AND BIBLIOGRAPHIC REVIEW

165 **Pavel M. Prikhodko**

The Problem of the Authorship of the Homilies on Presentation of the Blessed Virgin Mary Attributed to St Andrew of Crete

## NEW BOOKS

- 174 **Vladimir N. Kazhan**  
New Books from Peeters Publishers for 2025

## REVIEWS

- 181 **Alexander G. Sirotinin**  
Review of: The General Councils of the Eastern Christian Churches. Vol. 2: The Synods of the Church of the East / cur. A. Becker, V. Berti, E. Fiori, M. Heimgartner, E. A. Ishac, C. Jullien, F. Jullien, R. Kitchen, C. Nakano, M.-J. Pierre, C.-S. Popa, M.-A. Royel, K. Smith, H. Teule, I. Timrs, L. Van Rompay; ed. A. Melloni; adlab. E. A. Ishac. Turnhout: Brepols, 2023. (Corpus christianorum conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta; vol. V/2). P. I\*-XVIII\*, 522–1592. ISBN 978-2-503-54505-9
- 204 **Ilia S. Vevurko**  
Review of: Evlampiev I. I. Chast 2. Istinnoe hristianstvo v evropejskoj filosofii [Part. 2. True Christianity in European Philosophy] // Evlampiev I. I. Neiskazhyonnoe hristianstvo i ego sudba v evropejskoj istorii [Undistorted Christianity and Its Fate in European History]. St. Petersburg: CSO, 2024. P. 345–806. (In Russian). ISBN 978-5-906623-66-9

## CHRONICLE OF SCIENTIFIC EVENTS AND CONFERENCES

- 212 **Vladimir N. Kazhan**  
Chronicle of the «Lomonosov Readings – 2025» Academic Conference
- 223 **Aleksandr D. Ponomaryov**  
Chronicle and Reviews of some Foreign Scholarly Events and Conferences in 2025

# СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ПЭ Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2000–.
- CC Clavis Patrum Copticorum / An Index of the Authors and Works of the Coptic Literature. [Электронный ресурс]. URL: [http://www.cmcl.it/~cmcl/chiam\\_clavis.html](http://www.cmcl.it/~cmcl/chiam_clavis.html) (дата обращения 05.06.2025).
- CCCOGD Corpus christianorum conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta / ed. G. Alberigo †, A. Melloni. Turnhout: Brepols, 2006–.
- CPG Clavis partum Graecorum. Vol. 1–4 / cura et studio M. Geerard. Turnhout, 1983, 1974, 1979, 1980; Vol. 5 / M. Geerard, F. Glorie. Turnhout, 1987; Vol. 3a (addenda vol. 3) / parata a J. Noret. Turnhout: Brepols, 2003.
- CSCO Corpus scriptorum christianorum orientalium. Paris; Leuven, 1903–.
- CSEL Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1864–.
- EBCO Eichstätter Beiträge zum Christlichen Orient / hrsg. von der Forschungsstelle Christlicher Orient. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2012–.
- GCS Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Berlin; Leipzig, 1897–.
- GCS NF Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Neue Folge. Berlin; München; Boston (Mass.), 1995–.
- GLB Aus der Geschichte der lateinischen Bibel. Freiburg in Breisgau: Herder, 1957–.
- LCL Loeb Classical Library. London; Cambridge (Mass.), 1912–.
- MGH AA Monumenta Germaniae historica: Auctores antiquissimi: in 15 t. Berolini: Apud Weidmannos, 1877–1919.
- OCA Orientalia christiana analecta. Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1935–. Vol. 101–.
- PCAC Patrimonio Culturale Arabo Cristiano / a cura di S. Khalil Samir. Bologna: Edizioni del Gruppo di Ricerca Arabo-Cristiana, 2024–.
- PG Patrologie cursus completus... Series Graeca... / accurante J.-P. Migne. Parisii, 1857–1866. T. 1–166.
- PL Patrologie cursus completus... Series Latina... / accurante J.-P. Migne. Parisii, 1841–1855. T. 1–217.
- PO Patrologia orientalis. Paris; Roma; Turnhout, 1904–.
- SC Sources chrétiennes. Paris: Cerf, 1941–.



КРИТИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ, ПЕРЕВОДЫ  
И КОММЕНТАРИИ

# ОПРЕДЕЛЕНИЯ (‘ΟΡΟΙ) НИКЕЙСКОГО СОБОРА (CC 0556) В КОПТСКОЙ ТРАДИЦИИ

ТЕКСТОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ, ИЗДАНИЕ  
И РУССКИЙ ПЕРЕВОД

Алексей Александрович Морозов

доктор филологических наук (греческие исследования)

доктор теологии

преподаватель-ассистент кафедры патристики и истории Церкви  
факультета теологии Фрибургского университета (Швейцария)

alexey.morozov@unifr.ch

**Для цитирования:** Морозов А. А. Определения (бροι) Никейского Собора (CC 0556) в коптской традиции: текстологический анализ, издание и русский перевод // Библия и христианская древность. 2025. № 3 (27). С. 15–57. DOI: 10.31802/BCA.2025.27.3.001

## Аннотация

УДК 2-66 (271) (801.82)

В настоящей статье рассматривается коптская рукописная традиция «Определений Первого Никейского Собора» — также известных в научной литературе как «Каноны Никейского Собора» — на основе двух памятников из собрания Белого монастыря: MONB.EF (CLM 359) и MONB.FT (CLM 393). Вводная часть содержит общее описание состава коптских никейских сборников и их места в коптской канонической литературе. Основное внимание уделяется анализу текстов обеих рукописей, в том числе их палеографических, лексических и синтаксических особенностей, а также сопоставлению с греческим оригиналом. Особо подчёркивается высокая степень стилистических расхождений между двумя коптскими версиями, отражающая характерную для монастырской среды свободу в передаче канонического материала. В рамках статьи впервые публикуется полный текст рукописи MONB.FT с русским переводом, а также предлагается новое издание текста MONB.EF с реконструкцией повреждённых фрагментов на основе греческого оригинала и внутренней коптской традиции.

**Ключевые слова:** «Определения Никейского Собора», Белый монастырь, рукопись MONB.EF, рукопись MONB.FT, коптский язык, каноническое право, палеография, текстология, коптский перевод, канонические сборники, монастырская книжность.

## The Definitions (ῥροι) of the Council of Nicaea (CC 0556) in the Coptic Tradition: Textual Analysis, Edition, and Russian Translation

**Alexey A. Morozov**

PhD in Philology (Greek Studies)

PhD in Theology

Lecturer-Assistant at the Department of Patrology  
and History of the Church at the Faculty of Theology  
of Fribourg University (Switzerland)  
alexey.morozov@unifr.ch

**For citation:** Morozov, Alexey A. “The Definitions (ῥροι) of the Council of Nicaea (CC 0556) in the Coptic Tradition: Textual Analysis, Edition, and Russian Translation”. *Bible and Christian Antiquity*, № 3 (27), 2025, pp. 15–57 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2025.27.3.001

**Abstract.** This article presents a study of the Coptic manuscript tradition of the “Definitions of the First Council of Nicaea”—also known in the scholarly literature as “Canons of the First Council of Nicaea”—based on two codices from the collection of the White Monastery: MONB.EF (CLM 359) and MONB.FT (CLM 393). The introductory section provides a general overview of the contents of the Coptic Nicene collections and their place within the broader Coptic canonical literature. Particular attention is given to the analysis of both manuscripts, including their palaeographical, lexical, and syntactic features, as well as their relationship to the Greek original. The article emphasizes the significant stylistic divergences between the two Coptic versions, reflecting the characteristic freedom in the transmission of canonical material within monastic environments. The study includes the first publication of the full text of MONB.FT along with a Russian translation, and a new edition of MONB.EF with reconstructions of damaged passages based on the Greek text and internal parallels within the Coptic tradition.

**Keywords:** Definitions of Nicaea; White Monastery; manuscript «MONB.EF»; manuscript «MONB.FT»; Coptic language; canon law; palaeography; textual criticism; Coptic translation; canonical collections; monastic scriptoria.

## Введение<sup>1</sup>

Вселенский Собор, собранный по инициативе императора Константина в 325 г. в городе Никее, стал важнейшей вехой в истории христианского богословия. Его основная цель заключалась в разрешении спора, вызванного учением александрийского пресвитера Ария, который поставил под сомнение единосущие Сына Отцу. Помимо богословских дискуссий, участники Собора — 318 святителей, вдохновлённых Богом (по символической традиции, впервые засвидетельствованной в сочинениях Илария Пиктавийского<sup>2</sup>), — утвердили, согласно преданию<sup>3</sup>, двадцать канонических постановлений, которые регулировали различные стороны церковной жизни.

Среди затронутых тем<sup>4</sup>: допустимость хиротонии евнухов (*Def.* 1); требования к кандидатам на священство и необходимость предварительного испытания (*Def.* 2, 9–10); запрет на совместное проживание духовенства с женщинами, кроме ближайших родственниц (*Def.* 3); порядок избрания епископов и участие митрополита в утверждении (*Def.* 4, 6); правила признания и соблюдения отлучений (*Def.* 5); статус епископа Иерусалима (*Def.* 7); интеграция катаров и павлианистов в Церковь (*Def.* 8, 19); покаянная дисциплина для отпавших и кающихся (*Def.* 11–14); передвижение клириков и переход в другие епархии (*Def.* 15–16); запрет ростовщичества среди духовенства (*Def.* 17); литургический порядок для диаконов (*Def.* 18); запрещение коленопреклонений в воскресные дни и в период Пятидесятницы (*Def.* 20).

1 Я выражаю признательность профессору Анне Будор, профессору Алексею Мстиславовичу Пентковскому, доктору Катрин Луи и священнику доктору Сергею Киму за их консультации и помощь в подготовке настоящей статьи.

2 *Hilarius episcopus Pictaviensis. De synodis* 86 // SC. 621. P. 402: Male intellegitur omousion - quid ad me bene intellegentem? Male omousion Samosatenus confessus est, sed numquid melius Arrii negauerunt? Octoginta episcopi olim respuerunt, sed trecenti decem et octo nuper receperunt. Et mihi quidem ipse ille numerus hic sanctus est in quo Abraham uictor regum impiorum ab eo qui aeterni sacerdotii est forma benedicitur.

3 Это упоминается, например, у Геласия Кесарийского, автора IV в., см.: *Gelasius Caesarensis. Historia ecclesiastica* II, 31, 10 – 32, 22 // GCS. 28. S. 111-118.

4 *Definitiones XX Concilii Oecumenici Nicaeni (anno 325) // CCCOGD. 1. P. 20-30.*

Эти тексты получили широкое распространение и были переведены на различные древние языки: латинский<sup>5</sup>, сирийский<sup>6</sup>, грузинский<sup>7</sup>, армянский<sup>8</sup>, арабский<sup>9</sup>, эфиопский<sup>10</sup>, славянский<sup>11</sup> и коптский. Настоящее исследование посвящено именно коптскому переводу данного канонического памятника.

**I. Коптский текст «Определений Никейского Собора» в рукописной традиции (дипломатическое издание и перевод на русский язык)**

Коптское предание, связанное с Никейским Собором, представляет собой сложный корпус текстов, сформировавшийся в рамках египетского христианства. В своём исследовании<sup>12</sup>, посвящённом коптскому каноническому корпусу, Тито Орланди предложил систематизацию никейского досье в рамках трёх основных коллекций: *Collectio Nicaena A*, *Collectio Nicaena B* и *Collectio Nicaena C*.

Первая из них, *Collectio Nicaena A*, включает три ключевых текста: Символ веры<sup>13</sup>, список епископов, присутствовавших на Соборе<sup>14</sup>, и анафематизмы<sup>15</sup>, из которых первый и второй имеют греческие параллели. Вторая коллекция, *Collectio Nicaena B*, содержит пять текстов, специфичных для коптской традиции, и, по мнению Орланди, восходит

5 Ibid.

6 *The Canons Ascribed to Mārūtā of Maipherqat and Related Sources / ed. and transl. by A. Vööbus. Leuven, 1982. (CSCO; vol. 439; Scriptorum Syri; t. 191). P. 47–55; (CSCO; 440. Scriptorum Syri; 192). P. 41–50.*

7 *გაბიძაშვილი ე. დიდი შულისკანონი. თბილისი: მეცნიერება, 1975. გვ. 231–236. [Gabidzashvili E. Didi Shuliskanoni. Tbilisi: Metsniereba, 1975. P. 231–236].*

8 *Հակոբյան Վ. Կանոնագիրք Հայոց. հատ. 2. Երևան, 1971. էջ. 73–76. [Hakobian V. Kanonagirk' Hayoc'. Vol. 2. Yerevan, 1971. P. 73–76].*

9 *Beveregius G. Συνοδικόν, sive Pandectae Canonum SS. Apostolorum et Conciliorum ab Ecclesia Graeca receptorum. T. I. Oxonii, 1672. P. 683–699.*

10 См.: *Löfgren O. Katalog über die äthiopischen Handschriften in der Universitätsbibliothek Uppsala sowie Anhänge über äthiopische Handschriften in anderen Bibliotheken und in Privatbesitz in Schweden. Uppsala, 1974. S. 113.*

11 *Бенешевич В. Н. Древнеславянская Кормчая XIV титулов без толкований. Санкт-Петербург, 1906. Т. 1. С. 83–93.*

12 *Orlandi T. Coptic Texts Relating to the Church Canons: An Overview. Roma, 2016. P. 30, 58.*

13 См.: *Die koptischen Akten der Konzile von Nikaia und Ephesos. Textfragmente und Handschriften in Paris, Turin, Neapel, Wien und Kairo / hrsg., bearb. u. übers. von W. Kosack. Basel; Berlin; Kairo, 2015. S. 27–28.*

14 Ibid. S. 22–26.

15 Ibid. S. 29–30.

к греко-египетскому контексту<sup>16</sup>. Наконец, *Collectio Nicaena C* включает три письма, общие с предыдущей коллекцией, а также сочинение, посвящённое происхождению Собора<sup>17</sup>.

Эти материалы сохранились в трёх фрагментарных рукописях. Самая ранняя — папирус, датируемый 651–750 гг., ныне хранящийся в Турине (CLM 47; CMCL GIOV.AC)<sup>18</sup>. Помимо никейского досье, он содержит житийные и хвалебные тексты Иоанну Крестителю, приписываемые Проклу Константинопольскому и Кириллу Александрийскому<sup>19</sup>. Две другие рукописи — пергаментные кодексы из библиотеки Белого монастыря (CLM 359; CMCL MONB.EF и CLM 393; CMCL MONB.FT). Первая из них (1002–1003 гг.) содержит как *Collectio Nicaenae A*, так и B, а также каноны других Соборов (Константинопольского, Эфесского, Анкирского, Антиохийского и Лаодикийского) и ряд догматических сочинений, приписываемых Агафонику Тарскому<sup>20</sup>. Фрагменты же второй рукописи (MONB.FT) содержат *Collectio Nicaenae C*, а также каноны Гангрского Собора и каноны, приписываемые Ипполиту<sup>21</sup>.

16 Orlandi T. *Coptic Texts Relating to the Church Canons: An Overview*. Roma, 2016. P. 58. См. также: *Die koptischen Akten der Konzile von Nikaia und Ephesos. Textfragmente und Handschriften in Paris, Turin, Neapel, Wien und Kairo* / hrsg., bearb. u. übers. von W. Kosack. Basel; Berlin; Kairo, 2015. S. 34–65; Morozov A. A. *Coptic Translation of the Conclusion of Epiphanius of Salamis' 'Epistula ad Arabos' (CPG 3753; CC 0959) // Bible and Christian Antiquity (Supplement)*. 2024. № 4 (24). P. 75–101; *Idem*. *La réception du Concile de Nicée dans la littérature copte // Nicaea 325–2025. Scholars from Eastern and Western Europe at the Sources of the Common Faith* / Hainthaler, Th., Mali, F., Emmenegger, G., Morozov, A. (eds.). Münster: Aschendorff Verlag, 2025. (Pro Oriente XLV). (В печати).

17 Orlandi T. *Coptic Texts Relating to the Church Canons*. P. 30.

18 CLM = Coptic Literary Manuscript; CMCL = Corpus dei Manoscritti Copti Letterari.

19 См.: Carlig N. *Codicological Description of the Coptic Papyrus Codices // The Coptic Codices of the Museo Egizio, Turin: Historical, Literary and Codicological Features* / ed. by P. Buzi and T. Orlandi. Turin; Modena, 2023. (Studio del Museo Egizio; 4). P. 74–76; *Idem*. *Catalogue of the Papyrus Codices from This // The Coptic Codices of the Museo Egizio, Turin*. P. 148, 178, 188; Orlandi T. *Coptic Texts Relating to the Church Canons*. P. 14–15.

20 См.: Coquin R.-G. *Le Corpus Canonum copte. Un nouveau complément: le ms. I.F.A.O., Copte 6 // Orientalia*. 1981. Vol. 50 (1). P. 42–44; Orlandi T. *Coptic Texts Relating to the Church Canons*. P. 10–11.

21 Orlandi T. *Coptic Texts Relating to the Church Canons*. P. 11–12.

Все тексты записаны на сахидском диалекте и, по всей вероятности, относятся к первой волне перевода патристических сочинений на коптский язык, восходящей к IV–V в.<sup>22</sup>

Коптский же текст «Определений Никейского Собора» (CC 0556)<sup>23</sup> входит в этот корпус как самостоятельный раздел, наряду с тремя основными коллекциями. Текст канонов частично сохранился благодаря фрагментам двух вышеназванных рукописях из Белого монастыря (MONB.EF и MONB.FT).

### 1.1. Рукопись MONB.EF

Пергаментный кодекс из Белого монастыря MONB.EF занимает особое место среди коптских источников, сохранивших канонические тексты. Этот памятник, переписанный в самом начале XI в., представляет собой один из наиболее значительных сводов коптского канонического наследия<sup>24</sup>. Текст рукописи оформлен в две колонки по 30–31-й строке в каждой, что характерно для крупных кодексов, происходящих из библиотеки Белого монастыря.

Согласно колофону, в рукописи назван писец — диакон Севир, сын пресвитера Иоанна из церкви Святого Феодора в Шотепе. Запись датирована 719 г. по эре Диоклетиана (1002–1003 гг. н.э.) и представляет собой яркий образец личного авторского голоса в коптской книжной культуре. Севир называет себя «недостойным» звания диакона и просит читателя о молитвах и снисхождении к своим возможным ошибкам<sup>25</sup>.

22 Описание этого периода даётся в: *Orlandi T.* Le traduzioni dal greco e lo sviluppo della letteratura copta // *Graeco-Coptica. Griechen und Kopten im byzantinischen Agypten* / hrsg. von P. Negel. Halle, 1984. S. 181-203.

23 CC = Clavis Patrum Coptorum. URL: [http://www.cmcl.it/~cmcl/chiam\\_clavis.html](http://www.cmcl.it/~cmcl/chiam_clavis.html)

24 См.: *Coquin R.-G.* Le Corpus Canonum copte. P. 40-46; *Orlandi T.* Coptic Texts Relating to the Church Canons. P. 10-11.

25 См.: *Der Papyruscodex saec. VI–VII der Phillippsbibliothek in Cheltenham: Koptische theologische Schriften* / hrsg. u. übers. von W. E. Crum. Straßburg, 1915. (*Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Straßburg*; 18). S. 47, 104–105; *Lantschoot A., van.* Recueil des colophons des manuscrits chrétiens d'Égypte. T. 1: Les colophons coptes des manuscrits sahidiques. Fasc. 1: Textes. Louvain, 1929. (*Bibliothèque du Muséon*; 1). P. 116–117; *Morozov A. A.* Coptic Translation of the Conclusion. P. 87.

Сегодня этот кодекс сохранился фрагментарно и распределён между пятью библиотеками в разных странах: Ватиканской апостольской библиотекой<sup>26</sup>, Национальной библиотекой Неаполя<sup>27</sup>, Национальной библиотекой Франции<sup>28</sup>, Французским институтом восточной археологии в Каире<sup>29</sup> и Библиотекой Мичиганского университета<sup>30</sup>.

По составу текстов MONB.EF представляет собой полноценный канонический сборник («*сogrus canonum*»)<sup>31</sup>, в который входят как переводы греческих соборных документов, так и оригинальные коптские сочинения. Всего рукопись включает, по крайней мере, 24 произведения, в том числе Символ веры, анафематизмы, списки участников Никейского Собора, определения Никее и других Соборов (Антиохии, Анкиры, Лаодикии, Константинополя и Эфеса), а также полемические и догматические трактаты, приписываемые Псевдо-Агафонику Тарсскому. Также в составе рукописи находятся тексты, напрямую связанные с *Collectio Nicaena*, включая «Наставление отцов Никее», письма, приписываемые Епифанию Кипрскому и Руфину, и легендарный рассказ о 318-ти отцах<sup>32</sup>.

Коптский текст «Определений» сохранился в двух пергаментных листах, находящихся в Ватиканской библиотеке.

Первый лист<sup>33</sup> имеет значительные повреждения: его верхняя часть неровно оторвана, из-за чего утрачены примерно 7–8 строк в каждой из двух колонн как на лицевой, так и на оборотной стороне. На лицевой стороне, в первой колонне, расположен конец 1-го определения и начало 2-го. Начало 1-го определения полностью утрачено, а первые четыре из сохранившихся строк задеты по диагонали: например, в первой читаемой строке различимы лишь две последние буквы. Вторая колонна лицевой стороны содержит продолжение 2-го определения, однако между началом (в первой колонне) и сохранившимся

26 Ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Borg. copt. 109. cass. XXIX. fasc. 159, fol. 1r–9v.

27 Ms. Italy, Napoli, Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele III, IB, 10, fol. 10r–27v.

28 Ms. France, Paris, BnF, Copte, 129 (14), fol. 61r–70v, 94r–95v; Ms. France, Paris, BnF, Copte, 132 (1), fol. 55r–55v.

29 Ms. Egypt, Cairo, IFAO, Copte, 61–68.

30 Ms. U.S.A., Ann Arbor (MI), University of Michigan Library, Ms. 158, fol. 27r–27v.

31 См.: *Coquin R.-G. Le Corpus Canonum copte*. P. 44.

32 Более подробно см.: *Morozov A. A. Coptic Translation of the Conclusion*. P. 88.

33 Ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Borg.copt., 109. cass. XXIX. fasc. 159, f. 5r–v.

фрагментом имеется лакуна, соответствующая примерно восьми строкам. Кроме того, первые три строки этой колонны частично повреждены тем же надрывом: на каждой строке утрачены отдельные буквы.

На оборотной стороне в первой колонне читается окончание 2-го определения и начало 3-го. Здесь также утрачено около семи строк, а первые три строки частично повреждены. Вторая колонна оборотной стороны пострадала так же, как и первая колонна на лицевой части: первые три строки сильно повреждены, и, например, в первой читаемой строке сохранились только две первые буквы. Эта колонна содержит окончание 3-го определения и начало 4-го.

Второй лист<sup>34</sup> сохранился в значительно лучшем состоянии. Единственными повреждениями являются:

- небольшой оторванный угол справа сверху на лицевой стороне и слева сверху на обороте, затрагивающий концовки первых двух строк (на лицевой стороне) и начала первых двух строк (на обороте);
- отверстие внизу справа (лицевая сторона) и слева (оборот), задевающее несколько букв в предпоследней строке — соответственно в начале (на лицевой стороне) и в конце (на обороте).

В остальном текст читается полностью.

На лицевой стороне во второй колонне представлен второй фрагмент 4-го определения и начало 5-го определения, а в первой колонне — его продолжение. На оборотной стороне во второй колонне содержится окончание 5-го и начало 6-го определения, продолжение которого читается в первой колонне. Завершение 6-го определения было утрачено из-за утери оставшихся листов рукописи. Таким образом, два листа данной рукописи содержат полностью или фрагментарно коптский текст первых шести «Определений Первого Никейского Собора».

Следует также отметить, что в рассматриваемой рукописи нумерация канонов, сопровождаемая термином *ḡoros*, «определение», нанесена на полях с левой стороны каждой колонки. Оригинальная коптская пагинация, скорее всего, существовала, однако она не сохранилась из-за повреждений верхних частей обоих листов.

Что касается истории публикации этих текстов, первым их включил в научный оборот Йорген Созга, поместив коптский фрагмент

34 Ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Borg.copt., 109. cass. XXIX. fasc. 159, f. 6r-v.

из Ватиканской рукописи в свой каталог<sup>35</sup>. Впоследствии тот же фрагмент был воспроизведён без перевода Эженом Ревию<sup>36</sup>. Позднее он был переведён на немецкий язык<sup>37</sup>.

Наиболее полное издание появилось в 2015 г. благодаря Вольфгангу Козаку, который опубликовал все коптские тексты, относящиеся к Никейскому и Эфесскому Соборам, с параллельным немецким переводом. В это издание вошли и «Определения Никейского Собора»<sup>38</sup>.

Особый интерес представляют трудности, связанные с реконструкцией первых сохранившихся строк на лицевой стороне первого ватиканского листа, где от каждой строки уцелело лишь по несколько букв. В издании Ревию эти места передаются серией точек<sup>39</sup>, тогда как Козак предлагает собственные варианты восстановления текста. Однако предложенные им решения представляются недостаточно убедительными, в связи с чем в настоящем издании мы предлагаем альтернативную реконструкцию, основанную на филологическом анализе и сопоставлении с греческой версией.

Так, например, окончание 1-го определения в издании В. Козака<sup>40</sup> воспроизведено следующим образом:

[...] -.... - [... τηρ]οϋ εϋο [ερο]с з̄нкес[ωн]т наї н̄теиміне пκανωн  
ϣωп м̄мооϋ εροϣ ετρεϋркλнрікос.

В сопровождающем немецком переводе он интерпретирует этот текст так:

«[...] всех, и они находятся у неё. Это другие существа, таким образом. Канон принимает их к себе, чтобы они стали клириками»<sup>41</sup>.

- 
- 35 Zoega G. *Catalogus codicum Copticorum manu scriptorum qui in Museo Borgiano Velitris adservantur*. Roma, 1810. P. 248-250.
- 36 Revillout E. *Le Concile de Nicée d'après les textes coptes et les diverses collections canoniques*. Fasc. 1: Nouvelle série de documents (Le manuscrit Borgia). Paris, 1881. P. 22-25.
- 37 Haase F. *Die koptischen Quellen zum Konzil von Nicäa*. Paderborn, 1920. (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums; 10/4). S. 63-65.
- 38 *Die koptischen Akten der Konzile von Nikaia und Ephesos*. S. 32-33, 103-104.
- 39 Revillout E. *Le Concile de Nicée d'après les textes coptes et les diverses collections canoniques*. P. 22.
- 40 *Die koptischen Akten der Konzile von Nikaia und Ephesos*. S. 32.
- 41 Ibid. S. 103: «[...] alle, und sie sind bei ihr (fern.). Dieses sind andere Geschöpfe in dieser Weise. Der Kanon nimmt sie bei sich an, damit sie Kleriker werden». Русский перевод с немецкого выполнен нами.

Это издание, во-первых, демонстрирует, что В. Козак опирался не на сам ватиканский манускрипт, а на более раннюю публикацию Э. Ревию. Об этом свидетельствует, в частности, тот факт, что две коптские буквы (ε̄ ñ̄), сохранившиеся в строке, предшествующей той, где встречается οϣ̄ εϣ̄ο, отсутствуют как в издании XIX в., так и в работе В. Козака.

Во-вторых, предложенная реконструкция вызывает синтаксические и контекстуальные затруднения. Так, выражение εϣ̄ο [ε̄ρο]с («они находятся у неё») не соответствует ни греческому оригиналу<sup>42</sup>, ни логике изложения. Кроме того, коптский текст не допускает предложенной трактовки: в переводе В. Козака указательное местоимение ñ̄αι трактуется как подлежащее, тогда как в рукописи перед ним стоит пунктуационный знак (·), который грамматически отделяет его от предыдущей конструкции и не позволяет считать местоимение частью этой группы слов.

Сравнение с греческим оригиналом подтверждает, что коптский текст следует синтаксической структуре греческого: прямое дополнение глагола τοὺς τοιοῦτους (в коптском — ñ̄αι ñ̄τειμινε) предшествует глаголу προσίεται (в коптском — ϣωп).

Аналогично, выражение з̄ñ̄кес[ωп]т («другие существа»), полностью отсутствующее в греческом источнике, не может быть признано обоснованным: ни контекст, ни синтаксис не подтверждают его правомерность. Всё это заставило нас полностью отказаться от предложенной В. Козаком реконструкции и предложить собственную, основанную как на греческом тексте, так и на палеографических данных (сохранившихся коптских буквах):

#### Коптский текст

[εϣ̄ωп̄ан̄ε̄ιρ]ε̄ ñ̄|[с̄ιοϣ̄ρ̄ м̄мо]οϣ̄ εϣ̄ο ||  
[ñ̄а̄з̄ио]с̄ з̄ñ̄ кес|[о̄е̄ι]т̄ ñ̄αι ñ̄τει|μινε  
п̄кан̄ωп̄ | ϣωп̄ м̄мооϣ̄ | ε̄ρο̄с̄  
ε̄т̄ре̄ϣ̄р̄к̄||ан̄рик̄ос̄

если они оскотили их, хотя они достойны (ἄξιος) в отношении прочей репутации, то таких канон (κανὼν) допускает из-за этого становиться клириками (κληρικός).

#### Греческий текст

εὐνοῦχίσθησαν, εὕρισκοντο δὲ ἄξιοι, τοὺς  
τοιοῦτους εἰς κλῆρον προσίεται ὁ κανὼν

если они были оскотены, хотя были найдены достойными, то таких канон допускает в клир<sup>43</sup>.

42 Definitiones Concilii Oecumenici Nicaeni (anno 325) 1 // Op. cit. P. 20: εὐνοῦχίσθησαν, εὕρισκοντο δὲ ἄξιοι, τοὺς τοιοῦτους εἰς κλῆρον προσίεται ὁ κανὼν.

43 Русский перевод с греческого выполнен нами.

Та же критика касается и двух других реконструкций, предложенных В. Козаком:  $\epsilon\tau\rho\epsilon\zeta[\epsilon\eta\rho\omega\mu\epsilon]$  (в середине 2-го определения) и  $\zeta\upsilon\pi\omicron$ -[граф $\epsilon$   $\epsilon$ ]рооу (в окончании 3-го определения). В первом случае реконструкция представляется как палеографически невозможной (размер лакуны позволяет вместить не более двух букв), так и контекстуально неуместной. Вместо этого мы предлагаем чтение  $\epsilon\tau\rho\epsilon\zeta[\omega\epsilon]$ , основываясь на терминологии, зафиксированной во фразе перед лакуной.

Во втором случае, предложенное чтение  $\zeta\upsilon\pi\omicron$ [граф $\epsilon$ ] заменяется на  $\zeta\upsilon\pi\omicron$ [ $\psi\iota\alpha$ ], что точнее соответствует греческому оригиналу ( $\psi\lambda\omicron\psi\iota\alpha\nu$ ) и лучше согласуется с сохранившимися буквами и с размером лакуны.

Остальные реконструкции, предложенные ранее Э. Ревию и воспроизведённые и в издании В. Козака, и в настоящей работе, не вызывают возражений и считаются корректными.

Таким образом, в данной статье впервые представлен не только русский перевод памятника, но и исправленное дипломатическое издание текста с учётом филологических, текстологических и палеографических данных.

#### Издательские знаки:

	новая строка в рукописи
	каждая пятая строка в рукописи
[ ]	слово или буква, внесённые в текст издателем
<i>lac.</i>	лакуна в рукописи
.	приблизительное количество букв, утерянных или нечитаемых в рукописи
ⲁ	буква не полностью или нечётко сохранилась в рукописи
<i>scripsi</i>	исправление, внесённое нами в текст
<i>marg.</i>	написано на полях рукописи

#### Сиглы

- V** Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Borg.copt., 109. cass. XXIX. fasc. 159, f. 5r-6v.
- Re** Die koptischen Akten der Konzile von Nikaia und Ephesos. Textfragmente und Handschriften in Paris, Turin, Neapel, Wien und Kairo / hrsg., bearb. u. übers. von W. Kosack. Basel; Berlin; Kairo, 2015. S. 32–33.
- Ko** *Revillout E.* Le Concile de Nicée d'après les textes coptes et les diverses collections canoniques. Fasc. 1: Nouvelle série de documents (Le manuscrit Borgia). Paris, 1881. P. 22–25.

## Издание коптского текста

## I

[ϩΟΡΟϩ Ḅ]

V 5a

[lac. 7 l.]

[ΕΥΨΑΝΕΙΡ]Ε Ν|[CIOYṖ ṖMO]ΟΥ ΕΥΟ || [N̄AZIO]C Z̄N̄ ΚΕC|[OΕΙ]Τ ·  
 ΝΔῙ ΝΤΕΙ|ΜΙΝΕ · ΠΚΑΝΩΝ | ΨΩΠ ṖΜΟΟΥ | ΕΡΟϩ ΕΤΡΕΥṖΚ||ΛΗΡΙΚΟC · |

## II

[ϩ]ΟΡΟ[C] Ḅ

ΕΠΕΙΔΗ ΔΑΔΑ Ν|ϩΩΒ ΨΩΠΕ · | ΠΑΡΑ ΠΚΑΝΩΝ | ΝΤΕΚΚΛΗCΙΑ · || ΖΙΤN̄  
 ΟΥΑΝΑΓ|ΚΗ · Η ΖΙΤN̄ ΖΕΝ|ΚΕΡΩΜΕ ΕΥCΠΟΥ|ΔΑΖΕ ΕΚΕΖΩΒ · | ϩΩCΤΕ  
 ΡΩΜΕ || ΝΙΜ N̄ZEΘΝΙΚΟC | ΖM̄ ΠΕΥΒΙΟC · ΕΔΥ|ΕΙ ΕΖΟΥΝ ΕΤΠΙC|ΤΙC ·  
 5 ΕΔΥΚΑΘΗ|ΓΕΙ ṖΜΟΟΥ ΝΟΥ||ΚΟΥῙ N̄ΧΡΟΝΟC ||

\* [lac. 8 l.]

V 5b

ΝΟΥϩΩΒ ΕΝΔ[ΝΟΥϩ] || ΔΝ ΠΕ · ΕΤΡΕΖ[ΩΒ] | ΝΤΕΙΜΙΝΕ ΨΩ|ΠΕ ·  
 ΧΙΝΠΟΟΥ ΕΖΡΑ[Ι · ] |

ΚΑΙΓΑΡ ΠΕΤΨΩΠΕ | ΠΕ ΕΤΡΕΠΚΑΤΗ||ΧΟΥΜΕΝΟC ΡΟΥ|ΝΟC ṖΟΥΟ-  
 10 ΕΙΨ · ΕΥ|ΚΑΘΗΓΕΙ ṖΜΟϩ · | ṖΠΑΤΕϩΧΙ ΒΑΠ|ΤΙCΜΑ · ΔΥΩ ΜΝ||N̄CΑ  
 ΤΡΕϩΧῙ N̄CΕ|ΔΟΚΙΜΑΖΕ ṖΜΟϩ · | ΠΨΑΧΕ ΓΑΡ ṖΠΑ|ΠΟCΤΟΛΟC ·  
 ΟΥΩ|N̄Z̄ ṖΜΟϩ ΕΒΟΛ Εϩ||ΧΩ ṖΜΟC · ΧΕ ΝΟΥ|ΤΩCΕ N̄BṖΡΕ ΔΝ ΠΕ · |  
 ΧΕΚΑC N̄NΕϩΧΙCΕ | N̄ZHT · N̄ϩZE ΕΖΡΑῙ | ΕΥΚΡΙΜΑ ΝΤΕ Π||ΔΙΑΒΟ-  
 ΛΟC · ||

15 \* [lac. 8 l.]

V 5c

[... ΜΑΡΟΥ|Κ]ΔΘΑΙΡΟΥ ṖΠΑῙ | [N̄]ΤΕΙΜΙΝΕ · N̄CΕ|[ΝΟ]Χϩ ΕΒΟΛ  
 ΖM̄ | ΠΕΚΛΗΡΟC · ΠΕΤ|ΝΔṖΒΟΛ CΕ N̄ΝΔῙ || ϩΩC Εϩ|ΟΥΒΕ ΕΤ|ΝΟC  
 N̄CYNZOΔΟC · | Z̄N̄ ΟΥΜN̄ΤΧΑ|CIZHT · N̄ΤΟϩ | ΠΕΤΝΑΚΥΝΔΙ||ΝΕΥΕ ·  
 ΕΤΡΕΥΝΟΧ|ϩ ΕΒΟΛ ΖM̄ ΠΕΚΛΗΡΟC · |

*Traditio textus: V*

I,1 ϩΟΡΟϩ Ḅ] *scripsi*, lac. V 3 ΕΥΨΑΝΕΙΡΕ ... ṖΜΟΟΥ] *scripsi*, .....ε N̄ .....ΟΥ V,  
 ..... ΤΗΡΟΥ Ko | N̄AZIO] *scripsi*, .....C V, ΕΡΟC Ko | ΚΕCΟΕΙΤ ] *scripsi*, ΚΕC...Τ V,  
 ΚΕCΩΝΤ Ko

II,1 ϩΟΡΟ[C] *scripsi*, ΟΡΟ Ḅ *marginis* V 7 ΕΝΔΝΟΥϩ] *Re Ko*, ΕΝΔ.... V | ΕΤΡΕΖΩΒ] *scripsi*,  
 ΕΤΡΕΖ... V, ΕΤΡΕΖΕΝΡΩΜΕ Ko 8 ΕΖΡΑΙ] *Re Ko*, ΕΖΡΑ. V 16 ΜΑΡΟΥΚΑΘΑΙΡΟΥ] *Re Ko*,  
 .....ΔΘΑΙΡΟΥ V | ΝΤΕΙΜΙΝΕ] *Re Ko*, .ΤΕΙΜΙΝΕ V | N̄CΕΝΟΧϩ] *Re Ko*, N̄CΕ...Χϩ V

## Русский перевод

### I

#### <Определение (ῥος) 1>

V 5a

*[примерно семь первых строк колонки утрачены]*

... если они оскопили их, хотя они достойны (ἄξιος) в отношении прочей репутации, — таких канон (κανών) допускает из-за этого становиться клириками (κληρικός).

### II

#### Определение (ῥος) 2

Поскольку (ἐπειδή) многие вещи происходят вопреки (παρά) канону (κανών) Церкви (ἐκκλησία) — по принуждению (ἀνάγκη), либо (ἢ) от людей, стремящихся (σπουδάζω) к иным делам, как (ὥστε) всякий человек язычник (ἔθνικός), — также и в их образе жизни (βίος), и они пришли к вере (πίστις), и были наставлены (καθηγέομαι) лишь в течение малого времени (χρόνος)

*[Примерно восемь первых строк колонки утрачены]*

V 5b

... это — недоброе дело, чтобы такое происходило и поныне.

Ибо (καὶ γάρ) необходимо, чтобы оглашенный (κατηχούμενος) проводил долгое время будучи наставляем (καθηγέομαι), прежде чем он примет крещение (βάπτισμα), а после того, как он его примет, его следует испытывать (δοκιμάζω). Ибо (γάρ) слово апостола (ἀπόστολος) являет это, говоря: «Не неофита, дабы, возгордившись, не впал он в осуждение (κρίμα) диавола (διάβολος)»<sup>a</sup>.

*[Примерно восемь первых строк колонки утрачены]*

V 5c

... да низложат (καθαίρέω) такового и да извергнут его из клира (κλήρος). А кто поставляет себя вне этого и таким образом (ὡς) восстаёт против Великого Собора (σύνοδος) с ожесточением сердца, рискует (κινδυνεύω) быть изверженным из клира (κλήρος).

a 1 Тим. 3:6

## III

## ΖΟΡΟΣ Γ̄

ΕΤΒΕ ΝΕΤΧΙ Ν̄ΖΕΝ|CΣΙΜΕ ΕΖΟΥΝ ΕΝΕΥ|Η̄ · ΕΤΡΕΥΘΩ ΝΜ||ΜΑΥ ·  
 ΑΤΝΟΘ Ν|CΥΝΖΟΔΟΣ ΣΤΕ ΠΕΙ|ΖΩΒ ΕΒΟΛ · Ζ̄Ν̄ ΟΥ|ΨΩΩΤ ΕΒΟΛ · ΧΕ |  
 Ν̄ΝΕΕΠΙCΚΟΠΟΣ || ΟΥΤΕ ΠΡΕCΒΥΤΕΡΟΣ ||

5 \* [lac. 7 l.]

V 5d

ΖΝ [...] | ΖΥΠΟ[ΨΙΑ Ε]||ΡΟΟΥ · |

## IV

## ΖΟΡΟΣ Δ̄

ΟΥΕΠΙCΚΟΠΟΣ | ΔΕ ΟΝ ΕΥΝΑΚΑ|ΘΙCΤΑ Μ̄ΜΟΧ · | ΠΕΤΨ̄ΨΕ Μ[Ε]Ν ||  
 ΠΕ · ΕΤΡΕΟΥΟΝ | ΝΙΜ ΕΤΖ̄Ν̄ ΤΕ|ΠΑΡΧΙΑ ΕΙ · ΨΑΝ|ΤΟΥΚ[Δ]ΘΙ[C]ΤΑ  
 Μ|ΜΟΧ · ΕΨΩΠΕ || ΔΕ ΠΖΩΒ ΜΟΚΖ | ΕΤΒΕ ΟΥΔΑΝΑΓΚΗ | ΕCΣΙΧΩΟΥ · Η  
 5 ΕΤ|ΒΕ ΠΔΙΑCΤΗΜΑ | Ν̄ΤΕΖΗΝ · ΤΔ||ΝΑΓΚΗ ΤΕ ΕΤ|ΡΕΨΟΜ̄ΝΤ ΝΕ|ΠΙCΚΟ-  
 ΠΟΣ · CΨ|ΟΥΖ ΕΥΜΑ ΝΟΥΩΤ · | ΕΡΕΝΕΠΙCΚΟΠΟΣ || \* ΤΗΡΟΥ ΕΤ̄ΝCΕ- V 6a  
 CΟ|ΟΥΖ ΑΝ · ΨΥΦΙΖΕ | Ν̄Μ̄ΜΑΥ · ΔΥΩ ΕΥ|CΗΝΗΝΕΙ ΖΙΤ̄Ν̄ || ΝΕΥCΖΔΪ  
 ΤΟΤΕ Ν|CΕΡ̄ ΤΕΧΙΡΟΔΟΝΙΑ · |

ΠΤΑΧΡΟ ΔΕ Ν̄ΝΕΖ|ΒΗΥΕ ΤΗΡΟΥ · ΕΤ|ΨΩΠΕ Ζ̄Ν̄ ΤΟΥΕΙ || ΤΟΥΕῙ  
 10 Ν̄ΝΕΠΑΡ|ΧΙΑ · ΕΥΕΤΑΧΡΟΧ | ΖΙΤ̄Μ̄ ΠΕΠΙCΚΟ|ΠΟΣ Ν̄ΤΜ̄ΗΤΡΟ|ΠΟΛΙC · ||

## V

## ΖΟΡΟ[C] Ε̄

ΕΤΒΕ ΝΕΤΟΥΝΑΚΑ|ΔΥ ΖΙΒΟΛ · Ν̄CΕΨΩ|ΠΕ ΝΑΚΟΪΝΩΝΗ|ΤΟΣ · ΖΙΤ̄Ν̄  
 ΝΕΠΙC|ΚΟΠΟΣ · Ν̄ΤΟΥΕΙ || ΤΟΥΕΙ Ν̄ΝΕΠΑΡΧΙΑ · | ΕΙΤΕ Ζ̄Μ̄ ΠΕΚΛΗ|ΡΟΣ ·  
 ΕΙΤΕ Ζ̄Μ̄ ΠΤΑΓ|ΜΑ Μ̄ΠΛΑΟΣ · | ΠΕΤΠΡΕΠΕΙ ΑΝ ΠΕ · || ΖΩCΤΕ ΝΕΤΕΡΕ|  
 5 ΖΟ̄ΙΝΕ ΝΑΝΟΧΟΥ | ΕΒΟΛ · ΕΤ̄Μ̄ΤΡΕΖΝ|ΚΟΟΥΕ ΧΙΤΟΥ Ε|ΖΟΥΝ · ΜΑΡΕ-  
 ΠΕ||ΠΙCΚΟΠΟΣ ΧΟΟΥ Ν̄||\*ϕ̄ζ[ΕΤ]ΖΩΤ [ΕΡΟΟΥ · ] | ΕΤΒΕ ΟΥ Ν̄ΖΩΒ̄ · V 6b

*Traditio textus: V*

III,1 ΖΟΡΟΣ Γ̄]  *marg. V* 6 ΖΥΠΟΨΙΑ ΕΡΟΟΥ]  *scripsi*, ΖΥΠΟ....ΡΟΟΥ **V**, ΖΥΠΟΓΡΑΦΕ  
 ΕΡΟΟΥ **Ko**

IV,1 ΖΟΡΟΣ Δ̄]  *marg. V* 2 ΜΕΝ]  **Re Ko**, Μ.Ν **V** 3 ΨΑΝΤΟΥΚΑΘΙCΤΑ]  **Re Ko**,  
 ΨΑΝΤΟΥΚ.ΘΙ.ΤΑ **V**

V,1 ΖΟΡΟΣ Ε̄]  *scripsi*, ΖΟΡΟ Ε̄  *marg. V* 6 ϕ̄ζΕΤΖΩΤ ΕΡΟΟΥ]  **Re Ko**, ϕ̄ζ...ΖΩΤ ..... **V**

## III

**Определение (ῥος) 3**

О тех, кто принимает к себе женщин в свой дом, чтобы они пребы-  
вали с ними, Великий Собор (σύνδοος) отверг сей поступок всецело,  
так как ни епископу (ἐπίσκοπος), ни пресвитеру (πρεσβύτερος)

*[Примерно восемь первых строк колонки утрачены]*

... подозрения (ὑποψία) по отношению к ним.

V 5d

## IV

**Определение (ῥος) 4**

Также и (δέ) когда будут поставлять (καθίστημι) епископа (ἐπίσκοπος),  
необходимо же (μέν), чтобы всякий, кто пребывает в области (ἐπαρχία),  
прибыл прежде, чем его поставят (καθίστημι). Но (δέ), если дело  
затруднено по причине постигшей их нужды (ἀνάγκη), либо (ἢ) из-за  
дальности (διάστημα) пути, надлежит (ἀνάγκη), чтобы три епископа  
(ἐπίσκοπος) собрались в одном месте, а прочие епископы (ἐπίσκοπος), |  
которые не могут собраться, согласились (ψηφίζω) с ними и поддер-  
жали (συναινέω) их своими письмами. Лишь тогда (τότε) следует  
совершать рукоположение (χειροτονία).

V 6a

Утверждение же (δέ) всех действий, совершающихся в каждой  
отдельной области (ἐπαρχία), должно быть утверждено епископом  
(ἐπίσκοπος) митрополии (μητρόπολις).

## V

**Определение (ῥος) 5**

О тех, кто будет отлучён, чтобы стать вне общения (ἀκοινωνήτος),  
епископами (ἐπίσκοπος) отдельных областей (ἐπαρχία) — либо (εἴτε)  
из клира (κλήρος), либо (εἴτε) из числа (τάγμα) мирян (λαός), — не подо-  
баёт (πρέλω), чтобы (ὥστε), когда одни их отлучат, другие вновь  
принимали их. Епископ (ἐπίσκοπος) пусть пошлёт, | чтобы расспросить

V 6b

[ΑΥ]||ΚΑΤΗΥΤῆ̄ ΖΙΒΟΛ · | ΑΥῚΡΤΗΥΤῆ̄ ΝΑ||ΠΟΣΥΝΑΓΩΓΟΣ · | ΜΗ ΕΤΒΕ  
 ΟΥΜῆ̄Τ|ΖΗΤΩΗΜ · Η ΟΥ|†ΤΩΝ · Η ΕΤΒΕ | ΟΥΛΟΪΒΕ ῆ̄ΤΕ ΠΕ||ΠΙΣΚΟ-  
 ΠΟΣ · ΧΕ|ΚΑΣ ΕΡΕΠΩΒ ΝΑ|ΩΠΕ · Ζῆ̄ ΟΥΕ|ΖΕΤΑCΙC ΕCΟΡῶ̄ · |

- 10 ΑCῚΡΑΝΑΝ ΔΕ ΧΕ ΟΥ||ΖΩΒ ΕΝΔΑΟΥC | ΠΕ · ΕΤΡΕΖῆ̄CΥΝ|ΖΟΔΟΣ  
 ΩΠΕ Ν|CΟΠ CΝΑΥ ΤΕΡΟΜ|ΠΕ · Ζῆ̄ ΤΟΥΕΙ ΤΟΥΕΙ || ῆ̄ΝΕΠΑΡΧΙΑ · |  
 ΧΕΚΑΣ ΕΡΕΝΕΠΙC|ΚΟΠΟΣ ΤΗΡΟΥ | ῆ̄ΝΕΠΑΡΧΙΑ ΝΑ|CΩΟΥC ΕΝΕΥΕ-  
 ΡΗΥ · || ῆ̄CΕΩΠΙΝΕ ῆ̄CΑ | Ζῆ̄ΖΗΤΗΜΑ Ν|ΤΕΙΜΙΝΕ · ΑΥΩ | ῆ̄ΤΕ ῆ̄ΝΤΑΥ-  
 ΩΔ|ΧΕ ῆ̄CΑ ΠΕΠΙCΚΟ||[ΠΟΣ · ] ΖΟΜΟΛΟΓΟΥΜΕ|ΝΟΣ ΟΥΩΝC ΕΒΟΛ ||  
 15 \* [ΕΟ]ΥῚΟΝ ΝΙΜ · ΖΩC | ΔΥΚΑΔΥ ΖΙΒΟΛ | ΕΥΛΟΓΩC · ΕΥΒΕ|ΕΤ V 6c  
 ῆ̄ΤΕΙZE · ΩΔ||ΤΕΤΚΟΙΝΩΤΗC | ῆ̄ΝΕΠΙCΚΟΠΟΣ | Η ῆ̄ΤΟC ῆ̄ΤΕΠΕ|ΠΙ-  
 CΚΟΠΟΣ ΕΤΜ|ΜΑΥ · † ΝΑΥ ῆ̄ΟΥ||ΨΗΦΙCΜΑ · Μ|Μῆ̄ΤΩΕΝῆ̄ΤΗΒ |  
 ῆ̄CΚΩ ΝΑΥ ΕΒΟΛ · |

- ΝCΥΝΖΟΔΟΣ ΔΕ | ΜΑΡΟΥΩΠΕ || ῆ̄ΤΕΙZE · ΟΥΕΙ ΜΕΝ | ΖΑΘΗ  
 20 ῆ̄ΠΕΖΜΕ | ῆ̄ΖΟΟΥ · ΧΕΚΑΣ | Ζῆ̄ ΠΤΡΕΥCῆ̄ Μ|Μῆ̄ΤΖΗΤΩΗΜ || ΝΙΜ  
 ῆ̄CΑΒΟΛ Μ|ΜΟΟΥ · ΕΥΤΑΛΟ ΕC|ΡΑῆ̄ ῆ̄ΠΔΩΡΟΝ | ΕΤΟΥΔΑΒ  
 ῆ̄Π|ΝΟΥΤΕ · ΤCΥΝ||ΖΟΔΟΣ ΔΕ ῆ̄ΜΕΖCΝ|ΤΕ ΜΑΡΕCΩΠ|ΠΕ ῆ̄ΠΚΩΤΕ  
 Μ|ΠΘΕΝΟΠΕΡΟΝ · |

## VI

### [Ζ]ΟΡΟ[C] ῆ̄

- ΝCΩΝΤ ῆ̄ΝΔΡ||ΧΑΙΟΝ · ΜΑΡΟΥ||\*ΩΠΕ ΕΥΜΗΝ | ΕΒΟΛ· ΝΑῆ̄ ΕΤΖῆ̄ | V 6d  
 ΚΗΜΕ · ΑΥΩ Τ|ΛΙΒΥΗ Μῆ̄ Τ||ΠΕΝΤΑΠΟΛΙC · | ΖΩCΤΕ ΠΕΠΙC|ΚΟΠΟΣ  
 ῆ̄ΡΑΚΟ|ΤΕ · ῆ̄CΩΠΕ | ΕΥῆ̄ΤCΕΖΟΥCΙΑ || ῆ̄ΜΑΥ · Εῆ̄ΖΟΥΝ | ΕΝΑῆ̄  
 5 ΤΗΡΟΥ · | ΕΠΕΙΔΗ ΠCΩΝ|Τ ΠΕ ΠΑῆ̄ ῆ̄ΝΕ|ΠΙCΚΟΠΟΣ ῆ̄Ζ||ΡΩΜΕ · ΖΟΜΑ-  
 ΙΟC | ΟΝ ΠΑΤΑΝ†ΟΧΙΑ · | ΑΥΩ ΠΚΕCΕΠΕ | ΝΕΠΑΡΧΙΑ · | ῆ̄Μῆ̄ΤΝΟC  
 ΜΑ||ΡΟΥΖΑΡΕC ΕΡΟΟΥ | Ζῆ̄ ΤΕΚΚΛΗCΙΑ · | ΠΕΙΚΕΤ ΔΕ ΜΑ|ΡΕCΩΠΕ  
 ΕΕC|ΟΥΟΝC ΕΒΟΛ · || ΧΕ ΕΩΠΕ ΕΡΩΔΑ|ΟΥΑ ῆ̄ΡΕΠΙCΚΟΠΟΣ · | ΧΩΡΙC  
 ΠΝΟC ΝΕ|ΠΙCΚΟΠΟΣ ῆ̄ΤΕ|ΠΑΡΧΙΑ · ΕΤΕ ΠΑΡ||ΧΗΕΠΙCΚΟΠΟΣ ΠΕ ||

*Traditio textus: V*

V,7 ΔΥΚΑΤΗΥΤῆ̄] *Re Ko*, ..ΚΑΤΗΥΤῆ̄ V 15 ΝΙΜ] *Re Ko*, ..ΥῚΟΝ V

VI,1 ΖΟΡΟC ῆ̄] *scripsi*, ΟΡΟ ῆ̄ *margin.* V

их: «По какой причине вас отлучили и сделали чуждыми собранию (ἀλοσυνάγωγος) — может быть (μή), по причине малодушия, или (ἤ) из-за ссоры, или (ἤ) по обвинению епископа (ἐπίσκοπος)?», — чтобы дело было произведено через подкреплённое разбирательство (ἐξέτασις).

Благоугодно же (δέ) было нам, поскольку сие является добрым делом, чтобы соборы (σύνδοος) происходили дважды в год в каждой области (ἐπαρχία), чтобы все епископы (ἐπίσκοπος) областей (ἐπαρχία) собирались вместе, дабы разбирать подобного рода вопросы (ζήτημα). И чтобы то, что они скажут по поводу епископа (ἐπίσκοπος), обнаружилось как согласное (ὁμολογουμένως) | между всеми — чтобы (ὥς) они отлучили их заслуженно (ἐλόγως) и чтобы они оставались в том положении до тех пор, пока община (κοινότης) епископов (ἐπίσκοπος), либо (ἤ) он сам, тот самый епископ (ἐπίσκοπος), не даст им подтверждение (ψήφισμα) милосердия и не простит их.

V 6c

Соборы (σύνδοος) же (δέ) пусть происходят так: один же (μέν) — перед Четыредесятницей, чтобы они, разрешив всякое малодушие в себе, могли приносить святое приношение (δῶρον) Богу; второй же (δέ) собор (σύνδοος) пусть состоится в период поздней осени (φθινόπωρον).

## VI

### Определение (ἄρος) 6

Древние (ἀρχαῖος) обычаи да | будут продолжаться: те, что в Египте, Ливии (Λιβύη) и Пентаполе (Πεντάπολις), так чтобы (ὥστε) епископ (ἐπίσκοπος) Александрии пребывал, имея власть (ἐξουσία) над всеми ими. Ибо (ἐπειδή) таков же обычай и у епископов (ἐπίσκοπος) Рима (Ρώμη), а равно (ὁμοίως) и у Антиохийского (Ἀντιόχεια) и у прочих областей (ἐπαρχία). Преимущества пусть блюдутся в отношении к ним в Церкви (ἐκκλησία). Сие постановление же да пребывает, указывая, что если кто-либо станет епископом (ἐπίσκοπος) без (χωρίς) великого епископа (ἐπίσκοπος) области (ἐπαρχία), то есть архиепископа (ἀρχιεπίσκοπος),

V 6d

*[далее текст утрачен]*

### 1.2. Рукопись MONB.FT

Вторая рукопись, в которой сохранился коптский текст «Определений Первого Никейского Собора», известна под сигнатурой CLM 393 (SMCL MONB.FT) и также происходит из библиотеки Белого монастыря. Она написана в две колонки по 30–31-й строке каждая, что типично для крупных кодексов монастырского происхождения. На основании палеографических данных и особенностей письма рукопись датируется промежутком между началом X и концом XI в.<sup>44</sup> В настоящее время её фрагменты хранятся в двух собраниях: в Национальной библиотеке Франции<sup>45</sup> и в Государственной библиотеке в Берлине<sup>46</sup>.

Согласно сохранившимся частям, рукопись включала не менее восьми канонических произведений. Среди них: «Каноны Ипполита», входящие в состав так называемой «Collectio canonica B»; «Наставления», приписываемые Никейскому Собору («Sententiae Concilii Nicaeni»); корпус текстов, известный как Collectio Nicaena C, включающий рассказ «Origo Concilii Nicaeni», а также «Epistula ad Arabos» Епифания Кипрского и «Epistula» Руфина; «Определения Никейского Собора» и «Определения Гангрского Собора»<sup>47</sup>. Эти материалы свидетельствуют о принадлежности рукописи к коптской традиции «никейских сборников» и позволяют рассматривать её как полноценное собрание канонических текстов — «Corpus canonum».

Шесть из перечисленных текстов входят в состав так называемой «Collectio Nicaena», включающей как канонические, так и догматико-дисциплинарные материалы, связанные с Никейским Собором.

Фрагменты текста никейских определений сохранились на четырёх листах. Первые два листа, а также оборот последнего сохранили оригинальную коптскую пагинацию; пагинация третьего листа не сохранилась, однако может быть с уверенностью восстановлена, поскольку текст на нём является прямым продолжением предыдущего. Ниже приведена таблица соответствий:

44 *Orlandi T.* Coptic Texts Relating to the Church Canons. P. 11–12.

45 Ms. France, Paris, BnF, Copte, 129 (14), fol. 75r–86v.

46 Ms. Germany, Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Ms. or. fol., 1608, fol. 1r–2v.

47 См.: *Orlandi T.* Coptic Texts Relating to the Church Canons. P. 11–12; *Morozov A. A.* Coptic Translation of the Conclusion. P. 75–101.

<b>Нумерация страниц MONB.FT</b>	<b>Современное местоположение</b>
--	-----------------------------------

81–82	Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin - Preußischer Kulturbesitz, Ms. or. fol., 1608, fol. 1r–v
83–84	Paris, BnF, Copte, 129 (14), fol. 83 r–v
85–86	Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin - Preußischer Kulturbesitz, Ms. or. fol., 1608, fol. 2r–v
87–88	утрачены (?)
89–90	Paris, BnF, Copte, 129 (14), fol. 84 r–v

Что касается содержания, правая колонка с. 81 содержит окончание 2-го определения, тогда как левая — его последние три слова и почти всё 3-е определение. На с. 82 в первой колонке дано окончание 3-го определения и первая половина 4-го определения; во второй — его окончание и начало 5-го определения. Последний продолжается на обеих колонках с. 83, а его окончание находится в левой колонке с. 84, которая также содержит начало 6-го определения. Это определение продолжается на правой колонке той же страницы и в левой колонке следующей страницы (85), где начинается 7-е определение, занимающий обе колонки и с. 86. В конце второй колонки содержатся начальные слова 8-го определения, основной текст которого, скорее всего, находился на утраченном листе (с. 87–88) вместе с полным 9-м определением и большей частью 10-го определения. Его окончание сохранилось на правой колонке с. 89, которая содержит также начало 11-го определения, продолжающегося в левой колонке. Там же даны полный текст 12-го определения и первая половина 13-го определения, продолжение которого, а также большая часть 14-го определения находятся в левой колонке с. 90; правая колонка этой страницы содержит окончание 14-го определения и начало 15-го определения.

Таким образом, помимо утраченного листа, соответствующего с. 87–88, где, по-видимому, находились продолжение 8-го определения, а также полностью 9-е и первая половина 10-го определения, можно также предположить, что полный текст 1-го определения и начало 2-го определения были даны на утраченном листе со с. 79–80. Последняя часть 15-го определения и оставшиеся определения (в греческой традиции их всего 20), предположительно, находились на ещё одном утраченном листе — с. 91–92. В итоге, благодаря сохранившимся фрагментам, доступен полный или частичный текст двенадцати определений согласно коптской нумерации.

Особого внимания заслуживает способ оформления нумерации определений в рукописи MONB.FT. Каждому определению предшествует

обозначение, сопровождаемое термином *зорос* («определение»), которое вписано непосредственно в колонну. Эти заголовки выделены визуально: заключены между двумя горизонтальными линиями сверху и снизу, тем самым отделяя начало каждого нового канонического фрагмента от предыдущего текста. Такое оформление придаёт структуре рукописи чёткость и ритмичность.

Что касается физического состояния манускрипта, то два фрагмента, ныне хранящиеся в Париже, несмотря на незначительные механические повреждения краёв пергамента, не имеющих влияния на читаемость текста, находятся в удовлетворительном состоянии. В отдельных местах, особенно на с. 90, заметны потёртости чернил, но в целом чтение не вызывает трудностей.

Состояние берлинских листов несколько хуже. Первый из них имеет заметное повреждение в нижней левой части лицевой стороны, затронувшее по диагонали двенадцать последних строк первой колонки оборотной стороны. Здесь сохранились лишь фрагменты концов строк (на последней строке — только четыре буквы). Зеркально пострадала и правая колонка оборота — здесь сохранились только начальные буквы строк (включая три буквы последней строки). Кроме того, на этой же оборотной стороне чернила значительно выцвели, что затрудняет расшифровку текста. Второй берлинский фрагмент, несмотря на лёгкие повреждения краёв, лакун не имеет, однако его оборот также демонстрирует значительное выцветание чернил.

Восстановление фрагментов, утративших значительную часть текста, особенно на первом берлинском листе, было осуществлено с использованием нескольких методов. В основу лёг палеографический анализ сохранившихся букв (на лицевой стороне — последних букв строк, на обороте — начальных), сравнение с греческим оригиналом, а также сопоставление, в случае первых определений, с параллельным коптским текстом из рукописи MONB.EF.

Особое значение имеет вопрос о возможном происхождении рукописи MONB.FT. На основании палеографических данных её можно связать с коптским скрипторием в местечке Тутон (Фаюм). Исследователь Шиэми Накано описывает совокупность характерных признаков, отличающих рукописи этой школы<sup>48</sup>: узкие формы букв *ε*, *ο*, *с* (ино-

---

48 *Nakano Ch. Indices d'une chronologie relative des manuscrits coptes copiés à Toutôn (Fayoum) // Journal of Coptic Studies. 2006. Vol. 8. P. 147. N. 3; Eadem. Le manuscrit des Épîtres catholiques BNF Copte 129(11) F. 112-127 // Études coptes VI. Huitième Journée*

гда о — широкая), двучёрточная форма γ, крупные и нередко украшенные ω, κ, φ, ρ. В начале и в конце строк, особенно в первой и последней строках страницы, буквы λ, μ, χ могут быть удлинены за пределы колонки в поле. Некоторые инициалы вынесены в левое поле и по высоте равны двум-трём строкам основного текста; они подчёркнуты линией и часто сопровождаются символом в виде обелоса. Подчёркивания и точечные надстрочные знаки, нехарактерные для сахидского корпуса, здесь применяются регулярно. Все эти черты находят отражение в сохранившихся листах рукописи MONB.FT.

Ещё одним косвенным аргументом в пользу тутонского происхождения может служить наличие элементов диалектального влияния. Хотя текст написан на классическом сахидском диалекте, в нём фиксируются формы, типичные для фаюмского. Так, вместо стандартной сахидской формы перфекта третьего лица множественного числа в сочетании с относительным конвертором ε̄νταγ̄- встречается форма ε̄τεαγ̄-, характерная для фаюмского диалекта (например: πε̄ντεαγ̄ςμ̄ν̄τ̄ч в 4-м определении; η̄ε̄τεαγ̄κᾱβ̄ῑχ̄ в 7-м определении).

Таким образом, на основе оформления текста и по языковым признакам можно предположить, что рукопись MONB.FT была создана в скриптории, расположенном в районе Тутон, и является образцом коптской книжной культуры Фаюмского оазиса в X–XI вв.

Наконец, следует отметить, что текст данной рукописи до настоящего времени не публиковался<sup>49</sup> и представленное нами дипломатическое издание, сопровождаемое переводом на русский язык, является первым введением этого памятника в научный оборот.

#### Сиглы

- В** Germany, Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin - Preußischer Kulturbesitz, Ms. or. fol., 1608, fol. 1r–2v.
- Р** France, Paris, BnF, Copte, 129 (14), fol. 83r–84v.

d'Études. Colmar 29-31 mai 1997 / éd. par A. Boud'hors. Paris; Louvain, 2000. (Cahiers de la Bibliothèque Copte; 11). P. 147-155.

49 Следует отметить, что коптская традиция текстов Никейского Собора, включая определения, стала предметом специального исследования в рамках докторской диссертации Костанцы Бьянки под руководством проф. Альберто Камплани («Il Corpus Canonum nella sua tradizione e traduzione sorta»). Диссертация была успешно защищена и в настоящее время готовится к публикации. К сожалению, данное исследование не было доступно автору настоящей статьи.

## Издание коптского текста

## II

[20P0C B̄]

B f. 1a

(p. 81)

[lac. 1 l.]

π̄CΔ2 ΠΑΥΛΟC | ΠΑΠΟCΤΩ|ΛΟC ΧΟΟC · ΧΕ̄ N̄|ΝΟΥΤΩ6Ε N̄||B̄P̄P̄E  
 ΔN · ΧΕ|ΚΑC N̄NΕCΧ̄I|CΕ N̄ZHT · N̄Q̄|2E Ε2PΔĪ ΕΥΚ̄|P̄IΜΑ N̄TE Π̄||ΔĪΔΒΟ-  
 5 ΛΟC · | ΕPΩΔNΠEΥO|ĒIΩ ΔE ΔĪΔĪ · | N̄CΕCEN ΟΥΝO|BΕ M̄ΨΥΧ̄IΚON ||  
 N̄ZHTQ̄ ĒΔQ̄Δ|ΔC · N̄CΕCΔ|2ΩΩC Z̄ITN̄ | M̄N̄T̄P̄E C̄NΔY · | H ΨOMN̄T · ||  
 [E]C̄EΛO Z̄M̄ ΠEΚ|[Λ]H̄P̄OC · | [ΠEΤ]NΔEPOY|[2Ω]B ΔE M̄Π|[BOL]  
 N̄NΔĪ · ĒC||[T̄OY]B̄E TNO6 | [N̄CY]N̄2OΔOC | [ETOY]ΔΔB · Z̄N̄ |  
 [OYM̄]N̄T̄NΔΩT̄|[ZHT · ] TOT̄E || [ΠEΤNΔK̄]ĪNΔY|[N̄EȲE · ] N̄Q̄2E || \*  
 10 ĒBOL Z̄M̄ ΠEΚ|ΛH̄P̄OC · |

B f. 1b

(p. 81)

## III

20P0C Γ̄ |

ΔTNO6 N̄CYN̄||2OΔOC C̄TO | EBOΛ N̄NETĒI|NE E2OYN̄ N̄M|MAΥ · H̄  
 NET|KΩ NΔY N̄Z̄N̄||C̄NHY N̄CZ̄IME · | ETPEYOYΩ2 | NM̄MAΥ · H̄  
 NET|KΩ NΔY N̄Z̄N̄|ΩBEEPE · || N̄ΨΩE ΓAP ΔN N̄|TE OȲEΠICKO|ΠOC ·  
 5 H̄ OY|ΠP̄ECBYTEPOC · | H̄ OYΔĪAKO||NOC · H̄ ΠEΤ|ΨOON Z̄ΔΠ|ΛOC  
 ĒBOL Z̄M̄ | ΠEΚΛH̄P̄OC · | ETPECKΩ NΔC || NOYΩBEEPE | N̄ΘE  
 NOYCΩNE | N̄CZ̄IME · N̄CE|EPΩBH̄PE OY|Ω2 NM̄MAΥ · || N̄BEBĒ  
 TEЧMA|ΔY · H̄ TEЧCΩ||\*NE · H̄ T̄CΩNE | N̄TEЧMAΔY · | H̄ T̄CΩNE  
 M̄|ΠEЧĒIΩT · || NĀI ΓAP M̄MATE | NETNΔEΩ|ΠOT Z̄ABOL N̄|2YΠOΨ̄IΔ  
 10 N̄ĪM̄ · |

B f. 1c

(p. 82)

Traditio textus: B

II,1 20P0C B̄] *scripsi*, lac. B 7 ĒC̄EΛO] *scripsi*, .C̄EΛO B | ΠEΚΛH̄P̄OC] *scripsi*,  
 ΠEΚ.H̄P̄OC B | ΠEΤNΔEPOY2ΩB] *scripsi*, ...NΔEPOY..B B | M̄ΠBOL] *scripsi*, M̄Π... B  
 8 ĒC̄T̄OYB̄E] *scripsi*, ĒC...B̄E B | N̄CYN̄2OΔOC] *scripsi*, ...N2OΔOC B | ETOYΔΔB ]  
*scripsi*, ....ΔΔB B 9 OȲM̄T̄NΔΩT̄ZHT] *scripsi*, ...N̄T̄NΔΩT̄... B | ΠEΤNΔK̄ĪNΔYNEȲE]  
*scripsi*, .....ĪNΔY... B

## Русский перевод

### II

#### <Определение (ῥρος) 2>

[примерно 1 лист текста утерян]

... писатель Павел (Παῦλος) Апостол (ἀπόστολος) говорит: «Не неофита, дабы, возгордившись, не впал он в осуждение (κρίμα) диавола (διάβολος)»<sup>a</sup>. Если же (δέ) по прошествии времени\* обнаружится некое душевное (ψυχικός) прегрешение в нём и оно будет обличено двумя или (ἢ) тремя свидетелями, пусть покинит клир (κλήρος). А тот, кто поступит же (δέ) вопреки этому, противясь Великому Святому Собору (σύνοδος) с ожесточением сердца, тогда (τότε) рискует (κινδυνεύω) отпасть | от клира (κλήρος).

B f. 1a  
(p. 81)

B f. 1b  
(p. 81)

### III

#### Определение (ῥρος) 3

Великий Собор (σύνοδος) извергает тех, кто вводит к себе или (ἢ) тех, кто удерживает при себе сестёр\*\*, чтобы они пребывали с ними, или (ἢ) тех, кто удерживает при себе подруг. Ибо (γάρ) не дозволено, чтобы епископ (ἐπίσκοπος), или (ἢ) пресвитер (πρεσβύτερος), или (ἢ) диакон (διάκονος), или (ἢ) тот, кто вообще (ἅπλῳς) находится в клире (κλήρος), удерживал при себе подругу как сестру\*\*\*, чтобы они сопребывали с ними, кроме его матери или (ἢ) его сестры | или (ἢ) сестры его матери или (ἢ) сестры его отца. Ибо лишь (γάρ) сии суть те, кто избегает всякого подозрения (ύποψία).

B f. 1c  
(p. 82)

a 1 Тим. 3:6

\* Буквальный перевод: «Если время возрастает». \*\* Буквальный перевод: «женщин сестёр».

\*\*\* Буквальный перевод: «женщину сестру».

## IV

ΣΟΡΟΣ Δ ||

ψωε μεν ε̄|πε̄πισκο|πος · ε̄τρεγ|καθ̄ιστᾱ μ̄|μοϷ · ε̄ρε  
 νεε||π̄ισκοπος̄ τη|ροϷ̄ ν̄τεπαρ|χῑᾱ Ϸ̄οοῡζ · | ε̄ωψε̄ δε̄ ε̄ρε̄ |  
 π̄ζωβ̄ μοκ̄ζ || ν̄Ϸ̄οοῡζοϷ̄ ε̄τ|βε̄ τᾱναγκη̄ | ε̄τψοοп̄ · н̄ | ε̄тβε  
 5 τε̄ζῑн̄ ε̄|τοϷ̄η̄Ϸ̄ · ма||ρε̄ ψο̄μ̄нт̄ не̄|πισκοπος̄ | Ϸ̄οοῡζ̄ ζ̄ιοῡ|Ϸοп̄ ·  
 н̄се̄|χῑρο̄Δ̄ω̄νε̄ῑ || μ̄μοϷ̄ ε̄βολ̄ ζ̄ῑ||\*т̄м̄ π̄т̄ω̄ψ̄ | νοϷ̄ον̄ н̄ῑм̄ | ε̄т̄Ϸ̄ζ̄ᾱῑ B f. 1d  
 ζ̄αρ̄οϷ̄ · | Ϸ̄Ϸ̄ο̄т̄п̄ δε̄ н̄||ζ̄οϷ̄ο̄ н̄β̄ῑ π̄т̄ᾱ|ῑο̄ μ̄πε̄πισ̄|κοπος̄ н̄т̄|μ̄η̄т̄ρ-  
 πο̄λῑς · | н̄ζ̄οϷ̄ο̄ δε̄ पे̄н̄||те̄Δ̄Ϸ̄см̄н̄т̄ч̄ | н̄β̄ῑ не̄т̄ψο|οп̄ ε̄τοϷ̄ε̄ῑ  
 τοϷ̄|ε̄ῑ н̄не̄ε̄παρ|χῑᾱ · ||

B f. 1d  
(p. 82)

## V

ΣΟΡΟΣ Ε |

ε̄тβε̄ не̄т̄αϷ̄|νο̄Ϸ̄οϷ̄ ε̄β̄ολ̄ · | н̄ не̄т̄Δ̄Ϸ̄κα|Δ̄Ϸ̄ ζ̄ιβ̄ολ̄ · [ε̄ῑ]||те̄  
 ε̄β̄ολ̄ [ζ̄м̄] | पे̄κ̄λη̄[ρ̄ος̄ · ] | ε̄ῑт̄ε̄ ε̄β̄[ολ̄ ζ̄м̄ п̄]|λ̄ᾱο̄ς̄ · [πε̄т̄-  
 пре̄]||πε̄ῑ н̄[те̄ πᾱῑ Δ̄]||ма̄ζ̄т̄[ε̄ ε̄Ϸ̄ωϷ̄] | ζ̄ῑт̄ο[ο̄τοϷ̄  
 5 н̄]|не̄ε̄п̄[ис̄κο̄]|п̄ος̄ · | н̄τοϷ̄ε̄[ῑ τοϷ̄ε̄ῑ] || н̄н̄[ε̄παρ̄χῑᾱ · ] | κᾱт̄[Δ̄  
 п̄ка̄]||\*н̄ω̄н̄ · | не̄те̄ре̄ζ̄ο̄ӣне̄ | на̄ноϷ̄οϷ̄ ε̄βολ̄ · | м̄п̄т̄ре̄ζ̄н̄||-  
 ко̄οϷ̄ε̄ ψο̄Ϸ̄|не̄ ε̄ροϷ̄ · | ма̄ροϷ̄ψ̄ӣне̄ δε̄ | Ϸ̄ε̄ ме̄ψ̄ак̄ · |  
 Δ̄πε̄πισ̄κοπος̄ || е̄ρ̄κοϷ̄ῑ н̄н̄т̄ | ε̄Ϸ̄ωϷ̄ · н̄ Δ̄ч̄|но̄Ϸ̄οϷ̄ ε̄βολ̄ | ка̄та  
 οϷ̄†|т̄ων̄ · н̄ ка̄||та̄ ке̄ζ̄ωβ̄ н̄|те̄ӣζε̄ ε̄ч̄на̄ψ̄т̄ · | Ϸ̄ε̄кас̄ ε̄Ϸ̄ε̄ψ̄|не̄  
 10 ε̄тβε̄ на̄ῑ | ка̄та̄ пе̄те̄ψ̄||ψ̄ε̄ · | Δ̄се̄ρᾱна̄н̄ ζ̄ω̄|ων̄ ка̄λ̄ως̄ · | ε̄тρε̄-  
 не̄πισ̄|κοπος̄ τη̄||ροϷ̄̄ н̄τεπαρ|χῑᾱ̄ Ϸ̄οοῡζ̄ | ε̄ζ̄οϷ̄н̄ н̄се̄п̄ | с̄на̄Ϸ̄  
 ка̄та̄ | Ϸο̄м̄пе̄ · н̄се̄||ψ̄ӣне̄ ζ̄ιοῡ|Ϸοп̄ ζ̄н̄ οϷ̄т̄ᾱϷ̄||\*ρ̄ο̄ м̄н̄ B f. 83b  
 не̄Ϸ̄ε̄р̄н̄Ϸ̄ · | н̄са̄ на̄ӣ н̄те̄ӣ|ζε̄ · Δ̄Ϸ̄ω̄ | н̄те̄πε̄Ϸ̄ζ̄ωβ̄ οϷ̄||ω̄н̄ζ̄ ε̄βολ̄  
 Ϸ̄ε̄ | Δ̄πε̄Ϸ̄ε̄πισ̄κο|πος̄ но̄Ϸ̄οϷ̄ | ε̄βολ̄ · ка̄та̄ | οϷ̄ψ̄ᾱϷ̄ε̄ м̄ме̄ · ||  
 15 Δ̄Ϸ̄ω̄ н̄те̄не̄ε̄|π̄ισκοπος̄ τη̄|ροϷ̄̄ Ϸ̄τοοϷ̄ ε̄βολ̄ · |  
 ψ̄а̄н̄те̄πε̄Ϸ̄ε̄|π̄ισκοπος̄ π̄ῑ||θε̄ · н̄ ψ̄а̄н̄|τοϷ̄η̄π̄ӣε̄ ζ̄ιοῡ|Ϸοп̄ · н̄се̄†  
 οϷ̄|н̄пе̄ м̄ме̄т̄а̄|но̄ӣа̄ на̄Ϸ̄ · Δ̄Ϸ̄ω̄ || н̄се̄κ̄ω̄ на̄Ϸ̄ | ε̄βολ̄ ζ̄н̄

B f. 83a  
(p. 83)

B f. 83b  
(p. 83)

*Traditio textus:* B V,6 a пκα[ des. B | a ]нωн inc. P

V,2 ε̄ῑт̄ε̄] *scripsi*, ..те̄ B 3 ζ̄м̄ पे̄κ̄λη̄ρ̄ος̄] *scripsi*, ..πε̄κ̄λη̄... B | ε̄β̄ολ̄ ... π̄λ̄ᾱο̄ς̄]  
*scripsi*, ε̄β̄.....λ̄ᾱο̄ς̄ B 3/4 πε̄т̄пре̄пе̄ӣ] *scripsi*, .....πε̄ӣ B 4 н̄те̄ ... ε̄Ϸ̄ωϷ̄] *scripsi*,  
 н̄.....ма̄ζ̄т̄..... B 4/5 ζ̄ῑт̄ο̄τοϷ̄ н̄не̄ε̄п̄ис̄κο̄п̄ος̄] *scripsi*, ζ̄ῑт̄ο̄.....не̄ε̄п̄.....п̄ος̄ B  
 5 н̄τοϷ̄ε̄ῑ τοϷ̄ε̄ῑ] *scripsi*, н̄τοϷ̄ε̄..... B | н̄не̄ε̄παρ̄χῑᾱ] *scripsi*, н̄н̄..... B 5/6 ка̄та̄  
 п̄ка̄н̄ων̄] *scripsi*, ка̄т̄.....н̄ω̄н̄ B/P

## IV

## Определение (ῥος) 4

Надлежит же (μέν) епископу (ἐπίσκοπος) поставляться (καθίστημι), когда все епископы (ἐπίσκοπος) области (ἐπαρχία) соберутся; но (δέ) если это\* окажется затруднительным собрать их по причине нужды (ἀνάγκη), которая случается, либо из-за пути, который далёк, — то пусть трое епископов (ἐπίσκοπος) соберутся вместе, чтобы рукоположить (χειροτονέω) его при | согласии каждого, подписавшегося\*\*. В f. 1d (p. 82)

Честь же (δέ) особенно великая за епископом (ἐπίσκοπος) митрополии (μητρόπολις): особенно же то, что утвердили те, кто пребывают в каждой отдельной области (ἐπαρχία)<sup>50</sup>.

## V

## Определение (ῥος) 5

О тех, кто был извергнут или (ἢ) отлучён — либо (εἴτε) из клира (κλήρος) либо (εἴτε) из мирян (λαός), — подобает (πρέπω), чтобы это имело силу о них у епископов (ἐπίσκοπος) всякой области (ἐπαρχία) согласно (κατά) канону (κανόν): тех, кого одни отлучат, пусть другие не восстанавливают. Но пусть рассмотрят, не был ли епископ (ἐπίσκοπος) малодушным по отношению к ним, или (ἢ) не изверг ли он их из-за (κατά) ссоры либо (ἢ) из-за (κατά) какой-либо подобной досады\*\*\*; чтобы они это рассмотрели согласно (κατά) должному. Благоугодно было также нам, чтобы все епископы (ἐπίσκοπος) области (ἐπαρχία) собирались дважды в (κατά) год, дабы рассмотреть вместе в деталях сообща подобные P f. 83a (p. 83)

вопросы, чтобы деяние их показало, что их епископ (ἐπίσκοπος) отлучил их согласно (κατά) истинному слову, и чтобы все епископы (ἐπίσκοπος) извергли их до тех пор, пока их епископ (ἐπίσκοπος) не согласится (πείθω) или (ἢ) пока они не согласятся (πείθω) вместе за честь им покаяние (μετάνοια) и простить их человеколюбиво. Что касается P f. 83b (p. 83)

\* Буквальный перевод: «вещь». \*\* Буквальный перевод: «подписавшего его». \*\*\* Дословно: «какой-либо подобной тяжелой вещи».

50 Данная часть текста отличается от греческой версии, и содержит достаточно непонятный текст для интерпретации.

ΟΥ|ΜΝ̄Τ̄ΜΑΪΡΩ|ΜΕ · | ΝΕΣΥΝΖΟΔΟΣ || Ν̄ΝΕΕΠ̄ΙΣ|ΚΟΠΟΣ ΕΤΝΑ|ΨΩΠΕ ·  
 ΕΤΒΕ | ΝΕΪΖΒΗΥΕ̄ ΤΕ|ΡΟΜΠΕ · || ΜΑΡΕΤ̄ΨΟΡΠΕ | ΔΕ ΨΩΠΕ ΖΑ||\*ΘΗ P f. 83c  
 20 Ν̄ΔΕССΑΡΑ|ΚΟСТΗ · ΧΕ|ΚΑС ΕΝΝΑϸῙ | ΖΑΒΟΛ Μ̄ΜΟΝ || Ν̄Τ̄ΜΝ̄Τ̄|ΚΟΥΪ (p. 84)  
 Ν̄ΖΗΤ · | Μ̄Ν̄ Π̄ΩΩΝ̄Τ̄ · | Ν̄ΤΕΝΘ̄Μ̄ΘΟΜ | Ε̄ΤΑΛΟ ΕΖΡΑΪ || Ν̄Ζ̄Ν̄ΔΩΡΟΝ |  
 ΕΥΤ̄Β̄Β̄ΗΥ Μ̄Π̄|ΝΟΥΤΕ · | ΤΜΕΖСΝΤΕ ΔΕ | Ν̄СΥΝΖΟΔΟΣ · || ΜΑΡΕС-  
 ΨΩΠΕ | Μ̄Π̄СНΥ Μ̄Π̄ΘΕ|ΝΩΠΟΡΩΝ | ΖΑΧΩС Ν̄ΤΕΠ|ΡΩ · ||

## VI

ΖΟΡΟС ̄ξ |

ΜΑΡΕΠЕКΛΗ|ΡΟС ТΗΡϸ̄ Ν̄|ΤΕΚΚΛΗСІĀ | Δ̄ΜΑΖΤΕ Ν̄Ν̄||СΩΝ̄Τ̄ |  
 ΝΑΡΧΑΪΟΝ · | ΖΩСТΕ Ν̄ΤΕΠΕ|Π̄ΙСΚΟΠΟС Ν̄|ΡΑΚΟΤΕ ΨΩ||ΠЕ Ε̄ΟΥΕΝТ-  
 ϸ̄Ε̄|ΖΟΥСІĀ Μ̄ΜΑΥ || \* Ε̄Χ̄Ν̄ ΝΕΕΠ̄ΙΣ|ΚΟΠΟΣ ТΗ|ΡΟΥ Ν̄ΤΕΚΗ|ΜΕ · Μ̄Ν̄ P f. 83d  
 5 Τ̄Λ̄Ῑ||ВῩН̄ · Μ̄Ν̄ Т̄|ΠΕΝΤΑΠΟ|ΛΙС · Ε̄ΒΟΛ | ΧΕ Π̄ΤΥΠΟС ΟΝ | ΠЕ ΠΑΪ (p. 84)  
 Μ̄ΠЕΠ̄ΙС||ΚΟΠΟС Ν̄ΖΡΩ|ΜΗ · | ΖΟΜΑΪОС ΟΝ ΠΑ|ΤΑΝΤ̄ῙΟ̄ΧІĀ · | Μ̄Ν̄  
 Π̄ΚЕСЕ̄Ε̄||ΠЕ Ν̄ΝΕΕΠΑΡ|ΧІĀ · ΜΑΡΟΥ|ΨΩΠЕ ΕΥ† | Ν̄Τ̄Μ̄Ν̄Τ̄ΝΟС | Ν̄ΤΕК-  
 ΚΛΗ||СІĀ Μ̄Ν̄ ΠΑΡ|ΧΗΠ̄ΙСΚΟ|ΠΟС · |

ΜΑΡΕ ΠΑΪ ΨΩ|ΠЕ Ε̄ϸΟῩΟ̄Ν̄Ζ || Ε̄ΒΟΛ Ζ̄Ν ΖΩВ | Ν̄ΙМ · ΧΕ | ΕΡΨΑ-  
 10 ΝΟΥΑ | ΕΡΕΠ̄ΙСΚΟ|ΠΟС Δ̄ΧΕΝ ΤΕГ||ΝΩΜΗ Μ̄ΠЕ|Π̄ΙСΚΟΠΟС || \* ΕΤ̄Ζ̄Ν̄ В f. 2a  
 Т̄Μ̄Н̄Т̄|ΡΟΠΟΛΙС · ΠΑΪ | Ν̄ΤΕΪΜ̄ΙΝЕ ΔТ|ΝΟС Ν̄СΥΝΖΟ||ΔОС †ΖΟΡОС | (p. 85)  
 Ε̄ΡΟϸ ΧЕ ΝΟΥΕ̄|Π̄ΙСΚΟΠΟС ΔН | ΠЕ · Ε̄ΨΩ|ΠЕ ΕΡΨΑΝ̄Π̄ΜΑ || ТΗΡϸ̄  
 †ΨΥ|ΦОС ΖΑΡΟϸ ΚΑ|ΛΩС · ΔΥΩ̄ ΚΑ|ΤΑ Π̄ΚΑΝΩΝ | Ν̄ΤΕΚΚΛΗ||СІĀ ·  
 Ν̄ΤΕСНАΥ | ΔЕ · Н̄ ΨΩΜ̄Ν̄Т̄ | ΔΨΤΟῩ ΕΒΟΛ | Ε̄†ΟῩВНϸ̄ · ΚΑ|ΤΑ  
 15 ΟῩΜ̄Ν̄Т̄РЕϸ̄||†ТΩΝ · ΕϸΔ̄|ΜΑΖΤЕ Ν̄Θ̄Ι ΠЕ|ΨΥΦОС Ν̄ΝΑΪ | Ε̄ΠЕΖΟῩΟ̄ · |

## VII

ΖΟΡΟС ̄ξ ||

ΕΠ̄ΙΔΗ Δ̄С̄Δ̄ΜΑΖ|ΤЕ Ν̄Θ̄Ι ΟῩСΥ|ΝΗΘ̄ІĀ · Μ̄Ν̄ | ΟῩΠΑΡΑΔΟСІС |  
 ΝΑΡΧΕΟΝ · || ΖΩСТЕ Ν̄ΤЕ|ΠЕΠ̄ΙСΚΟΠΟС || \* Ν̄ΝΕΛІĀ Ν̄ΤЕ | ΝЕΤОΨ В f. 2b  
 Ν̄Θ̄Ι|Λ̄Н̄М̄ ΨΩΠЕ | ΕϸΤΑΙНΥ · || ΜΑΡΕϸΨΩΠЕ | ΔЕ ΕϸΤΑΪНΥ · | (p. 85)  
 5 ΕϸΟῩΟ̄ϸ Ε̄ΤΑ|ΚΟῩΛΟῩΘ̄ІĀ | Μ̄ΠΑТ̄Μ̄Н̄Т̄ΡΟ||ΠΟΛΙС · |

соборов (σύνοδος) епископов (ἐπίσκοπος), которые будут происходить по поводу данных вопросов ежегодно, — первый же (δέ) пусть состоится перед | Четыредесятницей (τεσσαρακοστή), чтобы мы устранили в себе малодушие и гнев, дабы могли принести чистые дары (δῶρον) Богу; второй же (δέ) собор (σύνοδος) пусть состоится в период поздней осени (φθινόπωρον), перед зимой.

P f. 83c

(p. 84)

## VI

### Определение (ῥος) 6

Пусть весь клир (κλήρος) Церкви (ἐκκλησία) твёрдо держится древних (ἀρχαῖος) обычаев: чтобы (ὥστε) епископ Александрийский (ἐπίσκοπος) пребывал, имея власть (ἐξουσία) | над всеми епископами (ἐπίσκοπος) Египта, Ливии (Λιβύη) и Пентаполя (Πεντάπολις), поскольку это также является образом (τύπος) епископа (ἐπίσκοπος) Рима (Ρώμη), а равно (ὁμοίως) и у Антиохийского (Ἀντιόχεια) и у прочих областей (ἐπαρχία). Пусть пребывают, воздавая преимущество Церкви (ἐκκλησία) и архиепископу (ἀρχιεπίσκοπος).

P f. 83d

(p. 84)

Пусть это будет явным во всяком деле, что если кто-то стал епископом (ἐπίσκοπος) без решения (γνώμη) епископа (ἐπίσκοπος), | находящегося в митрополии (μητρόπολις), то такового Великий Собор (σύνοδος) дал определение (ῥος) не считать епископом (ἐπίσκοπος)\*. Если же вся область проголосовала (ψηφος) за него положительно (καλῶς) и согласно (κατά) канону (κανόν) Церкви (ἐκκλησία), но (δέ) два или (ἢ) три воздерживаются, чтобы противиться ему из-за (κατά) любви к спору, то пусть имеет большую силу голосование (ψηφος) большинства\*\*.

B f. 2a

(p. 85)

## VII

### Определение (ῥος) 7

Поскольку (ἐπειδή) обычай (συνήθεια) и древнее (ἀρχαῖος) предание (παράδοσις) установили, что епископ (ἐπίσκοπος) | Элии (Αἰλία) — того, что называют Иерусалимом (Ἱεροσολήμ) — пребывает почитаем, пусть и (δέ) пребывает почитаем, сохраняя достоинства (ἀκολούθια), принадлежащие (епископу) митрополии (μητρόπολις).

B f. 2b

(p. 85)

\* Дословно: «дал определение, что он не епископ». \*\* Дословно: «голосование этих».

- αῦω εἵβε νε|τοῦμοῦτε | ἐροοῦ γε καθ|ρος · || εὐψα-  
 νοῦωψ | ἐ† μπεγοοῖ | ἐροῦν̄ εὐεκ|κλησῖᾶ̄ ἡκα|θολῖκη ·  
 ἡσε||λο 2ἡ τεγ2αῖ|ρεσῖς · | ασερανач гар | ἡτῆнос ἡσῦν|σοδος  
 10 ἐτοῦᾱ||αβ · χεкас | νετεαγκα|βῖχ̄ ε̄χωοῦ · | ἡσεω он 2ἡ | **B f. 2c**  
 πεκληρος · || μαροῦρψορῖ | δε ἡσερομο||\*λογεῖ γε τεν|να- **(p. 86)**  
 ςοοῦτη 2ἡ | θελῆῖς ἡθο|μολογῖα ἡ||τεκκλησῖᾶ̄ | ἡκαθολῖκη |  
 ἡποστῶλι|κη · ε[τε π]αῖ [πε] σε|ναψ[λ]ᾶ̄ ζωοῦ || μἡ  
 ἡενταγχι | с2ῖме сἡте · | μἡ нентаγ|2ε 2ἡ πδῖωγ|μος · ναῖ  
 ἡταγ||2ωριζε ε̄χω|οῦ νοῦοεῖω | ετρεγ2αач εὐ|μετ2ανοῖ · |  
 15 εψωαν† ἡ||πεχοοῖ δε ἡ|βῖ οὔεπῖσκο|πος ε̄βολ ἡ2η|τοῦ  
 ετκαθολῖκη νεκκ̄||ληсῖᾶ̄ · ερε|πεπῖσκο|πος ψοпч | εροч · **B f. 2d**  
 ἡψω|πε εψ2εратч || 2ἡ παχῖω|μα ἡτῆμῆτ̄||\*πρεσβυτε|ρος · **(p. 86)**  
 μἡ|пωс ἡτεπε|πῖσκοπος ἡт||πολῖς ε̄τῆ|μαγ οὔωψ ε̄κω  
 ἡптаῖο | нач ἡпран | ἡтῆμῆтепῖс||κοπος · нте | οὔсканда|λον  
 20 ψωπε | ἡп2αε̄ · | μαρεψωπε || δε ἡμα2τε 2ἡ | ἡран · εψα|2ηγ  
 δε εβολ ἡ|неп[р]αχῖс · | αῦω εψ2ηпо||тассе ἡηεπῖс|κοπος  
 ἡтῆο|λῖс · χἡ̄ неε|πῖσκοπος | ψωпε 2ἡ || теῖπολῖс ἡοῦ|ωт  
 ката θε | ἡтаηρψορῖ | ηχοос · |

## VIII

σορος ἡ ||

εψωπε εὐ|ψα2εῖνε ἡ-||

[lac. p. 87-88]

## X

[σορος ἡ]

- εὔεερμηте ἡ|ромпе εὐ|пω2т ἡμο|οῦ · αῦω̄ κε||ψομηте 2ἡ **P f. 84a**  
 ἡλο|γос · αῦω̄ κε|сἡте 2ἡ πεω|ληη · ἡπατοῦ|εμῖψα ἡп||κεφα- **(p. 89)**  
 λαῖον · | ερετεγμετα|νοῖᾶ̄ δε ψω|πε 2ἡ οὔρῖме · | μἡ οὔἡос  
 5 ἡ2ῖ||се · 2ωсте εт|ρεсχпо̄̄̄επεγῶ|εῖω ἡтеγепῖ|тῖμῖᾶ̄ · |

*Traditio textus:* **B VIII,2 a** ἡ- *des.* **B X,2 a** εὔεερμηте *inc.* **P**

**VII,12** ετε παῖ] *scripsi*, ε...αῖ **B** | πε] *scripsi*, *om.* **B**

**X,1** σορος ἡ] *scripsi*, *lac.* **P**

И о тех, кого именуют катарами (καθαρός): если они захотят присоединиться к Кафолической (καθολικός) Церкви (ἐκκλησία) и отказаться от их ереси (αἵρεσις) — ибо (γάρ) благоугодно было Великому Святому Собору (σύνοδος), чтобы те, на кого были возложены руки, оставались также в клире (κλήρος). Однако (δέ) прежде всего они исповедуют (ὁμολογέω), что будут стоять прямо в надежде (ἐλπίς) исповедания (ὁμολογία) Кафолической (καθολικός) и Апостольской (ἀποστολικός) Церкви (ἐκκλησία), то есть, что будут также молиться вместе с теми, кто вступил во второй брак, и с теми, кто пал во время гонений (διωγμός). Для них был установлен срок (ὀρίζω), чтобы они провели его, каясь (μετανοέω).

B f. 2c  
(p. 86)

Если же (δέ) епископ (ἐπίσκοπος) из их среды присоединяется к Кафолической (καθολικός) Церкви (ἐκκλησία), то епископ (ἐπίσκοπος) примет его к себе, чтобы он пребывал, предстоя в достоинстве (ἄξιωμα) | пресвитерства (πρεσβύτερος) — если только (μήπως) епископ (ἐπίσκοπος) того города (πόλις) не пожелает оставить ему в знак уважения титул епископства (ἐπίσκοπος). Чтобы соблазна (σκάνδαλον) не произошло в конце: пусть же (δέ) он пребывает только по имени, будучи однако (δέ) удалённым от дел (πρᾶξις) и подчиняясь (ὕποτάσσω) епископу (ἐπίσκοπος) города (πόλις), чтобы не было епископов (ἐπίσκοπος)<sup>51</sup> в одном городе (πόλις), согласно (κατά) тому, что мы сказали прежде.

B f. 2d  
(p. 86)

## VIII

### Определение (ῥος) 8

Если принесут ...

[1 лист текста утерян]

## X

### <Определение (ῥος) 10>

... пусть проведут десять лет как припадающие, ещё три — в слове (λόγος), и другие два — в молитве, не будучи ещё достойными основного (κεφάλαιον); но их покаяние (μετάνοια) будет со слезами и великим страданием, так чтобы (ὥστε) оно породило собой срок их епитимьи (ἐπιτιμία).

P f. 84a  
(p. 89)

51 Греческая версия текста уточняет «чтобы не было двух епископов».

## XI

ΣΟΡΟΣ ΙΑ ||

ΕΤΒΕ ΝΕΤΝΔΕΪ | ΕΒΟΛ ΖΝ̄ ΣΩ|ΜΑ Ν̄ΖΗΤΟΥ Μ̄ΠΑΤΕΠΕΥΟ|ΕΪΨ  
 Ν̄ΤΕΥΕΠ̄Ι||Τ̄ΙΜ̄ΙΑ ΧΩΚ | ΕΒΟΛ · ΕΥ|ΨΑΝΖΩΝ ΔΕ | Ε̄ΖΟΥΝ ΕΠΜΟΥ | ΖΜ̄  
 ΠΕΥΨΩΝΕ · || Π̄ΚΑΝΩΝ ΟΥ|ΕΖΣΑΖΝΕ Ε̄ΤΜ̄|ΚΩΛΥ Μ̄ΜΟ|ΟΥ · ΟΥΔΕ  
 5 Ε̄Χ̄Ι || \* ΕΒΟΛ ΖΝ̄ ΤΕΠ̄|ΡΟΣΦΟΡΑ · | Μ̄Ν̄Ν̄ΣΩΣ ΔΕ ΟΝ | ΕΥΨΑΝΛΟ ΖΜ̄ || P f. 84b  
 ΠΕΥΨΩΝΕ · | Ν̄ΣΕΤΜ̄ΜΟΥ · ΑΛ|ΛΑ Ν̄ΣΕΩΝ̄Ζ · | ΕῩΕΨΩΠΕ Μ̄Ν̄ | (p. 89)  
 ΝΕΤΚΟΪΝΩ||ΝΕΪ Ε̄ΠΕΪΨ|ΛΗΛ ΝΟΥΨΤ · |

## XII

ΣΟΡΟΣ ΙΒ |

ΜΑΡΕΠΕΠ̄ΙΣΚΟ|ΠΟΣ ΔΕ ΔΟΚ̄Ι||ΜΑΖΕ ΝΟΥΟΝ | Ν̄ΙΜ̄ Ε̄ΤΟΥΨΩ | Ε̄Χ̄Ι ΖΝ̄  
 Τ̄ΚΟΪ|ΝΩΝ̄ΙΑ Μ̄ΠΕ|Χ̄Σ ΖΜ̄ ΠΕΨΩΩ||ΝΕ · ΑῩΩ̄ ΜΑ|ΡΕΨΧΑΡΙΖΕ | ΝΑΥ ·  
 Χ̄Ν̄ ΝΕΟῩΑ | ΜΟΥ Ε̄ΨΟ ΝΨΜ̄|ΜΟ ΕΙΣ · ||

## XIII

ΣΟΡΟΣ ΙΓ |

ΕΤΒΕ Ν̄ΚΑΤΗ|ΧΟΥΜΕΝΟΣ | ΔΕ · Δ̄ΣΕ̄ΡΑ|ΝΑΨ Ν̄ΤΝΟΣ || Ν̄ΣΥΝΖΟΔΟΣ |  
 Ε̄ΤΟΥΛΑΒ · ΕῩΕ|ΕΡ ΨΟΜΤΕ Ν̄||\*ΡΟΜΠΕ ΕΥΣΩ|ΤΜ̄ ΕΠΨΑΧΕ | P f. 84c  
 Μ̄ΠΝΟΥΤΕ Μ̄|ΠΑΤΟΥΧ̄Ι Μ̄||ΠΟΥΟΕΪΝ · | (p. 90)

## XIV

ΣΟΡΟΣ ΙΔ |

ΕΤΒΕ Π̄ΝΟΣ Ν̄Ψ|ΤΟΡΤ̄Ρ Ν̄ΤΑΨ|ΨΩΠΕ · ΔΣ||ΔΟΚΕΪ ΕΨ̄Ι Ν̄Τ|ΣΥΝΗΘ̄ΙΑ  
 Μ̄|ΜΑΥ ΕΤΨΟΟΠ | Μ̄ΠΑΡΑΠ̄ΚΑ|ΝΩΝ · ΕΣ||ΨΑΝΨΩΠΕ ΔΕ | ΖΝ̄  
 ΖΕΝΤΨΩ · | ΖΩΣΤΕ ΕΤΡΕ|ΟΥΕΠ̄ΙΣΚΟΠΟΣ · | Η̄ ΟῩΠ̄ΡΕΣΒ̄ΥΤ̄Ε||ΡΟΣ  
 5 ΠΩΩ̄ΝΕ | ΕΒΟΛ ΖΝ̄ ΟΥ|ΠΟΛ̄ΙΣ · ΕῩΠΟΛ̄ΙΣ · | ΑῩΩ̄ ΕΣΨΑΝ|ΨΩΠΕ  
 Ν̄ΤΕ||ΟΥΕΠ̄ΙΣΚΟ|ΠΟΣ Ζ̄ΪΤΟΥΤ̄Ψ̄ | ΕΠΑΨΕ Ν̄ΖΝ̄|ΡΩΜΕ Ζ̄Ϊ ΟΥ|ΤΟΥ

## XI

### Определение (ῥοζ) 11

О тех, кто находится при исходе из тела (σῶμα), среди них время их епитимьи (ἐπιτιμία) ещё не завершилось. Если же (δέ) они приближаются к смерти в своей болезни, канон (κανών) приказывает не мешать (κωλύω) им принять даже (οὐδέ) | от приношения (προσφορά). После этого же (δέ) также, если они выздоровеют от своей болезни и не умрут, но (ἀλλά) будут жить, пусть пребывают с теми, кто участвует (κοινωνέω) в этой одной молитве.

P f. 84b  
(p. 89)

## XII

### Определение (ῥοζ) 12

Пусть же (δέ) епископ (ἐπίσκοπος) даёт одобрение (δοκιμάζω) всякому, кто желает принять причастие (κοινωνία)\* Христа (Χριστός) в своей болезни, и пусть Он одарит (χαρίζομαι) их, чтобы никто не умер, будучи чуждым Иисусу (Ἰησοῦς).

## XIII

### Определение (ῥοζ) 13

Об оглашенных (κατηχούμενος) же (δέ) благоугодно было Великому Святому Собору (σύνοδος), чтобы они провели три | года, слушая слово Божие прежде, чем принять свет.

P f. 84c  
(p. 90)

## XIV

### Определение (ῥοζ) 14

Из-за великого смятения, которое произошло, рассуждено (δοκέω) прекратить тот обычай (συνήθεια), который противоречит (παρά) канону (κανών)\*\*. Если же (δέ) случится в областях, что (ὥστε) один епископ (ἐπίσκοπος) или (ἢ) пресвитер (πρεσβύτερος) перейдёт из города (πόλις) в город (πόλις), и если случится, что епископ (ἐπίσκοπος) предпримет это для множества людей в области, которая

\* Дословно: «в причастии». \*\* Дословно: «пребывает против канона».

ᾠπῶϣ || λη πε · μνη̄|σα π̄ζορος ᾠ|τ̄εῖνος ᾠ̄σύν̄||\*ζοδος P f. 84d  
 ἔτογᾶ|δβ · ερωαν|ογᾶ ζῆτοοτ̄ῆ | νερζῶβ ᾠ||τεῖζε · εγέ|βωλ (p. 90)  
 ἔβολ ᾠπ̄|ζῶβ ᾠταγ̄σβ|τωτ̄ῆ · αγῶ | εγέστοϣ ἔτεκ||κλησῖα  
 10 ᾠταγ|ποωνεϣ ἔρος · |

## XV

ζορος ἰε̄ |

ἐπίδη ἀζοῖ|νε ἔβολ ζῆ || πεκληρος · | αγπῶτ ᾠσα τ|ᾠῆτ̄μαῖτο  
 ᾠ|ζογο · αγῶ | αγρ̄πῶβῶ || ᾠπῶαχε ἔ|τογᾶδβ · ἔρε|τεγρᾶφῆ  
 χῶ | ᾠμοϣ · χε ᾠ|πεϣ† ᾠπεϣ||ζατ ε̄τμησε̄ · | ντοογ δε σεχῖ |  
 5 μησε ζῆ̄ ογ|χῖ̄ν̄σον̄ς · ζῆ̄ | ογμῆ̄τ̄ατ||σεῖ · | ἀπεῖζῶβ δω|[κει  
 ᾠτ̄νος ᾠσύνζοδος ἔτογᾶδβ]

*Traditio textus:* P

XV,5/6 Δφκει ... ἔτογᾶδβ] *scripsi*, Δφκ..... P

не его, — после определения (ᾠρος) сего Великого | Святого Собора (σύνοδος), если кто-то предпримет сотворить подобное деяние, да будет недействительным деяние, которое устроили, и да будет возвращён в церковь (ἐκκλησία), в которой он был рукоположен. P f. 84d (p. 90)

## XV

### Определение (ᾠρος) 15

Поскольку (ἐπειδή) некоторые из клира (κλήρος) более последовали любостыжанию и забыли святое слово, которое Писание (γραφή) говорит: «Не давай сребра своего в рост»<sup>а</sup>; но (δέ) они ненасытно и незаконно взимают проценты, то это деяние показалось (δοκέω) Великому Святому Собору (σύνοδος)...

*[1 лист текста утерян]*

<sup>а</sup> Пс. 14:5

## II. Сравнительный анализ коптского текста определений

Таким образом, благодаря сохранившимся фрагментам двух рассматриваемых рукописей, до нас дошёл полностью или частично текст тринадцати (согласно коптскому делению) «Определений Первого Никейского Собора». При этом первые пять определений (*Def.* 2–6) представлены в двух различных редакциях. Обе версии демонстрируют существенные расхождения как между собой, так и по сравнению с сохранившимися греческими текстами. В связи с этим в заключительной части настоящего исследования будет предложен обзор этих различий, который, впрочем, не претендует на исчерпывающий характер. Целью анализа является выявление и иллюстрация лишь наиболее характерных и принципиальных расхождений, сопровождаемых конкретными примерами. Мы начнём с сопоставления двух коптских версий текста, после чего перейдём к рассмотрению их соотношения с греческими.

### II.1. Две коптские редакции определений

Уже в конце XIX в. Эмиль Амелино в одном из своих описаний обратил внимание на особенность коптской книжной традиции<sup>52</sup>: даже в обыденной практике переписывания нехудожественных текстов, не относящихся к Священному Писанию, переписчики нередко стремились изменить стиль, «улучшая» исходный текст. В одном конкретном случае, когда Э. Амелино поручил молодому копту переписать акты мучеников, тот с энтузиазмом пообещал «сделать это в более изысканном стиле», что вызвало у учёного искреннее удивление. Это наблюдение непосредственно применимо к коптским текстам двух рассматриваемых рукописей, где зафиксированы случаи сознательной переработки оригинала редакторами-переписчиками.

Несмотря на то, что в ряде случаев оба текста имеют общее содержание, между ними имеется значительное число различий, касающихся лексического выбора и синтаксической структуры. Например, в конце 2-го определения греческое причастие *θρασύόμενος* («дерзкий», «надменный») передаётся в обеих рукописях с помощью адвербиальной конструкции, однако MONB.EF использует выражение *m̄nt̄xas̄gn̄t* («ожесточение сердца»), тогда как MONB.FT — *m̄nt̄nāwt̄gn̄t*, имеющее то же значение.

52 Amélineau É. Les moines égyptiens. Vie de Schnoudi. Paris, 1889. P. XIII–XIV.



## MONB.EF

NCΩNT N̄N̄A P̄XAION · MAPOYΩΠE  
 EYMHN EBOL · NAĪ ET̄2N̄ KNME ·  
 AYΩ TAIYHN M̄N̄ TPENTAΠOΛIC ·  
 ZΩCTE ΠEΠICKOΠOC N̄PAKOTE ·  
 N̄CΩΠE EYNT̄C̄EZOYCIΔ M̄MAΥ ·  
 EZOYN̄ ENAĪ THPOY

Древние (ἀρχαῖος) обычаи да будут  
 продолжаться: те, что в Египте, Ливии  
 (Λιβύη) и Пентаполе (Πεντάπολις),  
 так чтобы (ὥστε) епископ (ἐπίσκοπος)  
 Александрии пребывал, имея власть  
 (ἐξουσία) над всеми ими.

## MONB.FT

MAREΠEKANPOC THP̄C̄ N̄TEKKANCIΔ  
 ΔMAZTE NN̄CΩNT̄ NAPXAIION · ZΩCTE  
 N̄TEΠEΠICKOΠOC N̄PAKOTE ΩΠE  
 EOYENT̄C̄EZOYCIΔ M̄MAΥ ĒXN̄  
 NĒEΠICKOΠOC THPOY N̄TEKNME ·  
 MN̄ TAIYHN̄ · MN̄ TPENTAΠOΛIC

Пусть весь клир (κλήρος) Церкви (ἐκκλησία)  
 твердо держится древних (ἀρχαῖος)  
 обычаев: чтобы (ὥστε) епископ  
 Александрийский (ἐπίσκοπος) пребывал,  
 имея власть (ἐξουσία) над всеми  
 епископами (ἐπίσκοπος) Египта, Ливии  
 (Λιβύη) и Пентаполя (Πεντάπολις)

Несмотря на столь различный подход к стилистике и синтаксису,  
 в обоих текстах прослеживается стремление к интерпретации, а не то-  
 лько передаче смысла. Тем не менее в цитатах из Священного Писания  
 обе рукописи демонстрируют поразительное совпадение. Как и подме-  
 чал Э. Амелино, писцы проявляли особую осторожность при работе  
 с библейскими текстами. Так, во 2-м определении, где приводится  
 цитата из 1 Тим. 3, 6, текст в обеих рукописях абсолютно идентичен:

## MONB.EF

NOYTWBE N̄B̄P̄PE AN̄ PE · XEKAC  
 NN̄ĒCXICE N̄ZNT̄ · N̄C̄ZĒ EZPAĪ  
 EYK̄P̄IMA N̄TE ΠΔIBBOXOC

## MONB.FT

N̄NOYTWBE N̄B̄P̄PE AN̄ · XEKAC  
 NN̄ĒCXICE N̄ZNT̄ · N̄C̄ ZĒ EZPAĪ  
 EYK̄P̄IMA N̄TE ΠΔIBBOXOC

Таким образом, анализ сопоставлений показывает, что оба текста,  
 несмотря на структурные и стилистические различия, принадлежат  
 общей традиции. Однако именно свободное отношение к передаче  
 греческого оригинала, проявляющееся в лексических вариациях,  
 синтаксических перестройках, вставках пояснительного характера  
 и произвольных перефразов, делает чрезвычайно затруднительным —  
 а в ряде случаев практически невозможным — создание критического  
 издания коптского текста «Определений Первого Никейского Собора»  
 на основе различающихся редакций.

## II.2. Коптский перевод в сопоставлении с греческим оригиналом

Помимо сравнительного анализа двух коптских редакций, необходимо  
 рассмотреть их в сопоставлении с греческим текстом. Прежде всего  
 возникает вопрос о различиях в делении текста на определения. Ниже  
 приводится сводная таблица, отражающая расхождения в нумерации:

Определения в греческой традиции	Определения в коптской традиции	Коптские рукописи
<i>Def. 1</i>	<i>Def. 1</i>	MONB.EF
<i>Def. 2</i>	<i>Def. 2</i>	MONB.EF и MONB.FT
<i>Def. 3</i>	<i>Def. 3</i>	MONB.EF и MONB.FT
<i>Def. 4</i>	<i>Def. 4</i>	MONB.EF и MONB.FT
<i>Def. 5</i>	<i>Def. 5</i>	MONB.EF и MONB.FT
<i>Def. 6</i>	<i>Def. 6</i>	MONB.EF и MONB.FT
<i>Def. 7</i>	<i>Def. 7</i> (начало)	MONB.FT
<i>Def. 8</i>	<i>Def. 7</i> (продолжение и окончание)	MONB.FT
<i>Def. 9</i>	<i>Def. 8</i>	MONB.FT
<i>Def. 10</i>	—	утерян?
<i>Def. 11</i>	—	утерян?
<i>Def. 12</i>	<i>Def. 10</i>	MONB.FT
<i>Def. 13</i>	<i>Def. 11</i> и <i>Def. 12</i>	MONB.FT
<i>Def. 14</i>	<i>Def. 13</i>	MONB.FT
<i>Def. 15</i>	<i>Def. 14</i>	MONB.FT
<i>Def. 16</i>	—	пропущен
<i>Def. 17</i>	<i>Def. 15</i>	MONB.FT
<i>Def. 18</i>	—	утерян?
<i>Def. 19</i>	—	утерян?
<i>Def. 20</i>	—	утерян?

Как видно из таблицы, между греческой и коптской традицией наблюдаются значительные расхождения в делении и нумерации определений. В ряде случаев определения, разделённые в греческой традиции (*Def. 7* и *8*), объединяются в коптской в одно определение (*Def. 7*) и, наоборот, одно определение (*Def. 13*) может быть разделено на два определения (*Def. 11* и *12*). Также очевидно, что из-за потери отдельных листов рукописи MONB.FT невозможно с уверенностью судить о наличии или отсутствии коптских версий 10-го, 11-го, 18-го, 19-го и 20-го определений греческой традиции.

Тем не менее поскольку коптский текст содержит переводы 15-го и 17-го определений греческой традиции, можно с большой вероятностью предполагать, что 16-е определение было опущено в сохранившихся коптских фрагментах, где переводы 15-го и 16-го определений имеют последовательную нумерацию. Однако нельзя исключать и ту возможность, что оно находилось на одном из ныне утраченных листов, но под иным номером.

Кроме того, 12-е определение греческой традиции, начало<sup>54</sup> которого могло быть утеряно в результате потери одного листа, в коптской версии представлено лишь частично: его окончание<sup>55</sup> явно отсутствует в дошедших фрагментах рукописи. Аналогичным образом 13-е определение в греческом тексте (разделённое в коптской традиции на два определения (*Def.* 11 и 12)) также имеет пропуск: одна фраза, находящаяся между этими двумя коптскими определениями, отсутствует, как, впрочем, и в большинстве греческих рукописей<sup>56</sup>.

Следует также отметить характерное для коптского перевода сохранение архаической греческой лексики: постановления Никейского Собора обозначаются термином *γορος* (ῥορος), тогда как слово *κανων* встречается лишь внутри текста и, подобно греческому оригиналу, указывает на предшествующую норму церковной жизни: *κανὼν ἐκκλησιαστικὸς*. Как показал Х. Оме<sup>57</sup>, в Никее слово *κανὼν* употребляется именно в этом смысле: например, во 2-м определении осуждаются практики, происходящие «вопреки церковному канону» (*παρὰ τὸν κανόνα τὸν ἐκκλησιαστικόν*)<sup>58</sup>, а в 10-м определении указывается, что допущенная где-то хиротония отпавших не создаёт прецедента «для церковного канона» (*τῷ κανόνι τῷ ἐκκλησιαστικῷ*)<sup>59</sup>. При этом сами соборные постановления именуются «ῥοροι», о чём свидетельствует формула «согласно определению Святого и Великого Собора» (*μετὰ τὸν τῆς ἀγίας καὶ μεγάλης συνόδου ῥορον*)<sup>60</sup>. Таким образом, никейские ῥοροι апеллируют к высшему «канону Церкви» как к мерилу, но не именуются «канонами». Коптский перевод дословно фиксирует это разграничение: заголовки и рубрики идут как *γορος*, тогда как внутри самих определений встречается

54 *Definitiones Concilii Oecumenici Nicaeni (anno 325) 12 // Op. cit. 1. P. 26: Οἱ προσκληθέντες μὲν ἀπὸ τῆς χάριτος καὶ τὴν πρώτην ὁρμὴν ἐνδειξάμενοι καὶ ἀποθήμενοι τὰς ζώνας, μετὰ δὲ ταῦτα ἐπὶ τὸν οἰκεῖον ἔμετον ἀναδραμόντες ὡς κύνες, ὡς τινας καὶ ἀργύρια προέσθαι καὶ βενεφικίους κατορθῶσαι τὸ ἀναστρατεύεσθαι, οὗτοι.*

55 *Ibid.: οὗτοι, πληρώσαντες τὸν χρόνον τὸν ὠρισμένον τῆς ἀκροάσεως, εἰκότως τῶν εὐχῶν κοινωνήσουσι, μετὰ τοῦ ἐξεῖναι τῷ ἐπισκόπῳ καὶ φιλανθρωπότερόν τι περὶ αὐτῶν βουλευσασθαι· ὅσοι δὲ ἀδιαφόρως ἦνεγκαν καὶ τὸ σχῆμα τοῦ εἰσιέναι εἰς τὴν ἐκκλησίαν ἀρκεῖν αὐτοῖς ἡγήσαντο πρὸς τὴν ἐπιστροφὴν, ἐξάπαντος πληροῦτωσαν τὸν χρόνον.*

56 *Definitiones Concilii Oecumenici Nicaeni (anno 325) 13 // Op. cit. 1. P. 27: <ἄχρις ἂν πληρωθῇ ὁ ὀρισθεὶς ὑπὸ τῆς μεγάλης οἰκουμενικῆς συνόδου χρόνος>.*

57 *Ohme H. Kanon ekklesiastikos. Die Bedeutung des altkirchlichen Kanonbegriffs, Berlin – New York, 1998. P. 356–366.*

58 *Definitiones Concilii Oecumenici Nicaeni (anno 325) 2 // Op. cit. 1. P. 20.*

59 *Definitiones Concilii Oecumenici Nicaeni (anno 325) 10 // Op. cit. 1. P. 25.*

60 *Definitiones Concilii Oecumenici Nicaeni (anno 325) 15 // Op. cit. 1. P. 28.*

пканων или пканων  $\bar{\eta}$ τεκκανσια (ср. Def. 2). Характерно, что и в коптской традиции 14-го определения (соответствующего греческому Def. 15) формула «согласно определению Святого и Великого Собора» не реведена с использованием термина  $\zeta\omicron\rho\omicron\varsigma$ , что ещё раз подтверждает устойчивость этой архаической терминологии. Тем самым коптская версия сохраняет архаичный греческий слой, тогда как собственно употребление термина  $\kappa\alpha\tilde{\nu}\omega\nu$  для соборных постановлений возникает лишь позднее, начиная с Антиохийского Собора (ок. 330 г.), где впервые встречается формула  $\acute{\omega}\rho\iota\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma \kappa\alpha\tilde{\nu}\omega\nu$ <sup>61</sup>.

Что касается различий между греческим текстом и двумя коптскими редакциями, следует отметить, что текст рукописи MONB.EF в целом ближе к греческому оригиналу. Так, например, во 2-м определении греческое выражение, вводящее библейскую цитату из 1 Тим. 3, 6 — σαφὲς γὰρ τὸ ἀποστολικὸν γράμμα τὸ λέγον («ясно говорит апостольское писание») — достаточно точно передано в MONB.EF следующим образом:  $\pi\psi\alpha\chi\epsilon \gamma\alpha\rho \bar{m}\pi\alpha\pi\omicron\sigma\tau\omicron\lambda\omicron\varsigma \cdot \omicron\upsilon\omega\eta\bar{\eta} \bar{m}\mu\omicron\chi \epsilon\upsilon\omicron\lambda \epsilon\chi\chi\omega \bar{m}\mu\omicron\varsigma \cdot \chi\epsilon$  («Ибо (γάρ) слово апостола (ἀπόστολος) являет это, говоря»). В то же время рукопись MONB.FT предлагает упрощённую версию с добавлением указания на личность апостола:  $\bar{\pi}\varsigma\alpha\zeta \pi\alpha\upsilon\lambda\omicron\varsigma \pi\alpha\pi\omicron\sigma\tau\omega\lambda\omicron\varsigma \chi\omicron\omicron\varsigma$  («писатель Павел (Παῦλος) Апостол (ἀπόστολος) говорит»).

Кроме того, структура коптского текста в MONB.EF зачастую ближе к греческому оригиналу. Примером может служить начало 6-го определения, где греческая формула дословно и структурно передаётся в MONB.EF:

- |    |   |  |   |
|----|---|--|---|
| 1. | $\tau\grave{\alpha} \acute{\alpha}\rho\chi\alpha\acute{\iota}\alpha \xi\theta\eta$<br>NCΩNT $\bar{n}$ MA $\bar{\rho}$ XAIΩN   | κρατείτω<br>MA $\bar{\rho}$ OU $\psi$ ΩPE  | $\tau\grave{\alpha} \acute{\epsilon}\nu \text{A}\iota\gamma\upsilon\lambda\tau\omega$<br>NA $\bar{\iota}$ ET $\bar{\eta}$ K $\eta$ ME |
|    |   | ΕΥΜΗΝ ΕΒΟΛ   |   |
| 2. | $\kappa\alpha\acute{\iota} \text{L}\iota\beta\upsilon\eta \kappa\alpha\acute{\iota} \text{P}\epsilon\upsilon\tau\alpha\pi\omicron\lambda\omicron\epsilon\iota$ ,<br>AYΩ TAI $\bar{\nu}$ Y $\bar{n}$ M $\bar{n}$   | $\acute{\omega}\sigma\tau\epsilon \tau\omicron\nu \text{A}\lambda\epsilon\acute{\xi}\alpha\nu\delta\rho\epsilon\acute{\iota}\alpha\varsigma \epsilon\pi\acute{\iota}\sigma\kappa\omicron\pi\omicron\nu$<br>ZΩCTE ΠEΠICKOΠOC $\bar{n}$ PAKOT $\bar{\epsilon}$ |   |
|    | T $\bar{n}$ ΠE $\bar{n}$ TΑΠOΛI $\varsigma$   |  |   |
| 3. | $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu \tau\omicron\upsilon\tau\omega\nu \acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu \tau\eta\nu \acute{\epsilon}\xi\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\nu$<br>$\bar{n}$ CHΩPE EY $\bar{n}$ T $\bar{\epsilon}$ CH $\bar{\epsilon}$ ZOYCI $\bar{\alpha}$ $\bar{m}$ MA $\bar{\gamma}$ · E $\bar{\zeta}$ OY $\bar{n}$ EN $\bar{\alpha}$ $\bar{\iota}$ THPOY |  |   |

Однако в MONB.FT эта же мысль представлена в иной, перестроенной синтаксической форме (см. выше, раздел II.1).

Более того, MONB.FT содержит некоторые выражения, отсутствующие в греческом тексте. Так, например, в начале 5-го определения

61 См.: Ohme H. Kanon ekklesiastikos. Die Bedeutung des altkirchlichen Kanonbegriffs. Berlin; New York (N. Y.), 1998. P. 398.

в греческом оригинале упоминается только «о тех, кто оказался вне общения» (Περὶ τῶν ἀκοινωνήτων γενομένων), тогда как в коптской традиции это выражение расширено, вероятно, чтобы пояснить термин греческого происхождения ἀκοινωνητός. Причём обе рукописи следуют этой модификации, что указывает на общий архетип с редакторской интервенцией:

MONB.EF	MONB.FT
ⲉⲧⲧⲉ ⲛⲉⲧⲟϥⲛⲁⲕⲁⲁϥ ⲉⲃⲟⲗ · ⲛ̅ⲥⲉϥⲱⲛⲉ ⲛⲁⲕⲟⲓⲛⲱⲛⲛⲧⲟⲥ	ⲉⲧⲧⲉ ⲛⲉⲛⲧⲁϥⲛⲟⲭⲟϥ ⲉⲃⲟⲗ · ⲛ̅ ⲛⲉⲛⲧⲁϥⲕⲁⲁϥ ⲉⲃⲟⲗ
О тех, кто будет отлучён, чтобы стать вне общения (ἀκοινωνητός)	О тех, кто был извергнут или (и) отлучён

Интересно отметить, что в отдельных случаях именно MONB.FT ближе следует греческому оригиналу. Например, выражение χωρὶς γνώμης τοῦ μητροπολίτου («без решения митрополита») в MONB.FT передано с использованием греческого термина γνώμη и перевода греческой генетивной конструкции: ⲁⲭⲉⲛ ⲧⲉⲓⲛⲱⲛⲛ ⲙⲛⲉⲛⲓⲥⲕⲟⲛⲟⲥ ⲉⲧⲉ̅ⲛ̅ ⲧ̅ⲙⲛⲧⲣⲟⲗⲓⲥ («без решения епископа, находящегося в митрополии»), в то время как MONB.EF даёт расширенное и интерпретативное пояснение, а термин γνώμη пропущен: χωρὶς πⲛⲟⲥ ⲛⲉⲛⲓⲥⲕⲟⲛⲟⲥ ⲛ̅ⲧⲉⲛⲣⲁⲭⲓⲁ · ⲉⲧⲉ ⲛⲁⲭⲛⲉⲛⲓⲥⲕⲟⲛⲟⲥ ⲛⲉ («без главного епископа области, то есть архиепископа»).

Судя по всему, в подобных случаях речь может идти не только о толковании или корректировке со стороны коптского писца, но и о редактировании коптского текста с привлечением греческого оригинала.

Таким образом, обе коптские версии демонстрируют не только различную степень соответствия греческому оригиналу, но и наличие собственных интерпретаций, вставок и редакторских вмешательств, отражающих живую коптскую каноническую традицию.

### Заключение

Анализ двух коптских рукописей, сохранивших текст «Определений Первого Никейского Собора», показывает, что данные памятники не просто фиксируют перевод греческого оригинала, но отражают живую традицию переписывания и интерпретации канонического материала в церковной среде Египта. Сравнение текстов рукописей MONB.EF и MONB.FT выявляет многочисленные структурные, лексические и синтаксические расхождения, в ряде случаев обусловленные осознанным стремлением переписчиков к адаптации или интерпретации текста. Эти различия

затрудняют, а в ряде случаев делают невозможным составление критического текста на основе только этих версий.

Именно по этой причине мы сочли более оправданным представить дипломатическое издание обеих рукописей, которое позволяет точно зафиксировать те формы, в которых «Определения Никейского Собора» бытовали в коптской традиции. Такой подход учитывает специфику коптской книжной культуры, где граница между переписчиком и интерпретатором текста была часто весьма условной.

Следует отметить, что в рамках данного исследования предпринята первая попытка публикации коптского текста рукописи MONB.FT, который ранее не издавался. Также впервые представлен полный перевод обоих коптских памятников — MONB.EF и MONB.FT — на русский язык. В дополнение к этому предложена новая реконструкция отдельных повреждённых участков текста рукописи MONB.EF, выполненная на основании сопоставления с греческим оригиналом и с опорой на особенности коптской традиции.

Особое значение коптская версия имеет и в вопросе терминологии: именно она фиксирует использование термина *zoros* (ῥος) для обозначения правил, принятых на Соборе, что позволяет проследить ранние этапы формирования канонического языка в египетской среде.

Таким образом, представленная работа впервые вводит в научный оборот эти два памятника коптской канонической традиции и предлагает материал для дальнейшего изучения их отношения с греческим оригиналом, а также с другими восточными переводами Никейских определений. Несмотря на ограниченность сохранившихся фрагментов, рассматриваемые рукописи предоставляют ценное свидетельство о восприятии и адаптации никейского канонического наследия в церковном контексте в целом и коптском монашеском в частности.

### Источники

- Der Papyruscodex saec. VI–VII der Phillippsbibliothek in Cheltenham: Koptische theologische Schriften / hrsg. u. übers. von W. E. Crum. Straßburg: Karl J. Trübner, 1915. (Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Straßburg; Hft. 18).
- Gelasius Caesarensis*. *Historia ecclesiastica* // *Gelasius*. Kirchengeschichte / hrsg. von G. Loeschke, M. Heinemann. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1918. (GCS; Bd. 28).
- Hilarius episcopus Pictaviensis*. *De synodis* // *Hilaire de Poitiers*. *Lettre sur les synodes* / texte crit., introd. et notes par M. Durst; trad. par A. Rocher. Paris: Cerf, 2022. (SC; vol. 621).

- Lantschoot A., van.* Recueil des colophons des manuscrits chrétiens d'Égypte. T. 1: Les colophons coptes des manuscrits sahidiques: in 2 fasc. Louvain: J.-B. Istaş, 1929. (Bibliothèque du Muséon; t. 1).
- Versio arabica. Definitiones XX Concilii Oecumenici Nicaeni (anno 325) // *Beveregius G.* Συνοδικόν, sive Pandectae Canonum SS. Apostolorum et Conciliorum ab Ecclesia Graeca receptorum. T. I. Oxonii: e Theatro Sheldoniano, sumptibus Guilielmi Wells & Roberti Scott, 1672. P. 683–699.
- Versio armenica. Definitiones XX Concilii Oecumenici Nicaeni (anno 325) // Հակոբյան Վ. Կանոնագիրք Հայոց. հատ. 2. Երևան: Հայկական ՍՍՀ Գիտությունների Ակադեմիայի Հրատարակչություն, 1971. էջ. 73–76. [*Hakobian V.* Kanonagirk' Hayoc'. Vol. 2. Yerevan: Publishing House of the Academy of Sciences of the Armenian SSR, 1971. P. 73–76].
- Versio georgica. Definitiones XX Concilii Oecumenici Nicaeni (anno 325) // *გაბიძაშვილი ე. დიდი შულისკანონი. თბილისი: მეცნიერება, 1975. გვ. 231–236.* [*Gabidzashvili E.* Didi Shuliskanoni. Tbilisi: Metsniereba, 1975. P. 231–236].
- Versio graeca. Definitiones XX Concilii Oecumenici Nicaeni (anno 325) // *Alberigo G.* The Oecumenical Councils. From Nicaea I (325) to Nicaea II (787). Turnhout: Brepols, 2006. (CCCOGD; vol. 1). P. 20–30.
- Versio slauica. Definitiones XX Concilii Oecumenici Nicaeni (anno 325) // *Бенешевич В. Н.* Древнеславянская Кормчая XIV титулов без толкований. Том 1. Санкт-Петербург: Типография Императорской академии наук, 1906. С. 83–93.
- Versio syriaca. Definitiones XX Concilii Oecumenici Nicaeni (anno 325) // *The Canons Ascribed to Mārūtā of Maipherqaṭ and Related Sources / ed. and transl. by A. Vööbus.* Leuven: Peeters, 1982. (CSCO; vol. 439; Scriptorum Syri; t. 191). P. 47–55; (CSCO; vol. 440. Scriptorum Syri; t. 192). P. 41–50.

## Литература

- Amélineau É.* Les moines égyptiens. Vie de Schnoudi. Paris: Ernest Leroux, 1889.
- Carlig N.* Catalogue of the Papyrus Codices from This // *The Coptic Codices of the Museo Egizio, Turin: Historical, Literary and Codicological Features / ed. by P. Buzi and T. Orlandi.* Turin; Modena: Museo Egizio; Franco Cosimo Panini, 2023. (Studio del Museo Egizio; vol. 4). P. 133–201.
- Carlig N.* Codicological Description of the Coptic Papyrus Codices // *The Coptic Codices of the Museo Egizio, Turin: Historical, Literary and Codicological Features / ed. by P. Buzi and T. Orlandi.* Turin; Modena: Museo Egizio; Franco Cosimo Panini, 2023. (Studio del Museo Egizio; vol. 4). P. 69–100.
- Coquin R.-G.* Le Corpus Canonum copte. Un nouveau complément: le ms. I.F.A.O., Copte 6 // *Orientalia.* 1981. Vol. 50 (1). P. 40–86.
- Die koptischen Akten der Konzile von Nikaia und Ephesos. Textfragmente und Handschriften in Paris, Turin, Neapel, Wien und Kairo / hrsg., bearb. u. übers. von W. Kosack. Basel; Berlin; Kairo: Verlag Cristoph Brunner, 2015.
- Haase F.* Die koptischen Quellen zum Konzil von Nicäa. Paderborn: Verlag von Ferdinand Schöningh, 1920. (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums; Bd. 10/4).

- Löfgren O.* Katalog über die äthiopischen Handschriften in der Universitätsbibliothek Uppsala sowie Anhänge über äthiopische Handschriften in anderen Bibliotheken und in Privatbesitz in Schweden. Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1974.
- Morozov A. A.* Coptic Translation of the Conclusion of Epiphanius of Salamis' 'Epistula ad Arabos' (CPG 3753; CC 0959) // Bible and Christian Antiquity (Supplement). 2024. № 4 (24). P. 75–101.
- Morozov A.* La réception du Concile de Nicée dans la littérature copte // Nicaea 325 — 2025. Forscher aus dem Osten und Westen Europas an den Quellen des gemeinsamen Glaubens. Studentagung Kalamata, 20.–23. September 2023 "Nicaea 325 — 2025" / hrsg. von Th. Hainthaler, F. Mali, G. Emmenegger, A. Morozov. Münster: Aschendorff Verlag, 2025. (В печати).
- Nakano Ch.* Indices d'une chronologie relative des manuscrits coptes copiés à Toutôn (Fayoum) // Journal of Coptic Studies. 2006. Vol. 8. P. 147-159.
- Nakano Ch.* Le manuscrit des Épîtres catholiques BNF Copte 129(11) F. 112-127 // Études coptes VI. Huitième Journée d'Études. Colmar 29-31 mai 1997 / éd. par A. Boud'hors. Paris; Louvain: Peeters, 2000. (Cahiers de la Bibliothèque Copte; vol. 11). P. 147-155.
- Ohme H.* Kanon ekklesiastikos. Die Bedeutung des altkirchlichen Kanonbegriffs. Berlin; New York (N. Y.): W. de Gruyter, 1998.
- Orlandi T.* Coptic Texts Relating to the Church Canons: An Overview. Roma: CIM, 2016.
- Orlandi T.* Le traduzioni dal greco e lo sviluppo della letteratura copta // Graeco-Coptica. Griechen und Kopten im byzantinischen Agypten / hrsg. von P. Negel. Halle: Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 1984. S. 181-203.
- Revillout E.* Le Concile de Nicée d'après les textes coptes et les diverses collections canoniques. Fasc. 1: Nouvelle série de documents (Le manuscrit Borgia). Paris: Imprimerie Nationale, 1881.
- Zoega G.* Catalogus codicum Copticorum manu scriptorum qui in Museo Borgiano Velitris adservantur. Roma: Typis Sacrae Congregationis de propaganda fide, 1810.

# ОРИГЕН БЕСЕДА НА ПСАЛОМ 75

ВСТУПИТЕЛЬНАЯ СТАТЬЯ, ПЕРЕВОД  
С ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОГО И КОММЕНТАРИИ

Анна Грюнерт

кандидат философских наук  
независимый исследователь  
gruna7@gmail.com

**Для цитирования:** *Ориген. Беседа на Псалом 75 / вступительная статья, перевод с древнегреческого и комментарии А. Грюнерт // Библия и христианская древность. 2025. № 3 (27). С. 58–79. DOI: 10.31802/BCA.2025.27.3.002*

## Аннотация

УДК 27-277.2 (27-9|01/07|-284) (821.14)

Данная публикация представляет собой первый перевод беседы Оригена на Пс. 75 на русский язык. Она сопровождается вступительной статьёй, в которой переводчик кратко обозначает основные темы, композиционные и стилистические особенности текста, а также дополняет публикацию комментарием и переводом критического аппарата.

**Ключевые слова:** доникейская проповедь, экзегеза, аллегорическое толкование, псалом 75, Ориген.

---

## Origen Homily on Psalm 75

Introduction, Translation from Ancient Greek and Commentaries

### Anna Grünert

PhD in Philosophy  
Independent Scholar  
gruna7@gmail.com

**For citation:** "Origen. Homily on Psalm 75". Introduction, Translation from Ancient Greek, and Commentaries by A. Grünert. *Bible and Christian Antiquity*, № 3 (27), 2025, pp. 58–78 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2025.27.3.002

**Abstract.** This publication is the first translation from Ancient Greek into Russian of Origen's Homily on Psalm 75, preceded by an introduction. In this introduction, the author of the translation briefly outlines the main themes as well as compositional and stylistic features of the text. The translation is supplemented by a commentary and a translation of the critical apparatus.

**Keywords:** Origen, ante-Nicene homiletics, exegesis, allegorical interpretation, psalm 75.

### Введение

«Беседа на Пс. 75» содержит толкование на весь псалом, исключая его надписание. Говоря о композиции этого текста, можно отметить отсутствие пролога, поскольку толкование начинается сразу с экзегезы Пс. 75, 2 («в Иудее был познан Бог»). В этом месте экзегет предлагает решение апории, представленной в Ветхом Завете: почему в Пс. 75, 2 говорится о том, что Бог был познан в Иудее, если в других ветхозаветных стихах в качестве мест, где познаётся Бог, упоминаются, например, Египет или Вавилон? В начале гомилии Оригену при этом важно через объяснение пророческого смысла этого стиха обозначить ключевую тему проповеди, в чём он опирается на Рим. 9, 6 («ибо не все те Израильтяне, которые от Израиля»): истинным иудеем христианин становится тогда, когда исправляет свой образ жизни и имеет благу веру в Бога. Подлинным язычником, следовательно, является человек, который веры во Христа не имеет.

Экзегеза, в рамках которой выражения и топонимы, отсылающие к Иудее, толкуются аллегорически, продолжается и в толковании на Пс. 75, 3 («и оказалось в мире место Его и жилище Его на Сионе»): место Господне находится не в земном Иерусалиме или Иудее, как считают иудеи, а в душе христианина, очищенной от страстей. Именно она становится тем местом, где истинно познаётся Бог. Подобную мысль Ориген усматривает и в Пс. 131, 4–5 («Я не дам сна очам моим и векам моим дремоту, пока не найду место для Господа, обиталище для Бога Иакова»), который он приводит в качестве параллельного места, наряду с Ин. 14, 23. Такое «антииудейское» начало можно объяснить тем, что в Кесарии Ориген обращался к аудитории, хорошо знакомой с иудейством и даже соблюдающей некоторые иудейские обычаи<sup>1</sup>. При Оригене в Кесарии также существовало училище раввинов, с которыми Ориген мог вести дискуссии и полемизировать<sup>2</sup>.

Подобное вступление, отличающееся, как отмечают исследователи, риторической отточенностью<sup>3</sup>, позволяет подвести слушателя

1 Fürst A. Judentum, Judenchristentum und Antijudaismus in den neu entdeckten Psalmenhomilien des Origenes // Adamantius. 2014. Vol. 20. P. 275–287.

2 Heine R. E. Origen: Scholarship in the Service of the Church. Oxford, 2010. (Christian Theology in Context). P. 148.

3 Origene. Omelia I sul Salmo 75 // Origene. Omelie sui Salmi: Codex Monacensis Graecus 314: in 2 vol. / introd., testo crit., rived., trad. e note a cura di L. Perrone. Vol. 1: Omelie sui Salmi 15, 36, 67, 73, 74, 75. Roma, 2020. (Opere di Origene; 9/3a). P. 550.

к ещё одной протрепетической теме проповеди, согласно которой следует прежде всего заботиться о душе. Таким образом Ориген переходит от образного противопоставления иудея и язычника к противопоставлению праведника и грешника, который в себе самом устраивает обитель дьяволу. Причём эта забота о внутреннем жилище, которое также в стоическом ключе обозначается как «владычественное начало» (ἡγεμονικόν), осуществляется на двух уровнях — созерцательном и практическом. Следуя учению, выраженному в Пс. 75, 6, нужно, с одной стороны, быть бдительным к своей духовной жизни («заснули своим сном и не нашли ничего безумные в сердце»), а с другой, быть милосердным и не заботиться о богатстве («ничего не нашли все мужи богатства руками своими»).

Источником толкования Пс. 75, 7 («от порицания Твоего, Боже Иакова, задремали севшие на коней») выступает трактат Филона «Об аллегории священных законов». Объяснение отличия между словами «севший на коня» (ἀναβάτης) и «всадник» (ἵπλεός), заимствованное у александрийского экзегета, направлено на то, чтобы снова напомнить о важности духовной бдительности и сознательных нравственных усилий. Здесь также можно усмотреть аллюзию на платоновский образ души, которая, подобно возничему, при совершении хорошего или дурного поступка управляет добрым или дурным конём соответственно<sup>4</sup>.

С терминологической точки зрения также привлекает внимание отличие, которое Ориген вводит при толковании Пс. 75, 5 между «гневом» (ὄργη), «яростью» (θυμός) и «злостью» (μῆνις), которую он считает особо «грязной страстью» (τὸ μῆρὸν λάθος). Как и впоследствии Василий<sup>5</sup>, Ориген опирается в своём толковании на Притч. 15, 1 («гнев губит даже разумных»), к чему он добавляет Пс. 36, 8 («перестань гневаться и оставь ярость»), который истолковывается во «Второй беседе на Пс. 36»<sup>6</sup>. Возможно, учение Оригена о гневе также оказало влияние на аскетическую традицию Евагрия Понтийского.

4 Plato. Phaedrus 246 // *Platonis opera*: in 5 vol. / recogn. brev. adnot. crit. instr. I. Burnet. Vol. 2. Oxonii, 1901. (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis).

5 *Basilii Caesariensis. Homilia adversus eos qui irascuntur 1* // PG. 31. Col. 353B.

6 *Origenes. Homilia II in Psalmum XXXVI, 3* // GCS NF. 19. S. 131. Рус. пер.: Ориген. Беседы I и II на Пс. 36. Часть 1 / пер. с др.-греч., вступ. ст. и коммент. А. Грюнерт // Библия и христианская древность. 2021. № 3 (11). С. 104–105.

При переводе было использовано критическое издание текста, подготовленное профессором Лоренцо Перроне<sup>7</sup>.

### Conspectus siglorum

- M** Codex Monacensis Graecus 314, saec. XII
- NT** Novum Testamentum Graece / based on the work of E. Nestle and E. Aland; ed. by B. Aland and K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger. Stuttgart, 282012.
- LXX** Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes / ed. A. Rahlfs. Stuttgart, 1935.
- Ptr** *Origenes in Psalmos // Analecta sacra spicilegio solesmensi parata*. Vol. 3 / ed. J.-B. Pitra. Venetiis, 1883. P. 1–364<sup>8</sup>.

### Ориген

#### Беседа на Псалом 75

1. Ясно, что написано: «...в Иудее был познан Бог»<sup>а 9</sup>. И очевидно, что иудеи говорят об этом месте, потому что они наследовали эту землю и считают, что у них одних существует богочитание. В то же время

а Пс. 75, 2а

7 *Origenes. Homilia in Psalmum LXXV // GCS NF. 19. S. 280–292.*

8 Ссылаясь на данное издание, мы указываем номер страницы и строки.

9 Толкование на Пс. 75, 2 также дошло до нас в составе фрагментов прочих толкований Оригена на псалмы. К ним можно отнести фрагменты толкований на следующие псалмы: Пс. 23, 1; Пс. 46, 2; Пс. 75: «Прежде пришествия Христова только в Иудее был познан Бог, откуда пришёл Христос, Господь всей земли» (*Origenes. Fragmentum in Psalmum 23, 1 [Dub.] // PG. 12. Col. 1265A:11–13*); «...а в прежние времена Господь был не во всей земле. Возвышен Он был небольшим числом людей, внушал страх малому числу благоговейных людей, был царём не над многими и великим для избранных. Таковыми были великий Исаак и великий Моисей. Сейчас же всё это явно гораздо большему числу людей. Всё будет во всём просто. Прежде только в Израиле было великим имя Его, но, начиная с Христова явления, оно стало великим во всей земле (*Idem. Fragmentum in Psalmum 46, 2 [Dub.] // PG. 12. Col. 1436C:5–13*); «Итак, во Христово пришествие был познан Бог, когда Сын явил Его в вышнем Иерусалиме. В вышней Иудее, где находится истинный Бог, был познан Бог. Но слава Его тогда была не прообразовательной. Действительно, сейчас Бог познан через зеркало и в таинствах. Разве не велико имя Его – Израиль – согласно духу, а не согласно плоти?» (*Idem. Fragmentum in Psalmum 75, 2 [Dub.] // PG. 12. Col. 1536B:6–11*).

мы хотим объяснить и для более простых слушателей<sup>10</sup>, каким образом **в Иудее был познан Бог**<sup>a</sup>. Ибо разве не **был познан Бог**<sup>b</sup> в Египте, когда случились знамения и предвестия?<sup>c</sup> А почему же не **был познан Бог**<sup>d</sup> в пустыне, когда Бог послал народу манну в виде дождя и высек воду из отвесного камня?<sup>e</sup> Почему же не **был** ими **познан Бог**<sup>f</sup>, когда они вышли из святой земли<sup>11</sup> и, оказавшись в плену, обратились к Богу? Разве, например, Даниилом не **был познан Бог**<sup>g</sup>, хотя он находился не в Иудее, а в Вавилоне? Итак, почему же, хотя в стольких местах был познан Бог, написано: «...**в Иудее был познан Бог**»?<sup>h</sup> Поэтому разве не может быть так, что, даже если иудеи этого не хотят, они вынуждены признать, что упомянутые слова являются пророчеством о времени Спасителя, поскольку Иисус Христос пришёл в Иудею, будучи Богом и Сыном Божиим, когда случилось, что **в Иудее был познан Бог**?<sup>i</sup> **Имя** Бога, я имею в виду Господа нашего Иисуса Христа, **велико в Израиле**<sup>j</sup>. А слово «Израиль» следует понимать так, как о нём говорит Писание: «...не все от Израиля — Израиль»<sup>k</sup>, то есть не все носящие имя

а Пс. 75, 2а    b Пс. 75, 2а    c Ср. Пс. 77, 43    d Пс. 75, 2а    e Ср. Втор. 8, 15; Пс. 113, 8; 135, 16; Прем. 11, 4    f Пс. 75, 2а    g Пс. 75, 2а    h Пс. 75, 2а    i Пс. 75, 2а    j Пс. 75, 2b  
к Рим. 9, 6

- 10 Эта оговорка Оригену важна ввиду того, что буквальное толкование Пс. 75, 2 представляет слишком много противоречий на фоне прочих пассажей Ветхого Завета, где Бог является израильскому народу не только в Иудее. Таким образом, по замыслу экзегета, даже менее образованным слушателям полезно приобщиться к профетической экзегезе этого стиха, согласно которой Пс. 75, 2 — это пророчество о пришествии Христовом, а не указание на то, что Бог был познан только в Иудее.
- 11оборот «Святая Земля» Ориген использует здесь для обозначения Иудеи, в то время как в других толкованиях «Святая Земля» приобретает эсхатологическое значение. Подобное толкование, где гомилет призывает к духовному и анагогическому толкованию, можно усмотреть в «Беседах на Книгу Иисуса Навина» при экзегезе Пс. 36, 11. Ср.: *Origenes. Homilia in librum Jesu Nave XXV, 4 // SC. 71. P. 486.* В толковании на Послание к Римлянам стих Пс. 75, 2 вкладывается в уста иудеев, которые отрицают право язычников называться народом Божиим. Ср.: *Idem. Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos VII, 16 // GLB. 34. S. 632.* В то же время в «Беседах на Книгу Бытия» Пс. 75, 2 приводится, наоборот, для подтверждения того, что, хотя прежде Бог был познан только в Израиле, учение Христово по Его пришествии распространилось везде. Для выражения этого контраста Пс. 75, 2 также употребляется в «Беседах на Книгу Левит» и «Беседах на пророка Исаяю» для того, чтобы подчеркнуть распространение по всей земле славы Божией, которая проявляется в добродетельной жизни христиан. Ср.: *Idem. Homilia in Genesim XIII, 3 // SC. 7bis. P. 219; Idem. Homilia in Leviticum XIII, 2 // SC. 287. P. 200; Idem. Homilia in Isaiam IV, 2 // GCS. 33. S. 259.*

Израиля являются Израилем. Итак, между тем как не все от Израиля — Израиль и не все от язычников — язычники, возможно, что происходящий от Израиля становится язычником через неверие, а происходящий от язычников становится Израилем через благую веру. И подобно тому, как крайняя плоть делает причастным обрезанию, когда человек исполняет закон<sup>а</sup>, уверовавший язычник будет причастен тому, что было дано Израилю. Но таким образом и Израиль будет причислен к язычнику, если не уверовал в пришествие Господа нашего Иисуса Христа. Именно на основании сказанного прежде о толковании «Израиля» можно ясно понять, как *«имя Его велико в Израиле»*<sup>б</sup>. Итак, велико имя Иисуса Христа, который является Богом<sup>і</sup>, среди христиан, находящихся везде. Имя же велико через их жизнь, потому что мы возвеличиваем Господа нашего жизнью, святой речью и здоровым расположением.

2. *И оказалось в мире место Его, и жилище Его на Сионе*<sup>с</sup>. Пусть иудеи ищут место Божие, павшее и находящееся у подножья Иерусалима, о котором сказано: «Вот дом ваш покинут вами»<sup>д</sup>. Мы же ищем место для Господа, достойное Господа, о котором написано: *«И оказалось в мире место Его»*<sup>е</sup> 12. Читая псалмы, я нахожу Давида, который молился с клятвой: *«Я не дам сна очам моим и векам моим дремоту, пока не найду место для Господа, обиталище для Бога Иакова»*<sup>ф</sup>. Я также

а Ср. Рим. 2, 26    б Пс. 75, 2b    с Пс. 75, 3    d Ср. Мф. 23, 38    е Пс. 75, 3a    f Пс. 131, 4–5

і ὁυτος] ὄυτως, «поистине» **М**

12 Пс. 75, 3 также приводится в рамках полемики с иудеями, признающими местом Божиим Иерусалим и Сион. В то время как в Послании к Римлянам Ориген всё же упоминает славу земного историко-библейского Иерусалима в эсхатологическом ключе, в трактате «Против Цельса» (при толковании Исх. 3, 8) экзегет говорит о падении земной Иудеи и Иерусалима, хотя сама Иудея освобождена от проклятия. Ср.: «...но этот народ, который был выведен из Египта, вступил на путь мира, чтобы прийти на землю Обетованную и жить в Иерусалиме, который истолковывается как "видение мира", как говорит пророк: "Оказалось в мире место Его и жилище Его на Сионе". Он, однако, знает лучше путь мира, который приводит к жилищу небесного Иерусалима, чтобы взойти к святому граду живого Бога» (*Origenes. Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos III, 2 // GLB. 16. S. 219*); «...чтобы любой человек убедился, что мы говорим о благой и просторной земле Моисеевой, не противореча воле Духа Божия, пусть он обратит внимание на всех пророков. Они учат о возвращении в Иерусалим тех, кто блуждал, отошёл от него и полностью обретёт себя заново в упомянутом месте и граде Божием, как сказал пророк: "Во святом мире место Его"» (*Idem. Contra Celsum VII, 29 // SC. 150. P. 80*).

говорю, что святой не дремлет, не даст сна очам своим, пока не найдёт места в Самом Господе. Ибо подобно тому<sup>i</sup>, как грешник даёт место дьяволу, прекрасный и благородный человек (ὁ καλὸς καὶ ἀγαθός)<sup>13</sup> даёт место Богу, Который ищет, как поселиться в нас<sup>ii</sup>, и даёт место Христу. В самом деле, Бог обещает это со словами: «Я буду жить в них, ходить внутри них и буду их Богом, а они будут Моим народом»<sup>a</sup>. И действительно, в соответствии с упомянутым обещанием Он поселился и ходил внутри, согласно словам Исайи: «Я родил сыновей и возвысил их, они же отвергли Меня»<sup>b</sup> 14. Ведь если бы Бог не поселился, то как сказал бы Бог через Исайю? Таким образом, ты выразишься и о прочих пророках. А Господь наш Иисус Христос Сам поселяется в душах праведников<sup>15</sup>. Разве вы не знаете, что, *кто Духа Божия не имеет, не принадлежит Ему?*<sup>c</sup> И ясно учил Спаситель, говоря, что, *если кто услышал слова Мои и соблюл их, Я и Отец Мой придём к нему и обитель у него сотворим*<sup>d</sup> 16.

а Лев. 26, 12 б Ис. 1, 2 с Рим. 8, 9 d Ин. 14, 23

ἰ ὡς γὰρ] ὡς οὖν, «итак, подобно тому» **Ptr 106,28** ii θεῶ <...> ἡμῖν] θεῶ ἐν τῷ ἡγεμονικῷ αὐτοῦ, ζητοῦντι ἐνοικῆσαι ἐν ἡμῖν καὶ ἐμπεριπατῆσαι καὶ μονὴν ποιῆσαι, «Богу в Его владычественном начале, Который хочет поселиться в нас, ходить и сотворить обитель» **Ptr 106,30–32**

13 Ср.: *Origenes*. Homilia I in Psalmum XXXVI, 3 // GCS NF. 19. S. 121.

14 Стих Ис. 1, 2 также приводится в трактате «О началах» и гомилии на Левит, подчёркивая родство человека с Богом: «Бог, будучи благим по природе, желая иметь тех, кому Он являл бы благодеяния и которые бы радовались им, сотворил достойные Себя создания. Поэтому те, которых Он родил Себе в качестве сыновей, могут понять Его надлежащим образом» (*Origenes*. De principiis IV, 4, 8 // SC. 286. P. 420); «Итак, прежде всего, Бог, который родил твой дух, тебе является отцом. Он говорит: *родил и возвысил Я сыновей*» (*Idem*. Homilia in Leviticum XI, 3 // SC. 287. P. 160).

15 Тема «обители Божией в человеке» затрагивается во «Второй беседе на Пс. 67», где также используется Пс. 131, 1–5. Ср.: *Origenes*. Homilia II in Psalmum LXVII, 5 // GCS NF. 19. S. 213. В «Толковании на Евангелие от Матфея» Ориген, обращаясь к Пс. 131, 2–5, отличает сон и дремоту в буквальной и аллегорической трактовке, согласно которой нашедший обитель для Бога, проснувшись, обретёт более полное знание о Боге (*Idem*. Commentarium in Mattheum 96 // GCS. 38. S. 215). Толкование на Пс. 131 также сохранилось в составе приписываемых Оригену толкований на псалмы. Ср.: *Idem*. Fragmentum in Psalmum 131, 1 [Dub.] // PG. 12. Col. 1649C.

16 Стих Ин. 14, 23 также приводится в ряде других текстов, указывая на единство человеческой души и Троицы: «Действительно, к этой душе Господь обращается: *“Я и Отец придём, будем есть с тобой и обитель в тебе сотворим”*. Итак, там, где Христос ест с Отцом и создаёт обитель, разве Он не может лечь? Блажен простор души, блаженно ложе ума, где Отец, Сын и Святой Дух, в чём я не сомневаюсь, лежат, едят и создают

Разве мы не ищем место для Господа в нашем владычественном начале (ἐν τῷ ἡγεμονικῷ ἤμῳ)<sup>17</sup>? Ведь именно об этом месте говорится: **в святом мире место Его**<sup>a</sup>. Если это — оно, то место Божие случается в мире. Каком мире? О котором написано: «...и мир Божий, который превосходит всякий ум, сохранит сердца ваши и помышления ваши во Христе Иисусе»<sup>b</sup>. Сердце, имеющее мир Божий, не одолевается страстями, не приводится в волнение яростью, не смущается унынием и не испытывает чего-либо противоположного миру, но можно видеть мир и тишину в душе праведника, так что он становится сыном мира<sup>c</sup>, поскольку в нём самом находится мир. Поэтому, **оказалось в мире** как место Божие, так **и жилище Его на Сионе**<sup>d</sup>.

а Пс. 75, 3а б Флп. 4, 7 с Ср. Лк. 10, 6 d Пс. 75, 3

ἰ ἐν τῷ ἡγεμονικῷ αὐτοῦ, «в Его владычественном начале души» **Ptr 106,30**

обитель» (*Origenes*. In Canticum Cantico II, 8, 40 // SC. 375. P. 430); «Он молится Отцу, Который не избегает и не покидает этого тайника, но поселяется в нём, поскольку рядом с Ним находится Единородный» (*Idem*. De oratione XX, 2 // GCS. 3. S. 344); «Всякий святой подчиняется царствованию Божию и повинуется духовным законам Отца, словно он в себе самом живёт в хорошо обустроенном городе. Помогает ему Отец, а с Отцом царствует Христос в душе, достигшей совершенства» (*Idem*. De oratione XXV, 1 // GCS. 3. S. 357).

- 17 Владычественное начало (ἡγεμονικόν) является понятием стоического происхождения. В рамках оригеновской рецепции платоновской философии оно отождествляется с умом (νοῦς), а с точки библейского языка — с сердцем (καρδιά). С последним понятием оно соотносится в «Толковании на Евангелие от Иоанна» и «Трактате о молитве». Ср.: *Origenes*. Commentarii in evangelium Joannis II, 35, 215 // SC. 120. P. 354; *Idem*. De oratione XXIX, 2 // Op. cit. S. 382. В рамках аскетического учения Оригена владычественное начало, осуществляющее молитву и созерцание, ответственно за проявление добродетели. Ср.: *Perrone L*. La preghiera secondo Origene. L'impossibilità donata. Brescia, 2011. (Letteratura Cristiana Antica). P. 190. Ср. прочие места, где это понятие употребляется в «Беседах»: *Origenes*. Homilia II in Psalmum XV, 5 // GCS NF. 19. S. 101; *Idem*. Homilia I in Psalmum XXXVI, 4 // Op. cit. S. 124; *Idem*. Homilia II in Psalmum LXVII, 2 // Op. cit. S. 201; *Idem*. Homilia I in Psalmum LXXIII, 9 // GCS NF. 19. S. 236; *Idem*. Homilia II in Psalmum LXXIII, 6 // GCS NF. 19. S. 248; *Idem*. Homilia III in Psalmum LXXIII, 5 // GCS NF. 19. S. 259; *Idem*. Homilia I in Psalmum LXXVI, 8 // GCS NF. 19. S. 307; *Idem*. Homilia III in Psalmum LXXVI, 5 // GCS NF. 19. S. 339.

Мы часто говорим о Сионе, ибо этот Сион не жилище Божие, а жилище Божие — душа<sup>i</sup>, потому что она стала дозорной башней<sup>18</sup> и судилищем Слова<sup>ii</sup> Божия.

3. **Там они сломили силы луков<sup>a</sup> iii.** Где случился мир, там были сломлены силы луков, **щит, меч и война<sup>b</sup>**. Каким образом были сломлены силы луков? *Наша брань против начальств, против властей, против мироправителей тьмы сей, против духов злобы под небесами<sup>c</sup> 19.* Поэтому нам нужно взять *всеоружие Божие, чтобы иметь возможность противостоять ухищрениям диавола<sup>d</sup> 20.* Во всеоружие Божие входит *щит веры, от которого мы можем зажечь все загоревшиеся стрелы*

a Пс. 75, 4а b Пс. 75, 4b c Еф. 6, 12 d Еф. 6, 11

i ἀλλὰ ψυχὴ καὶ ψυχὴ, «и душа» **Ptr 106,32** ii χρηματιστήριον <...> λόγου χρηματιστήριον <...> τόπου, «судилищем места» **Ptr 106,33** iii В **LXX** глагольная форма в этом стихе стоит в единственном числе: «там он сломил... (ἐκεῖ συνέτριψεν)»

18 «Дозорной башней» (σκοπευτήριον), находящейся в душе, Сион также истолковывается в ряде других толкований, приписываемых Оригену: «Во всякой душе, являющейся Сионом, которая истолковывается как «дозорная башня», поскольку она непрерывно исследует и видна всем, Бог устраивает Себе жилище (*Origenes. Fragmentum in Psalmum 9, 12 [Dub.] // PG. 12. Col. 1189A:13–15*); «...на Сионе, который явно находится на небесах, то есть мысленной дозорной башне; ибо среди чувственного нет места песне, обращённой к Богу» (*Idem. Fragmentum in Psalmum 64, 2 [Dub.] // PG. 12. Col. 1493A:11–13*); «...ибо разве Иерусалим не истолковывается как “зрение мира”, а Сион — как “дозорная башня”?» (*Idem. Fragmentum in Psalmum 147, 13 [Dub.] // PG. 12. Col. 1677A:12–13*); «Сион — дозорная башня» (*Idem. Commentarii in evangelium Joannis XIII, 13, 81 // SC. 222. P. 74*); «...взвзв, бегите на Сион: спешите и не стойте (Иер. 4, 6); кто находится впереди, спешите к дозорной башне» (*Idem. Homilia in Ieremiam V, 16 // SC. 232. P. 322*); «пришедшие на Сион, то есть дозорную башню и Церковь» (*Idem. Fragmentum in Ieremiam 32 // GCS. 6. S. 215*); «Подобная душа по отношению к мысли является сестрой Сиону: как, например, праведная душа является сестрой праведности, а мудрая — чадом мудрости, так можно назвать осторожную и богатую в созерцании душу сестрой Сиону» (*Idem. Fragmenta in Lamentationes 19 // GCS. 6. S. 242*).

19 Ср.: *Origenes. Homilia II in Psalmum XV, 3 // Op. cit. S. 96.*

20 Этот же стих Послания к Ефессянам приводится в трактате «Против Цельса» для подтверждения того, что диавольские силы могут погубить лишь грешников, поскольку праведников защищает всеоружие Божие. Ср.: *Origenes. Contra Celsum VIII, 34 // SC. 150. P. 250.*

лукавого<sup>а</sup> 21. Итак, погибают силы луков от человеческих душ, так что будут сломлены **силы луков** от человеческих душ и будут сломлены **силы луков** в доме Божиим, где пребывает мир. Поэтому написано: «Здесь он сломил **силы луков**»<sup>б</sup>. Итак, кто тот человек, который чувствует, что все **силы луков** ломаются в нём, и не осталось ни единой части, ни вообще чего-либо целого, но всё было сломлено, так что **щит, меч и война**<sup>с</sup>, а также всё вражеское, то есть щит противника, меч его и всякая война были уничтожены? Ибо **оказалось место Его в мире и жилище Его на Сионе**<sup>д</sup>.

4. Затем мы благодарим Бога за это и говорим: «**Ты страшен, и кто противостоит Тебе**»<sup>е</sup>. Ибо если столь великие вещи обрели силу в нас, то были уничтожены **щит, меч и война**<sup>ф</sup>. После того, как ты сломал **силы луков, Ты страшен, и кто противостоит Тебе**?<sup>г</sup> Итак, не думай, что не Бог на Сионе уничтожает всякую войну. **Вострепетали все безумные в сердце**<sup>h</sup>. **Оказалось в мире место** Божие<sup>i</sup>, и остались непоколебимы давшие в себе место Богу. Если же кто не даст места Богу в своей собственной душе, он исполняется смущением из-за своего неразумия. Поэтому написано: **вострепетали все безумные в сердце**<sup>e</sup>.

Поэтому заповедает Спаситель и Господь наш ученикам со словами: «...да не вострепещет и не будет бояться сердце ваше»<sup>k</sup>. Итак, если Он заповедал это и сказал: «...да не вострепещет», если мы трепещем, то нарушаем Его необходимую заповедь, потому что Он говорит: «...да не будет бояться сердце ваше»<sup>l</sup>. А если мы боимся смерти и враждебного, то снова нарушаем Его заповедь. Поэтому мы подвергнемся наказанию, как написано в Откровении Иоанна следующим образом:

а Еф. 6, 16    б Пс. 75, 4а    с Пс. 75, 4б    d Пс. 75, 3    е Пс. 75, 8а    f Пс. 75, 8а    g Пс. 75, 8а  
h Пс. 75, 6а    i Пс. 75, 3а    j Пс. 75, 6а    k Ин. 14, 27    l Ин. 14, 27

21 Толкование этого стиха также дошло до нас в составе фрагмента комментария на Послание к Ефесянам: «Стрелы лукавого — лукавые помыслы. Лукавый не сможет забросить начало в сердце, если человек будет охраняться щитом веры, если все горящие стрелы лукавого будут зажжены от него» (*Origenes. Fragmenta in Ephesos 35 // Origen. The Commentary of Origen upon the Epistle to the Ephesians / ed. by J. A. F. Gregg // Journal of Theological Studies. 1902. Vol. 3 (12). P. 574*). Ср. также: *Idem. Homilia II in Psalmum XXXVI, 8 // Op. cit. S. 137–138; Idem. Homilia III in Psalmum XXXVI, 3 // GCS NF. 19. S. 142; Idem. Homilia I in Psalmum LXXIII, 9–10 // Op. cit. S. 236; Idem. Homilia VIII in Psalmum LXXVII, 6 // GCS NF. 19. S. 458*.

«...участь боязливых, неверных, скверных, любодеев и чародеев<sup>i</sup> — в огненном озере»<sup>a</sup> 22.

5. Заснули своим сном и не нашли ничего<sup>b</sup> безумные в сердце<sup>c</sup>. И ничего не нашли все мужи богатства руками своими<sup>d</sup>. Если ты сможешь осмыслить сон и бодрствование души, которое отличается от естественного сна тела, рассмотри, что большинство людей имеет заснувшие души и очень немногочисленные бодрствуют<sup>23</sup>. Ибо Духом дана заповедь: «Не дай сна очам своим и<sup>ii</sup> дремоту векам своим»<sup>e</sup> iii. Итак, сказано: «Не дай сна очам своим в душе» и «дремоту векам своим, чтобы спастись, как антилопа из сетей и птица из западни»<sup>f</sup>. И апостол говорит тебе: «...проснись спящий и восстань из мёртвых»<sup>g</sup>. Итак, всегда

a Откр. 21, 8 b Пс. 75, 6b–c c Пс. 75, 6a d Пс. 75, 6c–d e Притч. 6, 4 f Притч. 6, 4–5 g Еф. 5, 14

i В тексте **NT** также говорится об участии идолослужителей и всех лжецов (καὶ εἰδωλολάτραις καὶ πᾶσιν τοῖς ψευδέσιν) ii μηδὲ, союз добавлен издателем iii В **LXX** вместо оборота: «не дай дремоту векам своим» (μη<δὲ> [δῶς] υιοταγμὸν σοῖς βλεφάροις) стоит: «не дремли веками своими» (μηδὲ ἐπιτυοτάξῃς σοῖς βλεφάροις)

- 22 Стих Откр. 21, 8 Ориген приводит во фрагменте толкования на Пс. 26, 1, где произносящий слова псалма благодаря этому не подвергается наказанию, обещанному в Откр. 21, 8. В «Беседах на Книгу Судей» с опорой на эти же стихи приводится довольно пространное объяснение того, что представляет собой страх (timor/formido), в особенности в период гонений. В отличие от трусости (δειλία), слово «страх» (φόβος) представляет собой благоговение праведника перед Богом, что также для Оригена выражается словом «благоговение» (εὐλάβεια). Ср.: *Origenes. Fragmentum in Psalmum 26, 1* [Dub.] // PG. 12. Col. 1276C:13–15; *Idem. Homilia in Iudices IX, 1* // SC. 389. P. 210, 214; *Interi T. Osservazioni sul lessico di φόβος nelle Omelie sui Salmi di Origene* // Spazi e tempi delle emozioni dai primi secoli all'età bizantina. Atti del Convegno «Progetto FIR 2014» e delle VI Giornate di Studioso della CULCA / a cura di P. B. Cipolla, C. Crimi, R. Gentile, L. Giordano e A. Rotondo. Roma; Acireale, 2018. (Orpheus; 3). P. 160.
- 23 Ориген аллегорически толкует «сон» (ὑπνος), который соотносится с состоянием грешников, и «бодрствование» (ἐγρήγορσις), которому предаются праведники, исследующие Писание. Подобное толкование, где «сон» соотносится с внутренним человеком, в то время как «бодрствование» — с внешним, встречается во фрагменте «Толкования на Евангелие от Луки». В качестве параллельных мест Ориген приводит Притч. 6, 4–5 и Мф. 26, 41. Кроме того, с лексической точки зрения можно заметить, что в то время как слово κοίμησις, отождествляемое со смертью, соотносится с ἀπροσεξία («небрежность»), ἐγρήγορσις является эквивалентом προσοχή («внимание»). Ср.: *Origenes. Fragmentum in Psalmum 3* [Dub.] // PG. 12. Col. 1127A; *Idem. Fragmenta in Lucam 196* // GCS. 49. S. 310; *Martens P. W. Interpreting Attentively: The Ascetic Character of Biblical Exegesis According to Origen and Basil of Caesarea* // *Origeniana Octava* / ed. by L. Perrone. Leuven, 2003. (Bibliotheca ephemeridum theologicarum Lovaniensium; 164). P. 1115–1121.

хорошо бодрствовать, «чтобы иметь возможность избежать, — говорит он, — соблазнов, которые произойдут в будущем»<sup>а</sup>. Но не таковы **безумные в сердце**<sup>б</sup>. Ибо они **заснули своим сном и не нашли ничего**<sup>с</sup>. Ибо никто, если заснёт, ничего не находит. Если хочешь найти — бодрствуй, чтобы не сказал тебе Иисус следующее: «...так ли не могли вы один час бодрствовать со Мною? Бодрствуйте и молитесь, чтобы не впасть в искушение»<sup>д</sup>.

Итак, **заснули** грешники **своим сном**, и **ничего не нашли все мужи богатства руками своими**<sup>е</sup>. Как Писание называет некоторых мужами крови<sup>ф</sup> и мужами беззакония<sup>г</sup>, так пойми, что некоторые являются мужами богатства. Кто же мужи богатства как не те, которые, полагаясь на это земное богатство, полагаются на то, что поистине случайно, потому что хотят собрать это богатство, даже если не могут? Итак, все, кто является мужами богатства, **заснули своим сном и ничего не нашли**<sup>h</sup>. Если мы хотим что-либо обнаружить и не быть причисленными к мужам богатства, которые ничего не находят, не будем копить богатства и впустую проводить время в телесном богатстве. Если кто может сделать сказанное совершенному, [тот] *пойди, продай имущество твоё, дай милостыню нищим и будешь иметь сокровище на небесах; а затем следуй за Мною*<sup>и</sup>.

Если же не можешь сделать этого, ничего не желай<sup>24</sup>. Ибо хотящие быть богатыми впадают в искушение, многочисленные западни и опасности для безумцев<sup>1</sup>, которые топят людей ради гибели и уничтожения. *Ибо корень всех зол есть сребролюбие, которому предавшись, некоторые потерпели кораблекрушение в вере*<sup>к</sup> <sup>25</sup>. Ты же, человек Божий,

а Ср. Лк. 21, 36 б Пс. 75, 6а с Пс. 75, 6б d Мф. 26, 40–41 е Пс. 75, 6б–с f Ср. Пс. 5, 7; 54, 24б; 138, 19б; Притч. 29, 10 г Ср. 2 Фес. 2, 3 h Пс. 75, 6б–с i Мф. 19, 21 j 1 Тим. 6, 10 k 1 Тим. 1, 19. Ориген приводит этот стих в несколько изменённом виде. В **NT** мы находим: «...ибо корень всех зол есть сребролюбие, которому предавшись, некоторые уклонились от веры и сами себя подвергли многим скорбям (ὁρεγόμενοι ἀπεπλανήθησαν ἀπὸ τῆς πίστεως καὶ ἑαυτοὺς περιέπειραν ὀδύνας πολλάς)»

i ἀνοήτοις] ἀνοήτους, «в отношении безумцев» **M**

24 Это замечание может свидетельствовать о том, что к аудитории Оригена принадлежали также довольно состоятельные христиане.

25 Этот стих также приводится в «Толковании на Евангелие от Матфея» и «Беседах на Иисуса Навина» в отношении Иуды и гностиков: «Может быть, когда апостол произнёс: "корень... сребролюбие" (1 Тим. 6, 10), он сказал это из-за сребролюбия Иуды, которое является корнем всех зол, обращённых против Иисуса» (Origenes. Commentaria ►

убегай сего, а преуспевай в правде, благочестии, вере, любви, терпении, кротости<sup>a</sup>. Не ищи богатства, чтобы не случилось так, что они **заснули** в богатстве **сном своим**<sup>i</sup>, и **ничего не нашли все мужи богатства руками своими**<sup>b</sup>.

6. **От осуждения Твоего, Боже Иакова, задремали севшие на коней**<sup>c</sup>. Везде в Писании конь образно называется телом, как, например, *лживый конь во спасение*<sup>d</sup> 26. Ибо плоть не приносит никакой пользы и *плоть вожделеет против духа*<sup>e</sup>, а *иные колесницами, иные конями, а мы именем Господа Бога нашего будем прославлены*<sup>f</sup>. Ибо в то время как язычники и чуждые богопочитания положились на телесное, праведник не увеличивает себе коня, то есть телесное. Итак, тело называется конём.

**От осуждения Твоего, Боже Иакова, задремали севшие на коней**<sup>g</sup>. Другой до меня истолковал (причём хорошо истолковал), что есть разница между «сесть на коня» и «быть всадником», а также между «быть севшим на коня» (ἀναβάτης) и «быть всадником» (ἵππεύς)<sup>27</sup>. Итак, египтянин, будучи не всадником, но севшим на коня, *коня и севшего на коня ввергнул в море*<sup>h</sup>. Он не со знанием сел на коня и по этой

a 1 Тим. 6, 11    b Пс. 75, 6b–c    c Пс. 75, 7    d Пс. 32, 17a    e Гал. 5, 17    f Пс. 19, 8  
g Пс. 75, 7    h Исх. 15, 1.21

i αὐτῶν] αὐτόν, «всяким» M

► In Evangelium secundum Matthaeum IX, 9 // GCS. 40. S. 50); «Но Маркион, Валентин и Василид, а также все прочие еретики вместе с ними, поскольку не могут понять эти тексты достойным Святого Духа образом, уклоняются от веры и ввергают себя в многочисленные бесчестия» (*Idem*. Homilia in librum Jesu Nave XII, 3 // Op. cit. P. 300).

26 Подобное аллегорическое толкование «тела», где даётся отсылка к Пс. 32, 17, можно обнаружить в «Толковании на Евангелие от Иоанна» в рамках экзегезы Зах. 9, 9–10. В этом тексте «лживый конь во спасение», олицетворяя «женскую похоть, содержащуюся в чувственном, вредит многочисленным людям, хотящим поселиться в Иерусалиме и обратиться к здоровому учению». Подобную экзегезу, согласно которой кони олицетворяют бесов, которые через страсти совращают людей, можно также обнаружить в «Беседах на Иисуса Навина». Ср.: *Origenes*. Commentarii in evangelium Joannis X, 32, 204 // SC. 157. P. 504; *Idem*. Homilia in librum Jesu Nave XV, 3; XXII, 5 // Op. cit. P. 336, 446.

27 Отличие ἀναβάτης от ἵππεύς, вероятно, восходит к трактату «Об аллегории священных законов» Филона. Согласно этому тексту, «всадник» укрощает коня, то есть действует, в то время как «севший на коня» позволяет коню вести себя и таким образом находится в состоянии того, над кем совершается действие. Ср.: *Philo Judaeus*. Legum allegoriarum liber II, 103–104 // LCL. 226. P. 288, 290.

причине упал. Кто со знанием облёкся в тело, управляет своими удовольствиями, направляет тело, куда хочет, и держит бразды своих желаний, чтобы не быть увлечённым в плотские желания, тот не севший на коня, как<sup>i</sup> египтянин<sup>28</sup>, но всадник, как Илия; «как колесница Израилева и всадник его»<sup>a</sup> говорится об Илие. Ибо он был не севшим на коня, но был всадником, со знанием севшим на коня<sup>29</sup>.

Итак, *от осуждения Твоего, Боже Иакова, задремали севшие на коней*<sup>b</sup>. Хотя Ты осудил, они нагружают себя телесным, лишаются рассудка и бодрствуют, так как не переносят твоих осуждений. Мы же будем молиться<sup>ii</sup>, даже если нас осуждает Бог, чтобы покаяться, принять осуждения и сказать: «Мы согрешили, нарушили закон и совершили бесчестие. *Ты страшен, и кто противостоит*<sup>c</sup> перед лицом Твоим?»

7. *С того времени* с гор (ἀπ' ὄρους)<sup>30</sup> *гнев Твой*<sup>d</sup>. С того времени, а не с сегодняшнего дня Он кладёт начало гневу. Гнев [человека] (ὀργή), однако, длится с момента, в который мы грешим, а так называемый «гнев Божий» является злобой (μῆνις), потому что он длится до определённого времени<sup>31</sup>. Писание говорит: «не до конца будет гневаться

а 4 Цар. 2, 12    b Пс. 75, 7    c Пс. 75, 8а    d Пс. 75, 8b; Ср. Иез. 28, 16

i ó, издателем добавлен артикль    ii εὐχόμεθα] εὐχόμεθα, «мы молимся» **М**

- 28 Подобное нравственное толкование Исх. 15, 21 можно обнаружить во фрагменте «Толкования на пророка Иеремию», где демоны, отождествляемые с всадниками, «запрягая в нас различные страсти, противоположные четырём добродетелям, готовят колесницы». Ср.: *Origenes. Fragmenta in Ieremiam 40 // Op. cit. S. 218.*
- 29 Подобную экзегезу «всадника» и «коня», которые также могут отождествляться с Церковью или Словом Божиим, можно обнаружить в беседах и комментариях на Песнь Песней. Так, в то время как Жених, Слово Божие, соотносится со всадником, Невеста, образ Церкви, отождествляется с конницей. Следует отметить, что эти образы Ориген также соотносит с упоминаниями подобных слов в 2 Цар. 6, 14–15, Авв. 3, 8 и Откр. 19, 11–14. Ср.: *Origenes. Homilia in Canticum Canticorum I, 10 // SC. 37bis. P. 77; Idem. In Canticum Canticorum II, 6 // SC. 375. P. 384, 388.*
- 30 Оборот «с гор», возможно, указывает на грех прародителей, совершённый ими в раю «на горе», что представляет параллель с «горой Божией» в Иез. 28, 16. Ср.: *Origenes. Omelia I sul Salmo 75 // Op. cit. P. 564–565.*
- 31 В то время как «гнев» (ὀργή) и «ярость» (θυμός) довольно часто встречаются в текстах Оригена (ср.: *Origenes. Homilia II in Psalmum XXXVI, 3 // Op. cit. S. 131*), «злоба» (μῆνις) ассоциируется скорее с классическими текстами, хотя может также употребляться в Писании (ср. Быт. 49, 7; Чис. 35, 21; Сир. 27, 30; 28, 5). Указание на то, что отличительной чертой злобы является продолжительность, можно соотнести с фрагментом Хрисиппа, ►

и не вовек пребудет»<sup>a</sup> 32. Ибо если бы не было такой злобы, как бы мы искупили сегодняшние согрешения, когда случится Суд, будь то через двести или триста лет?<sup>33</sup> И как же спустя тысячу лет искупят грехи те, которые их совершили в давних поколениях? Итак, есть нечто<sup>i</sup> имеющее отношение (ἀνάλογον) к так называемому гневу Божию (ὀργή τοῦ θεοῦ) и так называемой ярости Божией (θυμὸς τοῦ θεοῦ)<sup>34</sup>, то есть злобе (μῆνις) Его, которую хорошо, насколько это возможно, сжигать благими делами и прекращать делами покаяния. Ибо, поскольку грех собирает и производит гнев, услышь Павла, который говорит: «Или ты пренебрегаешь богатством благодати Его, кротости и долготерпения, не разумея, что благодать Божия ведёт тебя к покаянию? Но, по упорству

a Пс. 102, 9b

i т] πς, «некто» М

► где злоба «остаётся» (τὸ μένειν) и «запечатлевается в памяти» (τῇ μνήμῃ παραδεδοσθαι). Ср.: *Chrysippus*. *Fragmenta moralia* 416 // *Stoicorum veterum fragmenta*: in 4 vol. / ed. I. Arnim. Vol. 3. Stuttgartiae, 1964. S. 102. В трактовке Оригена эта продолжительность означает, что злоба Божия может в виде наказания проявляться спустя продолжительное время после совершения греха. Тем не менее «злобе Божией» свойственно иметь предел и быть прежде всего воспитательным средством, как об этом говорит Ориген в трактате «Против Цельса», ссылаясь на Пс. 6, 2, а также в «Толковании на Евангелие от Матфея», где μῆνις указывает на наказание, которое претерпели жители Иерусалима после убийства Иакова, брата Господня: «В соответствии со злобой Божией (κατὰ μῆνιν θεοῦ) это обратилось против них из-за того, что они осмелились совершить против Иакова, брата Иисуса, называемого Христом». Ср.: *Origenes*. *Contra Celsum* IV, 72 // SC. 136. P. 360, 362; *Idem*. *Commentaria In Evangelium secundum Matthaeum* X, 17 // GCS. 10. S. 22.

- 32 Во фрагменте толкования на Плач Иеремии стих Пс. 102, 9 соотносится со стихом Пс. 73, 1, где также встречается мотив ярости Божьей: «Это сочетается со сказавшими в плену, согласно семьдесят третьему псалму: “Для чего, Боже, отрунул в конце? Ярость Твоя разгневалась против стад пажити Твоей”?» (Пс. 73, 1). Это сочетается с выражением: “не до конца”». Ср.: *Origenes*. *Fragmenta in Lamentationes* 78 // Op. cit. 6. S. 265.
- 33 На основании «Историографии» Юлия Африкана, с которым был знаком Ориген, можно заключить, что Страшный Суд наступит спустя 500 лет после рождения Христа, что довольно хорошо соотносится со сроками, которые предлагает Ориген в этой гомилии. Ср.: *Roberto U. Le «Chronographiae» di Sesto Giulio Africano, Storiografia, politica e cristianesimo nell'età dei Severi*. Soveria Mannelli, 2011. (Università Europea di Roma). P. 86–87.
- 34 Ориген использует оборот: ἔστι <...> ἀνάλογον, указывая на то, что он имеет в виду лексику, употребляемую в Писании. Ср.: *James M. R. Learning the Language of Scripture: Origin, Wisdom, and the Logic of Interpretation*. Leiden; Boston (Mass.), 2021. (*Studies in Systematic Theology*; 24). P. 196.

твоему и нераскаянному сердцу, ты сам себе собираешь гнев на день гнева»<sup>a</sup>.

В то время как грех мой собирает против меня гнев, покаяние рассеивает накопление гнева<sup>1</sup>.

8. **С неба Ты возвестил суд**<sup>b</sup> ii: относящееся к суду не земное, а небесное. С неба стало слышно нам учение о суде, и во Второзаконии написано: «...с неба стал слышен глас Твой»<sup>c</sup>. **Земля убоялась и утихла, когда предстала на суде Божиим**<sup>d</sup>. Земля боится тогда, когда происходит суд, поэтому она **убоялась и утихла, когда предстала на суде Божиим, чтобы спасти всех праведников земли**<sup>e</sup>. Самое удивительное (παράδοξοτάτων)<sup>35</sup>, что мы проявили кротость, ещё находясь на земле, ещё находясь в теле, что мы оставили ярость и оставили гнев! *Оставь гнев и покинь ярость!*<sup>f</sup> Итак, нужно, насколько это в наших силах, не дать себя одолеть этой грязной страсти, но, наоборот, в блаженной кротости<sup>g</sup> стоять против ярости и не дать ей смутить и разволновать нас, чтобы не относилось к нам написанное в Притчах: «Гнев губит даже разумных»<sup>h</sup>. Ибо так тяжела эта страсть, что даже разумных губит гнев. Не сказано: блуд губит даже разумных — и не сказано: сребролюбие губит даже разумных, но гнев. Ведь именно эта страсть приводит в волнение почти всех, и я боюсь, что человек проявляющий безгневие, встречается редко.

**Совесть человека исповедуется Тебе, и осадок совести будет справлять праздник перед Тобой**<sup>i</sup>. Существуют у нас некоторые представления (ἐνθυμήματα): представления о грехе и представления о праведности. Итак, **совесть человека исповедуется** Богу. Она будет

a Рим. 2, 4–5    b Пс. 75, 9a    c Втор. 4, 36    d Пс. 75, 9b–10    e Пс. 75, 9b–10a    f Пс. 36, 8a  
g Ср. Мф. 5, 5    h Притч. 15, 1    i Пс. 75, 11a

i ὀργήσ] ὕψις, «земли» **М**    ii В **LXX** вместо существительного κρίμα («суд») используется однокоренное существительное κρίσις: «с неба ты возвестил суды (ἐκ <...> κρίσις)»

35 Опасность гнева, как одной из самых серьёзных страстей, Ориген оттеняет удивлением, которое вызвано тем, что кротость (πραότης) и отсутствие гнева (ἀοργησία) доступны праведникам на земле, что предвосхищает состояние достигших рая. Об особой силе и «универсальности» этой страсти, которая касается, как утверждает Ориген, почти всех, говорится во «Второй беседе на Пс. 36» в рамках толкования Пс. 36, 8 («Перестань гневаться и оставь ярость»). В этом месте также приводится Притч. 15, 1, а гневу противопоставляется кротость. Ср.: *Origenes. Homilia II in Psalmum XXXVI, 3* // *Op. cit. S. 131*. Рус. пер.: *Ориген. Беседы I и II на Пс. 36. Часть 1* / пер. с др.-греч., вступ. ст. и коммент. А. Грюнерт // *Указ. соч. С. 104–105*.

благодарить или исповедоваться соразмерно греху и исповеданию совести: «...осадок совести, — говорит Он, — *будет справлять праздник перед Тобой*»<sup>a</sup> 36.

*Молитесь и давайте искупление Господу, Богу вашему*<sup>b</sup>. Воздавайте молитвы Богу и воздавайте молитвы, достойные Бога. *Все, которые вокруг Него, да принесут дары страшному*<sup>c</sup> 37. Он сказал, что праведники *вокруг* Бога, не в пространственном отношении, но что они всегда находятся вокруг Бога. Подобно тому, как стоит хор, все, стоящие *вокруг* Тебя, *принесут дары* Тебе *страшному*<sup>d</sup>. Все, кто далеки от Господа и Бога, не могут приносить дары.

Несущие *дары страшному и укрощающему духи правителей*<sup>e</sup>. Каких *правителей*, как не тех, о которых говорится следующее? *Восстали цари земли, и правители совещаются вместе против Господа и против Помазанника Его*<sup>f</sup>. О них написано: «Мудрость же мы проповедуем между совершенными, но мудрость не века сего и не правителей века сего<sup>i</sup> уничтожаемых, но проповедуем мудрость Божию, тайную, сокровенную, которой никто из правителей века сего не познал; ибо если

а Пс. 75, 11b    b Пс. 75, 12a    c Пс. 75, 12b–13a    d Пс. 75, 12b–13a    e Пс. 75, 12b–13a    f Пс. 2, 2

i οὐδὲ τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τοῦτου, слова: «и не правителей века сего» — добавлены издателем

36 Стих Пс. 75, 11 также приводится в ряде других текстов Оригена, например, в «Толковании на Песнь Песней» и трактате «О началах». Ср.: «Но существует также некий создатель благих помыслов; поэтому, я думаю, в псалмах написано: “Блажен человек, помощь которому от Тебя, Господи, и который в сердце своём располагает восхождения” (Пс. 83, 6). И снова: “Мысль (cogitatio) человека будет исповедоваться Тебе, и осадки мыслей будут справлять праздник для Тебя” (Пс. 75, 11)» (Origenes. In Canticum Canticozum III, 13, 26 // SC. 376. P. 638); «Итак, что мысль (cogitatio) имеет начало в нас, свидетельствует в псалмах Давид, который говорит: “Мысль (cogitatio) человека будет исповедоваться Тебе, и осадки мыслей будут справлять праздник для Тебя” (Пс. 75, 11)» (Idem. De principiis III, 2, 4 // SC. 268. P. 168).

37 Толкование на этот стих также сохранилось в составе фрагмента комментария на Пс. 75, приписываемого Оригену: «...внушающий страх удаляет от царей земли духов правителей. Дух правителей находится среди правящих под началом века сего. Дух правителя века сего находился в Иуде, который предал Христа. Спаситель, внушая страх этим духам, лишает их того, через что они действуют, в подходящее время, чтобы они покаялись. Ср.: Origenes. Fragmentum in Psalmum 75, 2 [Dub.] // Op. cit. Col. 1537B:3–9.

бы познали, то не распяли бы Господа славы»<sup>а</sup> 38. Как же Бог избавляет правителей от духов, если эти правители, когда ранят наши души, наполняют нас своим духом правителей?

Итак, **молитесь и давайте искупление Господу Богу, и все, которые вокруг Него, да принесут дары страшному и укрощающему духи правителей**<sup>б</sup>. Пусть Он нас избавит от духа правителей века сего<sup>с</sup>, чтобы мы дали место Святому Духу Божию и Духу Христа, Которому слава и сила во веки веков. Аминь.

### Источники

- Basilius Caesariensis*. Homilia adversus eos qui irascuntur // PG. T. 31. Col. 353–372.
- Der Römerbriefkommentar des Origenes: kritische Ausgabe der Übersetzung Rufins. Buch 1–3 / hrsg. von C. P. Hammond Bammel. Freiburg in Breisgau: Herder, 1990. (GLB; Bd. 16).
- Der Römerbriefkommentar des Origenes: kritische Ausgabe der Übersetzung Rufins. Buch 7–10 / hrsg. von H. J. Frede, H. Stanjek. Freiburg in Breisgau: Herder, 1998. (GLB; Bd. 34).
- Novum Testamentum Graece / based on the work of E. Nestle and E. Aland; ed. by B. Aland and K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 282012.
- Origen*. The Commentary of Origen upon the Epistle to the Ephesians / ed. by J. A. F. Gregg // Journal of Theological Studies. 1902. Vol. 3 (12). P. 554–576.
- Origene*. Omelia I sul Salmo 75 // *Origene*. Omelie sui Salmi: Codex Monacensis Graecus 314: in 2 vol. / introd., testo crit., rived., trad. e note a cura di L. Perrone. Vol. 1: Omelie sui Salmi 15, 36, 67, 73, 74, 75. Roma: Città Nuova, 2020. (Opere di Origene; vol. 9/3a). P. 548–569.
- Origène*. Commentaire sur le Cantique des Cantiques: en 2 t. / texte de la vers. lat. de Rufin; introd., trad. et notes par L. Brésard, H. Crouzel, avec la collab. de M. Borret. T. 1: Livres I–II. Paris: Cerf, 1991. (SC; vol. 375).
- Origène*. Commentaire sur le Cantique des Cantiques: en 2 t. / texte de la vers. lat. de Rufin; introd., trad. et notes par L. Brésard, H. Crouzel, avec la collab. de M. Borret. T. 2: Livres III–IV. Paris: Cerf, 1992. (SC; vol. 376).

а 1 Кор. 2, 6–8    б Пс. 75,12b–13a    с 1 Кор. 2, 6

38    Ориген приводит этот стих, опустив оборот: «которую предназначил Бог прежде веков к славе нашей (ἦν προὐρίσεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν ἡμῶν)». Сочетание 1 Кор. 2, 6–8 и Пс. 2, 2 можно также обнаружить в трактате «О началах», где правителями называются демоны. Ср.: *Origenes*. De principiis III, 3, 2 // SC. 286. P. 186, 188.

- Origène*. Commentaire sur saint Jean: en 5 t. / texte crit., av.-pr., trad. et notes par C. Blanc. T. 1: Livres I–V. Paris: Cerf, 1966. (SC; vol. 120).
- Origène*. Commentaire sur saint Jean: en 5 t. / texte grec, av.-prop., trad. et notes par C. Blanc. T. 2: Livres VI et X. Paris: Cerf, 1970. (SC; vol. 157).
- Origène*. Commentaire sur saint Jean: en 5 t. / texte grec, av.-pr., trad. et notes par C. Blanc. T. 3: Livre XIII. Paris: Cerf, 1975. (SC; vol. 222).
- Origène*. Contre Celse: en 4 t. / introd., texte crit., trad. et notes par M. Borret. T. 2: Livres III et IV. Paris: Cerf, 1968. (SC; vol. 136).
- Origène*. Contre Celse: en 4 t. / intr., texte crit., trad. et notes par M. Borret. T. 4: Livres VII et VIII. Paris: Cerf, 1969. (SC; vol. 150).
- Origène*. Homélie sur Jérémie: en 2 t. / trad. par P. Husson et P. Nautin; éd., introd. et notes par P. Nautin. T. 1: Homélie I–XI. Paris: Cerf, 1976. (SC; vol. 232).
- Origène*. Homélie sur Josué / texte grec par W. A. Baerhens; introd., trad., notes et index par A. Jaubert. Paris: Cerf, 1960. (SC; vol. 71).
- Origène*. Homélie sur la Genèse / introd. par H. de Lubac et L. Doutreleau; trad. et notes par L. Doutreleau. Paris: Cerf, 1976. (SC; vol. 7bis).
- Origène*. Homélie sur le Cantique des cantiques / introd., trad. et notes par O. Rousseau. Paris: Cerf, 1966. (SC; vol. 37bis).
- Origène*. Homélie sur le Lévitique: en 2 t. / introd., texte crit., trad. et notes par M. Borret. T. 1: Homélie I–VII. Paris: Cerf, 1981. (SC; vol. 286).
- Origène*. Homélie sur le Lévitique: en 2 t. / introd., texte crit., trad. et notes par M. Borret. T. 2: Homélie VII–XVI. Paris: Cerf, 1981. (SC; vol. 287).
- Origène*. Homélie sur les Juges / texte grec, trad. et notes par P. Messié, L. Neyrand, M. Borret. Paris: Cerf, 1993. (SC; vol. 389).
- Origenes*. Fragmentum in Psalmum 9 [Dub.] // PG. T. 12. Col. 1185–1192.
- Origenes*. Fragmentum in Psalmum 23 [Dub.] // PG. T. 12. Col. 1265–1269.
- Origenes*. Fragmentum in Psalmum 26 [Dub.] // PG. T. 12. Col. 1276–1284.
- Origenes*. Fragmentum in Psalmum 46 [Dub.] // PG. T. 12. Col. 1436–1437.
- Origenes*. Fragmentum in Psalmum 64 [Dub.] // PG. T. 12. Col. 1493–1497.
- Origenes*. Fragmentum in Psalmum 75 [Dub.] // PG. T. 12. Col. 1535–1537.
- Origenes*. Fragmentum in Psalmum 147 [Dub.] // PG. T. 12. Col. 1677.
- Origenes* in Psalmos // *Analecta sacra spicilegio solesmensi parata*. Vol. 3 / ed. J.-B. Pitra. Venetiis, 1883. P. 1–364.
- Origenes Werke*. Bd. 2: Buch V–VIII gegen Celsus; Die Schrift vom Gebet / hrsg. von P. Koetschau. Berlin: W. de Gruyter, 1899. (GCS; Bd. 3).
- Origenes Werke*. Bd. 3: Jeremiahomilien, Klageliedkommentar, Erklärung der Samuel- und Königsbücher / hrsg. von E. Klostermann, bearb. von P. Nautin. Berlin: Akademie-Verlag, 1983. (GCS; Bd. 6).
- Origenes Werke*. Bd. 8: Homilien zu Samuel I, zu Hohenlied und zu den Propheten; Kommentar zum Hohenlied; In Rufins und Hieronymus' Übersetzungen / hrsg. von W. A. Baerhens. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1925. (GCS; Bd. 33).

- Origenes Werke*. Bd. 9: Homilien zu Lukas in der Übersetzung des Hieronymus und die griechischen Reste der Homilien und des Lukas-Kommentars / hrsg. von M. Rauer. Berlin: Akademie-Verlag, 1959. (GCS; Bd. 49).
- Origenes Werke*. Bd. 10: Origenes Matthäuseklärung. T. 1: Die griechisch erhaltenen tomoi / hrsg. von E. Klostermann. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1935. (GCS; Bd. 40).
- Origenes Werke*. Bd. 11: Matthäuseklärung. T. 2: Die lateinische Übersetzung der Commentariorum Series / hrsg. von P. Koetschau und U. Treu. Berlin: W. de Gruyter, 1976. (GCS; Bd. 38).
- Origenes Werke*. Bd. 13: Die neuen Psalmenhomilien: Eine kritische Edition des Codex Monacensis Graecus 314 / hrsg. von L. Perrone in zusammenarb. mit M. Molin Pradel, E. Prinzivalli und A. Cacciari. Berlin; München; Boston (Mass.): W. de Gruyter, 2015. (GCS NF; Bd. 19).
- Philo*: in 10 vols. / with an Engl. transl. by F. H. Colson and G. H. Whitaker. Vol. 1. London; Cambridge (Mass.): William Heinemann Ltd.; Harvard University Press, 1981. (LCL; vol. 226).
- Platonis opera*: in 5 vol. / recogn. brev. adnot. crit. instr. I. Burnet. Vol. 2. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1901. (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis).
- Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes / ed. A. Rahlfs. Stuttgart: Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, 1935.
- Stoicorum veterum fragmenta: in 4 vol. / ed. I. Arnim. Vol. 3. Stutgardiae: In Aedibus B. G. Teubneri, 1964.
- Ориген. Беседы I и II на Пс. 36. Часть 1* / пер. с др.-греч., вступ. ст. и коммент. А. Грюнерт // Библия и христианская древность. 2021. № 3 (11). С. 71–124.

### Литература

- Fürst A.* Judentum, Judenchristentum und Antijudaismus in den neu entdeckten Psalmenhomilien des Origenes // Adamantius. 2014. Vol. 20. P. 275–287.
- Heine R. E.* Origen: Scholarship in the Service of the Church. Oxford: Oxford University Press, 2010. (Christian Theology in Context).
- Interi T.* Osservazioni sul lessico di φῶβος nelle Omelie sui Salmi di Origene // Spazi e tempi delle emozioni dai primi secoli all'età bizantina. Atti del Convegno «Progetto FIR 2014» e delle VI Giornate di Studioso della CULCA / a cura di P. B. Cipolla, C. Crimi, R. Gentile, L. Giordano e A. Rotondo. Roma; Acireale: Bonanno, 2018. (Orpheus; vol. 3). P. 143–164.
- James M. R.* Learning the Language of Scripture: Origen, Wisdom, and the Logic of Interpretation. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2021. (Studies in Systematic Theology; vol. 24).
- Martens P. W.* Interpreting Attentively: The Ascetic Character of Biblical Exegesis According to Origen and Basil of Caesarea // Origeniana Octava / ed. by L. Perrone. Leuven: Peeters, 2003. (Bibliotheca ephemeridum theologicarum Lovaniensium; vol. 164). P. 1115–1121.

*Perrone L.* La preghiera secondo Origene. L'impossibilità donata. Brescia: Morcelliana, 2011. (Letteratura Cristiana Antica).

*Roberto U.* Le «Chronographiae» di Sesto Giulio Africano, Storiografia, politica e cristianesimo nell'età dei Severi. Soveria Mannelli: Rubettino, 2011. (Università Europea di Roma).

# ОПЫТ ЦЕРКОВНОГО АКАДЕМИЧЕСКОГО ПЕРЕВОДА КНИГИ ПРОРОКА ИСАИИ ПО LXX. ГЛАВЫ 13–18\*

Илья Сергеевич Вевюрко

кандидат философских наук  
доцент кафедры философии религии и религиоведения  
философского факультета Московского государственного  
университета им. М. В. Ломоносова  
доцент богословского факультета Православного  
Свято-Тихоновского гуманитарного университета  
119234, г. Москва, Ленинские горы, МГУ,  
учебно-научный корпус «Шуваловский», философский факультет  
vevurka@mail.ru

Егор Алексеевич Кропинов

магистрант Православного Свято-Тихоновского гуманитарного  
университета  
127051, г. Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1  
kropinov.egor@gmail.com

**Для цитирования:** Вевюрко И. С., Кропинов Е. А. Опыт церковного академического перевода Книги пророка Исаии по LXX. Главы 13–18 // Библия и христианская древность. 2025. № 3 (27). С. 79–109. DOI: 10.31802/BCA.2025.27.3.003

## Аннотация

УДК 27-244 (2-234) (27-277.2)

Третья часть церковного академического перевода Книги пророка Исаии Септуагинты охватывает шесть глав — с 13-й по 18-ю. Переводчики опираются на толкования свв. Иоанна Златоуста, Кирилла Александрийского, Феодорита Кирского и других древнецерковных экзегетов, на дочерние переводы и параллели в тексте Септуагинты.

---

\* Перевод глав 1–12 см.: Вевюрко И. С., Кропинов Е. А. Опыт церковного академического перевода книги пророка Исаии по LXX. Главы 1–6 // Библия и христианская древность. 2025. № 1 (25). С. 75–115; Вевюрко И. С., Колодный Е. Ю. Опыт церковного академического перевода Книги пророка Исаии по LXX. Главы 7–12 // Библия и христианская древность. 2025. № 2 (26). С. 97–133.

ИЛЬЯ СЕРГЕЕВИЧ ВЕВЮРКО, ЕГОР АЛЕКСЕЕВИЧ КРОПИНОВ

Важную роль в переводе сохраняет церковнославянская традиция, хотя в нём не ставится цели сохранять её лексические эквиваленты в ущерб принятой методологии перевода. В настоящей части пророческой книги читатель узнает о том, как гора может быть равнинной, что такое нежжёное золото, какая параллель существует для «стрел младенцев», что представляют собой оноцентавры и крылья кораблей.

**Ключевые слова:** Библия, Септуагинта, Исаия, перевод, экзегетика.

---

## An Attempt on Ecclesiastical and Academical Translation of LXX: Isaiah 13–18

### Ilia S. Vevurko

PhD in Philosophy

Associate Professor at the Department of Philosophy of Religion  
and Religion Studies at the Moscow State University

Associate Professor at the Department of Theology  
at the Saint Tikhon's Orthodox University

Department of Philosophy, Leninskie Gory,

Lomonosov MSU Shuvalovsky Building, Moscow 119234, Russia

vevurka@mail.ru

### Egor A. Kropinov

MA student at the St. Tikhon's Orthodox Humanitarian University

6, bld. 1, Likhov lane, Moscow 127051, Russia

kropinovv.egor@gmail.com

**For citation:** Vevurko, Ilya. S., Kropinov, Egor A. "An Attempt on Ecclesiastical and Academical Translation of LXX: Isaiah 13–18". *Bible and Christian Antiquity*, № 3 (27), 2025, pp. 79–109 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2025.27.3.003

**Abstract.** The third part of the church academic translation of the Septuagint book of the prophet Isaiah covers six chapters, 13 to 18. The translators draw upon the commentaries of St. John Chrysostom, Cyril of Alexandria, Theodoret of Cyrus and other ancient church exegetes, as well as daughter translations and parallels in the text of the Septuagint itself. The Church Slavonic tradition remains significant in the translation process, although the goal is not to preserve its lexical equivalents to the detriment of the accepted translation methodology. In this part of the prophetic book, readers will learn how a mountain can be flat, what unburnt gold is, what parallel exists for the «arrows of babies», what onocentaurs and ship wings represent.

**Keywords:** Bible, Septuagint, Isaiah, translation, exegetic.

**П**о мере того, как продвигается наш перевод греческого текста Книги пророка Исаии, мы сталкиваемся с оскудением святоотеческих комментариев на него. Немногословным и тёмным становится в этих главах сохранившееся в армянской версии толкование свт. Иоанна Златоуста (уже как будто и не ему принадлежащее), обрываются на 16-й главе пророка толкования свт. Василия Великого. Мы продолжаем опираться на труды свв. Кирилла Александрийского и Феодорита Кирского, местами привлекаем для сравнения других авторов, толковавших еврейский или сирийский текст, а также «случайные» комментарии, рассеянные в святоотеческих творениях, не посвящённых специально Книге Исаии, но содержащих цитаты из него. Такие отклики чрезвычайно ценны прежде всего потому, что показывают, каким было стихийное восприятие слов пророка читателями эпохи патристики, хотя за этим, кажущимся стихийным, восприятием, конечно, может стоять и система каких-то специальных толкований, не дошедших до нас. В равной мере при анализе наиболее тёмных или спорных мест для нас герменевтическим пособием служат дочерние переводы с Септуагинты, хотя именно в таких местах они редко создают консенсус. Можно предвидеть, что при переводе других пророческих книг мы столкнёмся с ещё более сильным дефицитом толкований.

В связи с этим встаёт вопрос, важный для нас в методологическом отношении: как осуществлять патристически-ориентированный перевод при отсутствии патристического материала? Здесь, как и вообще в случае с герменевтикой (одним из аспектов применения которой является любой перевод), мы пытаемся учиться у святых отцов видеть (слышать) текст и опираться на полученные ранее из различных комментариев примеры (не)понимания его буквального смысла: как понимание, так и непонимание предполагают в этом стиле мышления открытость к интерпретации. При обращении к святоотеческим комментариям мы раз за разом получали подтверждение обоснованности подхода, при котором тёмное переводится как тёмное, а любая принятая у позднейших издателей цифровая и пунктуационная разметка библейских глав и стихов не считается сама собою разумеющейся, но рассматривается как условная и готовая к пересмотру. Было бы слишком экстравагантно для современного читателя публиковать текст вообще без пунктуации, хотя это было бы и ближе, по крайней мере, к издательским приёмам золотого века патристики, а тем самым — к истокам основной линии церковных толкований.

Во всяком случае, стоит стремиться к тому, чтобы в некоей доступной мере снимать со священного текста оковы, возложенные на него временем. Насколько это удаётся нам и что получается в итоге — об этом просим судить читателя.

К читателю мы имеем и ещё одну просьбу: присылать нам, через издательство или на наши собственные электронные адреса, упущенные нами святоотеческие комментарии текста Исаии Септуагинты, а также толкования, содержащиеся в богослужении, на которые он счёл бы нужным обратить наше внимание. Такая помощь, как и помощь с приобретением новейших критических изданий этих комментариев, была бы неоценимым вкладом в церковное дело.

### Сиглы

- 1QIsa<sup>a</sup>** The Biblical Qumran Scrolls: Transcriptions and Textual Variants / ed. by E. Ulrich. Leiden; Boston (Mass.), 2010.
- A Σ Θ** Origenis Hexaplorum quae supersunt; sive, Veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta: in 2 t. / ed. Fr. Field. Oxonii, 1875. [Акила – Симмах – Феодотион].
- Arm** Աստվածաշունչ մաթեան. Կոստանդնուպոլիս, 1895. [Священное Писание. Константинополь, 1895].
- Boh** Prophetæ maiores, in dialecto linguae Aegyptiacae Memphitica seu Coptica: in 2 t. / ed. H. Tattam. T. 1. Oxford, 1852.
- Eth** Der Prophet Jesaia nach der aethiopischen Bibeluebersetzung. T. 1: Der aethiopische Text / hrsg. von J. Bachmann. Berlin, 1893.
- Ge** მცხეთური ხელნაწერი. თბილისი, 1985. [Мцхетская рукопись. Тбилиси, 1985].
- Gö** Septuaginta. Vol. 14: Isaias / ed. J. Ziegler. Göttingen, <sup>3</sup>1983. (Чтения основного текста Геттингенского издания, которым мы предпочли чтение из критического аппарата).
- LXX** Septuaginta. Vol. 14: Isaias / ed. J. Ziegler. Göttingen, <sup>3</sup>1983.
- MT** Biblia Hebraica Stuttgartensia / ed. K. Elliger et W. Rudolf. Stuttgart, <sup>5</sup>1997.
- O´** Редакция Оригена (в аппарате: Septuaginta. Vol. 14: Isaias / ed. J. Ziegler. Göttingen, <sup>3</sup>1983).
- Pšt** The Old Testament in Syriac According to the Peshiṭta Version / ed. on Behalf of the International Organization for the Study of the Old Testament by the Peshiṭta Institute Leiden. Pt. 3/1: Isaiah. Leiden, 1993.
- SD** Septuaginta Deutsch: Die griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung / hrsg. von W. Kraus, M. Karrer. Stuttgart, <sup>2</sup>2010.
- Slav** Библия сиреч книги Ветхаго и Новаго Завета, по языку словенску. Острог, 1581; М.; Л., <sup>1</sup>1988.

- Tg** The Bible in Aramaic Based on Old Manuscripts and Printed Texts / ed. by A. Sperber: in 3 vols. Leiden; Boston (Mass.), 2004.
- Vg** Biblia Sacra Vulgata iuxta Vulgatam versionem / rec. R. Weber et R. Gryson. Stuttgart, <sup>5</sup>2007.
- VT** Bibliorum Sacrorum Latinae versiones antiquae seu Vetus Italica. T. 2. Remis, 1743.

### **Обозначения в аппарате**

- add.* addit — добавлено
- om.* omisit — отсутствует

## Ἡσαΐας

## ΠΓ'

- 1 Ὅρασις, ἦν εἶδεν Ἡσαΐας υἱὸς Ἀμώς κατὰ Βαβυλῶνος.  
 2 Ἐπ' ὄρους πεδινοῦ ἄρατε σημεῖον, ὑψώσατε τὴν φωνὴν ἑαυτοῖς, μὴ φοβεῖσθε, παρακαλεῖτε τῇ χειρὶ Ἀνοίξατε, οἱ ἄρχοντες.  
 3 ἐγὼ συντάσσω, καὶ ἐγὼ ἄγω αὐτούς· ἡγιασμένοι εἰσὶ καὶ ἐγὼ ἄγω αὐτούς· γίγαντες ἔρχονται πληρῶσαι τὸν θυμόν μου χαίροντες ἅμα καὶ ὑβρίζοντες.  
 4 φωνὴ ἐθνῶν πολλῶν ἐπὶ τῶν ὁρέων ὁμοία ἐθνῶν πολλῶν, φωνὴ βασιλέων καὶ ἐθνῶν συνηγμένων. κύριος σαβαωθ ἐντέταλται ἔθνει ὀπλομάχῳ  
 5 ἔρχεσθαι ἐκ γῆς πόρρωθεν ἀπ' ἄκρου θεμελίου τοῦ οὐρανοῦ, κύριος καὶ οἱ ὀπλομάχοι αὐτοῦ, τοῦ καταφθεῖραι τὴν οἰκουμένην ὅλην.  
 6 ὀλολύζετε, ἐγγὺς γὰρ ἡ ἡμέρα κυρίου, καὶ συντριβὴ παρὰ τοῦ θεοῦ ἦξει.  
 7 διὰ τοῦτο πᾶσα χεὶρ ἐκλυθήσεται, καὶ πᾶσα ψυχὴ ἀνθρώπου δειλιάσει·

---

**XIII,2** πεδινοῦ] γνοφώδους **A** («мрачной»), ὁμαλοῦ **Σ** («ровной»), νεφώδους **Θ?** (Василий Великий не указывает пер.) («туманной»), ηθψλ **MT** («обнажённой?», ἄπαξ). **LXX Σ** выводят от арам. ʾṯṣ («сглаживать»), **A Θ** – от евр. qṣl («сумерки») | ἑαυτοῖς] αὐτοῖς **Gö**, αὐτῶν **A Σ Θ** («[голос] их»), οἱλ **MT** («им») | μὴ φοβεῖσθε] *om.* **MT** | Ἀνοίξατε – ἄρχοντες] καὶ εἰσελθέτωσαν ἀνοίγματα ἐκουσιαζομένων **A** («и войдут во входы самовольных»), καὶ ἐξελθέτωσαν θύρας **Σ** («и выйдут в двери»), ד'ב'תּוּ ʾהלתּוּ ʾהב'תּוּ **MT** («и да войдут во двери знатных»). **LXX** \*ד'ב'תּוּ ʾהלתּוּ

3 ἐγὼ ἄγω<sup>1</sup>] ἀγιάζω **Gö** («освящаю») | ἄγω<sup>2</sup>] καλῶ **Gö** («зову»)

4 βασιλέων] βασιλειῶν **A Σ Θ** («царств»), λ'זלמ **MT** («т. ж.»)

---

1 Свт. Василий Великий даёт толкования на варианты «равнинной» и «облачной» (νεφώδης). Во втором случае речь идёт просто о высокой, в первом – и о безопасной для подъёма горе. «Знамение» – крест, который делает подъём на «равнинную гору» безопасным (*Basilii Caesariensis. Commentarius in Isaiam prophetam* 256 // PG. 30.

## Исаия

## XIII

- 1 Видение, которое увидел Исаия, сын Амосов, против Вавилона.  
 2 На горе равнинной<sup>1</sup> поднимите знамение, возвысьте голос себе<sup>2</sup>: Не бойтесь; призывайте рукою: Откройте, начальники.  
 3 Я приказываю, и я веду их; освящены суть, и я веду их; исполины приходят исполнить гнев мой, радуясь вкупе и наглея<sup>3</sup>.  
 4 Голос племён многих на горах, подобно [голосу] племён многих<sup>4</sup> голос царей и племён собранных. Господь Саваоф заповедал племени вооружённому  
 5 прийти из земли издалека, от края основания небесного, — Господь и вооружённые его, — чтобы истлить вселенную целую.  
 6 Возопите, ибо близко день Господень, и сокрушение от Бога придёт.  
 7 Оттого всякая рука расслабится и всякая душа человеческая оробеет;

---

Col. 569). Свт. Григорий Великий под «знамением» тоже понимает крест, но «тёмную гору» (что соответствует **Vg**, а не **VT**) интерпретирует как сатану, над которым «возвещающие» торжествуют посредством креста (*Gregorius Magnus. Moralia, sive Expositio in Job XXXIII, I, 2 // PL. 76. Col. 669*). Историческое толкование даёт свт. Кирилл Александрийский, относя призыв к персам и мидянам, а «равнинность» горы трактуя как её удобоприступность (*Cyrellus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam prophetam II, 2 // PG. 70. Col. 348*).

- 2 Чтение *ἐαυτοῖς* («себе»), преобладающее в доступных нам толкованиях, соответствует еврейской идиоме, усиливающей акцент на действии (ср. в рус. «и пошёл себе»). Св. Василий толкует этот оборот аллегорически: возвышая голос, нужно из себя самого выводить высоту его предмета. Это *κοινὰ ἔννοια*, «общие представления», заложенные в человеческой природе для познания Бога (*Basiliius Caesariensis. Commentarius in Isaiam prophetam 256 // Op. cit. Col. 569*).
- 3 По свт. Василию, во второй половине стиха речь идёт о врагах, которые посылаются для наказания грешников, а в первой продолжается речь о спасённых верующих (*Ibid. 258 // Op. cit. Col. 572*). В таком же ключе, только с более историческим уклоном, толкует и свт. Кирилл: речь идёт о варварах, всегда радостно и высокомерно выступающих на войну. Но, поскольку св. Кирилл не видит в этой группе стихов специального обращения к избранному народу, первую половину данного стиха он относит всё к тем же разорителям Вавилона и слово «освятил» понимает в значении «отделил», «выбрал для совершения дела» (*Cyrellus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam prophetam II, 2 // Op. cit. Col. 352*).
- 4 Свт. Василий видит здесь указание на чудо Пятидесятницы; вместе с тем, он допускает и отнесение этого стиха к «исполинам», осуществляющим кару Господню в неведении (*Basiliius Caesariensis. Commentarius in Isaiam prophetam 259 // Op. cit. Col. 574*).

**8** καὶ ταραχθήσονται οἱ πρέσβεις, καὶ ὠδῖνες αὐτοὺς ἔξουσιν ὡς γυναικὸς τικτούσης· καὶ συμφοράσουσιν ἕτερος πρὸς τὸν ἕτερον καὶ ἐκστήσονται καὶ τὸ πρόσωπον αὐτῶν ὡς φλὸξ μεταβαλοῦσιν.

**9** ἰδοὺ γὰρ ἡμέρα κυρίου ἀνίατος ἔρχεται θυμοῦ καὶ ὀργῆς θεῖναι τὴν οἰκουμένην ὅλην ἔρημον καὶ τοὺς ἁμαρτωλοὺς ἀπολέσαι ἐξ αὐτῆς.

**10** οἱ γὰρ ἀστέρες τοῦ οὐρανοῦ καὶ ὁ Ὠρίων καὶ πᾶς ὁ κόσμος τοῦ οὐρανοῦ τὸ φῶς οὐ δώσουσι, καὶ σκοτισθήσεται τοῦ ἡλίου ἀνατέλλοντος, καὶ ἡ σελήνη οὐ δώσει τὸ φῶς αὐτῆς.

**11** καὶ ἐντελοῦμαι τῇ οἰκουμένῃ ὅλη κακὰ καὶ τοῖς ἀσεβέσι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν· καὶ ἀπολῶ ὕβριν ἀνόμων καὶ ὕβριν ὑπερηφάνων ταπεινώσω.

**12** καὶ ἔσονται οἱ καταλελειμμένοι ἔντιμοι μᾶλλον ἢ τὸ χρυσίον τὸ ἄπυρον, καὶ ὁ ἄνθρωπος μᾶλλον ἔντιμος ἔσται ἢ ὁ λίθος ὁ ἐκ Σουφίρ.

**8** и возмзтутся послы<sup>5</sup>, и муки их охватят, как у женщины рожающей; и несчастовать будут<sup>6</sup> друг ко другу, и изумятся, и лицо, их как пламя, переменят.

**9** Ибо вот день Господень неисцелимый приходит — гнева и ярости — положить вселенную целую пустынею и грешников погубить из неё.

**10** Ибо звёзды небесные, и Орион, и всё украшение небесное света не дадут, и темно будет при восходе солнца, и луна не даст света её.

**11** И заповедую вселенной целой зло и нечестивым грехи их<sup>a 7</sup>; и погублю наглость беззаконников и наглость надменных смирю.

**12** И будут оставшиеся почитаемыми более, чем золото нежжёное<sup>b 8</sup>, и человек более почитаем будет, чем камень из Суфира.

а Ср. Откр. 22, 11    б Ср. Ис. 1, 22 **МТ**: «серебро ваше стало изгарью»

- 5 Евр. יָרַץ означает и «судорога», и «посол»; **LXX**, вопреки контексту, выбирает второе значение. Ср. Ис. 18, 2 и 57, 9. Свт. Кирилл Александрийский, судя по его толкованию, понимает «οἱ πρέσβεις» в значении «старцы», которых он отождествляет со жрецами и прорицателями вавилонскими (*Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam prophetam* II, 2 // Op. cit. Col. 353). Блж. Феодорит: послы обычно имеют иммунитет, но во время больших и ужасных событий их тоже охватывает страх (*Theodoretus Cyrensis. Commentaria in Isaiam* XIII, 8 // PG. 81. Col. 325).
- 6 Греч. συμφοράζω — неологизм (*A Greek-English Lexicon of the Septuagint / comp. by J. Lust, E. Eynikel, K. Hauspie. Stuttgart, 2003. P. 584*) от συμφορά, «случай вообще, особенно несчастный; беда, несчастье». **SD** переводят как Zetergeschrei («крик о помощи»), имея в виду לָחַק как крик роженицы (в **МТ** явно продолжение метафоры с рожающей женщиной). Дочерние переводы разнятся между собою: **Pšt** «поразятся, муж о товарище своём» (сходно и **Tg**), **Arm** «замычат, муж с другом своим», **Slav** покорѣаѣтѣ дрѣгѣ ко дрѣгѣ, **Ge** = **Boh** «и оскорблены будут, друг ко другу своему». Необычный перевод в **Eth** «и убивать будут друг друга» (точно как в Откр. 6, 4). В целом ясно, что некоторые переводчики видели здесь описание соперничества, тогда как другие — распада общества, по аналогии с Ис. 3, 5; не исключено, что в части представленных случаев древние переводчики пытались сохранить двусмысленность.
- 7 По блж. Феодориту, речь идёт о злом царе и других беззаконниках, которыми Бог наказывает согрешившую перед Ним страну (*Theodoretus Cyrensis. Commentaria in Isaiam* XIII, 10 // Op. cit. Col. 328).
- 8 Т. е. или самородное, или не смешанное ни с каким металлом посредством плавления (*Basilius Caesariensis. Commentarius in Isaiam prophetam* 268 // Op. cit. Col. 592). По свт. Кириллу, «самое очищенное золото» (*Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam prophetam* II, 2 // Op. cit. Col. 357). По блж. Феодориту, золото, не требующее очистки (*Theodoretus Cyrensis. Commentaria in Isaiam* XIII, 12 // Op. cit. Col. 328).



**13** Ибо небо разгневано будет и земля потрясена будет из оснований её от гнева ярости Господа Саваофа, днём, которым придёт гнев его.

**14** И будут оставшиеся как серна бегущая и как овца заблуждающаяся, и не будет собирающего, чтобы человека в народ его возвратить и человека в страну его погнать.

**15** Ибо кто, если схвачен будет, покорится, и которые собраны будут, мечом падут;

**16** и детей их в очах их разобьют, и дома́ их разделят, и женщинами их завладеют.

**17** Вот, воздвигну вам мидян, которые не вменияют серебра и в золоте нужды не имеют.

**18** Стрелы юных<sup>9</sup> сокрушат, и детей ваших да не помилуют, и о детях не пощадят очи их.

**19** И будет Вавилон, что называется Славный от царя халдейского, так же, как попра́л Бог Содом и Гоморру;

**20** необитаема будет в вечное время, и да не войдут в неё через многие роды, и да не пройдут её аравитяне, и пастыри да не починут в ней;

**21** и починут там звери, и наполнятся дома́́ отзвуком, и починут там сирены, и бесенята там плясать будут,

**22** и онокентавры там обитать будут, и вогнезятся ежи в домах их<sup>10</sup>; скоро приходит и не повременит.

---

это роды бесов, ещё точнее – возбуждаемых ими человеческих страстей (*Basilii Caesariensis. Commentarius in Isaiam prophetam* 274 // Op. cit. Col. 599–601). Ещё ниже святитель возвращается к этой теме и говорит, что животные могут обозначать дикие нравы народов, поселившихся на месте вавилонян (*Ibid.* // Op. cit. Col. 616). Подобно великому каппадокийцу толкует и свт. Иероним, в частности указывающий, что онокентаврами (т.е. буквально осло-кентаврами) называются те, характер которых имеет человеческие черты, но склоняется к скотским порокам, и особо подчёркивает, что аллегорически здесь говорится о кончине мира, перед которой Вавилон со всеми его страстями не сохранится, но запустеет (*Hieronymus Stridonensis. Commentarius in Isaiam prophetam* VI, 14 // PL. 24. Col. 216). Свт. Кирилл, напротив, продолжает буквальное толкование и разъясняет названия пустынных животных (в частности, онокентавры – пустынные ослы), упоминая только, что и демоны любят селиться в заброшенных местах (*Cyrellus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam prophetam* II, 2 // Op. cit. Col. 364). Блж. Феодорит: это бесовские видения, наваждения злых духов, которые сами по себе бестелесны (*Theodoretus Cyrensis. Commentaria in Isaiam* XIII, 22 // Op. cit. Col. 332).

### ΙΔ'

**1** Καὶ ἐλεήσει κύριος τὸν Ἰακωβ καὶ ἐκλέξεται ἔτι τὸν Ἰσραηλ, καὶ ἀναπαύσονται ἐπὶ τῆς γῆς αὐτῶν, καὶ ὁ γιώρας προστεθήσεται πρὸς αὐτοὺς καὶ προστεθήσεται πρὸς τὸν οἶκον Ἰακωβ,

**2** καὶ λήμψονται αὐτοὺς ἔθνη καὶ εἰσάξουσιν εἰς τὸν τόπον αὐτῶν, καὶ κατακληρονομήσουσι καὶ πληθυνθήσονται ἐπὶ τῆς γῆς τοῦ θεοῦ εἰς δούλους καὶ δούλας· καὶ ἔσονται αἰχμάλωτοι οἱ αἰχμαλωτεύσαντες αὐτούς, καὶ κυριευθήσονται οἱ κυριεύσαντες αὐτῶν.

**3** Καὶ ἔσται ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἀναπαύσει σε ὁ θεὸς ἐκ τῆς ὀδύνης καὶ τοῦ θυμοῦ σου καὶ τῆς δουλείας σου τῆς σκληρᾶς, ἧς ἐδούλευσας αὐτοῖς.

**4** καὶ λήμψη τὸν θρῆνον τοῦτον ἐπὶ τὸν βασιλέα Βαβυλῶνος καὶ ἔρεις ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ Πῶς ἀναπέπαιται ὁ ἀπαιτῶν καὶ ἀναπέπαιται ὁ ἐπισπουδαστής;

**5** συνέτριπεν ὁ θεὸς τὸν ζυγὸν τῶν ἀμαρτωλῶν, τὸν ζυγὸν τῶν ἀρχόντων·

**6** πατάξας ἔθνος θυμῷ πληγῇ ἀνιάτω, παίων ἔθνος πληγὴν θυμοῦ, ἣ οὐκ ἐφείσατο,

**7** ἀνεπαύσατο πεποιθώς. πᾶσα ἡ γῆ βοᾷ μετ' εὐφροσύνης,

**8** καὶ τὰ ξύλα τοῦ Λιβάνου ἠύφρανθησαν ἐπὶ σοὶ καὶ ἡ κέδρος τοῦ Λιβάνου Ἄφ' οὗ σὺ κεκοίμησαι, οὐκ ἀνέβη ὁ κόπτων ἡμᾶς.

**9** ὁ ἄδης κάτωθεν ἐπικράνθη συναντήσας σοι, συνηγέρθησάν σοι πάντες οἱ γίγαντες οἱ ἄρξαντες τῆς γῆς οἱ ἐγείραντες ἐκ τῶν θρόνων αὐτῶν πάντας βασιλεῖς ἐθνῶν.

**10** πάντες ἀποκριθήσονται καὶ ἐροῦσί σοι Καὶ σὺ ἐάλως ὥσπερ καὶ ἡμεῖς, ἐν ἡμῖν δὲ κατελογίσθης.

**11** κατέβη δὲ εἰς ἄδου ἡ δόξα σου, ἡ πολλή σου εὐφροσύνη· ὑποκάτω σου στρώσουσι σῆψιν, καὶ τὸ κατακάλυμμά σου σκώληξ.

**12** πῶς ἐξέπεσεν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ὁ ἑωσφόρος ὁ πρῶτὸς ἀνατέλλων; συνετρίβη εἰς τὴν γῆν ὁ ἀποστέλλων πρὸς πάντα τὰ ἔθνη.

XIV,1 ὁ γιώρας] ὁ προσήλυτος **Α Σ Θ** («прозелит»)

2 καὶ πληθυνθήσονται] οἶκος Ἰσραὴλ **Σ** («дом Израилев»), לְאַרְצוֹתַי **MT** («т. ж.»).

## XIV

1 И помилует Господь Иакова и изберёт ещё Израиля, и починут на земле их, и *гиора*<sup>11</sup> приложится к ним и приложится к дому Иаковлеву,

2 и возьмут их племена, и введут в место их, и унаследуют, и умножатся на земле Божьей в рабов и рабынь; и будут пленены пленившие их, и господство будет над господствовавшими над ними.

3 И будет в день тот: упокоит тебя Бог из болезни и гнева твоего и рабства твоего сурового, которым рабствовал ты им.

4 И возмёшь плач этот по царю вавилонскому и скажешь в день тот: Как почил взывающий и почил погонщик?

5 Сокрушил Бог ярмо грешников, ярмо начальников,

6 поразив племя гневом, язвою неисцелимою, ударяя племя язвою гнева, что не пощадила.

7 Почил уповающий<sup>12</sup>. Вся земля ревёт с радостью,

8 и деревья ливанские возрадовались о тебе и кедр ливанский: Отколе ты уснул, не взошёл рубящий нас!

9 Ад снизу огорчился, встретившись с тобою, подняты были с тобою все исполины, начальствовавшие над землёю, поднявшие с престолов их всех царей племён.

10 Все ответят и скажут тебе: И ты схвачен, как и мы, среди нас же вменился.

11 Сошла же во ад слава твоя, многая твоя радость; под тобою постелеют гниение, и покрывало твоё — червь.

12 Как выпал с неба денница, завтра восходящий? Сокрушён в землю посылающий ко всем племенам.

---

11 Из араам. *ḡrā* «прозелит, пришелец», которым в **Tg** здесь же переводится евр. *ḡr* «т. ж.». Свт. Василий Великий поясняет, что «гиора» означает «пришлец» («прозелит»), который присоединяется к Иакову, причём и самого Иакова «Писание называет *гиорой* как переселенца и пришельца» (*Basilii Caesariensis. Commentarius in Isaiam prophetam* 274 // Оп. cit. Col. 599–601; ср. Быт. 47, 9, где Иаков называет дни своей жизни «днями лет преселения своего», и Пс. 38/39, 13).

12 Св. Ефрем Сирийский относит эти слова к земле, ликующей и славословящей при её освобождении (*Ephraem Syrus. Commentarius in Isaiam prophetam* 43C // *Sancti patris nostri Ephraem Syri Opera omnia quae exstant Graece, Syriace, Latine: in 6 t. T. 2: Syriace et Latine. Romae, 1740. P. 43*).

**13** σὺ δὲ εἶπας ἐν τῇ διανοίᾳ σου Εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβήσομαι, ἐπάνω τῶν ἄστρον τοῦ οὐρανοῦ θήσω τὸν θρόνον μου, καθιῶ ἐν ὄρει ὑψηλῶ ἐπὶ τὰ ὄρη τὰ ὑψηλὰ τὰ πρὸς βορρᾶν,

**14** ἀναβήσομαι ἐπάνω τῶν νεφελῶν, ἔσομαι ὅμοιος τῷ ὑψίστῳ.

**15** νῦν δὲ εἰς ἄδου καταβήση καὶ εἰς τὰ θεμέλια τῆς γῆς.

**16** οἱ ἰδόντες σε θαυμάσουσιν ἐπὶ σοὶ καὶ ἐροῦσιν Οὗτος ὁ ἄνθρωπος ὁ παροξύνων τὴν γῆν, σείων βασιλεῖς;

**17** ὁ θεὸς τὴν οἰκουμένην ὅλην ἔρημον καὶ τὰς πόλεις καθεῖλε, τοὺς ἐν ἀπαγωγῇ οὐκ ἔλυσε.

**18** πάντες οἱ βασιλεῖς τῶν ἐθνῶν ἐκοιμήθησαν ἐν τιμῇ, ἄνθρωπος ἐν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ·

**19** σὺ δὲ ῥιφήση ἐν τοῖς ὄρεσιν ὡς νεκρὸς ἐβδελυγμένος μετὰ πολλῶν τεθνηκότων ἐκκεκενημένων μαχαίραις καταβαινόντων εἰς ἄδου. ὃν τρόπον ἰμάτιον ἐν αἵματι πεφυρμένον οὐκ ἔσται καθαρόν,

**20** οὕτως οὐδὲ σὺ ἔση καθαρός, διότι τὴν γῆν μου ἀπώλεσας καὶ τὸν λαόν μου ἀπέκτεινας· οὐ μὴ μείνης εἰς τὸν αἰῶνα χρόνον, σπέρμα πονηρόν.

**21** ἐτοίμασον τὰ τέκνα σου σφαγῆναι ταῖς ἀμαρτίαις τοῦ πατρός σου, ἵνα μὴ ἀναστῶσι καὶ τὴν γῆν κληρονομήσωσι καὶ ἐμπλήσωσι τὴν γῆν πόλεων.

**22** Καὶ ἐπαναστήσομαι αὐτοῖς, λέγει κύριος σαβαωθ, καὶ ἀπολῶ αὐτῶν ὄνομα καὶ κατάλειμμα καὶ σπέρμα· τάδε λέγει κύριος.

**23** καὶ θήσω τὴν Βαβυλωνίαν ἔρημον ὥστε κατοικεῖν ἐχίνους, καὶ ἔσται εἰς οὐδέν· καὶ θήσω αὐτὴν πηλοῦ βάραθρον εἰς ἀπώλειαν.

**13** οὐρανοῦ] θεοῦ **Gö Σ** («[звёзд] Божьих»), ἰσχυροῦ **Α Θ** («сильного»), ʎᵏ-ᵐᵛᵛᵛᵛ **MT** («[выше] звёзд Божьих»)

**17** τοὺς – ἀπαγωγῆ] τοὺς ἐν ἐπαγωγῇ **Gö** («[тех, кто] в приведении»), δεσμίου αὐτοῦ **Α Σ Θ** («узников его»), ʎᵏ-ᵐᵛᵛᵛ **MT** («т. ж.»)

**19** ἐν<sup>1</sup> – ὄρεσιν] ἀπὸ τοῦ τάφου σου **Σ** («от гробницы твоей»), ʎᵏᵛᵛᵛᵛ **MT** («т. ж.») | ὡς νεκρὸς] ὡς ἔκτρομα **Σ** («как выкидыш»), ὡς ἀκρέμων *vel* ἰχώρ **Α** («как ветка») или («как гной»), ὡς βλαστός **Θ** («как росток»), ʎᵏᵛᵛᵛ **MT** («как отрасль»). **Σ** \*ʎᵛᵛ

**20** οὕτως – καθαρός] οὐ κοινωνήσεις αὐτοῖς ἐν ταφῇ **Α Σ Θ** («не соединишься ты с ними в погребении»), ʎᵏᵛᵛᵛᵛ ἄᵛᵛ ᵛᵛᵛᵛ-ᵛᵛᵛ **MT** («т. ж.») | τὴν – μου<sup>2</sup>] τὴν γῆν σου *et* τὸν λαόν σου **Α Σ Θ** («землю твою» и «народ твой»), ʎᵏᵛᵛᵛ *et* ʎᵏᵛᵛ **MT** («т. ж.»)

**21** πόλεων] πολέμων **Gö** («[наполнят] войнами»), πόλεων **Α Σ Θ**, ᵛᵛᵛᵛ **MT** («[полон] городов»)

**23** καὶ<sup>2</sup> – οὐδέν] καὶ λίμνας ὑδάτων **Α** («и озёра водные»), ἔλη ὑδάτων **Σ Θ** («болота водные»), ᵛᵛᵛᵛᵛᵛᵛᵛ **MT** («и водоёмы»)

13 Ты же сказал в размышлении твоём: На небо взойду, наверх звёзд небесных поставлю престол мой, сяду на горе высокой над горами высокими, что к северу<sup>13</sup>,

14 взойду наверх облаков, буду подобен Вышнему.

15 Ныне же во ад сошёл ты и в основания земли.

16 Увидевшие тебя подивятся на тебя и скажут: Это человек, возмущающий землю, трясущий царей,

17 положивший вселенную целую пустынею, и города разорил, тех, кто в отведении, не разрешил<sup>14</sup>.

18 Все цари племён уснули в чести, человек — в доме его;

19 ты же повержен в горах, как мёртвый омерзительный, со многими умершими, пронзёнными мечами, сходящими во ад. Как одежда, с кровью смешанная, не будет чиста<sup>15</sup>,

20 так и ты не будешь чист, посему землю мою погубил и народ мой убил; да не останешься на вечное время, семя лукавое.

21 Подготовь детей твоих заклаться грехам отца твоего<sup>16</sup>, дабы не восстали и землю унаследовали, и наполнили землю городами.

22 И восстану против них, говорит Господь Саваоф, и погублю их имя, и остаток, и семя; вот что говорит Господь.

23 И положу Вавилонию пустынею, чтобы обитали ежи, и будет в ничто; и положу её брения пропастью в погибель.

---

13 Север — это не только земная, но и небесная область (центр неба северного полушария, естественно, смещён к северу), поэтому под «горой над горами», что к северу, допустимо понимать верх видимого мира и космического порядка. Ср. Олимп у греков, обладающий тем же самым, в том числе, характером вершины звёздного неба.

14 Т.е. не развязал пленников.

15 Пятно человеческой крови с одежды не отмывается (*Basilii Caesariensis. Commentarius in Isaiam prophetam 278 // Op. cit. Col. 607*).

16 «Ибо, если не умрём греху, то как будем жить для правды?» (*ibid. 281 // Op. cit. Col. 613*).

**24** τάδε λέγει κύριος σαβαωθ Ὁν τρόπον εἶρηκα, οὕτως ἔσται, καὶ ὄν τρόπον βεβούλευμαι, οὕτως μενεῖ,

**25** τοῦ ἀπολέσαι τοὺς Ἀσσυρίους ἀπὸ τῆς γῆς τῆς ἐμῆς καὶ ἀπὸ τῶν ὀρέων μου, καὶ ἔσονται εἰς καταπάτημα, καὶ ἀφαιρεθήσεται ἀπ' αὐτῶν ὁ ζυγὸς αὐτῶν, καὶ τὸ κῦδος αὐτῶν ἀπὸ τῶν ὤμων ἀφαιρεθήσεται.

**26** αὕτη ἡ βουλή, ἣν βεβούλευται κύριος ἐπὶ τὴν οἰκουμένην ὅλην, καὶ αὕτη ἡ χεὶρ ἡ ὑψηλὴ ἐπὶ πάντα τὰ ἔθνη τῆς οἰκουμένης.

**27** ἃ γὰρ ὁ θεὸς ὁ ἅγιος βεβούλευται, τίς διασκεδάσει; καὶ τὴν χεῖρα τὴν ὑψηλὴν τίς ἀποστρέψει;

**28** Τοῦ ἔτους, οὗ ἀπέθανεν Αχαζ ὁ βασιλεύς, ἐγενήθη τὸ ῥῆμα τοῦτο.

**29** Μὴ εὐφρανθεῖτε, πάντες οἱ ἀλλόφυλοι, συνετρίβη γὰρ ὁ ζυγὸς τοῦ παίοντος ὑμᾶς· ἐκ γὰρ σπέρματος ὄφεων ἐξελεύσεται ἕκγονα ἀσπίδων, καὶ τὰ ἕκγονα αὐτῶν ἐξελεύσονται ὄφεις πετόμενοι.

**30** καὶ βοσκηθήσονται πτωχοὶ δι' αὐτοῦ, πτωχοὶ δὲ ἄνδρες ἐπ' εἰρήνης ἀναπαύσονται· ἀνελεῖ δὲ λιμῶ τὸ σπέρμα σου καὶ τὸ κατάλειμμά σου ἀνελεῖ.

**31** ὀλολύζετε, πύλαι πόλεων, κεκραγέτωσαν πόλεις τεταραγμέναι, οἱ ἀλλόφυλοι πάντες, ὅτι καπνὸς ἀπὸ βορρᾶ ἔρχεται, καὶ οὐκ ἔστιν τοῦ εἶναι.

**32** καὶ τί ἀποκριθήσονται βασιλεῖς ἐθνῶν; ὅτι κύριος ἐθεμελίωσε Σιών, καὶ δι' αὐτοῦ σωθήσονται οἱ ταπεινοὶ τοῦ λαοῦ.

**24** σαβαωθ] ρακλ ρικαχ ριη! ναψα *add.* **MT** («покаялся Господь Саваоф, говоря»)

**27** ὁ ἅγιος] σαβαωθ **Gō** = **MT**

**31** καὶ – εἶναι] συνεταγμένοις αὐτοῦ *add.* **A Σ Θ** («повелённым его»); י'טג'ינא ת'יב י'חי **MT** («и нет отстающего в ряду»)

**32** βασιλεῖς ἐθνῶν] βασιλεῖς **A Θ**, ἄγγελοι **Σ** («вестники»), י'א י'ג'ה **1QIsa<sup>a</sup>** («цари народа»), י'א י'ג'ה **1QIsa<sup>a</sup>** («цари народа»)

24 Вот что говорит Господь Саваоф: Как сказал я, так будет, и как совещал я, так останется,

25 чтобы погубить ассирийцев от земли моей и от гор моих, и будут в топталище, и отнимется от них ярмо их, и гордость их от плечей отнимется<sup>а</sup>.

26 Это совет, который совещал Господь на вселенную целую, и это рука высокая на все племена вселенной.

27 Ибо что́ Бог Святой совещал, кто рассеет? И руку высокую кто отвратит?

28 Годом, когда умер Ахаз царь, стала речь эта.

29 Не возрадуйтесь, все иноплеменники, ибо сокрушено ярмо ударяющего вас; ибо из семени змей выйдет исчадие аспидское, и исчадия их выйдут змеи летучие<sup>17</sup>.

30 И пастись будут нищие через него, нищие же мужи в мире почуют; устранил же он голодом семя твоё и остаток твой устранил<sup>18</sup>.

31 Вопите, ворота городские, да воззовут города возмущённые, иноплеменники все, ибо дым от севера приходит и нет, чтобы быть.

32 И что ответят цари племён? Что Господь основал Сион и через него спасены будут смиренные народа.

а Ср. Ис. 9, 6, где «начальство» Младенца «стало на плече его»

17 Змеиное семя — потомки согрешившего царя Озии. Аспид — Ахаз, который из-за своих грехов не получил помощи (почему сказано, что пророчество «стало» в год его смерти), а летучей змеёй назван благочестивый Езекия, успешный в делах и опасный для врагов (*Theodoretus Cyrensis. Commentaria in Isaiam. XIV, 29 // Op. cit. Col. 337*). Из этого толкования видно, как подвижна библейская символика в представлении святых отцов: похожие символы могут приобретать противоположные значения в зависимости от контекста и от того, как толкователь решает «загадку» пророческой речи. Отметим параллели в иудейской традиции: **Tg** усматривает в «аспиде» Мессию: מִפִּי מְשִׁיחָא יֵהוּן עֹבְדֵיהִי בְּכֹן כְּחַיִּי מְפָרִיחַ אָרִי מִבְּנֵי בְנוֹהֵי דְּשִׁי פִּוּק מְשִׁיחָא יֵהוּן עֹבְדֵיהִי בְּכֹן כְּחַיִּי מְפָרִיחַ «ибо из потомков Иессея выйдет Мессия, и будут дела его среди вас как змей мчащийся»; Раши трактует «аспида» как царя Езекию, но при этом «исчадия», аналогично **Tg** — как его деяния.

18 Остаток ассирийского войска, осаждавшего Иерусалим (*Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam prophetam II, 2 // Op. cit. Col. 393*).

## ΙΕ'

**1** Τὸ ῥῆμα τὸ κατὰ τῆς Μωαβίτιδος. Νυκτὸς ἀπολεῖται ἡ Μωαβίτις, νυκτὸς γὰρ ἀπολεῖται τὸ τεῖχος τῆς Μωαβίτιδος.

**2** λυπεῖσθε ἐφ' ἑαυτοῖς, ἀπολεῖται γὰρ καὶ Δηβων· οὗ ὁ βωμὸς ὑμῶν, ἐκεῖ ἀναβήσεσθε κλαίειν· ἐπὶ Ναβαυ τῆς Μωαβίτιδος ὀλολύζετε. ἐπὶ πάσης κεφαλῆς φαλάκρωμα, πάντες βραχίονες κατατετμημένοι·

**3** ἐν ταῖς πλατείαις αὐτῆς περιζώσασθε σάκκους καὶ κόπτεσθε, ἐπὶ τῶν δωμάτων αὐτῆς καὶ ἐν ταῖς ρύμαις αὐτῆς πάντες ὀλολύζετε μετὰ κλαυθμοῦ.

**4** ὅτι κέκραγεν Εσεβων καὶ Ελεαλη, ἕως Ιασσα ἠκούσθη ἡ φωνὴ αὐτῶν· διὰ τοῦτο ἡ ὄσφυς τῆς Μωαβίτιδος βοᾷ, ἡ ψυχὴ αὐτῆς γνώσεται.

**5** ἡ καρδιά τῆς Μωαβίτιδος βοᾷ ἐν ἑαυτῇ ἕως Σηγωρ, δάμαλις γὰρ ἐστὶ τριετής· ἐπὶ δὲ τῆς ἀναβάσεως τῆς Λουιθ πρὸς σὲ κλαίοντες ἀναβήσονται, τῇ ὁδῷ Ἀρωνιμ βοᾷ σύντριμμα καὶ σεισμός.

**6** τὸ ὕδωρ τῆς Νεμριμ ἔρημον ἔσται, καὶ ὁ χόρτος αὐτῆς ἐκλείψει· χόρτος γὰρ χλωρὸς οὐκ ἔσται.

**7** μὴ καὶ οὕτως μέλλει σωθῆναι; ἐπάξω γὰρ ἐπὶ τὴν φάραγγα Ἰαραβας, καὶ λήμψονται αὐτήν.

**8** συνῆψε γὰρ ἡ βοή τὸ ὄριον τῆς Μωαβίτιδος τῆς Αγαλλιμ, καὶ ὀλολυγμὸς αὐτῆς ἕως τοῦ φρέατος τοῦ Αἰλιμ.

---

**XV,2** λυπεῖσθε – γὰρ] ת:בֵּה הִלַּךְ **MT** («восшёл он в храм») | Δηβων] דְּבִי **MT** («и Дивон»), Леβηδων **Gö** | ἐπὶ Ναβαυ] כְּבַדְיָא לְבַי *add.* **MT** («и над Мейдевой») | πάντες – κατατετμημένοι] πᾶς πῶγων ἐξυρημένος **A Θ** («всякая борода острижена»), κατατετμημένος **Σ** («[борода] порезана»), הַגִּירָא קָרְט־לָךְ **MT** («всякая борода обрезана»). **LXX** \*הַמִּיתָ מִרְג־לָךְ

**4** ἡ<sup>2</sup> – Μωαβίτιδος] ἔξωμοι **A** («туники без рукавов»), εὐζωνοι **Σ** («хорошо подпоясанные»), כְּחִימֵי יִצְלָה **MT** («вооружённые [мужи] Моав»). **LXX** \*כְּחִימֵי יִצְלָה | γνώσεται] הַגִּירָא **MT** («[душа] оробела»). **LXX** \*הַגִּירָא

**5** ἐν ἑαυτῇ] μοχλὸς αὐτῆς **A Σ** («засов её»), σὺν τῷ πνεύματι αὐτῆς **Θ** («с духом её»), מַסּוּחֵי **Pšt** («в духе её»), הַרְיָרָה **MT** («засов (или беглецы) её»). **LXX Θ Pšt** \*הַרְיָרָה

---

19 Моав – это и Валак, враг израильтян, и святая Руфь, поэтому пророческие речи, адресованные Моаву, «изображают отчасти угрозы, а отчасти обетования» (*Basilius Caesariensis. Commentarius in Isaiam prophetam* 292 // Op. cit. Col. 629).

## XV

**1** Речь на Моавитиду<sup>19</sup>. Ночью погибнет Моавитида, ибо ночью погибнет стена Моавитиды.

**2** Терзайтесь о себе, ибо погибнет и Дивон<sup>20</sup>, где алтарь ваш, туда взойдёте оплакивать; над Нававом Моавитиды вопите. На всякой голове плешь, все предплечья порезаны<sup>21</sup>;

**3** на улицах её опояшьте мешковинами и бейтесь, на домах её и в переулках её все вопите с плачем.

**4** Ибо воззвал Есевон и Елеала, до Иассы слышен голос их; оттого чресла Моавитиды ревут, душа её познаёт.

**5** Сердце Моавитиды ревет в себе до Сигора, ибо телица есть трёхлетняя; по восхождении же Луифа к тебе оплакивающие взойдут путём Арониим<sup>22</sup> ревет: Сокрушение и трясение!

**6** Вода Немримова пустынею будет, и трава её оскудеет; ибо трава зелёною не будет.

**7** Не и так ли должна спасённой быть?<sup>23</sup> Ибо наведу на долину аравитян<sup>24</sup>, и возьмут её.

**8** Ибо достиг рёв предела Моавитиды Агаллимовой и вопль её — до колодца Елимова.

20 Свт. Василий толкует «Дивон» как «течение их», видимо, от דבב («литься»), противопоставляя текучее твёрдому и постоянному (Ibid. 294 // Op. cit. Col. 633). Этот перевод подтверждает и свт. Иероним (*Hieronymus Stridonensis. Commentarius in Isaiam prophetam* VI, 15 // Op. cit. Col. 231). Другим названиям также даются переводы, но мы опускаем их, т.к. они уместны только в широком контексте толкований. В целом же следует отметить, что в святоотеческой письменности слова, оставшиеся в тексте Септуагинты без перевода с еврейского, как правило, не остаются без комментария.

21 Из-за тяжести шлемов и доспехов (*Joannes Chrysostomus. Interpretatio in Isaiam prophetam* (versio Armena) // Յովհաննէս Ոսկերեւան, սր. Մեկնորթիին Եսայեայ մարգարէի. էջ 162. [Иоанн Златоуст, св. Толкование Исаии пророка. С. 162]). Из-за бичевания или ритуальных порезов (*Cyrrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam prophetam* II, 3 // Op. cit. Col. 400).

22 *Арониим* — название дороги, по которой можно было пройти в Моав как горную и хорошо укрытую страну (Ibid. II, 3 // Op. cit. Col. 401).

23 Все перечисленные бедствия служат в конечном итоге к спасению моавитян (*Basilii Caesariensis. Commentarius in Isaiam prophetam* 299 // Op. cit. Col. 641). Другие толкователи, понимая текст более исторически, толкуют это место примерно так: если при всём том царство Моава ещё спасётся, то разорение довершат аравитяне.

24 Аравитянами (ср. евр. ארבי) называются или западные народы, или мрачные силы, преданием во власть которых душа наказуется (Ibid. 299 // Op. cit. Col. 641).

9 τὸ δὲ ὕδωρ τὸ Ρεμμων πλησθήσεται αἵματος· ἐπάξω γὰρ ἐπὶ Ρεμμων Ἄραβας καὶ ἀρῶ τὸ σπέρμα Μωαβ καὶ Αριηλ καὶ τὸ κατάλοιπον Αδαμα.

### IC'

- 1 Αποστελῶ ὡς ἔρπετὰ ἐπὶ τὴν γῆν· μὴ πέτρα ἔρημός ἐστι τὸ ὄρος Σιων;  
 2 ἔση γὰρ ὡς πετεινοῦ ἀνιπταμένου νεοσσὸς ἀφηρημένος, θύγατηρ Μωαβ.  
 ἔπειτα δέ, Αρνων, πλείονα  
 3 βουλευού, ποιεῖτε σκέπην πένθους αὐτῇ διὰ παντός· ἐν μεσημβρινῇ σκοτία φεύγουσιν, ἐξέστησαν, μὴ ἀπ' ἀρχῆς.  
 4 παροικήσουσί σοι οἱ φυγάδες Μωαβ, ἔσονται σκέπη ὑμῖν ἀπὸ προσώπου διώκοντος, ὅτι ἦρθη ἡ συμμαχία σου, καὶ ὁ ἄρχων ἀπόλετο ὁ καταπατῶν ἐπὶ τῆς γῆς.

---

**XVI,1** ὡς – γῆν] χαρ ἀρχόντα **Θ** («[пошлите] хар-начальника»), γῆ λψη ρ **MT** («агнец властител(ю) земли»). **LXX** \*γῆλ ψῆρ

**3** ποιεῖτε] ψψ **MT** («сотворите»), ποίει τε **Gö** | ἀπ' ἀρχῆς] ἀπαχθῆς **Gö** («не уходи в плен») = ἰλῆλ-λῆ **MT** («не открывай»)

**4** ὁ ἄρχων] τψ **MT** («опустошение»). **LXX** \*ρψ | ἐπὶ] ἐκ **Σ Θ**, ἀπὸ **Α Ο'**

- 
- 25 Как нетрудно догадаться, существует толкование, в котором под «Адамой» понимается «земля девственная, из коей произошло тело Адама» (Ibid. 300 // Op. cit. Col. 644). Впрочем, свт. Василий, в связи с контекстом, не усваивает этому толкованию христологического значения, но, продолжая читать текст как непрерывный и переходя сразу к началу следующего стиха (ни в русском переводе, ни в издании Миня не отражена эта непрерывность, но она хорошо видна в лексическом параллелизме греческого текста) пишет следующее: «Оставшееся Адамы... пошлю как пресмыкающихся на землю, то есть оставшееся людей, мудрствующих земное <...> о них Слово [Божие] говорит, что они будут высланы» (Ibid. // Op. cit.).
- 26 Свт. Кирилл читает это как окончание предыдущего стиха: смиренные завоевателями моавитяне уподобятся змеям, попавшим во власть заклинателей (*Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam prophetam II, 3* // Op. cit. Col. 405). «Пошлю» в данном случае означает «вышлю», т.е. речь идёт об уходе «остатка» Моава в плен. Примеры подобных толкований показывают, что неправильно разбивать большинство книг Священного Писания (собственно, кроме акростихов, таких как Плач Иеремии) на главы и стихи: для удобства цитирования всю общепринятую нумерацию надо размещать на полях, текст же должен располагаться по возможности сплошным. Кроме того, мы время от времени обнаруживаем в переводимых текстах нечто подобное «янусову параллелизму» (о термине вообще и применительно к Септуагинте конкретно см.: *Маневич Л.* Игра слов в книге пророка Иеремии // Библия: литературные и лингвистические исследования. Вып. 4. М., 2001. С. 180 и далее; *Noegel S. B.* Wordplay

9 Вода же Реммонова наполнится кровью, ибо наведу на Реммон аравитян и возьму семя Моава и Ариила и оставшееся Адамы<sup>25</sup>.

## XVI

1 Пошло как пресмыкающихся по земле<sup>26</sup>. Не скала ли пустынная<sup>27</sup> есть гора Сион?

2 Ибо будешь ты как птицы отлетевшей птенец отнятый<sup>28</sup>, дочь Моавля. Впредь же, Арнон, более

3 совещайся<sup>29</sup>, творите покров рыдания ей повсюду; в полуденной темноте<sup>30</sup> бегут, изумились; не от начала<sup>31</sup>

4 приселятся к тебе беглецы Моавля<sup>32</sup>. Будут они покров вам от лица гонящегося, ибо взят союз твой, и начальник погиб, топчущий на земле.

---

and Translation Technique in the Septuagint of Job // *Aula orientalis*. 1995. Vol. 14. P. 33–44), когда условно стоящее в середине слово можно прочесть в сочетании как с предыдущим, так и с последующим, причём грамматически правильный в обоих случаях смысл оказывается герменевтически неодинаковым. Святым отцам это даёт повод по-разному понимать даже буквальный смысл стиха, с точки зрения же восприятия библейского текста как такового его смысл согласуется с очевидным для большинства авторов периода патристики тезисом о его полисемантизме. В этом плане идеальным приближением к чтению древних был бы текст без пунктуации, он потребовал бы медитативного восприятия, весьма непривычного для современного западного читателя (но вместе с тем вовсе не чуждого православной традиции).

27 Отдельного упоминания заслуживает то, что **MT** здесь читает: «Пошлите агнца владетеля / владетелю земли от скалы пустынной», что блаженный Иероним вполне убедительно толкует христологически (*Hieronymus Stridonensis*. *Commentarius in Isaiam prophetam* VI, 16 // *Op. cit.* Col. 234).

28 Человек (в данном случае моавитяне) будет отнят у дьявола через претерпевание скорбей, ведущих к покаянию (*Basilii Caesariensis*. *Commentarius in Isaiam prophetam* 305 // *Op. cit.* Col. 652).

29 Пророк «иронически» призывает к тщетным совещаниям или к составлению суетных философских учений, которые не приносят спасения (*Ibid.* 302 // *Op. cit.* Col. 648).

30 То же, что иступление – ἔκστασις (*Ibid.* 292 // *Op. cit.* Col. 629).

31 Свт. Василий читает μὴ ἀχθῆς, «не будь ведóмым» (*Ibid.* 302 // *Op. cit.* Col. 648). Свт. Кирилл: «не изначально был принят в укрытие остаток Моава, но в конце, когда совсем умалился» (*Cyrillus Alexandrinus*. *Commentarius in Isaiam prophetam* II, 3 // *Op. cit.* Col. 408).

32 Эти слова обращены к Сиону и пророчествуют о возвращении Моава к Богу (*Basilii Caesariensis*. *Commentarius in Isaiam prophetam* 305 // *Op. cit.* Col. 652). Таким образом, несмотря на существенное расхождение в тексте (μὴ ἀχθῆς vs μὴ ἀπ' ἀρχῆς), между толкованиями александрийца и каппадокийца есть существенное согласие, обусловленное их догматической уверенностью в призванности всех народов.

**5** καὶ διορθωθήσεται μετὰ ἐλέους θρόνος, καὶ καθιεῖται ἐπ' αὐτοῦ μετὰ ἀληθείας ἐν σκηνῇ Δαυιδ κρίνων καὶ ἐκζητῶν κρίμα καὶ σπεύδων δικαιοσύνην.

**6** Ἦκούσαμεν τὴν ὕβριν Μωαβ, ὕβριστῆς σφόδρα, τὴν ὑπερηφανίαν ἐξῆρα. οὐχ οὔτως ἡ μαντεία σου,

**7** οὐχ οὔτως. ὀλολύξει Μωαβ, ἐν γὰρ τῇ Μωαβίτιδι πάντες ὀλολύξουσιν· τοῖς κατοικοῦσιν Δεσεθ μελετήσεις καὶ οὐκ ἐντραπήση.

**8** τὰ πεδία Εσεβων πενήθει, ἄμπελος Σεβαμα· καταπίνοντες τὰ ἔθνη καταπατήσατε τὰς ἀμπελούς αὐτῆς ἕως Ιαζηρ· οὐ μὴ συνάψητε, πλανήθητε τὴν ἔρημον· οἱ ἀπεσταλμένοι ἐγκατελείφθησαν, διέβησαν γὰρ τὴν ἔρημον.

**9** διὰ τοῦτο κλαύσομαι ὡς τὸν κλαυθμὸν Ιαζηρ ἄμπελον Σεβαμα· τὰ δένδρα σου κατέβαλεν, Εσεβων καὶ Ελεαλη, ὅτι ἐπὶ τῷ θερισμῷ καὶ ἐπὶ τῷ τρυγήτῳ σου καταπατήσω, καὶ πάντα πεσοῦνται.

**10** καὶ ἀρθήσεται εὐφροσύνη καὶ ἀγαλλίαμα ἐκ τῶν ἀμπελώνων σου, καὶ ἐν τοῖς ἀμπελῶσί σου οὐ μὴ εὐφρανθήσονται καὶ οὐ μὴ πατήσουσιν οἶνον εἰς τὰ ὑπολήνια, πέπαυται γάρ.

---

**6** ἐξῆρα] **Ο'**, ἐξήρας **Gö**

**7** Δεσεθ] Αδεσεθ **Gö**

**8** καταπίνοντες – ἔθνη] κύριοι ἔθνων **Σ** («господа народов»), ׀:יֵלָמָא **MT** («т. ж.»). **LXX**

\*׀:יֵלָמָא | ἔρημον<sup>2]</sup> θάλασσαν **Ο'** = **MT**

**9** τὰ – σου<sup>1]</sup> μεθύσω σε **Σ** («орошу тебя»), יִי:רָחַ **MT** («т. ж.»), יִי:רָחַ **1QIsa<sup>a</sup>** («кедры твои»)

---

33 «Исправится» престол Царства Христова, потому что «исправятся», по Его милости, все входящие в это Царство (Ibid. 305 // Op. cit. Col. 652).

34 Имя Δαυιδ без артикля может стоять в любом падеже, что даёт основание, например, свт. Василию Великому читать «сядет Давид», интерпретируя это упоминание Давида типологически, как исполнение во Христе архетипа сильного и праведного царя Давида (Ibid. // Op. cit.).

35 Хотя глагол ἐξείρω в норме означает «возносить», откуда возможен перевод «надменность вознёс», что близко и к **MT** יִלְיָא, в доступных нам святоотеческих комментариях подразумевается то же, что в других случаях выражает глагол אָרַו – «поднимать» в смысле «отнимать», и читается форма 1-го лица, т.е. Господь говорит о Себе, что

5 И исправится с милостию престол<sup>33</sup>, и сядет на нём с истиною в куще Давид(а)<sup>34</sup>, судящий и изыскивающий суд, и поспешающий справедливость.

6 Слышали мы наглость Моава, наглый весьма, надменность отнял я<sup>35</sup>; не так гадание твоё,

7 не так; возопит Моав, ибо в Моавитиде все возопят; у обитателей Десефа<sup>36</sup> поучишься и не постыдишься<sup>37</sup>.

8 Равнины Есевона, возрыдает виноград Севамы; поглощающие племена, топчите винограды её до Иазира не достигайте заблудились в пустыне посланные<sup>38</sup> оставлены, ибо прошли пустыню<sup>39</sup>.

9 Оттого восплачу как бы плачем Иазира о винограде Севамы: деревья твои повалил он, Есевон и Елеала, ибо жатву и обирание твое растопчу, и всё падёт.

10 И возьмётся радость и веселье из виноградников твоих, и в виноградниках твоих не возрадуются и не потопчут вино в подточилия, ибо удержалось оно.

---

отнял у Моава его надменность (Ibid. 306 // Op. cit. Col. 653; *Cyrillus Alexandrinus*. Commentarius in Isaiam prophetam II, 3 // Op. cit. Col. 412). Boh = Eth = LXX. Slav презѡръз ѿбѡръзе. Arm *բարձցի ի քէն*, «отнимется от тебя». VT = Ge = O = MT.

36 Свт. Василий вместо «Десеф» читает «Седек», что по-еврейски означает «правда», «праведность» (*Basilius Caesariensis*. Commentarius in Isaiam prophetam 305 // Op. cit. Col. 652). Свт. Кирилл читает «Десеф» (*Cyrillus Alexandrinus*. Commentarius in Isaiam prophetam II, 3 // Op. cit. Col. 413). Кроме того, оба отца толкуют это слово не как форму «поучишься», а как «поучение» (μελέτησις), что, впрочем, не даёт существенного различия в смысле: согласно их комментариям, речь идёт о городе, в котором происходит обучение плачу.

37 «Ибо при слишком сильной беде и стыд разорения полей не вменяется в стыд» (*Ioannes Chrysostomus*. Interpretatio in Isaiam prophetam (versio Armena) // *Յովհաննէս Ոսկեբերան*, ар. *Մեկնորիթիին Եսայեայ մարգարէի. Էջ* 165. [Иоанн Златоуст, св. Толкование Исаии пророка. С. 165]).

38 Обращение к «посланным» в погоню за моавитянами, чтобы они не искали беглецов в пустыне (*Cyrillus Alexandrinus*. Commentarius in Isaiam prophetam II, 3 // Op. cit. Col. 413). Здесь пророческая речь в представлении святого отца достигает высокой степени отрывочности и энигматичности, свойственных таким различным видам речи, как произносимая в состоянии крайнего возбуждения, в форме намёков для посвящённых в предмет разговора, в форме самой сложной и изысканной поэзии (ср. др.-рус. «плетение словес»).

39 Прошли море (см. разночтения в греч. тексте) и притом прошли мимо, уклонились от испытаний (*Basilius Caesariensis*. Commentarius in Isaiam prophetam 311 // Op. cit. Col. 660).

**11** διὰ τοῦτο ἡ κοιλία μου ἐπὶ Μωαβ ὡς κιθάρα ἠχήσει, καὶ τὰ ἐντός μου ὡσεὶ τεῖχος, ὃ ἐνεκαίνισας.

**12** καὶ ἔσται εἰς τὸ ἐντραπήναί σε, ὅτι ἐκοπίασε Μωαβ ἐπὶ τοῖς βωμοῖς καὶ εἰσελεύσεται εἰς τὰ χειροποίητα αὐτῆς ὥστε προσεύξασθαι, καὶ οὐ μὴ δύνηται ἐξελέσθαι αὐτόν.

**13** Τοῦτο τὸ ῥῆμα, ὃ ἐλάλησε κύριος ἐπὶ Μωαβ, ὁπότε καὶ ἐλάλησε.

**14** καὶ νῦν λέγω Ἐν τρισὶν ἔτεσιν ἐτῶν μισθωτοῦ ἀτιμασθήσεται ἡ δόξα Μωαβ ἐν παντὶ τῷ πλούτῳ τῷ πολλῷ, καὶ καταλειφθήσεται ὀλιγοστός καὶ οὐκ ἔντιμος.

### IZ'

**1** Τὸ ῥῆμα τὸ κατὰ Δαμασκοῦ. Ἴδου Δαμασκὸς ἀρθήσεται ἀπὸ πόλεων καὶ ἔσται εἰς πτῶσιν,

**2** καταλειμμένη εἰς τὸν αἰῶνα, εἰς κοίτην ποιμνίων καὶ ἀνάπαυσιν, καὶ οὐκ ἔσται ὁ διώκων.

**3** καὶ οὐκέτι ἔσται ὄχυρά τοῦ καταφυγεῖν Εφραιμ, καὶ οὐκέτι ἔσται βασιλεία ἐν Δαμασκῷ, καὶ τὸ λοιπὸν τῶν Σύρων ἀπολεῖται· οὐ γὰρ σὺ βελτίων εἶ τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ καὶ τῆς δόξης αὐτῶν.

**4** Τάδε λέγει κύριος σαβαωθ ἼΕσται ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἔκλειψις τῆς δόξης Ἰακωβ, καὶ τὰ πύονα τῆς δόξης αὐτοῦ σεισθήσεται.

**5** καὶ ἔσται ὃν τρόπον ἐάν τις συναγάγη ἀμητὸν ἐστηκότα καὶ σπέρμα σταχύων ἐν τῷ βραχίονι αὐτοῦ ἀμήση, καὶ ἔσται ὃν τρόπον ἐάν τις συναγάγη στάχυν ἐν φάραγγι στερεᾷ

---

**11** ὡσεὶ – ἐνεκαίνισας] τῷ τείχει τῷ ὀστρακίνῳ **Σ** («стене глиняной»), שָׁרֵן רִקְלָ **MT** («ради Кир-хареса»). **LXX** \*תִּשְׁתַּח רִקְלָ

**XVII,2** καταλειμμένη – αἰῶνα] רָמַרְרָ רָרַ תִּבְרַרְרָ **MT** («оставлены города́ Арозра»). **LXX** \*רַמְרַרְרָ תִּבְרַרְרָ

---

40 Это Исаия говорит о своём пророчестве и внутреннем состоянии, обновлённом Богом (Ibid. 314 // Op. cit. Col. 664). Свт. Кирилл разбивает стих по-другому: внутренности

11 Оттого чрево моё на Моав как гусли отзвётся, и внутренности мои как бы стена, которую обновил ты<sup>40</sup>.

12 И будет, чтобы устыдиться тебе; ибо утомился Моав при алтарях, и войдёт в рукотворения её<sup>41</sup>, чтобы помолиться; и не могут они вывести его.

13 Это речь, которую изрёк Господь над Моавом, когда и изрёк<sup>42</sup>.

14 И ныне говорю: в три года, годов наёмника, обесчестится слава Моавля во всём богатстве многом и оставится малейший и непочитаемый.

## XVII

1 Речь против Дамаска. Вот Дамаск возьмётся от городов и будет в падение,

2 оставленный вовек; в ложе стад и упокоение, и не будет гонящего<sup>43</sup>.

3 И уже не будет укреплений, чтобы прибежать Ефрему, и уже не будет царства в Дамаске, и прочее из сирийцев погибнет; ибо ты не лучше сынов Израилевых и славы их.

4 Вот что говорит Господь Саваоф: Будет в день тот оскудение славы Иаковлевою, и тук славы его потрясён будет.

5 И будет так же, как если бы кто собрал урожай наставший и семья колосьев предплечьем его пожал бы, и будет так же, как если бы некто собрал колос в долине твёрдой<sup>44</sup>,

---

пророка отзовутся подобно гусям, а упоминание стены отсылает к началу пророчества о Моаве, где говорится о том, что его стена будет разрушена, как считает толкователь, во время землетрясения. Падение этой стены будет столь многим известно, что с ним сравнивается музыкальная «громкость» пророчества (*Cyrrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam prophetam* II, 3 // *Op. cit.* Col. 416).

41 «Её», т.е. Иерусалима; но враги не пустят его туда (*Ephraem Syrus. Commentarius in Isaiam prophetam* 47B // *Op. cit.* P. 47).

42 Так сказано потому, что Господь редко адресовал пророчества язычникам, как в данном случае (*Basilii Caesariensis. Commentarius in Isaiam prophetam* 315 // *Op. cit.* Col. 665). И раньше изрекал многое против Моавы, и теперь наконец изрёк эту речь (*Cyrrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam prophetam* II, 3 // *Op. cit.* Col. 418).

43 Т.е. никто не будет прогонять из него скот (*Ibid.* II, 3 // *Op. cit.* Col. 421).

44 «LXX вместо долины Рафаим перевели: долина твёрдая, чтобы выразить жестокосердие Иудеев» (*Hieronymus Stridonensis. Commentarius in Isaiam prophetam* VII, 17 // *Op. cit.* Col. 242). Св. Ефрем, напротив, толкует «долину Рефаимов» как «местность плодородную» (*Ephraem Syrus. Commentarius in Isaiam prophetam* 48A // *Op. cit.* P. 48).

**6** και καταλειφθῆ ἐν αὐτῇ καλάμη ἢ ὡς ῥῶγες ἐλαίας δύο ἢ τρεῖς ἐπ' ἄκρου μετέωρου ἢ τέσσαρες ἢ πέντε ἐπὶ τῶν κλάδων αὐτῶν καταλειφθῆ. τάδε λέγει κύριος ὁ θεὸς Ἰσραηλ

**7** Τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ πεποιθῶς ἔσται ἄνθρωπος ἐπὶ τῷ ποιήσαντι αὐτόν, οἱ δὲ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ εἰς τὸν ἅγιον τοῦ Ἰσραηλ ἐμβλέψονται,

**8** και οὐ μὴ πεποιθότες ὄσιν ἐπὶ τοῖς βωμοῖς οὐδὲ ἐπὶ τοῖς ἔργοις τῶν χειρῶν αὐτῶν, ἃ ἐποίησαν οἱ δάκτυλοι αὐτῶν, και οὐκ ὄψονται τὰ δένδρα αὐτῶν οὐδὲ τὰ βδελύγματα αὐτῶν.

**9** τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἔσονται αἱ πόλεις σου ἐγκαταλελειμμένοι, ὄν τρόπον ἐγκατέλιπον οἱ Ἀμορραῖοι και οἱ Εὐαῖοι ἀπὸ προσώπου τῶν υἱῶν Ἰσραηλ, και ἔσονται ἔρημοι,

**10** διότι κατέλιπες τὸν θεὸν τὸν σωτήρᾶ σου και κυρίου τοῦ βοηθοῦ σου οὐκ ἐμνήσθης. διὰ τοῦτο φυτεύσεις φύτευμα ἄπιστον και σπέρμα ἄπιστον·

**11** τῇ δὲ ἡμέρᾳ, ἣ ἂν φυτεύσης, πλανηθήσῃ· τὸ δὲ πρῶι, ἐὰν σπείρης, ἀνθήσει εἰς ἀμητὸν ἢ ἂν ἡμέρᾳ κληρώσῃ, και ὡς πατήρ ἀνθρώπου κληρώσῃ τοῖς υἱοῖς σου.

**12** Οὐαὶ πλῆθος ἐθνῶν πολλῶν· ὡς θάλασσα κυμαίνουσα οὕτως ταραχθήσῃσθε, και νῶτος ἐθνῶν πολλῶν ὡς ὕδωρ ἠχήσει.

**13** ὡς ὕδωρ πολὺ ἔθνη πολλά, ὡς ὕδατος πολλοῦ βία καταφερομένου· και ἀποσκορακιεῖ αὐτὸν και πόρρω αὐτὸν διώξεται ὡς χνοῦν ἀχύρου λικμώντων ἀέναντι ἀνέμου και ὡς κονιορτὸν τροχοῦ καταγιγῆ φέρουσα.

**14** πρὸς ἐσπέραν ἔσται πένθος, πρὶν ἢ πρῶι και οὐκ ἔσται. αὕτη ἡ μερὶς τῶν ὑμᾶς προνομευσάντων και κληρονομία τοῖς ὑμᾶς κληρονομήσασιν.

### III'

**1** Οὐαὶ γῆς πλοίων πτέρυγες ἐπέκεινα ποταμῶν Αἰθιοπίας,

---

**9** οἱ<sup>1</sup> – Εὐαῖοι] ὄστρακον και ἐμίρ **A** («черепок и эмир»), δρυμὸς και ἀμίρ **Σ** («лес и амур»), ἄρς και ἐμίρ **Θ** («арс и эмир»), 𐤁𐤓𐤍 𐤒𐤑𐤍 𐤒𐤓𐤍𐤁𐤒𐤓 𐤑𐤒𐤏𐤁 **MT** («чаща и вершина, которые оставили»)

**11** και – ἀνθρώπου] και ἀλγήσει ἄνθρωπος **A Θ** («и мучиться будет человек»), 𐤁𐤓𐤍 𐤁𐤒𐤓 **MT** («боль горестная»). **LXX** \*𐤁𐤓𐤍 𐤁𐤒𐤓 | κληρώση<sup>2</sup> – σου] *om.* **MT**

a Ср. Пс. 29/30, 6

---

45 Свт. Кирилл: речь пророка здесь обладает особенно сильной неясностью (ἀσάφεια). День самоуверенного насаждения неверного семени противопоставляется другому дню, когда насаждение происходит при свете утра богопознания: такое семя даст

6 и оставлена в ней солома, или как ягоды маслины две или три на вершине вознесённой, или четыре или пять на ветвях их оставлено. Вот что говорит Господь Бог Израилев:

7 Днём тем уповающим будет человек на Сотворившего его, очи же его на Святого Израилева воззрят,

8 и да не уповающими будут на алтари, ни на дела рук их, что сотворили персты их, и не посмотрят на деревья их, ни на мерзости их.

9 Днём тем будут города твои оставлены, так же как оставили аморреи и евеи от лица сынов Израилевых, и будут опустевшими,

10 посему оставил ты Спасителя твоего, и Господа, помощника твоего, не вспомнил ты: оттого насадишь насаждение неверное и семя неверное;

11 днём же, которым насадишь, заблудишься; завтра же если посеешь, процветёт в урожай, коим днём наследие дашь, и как отец человеческий наследие дашь сынам твоим<sup>45</sup>.

12 Увы, множество племён многих! Как море волнующееся, так взмзятётся, и спина племён многих, как вода, отзовётся.

13 Как вода многая — племена многие, как воды́ многой, мощью низводимой; и отвергнет<sup>46</sup> его, и дальше за ним погонится, как прах мякины при веянии против ветра и как пыль колеса буря носящая<sup>47</sup>.

14 К вечеру будет рыдание, прежде чем завтра, и не будет<sup>a</sup>; это доля тех, которые вас разделили и наследие ваше унаследовали.

## XVIII

1 Увы, земли́ кораблей крылья по ту сторону рек эфиопских!<sup>48</sup>

---

наследие (*Cyrrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam prophetam* II, 3 // *Op. cit.* Col. 429, 432).

46 Довольно редкий (впрочем, встречающийся ещё в Пс. 26, 9) глагол ἀποσκορακίζω в словаре Гесихия Александрийского, лексикографа V–VI вв., трактуется как ἀποδοκιμάζω, что значит «отвергать как недостойного» (*Hesychiei Alexandrini Lexicon* / ed. M. Schmidt. Jena, 1867. Col. 206).

47 Унесённой бурейю пыли от колеса колесницы или с гумна уподоблено ассирийское войско (*Cyrrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam prophetam* II, 3 // *Op. cit.* Col. 433).

48 Послания посылает Антихрист, «племя потоптанное» — христиане, которых он убеждает поклониться себе, а корабли — гонимые церкви Христовы, обуреваемые в мирском море (*Hippolytus Romanus. De antichristo* LVIII–LIX // *Αθανασόπουλος Π. Χ.*

**2** ὁ ἀποστέλλων ἐν θαλάσῃ ὄμηρα καὶ ἐπιστολὰς βυβλίνας ἐπάνω τοῦ ὕδατος· πορεύσονται γὰρ ἄγγελοι κοῦφοι πρὸς ἔθνος μετέωρον καὶ ξένον λαὸν καὶ χαλεπὸν, τίς αὐτοῦ ἐπέκεινα; ἔθνος ἀνέλπιστον καὶ καταπεπατημένον. νῦν οἱ ποταμοὶ τῆς γῆς

**3** πάντες ὡς χώρα κατοικουμένη· κατοικηθήσεται ἡ χώρα αὐτῶν ὡσεὶ σημεῖον ἀπὸ ὄρους ἀρθῆ, ὡς σάλπιγγος φωνὴ ἀκουστὸν ἔσται.

**4** ὅτι οὕτως εἶπέ μοι κύριος Ἀσφάλεια ἔσται ἐν τῇ ἐμῇ πόλει ὡς φῶς καύματος μεσημβρίας, καὶ ὡς νεφέλη δρόσου ἡμέρας ἀμήτου ἔσται.

**5** πρὸ τοῦ θερисμοῦ, ὅταν συντελεσθῇ ἄνθος καὶ ὄμφαξ ἀνήση ἄνθος ὀμφακίζουσα, καὶ ἀφελεῖ τὰ βοτρυδία τὰ μικρὰ τοῖς δρεπάνοις καὶ τὰς κληματίδας ἀφελεῖ καὶ κατακόψει

**6** καὶ καταλείψει ἅμα τοῖς πετεινοῖς τοῦ οὐρανοῦ καὶ τοῖς θηρίοις τῆς γῆς, καὶ συναχθήσεται ἐπ' αὐτοὺς τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ, καὶ πάντα τὰ θηρία τῆς γῆς ἐπ' αὐτὸν ἵξει.

**7** ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ ἀνενεχθήσεται δῶρα κυρίῳ σαβαωθ ἐκ λαοῦ τεθλιμμένου καὶ τετιλμένου καὶ ἀπὸ λαοῦ μεγάλου ἀπὸ τοῦ νῦν καὶ εἰς τὸν αἰῶνα χρόνον· ἔθνος ἐλπίζον καὶ καταπεπατημένον, ὃ ἔστιν ἐν μέρει ποταμοῦ τῆς χώρας αὐτοῦ, εἰς τὸν τόπον, οὗ τὸ ὄνομα κυρίου σαβαωθ ἐπεκλήθη, ὄρος Σιών.

---

Ипполүту Рώμηс Рері ту Антхрісту: κρηκίкῆ ἐκδουση. Διδακτορικῆ διατριβῆ. Ιωάννινα, 2013. Σ. 184–185). Свт. Иероним, напротив, полагает, что это еретики, дошедшие до крайности нечестия (*Hieronymus Stridonensis. Commentarius in Isaiam prophetam VII, 18 // Op. cit. Col. 247*).

2 Посылающий в море поручительства и послания папирусовые наверху воды<sup>49</sup>; ибо отправятся вестники лёгкие к племени вознесённому и чужому народу и трудному; кто за ним по ту сторону? Племя безнадёжное и потоптанное<sup>50</sup>. Ныне реки земные

3 все — как страна обитаемая<sup>51</sup>; обитаема будет страна их; как бы знамение от горы поднято будет, как трубы голос услышан будет.

4 Ибо так сказал мне Господь: Безопасность будет в моём городе как свет жара полуденного, и как облако росы в день урожая будет.

5 Перед жатвою, когда совершится цвет и незрелое, процветёт цвет несозревающий, и отнимет гроздочки малые серпами, и веточки отнимет и порубит<sup>52</sup>,

6 и оставит вкупе птицам небесным и зверям земным, и соберутся на них птицы небесные, и всё зверьё земли на него придёт.

7 В срок тот вознесены будут дары Господу Саваофу из народа оскорблённого и выщипанного<sup>53</sup> и от народа великого, отныне и на вечное время: племя надеющееся и потоптанное, которое есть в части реки страны его, в место, где имя Господа Саваофа призвано, — гору Сион.

49 Речь идёт о ритуальных письмах, связанных с культом Адониса, т.е. Таммуза (*Cyrrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam prophetam* II, 3 // *Op. cit.* Col. 441). Бесплезность обращения за помощью живописуется бессмысленностью путешествий (*Joannes Chrysostomus. Interpretatio in Isaiam prophetam (versio Armena) // Յովհաննէս Սուկերեբան, սբ. Մեկնորթիին Յաշեայ մարգարէի. Էջ 169. [Иоанн Златоуст, св. Толкование Исаии пророка. С. 169]*). Далее армянский текст комментария святителя на эту главу неудобопонятен и производит впечатление или составленного иным автором, или конспекта златоустовых толкований.

50 Т.е. погрязшее демонами, вследствие идолослужения; речь идёт о Египте (*Cyrrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam prophetam* II, 3 // *Op. cit.* Col. 444).

51 Ассирийцы пройдут в Египет, несмотря на дельту Нила, как будто по суше (*Ibid.* // *Op. cit.*).

52 Садовники отрезают малые ветви, чтобы большие лучше развились (*Ibid.* // *Op. cit.* Col. 448).

53 Т.е. вырванного из своей почвы и пересаженного на лучшую (*Ibid.* // *Op. cit.* Col. 449). **РṢṭ** и цитирующийся её св. Ефрем используют производное слово от глагола **ܚܘܠܐ** «искоренять», родственного **ܚܘܠܐ** «корень» (*Ephraem Syrus. Commentarius in Isaiam prophetam* 49F // *Op. cit.* P. 49), даром что **ܚܘܠܐ** означает «вырывать» именно волосы, шерсть, перья, но не растения; таково же значение и евр. **חָרַץ**.

### Источники

- Αθανασόπουλος Π. Χ.* Ιππολύτου Ρώμης Περί του Αντιχρίστου: κριτική έκδοση. Διδακτορική διατριβή. Ιωάννινα: Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, 2013.
- Basilius Caesariensis.* Commentarius in Isaiam prophetam // PG. T. 30. Col. 117–668.
- The Bible in Aramaic Based on Old Manuscripts and Printed Texts / ed. by A. Sperber: in 3 vols. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2004.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia / ed. K. Elliger et W. Rudolf. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, <sup>5</sup>1997.
- Biblia Sacra Vulgata iuxta Vulgatam versionem / rec. R. Weber et R. Gryson. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, <sup>5</sup>2007.
- Bibliorum Sacrorum Latinae versiones antiquae seu Vetus Italica. T. 2. Remis: Apud Reginaldum Florentain, 1743.
- Cyrillus Alexandrinus.* Commentarius in Isaiam prophetam // PG. T. 70. Col. 9–1449.
- Der Prophet Jesaia nach der aethiopischen Bibeluebersetzung. T. 1: Der aethiopische Text / hrsg. von J. Bachmann. Berlin: E. Felber, 1893.
- Gregorius Magnus.* Moralia, sive Expositio in Job // PL. T. 76. Col. 9–782.
- Hesychii Alexandrini* Lexicon / ed. M. Schmidt. Jena: Hermann Dufft, 1867.
- Hieronymus Stridonensis.* Commentarius in Isaiam prophetam // PL. T. 24. Col. 17–678.
- Origenis* Hexaplorum quae supersunt; sive, Veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta: in 2 t. / ed. Fr. Field. Oxonii: E typographeo Clarendoniano, 1875.
- Prophetae maiores, in dialecto linguae Aegyptiacae Memphitica seu Coptica: in 2 t. / ed. H. Tattam. T. 1. Oxford: Oxford University Press, 1852.
- Sancti patris nostri Ephraem Syri* Opera omnia quae exstant Graece, Syriace, Latine: in 6 t. T. 2: Syriace et Latine. Romae: Ex typographia Vaticana, Jo. Mariae Henrici Salvioni, 1740.
- Septuaginta. Vol. 14: Isaias / ed. J. Ziegler. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, <sup>5</sup>1983.
- Septuaginta Deutsch: Die griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung / hrsg. von W. Kraus, M. Karrer. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, <sup>2</sup>2010.
- The Biblical Qumran Scrolls: Transcriptions and Textual Variants / ed. by E. Ulrich. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2010.
- The Old Testament in Syriac According to the Peshiṭta Version / ed. on Behalf of the International Organization for the Study of the Old Testament by the Peshiṭta Institute Leiden. Pt. 3/1: Isaiah. Leiden: E. J. Brill, 1993.
- Theodoretus Cyrensis.* Commentaria in Isaiam // PG. T. 81. Col. 215–494.
- Աստվածաշունչ մաթեան. Կոստանդնուպոլիս: Գ. Պաղտատրեան, 1895.* [Священное Писание. Константинополь: Г. Пахтатлян, 1895].
- Յովհաննէս Ոսկերչեան, սր. Մեկնոթիթիին Նսայեայ մարգարէի. Վենետիկ: Սբ. Դազարու, 1880.* [Иоанн Златоуст, св. Толкование Исаии пророка. Венеция: Типография Св. Лазаря, 1880].
- მცხეთური ხელნაწერი. თბილისი: მეცნიერება, 1985. [Мцхетская рукопись. Тбилиси: Мецниереба, 1985].
- Библиа сиреч книги Ветхаго и Новаго Завета, по языку словенску. Острог: Тип. кн. К. К. Острожского; Печ. Иван Федоров, 1581; М.; Л.: Слово-Арт, <sup>1</sup>1988.

### **Литература**

- Маневич Л.* Игра слов в книге пророка Иеремии // Библия: литературные и лингвистические исследования. Вып. 4. М.: РГГУ, 2001. С. 176–195.
- A Greek-English Lexicon of the Septuagint / comp. by J. Lust, E. Eynikel, K. Hauspie. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2003.
- Noegel S. B.* Wordplay and Translation Technique in the Septuagint of Job // *Aula orientalis*. 1995. Vol. 14. P. 33–44.

ИССЛЕДОВАНИЯ

АСКЕТИКА

# ТЕРМИН «МОЛИТВА» В «ΑΡΟΡΗΤΗΕΓΜΑΤΑ ΠΑΤΡΩΝ»:

МОЛИТВЫ-ПРОСЬБЫ И МОЛИТВЫ-  
ВОСХВАЛЕНИЯ

Священник Вячеслав Патрин

кандидат богословия  
кандидат исторических наук (греческие исследования)  
доцент кафедры философии и теории права  
Волгоградского государственного университета  
директор Центра подготовки церковных специалистов  
Волгоградской епархии  
400012, г. Волгоград, ул. Чапаева, д. 26  
patrin.viacheslav@gmail.com

**Для цитирования:** Патрин В., священник. Термин «молитва» в «Αρορητηεγματα Πατρων»: молитвы-просьбы и молитвы-восхваления // Библия и христианская древность. 2025. № 3 (27). С. 110–131. DOI: 10.31802/BCA.2025.27.3.004

## Аннотация

УДК 27-29 (2-35) (27-788-35)

Корпус «Αρορητηεγματα Πατρων» или «Изречений отцов-пустынников» является уникальным собранием текстов, отражающим жизнь монахов Нижнего Египта, с деятельностью которых связывают появление практики «молитвы Иисусовой». История появления данной практики имеет много спорных и нерешенных вопросов, поэтому для понимания ее генезиса важное значение имеет изучение молитвенной практики монахов «Αποφτεγμ» как таковой. Одну из существенных ролей в этом исследовании играет понятийно-терминологический анализ текстов, содержащих информацию о молитвенной практике монахов. Продолжая обзор молитвенной терминологии в «Αρορητηεγματα Πατρων», в данной статье мы рассмотрим греческие термины, которые обозначают молитвы-просьбы и молитвы-восхваления. Два данных вида молитв восходят к двум основным истокам христианской традиции — античной греко-римской и иудейской, которые и определили в целом молитвенную терминологию в корпусе «Αποφτεγμ». Терминологический анализ осуществляется на базе греческих текстов апофтегм, часть из которых отсутствует в русских переводах. Основной метод, применяемый в работе — контекстуальный анализ. Проведенное исследование показало, что в «Αποφτεγμαх» молитвенная терминология, касающаяся молитв-просьб и молитв-восхвалений в целом продолжает традицию раннехристианского словоупотреб-

ления, но при этом имеет некоторые свои особенности. В текстах апофтегм можно заметить предпочтения, которые в различных группах апофтегм отдаются одному из синонимов, обозначающих молитву-просьбу. Термины благословения и прославления в контексте молитв к Богу встречаются в «Апофтегмах» реже, чем в христианской литературе первых веков и связаны, как правило, с наставлениями о непрестанной молитве. Также можно отметить, что молитвы к Богу в «Апофтегмах» и в раннемонашеских текстах в целом имеют бóльшую простоту и непосредственность, которые иногда выходят за рамки привычного нам представления о необходимом для молитвы почтительно-благоговейном обращении к Богу.

**Ключевые слова:** Апофтегмы, молитва, терминология, молитва-просьба, молитва-восхваление.

---

## The Term «Prayer» in «Apothegmata Patrum»: Prayers of Supplication and Prayers of Praise

**Priest Viacheslav Patrin**

PhD in Theology

PhD in Greek Studies

Associate Professor at the Department of Philosophy and Theory of Law  
at the Volgograd State University

Director at the Church Personnel Training Center at the Volgograd Diocese  
26 Ulitsa Imeni Chapayeva, Volgograd 400012, Russia

patrin.viacheslav@gmail.com

**For citation:** Patrin, Viacheslav, priest. "The Term 'Prayer' in 'Apothegmata Patrum': Prayers of Supplication and Prayers of Praise". *Bible and Christian Antiquity*, № 3 (27), 2025, pp. 110–131 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2025.27.3.004

**Abstract.** «Apothegmata Patrum» or the «Sayings of the Desert Fathers» is a unique collection of texts depicting the life of the monks of Lower Egypt among which the practice of the «Jesus Prayer» was emerged. The history of the genesis of this practice has many controversial and unresolved issues, so the study of the prayer practice of the monks of «Apothegms» is important for understanding this genesis. The conceptual and terminological analysis of texts containing information about the prayer practice of the monks plays an essential role in this study. Continuing our review of prayer terminology in the «Apothegmata Patrum», this paper will examine the Greek terms that designate supplication and praise prayers. These two types of prayers trace their roots back to the two main sources of Christian tradition: the ancient Greco-Roman and the Jewish tradition, which have determined the overall prayer terminology in the «Apothegmata Patrum». The terminological analysis on this paper is based on the Greek texts of the «Apothegms» some of which are missing in Russian translations. The main method used in the work is contextual analysis. The research has shown that in the «Apothegms» the prayer terminology concerning prayers-requests and prayers of praise continues the tradition of early Christian word-use in general, but at the same time there is

some peculiarities. We can notice that the different groups of apophthegms prefer one of the synonyms denoting the prayer-request. The terms blessing and glorification in the context of prayers to God occur less frequently in the «Apophthegms» than in the Christian literature of the first centuries and are usually associated with instructions for unceasing prayer. It can also be noted that prayers to God in the «Apophthegms» and in early monastic texts in general have greater simplicity and directness, which sometimes go beyond our usual idea of the reverent address to God necessary for prayer.

**Keywords:** Sayings of the Desert Fathers, early monasticism, terminology, prayers of supplication, prayers of praise.

**К**орпус «Изречений отцов-пустынников» является уникальным собранием текстов, в котором перемежается устная и письменная традиция раннего христианского монашества. Это собрание оказало в дальнейшем большое влияние на всю последующую аскетическую традицию. Сами тексты отражают прежде всего монашескую традицию, сложившуюся в Нижнем Египте на территории трех знаменитых монашеских центров: Нитрии, Келлии и Скита, с которыми связано появление такой известной православной мистической практики как «молитва Иисусова». История появления этой практики содержит еще много спорных и нерешенных вопросов<sup>1</sup>, поэтому важное значение имеет изучение молитвенной практики монахов «Апофтегм» как таковой. Одним из важных аспектов в этом изучении является понятийно-терминологический анализ текстов, содержащих информацию о молитвенной практике монахов.

В первой статье нами был представлен общий обзор греческих терминов обозначающих молитву в корпусе Апофтегм<sup>2</sup>. В данной статье внимание будет сосредоточено на терминах, связанных с молитвами-просьбами и молитвами-восхвалениями, которые, по сути, определяют содержательную часть христианских молитв. Молитва в европейской культуре традиционно ассоциируется прежде всего с просьбой. Корни такой ассоциации восходят к Античности, и сами просительные молитвы не являются, собственно говоря, христианской спецификой. Более специфичными в данном случае являются молитвы, в которых верующий благодарит, восхваляет и прославляет Бога. Такие молитвы восходят к иудейской традиции. Эти два истока христианской традиции (античный и иудейский) определили терминологию молитвенной практики, которая представлена в корпусе «Апофтегм»<sup>3</sup>.

- 1 См.: Патрин В. Г. Происхождение «молитвы Иисусовой». Критика традиционного мнения в контексте феномена спонтанных молитв // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 4: История. Регионоведение. Международные отношения. 2023. Т. 28 (6). С. 151–160. Основным предметом наших исследований в целом является история практики «молитвы Иисусовой», и анализ молитв в корпусе «Апофтегм» является одной из составляющих в этих исследованиях.
- 2 См.: Патрин В. Г., свящ. Термин «молитва» в «Αρορητηγματα Ρατρυμ». Общий обзор // Библия и христианская древность. 2019. № 3 (3). С. 175–195.
- 3 Для создания исторического контекста молитвенной терминологии мы опирались на работу: Hamman A. La prière chrétienne et la prière païenne, formes et différences // Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung. T. 2: Principat. Bd. 23/2: Halbband Religion (Vorkonstantinisches ►

В русском языке слово «молитва» обозначат как молитву-просьбу, так и молитву в общем смысле слова, которая включает в себя и молитвы-восхваления. Особенностью греческого языка является использование особых терминов *εὐχή* / *εὐχομαι* и *προσευχή* / *προσεύχομαι* для обозначения молитв в общем смысле. Эти родовые греческие термины, строго говоря, не обозначают ни просьбы, ни восхваления. Их рассмотрению будет посвящена отдельная статья.

В контексте терминологического анализа в данной статье отдельное внимание будет уделено особенностям греческих терминов, выражающих молитву-просьбу. В ряде случаев характер этих просьб выходит за рамки привычного нам понимания того, какой должна быть молитвенная просьба, адресованная Богу. Также нужно отметить, что наш анализ терминов, обозначающих молитву-просьбу, не будет касаться более частных видов просьб, таких как «помоги», «спаси», «помилуй» и т.п.

### 1. Молитвы-просьбы

Мы начнем наше изложение с терминов, которые используются в раннехристианской литературе для обозначения молитв, но которые или совсем не встречаются в «Апофтегмах», или же имеют другое значение — *ἔντευξις* и *ἑρωτάω*.

Первый из рассматриваемых терминов, *ἔντευξις*, приводит ап. Павел в Первом послании к Тимофею для обозначения одного из четырех видов молитв: *«Итак прежде всего прошу совершать молитвы (δεήσεις), прошения (προσευχάς), моления (ἑντεύξεις), благодарения (εὐχαριστίας) за всех человек»* (1 Тим. 2, 1). Как отмечает А. Амман, в эллинистической традиции слово *ἔντευξις* не используется для обозначения молитвы. В христианской литературе этот термин используется в значении «молитва» помимо Послания Павла к Тимофею также в Пастыре Ермы, у Оригена и свт. Григория Нисского<sup>4</sup>. В «Апофтегмах» этот термин для обозначения молитвы не используется.

Несколько более сложна ситуация с глаголом *ἑρωτάω*. В Евангелии от Иоанна данный глагол используется в местах, где Христос обращается к Богу-Отцу, и в этом случае он понимается как выражение

► Christentum: Verhältnis zu römischem Staat und heidnischer Religion, Fortsetzung). Berlin; New York (N. Y.), 1980. S. 1190–1247.

4 См.: Ibid. S. 1196–1197.

молитвы<sup>5</sup>. В «Апофтегах» ἐρωτάω не используется при повествовании о молитве, за исключением одного места, которое мы приведем ниже. Этот глагол, как правило, используется для обозначения вопроса или просьбы одного человека к другому. В частности, это стандартный глагол в словосочетаниях, выражающих вопрос, адресованный старцу. Многие апофтегмы начинаются именно с этого глагола, и мы можем сказать, что в этом случае он играет конструктивную роль для построения самого текста апофтегм. (Ἀδελφὸς ἠρώτησε / Ἠρώτησεν ἀδελφός τὸν ἀββᾶν <...>, Ἠρώτησέ τις τὸν ἀββᾶν <...>, Ἠρώτησάν τινες τὸν ἀββᾶν <...>, Ἠρωτήθη ὁ ἀββᾶς...).

Единственная апофтегма, в которой мы встречаем употребление этого термина в контексте молитвы — это апофтегма Даниила<sup>6</sup>. Можно отметить, что данная апофтегма в целом очень богата молитвенной терминологией. В интересующем нас отрывке мы читаем: «Старец, ободряемый своими добродетелями, сказал с дерзновением: “Дай мне три дня; я вопрошу (ἐρωτῶ τὸ Θεόν) о сем Бога и скажу тебе: кто таков Мелхиседек”. Возвратясь, он молился Богу (ἐδέετο τοῦ Θεοῦ) о сем»<sup>7</sup>.

5 См., например, Ин. 14, 16: *И Я умолю (ἐρωτήσω) Отца, и даст вам другого Утешителя, да пребудет с вами вовек*. Как отмечает Амман, «евангелист Иоанн отличается в своем словоупотреблении не только от синоптиков, но и от посланий Павла. Он ни разу не употребляет слов εὐχή, δέσις, а также производных от них. В четвертом Евангелии для обозначения молитвы Христа и верующих используются разные термины. Для обозначения молитвы Иисуса Иоанн использует ἐρωτᾶν. Любопытно, что этот глагол является усиленной формой от глагола ἐρέω, который у античных авторов всегда сохраняет первоначальное значение “спрашивать” и “просить”, что мы встречаем также в Новом Завете, но он никогда не означает “молиться”. Гермоген, который знал такое словоупотребление, отклонил его как неправильное. Иоанн, с другой стороны, напротив очень часто использует глагол ἐρωτᾶν для обозначения молитвы Иисуса. Мы находим его четыре раза в священнической молитве (Ин 14, 16; 16, 26; 17, 9.15). Он выражает близость и совершенное согласие, которое существует между Сыном и Отцом. Несомненно, такое иоанновское употребление глагола ἐρωτᾶν восходит к семитской, а не к греческой традиции. Вероятно, Септуагинта спровоцировала этот сдвиг» (*Hamman A. La prière chrétienne et la prière païenne, formes et différences // Op. cit. S. 1195–1196*).

6 Апофтегмы будут обозначаться, как это принято в научной литературе, в соответствии с их расположением в Алфавитном (например, Даниила 8 или Daniele 8), Анонимном (например, N 39) и Систематических собраниях (например, Сист. 15, 1 и Syst. 15, 123).

7 *Αρορηθηγματα Patrum. Collectio Graeca alphabetica. De abbate Daniele 8 // PG. 65. Col. 160*. Рус. пер. (Даниила 8): Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов / пер. с греч., сост. при Московской духовной академии. М., 1855. С. 64.

В связи с этой апофтегмой и практикой применения глагола ἐρωτάω в апофтегмах возникает вопрос: насколько корректно в целом понимать и переводить ἐρωτάω как «молиться»? Также возникает другой вопрос: всякий ли вопрос или просьба к Богу является молитвой?

Молитва традиционно ассоциируется прежде всего с просьбой, при этом важно понимать, в чем она отличается от просьбы как таковой и от вопроса. Наиболее логично говорить, что молитва предполагает обращение к Богу или к святым, т.е. ее определяет адресат действия. Однако можно обращаться с молитвами и к простому человеку<sup>8</sup>. С другой стороны, всякий ли вопрос или просьбу к Богу или святым можно назвать молитвой? Например, если в этом вопросе или просьбе нет никакого благоговейного чувства или содержится упрек, или претензия? В отличие от античной языческой традиции, формы непочтительного обращения к Богу элиминированы из привычного нам христианского понимания молитвы<sup>9</sup>, однако в более ранних христианских текстах можно встретить обращения к Богу, которые напоминают упрек или ультиматум. Так, прп. Антоний Великий в Житии спрашивает у Бога после избиения от демонов: «Где Ты был?»<sup>10</sup>, а прп. Павел Простой обращается ко Христу в ультимативной форме: «Я не сойду с камня, не буду ни есть, ни пить до смерти, если Ты не услышишь меня теперь, и не изгонишь беса из сего человека, и не освободишь его от духа

8 Об этом, в частности, писал еще Ориген, производя на терминологическом уровне градацию типов молитв в соответствии с их допустимым адресатом. См.: *Origenes. De oratione* 14 // PG. 11. Col. 460B–464C. Рус. пер.: *Ориген. О молитве* / пер. и примеч. Н. Корсунского. СПб., 21897. С. 55. «Каких-либо ссылок при этом на существующую церковную практику или на других христианских авторов у Оригена нет, и также не было последующей рецепции данной оригеновской системы в Церкви» (*Патрин В. Г. «Камень преткновения»: Учение о молитве ко Христу у Оригена в контексте генезиса практики «молитвы Иисусовой»* // Мир Православия: сб. ст. Вып. 8 / сост. Н. Д. Барабанов, О. А. Горбань. Волгоград, 2012. С. 337).

9 Известное высказывание прп. Исаака Сирина, что «всякая беседа, совершаемая втайне, всякое попечение доброго ума о Боге, всякое размышление о духовном устанавливается молитвою и нарицается именем молитвы» (*Isaacus Ninivita. Corpus Graecorum* 53 // *Αββᾶ Ἰσαὰκ τοῦ Σύρου. Λόγοι ἀσκητικοί* / крп. экд. М. Πιράρ. Ἄγιον Ὄρος, 2012. Σ. 675. Рус. пер. (Слово 39): *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. Сергиев Посад, 2008. С. 208) тоже подразумевает под молитвой только благочестивые формы обращения к Богу.

10 См.: *Athanasius Alexandrinus. Vita Antonii* 10 // SC. 400. P. 162. Рус. пер.: *Антоний Великий, прп.* Житие и послания. Духовно-просветительское издание. М., 2010. С. 27.

нечистого»<sup>11</sup>. В данном случае можно отметить, что наше современное представление о молитве более рафинированно, чем это было свойственно древним христианам. Здесь стоит вспомнить о значении греческого понятия беседа (ὁμιλία) в выражении «Молитва — это беседа (ὁμιλία) с Богом»<sup>12</sup>. Греческое ὁμιλία имеет коннотации неформального, фамильярного общения<sup>13</sup>. Таким образом, при анализе древних христианских текстов наше современное понимание феномена молитвы требует корректировки в сторону включения в него и менее благоговейных с нашей точки зрения форм обращения к Богу<sup>14</sup>.

#### Παρακαλέω

В отличие от ἔντευξις и ἐρωτάω для глагола παρακαλέω не было свойственно его употребление для выражения молитвы к Богу в раннехристианской литературе<sup>15</sup>, поэтому в работе Аммана, посвященной раннехристианской молитвенной терминологии, мы его не находим. В «Апофтегмах» же напротив παρακαλέω является одним из наиболее часто используемых глаголов для обозначения молитвы-просьбы по отношению к Богу<sup>16</sup>. Чаще всего данный термин все же используется

- 
- 11 *Palladius Helenopolitanus. Historia Lausiaca XXII (Paulus Simplex), 12 // Palladio. La Storia Lausiaca / introd. di C. Mohrmann, testo crit. e comment. a cura di G. J. M. Bartelink, trad. di M. Barchiesi. Roma; Milano, 1974. (Vite dei santi; 2). P. 126. Рус. пер.: Палладий, еп. Еленопольский. Лавсаик, или повествование о жизни святых и блаженных отцов. М., 2003. С. 111.*
- 12 У Евагрия в «Слове о молитве» букв.: «Молитва есть беседа ума с Богом» (Ἡ προσευχή ὁμιλία ἐστὶ νοῦ πρὸς θεόν) (*Evagrius Ponticus. De oratione 3 // SC. 589. P. 220. Рус. пер.: Творения аввы Евагрия: Аскетические и богословские трактаты / пер., вступ. ст. и коммент. А. И. Сидорова. М., 1994. С. 78).*
- 13 См.: *Liddell H. G., Scott R. A. Greek-English Lexicon. Oxford, 1996. P. 1222.*
- 14 Этот вопрос нами также рассматривался в предыдущей статье, где мы приводили в пример рассуждения Д. Обрио-Севен относительно античной (языческой) практики молитвы. См.: *Патрин В. Г., свящ. Термин «молитва» в «Αρορητηγματα Patrum». Общий обзор // Указ. соч. С. 178–182. Данный вопрос имеет и свое пастырско-практическое измерение, т.к. многие люди на исповеди говорят о своих претензиях и упреках к Богу, и зачастую приходится осознавать, что это является их формой общения с Богом, на которую они в данный момент способны, и, исходя из рассматриваемой нами древней молитвенной практики, можно отнести такие формы общения с Богом также к молитве.*
- 15 См.: *Liddell H. G., Scott R. A. Greek-English Lexicon. P. 1311.*
- 16 В настоящий момент мы технически не можем проверить применение παρακαλέω для выражения молитвы во всех близких к «Апофтегмам» греческих источниках, ►

в «Апофтегмах» в своем обычном, социальном значении для выражения просьбы одного человека к другому. В интересующем нас религиозном контексте *παρακαλέω* используется в «Апофтегмах» как самостоятельно, так и для конкретизации просительного характера молитвы:

«Некогда ученик великого старца боролся с похотью. Старец, видя его страждущим, говорит: хочешь ли — помолюсь (*παρακαλέσω*) Богу, чтобы Он облегчил твою борьбу? — Нет, сказал ученик. — ибо я хотя и стражду, но в самом страдании нахожу плод для себя. Посему лучше проси (*παρακάλεσον*) Бога в молитвах (*εὐχαῖς*) своих о том, чтобы Он даровал мне терпение перенести искушение. На это авва говорит ему: теперь я узнал, что ты имеешь преспеяние и превосходишь меня»<sup>17</sup>.

В качестве особенности этого термина мы можем подчеркнуть, что он используется в апофтегмах в прямой речи, чтобы сказать: «Прошу тебя (или вас)», только в социальном контексте, т.е. в обращении, адресованном человеку, но не в молитве к Богу:

«*Παρακαλῶ σὸν σε, ἀββᾶ, μὴ σκανδαλισθῆς εἰς τὴν ἀσθένειάν μου* / Итак прошу тебя, отче, не соблазняйся моею немощию!»<sup>18</sup>

Можно предположить, что монахи не использовали это слово при обращении к Богу потому, что за ним еще не настолько прочно утвердилось значение молитвенной просьбы, и оно, вероятно, не выражало того благоговения, которое требовалось для обращения к Богу<sup>19</sup>. Сотнося *παρακαλέω* с русским языком, мы можем сказать, что в «Апофтегмах» значение этого термина ближе к современному «спрашивать», «просить».

► можем только отметить, что такое его употребление встречается один раз в Житии прп. Антония Великого. См.: *Athanasius Alexandrinus. Vita Antonii* 61 // Op. cit. P. 300.

17 *Aprophthegmata Patrum. Collectio Graeca systematica* 5, 23 // SC. 387. P. 260. Рус. пер. (Сист. 5, 23): Древний патерик, изложенный по главам / пер. с греч. еп. Виссарiona (Рождественского). М., 31899. С. 42.

18 *Aprophthegmata Patrum. Collectio Graeca systematica* 10, 110 // SC. 474. P. 90. Рус. пер. (Сист. 10, 106 = Авва Римлянин 1): Древний патерик, изложенный по главам. С. 99.

19 В самом обращении «молю Тебя», адресованном к Богу, *παρακαλέω* встречается у блж. Диодоха в «Видениях». См.: *Diadochus Photicensis. Visio* 22; 28 // SC. 5. P. 176, 178. В то же время в «Сотнице» он употребляется в значении «утешать» (*Diadochus Photicensis. Capita centum de perfectione spirituali* 31 (от диавола); 32 (от Св. Духа); 76 (от Св. Духа); 79 (от диавола) // SC. 5. P. 101, 102, 134, 137).

### δέομαι

Что касается терминов δέησις-δέομαι, Амман пишет, что они не были типичными для обозначения молитвы в классической греческой литературе, но в раннехристианской литературе они стали в один ряд с терминами προσευχή-προσεύχομαι для обозначения молитвы, и обозначали молитву-просьбу. В «Апофтегмах» глагол δέομαι также используется для выражения молитвы-просьбы<sup>20</sup>. При этом, в отличие от παρακαλέω, глагол δέομαι используется непосредственно в молитвенных обращениях, адресованных Богу:

«Некогда шли мы к одному старцу; солнце начинало заходить; старец, сотворив молитву (εὐχόμενος), сказал: молю (δέομαι) тебя, Господи! Да стоит солнце, пока я приду к рабу Твоему! — Так и было»<sup>21</sup>.

Также как и παρακαλέω, глагол δέομαι, часто используется в «Апофтегмах» для выражения просьбы, обращенной к человеку:

«Арсений, взяв завещание, хотел разодрать его. Но чиновник пал к ногам его и говорил: прошу тебя (δέομαί σου), не раздирай завещания; иначе с меня голову снимут»<sup>22</sup>.

Таким образом, мы можем констатировать, что в словаре Отцов-пустынников слова παρακαλέω и δέομαι являются близкими синонимами. Они употребляются в апофтегмах для выражения просительного содержания молитвы и используются в выражениях типа «молю тебя», но παρακαλέω при этом используется исключительно в обращениях к другим людям, в то время как δέομαι фигурирует также и в молитвах, обращенных к Богу<sup>23</sup>. Таким образом, по своему употреблению термин δέομαι

20 См.: «Авва Феодор отвечает им: “Дозвольте мне, и я помолюсь (δέομαι) Богу, если откроет Он мне стая на место моего служения”. Молясь Богу (δέόμενος τοῦ Θεοῦ), он говорил: “Если есть воля Твоя, чтобы стал я на место мое, то открой мне”» (Aporhthegmata Patrum. Collectio Graeca systematica 15, 33 (= De abbate Theodoro Phermensi 25) // SC. 474. P. 308. Рус. пер. (Сист. 15, 31 = Феодор Фермейский 23): Древний патерик, изложенный по главам. С. 148).

21 Aporhthegmata Patrum. Collectio Graeca alphabetica. De abbate Besarione 3 // Op. cit. Col. 140. Рус. пер. (Виссарион 3): Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. С. 50.

22 Aporhthegmata Patrum. Collectio Graeca alphabetica. De abbate Arsenio 29 // Op. cit. Col. 97. Рус. пер. (Арсений 29 = Сист. 6, 2): Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. С. 20.

23 См.: «Старец сказал ему: сядь со мною в пещере, постись три седмицы непрерывно — и я буду умолять (παρακαλώ) Бога за тебя. — Старец трудился за брата, и призывал (παρακάλεσε) Бога, говоря: Господи, прошу Тебя (δέομαί σου), даруй мне душу эту, ►

в «Апофтегмах» в целом ближе по смыслу русскому слову «молить(ся)-молитва», чем *παρακαλέω*, так как он используется как в контексте отношений между людьми, так и для выражения молитвы к Богу.

#### Αἰτέω

Согласно Амману, вместе с *ἐρωτάω* глагол *αἰτέω* образует особый словарь евангелиста Иоанна для обозначения молитвы, и используется евангелистом для выражения молитв, которые адресуют Богу люди<sup>24</sup>. В апофтегмах глагол *αἰτέω* встречается достаточно часто. Этому глаголу отдается предпочтение для обозначения молитвы в апофтегмах аввы Исаии<sup>25</sup>. В то же время значение *αἰτέω* в качестве глагола, обозначающего молитву, имеет свои особенности. Так, он используется в апофтегме Сист. 15, 1 (= Антоний 2), где слова прп. Антония, обращенные к Богу, больше напоминают вопрос, чем молитвенную просьбу:

«Авва Антоний, проникая в глубину судеб Божиих, спросил, говоря (ἤτησε λέγων): “Господи! Почему одни немного живут, — и умирают; а другие живут до глубокой старости? Почему одни бедны, а другие живут богато? Почему нечестивые богатеют, а благочестивые бедны?” Тогда был к нему глас, глаголющий: “Антоний! себе внимай! То — суды Божии, и тебе нет пользы знать их”»<sup>26</sup>.

Также из группы апофтегм аввы Исаии особое внимание заслуживает апофтегма Сист. 11, 30<sup>27</sup>. Если в целом в текстах аввы Исаии *αἰτέω* можно понимать как выражение молитвы, то в этой апофтегме ситуация более сложная. В данном случае мы будем опираться на перевод

► и прими покаяние ее!» (Aphrothegmata Patrum. Collectio Graeca systematica 5, 43 // Op. cit. P. 286. Рус. пер. (Сист. 5, 41): Древний патерик, изложенный по главам. С. 48).

24 См.: Hamman A. La prière chrétienne et la prière païenne, formes et différences // Op. cit. S. 1195–1196.

25 См.: Aphrothegmata Patrum. Collectio Graeca systematica 2, 17 // SC. 387. P. 134. Рус. пер. (Сист. 2, 18): Древний патерик, изложенный по главам. С. 16: «...постоянно иметь страх Божий, просить (αἰτεῖν) с терпением». Aphrothegmata Patrum. Collectio Graeca systematica 11, 29 // SC. 474. P. 148. Рус. пер. (Сист. 11, 28): Древний патерик, изложенный по главам. С. 111: «...будем просить Бога (Αἰτήσωμεν τὸν Θεόν), чтобы Он дал нам оплакивать наши грехи». Aphrothegmata Patrum. Collectio Graeca systematica 11, 32 // Op. cit. 474. P. 150. Рус. пер. (Сист. 11, 31): Древний патерик, изложенный по главам. С. 112: «...и если будет просить (αἰτήσῃ) о чем-нибудь с правильным разумением».

26 Aphrothegmata Patrum. Collectio Graeca systematica 15, 1 // Op. cit. P. 284. Рус. пер. (Сист. 15, 1 = Антоний 2): Древний патерик, изложенный по главам. С. 142.

27 См.: Aphrothegmata Patrum. Collectio Graeca systematica 11, 31 // Op. cit. P. 148, 150. Рус. пер. (Сист. 11, 30): Древний патерик, изложенный по главам. С. 112.

этой апофтегмы свт. Феофана Затворника. При этом логика перевода еп. Виссариона (Рождественского)<sup>28</sup> не менее важна для понимания рассматриваемого нами термина, и мы будем указывать его вариант перевода в сносках:

«И когда он находится в сем плену, не может учить другого, обладаемого тою же страстию, ибо нелепо учить его или просить о нем Бога<sup>29</sup> (αἰτήσασθαι τὸν Θεόν) прежде освобождения себя самого от той же страсти. Да и как он будет просить о другом, будучи сам одержим тем же недугом, — он ни раб Божий, ни друг, ни сын, чтоб просить о другом<sup>30</sup> (αἰτήσῃ ὑλὲρ ἄλλου), но паче о том должен часто молиться (παρακαλεῖν), чтоб освободиться самому, и если не освободится от того, чему работает сам, лицо его бывает исполнено стыдения пред Богом. Итак, поскольку подлежит он страстям, плакать должно ему, что не сподобился дерзновения к Богу, ибо оно есть истинная чистота, которой Бог требует (αἰτεῖ) от всякого человека»<sup>31</sup>.

В цитируемом тексте глагол αἰτέω использован для обозначения «требования»<sup>32</sup> Бога к людям, а не только для выражения молитв к Нему. Αἰτέω в этой апофтегме в целом выражает не столько смиренную и благоговейную просьбу, сколько просьбу (или требование) со стороны того, кто имеет право что-то просить или спрашивать, что можно заметить и в случаях его применения в этой апофтегме для выражения молитв к Богу. При этом в привычном для нас значении понятия «молитвы» нет такого акцента на обладании правом что-то спрашивать. Вероятно, в данной апофтегме более точно будет переводить αἰτέω как «настойчиво просить», «требовать». Это понимание, на наш взгляд, также лучше соответствует контексту апофтегмы Антоний 2.

28 См.: Там же. С. 112.

29 Переведено еп. Виссарионом как «вызывать против него Бога» (Там же).

30 Переведено еп. Виссарионом как «взыскивать на другом» (Там же).

31 Aporhthegmata Patrum. Collectio Graeca systematica 11, 31 // Op. cit. P. 148, 150. Рус. пер. (Сист. 11, 22): Древний Патерик, или тематическое собрание изречений-апофтегм отцов-пустынников / пер. с др.-греч. еп. Феофана (Говорова), Затворника Вышенского. Святая Гора Афон, 2009. С. 356.

32 Это одно из значений понятия αἰτέω в классическом греческом языке. См.: Древнегреческо-русский словарь: в 2 т. / сост. И. Х. Дворецкий; под ред. С. И. Соболевского; с прил. грамматики сост. С. И. Соболевским. Т. 1. М., 1958. С. 57. Перевод еп. Виссариона αἰτέω в данной апофтегме в целом строится на понимании данного термина как выражающего требование.

Термин *αἰτέω* содержит эту идею «права на обращение» также в апофтегме Syst. 15, 123 (она отсутствует в русском переводе)<sup>33</sup>. Само использование термина *αἰτέω* приближает эту апофтегму к апофтегмам аввы Исаяи. Как и в только что процитированной апофтегме (Сист. 11, 30), здесь термин *αἰτέω* используется для того, чтобы говорить о несостоятельности обращения к Богу из-за грехов:

«Не может он просить (*αἰτήσασθα*) или получить у Бога прощение грехов пока сам не простит брата своего, даже если тот согрешил против него»<sup>34</sup>.

Ту же идею права на обращение, связанную с *αἰτέω*, но уже в контексте человеческих отношений, мы встречаем в анонимной апофтегме N 39:

«Императорский служащий <...> вошел в город, нашел в нем правителя и несколько солдат, безуспешно просящих (*παρακαλοῦντας*) у него корабль, чтобы отплыть. Они, увидев императорского служащего, попросили (*παρεκάλεσαν*) его потребовать (*αἰτήσαι*) у правителя корабль»<sup>35</sup>.

Таким образом, мы можем сказать, что значение термина *αἰτέω* как настойчивой просьбы или требования достаточно устойчиво в «Апофтегмах». Этим обозначением *αἰτέω* отличается от своего синонима *παρακαλέω*, который также выражает просьбу. При этом нужно признать, что их синонимичное использование также встречается в «Апофтегмах», например в апофтегме Сист. 6, 8 (= Иоанн Персянин 1) мы не видим в тексте каких-либо специфических коннотаций *αἰτέω*. Этот термин играет здесь роль синонима для *παρακαλέω* (в то же время и здесь можно увидеть в этом применении глагола *αἰτέω* намек на то, что просьба здесь была близкой к требованию):

«Один брат пришел к нему и [просит] его (*παρακαλῶν αὐτόν*): дай мне, авва, немного льна, — я сделаю себе левитон. Авва дал ему с радостью. Подобным образом пришел другой брат, [просит]<sup>36</sup> (*αἰτησάντων*) и говоря: дай мне

33 См.: *Apophthegmata Patrum. Collectio Graeca systematica* 15, 123 // *Op. cit.* P. 372.

34 *Ibid.* 11, 31 // *Op. cit.* P. 373.

35 *Apophthegmata Patrum. Collectio Graeca anonyma* 39 // *Histoires des solitaires égyptiens / éd. par F. Nau // Revue de l'orient chrétien. 1907. Vol. 12. P. 172.*

36 В Древнем Патерике переведено как «умоляя», что можно объяснить желанием избежать тавтологии, но по смыслу слово «умолять» плохо сочетается с глаголом *αἰτέω*.

немного льна, — я сделаю лентион. Старец дал и этому. Таким же образом, когда и другие просили у него (*παράκαλέσαι αὐτόν*), давал с радостью<sup>37</sup>.

### ἱκετεύω

Этот термин присутствует в словаре «Апофтегм» среди глаголов, выражающих молитву-просьбу, но используется крайне редко. Мы обнаружили ἱκετεύω только в трех апофегмах (Епифаний Кипрский 6; Сист. 5, 4<sup>38</sup>; Сист. 5, 44<sup>39</sup>), и в отрывке из «Собеседования двенадцати отшельников»<sup>40</sup>. В качестве примера приведем апофтегму Епифаний Кипрский 6, в котором можно пронаблюдать чередование разных молитвенных терминов, включая и ἱκετεύω:

«Говорил еще: пророк Давид молился (ἤρχετο) в начале ночи, вставал на молитву в полночь, [молился (*παρεκάλει*)] перед рассветом, на рассвете, молился (ἔδῄετο) поутру, [молился (*ἱκέτευε*)] вечером и в полдень. Поэтому он сказал: “седамирицею днем хвалих (*ἤνεσά*) Тя”<sup>41</sup>»<sup>42</sup>.

Таким образом, по поводу молитв-просьб можно заключить, что в апофтегмах для выражения молитвы-просьбы используются четыре термина: *παράκαλέω*, *δέομαι*, *αἰτέω*, *ἱκετεύω*. Все термины (кроме *ἱκετεύω*, использование которого слишком редко, чтобы можно было сделать какие-либо выводы) используются в двух контекстах: социальном и религиозном. *Παράκαλέω* — самый нейтральный термин среди них, и в целом выражает просьбу как таковую. *Δέομαι* выражает просьбу-мольбу, а *αἰτέω* — настойчивую просьбу с коннотациями права на то, чтобы что-то спрашивать или даже требовать. *Παράκαλέω* и *δέομαι* используются в «Апофтегмах» для выражения просьбы в самих обраче-

37 Aporhthegmata Patrum. Collectio Graeca systematica 6, 8 (= Johannes Persiensis 2) // SC. 387. P. 318, 320. Рус. пер. (Сист. 6, 8 = Иоанн Персянин 1): Древний патерик, изложенный по главам. С. 53.

38 См.: *Joannes Cassianus*. Vigintiquatuor collationes II, 13 // SC. 42. P. 124–130. Рус. пер.: Писания преподобного отца Иоанна Кассиана Римлянина / пер. с лат. еп. Петра Афонский Русский Пантелеимонов монастырь; М., 21892. С. 196–198.

39 Aporhthegmata Patrum. Collectio Graeca systematica Syst. 5, 46 (= N 175) // Op. cit. P. 296. Рус. пер. (Сист. 5, 44): Древний патерик, изложенный по главам. С. 50.

40 См.: *Colloquium Duodecim Eremitarum 12* // *Guy J.-C.* La collation des douze anachorètes // *Analecta Bollandiana*. 1958. Vol. 76. P. 426.

41 Пс. 118, 164.

42 Aporhthegmata Patrum. Collectio Graeca alphabetica. Epiphanius Cyprius 7 // Op. cit. Col. 165. Рус. пер. (Епифаний Кипрский 6): Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. С. 67–68.

ниях, чтобы сказать: «Прошу тебя», но *параκαλέω* используется в этом смысле только в контексте человеческих отношений, в то время как *δέομαι* также употребляется в молитвах к Богу. Среди всех этих терминов *δέομαι* по своему значению более всего соответствует русскому глаголу «молиться».

## 2. Молитвы-восхваления

Именно эти молитвы Реньо в своем неудачном на наш взгляд высказывании исключил из традиции монахов «Апофтегм», ограничив их практику молитвами-просьбами<sup>43</sup>, тогда как в «Апофтегмах», пусть и не так часто как о молитвах-просьбах, но существует достаточное количество мест, где говорится о молитвенных восхвалениях. Под понятием молитвы-восхваления мы объединяем молитвы, выраженные четырьмя глаголами: *εὐλογέω*, *εὐχαριστέω*, *δοξάζω* и *αἰνέω*. Будучи относимы к молитвенной практике, они не переводятся глаголом «молиться», потому что не выражают просьбу. Греческие слова этой группы имеют свои слова-эквиваленты в современных европейских языках: *εὐλογέω* — «благословлять», *εὐχαριστέω* — «благодарить», *δοξάζω* — «прославлять», *αἰνέω* — «хвалить».

43 См.: Патрин В. Г., *свящ.* Термин «молитва» в «*Apophthegmata Patrum*». Общий обзор // Указ. соч. С. 182–185. Библиейские корни понимания *εὐλογέω* и *εὐχαριστέω* как молитвы хорошо засвидетельствованы. См.: Hamman A. *La prière chrétienne et la prière païenne, formes et différences* // *Op. cit.* S. 1197–1198: «Нигде разрыв между христианской и языческой молитвой не является более очевидным, чем в использовании слов *εὐλογία*, *εὐχαριστία* и соответствующих существительных. *Εὐλογεῖν* означает у греков “хорошо говорить, хвалить”, и никогда не имеет религиозного значения. Поэтому он никогда не используется для обозначения молитвы. Если слово встречается в греческой надписи, можно сделать вывод, что оно еврейского происхождения». Таким образом, очевидна некорректность определения Реньо молитвы «в библейском, евангельском смысле» как «молитва вслух с какой-то просьбой» (*Regnault L. La prière continue «monologistos» dans la littérature apophthegmatique // Irénikon. 1975. Vol. 47. P. 477*). Можно даже сказать, что, напротив, молитва в библейском, евангельском понимании — это прежде всего молитва-восхваление, поскольку именно эта форма молитвы более специфична для данной традиции, тогда как молитва-просьба в равной степени свойственна и языческой традиции, поэтому говорить о ней как о специфически «библейском, евангельском» феномене некорректно.

## Αἰνέω

Обзор молитв-восхвалений мы также начнем с термина, который был нетипичен для собрания «Апофтегм». Так, глагол αἰνέω и субстантив αἴνεσις встречаются только в одной анонимной апофтегме (Syst. 12, 27 = N 414), которую мы приведем чуть ниже. При этом употребляется он здесь в контексте цитат из Псалтыри: «Благословлю Господа во всякое время; хвала (αἴνεσις) Ему непрестанно в устах моих» (Пс. 33, 2), и «седмирицею днем хвалих (ἤνεσά) Тя» (Пс. 118, 164). В связи с этим можно объединить данный термин с ἔντευξις и ἐρωτάω в группу терминов, несвойственных молитвенному вокабуляру монахов «Апофтегм».

## Εὐλογέω

В «Апофтегмах» глагол εὐλογέω означает благословлять кого-либо. Благословение может быть адресовано как Богу<sup>44</sup>, так и человеку<sup>45</sup>. В апофтегме Syst. 12, 27 = N 414, которая содержится в критическом издании Ги, но отсутствует в русских переводах, авва, следуя словам псалма (Пс. 33, 2), говорит о благословении как о форме непрестанной МОЛИТВЫ:

«Некто спросил старца: “Почему, когда я выхожу, чтобы работать, я небрежу своей душой?” Старец ему сказал: “Потому что ты не хочешь исполнять написанное. Сказано: ‘Благословлю (Εὐλογήσω) Господа во всякое время; хвала (αἴνεσις) Ему непрестанно в устах моих’<sup>46</sup>. Внутри или снаружи, куда бы ты ни пошел, не прекращай благословлять (εὐλογῶν) Бога не только делом и словом, но и разумом славь (δόξαζέ) твоего Господа. Божество неописуемо каким-либо местом, но, будучи повсюду, все сохраняет своей божественной силой”<sup>47</sup>.

Следует отметить, что в апофтегмах глагол εὐλογέω не используется в текстах самих молитв, чтобы сказать «Благословляю Тебя...». Также

44 См.: Aporphthegmata Patrum. Collectio Graeca alphabetica. De abbate Paulo simplice // Op. cit. Col. 384. Рус. пер.: Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. С. 214: «Павел воспрянул от радости, и, благословляя Бога (εὐλογῶν τὸν Θεὸν), взывал: о, неизреченное Божие человеколюбие и благодать!»

45 См.: Aporphthegmata Patrum. Collectio Graeca systematica 13, 14 // SC. 474. P. 240. Рус. пер. (Сист. 13, 14): Древний патерик, изложенный по главам. С. 132: «Взявши это, брат роздал старцам, упросил их помолиться о [своем брате] (παρεκάλεσεν αὐτοῦς εὐχασθαι ὑπὲρ αὐτοῦ), – и [тот], получив благословение (εὐλογηθεὶς), возвратился в дом свой».

46 Пс. 33, 2.

47 Aporphthegmata Patrum. Collectio Graeca systematica 12, 27 (= N 414) // SC. 474. P. 226.

можно отметить, что субстантив этого глагола — εὐλογία часто используется в апофтегмах для обозначения даров, распределяемых между монахами<sup>48</sup>.

### Εὐχαριστέω

Употребление εὐχαριστέω в контексте молитвы близко к εὐλογέω. Вслед за апостолом Павлом в «Апофтегмах» говорится об εὐχαριστία как о форме непрестанной молитвы:

«Размышляя обо всем этом и храня неизменную память об этом, будем служить Господу в страхе, чтобы Отец, Сын и Святой Дух вошли в нас и устроили в нас Свою обитель, по обетованию Самого Господа нашего, Иисуса Христа, Который говорит: “Мы придем к нему”<sup>49</sup> и еще: “вселюсь в них и буду ходить в них”<sup>50</sup>; и к этому побуждают и готовят нас слова апостола: “Непрестанно молитесь, за все благодарите” (Ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε, ἐν παντί εὐχαριστεῖτε<sup>51</sup>)<sup>52</sup>; и: “Всегда видел я пред собою Господа, ибо Он одесную меня; не поколеблюсь”<sup>53</sup>; и: “Внемлите себе, чтобы внимать Богу”<sup>54</sup>. Ибо если мы и к Богу не внимательны, то блуждаем в тупиках; если же внимательны к Нему, то непрестанно поем Ему благодарственные гимны (ἀδιαλείπτως

48 См.: Ibid. 15, 8 // SC. 474. P. 286, 288. Рус. пер. (Сист. 15, 8 = Арсений 16): Древний патерик, изложенный по главам. С. 142: «Старцы говорили: некогда в Скит было подано немного смокв, и их, как ничего нестоящее, не послали к авве Арсению, чтобы он не принял сие за обиду. Старец же, услышавши, не пошел в общее собрание на молитву, говоря: вы отделили меня, чтобы не дать мне благословения (εὐλογίαν), которое Бог послал братьям, и которого я не был достоин получить».

49 Ин. 14, 23.

50 2 Кор. 6, 16.

51 1 Фес. 5, 17.

52 См.: Apophthegmata Patrum. Collectio Graeca alphabetica. De abbate Beniamino 4 // Op. cit. Col. 145. Рус. пер. (Вениамин 4): Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. С. 54: «Авва Вениамин, умирая, говорил детям своим: вот что делайте, и можете спастись: “всегда радуйтесь, непрестанно молитесь, за все благодарите (πάντοτε χαίρετε, ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε, ἐν παντί εὐχαριστεῖτε)” (1 Фес. 5, 16–18)».

53 Пс. 15, 8; Деян. 2, 25.

54 Ги указывает, что данных слов нет в Священном Писании, единственное соответствие находится в «Homilia in illud» свт. Василия Великого (см.: Les Apophthegmes des Pères. Collection systématique: Chapitres X–XVI / introd., texte crit., trad., et notes par J.-C. Guy. Paris, 2003. (SC; 474). P. 167. N. 1). См. также: Михайлов П. Как познать Бога. Василий Великий о познании Бога // Альфа и Омега. 2010. №. 2 (58). С. 92–103.

ὑμνους καὶ εὐχαριστίας) за неизреченные чудеса, совершенные с нами, чтобы и нам получить вечные блага»<sup>55</sup>.

Данная апофтегма (её нет в русских переводах) представляет особый отдельный исследовательский интерес. Ее содержание близко к интеллектуальной мистической практике. В ней имеются параллели как с традицией Великих Каппадокийцев и Евагрия, так и с идеями евхитов.

В отличие от термина εὐλογέω, εὐχαριστέω используется в апофтегмах в самих молитвах к Богу, чтобы сказать: «Благодарю Тебя...»:

«Один старец пошел продать свое рукоделие. Его встретил демон и сделал так, что рукоделие исчезло. Старец обратился к молитве (εἰς εὐχὴν) и сказал: “Благодарю тебя (Εὐχαριστῶ σοι), Боже, что ты избавил меня от искушения”. Демон, не выдержав мудрости (φιλοσοφίαν) старца, закричал говоря: “Вот твое рукоделие, нечестивый монах (κακόγηρε)”. Старец же, взяв, продал его»<sup>56</sup>.

Εὐχαριστέω используются в «Апофтегмах» также в контексте межлических отношений для выражения благодарности:

«Видя онаго крадущего, говорит ему: “Приблизись ко мне!” И целовавши руки его, говорил: “Братья! Я благодарен (Εὐχαριστῶ) рукам сим, потому что чрез них иду в царство небесное”»<sup>57</sup>.

Терминологическая пара εὐχαριστέω / εὐχαριστία играет важное значение в рамках христианской общественной литургической практики, как выражение формы основного христианского богослужения — Евхаристии. Однако апофтегмы практически ничего не говорят о практике общественного богослужения и использование терминов εὐχαριστέω / εὐχαριστία в этом контексте в «Апофтегмах» нами не обнаружено. При этом можно отметить в «Апофтегмах» случаи, где субстантив εὐχαριστία связан по смыслу с гимнами и песнопениями. Пример этого можно увидеть в цитированной выше апофтегме Syst. 11, 51: «Если же внимательны к Немю, то непрестанно поем Ему благодарственные гимны (ἀδιαλείπτους ὑμνους καὶ εὐχαριστίας)», а также в апофтегме аммы Синклитикии 8: «Великий подвиг — терпеливо переносить болезни, и среди их воссылать благодарственные песни к Богу (εὐχαριστηρίους

55 Apophthegmata Patrum. Collectio Graeca systematica 11, 51 // Op. cit. P. 164, 166.

56 Apophthegmata Patrum. Collectio Graeca anonyma 45 // Op. cit. P. 175.

57 Apophthegmata Patrum. Collectio Graeca systematica 16, 28 (= N 339) // SC. 474. P. 410. Рус. пер. (Сист. 16, 27): Древний патерик, изложенный по главам. С. 127.

ὑμνοὺς ἀναλέμειν τῷ Θεῷ)<sup>58</sup>. При этом сложно сказать, о каких гимнах здесь идет речь.

### Δοξάζω

Третий термин, δοξάζω, также используется в «Апофтегмах» в контексте непрестанной молитвы. В уже приведенной выше апофтегме (Syst. 12, 27 = N 414) δοξάζω используется как синоним εὐλογέω: «Куда бы ты ни пошел, не прекращай благословлять (εὐλογῶν) Бога, не только делом и словом, но и разумом славь (δοξάζε) твоего Господа». В апофтегмах мы не находим молитвы, в которой δοξάζω использовалось бы для того, чтобы сказать: «Я славлю Тебя». Этот термин, наряду с εὐλογέω, используется описательно, а не как форма обращения к Богу. Факт, что в «Апофтегмах» мы не находим славословных молитв к Богу со словами «Слава <...> (Тебе, Господи или Боже)» можно объяснить, на наш взгляд, в целом нелитургическим характером молитв, которые нашли свое отражение в «Апофтегмах».

Термин δοξάζω также употребляется в «Апофтегмах» в социальном контексте для выражения благодарности человеку:

«Тогда некоторые стали хвалить его (δοξάζειν), и авва сказал ему: “Ты не получаешь здесь пользы; поэтому я пошлю тебя в киновию в Египте”. И послал его, но не сказал ему говорить. <...> Тогда затворник ответил: “Он не немой, но очень хорошо говорит; он пребывал таким, чтобы исполнять заповедь, которую я дал ему с самого начала”. Все были поражены этим и прославили (ἐδόξασαν) Бога»<sup>59</sup>.

Говоря о молитвах-восхвалениях в целом, можно признать, что они упоминаются в «Апофтегмах» намного реже, чем молитвы-просьбы. И. Осэр, говоря об истоках «молитвы Иисусовой», писал, что эта практика непрестанной молитвы возникла на основе особенно развитой у египетских монахов практики покаяния (penthos), которая выражалась в молитвах-просьбах о помиловании<sup>60</sup>. Однако, те редкие свидетельства, которые мы имеем о молитвах-восхвалениях в «Апофтегмах», показывают, что практика непрестанной молитвы развивалась, или по крайней мере осмысливалась, также в виде молитв-восхвалений.

58 Apophthegmata Patrum. Collectio Graeca alphabetica. De matre Syncretica 8 // Op. cit. Col. 424. Рус. пер. (Синклитикия 8): Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. С. 243–244.

59 Apophthegmata Patrum. Collectio Graeca systematica 14, 32 (= N 46) // SC. 474. P. 282.

60 См.: *Hausherr I. Noms du Christ et voies d'oraison*. Roma, 1960. (OCA; 157). P. 216–234.

Подтверждением этому также служит рекомендация аввы Арсения монаху, который еще не знает наизусть Псалтырь, «славословить Бога, говоря “Слава, Тебе Боже”, и произносить эти слова много раз, и если можешь, тысячу раз»<sup>61</sup>. Данный текст также свидетельствует, что у монахов «Апофтегм» все же были в употреблении молитвы, содержащие славословные формулы, даже если в самих «Апофтегмах» эти молитвенные формулы не приводятся.

Завершая наш обзор можно отметить, что в «Апофтегмах» молитвенная терминология, касающаяся молитв-просьб и молитв-восхваления в целом продолжает традицию раннехристианского словоупотребления, но при этом имеет некоторые свои особенности. Так термины ἔντευξις, ἐρωτάω и αἰνέω, которые использовались в раннехристианской литературе для выражения молитвы, в «Апофтегмах» для этого не используются. В тоже время для выражения молитвы-просьбы в «Апофтегмах» широкое употребление получил термин παρακαλέω, который был нехарактерен для выражения молитвы в раннехристианской традиции. В текстах апофтегм можно также заметить предпочтение, которые в различных группах апофтегм отдаются одному из синонимов, обозначающих молитву-просьбу. Так, на общем фоне выделяются апофтегмы аввы Исаяи, в которых предпочтение отдается термину αἰτέω. Сам этот термин при этом имеет свои особенные коннотации и выражает настойчивую просьбу или даже требование. Термины благословения и прославления в контексте молитв к Богу встречаются в «Апофтегмах» реже, чем в христианской литературе первых веков, и их применение связано как правило с наставлениями о непрерывной молитве. Данное более редкое применение можно объяснить, с одной стороны, нелитургическим характером молитв в «Апофтегмах» (поэтому мы не встречаем здесь традиционных литургических славословий), а с другой стороны, предпочтением со стороны «борцов со страстями» молитв с просьбами о помощи в их духовной брани. Также в целом можно отметить большую простоту и непосредственность в молитвах к Богу в раннемонашеских текстах, которые иногда выходят за рамки привычного нам представления о необходимом для молитвы почти-лично-благоговейном обращении к Богу.

61 *Arsenius Anachoreta*. Epistula // Lettres des Pères du désert: Ammonas, Macaire, Arsène, Sérapion de Thmuis / introd., trad., et notes par B. Outtier, A. Louf, M. van Parys, Cl.-A. Zirnheld. Bégrolles-en-Mauges, 1985. (Spiritualité orientale; 42). P. 108.

### Источники

- Ἀββᾶ Ἰσαὰκ τοῦ Σύρου. Λόγοι ἀσκητικοί* / крит. ἔκδ. Μ. Πιράρ. Ἱεραὸν Ὅρος: Ἱερὰ Μονὴ Ἰβήρων, 2012.
- Apophthegmata Patrum. Collectio Graeca alphabetica* // PG. T. 65. Col. 72A–440D.
- Apophthegmata Patrum. Collectio Graeca anonyma* // *Histoires des solitaires égyptiens* / éd. par F. Nau // *Revue de l'orient chrétien*. 1907. Vol. 12. P. 171–181.
- Athanase d'Alexandrie. Vie d'Antoine* / introd., texte crit., trad., notes et index par G. J. M. Bartelink. Paris: Cerf, 1994. (SC; vol. 400).
- Diadoque de Photicé. Œuvres spirituelles* / introd., texte crit., trad. et notes par É. des Places. Paris: Cerf, 1955. (SC; vol. 5).
- Évagre le Pontique. Chapitres sur la prière* / éd. du texte grec, introd., trad., notes et index de P. Géhin. Paris: Cerf, 2017. (SC; vol. 589).
- Guy J.-C. La collation des douze anachorètes* // *Analecta Bollandiana*. 1958. Vol. 76. P. 419–427.
- Jean Cassien. Conférences I–VII* / introd., texte latin, trad. et notes par Dom É. Pichery. Paris: Cerf, 1955. (SC; vol. 42).
- Les Apophtegmes des Pères. Collection systématique: Chapitres I–IX* / introd., texte crit., trad., et notes par J.-C. Guy. Paris: Cerf, 1993. (SC; vol. 387).
- Les Apophtegmes des Pères. Collection systématique: Chapitres X–XVI* / introd., texte crit., trad., et notes par J.-C. Guy. Paris: Cerf, 2003. (SC; vol. 474).
- Lettres des Pères du désert: Ammonas, Macaire, Arsène, Sérapion de Thmuis* / introd., trad., et notes par B. Outtier, A. Louf, M. van Parys, Cl.-A. Zirnheld. Bégrolles-en-Mauges: Abbaye de Bellefontaine, 1985. (Spiritualité orientale; vol. 42).
- Origenes. De oratione* // PG. T. 11. Col. 416A–561B.
- Palladio. La Storia Lausiaca* / introd. di C. Mohrmann, testo crit. e comment. a cura di G. J. M. Bartelink, trad. di M. Barchiesi. Roma; Milano: Fondazione Lorenzo Valla; Arnoldo Mondadori Editore, 1974. (Vite dei santi; vol. 2).
- Антоний Великий, прп.* Житие и послания. Духовно-просветительское издание. М.: Синтаγμα, 2010.
- Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов* / пер. с греч., сост. при Московской духовной академии. М.: Типография Королева и Комп., 1855.
- Древний патерик, изложенный по главам* / пер. с греч. еп. Виссариона (Рождественского). М.: Афонский Русский Пантелеимонов монастырь, <sup>3</sup>1899.
- Древний Патерик, или тематическое собрание изречений-апофтегм отцов-пустынников* / пер. с др.-греч. еп. Феофана (Говорова), Затворника Вышенского. Святая Гора Афон: Русский Свято-Пантелеимонов монастырь, 2009.
- Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. Сергиев Посад: СТСЛ, 2008.
- Ориген. О молитве* / пер. и примеч. Н. Корсунского. СПб.: Издание И. Л. Тузова, <sup>2</sup>1897.
- Палладий, еп. Еленопольский.* Лавсаик, или повествование о жизни святых и блаженных отцов. М.: Московское подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2003.
- Писания преподобного отца Иоанна Кассиана Римлянина* / пер. с лат. еп. Петра. Афонский Русский Пантелеимонов монастырь; М.: Типо-Литография И. Ефимова, <sup>2</sup>1892.

Творения аввы Евагрия: Аскетические и богословские трактаты / пер., вступ. ст. и коммент. А. И. Сидорова. М.: Мартис, 1994.

### Литература

- Древнегреческо-русский словарь: в 2 т. / сост. И. Х. Дворецкий; под ред. С. И. Соболевского; с прил. грамматики сост. С. И. Соболевским. Т. 1. М.: ГИС, 1958.
- Михайлов П. Как познать Бога. Василий Великий о познании Бога // Альфа и Омега. 2010. № 2 (58). С. 92–103.
- Патрин В. Г. «Камень преткновения»: Учение о молитве ко Христу у Оригена в контексте генезиса практики «молитвы Иисусовой» // Мир Православия: сб. ст. Вып. 8 / сост. Н. Д. Барабанов, О. А. Горбань. Волгоград: ВолГУ, 2012. С. 330–354.
- Патрин В. Г., *свящ.* Термин «молитва» в «Αρορητηγματα Ρατρυμ». Общий обзор // Библия и христианская древность. 2019. № 3 (3). С. 175–195.
- Патрин В. Г. Происхождение «молитвы Иисусовой». Критика традиционного мнения в контексте феномена спонтанных молитв // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 4: История. Регионоведение. Международные отношения. 2023. Т. 28 (6). С. 151–160.
- Hamman A. La prière chrétienne et la prière païenne, formes et différences // Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung. Т. 2: Principat. Bd. 23/2: Halbband Religion (Vorkonstantinisches Christentum: Verhältnis zu römischem Staat und heidnischer Religion, Fortsetzung). Berlin; New York (N. Y.): W. de Gruyter, 1980. S. 1190–1247.
- Hausherr I. Noms du Christ et voies d'oraison. Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1960. (OCA; vol. 157).
- Liddell H. G., Scott R. A. Greek–English Lexicon. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Regnault L. La prière continue «monologistos» dans la littérature apophthegmatique // Irénikon. 1975. Vol. 47. P. 467–493.

ХРИСТИАНСКАЯ ИСТОРИЯ

# ИСТОРИЯ МЕДИОЛАНСКИХ ЕПИСКОПОВ В ЭПИГРАММАХ ЭННОДИЯ

Владимир Михайлович Тюленев

доктор исторических наук  
заведующий кафедрой всеобщей истории и международных  
отношений Ивановского государственного университета  
153025, г. Иваново, ул. Ермака, д. 39  
tyulenev.vl@yandex.ru

**Для цитирования:** Тюленев В. М. История медиоланских епископов в эпиграммах Эннодия // Библия и христианская древность. 2025. № 3 (27). С. 132–148. DOI: 10.31802/BCA.2025.27.3.005

## Аннотация

УДК 27-29 (27-9) (821.124)

В статье анализируется вклад Эннодия († 521) в формирование исторической памяти жителей Медиолана. В частности, показано, что Эннодий, не ставя перед собой цели систематически изложить историю Медиоланской Церкви, тем не менее сформулировал своё отношение к её прошлому и настоящему. История медиоланских епископов для Эннодия — это история апостольских преемников, первым из которых является Амвросий; именно он для Эннодия выступает подлинным родоначальником Медиоланской Церкви, с него начинается непрерывная цепь преемств. Также для Эннодия было важно показать медиоланских епископов защитниками ортодоксии, прежде всего, в диалоге с восточными Церквями. Наконец, в эпиграммах Эннодий даёт сумму качеств, которыми должен обладать епископ. В статье показано, что этот епископ у Эннодия строится вокруг трёх ключевых понятий: власти, учительства и врачевания.

**Ключевые слова:** Эннодий, Медиолан, эпиграммы, епископы, историческая память, этос.

## The History of the Milan Bishops in the Ennodius' Epigrams

**Vladimir M. Tyulenev**

Doctor of Historical Sciences

Head of the Department of General History and International Relations

at the Ivanovo State University

39, Ermaka, Ivanovo 153025, Russia

tyulenev.vl@yandex.ru

**For citation:** Tyulenev, Vladimir M. "The History of the Milan Bishops in the Ennodius' Epigrams". *Bible and Christian Antiquity*, № 3 (27), 2025, pp. 132–148 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2025.27.3.005

**Abstract.** The article analyzes the contribution of Ennodius († 521) to the formation of the historical memory of the inhabitants of Mediolan. In particular, it is shown that Ennodius, without setting himself the goal of systematically expounding the history of the Milan church, nevertheless formulated his attitude to its past and present. The history of the Milan bishops for Ennodius is the history of the apostolic successors, the first of whom is Ambrose; it is he who, for Ennodius, acts as the true founder of the Milan church, with whom the uninterrupted chain of successions begins. It was also important for Ennodius to show the Milan bishops as defenders of orthodoxy, first of all, in dialogue with the Eastern churches. Finally, in the epigrams, Ennodius summarizes the qualities that a bishop should possess. The article shows that the ethos of a bishop in Ennodius is built around three key concepts: power, teaching and healing.

**Keywords:** Ennodius, Mediolanum, epigrams, bishops, historical memory, ethos.

**В** самом начале VI в. Эннодий, диакон медиоланской церкви и известный ритор, написал цикл из двенадцати эпиграмм, посвящённых епископам города от Амвросия (374–397) до Теодора (475–489), предшественника Лаврентия, при котором Эннодий нёс духовное служение. У нас уже была возможность коснуться этого стихотворного цикла Эннодия, не только дав его общий обзор, но и поговорив о том, насколько в понимании автора важны были риторические таланты церковного пастыря<sup>1</sup>. В предлагаемой статье мы хотели бы коснуться ряда вопросов, связанных с вкладом Эннодия в формирование памяти о церковном прошлом истории Меодиолана. Надо сразу признаться, что это только начало разговора, который не может быть ограничен материалом лишь эпиграмм. Нельзя забывать о том, что «медиоланская» тема разрабатывалась Эннодием и в других произведениях, в частности, в гимнах, три из которых посвящены святым этого города (Назарию, Дионисию и Амвросию). Благодаря этому поэтические произведения Эннодия рисуют, пусть ине лишённую лакун, историю медиоланской церкви от Назария, мученика времён Нерона, до епископа Лаврентия, который также удостаивается со стороны Эннодия изысканной речи, написанной по случаю его дня рождения<sup>2</sup>.

Очевидно, ещё задолго до Эннодия Амвросий Медиоланский внёс значительный вклад в формирование христианской идентичности своего города, выстраивая её на почитании местных святых и сохранении памяти о них, в рамках чего он предписал перезахоронить обрётённые мощи близнецов-мучеников Протасия и Гервасия и увековечил память о них в гимнах, а также повелел перезахоронить останки вышеупомянутого мученика Назария, разрушив тем самым стародавние римские запреты, не позволявшие тревожить гробницы и вообще хоронить в пределах города<sup>3</sup>. Эта «программа» по сохранению истори-

- 
- 1 Тюленев В. М. Епископы-риторы в эпиграммах и гимнах Эннодия // *Proslogion: Проблемы социальной истории и культуры Средних веков и раннего Нового времени*. 2022. Вып. 6 (2). С. 63–80; *Он же*. Амвросий Медиоланский в поэтическом осмыслении Эннодия // *Cursor Mundi: человек Античности, Средневековья и Возрождения*. Иваново, 2022. Вып. 13. С. 5–21.
  - 2 *Magnus Felix Ennodius. Opera 2 (olim Carmina I, 6)* // *MGH AA*. 7. P. 4–6; *CSEL*. 6. P. 520–523.
  - 3 Запрет был повторен в Грацианом, Валентинианом и Феодосием в 386 г.: «путь никто не переносит в другое место погребённое тело, пусть никто не разделяет [на части тело] мученика, пусть никто не приобретает его за деньги» (*Cod. Theod.* 9.17.7 ►

ческой памяти, безусловно, была продолжена преемниками Амвросия. Хотя мы и не знаем, насколько успешно это делалось, какие шаги совершались в этом направлении, кроме чтения проповедей в память о святых, но мы точно можем утверждать, что к началу VI в., то есть ко времени диаконского служения Эннодия, сохранялась память (неважно, письменная или устная) о епископах города, об их происхождении и деяниях. В конце концов, Лаврентий (или кто-то из его ближайших предшественников) задумал «визуализировать» эту память, украсив стены одной из медиоланских церквей изображениями (*imagines clipeatae*) местных епископов, поэтическими зарисовками для которых как раз и послужили эпиграммы Эннодия<sup>4</sup>.

Думается, Эннодий с энтузиазмом взялся за предложение Лаврентия написать стихотворные сопровождения к портретам, если, конечно, сам не был инициатором создания этих поэтических зарисовок. Эннодий был не просто мастером слова, для которого поэтические упражнения являлись способом продемонстрировать своё мастерство, он искренне верил в силу слова, способного не только формировать новую реальность, что ярко выражено им в «Дидактическом увещании Амвросию и Беату»<sup>5</sup>, но и единственное может сохранить память о человеке. Не случайно в своём небольшом «Житии монаха Антония», фиктивный характер которого в своё время убедительно доказал С. Жиоанни<sup>6</sup>, Эннодий, рассуждая о посмертной судьбе человека, особый акцент ставит именно на литературном слове, обеспечивающем бессмертие человеку на земле: «Не дано умереть [человеку] по истечении жизненного срока, если что-то из его светлых деяний будет сохра-

► (26.02.386 г.). По мнению, М. Лёкса, впрочем, Амвросий больше заботился не столько о формировании коллективной памяти у христиан Медиолана, сколько о самопрезентации, подчёркивая свои заслуги в обретении мучеников. См.: *Löh M. Monumenta sanctorum: Rom und Mailand als Zentren des frühen Christentums: Märtyrerkult und Kirchenbau unter den Bischöfen Damasus und Ambrosius. Spätantike – Frühes Christentum – Byzanz. Wiesbaden, 2013. (Spätantike, frühes Christentum, Byzanz: Studien und Perspektiven; 39). S. 166.*

4 *Collins S. From Martyrs' Cults to Confessors' Cults in Late Antique Milan: The Mosaics of San Vittore in Ciel d'Oro // Journal of Late Antiquity. 2012. Vol. 5 (2). P. 245; The Poetry of Ennodius / transl. with an introd. and notes by B. Mulligan. London, 2022. P. 15.*

5 *Тюленев В. М. Эннодий: римский ритор в эпоху риторического поворота (к 1500-летию со дня смерти) // Средние века. Вып. 82 (1). М., 2021. С. 158.*

6 *Gioanni S. Une figure suspecte de la sainteté léridienne: saint Antoine d'après la Vita Antoni d'Ennode de Pavie // Recherches augustinienes et patristiques. 2007. Vol. 35. P. 133–187.*

нено для благотворного чтения <...> скоротечность смертной природы без всякой баталии одолевается долговечностью красноречия, благодаря которому образ жизни лучших людей, хотя сами они уже сошли в могилу, не ведает смерти»<sup>7</sup>. Невольно история подтвердила правоту Эннодия: сами епископские портреты того времени в Милане не сохранились, но память о пастырях дошла до сегодняшнего дня прежде всего (а в отношении кого-то из них — исключительно) благодаря поэтическому дару Эннодия.

Прежде чем говорить об идеях, которые можно обнаружить в текстах эпиграмм, нужно сделать несколько предварительных замечаний.

Эпиграммы Эннодия, пусть и названы С. Жиоанни «Книгой медиоланской церкви» («*Liber ecclesiae mediolanensis*») <sup>8</sup>, всё-таки не являются медиоланским, написанным элегическим дистихом вариантом «*Liber pontificalis*». Мы не погружаемся в событийную историю как таковую, а знакомимся прежде всего с типажам пастырей<sup>9</sup>. Впрочем, Эннодию вполне удаётся сочетать агиографическую топику с индивидуальными характеристиками пастырей<sup>10</sup> и, таким образом, не только нарисовать серию обобщённых портретов священнослужителей, которые обладали бы более или менее устойчивым набором добродетелей, но и кое-где сделать отсылку к истории конкретного пастыря. При этом нам остаётся только гадать, были ли в распоряжении Эннодия какие-то биографические записи о медиоланских епископах, или он пользовался устным преданием, но мы точно можем услышать в его текстах отголоски реальной истории. Так, Эннодий, пусть и поэтическим языком, оставляя пространство для фантазий, рассказывает о епископе Мароле, чьё пастырское служение пришлось на 408–423 гг., указывая при этом, что тот был выходцем из Месопотамии, что именно на Востоке он получил

7 *Magnus Felix Ennodius. Opera* 240, 1–2 (*olim Opusculus* 4. Praefatio) // MGH AA. 7. P. 185–186; CSEL. 6. P. 383–384.

8 *Gioanni S. Augustin, Paulin, Ennode et les origines de la mémoire d'Ambroise (V<sup>e</sup>–VI<sup>e</sup> siècles). Une nouvelle fondation de l'Église de Milan?* // *La mémoire d'Ambroise de Milan. Usages politiques d'une autorité en Italie (V<sup>e</sup>–XVIII<sup>e</sup> siècle)* / éd. par P. Boucheron et S. Gioanni. Paris, 2015. (*Histoire ancienne et médiévale*; 133). P. 247.

9 *The Poetry of Ennodius*. P. 15.

10 *Collins S. From Martyrs' Cults to Confessors' Cults in Late Antique Milan: The Mosaics of San Vittore in Ciel d'Oro* // *Op. cit.* P. 245.

первый опыт религиозной жизни, возможно, пройдя школу антиохийского христианства<sup>11</sup>:

«Вод бурных Тигра испивший Марол — тот, что видел  
Свет, восходящий в богатых и влажных долинах;  
Труд закалил его там, в поднебесье сирийском,  
Взял там начало епископ, дары чьи бесщётны»<sup>12</sup>.

Эннодий вспоминает также о восточном происхождении Евсевия (449–462), эпиграмму которому он начинает стихами:

«Гостем далёким Евсевий достиг лигурийских пределов:  
Сердце любовью его полонил здешний люд незнакомый.  
Греком он был, и Титан, восходя, награждал его взором,  
Воды морские дробя об утёс, на рассвете багряный»<sup>13</sup>.

Эннодий вспоминает, что епископ Сенатор (472–475) прославился не только своими толкованиями на Священное Писание, но и поездкой на Восток, которая, по всей видимости, случилась ещё до рукоположения Сенатора в епископа, скорее всего, в 450–451 гг., в разгар подготовки к Четвёртому Вселенскому Собору<sup>14</sup>. В ходе этой поездки, как можно увидеть из текста эпиграммы, Сенатор одержал триумф в борьбе с еретическими заблуждениями:

«Кладезь из книг; сокровенные тайны пророка  
Вывел на свет, как хотел, через иносказанье.  
Посланный к тайнам предела вселенной, он с рвением  
Вящим всё исцелил, что истерзано некогда было,  
Вот он, Восток: показав, что повержен лучом иноземным,  
К свету лампы чужой устремил свои взоры»<sup>15</sup>.

Многое, как и в случае с поездкой Сенатора в Константинополь, остаётся в изложении Эннодия на уровне намёков, что вполне ожидаемо для краткого поэтического произведения. Но эти намёки, по всей видимости, должны были улавливаться читателями, а это подразумевает

11 *Di Rienzo D. Gli Epigrammi di Magno Felice Ennodio. Napoli, 2005. (Pubblicazioni del Dipartimento di Filologia Classica «Francesco Araldi» dell'Università degli Studi di Napoli Federico II; 27). P. 61.*

12 *Magnus Felix Ennodius. Opera 198:1–4 (olim Carmina II, 80:1–4) // MGH AA. 7. P. 164; CSEL. 6. P. 583.*

13 *Magnus Felix Ennodius. Opera 202:1–4 (olim Carmina II, 84:1–4) // MGH AA. 7. P. 165; CSEL. 6. P. 584.*

14 *Di Rienzo D. Gli Epigrammi di Magno Felice Ennodio. P. 74.*

15 *Magnus Felix Ennodius. Opera 205:5–10 (olim Carmina II, 87:5–10) // MGH AA. 7. P. 166; CSEL. 6. P. 587.*

знание ими контекста. Когда Эннодий пишет о том, что Мартиниан (423–436) стал епископом против своей воли, по скромности своей считая себя недостойным кафедры<sup>16</sup>, он не только прибегает к топосу бегства новоизбранного пастыря, но и вспоминает историю, сохранившуюся, очевидно, в предании медиоланской церкви. В той же эпиграмме Эннодий не упускает случая упомянуть о том, что Мартиниан построил в городе два храма-близнеца (*geminas aedes*)<sup>17</sup>.

Также в виде намёка сказано Эннодием об отношениях епископа Теодора с Одоакром<sup>18</sup>, о том, как варвар, заставлявший трепетать пред собой сильных мира сего, вынужден был смирить свой нрав перед пастырем:

И перед кем трепетали властители мира,

Тот возлюбил тебя, гордый свой нором оставив<sup>19</sup>.

Но вернёмся к представлениям об истории медиоланской церкви, которые можно обнаружить в текстах эпиграмм. На наш взгляд, более или менее явно у Эннодия проводятся три мысли. Первая из них, вполне предсказуемая, касается того, что медиоланские епископы — преемники апостолов и первый среди них — Амвросий. Прямо об этом сказано Эннодием даже не в эпиграмме, а в гимне, однако просвещённый читатель и в тексте эпиграммы мог обнаружить указание на связь между епископом и апостолом Павлом, которая выражена через аллюзию на «Деяния апостолов». Фраза о том, что «мужа не жалит ехидна коварная в спину»<sup>20</sup>, является прямой отсылкой к истории Павла, который стряхнул в огонь повисшую на его руке змею и остался таким образом невредим (см. Деян. 28, 3–6)<sup>21</sup>. Эта общая для церковной истории идея о том, что епископы — продолжатели апостолов, проводится в эпиграммах и далее. Опять же, когда Эннодий приписывает

16 *Magnus Felix Ennodius. Opera* 199:3–4 (*olim Carmina* II, 81:3–4) // MGH AA. 7. P. 164; CSEL. 6. P. 583–584.

17 *Magnus Felix Ennodius. Opera* 199:9 (*olim Carmina* II, 81:9) // MGH AA. 7. P. 164; CSEL. 6. P. 584.

18 *Di Rienzo D. Gli Epigrammi di Magno Felice Ennodio*. P. 76.

19 *Magnus Felix Ennodius. Opera* 206:9–10 (*olim Carmina* II, 88:9–10) // MGH AA. 7. P. 167; CSEL. 6. P. 587.

20 *Magnus Felix Ennodius. Opera* 195:14 (*olim Carmina* II, 77:14) // MGH AA. 7. P. 163; CSEL. 6. P. 581.

21 *Тюленев В. М. Амвросий Медиоланский в поэтическом осмыслении Эннодия* // Указ. соч. С. 10.

епископу Мартиниану красоту голубя и мудрость змея<sup>22</sup>, он отсылает читателя к Евангелию от Матфея и к словам Спасителя, обращённым к апостолам: «*Будьте мудры, как змии, и просты, как голуби*» (Мф. 10, 16). В отношении Венерия Эннодий прямо пишет, что тот вскармливал паству апостольским молоком<sup>23</sup>, а потом обнаруживает в Теодоре силу апостольского слова<sup>24</sup>. Не лишним будет также сказать о том, что само количество написанных Эннодием эпиграмм в честь медиоланских епископов невольно отсылает к новозаветной истории. Двенадцать епископов, представленных в эпиграммах, так или иначе, рожают ассоциацию с двенадцатью учениками Христа, с которых берёт начало Вселенская Церковь.

Вторая идея, которую вольно или невольно проводит Эннодий, касается понимания им медиоланской церкви как «церкви Амвросия». И в этом мы должны согласиться с С. Жиоанни, который отводит Эннодию важную роль в формировании концепции «Амвросиевой церкви» (*l'Église ambrosienne*)<sup>25</sup>. Мы, конечно, можем предположить, что создание портретной галереи, которая начиналась бы именно с Амвросия, далеко не первого епископа Медиолана, было задумано епископом Лаврентием, и Эннодий лишь поэтически оформлял этот замысел, уже воплощённый в настенных портретах. Но дело не ограничивается тем, что цикл начинается с Амвросия. Эннодий упрочивает идею преемства, выражая её на уровне титулов некоторых из эпиграмм, а также отражая её в текстах. Эпиграмма, посвящённая Симплициану, не только имела заголовок, прямо указывавший на преемство её героя Амвросию («*De sancti Simpliciani episcopi succesionis ipsius*»), но и начиналась с упоминания Амвросия и тезиса о наследовании одного пастыря другому:

«Люд овдовевший Амвросий-епископ, скончавшись,  
Предал заботам твоим и опеке, наш Симплициане»<sup>26</sup>.

22 *Magnus Felix Ennodius. Opera 199:1–2 (olim Carmina II, 81:1–2) // MGH AA. 7. P. 164; CSEL. 6. P. 583.*

23 *Magnus Felix Ennodius. Opera 197:10 (olim Carmina II, 79:10) // MGH AA. 7. P. 163; CSEL. 6. P. 583.*

24 *Magnus Felix Ennodius. Opera 206:2 (olim Carmina II, 88:2) // MGH AA. 7. P. 167; CSEL. 6. P. 587.*

25 *Gioanni S. Augustin, Paulin, Ennode et les origines de la mémoire d'Ambroise (V<sup>e</sup>–VI<sup>e</sup> siècles). Une nouvelle fondation de l'Église de Milan? // Op. cit. P. 240.*

26 *Magnus Felix Ennodius. Opera 196:1–2 (olim Carmina II, 78:1–2) // MGH AA. 7. P. 163; CSEL. 6. P. 582.*

Следующие эпиграммы, посвящённые Венерию и Маролу, также выражали в заголовке идею преемства: «De beati Vereni sequentis» и «De venerabilis Maroli successionе». Начиная эпиграмму в честь Глицерия, Эннодий продолжает создавать у читателя ощущение движения времени:

«Следует дальше стыдливым багрянцем покрытый,  
Дел своих добрых смущаясь, с девичьим лицом наш Глицерий»<sup>27</sup>.

По сути, зритель, перемещаясь от изображения к изображению, от подписи к подписи, словно бы пролистывает кодекс с церковной историей Медиолана. Вслед за Глицерием

«Лазарь, стопою попать, чтоб вершины порочного мира,  
Грозный выходит вперёд, голосов чуть слышав призывы»<sup>28</sup>.

Третья мысль, которую можно «считать» в эпиграммах Эннодия, касается ортодоксии медиоланской церкви. Очевидно, что Эннодию, который вполне искренне симпатизировал Теодориху — королю, исповедовавшему арианство, было трудно сделать противостояние никейцев и ариан хоть сколько-то значимой темой. Он лишь намекает на конфликт Амвросия и императрицы Юстины в гимне<sup>29</sup> и ничего не говорит о нём в эпиграмме. Зато Эннодий, как современник Акакианской схизмы, вполне мог и считал нужным коснуться заблуждений Константинополя, не создавая при этом излишнего напряжения в городе, формально подвластном арианам-остготам. Роль Востока в судьбе медиоланской церкви, как уже можно было убедиться по приведённым выше цитатам, явно волновала Эннодия. Но Восток не только вызывал благоговейное отношение у поэта, который стремился подчеркнуть преемство между латинским и греческим миром, показать, как зёрна, посеянные на Востоке, дали всходы на Западе, иллюстрацией чего служит концовка эпиграммы, посвящённой Маролу:

«Зрите: земля, что окрепла когда-то отцами благими,  
Мир озаряет теперь благородством потомков»<sup>30</sup>.

27 *Magnus Felix Ennodius. Opera 200:1–2 (olim Carmina II, 82:1–2) // MGH AA. 7. P. 164; CSEL. 6. P. 584.*

28 *Magnus Felix Ennodius. Opera 201:1–2 (olim Carmina II, 83:1–2) // MGH AA. 7. P. 165; CSEL. 6. P. 584.*

29 *Тюленев В. М. Амвросий Медиоланский в поэтическом осмыслении Эннодия // Указ. соч. С. 15.*

30 *Magnus Felix Ennodius. Opera 198:9–10 (olim Carmina II, 80:9–10) // MGH AA. 7. P. 164; CSEL. 6. P. 583.*

Для Эннодия было важно показать, что медиоланские епископы несут свет истины, раскрывая тайны Священных Писаний, как, например, Сенатор, создавший комментарий на книги пророков. Кроме того, Эннодий показывает, что Медиолан ещё до Акакианской схизмы твёрдо держался истинной веры, противостоя восточным Церквам; показывает, что духовное лидерство перешло на Запад, в результате чего уже Восток выступает в роли ученика. Вспомним, что эпиграмма Сенатору заканчивается признанием того, что Восток после триумфа западного посланника, сокрушившего ересь, устремил свои взоры «к свету, чужой лампы»<sup>31</sup>. Таким образом, если Восток и предложил когда-то начала веры, то Медиолан довёл её до совершенства, перехватив, таким образом, духовное лидерство.

Конечно, трудно сказать, насколько все эти намёки, в которых едва улавливался тот или иной смысл, были важны для посетителей храма, в котором были представлены портреты епископов, насколько они считывались ими, и уж тем более трудно представить, чтобы такого рода тексты, как эпиграммы, действительно формировали коллективную память прихожан того времени. Но мы должны признать, как минимум, значимость самого начинания, за которым стояло осознание либо епископом Лаврентием, либо самим Эннодием того, что подобная память необходима. С другой стороны, даже если нам будет казаться, что для жителей Милана начала VI в. не было важно, что кто-то из епископов их города был выходцем из восточных провинций или прославился в спорах с сильными мира сего, мы можем предположить, что в сознании читателей Эннодия закреплялись базовые идеи о том, каким должен быть епископ, чтобы заслужить добрую память. Вот почему есть смысл хотя бы кратко указать, на какую модель святости Эннодий ориентирует своего читателя.

Первое, что бросается в глаза: Эннодий, именуя многих своих героев святыми, что, в принципе, позволило бы ожидать с их стороны и посмертного служения во благо паствы, в центр внимания ставит исключительно земную деятельность. Эннодий может писать о кончине епископа, жизнь которого внезапно прервалась (как в случае с Бенигном) и который удалился на небеса, чтоб предстать пред Всевышним (как Глицерий), может говорить о посмертной славе (например, Евсевия, Марола); однако нигде в эпиграммах нет и намёка на то, что скончавшийся

---

31 *Magnus Felix Ennodius. Opera 205:9–10 (olim Carmina II, 87:9–10) // MGH AA. 7. P. 166; CSEL. 6. P. 587.*

пастырь выступает небесным патроном, защищая от врагов зримых и незримых, исцеляя от хворей или каким-то иным образом поддерживая жителей города. Это не означает, что Эннодий отрицал эту поддержку, но явно говорит о том, что слава пастыря определяется его земными делами.

Качества, суммой которых, по мнению Эннодия, должен обладать епископ<sup>32</sup>, в любом случае группируются вокруг таких базовых понятий, как власть, врачевание и учительство, что, в принципе, неудивительно, если учесть, что при создании «епископского портрета» авторы поздней Античности традиционно ориентировались на образ Христа, пришедшего в мир учить, исцелять, исполнить закон и давшего власть апостолам «связывать и разрешать». Очевидно, эти понятия (власть, врачевание и учительство) тесно связаны друг с другом и выражены в тексте с помощью близких по смыслу эпитетов. Как власть реализуется в наставлении, в требовании отказаться от порочного образа жизни, избавиться от болезней, вызванных прегрешениями, так и само учительство, как и врачевание, предполагает наличие авторитета и/или власти.

Уже в первой эпиграмме, посвящённой Амвросию, Эннодий, характеризуя язык святителя, использует цветовой маркер, отсылающий читателя к символике императорской власти, и говорит о языке, пламенеющем «царским пурпуром» (**regifico cui fulsit murice**)<sup>33</sup>. И не случайно, вспоминая о преемнике Амвросия, Эннодий подчёркивает, что Симплициан принял под свою опеку «овдовевшее» царство (**spoliatum regnum**)<sup>34</sup>. Более того, Эннодий приписывает Симплициану силу или могущество (**ops**), с помощью которого он смог это «овдовевшее царство» укрепить, то есть наделяет его качеством, также связанным с властью. Особенно явно параллель между епископской властью и властью царской и даже императорской проведена в эпиграмме, посвящённой Глицерию, который принял скипетр (**indeptus sceptrum**) и подчинил

32 Литературному образу епископа эпохи поздней Античности в последнее время уделяется заметное внимание. В отечественной науке см., напр.: *Войлоков Б. М., Литовченко Е. В.* Этнос священнослужителей в период Поздней Античности (по материалам писем Отцов Церкви и епископов) // *Via in tempore. История. Политология.* 2024. № 51 (3). С. 550–564.

33 *Magnus Felix Ennodius.* Opera 195:3 (*olim Carmina II, 77:3*) // MGH AA. 7. P. 162; CSEL. 6. P. 581.

34 *Magnus Felix Ennodius.* Opera 196:3 (*olim Carmina II, 78:3*) // MGH AA. 7. P. 163; CSEL. 6. P. 582.

багряницу (**purpura**) «власти ума» (*mentis imperio*)<sup>35</sup>. Наконец, Эннодий, знакомя читателей с епископом Сенатором и используя аллюзию на «Энеиду» Вергилия, ставит епископа выше римских консулов:

«Вот, превзошёл кто трабеи, престол, по-габински надетую тогу,  
Консулов выше, смотрите: стоит перед вами Сенатор»<sup>36</sup>.

И неудивительно, что соперничество двух претендентов на епископскую кафедру Эннодий показывает именно как борьбу за власть или царство, если переводить *regnum* во всех эпиграммах так же, как и в эпиграмме Симплициану. Касаясь выборов Мартиниана, Эннодий, вспоминая о сопернике будущего епископа, говорит, что тот не заслужил обрести именно власть или получить царство (*qui, ut caperet regnum, vincere non meruit*)<sup>37</sup>.

Несмотря на то, что в своих эпиграммах Эннодий, как минимум, пять раз использует слова *regnum* и *imperium* (или однокоренные с ними) и не разу не говорит об *auctoritas* епископа, для него пастьерское служение сопряжено прежде всего с противостоянием греху, чему в немалой степени должна способствовать нравственная чистота епископа, служащая примером для паствы. При этом при анализе текстов Эннодия важно обратить внимание на то, что эпитеты, выражающие нравственную чистоту епископов как что-то внутреннее, дополняются характеристиками, указывающими на активность пастьрыя, проявляемую вовне. Так, Евсевий показан не только кротким (*mitis*), благочестивым (*pius*), целомудренным (*integer*), но и сострадающим (*miserans*), щедрым (*largus*), собранным (*compositus*), отважным или решительным (*audax*). Марол изображён не только соблюдающим пост (*ieiunus*), но и недремлющим (*pervigil*), внимательным (*intentus*), прозорливым (*providus*), пламенным (*ardens*); как и Теодор не только добр (*bonus*), благоразумен (*sapiens*), спокоен (*tranquillus*), но и так же, как Марол, прозорлив (*praescius*), как и Евсевий, собран (*compositus*), смел (*fortis*) и препоясан (*accinctus*), то есть готов к деятельности. Таким образом, Эннодий, показывая служение епископа, демонстрирует

35 *Magnus Felix Ennodius. Opera* 200:7–8 (*olim Carmina* II, 82:7–8) // MGH AA. 7. P. 165; CSEL. 6. P. 584.

36 *Magnus Felix Ennodius. Opera* 205:1–2 (*olim Carmina* II, 87:1–2) // MGH AA. 7. P. 166; CSEL. 6. P. 586: «qui vicit **trabeas solium cinctumque** Gabinum, / **consulibus** praestans ecce Senator adest».

37 *Magnus Felix Ennodius. Opera* 199:6 (*olim Carmina* II, 81:6) // MGH AA. 7. P. 164; CSEL. 6. P. 584.

в качестве идеала гармонию созерцательной и активной жизни (*vita contemplativa et vita activa*).

Говоря о деятельности пастыря, Эннодий, как уже было сказано выше, создаёт среди прочего образ епископа-врачевателя и епископа-учителя. И если об исцелении от грехов и заблуждений Эннодий напрямую говорит лишь два раза, указывая на то, что Лазарь «лаской своей врачевал прегрешившим глубокие раны»<sup>38</sup>, а Сенатор во время пребывания на Востоке «всё исцелил, что истерзано некогда было»<sup>39</sup>, то об учительстве епископа он пишет постоянно. Это понятно, если учесть жизненный путь самого Эннодия, который пришёл к церковному служению из риториков и не утратил связи со школой<sup>40</sup>.

Епископом-ритором оказывается у Эннодия не только Амвросий, который устами, «усеянными камнями драгоценными», не только учил других, но и сам следовал в жизни тому, чему наставлял<sup>41</sup>. Память о Венерии, третьем после Амвросия епископе, практически целиком связана с его наставлениями, поэтому мы позволим себе привести перевод эпиграммы целиком:

«Сколь целомудрен, воззрите, и красен сей юный Венерий!  
 Чистая жизнь его с именем сколь несозвучна!  
 Крепкие члены увяли под строгим и верным надзором.  
 Старость объяла его ещё в бытность ребёнком.  
 Кафедры только высокой достиг он, так начал  
 Мягко людей наставлять, рассуждая об истинах старых,  
 Золотом слово, струясь, изливалося из уст его щедрых,  
 Жизнью своей озарял он, как солнцем, свои наставленья;  
 Чрево чтоб Церкви тучнело от семени слова,  
 Щедро его наполнял он апостольским млеком»<sup>42</sup>.

Начиная с пятой строки, текст эпиграммы наполняется лексикой, адресующей читателя к школьной и церковной риторике. Так, чтобы

38 *Magnus Felix Ennodius*. Opera 201:5–6 (*olim Carmina II*, 83:5–6) // MGH AA. 7. P. 165; CSEL. 6. P. 585.

39 *Magnus Felix Ennodius*. Opera 205:7–8 (*olim Carmina II*, 87:7–8) // MGH AA. 7. P. 166; CSEL. 6. P. 587.

40 Тюленев В. М. Эннодий: римский ритор в эпоху риторического поворота (к 1500-летию со дня смерти) // Указ. соч. С. 158–160.

41 Подробнее об этом см.: Тюленев В. М. Амвросий Медиоланский в поэтическом осмыслении Эннодия // Указ. соч. С. 10–14.

42 *Magnus Felix Ennodius*. Opera 197 (*olim Carmina II*, 79) // MGH AA. 7. P. 163; CSEL. 6. P. 582–583.

указать на место служения Венерия, Эннодий использует понятие кафедры (*cathedra*), которое связано прежде всего с учительством, а не называет его престолом (*sedis*). Далее он славит язык пастыря, называя уста щедрыми, а слово, исходящее из них, — золотым. Как и в случае с Амвросием, Эннодий, используя аллюзию на Евангелие от Матфея, где Иисус критикует книжников и фарисеев за то, что те поступают не так, как сами учат (см. Мф. 23,3), показывает, что Венерий «жизнью своей озарял свои наставленья». Наконец, епископ выступает у Эннодия виновником плодородия Церкви, наполняющим чрево Церкви семенем слова. Труд пастыря, как и труд учителя, всегда сопряжён с защитой от злого и производством благого, поэтому логично, что образ епископа-учителя дополняется в эпиграмме Геронтию образом епископа-земледельца, долгом которого является борьба с сорняками и обретение богатого урожая:

«Словно крестьянин, ты возвращал саженцы жизни,  
Сорные травы, стелясь, не забили того, что ты сеял.  
Пищу давал кто, веленьям благого закона покорный,  
Небо снискал тот плодами своими земными,  
Немощь души подавлял ты трудом неустанным,  
Неги не ведал: тобой добродетели движут»<sup>43</sup>.

Надо признать, что связь труда земледельца и труда учителя в целом характерна для поэтического языка Эннодия. Вспомним хотя бы его слова, обращённые к медиоланскому грамматику Девтерию: «Мотыгой знания удалил ты из груди его (ученика. — *B. T.*) кусты держи-дерева и сорные травы; ты собрал пшеничную жатву, чтобы он ею насытил своих родственников»<sup>44</sup>. Как видно, возвращение добра немыслимо для Эннодия без предварительного осуждения зла, поэтому в его эпиграммах вполне естественно образ епископа-строгого учителя переходит в образ судии. Представляя Амвросия в качестве церковного оратора, поэт указывает не только на модуляцию голоса проповедника и его жестикюляцию, но и показывает его судьёй, ополчающимся на людские пороки:

43 *Magnus Felix Ennodius. Opera 203:5–10 (olim Carmina II, 85:5–10) // MGH AA. 7. P. 166; CSEL. 6. P. 586.*

44 *Magnus Felix Ennodius. Opera 94, 9 (olim Dictio 10) // MGH AA. 7. P. 118–119; CSEL. 6. P. 547.* Подробнее об этом см.: Тюленев В. М. Идеи образования и воспитания в сочинениях Эннодия // *Cursor Mundi: человек Античности, Средневековья и Возрождения.* Иваново, 2015. Вып. 7. С. 44.

«Жестом людей наставлял, сдержанно, тихо,  
 Взором порой обжигал, повергая их наземь, ругая;  
 Он осуждал громогласно проступки большие,  
 А небольшую вину осуждал он, смотря молчаливо»<sup>45</sup>.

Не менее ярко образ грозного судьи передан в портрете Лазаря, перевод эпиграммы которому мы также приведём целиком:

«Лазарь, стопою попать чтоб вершины порочного мира,  
 Грозный выходит вперёд, голосов чуть слышав призывы,  
 Облик его невесёлый являл, сколь враждебен к порокам  
 Тот, кто разил беспощадно грехи, бессловесно взирая.  
 Тьму исторгал он из жизни, изъяны всегда подмечая,  
 Лаской своей врачевал прегрешившим глубокие раны.  
 Нет, не укрыться тому, кто свершает тайком преступленья,  
 Даже незримый чужие грехи осуждал он повсюду.  
 Свет безмятежный дарил незлобиво безвинным,  
 Лик свой, как зеркало, ставил пред взором виновных»<sup>46</sup>.

Итак, подводя итог, следует ещё раз обратить внимание на то, что Эннодий, составляя эпиграммы, посвящённые епископам Медиолана, вольно или невольно вносил вклад в формирование у жителей города исторической памяти. В этом отношении он выступил прямым продолжателем Амвросия, написав вслед за ним новую страницу медиоланской истории, при этом превратив святителя в её ключевую фигуру. Если Амвросий строил «культурную память» своей общины на почитании святых-мучеников, связанных с Медиоланом, чьё зримое присутствие горожане могли ощутить, поклоняясь обрётённым и перенесённым внутрь города мощам<sup>47</sup>, то Эннодий выстраивает следующий уровень этой памяти, показывая, что история христианской общины Медиолана, начиная с Амвросия, вступила в новый этап. На этом этапе епископы, воспроизводя в своём служении модель поведения, предложенную святителем, выступают защитниками ортодоксии, образцами нравственности, учителями, призванными уберечь паству от греха и дать ей пример для подражания, а отойдя ко Господу, остаются, как и мученики, покровителями общины. Взявшись за написание новой

45 *Magnus Felix Ennodius. Opera 195:7–10 (olim Carmina II, 77:7–10) // MGH AA. 7. P. 163; CSEL. 6. P. 581.*

46 *Magnus Felix Ennodius. Opera 201 (olim Carmina II, 83) // MGH AA. 7. P. 165; CSEL. 6. P. 584–585.*

47 *Löx M. Monumenta sanctorum. S. 153.*

страницы медиоланской истории, Эннодий, конечно, не мог рассчитывать на то, что своими эпиграммами он достигнет того же эффекта, что и Амвросий посредством гимнов, в исполнении которых благодаря их поэтической простоте могли участвовать прихожане, вторя епископу и закрепляя смыслы, заложенные в текст<sup>48</sup>. Но тем не менее если учесть, что эпиграммы не только служили подписями под настенными изображениями в храме, но и, очевидно, распространялись автором внутри коммуникативной сети (благодаря чему и не оказались утрачены вместе с изображениями, а вошли в коллекцию его литературных трудов), основные его идеи достигали людей его круга, тех людей, кто был способен воспринять сложный образный язык и по-прежнему играл определяющую роль в поддержании городской идентичности.

### Источники

- Magni Felicis Ennodi Opera* / rec. F. Vogel. Berolini: Apud Weidmannos, 1885. (MGH AA; Bd. 7).
- Magni Felicis Ennodii Opera omnia* / rec. G. Hartelii. Vindobonae: Apud C. Geroldi Filium Bibliopolam Academiae, 1882. (CSEL; vol. 6).
- The Poetry of Ennodius / transl. with an introd. and notes by B. Mulligan. London: Routledge, 2022.

### Литература

- Войлоков Б. М., Литовченко Е. В. Этос священнослужителей в период Поздней Античности (по материалам писем Отцов Церкви и епископов) // *Via in tempore. История. Политология*. 2024. № 51 (3). С. 550–564.
- Тюленев В. М. Эннодий: римский ритор в эпоху риторического поворота (к 1500-летию со дня смерти) // *Средние века*. Вып. 82 (1). М.: Наука, 2021. С. 151–165.
- Тюленев В. М. Амвросий Медиоланский в поэтическом осмыслении Эннодия // *Cursor Mundi: человек Античности, Средневековья и Возрождения*. Иваново: ИВГУ, 2022. Вып. 13. С. 5–21.
- Тюленев В. М. Епископы-риторы в эпиграммах и гимнах Эннодия // *Proslogion: Проблемы социальной истории и культуры Средних веков и раннего Нового времени*. 2022. Вып. 6 (2). С. 63–80.
- Тюленев В. М. Идеи образования и воспитания в сочинениях Эннодия // *Cursor Mundi: человек Античности, Средневековья и Возрождения*. Иваново: ИВГУ, 2015. Вып. 7. С. 29–46.
- Collins S. From Martyrs' Cults to Confessors' Cults in Late Antique Milan: The Mosaics of San Vittore in Ciel d'Oro // *Journal of Late Antiquity*. 2012. Vol. 5 (2). P. 225–249.

---

48 Williams M. S. Hymns as Acclamations: The Case of Ambrose of Milan // *Journal of Late Antiquity*. 2013. Vol. 6 (1). P. 121.

- Di Rienzo D.* Gli Epigrammi di Magno Felice Ennodio. Napoli: Dipartimento di filologia classica 'F. Arnaldi' dell'Università degli studi di Napoli Federico II, 2005. (Pubblicazioni del Dipartimento di Filologia Classica «Francesco Arnaldi» dell'Università degli Studi di Napoli Federico II; vol. 27).
- Gioanni S.* Augustin, Paulin, Ennode et les origines de la mémoire d'Ambroise (V<sup>e</sup>–VI<sup>e</sup> siècles). Une nouvelle fondation de l'Église de Milan? // La mémoire d'Ambroise de Milan. Usages politiques d'une autorité en Italie (V<sup>e</sup>–XVIII<sup>e</sup> siècle) / éd. par P. Boucheron et S. Gioanni. Paris: Éditions de la Sorbonne; Publications de l'École française de Rome, 2015. (Histoire ancienne et médiévale; vol. 133). P. 235–252.
- Gioanni S.* Une figure suspecte de la sainteté lérinienne: saint Antoine d'après la *Vita Antoni* d'Ennode de Pavie // Recherches augustiniennes et patristiques. 2007. Vol. 35. P. 133–187.
- Löx M.* Monumenta sanctorum: Rom und Mailand als Zentren des frühen Christentums: Märtyrerkult und Kirchenbau unter den Bischöfen Damasus und Ambrosius. Spätantike — Frühes Christentum — Byzanz. Wiesbaden: Reichert Verlag, 2013. (Spätantike, frühes Christentum, Byzanz: Studien und Perspektiven; Bd. 39).
- Williams M. S.* Hymns as Acclamations: The Case of Ambrose of Milan // Journal of Late Antiquity. 2013. Vol. 6 (1). P. 108–134.

ФИЛОНИАНА

# ПРОБЛЕМА ИНТЕРПРЕТАЦИИ ОБРАЗА МЕЛХИСЕДЕКА У ФИЛОНА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО (DE CONGRESSU ERUDITIONIS GRATIA 99)

Евгений Юрьевич Колодный

магистр теологии

преподаватель Богословского факультета Православного

Свято-Тихоновского гуманитарного университета

127051, г. Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1

e.kolodnyy@gmail.com

**Для цитирования:** *Колодный Е. Ю.* Проблема интерпретации образа Мелхиседека у Филона Александрийского (De congressu eruditionis gratia 99) // Библия и христианская древность. 2025. № 3 (27). С. 149–164. DOI: 10.31802/BCA.2025.27.3.006

## Аннотация

УДК 801.733 1(091)

В статье предпринимается попытка критически проанализировать существующие интерпретации образа Мелхиседека у Филона Александрийского (De congressu eruditionis gratia 99), а также прочитать его в контексте параллельных фрагментов этого автора. Существуют три подхода к интерпретации этого фрагмента. В соответствии с наиболее распространённым из них, фигура Мелхиседека трактуется как аллегория божественного Логоса. Согласно другому подходу, Мелхиседек понимается как историческое лицо. Третий вариант интерпретации предполагает, что Мелхиседек служит аллегорией человеческой разумной способности. В итоге автор приходит к выводу, что первые две интерпретации являются некорректными и предлагает отказаться от них в пользу третьей, которая, в свою очередь, дополняется и уточняется им в свете параллельных фрагментов.

**Ключевые слова:** аллегорическое толкование, Ветхий Завет, герменевтика, Логос, Мелхиседек, Послание к Евреям, Филон Александрийский, экзегеза.

## The Problem of Interpreting the Figure of Melchizedek in Philo of Alexandria (*De congressu eruditionis gratia* 99)

**Eugene Y. Kolodny**

MA in Theology

Faculty member at the Department of Theology at the St. Tikhon's Orthodox Humanitarian University

6, bld. 1, Likhov lane, Moscow 127051, Russia

e.kolodny@gmail.com

**For citation:** Kolodny, Eugene Y. "The Problem of Interpreting the Figure of Melchizedek in Philo of Alexandria (*De congressu eruditionis gratia* 99)". *Bible and Christian Antiquity*, № 3 (27), 2025, pp. 149–164 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2025.27.3.006

**Abstract.** The present article is dedicated to the investigation of the problem of the interpretation of Melchizedek's figure in Philo's of Alexandria fragment (*De congressu eruditionis gratia* 99). There are three approaches of its interpretation. According to the most popular of them Melchizedek's is to be understood as an allegory of divine Logos. In agreement with another approach Melchizedek has to be treated literally, i.e. as a historical figure. Based on the third way of interpretation Melchizedek is an allegory of a human rational principle. In the article I argue why the first two approaches are to be rejected and demonstrate the consistency of the third approach. The last one is also elaborated in the light of Philo's parallel fragments.

**Keywords:** allegorical interpretation, divine logos, Epistle to the Hebrews, exegesis, hermeneutics, Melchizedek, Old Testament, Philo of Alexandria.

### Введение

Загадочный образ Мелхиседека привлекал внимание представителей самых разных направлений иудаизма периода позднего Второго Храма и первых веков по Р. Х. Единственным известным нам представителем александрийской традиции, обращавшемся к его фигуре, был Филон. В его экзегетических сочинениях сохранились четыре фрагмента<sup>1</sup>, в которых упоминается салимский царь и священник. Уже в середине XVII в.<sup>2</sup> в европейской науке наблюдается тенденция трактовать образ Мелхиседека в одном из этих четырёх фрагментов — *Legum Allegoriae*<sup>3</sup> III, 79–82 — как божественный Логос. Не позднее первой половины XIX в. подобным образом начинают толковать и другой отрывок — *De congressu eruditionis gratia*<sup>4</sup> 99–101. В нашей предыдущей статье мы подробно рассмотрели проблему интерпретации образа Мелхиседека в L. A. III, 79–82 и пришли к выводу, что речь в этом отрывке идёт, скорее всего, о человеческом, а не о божественном Логосе<sup>5</sup>. Если говорить о *De congr.* 99–101, то имеющиеся интерпретации образа Мелхиседека в этом фрагменте также представляются нам проблематичными. В настоящей статье мы рассмотрим существующие подходы к его интерпретации, покажем их слабые стороны и попытаемся выявить аллегорический смысл образа Мелхиседека в данном фрагменте.

### Общий контекст

Для начала рассмотрим общий контекст, в котором содержится интересный нас отрывок. Формально трактат *De congr.* представляет собой последовательное аллегорическое толкование библейского фрагмента Быт. 16, 1–6, содержащего рассказ о том, как неплодная Сара отдала свою служанку Агарь Авраму в качестве жены и о возникшем вследствие этого конфликте. В контексте этого толкования Филон в свойственной

1 *Philo Alexandrinus. Legum allegoriae III, 79–82 // LCL. 226. P. 352–355; Idem. De congressu eruditionis gratia 99 // LCL. 261. P. 506–509; Idem. De Abrahamo 235 // LCL. 289. P. 114–115; Idem. Quaestiones in Genesim. Fragmenta // Fragments of Philo Jedaeus / ed. by J. R. Harris. Cambridge, 1886. P. 72.*

2 Начиная с голландского исследователя Гуго Гроция, см.: *Grotius H. Annotationum in Novum Testamentum: in 3 t. T. 2. Parisiis, 1646. P. 828.*

3 Далее в тексте — L. A. III.

4 Далее в тексте — *De congr.*

5 См.: *Колодный Е. Ю. Был ли Мелхиседек божественным Логосом в трактовке Филона Александрийского (Legum allegoriae III 79–82)? // Библия и христианская древность. 2024. № 3 (23). С. 140–162.*

ему манере обращается к другим библейским сюжетам, не связанным с исходным библейским отрывком напрямую. Так, в De congr. 92–93 он рассматривает аллегорическое значение описанной в Быт. 14 битвы между двумя коалициями царей, решающую роль в которой сыграл Авраам. Согласно Филону, четыре царя, инициировавшие нападение (Быт. 14, 1), суть четыре страсти, а пять царей, на которых пошла войной (Быт. 14, 2), суть пять чувств. Когда это произошло, «душа, наподобие города, подверглась опасности разрушения и опустошения, тогда мудрый Авраам выступил с войском и, явившись десятым, разбил девять царств»<sup>6</sup>. Непосредственно в этом отрывке смысл образа Авраама не раскрывается, но Филон делает это раньше, говоря о нём как об уме (νοῦς)<sup>7</sup>; о человеке, стремящемся к созерцанию и познанию<sup>8</sup>; о разуме (λογισμός)<sup>9</sup> или о каждом из нас<sup>10</sup>. Отрывок завершается тем, что Авраам как победитель воздаёт Богу «десятину в благодарность за победу»<sup>11</sup>.

Раскрыв общий смысл Быт. 14, Филон переходит к рассуждению о том, от чего должны приноситься десятины. Три заповеди об отделении десятины от плодов земли (см. Лев. 27, 30), домашнего скота (см. Лев. 27, 32) и первенцев от народа (см. Чис. 3, 11–13)<sup>12</sup> истолковываются как предписание о благодарении Бога, с одной стороны, за телесное здоровье, пятерицу чувств и умственные способности<sup>13</sup>, а с другой —

6 Philo Alexandrinus. De congressu eruditionis gratia 92 // Op. cit. P. 504. Рус. пер. с изм.: Филон Александрийский. Толкование Ветхого Завета. М., 2000. С. 369.

7 Philo Alexandrinus. De congressu eruditionis gratia 12 // Op. cit. P. 462, 464.

8 Ibid. 23 // Op. cit. P. 468.

9 Ibid. 63 // Op. cit. P. 488, 490.

10 Ibid. 72 // Op. cit. P. 494.

11 Ibid. 93 // Op. cit. P. 504. Рус. пер.: Филон Александрийский. Толкование Ветхого Завета. С. 369.

12 Выделение левитов из всего народа для служения Богу (см. Чис. 3, 11–13) Филон понимает как своего рода десятину, хотя в указанном стихе слово «десятина» отсутствует и само колено Левия составляло меньшую часть.

13 «Но ведь мы учимся восхвалять Благодетеля не только за (ἐπί) телесные массы, имеющее древесную и земляную природу, а также за (ἐπί) бессловесных животных — чувства, но и за (ἐπί) ум, который справедливо будет назвать человеком в человеке» (Philo Alexandrinus. De congressu eruditionis gratia 97 // Op. cit. P. 506. Рус. пер. с изм.: Филон Александрийский. Толкование Ветхого Завета. С. 369). Предлог ἐπί, встречающийся в процитированном отрывке трижды, в указанном издании, с нашей точки зрения, переводится не вполне верно. Исправленные места перевода выделены нами жирным шрифтом.

как то, что благодарение должно совершаться посредством тела, чувств и ума<sup>14</sup>. Особое внимание уделяется благодарению за ум (νοῦς), который символизирует колено Левия, избранное Богом «для сохранения и сбережения благочестия, набожности и служб (λειτουργιῶν), которые совершаются<sup>15</sup> (ἀναφέρονται) во славу Божию»<sup>16</sup>. От разума (λογισμός) Левия следует воздавать Богу «первенцев благоразумия и сметливости, умственного восприятия и рассуждения, и прочих сил»<sup>17</sup>. Именно это, согласно Филону, имел ввиду Иаков, пообещав отдать Богу десятую часть от всех полученных от Него даров (см. Быт. 28, 22)<sup>18</sup>. Далее экзегет вновь возвращается к вопросу о десятине, принесённой Авраамом:

«99b. С другой стороны — то, о чём в Писании сказано сразу после молитв в честь победы, которые творит Мелхиседек, получивший священство, которому он сам научился и которое он сам себе преподавал (τὴν αὐτομαθῆ καὶ αὐτοδίδακτον λαχὼν ἱερωσύνην)<sup>19</sup>: [Аврам] дал ему десятую часть из всего (ἀπὸ πάντων)<sup>20</sup>, то есть из всего (ἀπὸ τῶν [πάντων] κατὰ...), что относится к чувствам, — лучшие чувства, из всего, что относится к речи, — лучшие слова, а из всего, что относится к уму, — лучшие мысли (ἀπὸ τῶν κατὰ νοῦν τὸ εἶδιανοεῖσθαι). 100. Так что весьма прекрасно и одновременно не случайно Писание говорит как бы мимоходом, когда речь идёт об освящении как памятника золотого кувшина с небесной и божественной пищей, что *гóмор есть десятая часть трех мер (μέτρων)*<sup>21</sup>. Ибо очевидно, что в нас самих есть три меры: чувство, речь и ум; мера ощущаемого — чувство, мера имён, глаголов и всего произносимого — речь, а мера всего мыслимого — ум (νοητῶν δὲ νοῦς). 101. Итак, от каждой из этих трёх мер следует приносить словно бы некую священную десятину, чтобы и речь, и ощущение, и понимание (τὸ καταλαμβάνειν) поверялись безупречной и здоровой

14 Philo Alexandrinus. De congressu eruditionis gratia 94–98 // Op. cit. P. 504, 506.

15 Букв. «возносятся».

16 Philo Alexandrinus. De congressu eruditionis gratia 98 // Op. cit. 506. Рус. пер.: Филон Александрийский. Толкование Ветхого Завета. С. 369.

17 Philo Alexandrinus. De congressu eruditionis gratia 98 // Op. cit. P. 506.

18 Ibid. 99a // Op. cit. P. 506.

19 В русскоязычном издании Филона эта фраза переведена так: «получивший священство самопознаваемое и самообучающее» (Филон Александрийский. Толкование Ветхого Завета. С. 370).

20 Быт. 14, 20.

21 Исх. 16, 36.

Божией мерой, ведь именно она и есть истинная и справедливая мера, наши же — ложные и несправедливые»<sup>22</sup>.

В процитированном отрывке триада: «тело, чувства, ум» — сменяется на: «чувства, речь, ум». Принесение Авраамом десятины Мелхиседеку «из всего» (*ἀπὸ πάντων*) (Быт. 14, 20) означает, согласно Филону, что «десятина» должна приноситься Богу от всех трёх «человеческих мер» — чувства, речи и ума. Выделение этих трёх уровней позволяет ему сделать переход к библейскому повелению наполнить сосуд гóмором манны и поставить его пред Богом (см. Исх. 16, 33), основанием для чего послужило содержащееся в Септуагинте пояснение, что «гóмор есть десятая часть трёх мер» (см. Исх. 16, 36 по LXX). Эти три меры, согласно Филону, суть уже упомянутые чувство, речь и ум. Таким образом, основная мысль отрывка сводится к тому, что «десятины» должны приноситься Богу от «каждой из трёх мер» (De congr. 101).

Роль Мелхиседека в этом отрывке состоит в том, что он как священник принимает десятину от Авраама, то есть разума или просто человека, стремящегося к познанию. Неясно, однако, одно: аллегорией чего здесь является сам Мелхиседек? В исследовательской литературе нам удалось обнаружить три варианта ответа на этот вопрос. Рассмотрим каждый из них в отдельности.

### Первая интерпретация

По меньшей мере, с первой половины XIX в. получает распространение толкование, согласно которому Мелхиседек в данном фрагменте является аллегорией божественного Логоса<sup>23</sup>. Проблема этой интерпретации, однако, заключается в том, что сам отрывок не содержит прямых

22 *Philo Alexandrinus*. De congressu eruditionis gratia 99b–101 // Op. cit. P. 506–508. Рус. пер. с изм.: *Филон Александрийский*. Толкование Ветхого Завета. С. 370.

23 *Gfrörer A. F.* Philo und die alexandrinische Theosophie, oder vom Einflusse der jüdisch-ägyptischen Schule auf die Lehre des neuen Testaments: in 2 Bd. Bd. 1. Stuttgart, 1831. S. 299; *Siegfried C.* Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments. An sich selbst und seinem Geschichtlichen Einfluss betrachtet. Nebst Untersuchung über die Graecitaeat Philo's. Jena, 1875. S. 326; *Philo von Alexandria*. Die Werke in deutscher Übersetzung: in 7 Bd. Bd. 6. Berlin, <sup>2</sup>1962. S. 29; *Goodenough E. R.* By Light, Light, The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism. Amsterdam, 1969. P. 151; *Horton F. L.* The Melchizedek Tradition: A Critical Examination of the Sources to the Fifth Century A.D. and in the Epistle to the Hebrews. Cambridge, 1976. P. 59–60, 157; *Davila J. R.* Liturgical Works. Grand Rapids (Mich.); Cambridge, 2000. P. 165.

указаний на то, что речь идёт о божественном Логосе. Каковы же её истоки?

Нам представляется, что они лежат за пределами рассматриваемого отрывка. Каждый из перечисленных нами сторонников этой интерпретации рассматривает De congr. 99 в контексте L. A. III, 79–82 — другого Филонова фрагмента, в котором Мелхиседек прямо называется логосом. Несмотря на то, что внутренняя логика отрывка, содержащего L. A. III, 79–82, подразумевает, что речь идёт о логосе как о человеческом разуме<sup>24</sup>, большинство исследователей усматривают здесь указание на Логос божественный<sup>25</sup>. Эта интерпретация, в свою очередь, как мы показали в статье, посвящённой этому отрывку<sup>26</sup>, связана с некорректным заимствованием логики, лежащей в основе Евр. 7, 3а<sup>27</sup>, согласно которой Мелхиседек как прообраз Христа не имел предков, поскольку о них не сказано в Писании. Таковы внешние причины, обусловившие интерпретацию образа Мелхиседека в De congr. 99 как аллегории божественного Логоса.

Сторонники этой интерпретации обнаруживают основания для неё и в самом тексте отрывка De congr. 99. Так, Ф. Хортон<sup>28</sup> усматривает их в тех эпитетах, которыми Филон характеризует священство Мелхиседека: αὐτομαθής и αὐτοδιδάκτος. Согласно Хортону, только при их наличии

24 См.: Колодный Е. Ю. Был ли Мелхиседек божественным Логосом в трактовке Филона Александрийского (Legum allegoriae III 79–82)? // Указ. соч. С. 152, 158–159.

25 Соответствующую библиографию см.: Там же. С. 155–156.

26 Там же. С. 147.

27 Απάτωρ ἀμήτωρ ἀγενεαλόγητος («без отца, без матери, без родословия»).

28 В своём исследовании Ф. Хортон противоречиво высказывается относительно значения рассматриваемого фрагмента. Так, с одной стороны, согласно Ф. Хортону, Филон говорит здесь о фигуре Мелхиседека, «как если бы он был историческим лицом» (Horton F. L. The Melchizedek Tradition. P. 57; этот исторический аспект подчёркивается, в частности, в статье: Сомов А. Б. Образ Мелхиседека в Послании к Евреям и в иудейских текстах периода Второго храма // Вестник Свято-Филаретовского института. 2020. Вып. 36. С. 215); при этом Ф. Хортон не утверждает прямо, что речь в этом фрагменте идёт о Логосе. С другой стороны, исследователь утверждает, что отрывок носит аллегорический характер (Horton F. L. The Melchizedek Tradition. P. 56, 60), и основывает свою интерпретацию Мелхиседека как аллегории божественного Логоса именно на тех атрибутах его священства (αὐτομαθής, αὐτοδιδάκτος), которые содержатся в: Philo Alexandrinus. De congressu eruditionis gratia 99 // Op. cit. P. 59, 157. То есть, несмотря на эксплицитное утверждение автора о том, что отрывок следует понимать исторически, в действительности он толкует его аллегорически. В нижеследующем анализе мы будем исходить из того, что Ф. Хортон рассматривал образ Мелхиседека в интересующем нас отрывке как аллессию божественного Логоса.

Мелхиседек может быть «репрезентацией божественного Логоса», поскольку они фиксируют его сущностную особенность, состоящую в том, что Логос, будучи «старейшим» (πρεσβύτατος) и «наиболее общим в отношении рода» (γενικώτατος)<sup>29</sup>, не имеет никаких видимых или осязаемых предшественников<sup>30</sup>. Здесь, однако, возникает вопрос: действительно ли наличие у священства Мелхиседека указанных атрибутов даёт основание говорить о том, что он не имеет предшественников? Для ответа на этот вопрос рассмотрим особенности употребления эпитетов αὐτομαθής и αὐτοδίδακτος в сочинениях Филона.

В большинстве случаев они употребляются по отношению к Исааку, который в экзегезе Филона представляет собой образ человека, достигшего мудрости самостоятельно<sup>31</sup>. При этом, по меньшей мере, в девяти случаях обстоятельства приобретения им мудрости не раскрываются<sup>32</sup>, в четырёх случаях говорится о том, что он обладал врождённой мудростью от природы<sup>33</sup>. Не менее чем в семи случаях Филон указывает на то,

29 *Philo Alexandrinus*. Legum allegoriae III, 175 // Op. cit. P. 418.

30 *Horton F. L.* The Melchizedek Tradition. P. 59–60.

31 **Αὐτομαθής**: *Philo Alexandrinus*. De sobrietate 65 // LCL. 247. P. 476 (+ αὐτήκοος, *сам лично слышавший*); *Idem*. De migratione Abrahami 101 // LCL. 261. P. 190; *Idem*. Quod Deus sit immutabilis 4 // LCL. 247. P. 12; *Idem*. De sacrificiis Abelis et Caini 6 // LCL. 227. P. 98; *Idem*. Quod deterius potiori insidiari soleat 30 // LCL. 227. P. 222; *Idem*. De praemiis et poenis 36 // LCL. 341. P. 332; *Idem*. De mutatione nominum 137; 255; 263 // LCL. 275. P. 212, 272, 276; *Idem*. De somniis I, 68; I, 168–169 (+ αὐτήκοος); I, 194 // LCL. 275. P. 332, 384, 386, 400; *Idem*. De Josepho 1 // LCL. 289. P. 140; *Idem*. De fuga et inventione 43; 168; 170 // LCL. 275. P. 32, 100, 102; *Idem*. De congressu eruditionis gratia 36; 111 // Op. cit. P. 476, 514. **Αὐτομαθής καὶ αὐτοδίδακτος**: *Idem*. De migratione Abrahami 29; 140 // Op. cit. P. 148, 212 (τὸ <...> αὐτοδίδακτον <...> μανθάνειν οὐ δεόμενον); *Idem*. De posteritate Caini 78 // LCL. 227. P. 370; *Idem*. De praemiis et poenis 27; 59 // Op. cit. P. 328, 346; *Idem*. De fuga et inventione 166 // Op. cit. P. 100; *Idem*. De mutatione nominum 88 // Op. cit. P. 186.

32 *Philo Alexandrinus*. De sobrietate 65 // Op. cit. P. 476; *Idem*. De migratione Abrahami 101 // Op. cit. P. 190; *Idem*. Quod Deus sit immutabilis 4 // Op. cit. P. 12; *Idem*. Quod deterius potiori insidiari soleat 30 // Op. cit. P. 222; *Idem*. De Josepho 1 // Op. cit. P. 140; *Idem*. De somniis I, 194 // Op. cit. P. 400; *Idem*. De migratione Abrahami 29–30 // Op. cit. P. 148; *Idem*. De praemiis et poenis 27; 59 // Op. cit. P. 328, 346.

33 *Philo Alexandrinus*. De praemiis et poenis 36 // Op. cit. P. 332; *Idem*. De somniis I, 168 // Op. cit. P. 384; *Idem*. De mutatione nominum 88 // Op. cit. P. 186; *Idem*. De somniis II, 10 // Op. cit. P. 446.

что Исаак научился мудрости непосредственно от Бога<sup>34</sup> и, по крайней мере, в одном — что он учился через божественный Логос.<sup>35</sup>

Подобным образом Филон употребляет эти эпитеты по отношению к другим лицам: так, он говорит о наместнике Сирии Петронии<sup>36</sup>, который от природы был предрасположен к изучению достойных вещей; о человеческой природе, которая сама может склониться к вещам неподобающим<sup>37</sup>; о гражданах<sup>38</sup>, которые от природы предрасположены к надежде и поэтому не имеют нужды в том, чтобы кто-то другой учил их этому; об Адаме, который был предрасположен к добродетели<sup>39</sup>. Говоря об источнике мудрости Адама<sup>40</sup> и Моисея<sup>41</sup>, Филон уточняет, что они были приобретены ими от Бога.

В свете вышесказанного можно заключить, что, употребляя эпитеты *αὐτομαθής* и *αὐτοδίδακτος*, Филон, как правило, имеет в виду врожденность каких-либо качеств или природной предрасположенности к чему-либо, конечной причиной которых в философской системе Филона является Бог. При этом, во-первых, данные эпитеты никогда не употребляются по отношению к божественному Логосу, а во-вторых, за исключением Адама, ни о ком из тех, по отношению к кому (или чему) употребляются эти эпитеты, нельзя сказать, что он не имел предшественников. Таким образом, само по себе наличие этих эпитетов в рассматриваемом отрывке не даёт основания говорить о том, что Мелхиседек не имел предшественников, а следовательно, отсутствуют и основания для отождествления его с божественным Логосом.

### Вторая интерпретация

Согласно второму подходу к интерпретации De congr. 99, в этом отрывке Мелхиседек предстаёт как историческое лицо. Так, с точки зрения

34 *Philo Alexandrinus*. De sacrificiis Abelis et Caini 6–7 // Op. cit. P. 98; *Idem*. De mutatione nominum 137; 255–258 // Op. cit. P. 212, 272, 274; *Idem*. De fuga et inventione 166–170 // Op. cit. P. 100, 102; *Idem*. De congressu eruditionis gratia 36 // Op. cit. P. 476; *Idem*. De migratione Abrahami 140–141 // Op. cit. P. 212; *Idem*. De posteritate Caini 78 // Op. cit. P. 370.

35 *Philo Alexandrinus*. De somniis I, 68 // Op. cit. P. 332.

36 *Philo Alexandrinus*. Legatio ad Gajum 245 // LCL. 379. P. 126.

37 *Philo Alexandrinus*. Quis rerum divinarum heres sit 295 // LCL. 261. P. 434.

38 *Philo Alexandrinus*. De Abrahamo 16 // Op. cit. P. 12.

39 *Philo Alexandrinus*. Legum allegoriae I, 92 // Op. cit. P. 208.

40 *Philo Alexandrinus*. De opificio mundi 148 // LCL. 226. P. 116, 119.

41 *Philo Alexandrinus*. Legum allegoriae III, 135 // Op. cit. P. 390, 392.

Р. Лонгенэкера, введение Филоном эпитетов *ἀπομαθής* и *ἀποδιδάκτος* обусловлено тем, что Мелхиседек — первый священник, упомянутый в Священном Писании<sup>42</sup>. Речь здесь идёт об особом способе реализации распространённого в иудейской литературе первых веков нашей эры экзегетического приёма, именуемого нами *argumentum ex silentio Scripturae*<sup>43</sup>. В данном случае его логика состоит в том, что некоторое явление, упоминаемое в Писании впервые, отражает момент его возникновения в человеческой истории<sup>44</sup>. Мелхиседек — первый священник (ἱερεὺς) в Библии и, следовательно, согласно логике описанного экзегетического приёма, первый священник в истории<sup>45</sup>.

Однако интерпретация фигуры Мелхиседека как исторического лица в рассматриваемом фрагменте, по нашему мнению, связана с определёнными трудностями, поскольку он оказывается единственным историческим лицом в контексте библейского сюжета, воспринимаемого чисто

- 
- 42 Longenecker R. The Melchizedek Argument of Hebrews: A Study in the Development and Circumstantial Expression of the New Testament Thought // *Unity and Diversity in New Testament Theology: Essays in Honor of George E. Ladd* / ed. by G. Eldon. Grand Rapids (Mich.), 1978. P. 169. См. также: *Mason E. F. 'You Are a Priest Forever': Second Temple Jewish Messianism and the Priestly Christology of the Epistle to the Hebrews*. Leiden; Boston (Mass.), 2008. (Studies on the Text of the Desert of Judah; 74). P. 160.
- 43 В исследовательской литературе, затрагивающей проблему логики этого экзегетического принципа, чаще всего используется латинское понятие *argumentum ex silentio* или его английский вариант *argument from/based on silence*. (Этот же термин используется в областях науки, никак не связанных с библейской экзегетикой.) Нам представляется, что эта формулировка не отражает важнейшей особенности этого экзегетического принципа, которая состоит в том, что его отправной точкой является именно текст Писания. Добавление слова «Scripturae» позволяет подчеркнуть существенную особенность этого экзегетического приёма и его отличие от понятия, используемого в других областях науки. Подробнее об аргументе «от молчания Писания» в иудейской литературе см.: *Колодный Е. Ю. Послание к Евреям 7, 3: argumentum ex silentio в контексте ранней иудейской экзегезы // Библия и христианская древность. 2021. № 4 (12). С. 92–110.*
- 44 Ср. подобные случаи в иудейской литературе: Берешит рабба 65:9; Вавилонский Талмуд. Бава Меция 87а, Санхедрин 107б; мидраш «Танхума» в редакции С. Бубера, Ноах 20.
- 45 Филон был не единственным, кто считал Мелхиседека первым священником на основе «аргумента от молчания Писания». В «Иудейской войне» Иосиф Флавий прямо говорит о том, что он «был первым жрецом Бога» (ἱεράσατο τε τῷ θεῷ πρῶτος) (*Josephus Flavius. De bello Judaico VI, 10, 1* // LCL. 210. P. 502. Рус. пер.: *Иосиф Флавий. Иудейская война / пер. с др.-греч. М. Финкельберг и А. Вдовиченко; под ред. А. Ковельмана. М., 2008. С. 407–408*). См.: *Horton F. L. The Melchizedek Tradition. P. 157; Mason E. F. 'You Are a Priest Forever'. P. 155.*

аллегорически. При такой интерпретации получается, что аллегорический Авраам приносит аллегорическую десятину историческому Мелхиседеку. Последний оказывается чужеродным для всей аллегории элементом, который, с одной стороны, играет определённую роль (принимает десятину), а с другой (в отличие от всех остальных объектов толкования) не имеет никакой референции ни в духовной, ни в аскетической сфере человеческой жизни. Но в таком случае непонятно, для чего Филону вообще понадобилось не только упоминать Мелхиседека, но и подчёркивать особенность его священства. Ведь, например, несколько выше<sup>46</sup> Филон описывает принесение Авраамом десятины Богу без упоминания Мелхиседека. Всё это, как нам кажется, указывает на то, что фигура Мелхиседека должна была иметь иносказательный смысл.

### Третья интерпретация

Нам известен только один автор, который, с одной стороны, настаивал на строго аллегорическом понимании образа Мелхиседека в *De congr.* 99, а с другой — (если мы верно понимаем его мысль) не отождествлял его с божественным Логосом. Согласно Готфриду Вуттке, Мелхиседек как историческая личность в данном фрагменте для Филона никакого интереса не представлял<sup>47</sup>. По мысли Г. Вуттке, Филон воспринимает Мелхиседека как духовного автодидакта, человека, самостоятельно достигшего богопознания, а также как разумный принцип (*das Prinzip der Vernunft*), заложенный в каждом человеке<sup>48</sup>. Нам не вполне ясно, как Вуттке мог сочетать восприятие Мелхиседека как духовного автодидакта с его интерпретацией как разумного принципа. Первый из этих вариантов представляется нам лишённым смысла, поскольку в контексте *De congr.* 99 это означало бы, что один человек приносит лучшие чувства, слова и мысли какому-то другому человеку, достигшему богопознания самостоятельно, в то время как они, согласно логике отрывка, должны приноситься Богу.

Второй вариант (Мелхиседек как разумный принцип), с нашей точки зрения, обладает потенциалом для толкования образа Мелхиседека

46 *Philo Alexandrinus. De congressu eruditionis gratia* 93 // *Op. cit.* P. 504.

47 *Wuttke G. Melchisedech der Priesterkönig von Salem. Eine Studie zur Geschichte der Exegese.* Gießen, 1927. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft; 5). S. 16.

48 *Ibid.*

в De congr. 99. В пользу такого «интеллектуального» толкования говорит, с одной стороны, то, что в рассматриваемом отрывке Филон подчёркивает священническое достоинство Мелхиседека, а с другой — то, что фигура ветхозаветного священника у Филона неоднократно служит аллегорией человеческого разума или того, что к нему относится<sup>49</sup>. Ближайшими параллелями являются L. A. III, 82, где священник Мелхиседек предстаёт как человеческий разум (λόγος), мыслящий о Боге истинно и возвышенно, а также De congr. 98, где колено Левия, отделённое «для сохранения и сбережения благочестия, набожности и служб, которые совершаются во славу Божию», тоже отождествляется с разумом (λογισμός).

Таким образом, если развить мысль Г. Вуттке о том, что Мелхиседек — это разумный принцип, то получится, что человек приносит Богу лучшие чувства, слова и мысли, поверяя их с помощью своей разумной способности. Такое толкование представляется нам вполне допустимым, однако в нём не даётся ответа на вопрос о смысле Филонова уточнения относительно того, как Мелхиседек приобрёл священство. Кроме того, в рассматриваемом фрагменте имеется один элемент, который, по нашему мнению, позволяет несколько скорректировать представленное выше толкование. Рассмотрим оба эти вопроса в отдельности.

### О священстве Мелхиседека в De congr. 99

Смысл эпитетов αὐτομάθης и αὐτοδίδακτος, характеризующих священство Мелхиседека, как можно заключить из представленного выше анализа особенностей их употребления, по-видимому, состоит в том, что священство является даром, полученным Мелхиседеком от Бога.

49 Аарон как λόγος (см.: *Philo Alexandrinus. Legum allegoriae* III, 45; III, 103 // Op. cit. P. 330–331, 370–371; *Idem. De Cherubim* 17 // LCL. 227. P. 18–19; *Idem. De mutatione nominum* 208 // Op. cit. P. 248–251), λογισμός/разум (см.: *Idem. De ebrietate* 128–130 // LCL. 247. P. 386–387), ἐνδιάθετος λόγος / внутренний логос (см.: *Idem. De gigantibus* 52 // LCL. 227. P. 470–471; см. также комментарий к этому фрагменту: *Winston D., Dillon J. Two Treatises of Philo of Alexandria: A Commentary on De Gigantibus and Quod Deus sit Immutabilis*. Chico (Calif.), 2020. P. 264), νοῦς/ум (см.: *Philo Alexandrinus. De somniis* II, 231–232 // Op. cit. P. 546–547); первосвященник как ὁ πρὸς ἀλήθειαν ἄνθρωπος / истинный человек, т.е. идея человеческого ума (см.: *Philo Alexandrinus. De somniis* I, 215 // Op. cit. P. 412–413; см. также: *Leisegang H. Der Heilige Geist. Das Wesen und Werden der Mystisch-Intuitiven Erkenntnis in der Philosophie und Religion der Griechen*. Bd. 1/1: Die vorchristlichen Anschauungen und Lehren von Πνεῦμα und der mystisch-intuitiven Erkenntnis. Leipzig; Berlin, 1919. S. 79); священник Иофр как νοῦς (см.: *Philo Alexandrinus. De mutatione nominum* 111 // Op. cit. P. 198–199).

Если говорить о смысловом содержании образа священника Мелхиседека, то мы полагаем, что ключ к его понимаю содержится в De congr. 101, где говорится, что приносимая нами «десятина» должна поверяться «безупречной и здоровой Божией мерой, ведь именно она и есть истинная и справедливая мера (τὸ γὰρ ἀληθινὸν καὶ δίκαιον μέτρον τοῦτ' ἐστὶ), наши же — ложные (ψευδῆ) и несправедливые (ἄδικα)...». Если в процитированном отрывке посредствующим звеном между десятиной и Богом является «Божья мера», то в De congr. 99 таким звеном является священник Мелхиседек. Исходя из этого можно предположить, что Мелхиседек (или его священство) и «Божья мера» тождественны. Однако из самого фрагмента De congr. 101 не вполне ясно, в чём состоит значение этой меры. Филон раскрывает его в отрывке De somniis II, 194: «Истинная и точная мера (μέτρον) состоит в том, чтобы разуместь, что только справедливый Бог всё меряет (μετρεῖν) и выправляет, (что это Он) очертил вселенную числами, пределами и границами. Но неверно и ложно полагать, что это происходит в соответствии с человеческим разумом (νοῦν)»<sup>50</sup>. Исходя из этого отрывка истинная (Божья) мера тождественна верным теологическим представлениям. Если наше предположение о тождестве Божьей меры священнику Мелхиседеку (или его священству) верно, то или сам Мелхиседек тождествен разуму, исповедующему истинную теологию, или его священство, имеющее, как мы выяснили, божественное происхождение, тождественно истинной теологии.

В пользу такого толкования свидетельствует уже упоминавшийся нами фрагмент L. A. III, 81–83, в котором Мелхиседек символизирует человеческий разум, руководствующийся истинными представлениями о Боге, и противопоставляется тем, кто обожествляет чувство или разум<sup>51</sup>.

### Заключение

На основе вышесказанного мы можем предложить следующий вариант интерпретации образа Мелхиседека в De congr. 99: Мелхиседек — это разумный принцип, или человеческий разум, руководствующийся полученными от Бога истинными теологическими представлениями. Посредством настроенной таким образом разумной способности человек определяет, какие из его чувств, слов и мыслей являются лучшими, чтобы принести их Богу в качестве десятины.

50 Philo Alexandrinus. De somniis II, 194 // Op. cit. P. 530. Cp.: *Idem*. De posteritate Caini 35–39 // Op. cit. P. 348–350.

51 Cp.: *Ibid.* // Op. cit.; *Idem*. De specialibus legibus I, 344–345 // LCL. 320. P. 302.

**Источники**

- Fragments of Philo Jedaeus / ed. by J. R. Harris. Cambridge: At the University Press, 1886.
- Josephus*: In 9 vols. / with an Engl. transl. by H. St. J. Thackeray. Vol. 3. London; Cambridge (Mass.): William Heinemann Ltd.; Harvard University Press, <sup>2</sup>1957. (LCL; vol. 210).
- Philo*: in 10 vols. / with an Engl. transl. by F. H. Colson and G. H. Whitaker. Vol. 1. London; Cambridge (Mass.): William Heinemann Ltd.; Harvard University Press, <sup>6</sup>1981. (LCL; vol. 226).
- Philo*: in 10 vols. / with an Engl. transl. by F. H. Colson and G. H. Whitaker. Vol. 2. London; Cambridge (Mass.): William Heinemann Ltd.; Harvard University Press, <sup>6</sup>1994. (LCL; vol. 227).
- Philo*: in 10 vols. / with an Engl. transl. by F. H. Colson and G. H. Whitaker. Vol. 3. London; Cambridge (Mass.): William Heinemann Ltd.; Harvard University Press, <sup>5</sup>1988. (LCL; vol. 247).
- Philo*: in 10 vols. / with an Engl. transl. by F. H. Colson and G. H. Whitaker. Vol. 4. London; Cambridge (Mass.): William Heinemann Ltd.; Harvard University Press, <sup>6</sup>1985. (LCL; vol. 261).
- Philo*: in 10 vols. / with an Engl. transl. by F. H. Colson and G. H. Whitaker. Vol. 5. London; Cambridge (Mass.): William Heinemann Ltd.; Harvard University Press, <sup>5</sup>1988. (LCL; vol. 275).
- Philo*: in 10 vols. / with an Engl. transl. by F. H. Colson and G. H. Whitaker. Vol. 6. London; Cambridge (Mass.): William Heinemann Ltd.; Harvard University Press, <sup>5</sup>1984. (LCL; vol. 289).
- Philo*: in 10 vols. / with an Engl. transl. by F. H. Colson and G. H. Whitaker. Vol. 7. London; Cambridge (Mass.): William Heinemann Ltd.; Harvard University Press, <sup>6</sup>1998. (LCL; vol. 320).
- Philo*: in 10 vols. / with an Engl. transl. by F. H. Colson. Vol. 8. London; Cambridge (Mass.): William Heinemann Ltd.; Harvard University Press, <sup>6</sup>1999. (LCL; vol. 341).
- Philo*: in 10 vols. / with an Engl. transl. by F. H. Colson. Vol. 10. London; Cambridge (Mass.): William Heinemann Ltd.; Harvard University Press, <sup>2</sup>1991. (LCL; vol. 379).
- Philo von Alexandria*. Die Werke in deutscher Übersetzung: in 7 Bd. Bd. 6. Berlin: W. de Gruyter, <sup>2</sup>1962.
- The Noé Edition Koren Talmud Bavli. Vol. 26: Tractate Bava Metzia, Part Two. Jerusalem: Koren Publishers Jerusalem, 2020.
- The Noé Edition Koren Talmud Bavli. Vol. 30: Tractate Sanhedrin, Part Two. Jerusalem: Koren Publishers Jerusalem, 2020.
- Иосиф Флавий. Иудейская война / пер. с др.-греч. М. Финкельберг и А. Вдовиченко; под ред. А. Ковельмана. М.: Мосты культуры, 2008.
- Книга «Мидрашъ Танхума», т. е. гомилетическое толкование на Петнатевх / изд., введ., коммент. С. Бубера. Вильна: Тип. Вдовы и Братьев Ромм, 1885.

Мидраш Раба [Великий мидраш]. Берешит Раба / пер. с иврита Я. Синичкина, А. Членовой; под ред. Р. Кипервассера. Т. 2. М.: Книжники; Лехаим, 2014. (Библиотека еврейских текстов. Первоисточники).

Филон Александрийский. Толкование Ветхого Завета. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2000.

### Литература

*Колодный Е. Ю.* Послание к Евреям 7, 3: argumentum ex silentio в контексте ранней иудейской экзегезы // Библия и христианская древность. 2021. № 4 (12). С. 92–110.

*Колодный Е. Ю.* Был ли Мелхиседек божественным Логосом в трактовке Филона Александрийского (Legum allegoriae III 79–82)? // Библия и христианская древность. 2024. № 3 (23). С. 140–162.

*Сомов А. Б.* Образ Мелхиседека в Послании к Евреям и в иудейских текстах периода Второго храма // Вестник Свято-Филаретовского института. 2020. Вып. 36. С. 209–229.

*Davila J. R.* Liturgical Works. Grand Rapids (Mich.); Cambridge: Wm. B. Eerdmans, 2000.

*Gfrörer A. F.* Philo und die alexandrinische Theosophie, oder vom Einflusse der jüdisch-ägyptischen Schule auf die Lehre des neuen Testaments: in 2 Bd. Bd. 1. Stuttgart: E. Schweizerbart's Verlagshandlung, 1831.

*Goodenough E. R.* By Light, Light, The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism. Amsterdam: Philo Press Publishers, 1969.

*Grotius H.* Annotationum in Novum Testamentum: in 3 t. T. 2. Parisiis: Apud vid. G. Pele et I. Duval, 1646.

*Horton F. L.* The Melchizedek Tradition: A Critical Examination of the Sources to the Fifth Century A.D. and in the Epistle to the Hebrews. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

*Leisegang H.* Der Heilige Geist. Das Wesen und Werden der Mystisch-Intuitiven Erkenntnis in der Philosophie und Religion der Griechen. Bd. 1/1: Die vorchristlichen Anschauungen und Lehren von Πνεῦμα und der mystisch-intuitiven Erkenntnis. Leipzig; Berlin: Verlag und Druck von B. G. Teubner, 1919.

*Longenecker R.* The Melchizedek Argument of Hebrews: A Study in the Development and Circumstantial Expression of the New Testament Thought // Unity and Diversity in New Testament Theology: Essays in Honor of George E. Ladd / ed. by G. Eldon. Grand Rapids (Mich.): Wm. B. Eerdmans, 1978. P. 161–185.

*Mason E. F.* 'You Are a Priest Forever': Second Temple Jewish Messianism and the Priestly Christology of the Epistle to the Hebrews. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2008. (Studies on the Text of the Desert of Judah; vol. 74).

*Siegfried C.* Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments. An sich selbst und seinem Geschichtlichen Einfluss betrachtet. Nebst Untersuchung über die Graecitaet Philo's. Jena: Verlag von Hermann Dufft, 1875.

Winston D., Dillon J. Two Treatises of Philo of Alexandria: A Commentary on *De Gigantibus* and *Quod Deus sit Immutabilis*. Chico (Calif.): Scholars Press, 2020.

Wuttke G. Melchisedech der Priesterkönig von Salem. Eine Studie zur Geschichte der Exegese. Gießen: Verlag von Alfred Töpelmann, 1927. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft; Bd. 5).

ЗАМЕТКИ И БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ОБЗОРЫ

# ПРОБЛЕМА АВТОРСТВА ГОМИЛИЙ НА ВВЕДЕНИЕ ВО ХРАМ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ, ПРИПИСЫВАЕМЫХ СВ. АНДРЕЮ КРИТСКОМУ

Павел Михайлович Приходько

студент магистратуры кафедры богословия Московской  
духовной академии

141312, г. Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия  
pavel.prihodko.01@inbox.ru

**Для цитирования:** Приходько П. М. Проблема авторства гомилий на Введение во храм Пресвятой Богородицы, приписываемых св. Андрею Критскому // Библия и христианская древность. 2025. № 3 (27). С. 165–173. DOI: 10.31802/BCA.2025.27.3.007

## Аннотация

УДК 27-9|01/07|-284 (27-475.5)

Цель исследования — уточнить корпус подлинных произведений критского святителя на основе сопоставления и анализа текстологических данных и рукописных свидетельств. В ходе исследования подтверждены выводы А. Ширы о принадлежности трёх из этих гомилий свт. Георгию Никомидийскому, а четвёртой — блж. Феофилакту Болгарскому. Особое внимание уделяется гомилии *De praesentatione* (CPG 8202, ВНГ 1093b), ранее считавшейся подлинной. Впервые показано, что данный текст представляет собой компиляцию из фрагментов *Homilia I in nativitate beatae Mariae* (CPG 8170, ВНГ 1082, ВНГ 1082a, ВНГ 1093a), что ставит под сомнение его статус как отдельного оригинального произведения св. Андрея. На основании проведённого исследования делается вывод о том, что ни одна из сохранившихся под именем критского святителя гомилий на Введение во храм Пресвятой Богородицы не может считаться его произведением. Полученные результаты позволяют точнее очертить границы аутентичного корпуса гомилий свт. Андрея Критского и вносят вклад в изучение византийской гомилетической традиции.

**Ключевые слова:** Введение во храм Пресвятой Богородицы, *Homilia de praesentatione* (CPG 8202, ВНГ 1093b), *Homilia I in nativitate beatae Mariae* (CPG 8170, ВНГ 1082, ВНГ 1082a, ВНГ 1093a), Андрей Критский, Георгий Никомидийский, Феофилакт Болгарский.

## The Problem of the Authorship of the Homilies on Presentation of the Blessed Virgin Mary Attributed to St Andrew of Crete

**Pavel M. Prikhodko**

MA student at the Theology Department at the Moscow Theological Academy  
Academy, Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141312, Russia  
pavel.prikhodko.01@inbox.ru

**For citation:** Prikhodko, Pavel M. "The Problem of the Authorship of the Homilies on Presentation of the Blessed Virgin Mary Attributed to St Andrew of Crete". *Bible and Christian Antiquity*, № 3 (27), 2025, pp. 165–173 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2025.27.3.007

**Abstract.** The present article investigates the problem of the authorship of five homilies on Presentation of the Blessed Virgin Mary (the Entry of the Most Holy Theotokos into the Temple) that are attributed to St Andrew of Crete. The aim of the study is to refine the corpus of authentic works by the Cretan Bishop through comparison and analysis of textual data and manuscript evidence. The research confirms H. Chirat conclusions regarding the attribution of three of these homilies to St George of Nicomedia and one to Bl. Theophylact of Bulgaria. Particular attention is given to the homily *De praesentatione* (CPG 8202, BHG 1093b), previously considered authentic. For the first time, it is demonstrated that this text is a compilation of fragments from *Homilia I in nativitatem beatae Mariae* (CPG 8170, BHG 1082, BHG 1082a, BHG 1093a), which casts doubt on its status as a separate original work by St Andrew. Based on the results of this study, it is concluded that none of the surviving homilies on the Entry of the Most Holy Theotokos into the Temple, attributed to the Cretan saint, can be considered his genuine work. The findings help to more precisely delineate the authentic corpus of St. Andrew of Crete's homilies and contribute to the study of the Byzantine homiletic tradition.

**Keywords:** Presentation of the Blessed Virgin Mary, The Entry of the Most Holy Theotokos into the Temple, Entrance of the Theotokos into the Temple, *Homilia de praesentatione* (CPG 8202, BHG 1093b), *Homilia I in nativitatem beatae Mariae* (CPG 8170, BHG 1082, BHG 1082a, BHG 1093a), Andrew of Crete, George of Nicomedia, Theophylact of Bulgaria.

## Введение

В контексте изучения богословского наследия святого Андрея Критского одной из ключевых задач становится уточнение круга гомилий, которые действительно принадлежат этому автору. Хотя к числу его произведений традиционно относят большое количество текстов (более 60-ти проповедей), часть из них была приписана ему спустя много веков после его смерти и требует критической переоценки. Это замечание касается, в том числе, пяти гомилий на праздник Введения во храм Пресвятой Богородицы. Настоящая статья посвящена рассмотрению вопроса об их подлинности.

### 1. Гомилии на Введение во храм Пресвятой Богородицы из кодекса Охон. Bodl. Laud. gr. 81 (XVII в.)

Кодекс Охон. Bodl. Laud. gr. 81 (XVII в.)<sup>1</sup> содержит четыре гомилии на праздник Введения во храм Пресвятой Богородицы, надписанные именем св. Андрея Критского. Французскому исследователю Анри Ширу удалось установить, что три из них содержат текст, который практически идентичен тексту гомилий свт. Георгия Никомидийского (IX в.). Переписчик лишь переработал вступление, по всей видимости, чтобы замаскировать подлог<sup>2</sup>. Речь идёт о следующих гомилиях:

- 1 Это самый ранний список, в котором рассматриваемые гомилии встречаются под именем св. Андрея. От этой рукописи зависят Camb. Trinity. Mss. O.05.36 (1317), pars 1 (XVII в.) и Haun. GKS gr. 070 4° (XVIII в.). Подробнее о данной зависимости: *Gárbecea R., Zawadzki K. F.* «Lasst uns angesichts trauriger Ereignisse nicht unsinnig den Mut verlieren!» Andreas von Kretas Homilia de lunatico (CPG 8210) // *Byzantinische Zeitschrift*. 2025. Bd. 118 (1). S. 142–146.
- 2 *Chirat H.* *Ψωμά διάφορα*, II // *Mélanges E. Podechard. Études de sciences religieuses offertes pour son éméritat au doyen honoraire de la Faculté de théologie de Lyon*. Lyon, 1945. P. 129.

- 1) *Homilia de hypapante* («Гомилия на Сретение Господа нашего Иисуса Христа»; однако правильнее будет её называть «Гомилия на Введение во храм Пресвятой Богородицы»<sup>3</sup>, ВHG 1956п, СРГ 8222, ВHG 1152)<sup>4</sup>, соответствующая гомилии *De praesentatione* свт. Георгия Никомидийского (ВHG 1152; PG. 100. Col. 1401–1420);
- 2) *Homilia de praesentatione* («Гомилия на Введение во храм Пресвятой Богородицы», СРГ 8201, СРГ 8223; ВHG 1111е, ВHG 1110к)<sup>5</sup>, совпадающая с одноимённой гомилией свт. Георгия Никомидийского (ВHG 1108; PG. 100. Col. 1420–1440)<sup>6</sup>;
- 3) *Homilia de praesentatione* («Гомилия на Введение во храм Пресвятой Богородицы», СРГ 8225, ВHG 1089d)<sup>7</sup>, аналогичная другой гомилии того же автора (ВHG 1078; PG. 100. Col. 1440–1456).

Открытие А. Ширы подтверждается как поздней рукописной традицией, относящей эти тексты к сочинениям св. Андрея Критского, так и обратным фактом — значительной по объёму ранней рукописной традицией, приписывающей эти гомилии свт. Георгию Никомидий-

- 
- 3 Судя по названию и содержанию копируемого автором оригинала (*Georgius Nicomedensis, De praesentatione*), гомилия в ВHG и СРГ имеет неправильное заглавие. Проповедь относится скорее ко Введению во храм Пресвятой Богородицы. Аналогичного мнения придерживаются Н. В. Томадакис (см. в его списке гомилий под номером 14: *Τωμαδάκης Ν. Β. Ἡ βυζαντινὴ ὑμνογραφία καὶ ποιησις, ἥτοι Εἰσαγωγή εἰς τὴν βυζαντινὴν φιλολογίαν*. Τ. Β'. Ἀθήναι, 31965. Σ. 198) и Г. Стефатос (*Στεφάτος Γ. Ἁγιος Ἀνδρέας Κρήτης ὁ Μελωδός: Βίος καὶ ἔργον. Διδακτορικὴ διατριβή*. Ἀθήναι, 2020. Σ. 192–193). У Анри Ширы дано заглавие «εἰς τὴν ἀπόδοσιν καὶ ἀφιέρωσιν τῆς Θεοτόκου» (*Chirat H. Ψωμιά διάφορα, II // Op. cit. P. 129*).
  - 4 Рукописная традиция, приписывающая эту гомилию св. Андрею Критскому, довольно поздняя и скудная: Охон. Bodl. Laud. gr. 81, fol. 49r–55r (XVII в.), Camb. Trinity. Mss. O.05.36 (1317), pars 1, fol. 155v–162v (XVII в.).
  - 5 Также довольно поздняя и скудная рукописная традиция, приписывающая эту гомилию св. Андрею Критскому: Охон. Bodl. Laud. gr. 81, fol. 55r–61r (XVII в.), Camb. Trinity. Mss. O.05.36 (1317), pars 1, fol. 162v–170r (XVII в.).
  - 6 Сохранились отдельные рукописи, надписанные именами различных авторов: например, в Athen. gr. 1003, fol. 246r–262v (1343 г.) — именем св. Георгия Митиленского, а в Таур. gr. C. V. 23 (Pasini 320), fol. 36r–44r (XVI в.) — св. Андрея Критского. Однако вернее считать их исключениями: подавляющее большинство рукописей рассматриваемого произведения сохранились под именем свт. Георгия Никомидийского, в том числе самые ранние — IX в.
  - 7 Рукописная традиция, приписывающая эту гомилию св. Андрею Критскому, довольно поздняя и скудная: Охон. Bodl. Laud. gr. 81 fol. 67r–71v (XVII в.), Camb. Trinity. Mss. O.05.36 (1317), pars 1, fol. 178v–185r (XVII в.).

скому<sup>8</sup>. Кроме того, греческий исследователь Георгий Стефатос отмечает стилистическое отличие второй и третьей гомилий из списка выше от подлинных гомилий св. Андрея, а также их стилистическую близость, что свидетельствует не в пользу авторства св. Андрея Критского<sup>9</sup>.

Анри Ши́ра также сделал наблюдение и относительно другой «Гомилии на Введение» (*Homilia de praesentatione*, CPG 8228, ВНГ 1140р) из кодекса Охон. Bodl. Laud. gr. 81. Он обнаружил совпадение текста данной гомилии (за исключением начала) с поучением блж. Феофилакта Болгарского (ВНГ 1107)<sup>10</sup>. Этот факт, а также фальсификация переписчиком кодекса ещё трёх гомилий на Введение, позволили А. Ши́ра поставить под сомнение подлинность данной гомилии и предположить ещё один подлог со стороны переписчика. Впрочем, французский исследователь не исключает, что блж. Феофилакт вполне мог воспроизвести чужой текст<sup>11</sup>.

Имеется достаточно оснований для того, чтобы считать данную гомилию подложной. Доводы А. Ши́ра можно подтвердить обращением к рукописной традиции. Она довольно поздняя: начинается с XVII в. и восходит к упомянутому кодексу Охон. Bodl. Laud. gr. 81<sup>12</sup>. Кроме того, хотя известно, что блж. Феофилакт неоднократно осуществлял заимствования из других авторов, однако обыкновенно он перерабатывал материал, на который опирался, нередко значительно его сокращая. В таком случае, даже если предположить существование более раннего первоисточника, которым воспользовался блж. Феофилакт, рукопись Охон. Bodl. Laud. gr. 81 не может свидетельствовать об этом «раннем первоисточнике» напрямую, а лишь следует за текстом, который мы находим в «Гомилии на Введение» блж. Феофилакта.

## 2. *Homilia de praesentatione* (CPG 8202, ВНГ 1093b)

Существует ещё одна гомилия на Введение во храм Пресвятой Богородицы — *Homilia de praesentatione* (CPG 8202, ВНГ 1093b). В *Clavis Patrum Graecorum* и *Bibliotheca Hagiographica Graeca* гомилия находится

8 Первая и вторая — начиная с IX в., третья — начиная с XI в.

9 *Στεφάτος Γ. Ἁγιος Ἀνδρέας Κρήτης ὁ Μελωδός*. Σ. 187–188.

10 Совпадает с PG. 126. Col. 129–144 после Col. 132A.

11 *Chirat H. Ψωμιά διάφορα*, II // *Op. cit.* P. 130.

12 Две рукописи XVII в. (Охон. Bodl. Laud. gr. 81, fol. 132v–138r; Cant. Trinit. Coll. gr. O.05.36 (1317), pars 1, fol. 243r–248v) и одна XVIII в. (Haun. GKS gr. 070 4°, fol. 149r–157r). Гомилия *De praesentatione* блж. Феофилакта Болгарского (ВНГ 1107) имеет рукописную традицию начиная с XII в.

под именем св. Андрея Критского, подлинность авторства не ставится под сомнение. Такую же позицию занимает и Георгий Стефатос, который исследовал данную гомилию и критически издал её в качестве приложения к своей диссертации<sup>13</sup>. Он отмечает, что в тексте прослеживается характерный для св. Андрея выбор тематики и в особенности присущий ему стиль: использование развёрнутого синтаксиса, многочисленные аттицизмы, воодушевлённый и хвалебный тон, хорошая адаптированность для публичного чтения, частое употребление первого лица множественного числа, активное использование библейских образов<sup>14</sup>.

Однако обращает на себя внимание совпадение окончания данной гомилии и некоторых из вариантов окончания *Homilia I in nativitate beatae Mariae* («Гомилия первая на Рождество Пресвятой Богородицы», CPG 8170, BNG 1082, BNG 1082a, BNG 1093a) св. Андрея Критского. В частности, текстуальная близость следующих завершающих слов:

**Homilia de praesentatione**  
 τῆς παρθενίας τὰ σήμαντρα· οὗτός ἐστιν  
 ὁ ἀληθινὸς θεὸς καὶ ζωὴ αἰώνιος <...> ἀμήν

**Homilia I in nativitate beatae Mariae**  
 σῶα <...> φυλάξαντος αὐτῆ τοῦ τεχθέντος  
 τῆς παρθενίας τὰ σήμαντρα· οὗτός ἐστιν  
 Χριστὸς (Ἰησοῦς) ὁ Ναζωραῖος (<...> καὶ ζωὴ  
 αἰώνιος) <...> ἀμήν<sup>15</sup>

Можно было бы предположить, что автор повторил в двух проповедях одну и ту же доксологию. Употреблённая доксологическая формула довольно известна<sup>16</sup>, поэтому ничто не препятствует допустить, что проповедник мог использовать её дважды. Однако при внимательном сравнении этих двух гомилий можно заметить, что *Homilia de praesentatione* полностью состоит из двух больших дословных фрагментов *Homilia I in nativitate beatae Mariae* с незначительно переработанным началом. Обозначим эти два отрывка, взяв за основу текст гомилии на Рождество Пресвятой Богородицы, предлагаемый в PG. 97. Col. 805–820:

13 Andreas Cretensis. Homilia de praesentatione // *Στεφάτος Γ. Ἅγιος Ἀνδρέας Κρήτης ὁ Μελωδός*. Σ. 229–230.

14 *Στεφάτος Γ. Ἅγιος Ἀνδρέας Κρήτης ὁ Μελωδός*. Σ. 227.

15 Существуют также следующие окончания данной гомилии: 1) «τοῦ τεχθέντος τῆς παρθενίας τὰ σήμαντρα· οὗτός ἐστιν Χριστὸς Ἰησοῦς <...> ἀμήν»; 2) «ὁ ἐκ ταύτης ἀρρεούστως προελθὼν θεάνθρωπος λόγος· οὗτός ἐστιν... θεὸς καὶ ζωὴ ἢ αἰώνιος <...> ἀμήν».

16 οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεὸς καὶ ζωὴ αἰώνιος (1 Ин. 5, 20).

- 1) первый отрывок: с конца Col. 816C («Καὶ δὴ λοιπὸν ἐξ ἀκάρπων...») до середины Col. 817A («...δι' εὐσπλαχνίαν ἄρρητον»),
- 2) второй отрывок: с конца Col. 817C («ἡμεῖς δὲ, ὁ τοῦ Θεοῦ λαός...») до Col. 820C включительно.

В некоторых местах рассматриваемой *Homilia de praesentatione* опущены предложения и слова (например, отсутствует фраза: «Ἐπειδὴ δὲ προῆλθεν ἐκ τῆς ἀγόνου μητρὸς ἢ ἐκ μήτρας τὸν στάχυν τῆς ἀφθαρσίας ἐκφύσασα...» — в сравнении с PG. 97. Col. 816D), внесены несколько незначительных добавлений, которые в целом не искажают смысла и даже выглядят вполне логичными, уместными и удачными. В качестве примера можно привести следующий фрагмент:

**Homilia I in nativitate beatae  
Mariae (CPG 8170, BHG 1082,  
BHG 1082a, BHG 1093a)**

...ἐπὶ τὸ αὐτὸ πλούσιος καὶ πένης, νεανίσκοι καὶ παρθένοι, πρεσβῦται μετὰ νεωτέρων, ἱερεῖς καὶ λευῖται, βασιλίδες καὶ ἄρχουσαι. Πάντες ὁμοῦ καὶ πᾶσαι λαμπροφορήσωμεν τῇ νεάνιδι καὶ μητρὶ τοῦ Θεοῦ καὶ προφήτιδι, ἐξ ἧς ὁ προφήτης...<sup>18</sup>

Рус. пер: «...Вкупе богат и убог (Пс. 48, 3), юноши и девы, старцы с юнотами (Пс. 148, 12), священники и левиты, царицы и властительницы. Всякий [мужчина] и всякая [женщина] — все вместе да воссияем в светлых одеждах перед Девой, Матерью Божией и Пророчицей, от Которой [произошёл] Пророк...».

**Homilia de praesentatione  
(CPG 8202, BHG 1093b)**

...ἐπὶ τὸ αὐτὸ πλούσιος καὶ πένης, νεανίσκοι καὶ παρθένοι, πρεσβῦται μετὰ τῶν νεωτέρων, ἱερεῖς καὶ λευῖται, **βασιλεῖς καὶ στρατηγοί**, βασιλίδες καὶ ἄρχουσαι<sup>17</sup>. Πάντες ὁμοῦ καὶ πᾶσαι λαμπροφορήσωμεν **ἄμα καὶ δορυφορήσωμεν** τῇ νεάνιδι καὶ μητρὶ τοῦ Θεοῦ καὶ προφήτιδι, ἐξ ἧς ὁ προφήτης...<sup>19</sup>

Рус. пер.: «Вкупе богат и убог (Пс. 48, 3), юноши и девы, старцы с юнотами (Пс. 148, 12), священники и левиты, **цари и военачальники**, царицы и властительницы. Всякий [мужчина] и всякая [женщина] — все вместе да воссияем в светлых одеждах и **да станем в почётной свите** Девы, Матери Божией и Пророчицы, от Которой [произошёл] Пророк...».

Рукописных свидетелей данной «Гомилии на Введение» всего три, самый ранний из них датируется X–XI вв.:

- 1) Athen. gr. 2108, fol. 57v–58v (X–XI вв.);
- 2) Hier. S. Sabba gr. 60, fol. 97r–98v (XII в.);
- 3) Istanb. S. Trinitatis gr. 47, fol. 104r–v (1368 г.).

17 *Andreas Cretensis*. Homilia I in nativitate beatae Mariae // PG. 97. Col. 820A.

18 Такое дополнение поддерживает ритмическую симметрию с предыдущими образными рядами.

19 *Andreas Cretensis*. Homilia de praesentatione // Op. cit. Σ. 229–230.

В то же время если мы обратимся к рукописной традиции *Homilia I in nativitatem beatae Mariae*, то увидим около 142-х списков: четыре из них датируются IX в.<sup>20</sup>, одна рукопись — IX–X вв.<sup>21</sup>, и восемь — X в.<sup>22</sup>

Таким образом, не следует рассматривать *Homilia de praesentatione* как самостоятельное произведение. Представляется более верным восприятие этого текста как свидетеля части *Homilia I in nativitatem beatae Mariae*, как интересный вариант её бытования. По всей видимости, к тому времени, когда воспоминание Введения во храм Пресвятой Богородицы окончательно оформилось в отдельный праздник, возникла нужда в проповедях, посвящённых этому событию. А извлечённая часть из гомилии на Рождество Пресвятой Богородицы как раз содержит повествование об этом событии и размышление над ним. Вероятно, именно поэтому переписчик выбрал данные фрагменты и оформил в виде отдельной гомилии, посвящённой празднику Введения. Строго говоря, подлога как такового с его стороны не было: текст действительно принадлежит св. Андрею. Однако нет оснований считать его самостоятельным произведением критского святителя.

### Заключение

Таким образом, хотя мы располагаем пятью гомилиями на Введение во храм Пресвятой Богородицы, надписанными именем св. Андрея Критского, проведённый анализ показывает, что сам святой не составлял отдельного произведения, специально посвящённого этому празднику, или же такое произведение до нас не дошло. Приведены выводы Анри Шира о том, что четыре гомилии на Введение во храм Пресвятой Богородицы из рукописи Oхон. Bodl. Laud. gr. 81 не принадлежат св. Андрею. Обращение к рукописной традиции решительно подтверждает его наблюдения. В ходе исследования также было установлено, что гомилию *De praesentatione* (CPG 8202, BHG 1093b), которая до этого считалась подлинной, не следует рассматривать как самостоятельное сочинение. Она является извлечением из *Homilia I in nativitatem beatae Mariae* (CPG 8170, BHG 1082, BHG 1082a, BHG 1093a), принадлеж-

20 Vat. Palat. gr. 205, fol. 160r, 51v (IX в.); ГИМ Sin. gr. 284 (Vlad. 215), fol. 1r–8r (IX в.); Paris gr. 766, fol. 136r–144v (IX в.); Scorial. gr. Ф. III. 20 (Andrés 239), fol. 1r–9r (IX в.).

21 Vat. BAV gr. 2079, fol. 109v–120r (IX–X вв.).

22 Vat. Barb. gr. 455, fol. 138r, 141r, 147r, 139r, 36r (X в.); Vat. Barb. gr. 455, fol. 208r–213r (X в.); Vat. BAV gr. 455, fol. 208r–213r (X в.); Vat. BAV gr. 1703, fol. 68r–69r (X в.); Hier. S. Sabba gr. 79, fol. 1r–9v (X в.); Paris. gr. 763, fol. 160r–168r (X в.); Paris. gr. 1454, fol. 31v–35v (X в.); Sinait. gr. 526, fol. 7r–11v (X в.).

νοσθ κωτορὼ σβ. Ανδρεὼ Κριτσκωμω νε στὰβιτωσ ισσελωδοτὰνιωι κωποδ σομνιτω. Ο τὰκὼϊ ζωισιμωστωσ ιωρκο σβιτωετὼστων κὰκ σωπὰδενιὰ νε αρωνε κρωπνωκ τὼκτωσὼν κωλοκω, τὰκ ι κωλεσ οσνωσὼτὼρνε κωλοπωσινὼ τὼρὰδιτω κωοιλιω νε πὼρὰδικω Ρωκωδὼστω Πρὼσβὼτὼϊ Κωγορὼδιτωσ.

Πωλοκωνωὼν ρεωυλτὰτὼ πωζωλοτὰνε σωσὼτὼν κωρπωσὼ σωκωινενωὼ σβὼτὼκω, ἀ τὰκωε ιλλωστρωιρωετὼ πὼρὰκτωικω ιωκωλεκωνωσ οτὼδὼκωων κωσὼτὼϊ ιω κωλεσ οβὼκωνωκ τὼκτωστων βὼ κωλεκω ἀδὰπτὰκωι κω κωνωκω λωτωργωκωσκω κω ρεαλιωκω.

### Ιστωκωικωι

- Andreas Cretensis*. Homilia de praesentatione // *Στεφάτωσ Γ. Ἁγίωσ Ἀνδρὼεωσ Κρωήτωσ ὁ Μελωδὼσ*: Βίωσ κὰκ ἔρωγω. Διδὰκτωρικὼ διὰτρωιβὼ. Ἀθὼναι: Ἐθνωκὼν κὰκ Κὰποδιστωριακὼν Πανεπιστὼτὼμιων Ἀθωνων, Φιλωσοφικὼ Σωλοκὼ, Τμὼκω Φιλωλωγίωσ, Τομὼεωσ Βυζαντωινὼσ Φιλωλωγίωσ κὰκ Λαωγωρὰφίωσ, 2020. Σ. 229–230.
- Andreas Cretensis*. Homilia I in nativitate beatae Mariae // PG. T. 97. Col. 805–820.
- Georgius Nicomediensis*. De praesentatione // PG. T. 100. Col. 1401–1420.
- Georgius Nicomediensis*. De praesentatione // PG. T. 100. Col. 1420–1440.
- Georgius Nicomediensis*. De praesentatione // PG. T. 100. Col. 1440–1456.
- Theophylactus episcopus Bulgariae*. De praesentatione // PG. T. 126. Col. 129–144.

### Λωτωρὰτωρὰ

- Chirat H.* Φωμὼιὰ διὰφωρὰ, II // *Mélanges E. Podechard. Études de sciences religieuses offertes pour son éméritat au doyen honoraire de la Faculté de théologie de Lyon.* Lyon: Facultés Catholiques, 1945. P. 127–134.
- Gârbasea R., Zawadzki K. F.* «Lasst uns angesichts trauriger Ereignisse nicht unsinnig den Mut verlieren!» Andreas von Kretas Homilia de lunatico (CPG 8210) // *Byzantinische Zeitschrift*. 2025. Bd. 118 (1). S. 141–216.
- Στεφάτωσ Γ. Ἁγίωσ Ἀνδρὼεωσ Κρωήτωσ ὁ Μελωδὼσ*: Βίωσ κὰκ ἔρωγω. Διδὰκτωρικὼ διὰτρωιβὼ. Ἀθὼναι: Ἐθνωκὼν κὰκ Κὰποδιστωριακὼν Πανεπιστὼτὼμιων Ἀθωνων, Φιλωσοφικὼ Σωλοκὼ, Τμὼκω Φιλωλωγίωσ, Τομὼεωσ Βυζαντωινὼσ Φιλωλωγίωσ κὰκ Λαωγωρὰφίωσ, 2020.
- Τωμὰδὰκὼσ Ν. Β.* Ἡ βυζαντωινὼ ὕμνωγωρὰφίω κὰκ πωίησισ, ἦτωι Εἰσὰγωγὼ εἰσ τὼν βυζαντωινὼν φιλωλωγιων. Τ. Β'. Ἀθὼναι: Τυπωγωρὰφίω ἀδερφὼν Μωρτωίδη, 31965.

НОВЫЕ КНИГИ  
НОВЫЕ КНИГИ  
ИЗДАТЕЛЬСТВА «PEETERS»  
ЗА 2025 Г.

УДК 82-95 (82-96)

DOI: 10.31802/BCA.2025.27.3.008

---

В Лёвенском издательстве «Peeters Publishers» в 2025 г. опубликованы девять книг, посвящённых библеистике. Поскольку на сайте издательства не уточняется дата выхода в свет каждой из работ, мы рассмотрим эти труды в произвольном порядке. Но в начале упомянем одну важную для библеистики работу по Псалтири, опубликованную в 2024 г.

Итак, **Марк Жирар (Marc Girard)** написал **монументальный труд по первой части Псалтири** (*Girard M. Le Psautier. Livre I<sup>er</sup> (Ps. 1–41). Bonheurs de l'homme. Leuven: Peeters, 2024. (La Bible en ses Traditions; vol. 6). II, 591 p. ISBN 9789042950788. 150,00 €*). Исследовательская программа «Библия в её традициях», инициированная Французской библейской и археологической школой Иерусалима, представляет собой сборник переводов основных версий Священного Писания, их филологические и исторические аннотации, а также систематическое исследование их религиозной и культурной интерпретации на протяжении веков. Текст, как и глосса, комментируется в форме аналитических заметок вокруг стихов или кратких обзоров, сгруппированных в конце каждого тома. Всё вышесказанное позволяет сравнить этот колоссальный проект с практически незавершённым архитектурным памятником, чем-то вроде собора Святого Семейства в Барселоне. В рамках этой аналогии изучение первой части из пяти книг Псалтири (Пс. 1–41), являющейся предметом данной работы, знакомит читателя с серией экскурсий по самому хору базилики — месту, идеально подходящему для молитвы, провозглашения, учения и богослужения. Для каждого псалма у читателей есть возможность сравнить в четырёх параллельных колонках совпадения и расхождения между еврейскими (Масоретским текстом), сирийскими (Пешитта), греческими (Септуагинта) и латинскими (Вульгата)

версиями псалмов. При этом данные тексты представлены в максимально дословном переводе на французский язык.

В разделе «Текст» анализируются текстовые варианты, лексика, грамматические особенности, искусство композиции (особенно с точки зрения структурной критики) и литературные жанры. В разделе «Контекст» при необходимости объясняется положение стихотворений в пространстве (география), времени (история) и культурной среде (израильская, неизраильская). Что касается раздела «Рецепция», то он охватывает очень широкий спектр. Во-первых, анализируется, как оригинальный еврейский текст предположительно читался, понимался и даже переосмысливался в древних переводах (не только в тех, что были включены в первоначальную синоптическую таблицу, но и в других греческих и латинских переводах, а также в арамейском таргуме). Между Псалтирью и остальной Библией, Ветхим и Новым Заветами, а также межзаветными писаниями (включая Кумранские рукописи) отмечаются важные терминологические и тематические связи, в том числе находятся прямые ссылки и цитаты.

В данной работе также изучается влияние Псалтири на великих иудейских и христианских комментаторов на протяжении веков. В частности, в ней представлена систематическая и подробная классификация богатейших толкований, почерпнутых из порядка сорока комментариев отцов и учителей Церкви, а также главных инициаторов Реформации. Однако многочисленные отголоски Псалтири не ограничиваются этим, поскольку исследовано и то, как псалмы проявились в литургии, литературе, философии, современной живописи, а также в различных видах музыки, как классической, так и современной и даже популярной, и во многом другом. Как следует из работы, Псалтирь — это уникальная книга, которая, с одной стороны, по чрезвычайно разнообразию красок и содержанию напоминает калейдоскоп, а с другой — определённо отличается строгостью систематизации. Не только исследователь, но и любой заинтересованный читатель найдёт в ней что-то по душе, ожидая продолжения проекта, который в конечном итоге должен охватить всю Псалтирь.

Первая книга за 2025 г., которая, безусловно, заслуживает внимания учёного мира, это работа **Такамицу Мураоки (Takamitsu Muraoka)** — японского семитолога, который с 1991 по 2003 г. возглавлял кафедру древнееврейского языка, израильских древностей и угаритского языка в Лейденском университете в Нидерландах, — **посвящённая неканоническим дополнениям к Книге Даниила по версии**

**Септуагинты** (*Muraoka T. Appendices to the Septuagint Book of Daniel. Leuven: Peeters, 2025. XIV, 91 p. ISBN 9789042953789. 25,00 €*). Речь идёт о трёх фрагментах: «Сусанна» (*Susanna*), «Молитва Азарии и Песнь трёх отроков» (*Prayer of Azariah and Song of Three Children*) и «Вил и дракон» (*Bel and Dragon*). Как считает Т. Мураока, три этих отрывка вписываются в традиционный текст Книги Даниила. Они существенно дополняют истории и события, изложенные в канонической Книге Даниила. При этом, скорее всего, они были изначально написаны на греческом языке, а не переведены с древнееврейского или арамейского. В данной книге критически опубликован греческий текст, который сопровождается переводом на английский язык и филологическими комментариями.

Следующая книга принадлежит перу **Анн Летурно (Anne Léotourneau)** и следует феминистскому направлению в изучении Библии: «**Еда и смерть? Чужестранки в еврейской Библии**» (*Léotourneau A. Manger et Mourir? Femmes Étrangères dans la Bible Hébraïque. Leuven: Peeters, 2025. (Études Bibliques: Nouvelle Série; vol. 97). VIII, 488 p. ISBN 9789042951839. 105,00 €*). В этой книге исследуются образы трёх чужестранок из еврейской Библии, в частности, их отношение к смерти и питанию. При этом используются такие методы, как литературные, феминистские<sup>1</sup>, постколониальные<sup>2</sup> и квир-подходы<sup>3</sup>. Изучаются следующие библейские персонажи: Иаиль (Суд. 4, 17–22; 5, 24–27), Иезавель (4 Цар. 9, 22.30–37) и глупая женщина (Притч. 9, 13–18). Всех трёх

- 
- 1 Феминистский подход к Библии (от лат. *femina* – «женщина») исходит из того факта, что Библия писалась в период «патриархата», социального господства мужчин, и на этом основании рассматривает «патриархальные» тенденции Священного Писания как устаревшие. Сам метод, помимо своих радикальных веяний (например, предложение менять в текстах все упоминания «Бога Отца» на «Мать»), стремится пересмотреть роль женщин в Библии, их влияние на историю человеческого спасения.
  - 2 Постколониальный подход исходит из того, что якобы в прошлом западная форма христианства определялась, формировалась и характеризовалась европейским колониализмом, подразумевая и укрепляя такие понятия, как европоцентризм, колониальная эксплуатация и превосходство европейских ценностей и культуры, что, по мнению постколониалистов, требует критического переосмысления. И основная проблематика, которую исследуют сторонники такого метода, сводится к следующему: какой вклад культуры коренных народов могут внести в теологию и библеистику.
  - 3 Квир-подход (от англ. *queer* – «странный, чуждый»; слово используется как эвфемизм к понятию «гомосексуальный») – метод, согласно которому признаки гомосексуального поведения в Библии (которые «находят» сторонники квир-подхода) не рассматриваются как греховные.

женщин сопровождают такие моменты как еда/кормление и смерть. Главный вопрос в представленном экзегетическом исследовании сводится к следующему: каким образом смертоносные и питательные начала в каждой из женщин способствуют формированию их женственности и их статуса чужестранок?

Следующую работу написал **Дионисио Кандидо (Dionisio Candido) о древнелатинском тексте Книги Есфирь** (*Candido D. Studies on the Old Latin of the Book of Esther. Leuven: Peeters, 2025. (Contributions to Biblical Exegesis & Theology; vol. 102/2). VI, 170 p. ISBN 9789042955233. 65,00 €*). Двумя годами ранее Д. Кандидо издал «Синописис Книги Есфирь», в котором изучил Масоретский текст книги в связи с древнегреческим переводом, главным текстом (Alpha Text), старолатинским переводом, Вульгатой и «Иудейскими древностями» Иосифа Флавия<sup>4</sup>. Данная книга существенно дополняет предшествующее исследование. Собственно, Книгу Есфирь по причине разнообразия и сложности её древних текстовых источников Д. Кандидо называет «лабораторией» по изучению текстологии Ветхого Завета. Опираясь на тексты, выделенные в Синописисе, в этом томе основное внимание сосредоточено на древнелатинском тексте, чтобы показать его отличительные особенности и роль в истории передачи Книги Есфирь.

Продолжая ветхозаветную тематику **Х. Г. Л. (Эрик) Пилс (H. G. L. (Eric) Peels)** написал работу **по 46–51 главам Книги Иеремии** (*Peels H. G. L. (Eric). Jeremiah 46–51. Leuven: Peeters, 2025. (Historical Commentary on the Old Testament). XXXVIII, 556 p. ISBN 9789042953611. 105,00 €*). Незадолго до падения Иудеи и Иерусалима (конец VII — начало VI в. до Р. Х.) появляется пророк Иеремия. В центре внимания пророка оказывается не только Израиль, но и окружающие его народы. В Книге Иеремии есть отдельный сборник пророчеств, посвящённых этим народам. Данные тексты, написанные «пламенным» языком, возвещают Божий суд последовательно над каждым народом, подобно буре, пронсящейся по миру. Растущая мировая держава Вавилон определяется пророком как орудие Бога, которая тоже в своё время предстанет перед Его судом. Пророчества разоблачают всякую гордыню и ложь и яростно осуждают несправедливость и идолопоклонство. Тексты 46–51 глав Книги пророка Иеремии тщательно и подробно изучаются

4 См.: *Candido D. Synopsis of the Book of Esther. Masoretic Text, Old Greek, Alpha Text, Old Latin, Vulgate, Jewish Antiquities. Leuven: Peeters, 2023. (Contributions to Biblical Exegesis & Theology; vol. 102/1).*

Х. Г. Л. Пилсом посредством всестороннего лингвистического, литературного и исторического анализа, включая богословскую оценку.

**Джонатан Шнайдер-Вудс (Jonathan Schneider-Woods)** посвятил своё исследование теме **наказания грешников посредством огня и потопа в Пятикнижии** (*Schneider-Woods J. Tales of Fire and Flood: Divine Destruction Stories in the Pentateuch. Leuven: Peeters, 2025. (Contributions to Biblical Exegesis & Theology; vol. 124). VI, 190 p. ISBN 9789042954960. 65,00 €*). Господь, согласно учёному, восемь раз в Пятикнижии предпринимает попытку уничтожить сообщество людей. Исследователи преимущественно рассматривают эти истории как отдельные инциденты. Дж. Шнайдер-Вудс задаётся вопросом: существует ли более сложная связь между историями о божественном уничтожении в Пятикнижии? И если такая связь существует, даёт ли это адресату повествований более глубокое понимание цели этих историй об уничтожении? В настоящей книге рассматривается тесная интертекстуальная связь между историями о Потопе, Содоме, Красном (Черном) море и Золотом тельце. Развитие богословских идей происходит по мере того, как повествование переходит от пассивного принятия уничтожения, описанного в Быт. 6–9, к предотвращению уничтожения в Исх. 32–34. Богословская сложность и контекстуальная уникальность текстов Пятикнижия о разрушении делают их важнейшими для понимания того, как в Библии представляется отношения между Богом и человечеством.

**По Новому Завету под редакцией Паоло Коста (Paolo Costa)** опубликован сборник статей участников семинара по библеистике (*The New Testament in the Greco-Roman World. Studies Presented at the Seminar for Biblical Scholars (Pontifical Biblical Institute — Rome, 22–26 January 2024) / ed. by P. Costa. Leuven: Peeters, 2025. (Analecta Biblica: Studia; vol. 20). XII, 581 p. ISBN 9789042954922. 73,00 €*). Исследования, представленные на семинаре для библеистов, состоявшемся в Папском библейском институте в Риме в январе 2024 г., представляются очень важными и значимыми для изучения Нового Завета. Выдающиеся учёные, ведущие междисциплинарный диалог, изучают греко-римский контекст написания и редактирования новозаветных текстов. Также внимание уделяется целевой аудитории текстов новозаветного благовестия, исследуются взаимосвязи между римскими и провинциальными правовыми системами, с одной стороны, и библейскими системами, с другой. Вместе с тем библеисты изучали литературные жанры и приёмы Нового Завета в контексте ранней имперской литературы. Обращая

внимание на источники, часто упускаемые из виду при толковании Нового Завета, авторы объединяют знания из археологии, папирологии, эпиграфики, социологии, литературы, древнего права и религиозной истории. Понимание культурно-исторической среды Нового Завета открывает ценные перспективы как для библеистов, так и для других специалистов по Античности.

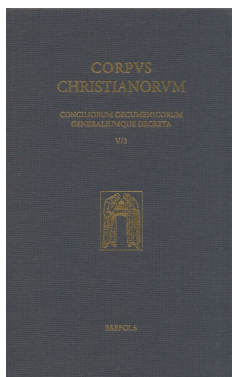
**Краткое руководство по греческой грамматике Нового Завета** вышло в свет за авторством **Сунилы К. Ранджара (Sunil C. Ranjar)**, причём сразу на двух языках: по-английски (*Ranjar S. C. Grammar of New Testament Greek. An Introductory Manual. Leuven: Peeters, 2025. (Subsidia Biblica; vol. 60). XVIII, 346 p. ISBN 9789042955448. 50,00 €*) и по-испански (*Ranjar C. S. Gramática del Griego del Nuevo Testamento. Manual Introductorio / ed. S. C. Ranjar, O. R. Hernández, G. J. M. Rojas. Leuven: Peeters, 2025. (Subsidia Biblica; vol. 61). XVIII, 346 p. ISBN 9789042955462. 50,00 €*). Это вводное руководство предназначено для студентов, имеющих минимальные знания новозаветного греческого языка или не имеющих их вовсе. Объединяя фундаментальную морфологию с элементарным синтаксисом, текст обеспечивает базовое понимание древнегреческого языка. Руководство состоит из 52-х уроков, объединённых в восемь разделов. Каждый урок включает список лексики и упражнения, заимствованные из Нового Завета. Кроме того, в конце книги содержится набор приложений с примерами основных спряжений глаголов.

Наконец, завершим наш краткий обзор книгой, которую издали **Режи Бюрне и Йозеф Верхейден (Régis Burnet, Joseph Verheyden)**. Она посвящена важной теме **влияния Библии на её читателей согласно учению святых отцов** (*La Bible et ses Lecteurs chez les Pères de l'Église. Festschrift Jean-Marie Auwers / éd. par R. Burnet, J. Verheyden. Leuven: Peeters, 2025. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium; vol. 341). XL, 545 p. ISBN 9789042955004. 115,00 €*). Свт. Григорий Великий считал, что Священное Писание растёт вместе с теми, кто его читает. Его непреходящее прозрение отражает динамичные отношения между Писанием и его читателями в ранней христианской традиции. Отцы Церкви воспринимали Библию не как статичный текст, а как живого спутника, постепенно раскрывающего свои глубины тем, кто продвигался по духовному пути. В этом томе рассматриваются такие отцы, как блж. Августин Гиппонский, блж. Иероним Стридонский, Ориген и свт. Григорий Нисский, которые опытно понимали преобразующую силу Священного Писания. В сборнике изучаются следующие темы: восхождение читателя, роль Библии в религиозной практике

и богословские аспекты толкования священных текстов. Неожиданные точки зрения, включая количественную оценку ранних христианских общин и распространение библейских текстов, обогащают дискуссию. Этот сборник, изданный в память о Жане-Мари Оверсе (Jean-Marie Auwers) после его ухода на пенсию, воздаёт должное его пожизненному преданному изучению того, как отцы Церкви читали, толковали и передавали Писание.

*Владимир Николаевич Кажан*

## РЕЦЕНЗИИ



THE GENERAL COUNCILS OF THE EASTERN CHRISTIAN CHURCHES. VOL. 2: THE SYNODS OF THE CHURCH OF THE EAST / CUR. A. BECKER, V. BERTI, E. FIORI, M. HEIMGARTNER, E. A. ISHAC, C. JULLIEN, F. JULLIEN, R. KITCHEN, C. NAKANO, M.-J. PIERRE, C.-S. POPA, L. VAN ROMPAY; ED. A. MELLONI; ADLAB. E. A. ISHAC.

Turnhout: Brepols, 2023. (Corpus christianorum conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta; vol. V/2). P. I\*–XVIII\*, 522–1592. ISBN 978-2-503-54505-9

УДК 82-95 (82-97) (82-96)

DOI: 10.31802/BCA.2025.27.3.009

---

### Общая информация о проекте

В декабре 2023 г. в серии «Corpus christianorum conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta» (далее — CCCOGD) вышел новый, пятый, том представляющий собой сборник постановлений Сирийской Ортодоксальной Церкви и Церкви Востока, соответственно разделённый на две части: именно вторая, содержащая критический текст и перевод «Восточного Синодика» с некоторыми дополнениями, является объектом нашей рецензии<sup>1</sup>.

На данный момент в серии вышел уже шестой том в трёх частях, посвящённый синодам эпохи Реформации и протестантских церквей

---

1 Автор выражает глубокую признательность А. В. Симонову за всестороннюю помощь.

вплоть до настоящего времени. Серия изданий, начатая в 2006 г.<sup>2</sup>, существенно расширилась и вышла за пределы означенных целей: «Настоящее издание, как следует из его названия, содержит не только тексты Соборов, официально признанных великими христианскими традициями в качестве Вселенских, но и тексты решений основных “общих” Соборов, считающихся таковыми в силу авторитета их решений, принятых многими церквями или в силу того, что они считаются таковыми в Римской традиции»<sup>3</sup>. Выбор публикуемых Соборов происходил на конвенциональной основе<sup>4</sup>, но был основан, как заявлено, на «максимально строгом критерии: издание должно было содержать все решения Соборов и только решения Соборов»<sup>5</sup>. Конкретно для рецензируемой части выбор публикуемых Соборов сокрыт за велеречивой формулой: «Критериями отбора являются историческая значимость и актуальность в настоящее время»<sup>6</sup>. Таковая формулировка, отсутствующая в печатном варианте издания, формулирует хоть какие-то внятные принципы издания.

Работа над CCCOGD V/2 началась в апреле 2018 г. с поездки Альберто Меллони в Иракский Курдистан, где были сняты цифровые копии<sup>7</sup> с рукописи *Alqosh, Notre Dame des Semences 169* (= *Erbil, Chaldean Antonian Order of St. Hormizd (O.A.O.C.) sur. 509*), после чего с октября 2018 г. по сентябрь 2019 г. группа учёных<sup>8</sup> приступила к созданию критического текста. В рамках семинара «Research Infrastructure on Religious Stud-

2 The Oecumenical Councils from Nicaea I to Nicaea II (325–787) / cur. G. Alberigo, A. M. Ritter, L. Abramowski, E. Mühlberg, P. Conte, H.-G. Thümmel, G. Nedungatt, S. Agrestini, E. Lamberz, J. B. Uphus. Turnhout: Brepols, 2006. (CCCOGD; vol. I). См. рецензию на издание А. Г. Бондача, в которой уже обозначен ряд хронических проблем данной серии: *Бондач А.Г.* [Рец. на кн.:] *Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta: Editio critica. [Vol.] I: The Oecumenical Councils: From Nicaea I to Nicaea II (325–787) / Cur. G. Alberigo et al. Turnhout: Brepols, 2006. XIV, 372 p. (CC) // Богословские труды. 2009. № 42. С. 406–412.*

3 CCCOGD. I. P. VIII–IX. С полным списком изданных томов и их содержанием можно ознакомиться на сайте издательства (URL: <https://www.brepols.net/series/CCCOGD>).

4 Ibid. P. IX.

5 Ibid.

6 См. аннотацию с сайта издательства (URL: <https://www.brepols.net/products/IS-9782503545059-1>).

7 Параметры камеры и оптики указаны в общем предисловии к пятому тому, см.: CCCOGD. V/2. P. XII\*.

8 Всего в подготовке издания приняли участие 16 человек, в оглавлении к каждому синоду указан перечень лиц, ответственных за его издание.

ies: Use and Study of Special Documents», проходившего 24 марта 2021 г., редактором тома Е. А. Исхаком была подготовлена презентация по итогам работы над CCCOGD V/2, материалы которой находятся в открытом доступе и до сей поры служат заменой отсутствующего научного введения в публикуемый CCCOGD V/2 материал<sup>9</sup> и содержат как стемму использованных в издании рукописей, так и ряд мелких подробностей, касающихся внутренней работы в рамках проекта CCCOGD и полезных для понимания процесса подготовки текста. Издание призвано было не просто обновить<sup>10</sup> работу Ж.-Б. Шабо более чем столетней давности, в которой сирийский текст сопровождался французским переводом, но и, по словам Джованни Гомьеро, «Новое издание Synodicon orientale, отредактированное Альберто Меллони и Ефремом А. Исхаком, предоставит *новый и более полный анализ рукописи и её структуры*, что позволит достичь долгожданной *кодикологической точности* для этой важной рукописи [выделено нами]»<sup>11</sup>.

Таким образом, конкретно для данной части пятого тома CCCOGD декларируемые идеи и принципы издания серии смещаются в пользу работы над публикацией текста одной конкретной рукописи — Alqosh, Notre Dame des Semences 169. Истории перемещения, сохранения, обретения, фотографирования манускрипта и работы над ним посвящено всё общее Введение в пятый том. Принцип публикации «только решений Соборов» уже не ставится во главу угла, как не публикуется и вся рукопись целиком: основания издания становятся более известными из Первого послания ап. Павла к Коринфянам: «*Любовь <...> всё покрывает, всему верит, всего надеется, всё переносит*» (1 Кор. 13, 7).

### Структура

Книга состоит из Введения за авторством А. Меллони (Р. V\*–XVI\*), примечаний редактора Е. А. Исхака (Р. XVII\*–XVIII\*)<sup>12</sup>, «Восточного

9 Презентация и материалы находятся по адресу (URL: <https://reires.eu/themes/?theme=syriac-manuscript>).

10 «Ленивое предложение, неоднократно высказанное некоторыми лицами, заключалось в том, что COGD V должен просто улучшить и обновить монументальное издание Synodicon Orientale Жана-Батиста Шабо (1860–1948 гг.)» (CCCOGD. V/2. P. VII\*).

11 *Gomiero G., Biuzzi C. E. Répertoire des manuscrits de droit en syriaque // Le droit en monde syriaque / éd. par V. Berti, M. Debié. Paris: Geuthner, 2023. (Études syriaques; vol. 18). P. 454. N. 289.*

12 Удивительно, но два указанных раздела идентичны для двух частей V тома: как для несторианской (V/2), так и для миафизитской (V/1).

синодика» (14 Соборов 410–775 гг.) и Соборов, добавленных к нему исходя из «исторической значимости и актуальности», как то: синоды Тиматеоса I (782 г.) и Тиматеоса II (1318 г.), Ишая Шиммуна XXIII (1970 г.) и Дынхи IV (1978, 1999 гг.). В качестве приложения к Соборам изданы письма Бар Саумы (484–496 гг.). Издание снабжено индексом цитат Священного Писания, составленным для двух частей пятого тома, и указателем синодальных источников для второй части пятого тома. Тексты изданы на классическом сирийском и современном ассирийском языках и сопровождаются английским переводом. Для десяти Соборов «Восточного Синодика» и синода Тиматеоса I использован перевод М. Дж. Бирни<sup>13</sup>, сверенный по Алькошской рукописи, четыре Собора «Восточного Синодика» переведены самостоятельно: Собор Ябалахи (419/20 г., Л. Ван Ромпай), Дадишо (424 г., К. Смит), Акакия (486 г., Э. Фьори) и Гиваргиса I (676, 678/9 гг., А. Беккер и К.-С. Попа). Книга не имеет единых принципов издания и комментирования, скорее, это сборник, где общая редакторская работа просматривается лишь в единообразии написания имён и географических названий<sup>14</sup>, а каждый участник проекта, судя по всему, не ведал, что творит другой. Реагировать приходится либо на каждую главу, посвящённую тому или иному синоду, либо на типологические проблемы и достоинства издания. Нами был выбран второй способ.

13 *Birnie M. J. Synodicon Orientale or Collection of Nestorian Synods, According to J. V. Chabot's Syriac Edition. Seattle (Wash.): [s. n.], 1995. [Unpublished manuscript].* Исхак в своём «Примечании редактора» указывает верный год издания — 1995 г. и прямо указывает, как и написано на титульном листе, что перевод следует изданию сирийского текста Шабо, см.: CCCOGD. V/2. P. XVII\*. В сносках и библиографии CCCOGD указан 1999 г. и не единожды читателя уверяют, что М. Бирни переводил с рукописей Borg. syr. 82 и Paris, VnF syr. 332 (см.: Ibid. P. 881, 893, 1171, 1181), что объясняется тем, что данные рукописи легли в основание издания Ж. Шабо. Во вступительных замечаниях к своему переводу М. Бирни указывает, что следует изданию Ж. Шабо и свою работу начал по настоянию Ишая Шимуна XXIII, «который предоставил фотокопии сирийских фрагментов из своей личной библиотеки» (*Birnie M. J. Synodicon Orientale. P. 1*). Что это были за фотокопии — понять невозможно. Редактором перевода М. Бирни был С. Брок, благодарности которому отражены во вводных замечаниях. В настоящем издании этим редактором стал в большинстве случаев Р. Китчен (CCCOGD. V/2. P. XIII\*), как указывает Исхак. Однако в ряде случаев ему помогали в этом и иные участники проекта (см.: Ibid. P. 893, 1181, 1429).

14 «Транслитерация мест и личных имён следует правилам правописания “Энциклопедического словаря сирийского наследия Горгиас” (GEDSH)» (Ibid. P. XVIII\*).

### Введение

Обратимся к тексту рецензируемой работы, во «Введении» к которой со всей ясностью изложена принципиальность поисков Алькошской рукописи и мотивы этой деятельности; так, автор предисловия и редактор серии А. Меллони пишет: «Нарастающая катастрофа в сирийских и иракских землях, а также привычка с неустанным терпением искать источники не позволили болонской группе опустить руки и предаться плагиату. Вместо этого они были вынуждены продолжать размышления о том, не является ли поиск *codex unicus* ещё более необходимым, поскольку его стало труднее найти в разгар конфликта, который вновь приучил мир к бесконечным войнам»<sup>15</sup>. Однако препятствия в виде военного конфликта на территории Ирака, где хранилась рукопись, лишь подогревали интерес и стремление к её обретению, ибо «война и создание ИГИЛ<sup>16</sup> сделали критические исследования единственным способом, с помощью которого учёные могли говорить о своей любви к избитой и замученной церкви, к молящимся и верующим всех веков, к монахам и клирикам, к властям монастырей и метрополий, не попадая в ловушку “христианофобии”»<sup>17</sup>. Следовательно, для редакторов пятого тома, издание «Восточного Синодика» по протографу есть единственный способ выразить свою любовь к традиции Сирийской Церкви, как Западной, хранящей самую рукопись, так и Восточной, которой эта рукопись принадлежала. Однако за истекший XX в. рукопись претерпела массу повреждений, затрудняющих прочтение и воспроизведение текста, главное из которых — крайне неудачно осуществлённый переплёт<sup>18</sup>, сделавший ряд слов нечитаемыми, а также чернильные пятна, разводы, порча листов рукописи и прочего, на что сетуют автор предисловия к синоду Сабришо (596–598 гг.) Ф. Жюльен<sup>19</sup> и редактор Е. А. Исхак в презентации<sup>20</sup>. Подобно части участников проекта, необходимо задать вопрос<sup>21</sup>: а стоило ли вообще разыскивать протограф в та-

15 Ibid. P. X\*.

16 Запрещённая организация на территории РФ.

17 Ibid. P. X\*.

18 «Когда страницы были переплетены, внутренние поля уменьшились, что скрыло некоторые слова» (Ibid. P. 881).

19 Ibid. P. 1171.

20 URL: [https://reires.eu/wp-content/uploads/2021/05/Ishac\\_Reires-presentation\\_24-March-2021\\_-MS-Alqosh-169.pdf](https://reires.eu/wp-content/uploads/2021/05/Ishac_Reires-presentation_24-March-2021_-MS-Alqosh-169.pdf).

21 «Преобладала идея, что можно или нужно полагаться на апографы» (CCCOGD. V/2. P. IX\*).

ком состоянии? и не лучше ли было воспользоваться списками, представляющими собой детально точную копию рукописи и отражающими её состояние на конец XIX в.?

А. Меллони повествует, что, когда работа по созданию сирийского критического текста была завершена, нашлись фотокопии 1920-х гг., возможно сделанных Ж.-М. Восте и хранящихся в библиотеке Папского восточного института и Базилианского ордена, и что данные копии помогут оценить масштаб ущерба, причинённого рукописи в течение XX в.<sup>22</sup> Редактор тома Е. А. Исхак в презентации описывает несколько иную хронологию событий<sup>23</sup>: в процессе работы слова, скрытые браком переплёта Алькошской рукописи, восстанавливались за счёт чтения в апографах, однако, когда появился доступ к чёрно-белым фотографиям 1920-х гг., варианты апографов были сверены по вновь доступным материалам. Таким образом, издание сирийского текста можно было осуществить по фотокопиям, хранящимся не в отдалении от места работы группы учёных и засвидетельствовавшим состояние рукописи прежде многострадального века. Однако в случае изначальной работы с фотокопиями 1920-х гг., видимо, не было возможности выразить свою любовь и почтение к многострадальным Церквам, либо и впрямь по загадочным обстоятельствам фотокопии были обретены слишком поздно.

Была ли удовлетворена надежда исследователей на «новый и более полный анализ рукописи и её структуры» по обретении протографа? К великому сожалению, нет. Сам А. Меллони сетует на отсутствие подробного описания рукописи обширным и «резким» замечанием П. Мутерда<sup>24</sup> от 1929 г. в адрес каталога Ж.-М. Восте<sup>25</sup>, опубликованного в том же году; последний, подобно группе учёных в 2023 г., за описанием руко-

---

22 Ibid. P. XII\*. N. 16. Должно заметить, что из указанного примечания никак не следует, что данные фотокопии были использованы в подготовке издания, и уже совсем маловажным представляется, что местоположение указанных фотокопий никак строго не локализовано, ибо как цифровые копии FSCIRE хранятся в тайне, так и фотокопии Ж.-М. Восте (?) не минула эта участь.

23 URL: [https://reires.eu/wp-content/uploads/2021/05/Ishac\\_Handouts\\_ReiRes\\_COGD-5.2\\_-East-Syriac-Synods-with-general-content\\_22-March-2021\\_Final-1.pdf](https://reires.eu/wp-content/uploads/2021/05/Ishac_Handouts_ReiRes_COGD-5.2_-East-Syriac-Synods-with-general-content_22-March-2021_Final-1.pdf).

24 CCCOGD. V/2. P. VIII\*–IX\*. N. 10.

25 *Vosté J.-M.* Catalogue de la bibliothèque syro-chaldéenne du Couvent de Notre-Dame des Semences près d'Alqoş (Iraq). Rome; Paris: Bureaux de l'«Angelicum»; Libr. Orientaliste P. Geuthner, 1929. P. 63–66.

писи и её содержания может отослать лишь к предисловию Ж.-Б. Шабо<sup>26</sup>. К 2023 г. данный список имён, подробно рассмотревших содержание рукописи, пополнился В. Зельбом и его ставшей классической работой «Восточное каноническое право», первый том которой посвящён несторианской церкви<sup>27</sup>. Краткое содержание рукописи имеется и в презентации Е. А. Исхака<sup>28</sup>.

Когда в рецензируемом издании впервые вводятся сиглы манускриптов<sup>29</sup>, они не имеют никакой расшифровки: причина такой оплошности становится ясна чуть позже, когда, давая характеристику рукописному источнику, содержащему краткую версию Собора 410 г.<sup>30</sup>, М.-Ж. Пьер указывает, что «рукописи, содержащие длинную версию, помещённые в начале официального сборника восточных синодов, *представлены в общем введении (general introduction) к сборнику* [выделено нами]<sup>31</sup>, то есть в раздел «Общее введение», которое по непонятным причинам отсутствует в издании и должно было содержать описание использованных в издании рукописей.

Краткое «Примечание редактора» более посвящено описанию правил по сохранению и передаче вариантов Алькошской рукописи<sup>32</sup> нежели тому, чему оно должно было быть посвящено главным образом. Научное сообщество ожидало, что по обретении протографа и его внимательном исследовании удастся разрешить главную проблему, которую можно сформулировать рядом вопросов: что представляет собой Алькошская рукопись? Это «Великий Синодик», «Книга законов» патриарха Илии I? Или это сборник документов анонимного переписчика?

26 Ibid. P. 63. N.2.

27 *Selb W.* Orientalisches Kirchenrecht. Bd. 1: Die Geschichte des Kirchenrechts der Nestorianer (von den Anfängen bis zur Mongolenzeit). Wien: Der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1981. (Österreichische Akademie der Wissenschaften: Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte; Bd. 388. Veröffentlichungen der Kommission für Antike Rechtsgeschichte; Bd. 3). S. 59–63.

28 URL: [https://reires.eu/wp-content/uploads/2021/05/Ishac\\_Handout\\_Final\\_COGD-5.2\\_24-march-2021\\_Synodicon-Orientale-Manuscript.pdf](https://reires.eu/wp-content/uploads/2021/05/Ishac_Handout_Final_COGD-5.2_24-march-2021_Synodicon-Orientale-Manuscript.pdf).

29 CCCOGD. V/2. P. 528.

30 Это единственное место в данной книге, где вообще описаны рукописи, использованные в издании, потому им следует особенно насладиться.

31 Ibid. P. 534.

32 Ibid. P. XVII\*.

Полемика Х. Кауфхольда с В. Зельбом, со времён которой минуло на момент издания рецензируемой книги ровно сорок лет, не получила никакого разрешения: единственная ссылка на рецензию Х. Кауфхольда, посвящённую книге В. Зельба<sup>33</sup>, содержится во «Введении» А. Меллони и касается сохранившихся копий «Восточного Синодика»<sup>34</sup>. Между тем игнорировать замечания Х. Кауфхольда никак нельзя: если известная заметка о составлении сборника Илиёй I относится *только* к его трактату о наследственном праве, а не ко всему сборнику<sup>35</sup>, то никакого авторитета у «Великого Синодика» просто нет, как нет и самого «Великого Синодика». Этот вопрос принципиален не только для самой Церкви Востока, но и должен был быть таковым для издателей CCCOGD.

Что же издано во второй части пятого тома, если заявленные принципы никак не соотносятся с самим изданием? Публикуется послание патриарха Гиваргиса I к хорепископу Мине<sup>36</sup>, но не издаётся послание Ишоява II к раббану Аврааму<sup>37</sup>; издаются литургические каноны

33 Kaufhold H. Buchbesprechung: Walter Selb, *Orientalisches Kirchenrecht, Band I: Die Geschichte des Kirchen-rechts der Nestorianer (von den Anfängen bis zur Mongolenzeit)* (= Österr. Akad. der Wiss., phil.-hist. Klasse, Sitzungsberichte 388. Bd. — Veröffentlichungen der Kommission für Antike Rechtsgeschichte Nr. 3). Wien 1981. 233 S., 2 Karten // *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Romanistische Abteilung*. 1983. Bd. 100. S. 724–735.

34 CCCOGD. V/2. P. IX\*. N. 13.

35 Историю вопроса и его обсуждение см.: Kaufhold H. Buchbesprechung: Walter Selb, *Orientalisches Kirchenrecht, Band I: Die Geschichte des Kirchen-rechts der Nestorianer (von den Anfängen bis zur Mongolenzeit)* (= Österr. Akad. der Wiss., phil.-hist. Klasse, Sitzungsberichte 388. Bd. — Veröffentlichungen der Kommission für Antike Rechtsgeschichte Nr. 3). Wien 1981. 233 S., 2 Karten // *Op. cit.* S. 728–731. Х. Кауфхольд на момент написания рецензии не имел доступа к Алькошской рукописи и полагается на свидетельство: Thrissur, Chaldean Syrian Church 65 (*ibid.* S. 728) и Birmingham, Mingana syr. 587 (*ibid.* S. 729).

36 CCCOGD. V/2. P. 1329–1389.

37 Критическое издание: Sako L. R. *Lettre christologique du Patriarche Syro-oriental ʾĪṣōyahb II de Gḏalā (628–646): étude, traduction et édition critique*. Rome: Giovanni Carnestri, 1983. Л. Р. Сако при имеющемся доступе к шести рукописям, включая Алькошскую, в качестве основы для издания выбрал Vat. syr. 599 «из-за её ясности и пунктуации» (*ibid.* P. 91): почерк в манускрипте чёткий, текст огласован. Издание в CCCOGD не упомянуто. Послание в изданиях, содержащих подробное описание рукописи, см.: *Synodicon orientale, ou, Recueil de synodes nestoriens / pub., trad. at annot. par J.-B. Chabot*. Paris: Imprimerie Nationale, 1902. P. 7–8 (С. № 3); *Vosté J.-M. Catalogue de la bibliothèque syro-chaldéenne du Couvent de Notre-Dame des Semences près d'Alqoṣ (Iraq)*. P. 63 (№ 3); Selb W. *Orientalisches Kirchenrecht*. Bd. 1. S. 62 (№ 44).

Ишоьяв I к Иакову с острова Дарай<sup>38</sup>, но не издаются вопросыответы патриарха Ишо бар Нуна к диакону Макарию<sup>39</sup> и его послание к Исааку<sup>40</sup>; не издаются каноны Авдишо бар Бахриза, митрополита Ассирии<sup>41</sup>, Симеона, митрополита Рев-Ардашира<sup>42</sup>, патриарха Ишо бар Нуна<sup>45</sup>, Ишобокта, митрополита Персии<sup>44</sup>, и прочее<sup>45</sup>, что содержит в себе «Великий Синодик», если он и вправду таковой. Без ответа на этот вопрос выборка изданных текстов не регламентирована никак. На фоне издания в CCCOGD синода Тиматеоса I 782 г., где в предисловии М. Хаймгартнера упоминается «Книга законов», законченная патриархом в 805 г.<sup>46</sup>, несколько ироничным выглядит отсутствие публикации

- 
- 38 CCCOGD. V/2. P. 1000–1004, 1086–1155.
- 39 См.: *Synodicon orientale*. P. 10 (C. № 19); *Vosté J.-M. Catalogue de la bibliothèque syro-chaldéenne du Couvent de Notre-Dame des Semences près d'Alqoš (Iraq)*. P. 64 (№ 15); *Selb W. Orientalisches Kirchenrecht*. Bd. 1. S. 63 (№ 59). «Прекрасным примером этого [использования вопросоответной формы] является находящееся в Великом синодике Илии I письмо патриарха мар Ишо бар Нуна (821–825), содержащее литургические предписания в ответ монаху Макарию» (CCCOGD. V/2. P. 1000).
- 40 См.: *Vosté J.-M. Catalogue de la bibliothèque syro-chaldéenne du Couvent de Notre-Dame des Semences près d'Alqoš (Iraq)*. P. 65 (№ 26); *Selb W. Orientalisches Kirchenrecht*. Bd. 1. S. 63 (№ 73).
- 41 См.: *Synodicon orientale*. P. 10 (C. № 21); *Vosté J.-M. Catalogue de la bibliothèque syro-chaldéenne du Couvent de Notre-Dame des Semences près d'Alqoš (Iraq)*. P. 64 (№ 16); *Selb W. Orientalisches Kirchenrecht*. Bd. 1. S. 63 (№ 61).
- 42 См.: *Vosté J.-M. Catalogue de la bibliothèque syro-chaldéenne du Couvent de Notre-Dame des Semences près d'Alqoš (Iraq)*. P. 64 (№ 17); *Selb W. Orientalisches Kirchenrecht*. Bd. 1. S. 63 (№ 62).
- 43 См.: *Synodicon orientale*. P. 10 (C. № 18); *Vosté J.-M. Catalogue de la bibliothèque syro-chaldéenne du Couvent de Notre-Dame des Semences près d'Alqoš (Iraq)*. P. 64 (№ 14); *Selb W. Orientalisches Kirchenrecht*. Bd. 1. S. 63 (№ 58).
- 44 См.: *Vosté J.-M. Catalogue de la bibliothèque syro-chaldéenne du Couvent de Notre-Dame des Semences près d'Alqoš (Iraq)*. P. 65 (№ 18); *Selb W. Orientalisches Kirchenrecht*. Bd. 1. S. 63 (№ 63).
- 45 Научное сообщество всё ещё с нетерпением ожидает детального описания Алькошской рукописи (ярким примером внимательного прочтения манускрипта и/или его копий служит статья П. Мутерда, см.: *Mouterde P. Fragments d'actes d'un synode tenu Constantinople en 450 // Mélanges de l'Université Saint-Joseph*. 1930. Т. 15 (2). P. 35–50): рукопись содержит ещё не изданный материал, а именно сирийскую версию флорилегия папы Льва Великого, послание Ефрема Эламского к Гавриилу Бохтишо и многое другое, что вынуждено ожидать своего исследователя и издателя.
- 46 CCCOGD. V/2. P. 1420.

«Книги законов»<sup>47</sup> Тиматеоса в настоящем издании, учитывая, что данное сочинение доступно коллективу авторов и редакторов рецензируемого тома.

Однако несмотря на то, что проигнорирована сама проблема статуса протографа, в тексте можно найти мнения участников проекта, которые недвусмысленно утверждают, что Алькошская рукопись и есть «Великий Синодик», или «Книга законов», составленная патриархом Илиёй I<sup>48</sup>. Следовательно, вопрос о выборке публикуемых текстов следует простому правилу: переиздать «Восточный Синодик» Ж.-Б. Шабо<sup>49</sup>, добавив к нему Собор Тиматеоса II, имевший на момент издания лишь

47 99 канонов «Книги законов» Тиматеоса см.: *Synodicon orientale*. P. 10 (С. № 17); *Vosté J.-M. Catalogue de la bibliothèque syro-chaldéenne du Couvent de Notre-Dame des Semences près d'Alqoš (Iraq)*. P. 64 (№ 13); *Selb W. Orientalisches Kirchenrecht*. Bd. 1. S. 63 (№ 57).

48 «Однако документы под номерами 2, 6 и 7 в равной степени сохранились в А, в более обширном законодательном собрании, составленном Мар Элиёй I (ок. 1028 – 1049)» (СССОГД. V/2. P. 759 (Е. Исхак, Р. Китчен, В. Берти)). «Этот канонический сборник, первоначально начатый при Тимофее I (патриархе 780–821 гг.), содержал тринадцать патриарших синодов, т. е. с 410 по 776 г. Позднее он был расширен при Илии I (патриархе 1028–1049 гг.); этот сборник назывался “Synhadod Rabtha” [авторская транслитерация сохранена], или “Великий синодик”» (Ibid. P. 995 (Р. Китчен, патр. Мар Ава III, И. Тимрс)). «Вместе с другими письмами Тимофея, письмо 50 передано в Книге законов патриарха Илии» (Ibid. P. 1422 (М. Хаймгартнер)).

49 Именно поэтому стемма, имеющаяся в презентации Исхака, создана именно для «Восточного Синодика», а не для «Великого Синодика». СССОГД, который, напомним, вовсе не был призван в своих собственных глазах «обновить» издание Ж.-Б. Шабо, на деле всецело от него зависит. Перечислим по пунктам аргументы в пользу этого вывода.

а) Настоящее издание для цитирования сирийского текста и его французского перевода всегда обращается к изданию Ж.-Б. Шабо или английскому переводу М. Бирни и никогда к самому себе! Мы не встретим в СССОГД сноска на свой же собственный текст или перевод.

б) Количество Соборов, содержащихся в «Восточном Синодике», участники проекта считают по изданию Ж.-Б. Шабо – «тринадцать» (Ibid. P. 529, 995), ибо «Собор 612 г.» вынесен Ж.-Б. Шабо в «Приложение», а на деле и согласно Алькошской рукописи их 14.

в) Для издания критического текста третьего документа мар Авы I привлекается то же второе издание П. Беджана 1895 г. (Ibid. P. 804–819), что и Ж.-Б. Шабо в 1902 г. (*Synodicon orientale*. P. 332. N. 4), с той лишь разницей, что Ж.-Б. Шабо, естественно, указывает верный год издания, тогда как участники проекта в «*Conspectus siglorum*» указывают 1893 г. (Ibid. P. 773), однако Ф. Жюльен указывает год издания верно (см.: Ibid. P. 1173).

г) Сугубо технически, весь сирийский текст издания СССОГД есть не вновь набранный текст, а распознанный посредством компьютера и исправленный текст Ж.-Б. Шабо.

латинский перевод<sup>50</sup>; а, вероятно, для демонстрации того, что жизнь ещё теплится в Церкви Востока, было решено снабдить издание несколькими современными синодами. Обретя «Великий Синодик», представленный в Алькошском протографе, составители не используют его как было бы должно, если он таковой. Особую пикантность ситуации добавляет то, что сочинения Авдишо, митрополита Нисивинского, указаны первым канонем Собора 1318 г. при Тиматеосе II как авторитетные канонические сборники<sup>51</sup>, кроме того, заглянув в «Правило церковных судов»<sup>52</sup> 1316 г., мы находим перечень канонических постановлений, «которые принимаются, признаются и соблюдаются Церковью Востока»<sup>53</sup>, где увидим все указанные выше и неизданные каноны Ишо бар Нуна, Ишобокта, Симеона, Авдишо бар Бахриза и др.<sup>54</sup> Отчего же, имея на руках «Великий Синодик», составители не сделали из них выборку для своего издания? Вопрос риторический, и таковых к рецензируемому изданию крайне много.

### Синоды в новом переводе

Авторы, самостоятельно переводившие сирийский текст синодов, снабдили свой перевод обильным комментированием, подробным разысканием относительно персоналий иерархов, занимаемых ими кафедр

50 *Timotheos I Patriarcha*. Acta synodi Timothei patriarchae // *Scriptorum veterum nova collectio e Vaticanis codicibus edita: in 10 t.* / ed. A. Mai. T. 10. Romae: Typis Collegii Urbani, 1838. P. 96–105.

51 CCCOGD. V/2. P. 1458–1461.

52 *Abdisho Nisibensis*. Ordo iudiciorum ecclesiasticorum I, 1 // *Ebedjesus von Nisibis*. „Ordo iudiciorum ecclesiasticorum“: Eine Zusammenstellung der kirchlichen Rechtsbestimmungen der ostsyrischen Kirche im 14. Jahrhundert / hrsg., übers. und eingel. von H. Kaufhold. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2019. (EBCO; Bd. 7). S. 28, 30. С другой стороны, заглядывать никуда и не было нужно, это опубликовано в качестве приложения в издании Ж.-Б. Шабо (*Synodicon orientale*. P. 609–611) и переведено М. Бирни, а первоисточником для Ж.-Б. Шабо служит рукопись Paris, VnF syr. 332, в которой были добавлены к «Восточному Синодику» синод Тиматеоса I и извлечение из указанного сочинения Авдишо Нисивинского.

53 *Abdisho Nisibensis*. Ordo iudiciorum ecclesiasticorum I, 1 // *Op. cit.* S. 26; *Synodicon orientale*. P. 609.

54 *Synodicon orientale*. P. 610–611. Видимо, сугубо по причине нежелания смущать читателя из перевода М. Бирни пожертвовали только данным отрывком.

и географических мест<sup>55</sup>, идентифицировали цитаты из флорилегия в патристическом корпусе<sup>56</sup> и, главное, подробно описали разночтения в переводе О. Брауна, Ж.-Б. Шабо и своих собственных. Благодаря их работе мы можем оценить степень смысловых различий в вариантах чтения, предоставляемых протографом и апографами как незначительную.

#### Синоды в переводе М. Бирни под редакцией Р. Китчена

Синоды, предисловия к которым были написаны при участии Р. Китчена, И. Тимрса и Е. А. Исхака<sup>57</sup>, имеют повторяющееся начало, в котором утверждается, что «акты этого синода сохранились в единственной рукописи Alqosh Syriac 169 (до XIV в.), которая была оцифрована FSCIRE»<sup>58</sup>. Затем рассказывается об изданиях О. Брауна и Ж.-Б. Шабо<sup>59</sup> и раскрываются подробности производства финальной версии сирийского текста, который «был отредактирован по версии Ж.-Б. Шабо на основе рукописи Алькоша»<sup>60</sup>. Технические моменты этого процесса хорошо показаны в презентации Е. А. Исхака<sup>61</sup>. Наиболее интересно

55 Спустя 121 год после издания Ж.-Б. Шабо объём научных знаний в области сирологии существенно вырос, а предисловия и комментирование собственных переводов участниками проекта обогатились работами Ж.-М. Фие, А. Выбуса, Л. Абрамовски, У. Макомбера, С. Брока и др. Учёт достижений сирологии XX в. является, безусловно, положительным моментом в данном издании.

56 CCCOGD. V/2. P. 1381–1385.

57 Синоды 497 г. католикоса Бабая (Ibid. P. 733–737) и 540–544 гг. католикоса мар Авы I (Ibid. P. 759–769): судя по достойному качеству выполнения работы, подавляющий объём текста создан В. Берти. Кроме того, синод 576 г. католикоса Иезекииля (Ibid. P. 931–938), 585 г. католикоса Ишоюва I (Ibid. P. 995–1005), 605 г. католикоса Григора (Ibid. P. 1207–1211), «синод» 612 г. (Ibid. P. 1235–1240), 1970 г. католикоса Ишая Шишмуна XXIII (Ibid. P. 1483–1486), 1978 г. католикоса Дынхи IV (Ibid. P. 1507–1510), 1999 г. католикоса Дынхи IV (Ibid. P. 1535–1537); также синод и письма Бар Саумы, митрополита Нисивинского 484–496 гг. (Ibid. P. 1551–1554).

58 Ibid. P. 733, 931, 1207, 1235.

59 Ibid. P. 733, 931. Ж.-Б. Шабо ложно приписано использование рукописи Borg. syr. 81. Остаётся загадкой, для каких текстов, изданных Ж.-Б. Шабо, утверждается использование 81-й рукописи. Перечень использованных Ж.-Б. Шабо источников см. в: *Synodicon orientale*. P. 16. Также, утверждается, что Ж.-Б. Шабо «опубликовал сирийский текст значительной части “Восточного синодика” с французским переводом» — поправим редакторов и прямо скажем, что Ж. Шабо издал весь «Восточный Синодик», тогда как в CCCOGD издали малую часть «Великого Синодика».

60 CCCOGD. V/2. P. 733, 931.

61 URL: [https://reires.eu/wp-content/uploads/2021/05/lshac\\_Reires-presentation\\_24-March-2021\\_-MS-Alqosh-169.pdf](https://reires.eu/wp-content/uploads/2021/05/lshac_Reires-presentation_24-March-2021_-MS-Alqosh-169.pdf).

замечание о разночтениях протографа и апографов: «Между Шабо и Алькошем существует ряд различий, но ни одно из них не влияет на повествование и смысл»<sup>62</sup>. Утверждение о сохранении текста в единственной рукописи, видимо, стоит читать как: «зависят от единственной рукописи», в противном случае совершенно непонятно, как можно использовать в создании критического текста четыре и более рукописей и утверждать, что текст сохранился лишь в одной. Предисловия к синодам за данным авторством в основном содержат пересказ публикуемого текста и мало информативны, равно и примечания к переводу ограничиваются в основном библейскими ссылками<sup>63</sup> — идентификацией цитат в флорилегиях из патристического корпуса редакторы себя не утруждают<sup>64</sup>. Библиография, сопровождающая предисловие к синодам, столь же скудна<sup>65</sup>.

#### Общие недочёты

В издании для большинства синодов, помимо Алькошской рукописи, использованы: Paris, BnF syr. 332; Vatican City, Borg. syr. 82; Thrissur, Chaldean Syrian Church 65; Vatican City, Vat. syr. 598 — все они не имеют даже сносок на описания в известных каталогах... Содержание, фoliaция, тип почерка, сохранность, оригинальная рубрикация — об этом не приводится никаких сведений, а все указанные листы в сирийском тексте относятся к Алькошской рукописи: как в таком случае пользоваться аппаратом разночтений? Где их искать?

Датировка Алькошской рукописи в предисловиях Р. Китчена, И. Тимрса и Е. А. Исхака указана вслед за А. Шером<sup>66</sup> как «до XIV в.», однако в «*Conspectvs siglorvm*» всегда дано «ок. XII–XIII вв». Каковы

62 CCCOGD. V/2. P. 733, 931.

63 Особенно стоит выделить синод Ишоява I, занимающий немалый объём текста, но его критический сирийский текст содержит абсолютный минимум указанных разночтений между рукописями; благо, что их указали всего три: Алькошская и две использованные в издании Ж.-Б. Шабо, что позволяет проводить сверку между изданием Ж.-Б. Шабо и Алькошской рукописью, а единственное разночтение, вынесенное в аппарат и включающее в себя все три рукописи, является перепечаткой из Ж. Шабо, ср.: *Ibid.* P. 1100; *Synodicon orientale*. P. 171. N. 1.

64 CCCOGD. V/2. P. 1271–1277.

65 Синод 497 г. католикоса Бабая — 8 источников; синод 576 г. католикоса Иезекииля — 12; синод 605 г. католикоса Григора — 5. Для сравнения: синод 596–598 гг. католикоса Сабришо — более 60-ти. Указано за вычетом изданий О. Брауна и Ж.-Б. Шабо.

66 *Scher A. Notice sur les manuscrits syriaques conservés dans la bibliothèque du couvent des Chaldéens de Notre-Dame-des-Semences*. Paris: National Publisher, 1906. P. 41.

основания такой датировки? Ответа нет. Между тем уже с 1956 г. известно, что *terminus post quem* для Алькошской рукописи является 1238/9 г., поскольку на 784-й странице рукописи находится послание верующим «патриарха и его епископов», которые остаются безымянными и, как замечает Р. Дж. Бидавид, «предположительно, хорошо известны читателям»<sup>67</sup>: видимо, именно при правлении католикоса Сабришо V (1226–1256) рукопись и была завершена<sup>68</sup>.

Датировка *Borg. syr. 82* в предисловиях Р. Китчена, И. Тимрса и Е. А. Исхака указана как «ок. 1800 г.»<sup>69</sup>, в «*Conspectvs siglorvm*» всегда 1869 г. — дата перемещения рукописи в Рим<sup>70</sup>.

Датировка *Thrissur, Chaldean Syrian Church 65* в «*Conspectvs siglorvm*» всегда указана как XVIII в., однако в колофоне самой рукописи прямо указан 1911 г.<sup>71</sup>

При публикации синода Тиматеоса I 782 г. М. Хаймгартнер использует «*Vatican, Borgia Syrus 81 (= R)*»<sup>72</sup>, но в «*Conspectvs siglorvm*» под сиглой R — привычная *Borg. syr. 82*<sup>73</sup>.

С датами у участников проекта и у редакторов второй части пятого тома отдельные проблемы. Так, даты правления Хормизда IV сначала указаны как 579–589 гг.<sup>74</sup>, после дважды как 579–590 гг.<sup>75</sup> В Соборе Сабришо 596–598 гг. временем его католикосата указан период правления патриарха Иосифа — 552–566/7<sup>76</sup> гг. В Соборе Григора 605 г. дата проведения

67 *Bidawid R. J.* Les lettres du patriarche nestorien Timothée I: étude critique avec en appendice La lettre de Timothée I aux moines du Couvent de Mar Marôn (traduction latine et texte chaldeen). Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1956. (Studi e testi; vol. 187). P. 12.

68 Согласно формулировке самого Бидавида, «наша рукопись должна быть датирована примерно серединой XIII в. или, самое позднее, началом XIV в.» (Ibid. P. 13).

69 CCCOGD. V/2. P. 733, 931.

70 *Cersoy P.* Les manuserits orientaux de Monseigneur David, au Musee Borgia, de Rome // Zeitschrift für Assyriologie und Verwandte Gebiete. 1894. Bd. 9. S. 361.

71 См.: *Kaufhold H.* Syrische Handschriften juristischen Inhalts in südindischen Bibliotheken. Wien: Der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1989. (Österreichische Akademie der Wissenschaften: Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte; Bd. 535. Veröffentlichungen der Kommission für Antike Rechtsgeschichte; Bd. 5). S. 40–43.

72 CCCOGD. V/2. P. 1422.

73 Ibid. P. 1427.

74 Ibid. P. 996.

75 Ibid. P. 997, 1011.

76 Ibid. P. 1181. N. 2.

собора Ишоюва I вместо 585 г. вдруг стала 587 г.<sup>77</sup> Для А. Беккера годы правления патриарха Гиваргиса I — 661–681 гг.<sup>78</sup>, а для К.-С. Попы — 660–680 гг.<sup>79</sup> В Соборе Хнанишо II 775 г. датой проведения Собора Гиваргиса I вместо 676 г. указан 680 г.<sup>80</sup>, а время правления самого Хнанишо II указано сперва как 775–780 гг.<sup>81</sup>, а после как 774–778 гг.<sup>82</sup> Причиной этих ошибок иной раз является то, что примечания Бирни были перенесены в текст без согласования с предисловиями к Соборам. В предисловии к письмам Бар Саумы датой проведения «диспута перед шахом Хосровом II» указан 611 г.<sup>83</sup> вместо 612 г. в самом издании. Антиохийский Собор вновь указан под 341 г.<sup>84</sup>, вместо ок. 330 г.: А. Бондач уже указывал на эту ошибку в рецензии на первый том серии<sup>85</sup>. Отдельно хочется отметить, что, по мнению Р. Китчена, И. Тимрса и нынешнего патриарха АЦВ Мар Авы III, на Соборе Исаака 410 г. «другие местные синоды Римского Запада, предшествовавшие Никейскому, также были включены»<sup>86</sup> в каноны, исповедуемые ЦВ; напомним перечень этих Западных синодов: Анкирский (314 г.), Неокессарийский (314/9 г.), Лаодикийский (325/81 г.), Антиохийский (ок. 330 г.), Гангрский (342 г.)<sup>87</sup>: как видим, не все они «предшествовали» Никейскому Собору 325 г.

Библиография формально составлена по правилам серии «*Corpus Christianorum*», где список даётся в алфавитном порядке по фамилиям, но впереди фамилий стоят инициалы, что создает некоторую путаницу и неудобство в поиске нужной записи. Сноски на использованную литературу составлены без единого общего правила, и можно встретить указания не на описание конкретной рукописи в каталоге, а на весь

---

77 Ibid. P. 1208.

78 Ibid. P. 1285.

79 Ibid. P. 1329.

80 Ibid. P. 1393.

81 Ibid. P. 1393.

82 Ibid. P. 1403. N. 1.

83 Ibid. P. 1551.

84 Ibid. P. 625. N. 24; 1587.

85 См.: *Бондач А.Г.* [Рец. на кн.:] *Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta: Editio critica.* [Vol.] I: *The Oecumenical Councils: From Nicaea I to Nicaea II (325–787)* / Cur. G. Alberigo et al. Turnhout: Brepols, 2006. XIV, 372 p. (CC) // Указ. соч. С. 410.

86 CCCOGD. V/2. P. 995.

87 Дано по «*Index fontium. Concilia*» настоящего издания: Ibid. P. 1587–1588.

каталог целиком<sup>88</sup> или не на конкретные страницы определённого тома в серии из десяти томов, а на все десять томов серии<sup>89</sup>. К примеру, первичная ссылка на работу К.-Й. Гефеле и А. Леклерка даётся просто с указанием страниц: «С. J. Hefele – H. Leclercq, Histoire des Conciles d'après les documents originaux, p. 1208–1211»<sup>90</sup>; а запись в библиографическом списке идёт сразу на 11 томов: «С. J. Hefele – H. Leclercq, Histoire des Conciles d'après les documents originaux, 11 vol., Paris 1907–1952»<sup>91</sup>. Пользоваться составленными таким образом сносками и библиографией, скажем так, не очень удобно.

Одной из главных проблем рецензируемого издания является изолированность работы участников проекта друг от друга: дублирование информации и разногласия мнений никак не приведены редакторами сборника к общему знаменателю. С одной стороны, это номинально гарантирует свободу научного творчества, а с другой — оставляет читателя в замешательстве. К примеру, в предисловии к синоду 410 г. католика Исаака, подробно обсуждается проблема разных списков подписей под решениями Собора<sup>92</sup>, однако уже в предисловии к следующему Собору эта тема поднимается вновь, но без указания на предисловие прошлого Собора, а посредством ссылки на работу Г. Висснера<sup>93</sup>. В предисловии к Собору 424 г. католика Дадишо высказано и обосновано мнение, что послание западных отцов к католику Папе бар Аггаю является подделкой<sup>94</sup>, однако для авторов предисловия к Собору 410 г.

88 Так, по мнению авторов предисловия к Собору Ишоява I, рукопись Alqosh, Notre Dame des Semences 169 была впервые описана в каталоге А. Шера (опустим как незначительную мелочь тот факт, что именно в каталоге А. Шера это Cod. 90) с указанием «See Journal Asiatique 10:7 (1906), p. 479–512» (Ibid. P. 998. N. 12), но проблема в том, что дана ссылка на 7-й выпуск журнала от мая – июня и на все описанные А. Шером кодексы с 1-го по 89-й, а Cod. 90 открывает собой 8-й выпуск журнала от июля – августа того же года и указанные страницы должны выглядеть как P. 55–58.

89 Библиографическая ссылка на «Номоканон» Авдишо Нисивинского выглядит следующим образом: «Scriptorum veterum nova collectio, ed. A. Mai, 10 vol., Roma 1838» (CCCOGD. V/2. P. 769), где указано сразу 10 томов, а год от издания именно 10-го тома (первый издан в 1825 г.), содержащего издание «Номоканона». Справедливости ради стоит заметить, что это единственный случай указания не на конкретный том издания.

90 Ibid. P. 998.

91 Ibid. P. 1004.

92 Рассуждение полностью зависит от Шабо, см.: Ibid. P. 526–528.

93 Ibid. P. 609. N. 1.

94 Ibid. P. 644–645. N. 3.

сомнений в подлинности послания нет<sup>95</sup>. Только Г. Тойле осведомлѣн об издании Дж. Джанацци<sup>96</sup> «Книги тайн» (1332 г.) Салибы ибн Йоханны и о том, что Амр ибн Матта написал «Книгу Башни»<sup>97</sup> (начало XI в.) — некоторые участники проекта (К. Жюльен, Ф. Жюльен и М. Хаймгартнер) всё ещё пребывают в убеждении о существовании автора по имени Мари ибн Сулейман<sup>98</sup> и не ведают об изданиях Дж. Джанацци.

Терминология и переводческие решения для её передачи также не имеют единообразия и разнятся от автора к автору. Так, понятие «сыны/дочери завета (*bnay/bnaṭ qyāmā*)» для одного и того же временного периода иной раз приводится без перевода<sup>99</sup>, иной раз с переводом — «sons of the Covenant»<sup>100</sup>. Если причиной для такого решения служит изменяющееся от века к веку значение и денотат самого термина в источниках<sup>101</sup>, то триадологическая и христологическая терминология зависят в данном издании не от самих первоисточников, а от установок экуменического диалога, наиболее ярко и последовательно явленных в сочинениях таких авторов как С. Брок<sup>102</sup> и Г. Чедьят<sup>103</sup>, чьи работы фундаментировали и очертили «прокрустово ложе» потенциальных интерпретаций и употребления понятий в богословской топике Церкви Востока<sup>104</sup>.

95 Ibid. P. 523.

96 Ibid. P. 1443. N. 3.

97 Teule H. A Theological Treatise by Išo'yahb bar Malkon Preserved in the Theological Compendium *Asfār al-asrār* // Journal of Eastern Christian Studies. 2006. Vol. 58 (3). P. 235–236.

98 CCCOGD. V/2. P. 872. N. 17; 1161. N. 12; 1421. N. 18.

99 Ibid. P. 813, 815, 817, 933, 955.

100 Ibid. P. 901, 903, 909, 913.

101 Griffith S. H. Monks, «Singles» and the «Sons of the Covenant». Reflections on Syriac Ascetic Terminology // Εὐλόγημα: Studies in Honor of Robert Taft, S. J. / ed. by E. Carr, S. Parenti, A. A. Thiermeyer, E. Velkovska. Roma: Centro Studi S. Anselmo, 1993. (Studia Anselmiana; vol. 110. Analecta Liturgica; vol. 17). P. 141–160.

102 См.: Brock S. The Christology of the Church of the East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries: Preliminary Considerations and Materials // Aksum-Thyateira: A Festschrift for Archbishop Methodios of Thyateira and Great Britain / ed. by G. D. Dragas. London: Thyateira House, 1985. P. 125–142. Рус. пер.: Брок С. Христология Церкви Востока // Вестник древней истории. 1995. Вып. 2. С. 39–52.

103 См.: Chediath G. The Christology of Mar Babai the Great. Kottayam: Oriental Institute of Religious Studies, 1982. (Oriental Institute of Religious Studies India; vol. 49).

104 Е. А. Исхак и Р. Китчен в предисловии к «синоду» 612 г. ссылаются на неясность терминологии как главную причину христологических конфликтов, что является общим местом всех экуменических диалогов: «Определение этих терминов, особенно *qḥōmā* ►

Дальнейшие изыскания и старания по обретению аутентичного понимания Церковью Востока собственной терминологии и её значений лежат в области, посредством которой возможно преодоление наследия и давления авторитета великих имён, — в области базисного философского образования, которого так не хватает нашим почтенным и справедливо заслуженным деятелям современного богословского поприща<sup>105</sup>. По вышеуказанным причинам в рецензируемой книге перевод термина «*qnōtmā*», аналога греческого «ипостась», оставляется без перевода для христологического<sup>106</sup> и триадологического<sup>107</sup> контекстов. Более того, перевод *qnōtmā* через «ипостась» назван «вводящим в заблуждение»<sup>108</sup>, видимо, по причине того, что исходная предпосылка по восприятию термина фундирована в интерпретации Г. Чедьята, и К.-С. Попа лишь повторяет хорошо знакомые и популярные представления о его дефиниции: «В области христологии *qnōtmā* означает “конкретизацию” или “проявление” более абстрактной *kuānā*, так что это не может быть переведено как *hypostasis*, но в триадологии это можно прочесть таким

---

► в сирийском языке, привело к путанице и непониманию, что увековечило конфликты» (CCCOGD. V/2. P. 1237).

- 105 Летом 1994 г. на первых богословских консультациях Pro Oriente С. Брок заявляет: «Если говорить совсем кратко, то, по мнению Бабая, в то время как *kuana* является общим и граничит со смыслом *ousia*, *qnota* относится к индивидуальному (хотя и не обязательно самосуществующему) проявлению этой *kuana*» (*Brock S. The Persian Church up to the 6th Century and its Absence from the Councils in the Roman Empire // Syriac Dialogue: First Non-Official Consultation on Dialogue Within the Syriac Tradition / ed. by A. Stirnemann, G. Wilflinger. Vienna: Pro Oriente, 1994. P. 82*). Во время обсуждения доклада этот момент вызвал справедливую реакцию архиепископа Сирийской Православной Церкви мар Севира: «Как *qnota* может быть реальной и конкретной, если о ней также говорят, что она “не обязательно самосуществующая”?». С. Брок отвечает: «*Qnota* рассматривается как реальность, индивидуальный пример абстрактного понятия, но не обязательно “существующая”. **Это философский вопрос.** Давайте попробуем понять, что он имел в виду: *qnota* — это самосуществующая сущность, индивидуальный пример абстрактного понятия [выделено нами]» (*Ibid.* P. 86).
- 106 CCCOGD. V/2. P. 1343. N. 1. Исключение составляет Э. Фьори, который в предисловии к синоду Акакия 486 г. прямо синонимизирует эти термины, см.: *Ibid.* P. 698, особ. N.7.
- 107 *Ibid.* P. 803, 897, 949, 951, 1017, 1019, 1023, 1149, 1151, 1183, 1221 и т.д. Лишь Э. Фьори переводит «ипостась» и в триадологии (*Ibid.* P. 717). Причина транслитерации термина проста: таков был выбор Бирни — оставлять основные термины без перевода, однако «*paṣṣōrā*» была заменена на «Person».
- 108 *Ibid.* P. 1343. N. 1.

образом»<sup>109</sup>. Единственная рациональная причина, по которой термин может передаваться транслитерацией, заключается в заботе автора о читателе, чтобы у последнего не возникло желания истолковать понятие в его неохалкидонской трактовке как синоним термина «лицо», в остальном за термином «*q̄p̄ōtā*» не скрывается ничего иного, чего не было бы ранее в понятии «первая сущность» Аристотеля<sup>110</sup>.

Ввиду важности «синода» 612 г.<sup>111</sup> невозможно не остановиться чуть подробнее на его представлении в предисловии за авторством Е. А. Исхака и Р. Китчена, которые, ограничиваясь простым пересказом документов, смогли обойтись в библиографии лишь работой А. Беккера и Л. Абрамовски<sup>112</sup>, сославшись на которую редактор перевода М. Дж. Бирни предпочёл не обоснованное мнение Л. Абрамовски, а следование тексту Ж.-Б. Шабо<sup>113</sup>. Совершенно поразителен тот факт, что при знакомстве с работой Л. Абрамовски и А. Гудмана, где есть указание на расположение частей текста и его деление, которое соответствует свидетельству современника событий мар Бабая, признанное и самим Ж.-Б. Шабо<sup>114</sup>, свидетельство рукописи Cambridge Or. 1319 проигнорировано редакторами и никак не отображается в издании CCCOGD<sup>115</sup>. Складывается впечатление, что «избирательное чтение» редакторов старательно не замечает главного первоисточника по «синоду» 612 г. — «Историю Гиваргиса» мар Бабая, однако Ф. Жюльен<sup>116</sup> с этим источником, хорошо знакома, ведь иначе никак

109 Ibid. P. 1347. N. 4. Cp.: Brock S. The Christology of the Church of the East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries: Preliminary Considerations and Materials // Op. cit. P. 82. N. 40.

110 См.: *Abdisho Nisibensis. Professio fidei* 3, 3, 2, 48 // *Gianazza G. Testi teologici di Ebedjesu*. Bologna: CreateSpace, 2018. (PCAC; vol. 15). P. 258–259.

111 Первое свидетельство упоминания формулы двух ипостасей во Христе и имени Нестория.

112 CCCOGD. V/2. P. 1240. Мы вновь не считаем издания О. Брауна и Ж.-Б. Шабо. Некоторой не заслуживающей внимания мелочью представляется отсутствие указания на два тома издания Л. Абрамовски и А. Гудмана.

113 Ibid. P. 1255. N. 11.

114 *Abramowski L., Goodman A. Introduction* // *A Nestorian Collection of Christological Texts: Cambridge University Library Ms. Oriental 1319: in 2 vols. / ed. by L. Abramowski and A. E. Goodman. Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1972. (University of Cambridge Oriental Publications; vol. 19). P. XLIII.*

115 Напомним, что, по мнению издателей, текст «синода» сохранился лишь в одной Алькошской рукописи (см.: CCCOGD. V/2. P. 1235).

116 См.: Ibid. P. 1166. N. 39.

нельзя утверждать, что сам мар Бабай был участником диспута то ли 612 г.<sup>117</sup>, то ли 611 г.<sup>118</sup>: мар Бабай лишь содействовал участникам «прений» 612 г. своими сочинениями — даже знакомство с «Хроникой Сиирта»<sup>119</sup> или «Житием раббана бар Идты»<sup>120</sup> уберегло бы редакторов от подобных ложных утверждений.

Синодальная деятельность Церкви Востока в рецензируемом издании прерывается с 1318 г. более чем на шесть веков. История Церкви данного периода никак не отображается, и можно несколько опечалиться этому факту, однако, после указанных мелких недочётов в работе редакторов и участников проекта, беглая ремарка авторов предисловия к синоду 1970 г. о том, что «Мар Денха был первым с 1318 г. избранным католикосом: степень передавалась по наследству вплоть до его предшественника Мар Ишая Шиммуна XIII, прослужившего 55 лет»<sup>121</sup>, вновь несколько удивляет, ведь если Тиматеос II был последним избранным патриархом, значит, последующие патриархи: Денха II (1337/7–1381/2), Шимун, Илия IV († ранее 1429/30)<sup>122</sup> — были из рода Тиматеоса III! Имеющихся ныне исторических сведений достаточно для того, чтобы характеризовать первую половину XV в. как период, с которого степень католикоса в Церкви Востока становится наследуемой, и никакое смутное время не может быть доводом в пользу игнорирования вековой истории Церкви.

117 Ibid. P. 1236.

118 «Сохранялась строгая антиохийская христология, в которой Несторий не упоминался вплоть до диспута перед шахом Хосровом II в 611 г. между Бабаем Великим и его миафизитскими оппонентами» (Ibid. P. 1551).

119 Chronicon Siirtense LXXXIII // Histoire Nestorienne (Chronique de Séert). Pt. 2 (2) / publ. par A. Scher, trad. par R. Griveau. Paris: Fermin-Didot, 1919. (PO; t. 13/4). P. 528–530.

120 The Histories of Rabban Ḥōrmīzd the Persian and Rabban Bar-'Idtā: in 2 vols. / ed. by E. A. Wallis Budge. Vol. 1. London: Luzac and Co., 1902. P. 141–142.

121 CCCOGD. V/2. P. 1507.

122 В рецензируемом издании есть множество ссылок на работу: *Wilmshurst D.* The Martyred Church: A History of the Church of the East. London: East & West Publishing, 2011 (см.: CCCOGD. V/2. P. 735, 737, 938, 1443, 1444). Перечень имён католикосов и годы их правления указаны именно по этой книге: *Wilmshurst D.* The Martyred Church. P. 286–287. И вновь лишь Г. Тойле знакомо и другое, более раннее, сочинение того же автора, где представлены те же данные: *Idem.* The Ecclesiastical Organization of the Church of the East 1318–1913. Lovanii: Peeters, 2000. (CSCO; vol. 582. Subsidia; t. 104). P. 347–348.

Синоды XX в.<sup>123</sup>, добавленные в рецензируемое издание, отражают мнение и взгляд на раскол между Ассирийской Церковью Востока и Древней Церковью Востока лишь с точки зрения АЦВ<sup>124</sup>: конфликт, как и его причины, не раскрыты, краткая историческая справка не может быть признана удовлетворительной<sup>125</sup>, из неё мы лишь узнаём, что часть паствы Церкви Востока не приняла календарной реформы 1964 г. мар Ишая Шиммуна XXIII<sup>126</sup> и сместила его с занимаемой кафедры. Таким образом, данная часть Церкви Востока является старостильной («Old Calendarists»). По утверждению авторов предисловия к синоду 1999 г., сторонники юлианского календаря, якобы не получив широкой поддержки иракской паствы, были вынуждены отступить и позволили властям Ирака восстановить в должности свергнутого патриарха Ишая Шиммуна XXIII. Последним деянием синода мар Денхи IV в 1999 г. была попытка примирения с паствой и духовенством Древней Церкви Востока посредством признания рукоположений, но особенным успехом не увенчавшаяся. История Церкви Востока второй половины XX — первой четверти XXI в. всё ещё ждёт своего беспристрастного исследователя, мы же отошлём читателя к источнику, позволяющему пролить свет на этот конфликт с учётом мнения двух сторон<sup>127</sup>.

Итак, описав незначительные ошибки и недочёты рецензируемой книги, стоит обратиться к безусловно положительному содержанию как данной серии в целом, так и второй части пятого тома в частности. Заявленную ещё в первом томе цель — «предоставить в распоряжение учёных и студентов почтенные и авторитетные тексты таким образом, чтобы они были доступны для восприятия, но в то же время полны и заслуживали критического доверия»<sup>128</sup> — стоит считать выполненной,

123 Бросается в глаза смещение акцентов в соборной деятельности ЦВ: если ранее Соборы открывались изложением веры предстоятеля и наставлением в ней паствы, то теперь во главу угла поставлен финансовый вопрос: создание общего банковского счета, взимание подати с семей как гарантии оказания религиозных услуг и пр. Брачное и наследственное право хоть и имеет некое упоминание канонических компендиумов Авдишо, однако целиком и полностью подчиняется действующему гражданскому законодательству тех стран, где волею Божией суждено было обрестись пастве ЦВ.

124 В издании участвует действующий католикос АЦВ Мар Ава III.

125 CCCOGD. V/2. P. 1536.

126 Решения от 1964 г. не публикуются в рецензируемом издании.

127 См.: *Mar Aprem Mookan. The History of the Assyrian Church of the East in the Twentieth Century*. Kottayam: St. Ephrem's Ecumenical Research Institute, 2003. (Mōrān 'Eth`ō; vol. 18). P. 177–182.

128 CCCOGD. I. P. VIII.

несмотря на неясность конвенционального выбора текстов для публикации. Читатель найдёт в рамках одной книги как «Восточный Синодик», так и Собор 1318 г. Тиматеоса II, а Соборы XX в. ярко продемонстрируют, чем же живёт нынешняя Ассирийская Церковь Востока и какие проблемы вынуждена решать на современном этапе.

Отдельно<sup>129</sup> остановимся на столь желанной и ожидаемой исследователями «кодикологической точности» критического текста. Мы оцениваем качество сирийского набора как высокое на основе следующего метода<sup>130</sup> случайной выборки текстов: начиная с первой страницы первого синода, через каждые 100–120 страниц мы внимательно вычитывали произвольный параграф. Так, были обнаружены всего четыре опечатки:

- на с. 546 в строке 17 пропущена точка претерита под ܫܒܐ (*šbāḏ*, «сделал, сотворил»), тогда как в остальных претеритах параграфа точка проставлена регулярно;
- на с. 656 в строке 10 пропущена ܟ в имени ܟܘܠܘܬܐ, верный вариант — ܟܘܠܘܬܐܟܘܢ (*šqabʔalāhā*, букв. «исследовал Бога»);
- на с. 1110 в строке 1396 пропущена ܐ в ܪܒܒܝܬܐ, верный вариант — ܪܒܒܝܬܐ (*rabbaytā*, «домоправитель»);
- на с. 1542 в строке 12 пропущена ܦ в слове ܦܪܘܫܐܩܘܪܐܝܬܐ, верный вариант — ܦܪܘܫܐܩܘܪܐܝܬܐ (*ʔapesqōrā*, «епископ»).

Подведём итоги: чего же так не хватает в рецензируемой книге?

1. Основательного общего научного введения, в котором имелась бы стемма и описание используемых в издании рукописей с фолиацией.
2. Постановки и решения проблемы со статусом рукописи Alqosh, Notre Dame des Semences 169.
3. Изложения ясных принципов издания и отбора текстов для публикации.
4. Кропотливой и ответственной работы редакторов, которая смогла бы повысить общий уровень издания.
5. Географических карт для каждого из крупных исторических периодов.

129 Данный раздел написан А. В. Тамразовым.

130 В нашей выборке мы ориентировались на рецензию: Дунаев А. Г., Ямпольский А. Е. [Рец. на кн.:] Мар Исхак Ниневиийский (преподобный Исаак Сирийский). Книга о восхождении инока: Первое собрание (трактаты I–VI) / [Изд. подг.] А. В. Муравьев. М.: Издательский дом ЯСК, 2016 // Богословские труды. 2018. № 47–48. С. 567–568.

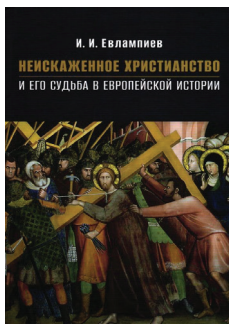
В заключение нам хотелось бы задаться вопросом о необходимости подобного издания в таком его виде и исполнении, в котором если и удалось «обновить издание Ж.-Б. Шабо», то простой заменой языка перевода с французского на английский — в остальном издание Ж.-Б. Шабо не теряет актуальности, во-первых, благодаря а) использованию надёжных апографов для сирийского текста; б) их качественного перевода; в) высокого уровня научного комментирования, несмотря на более чем столетнюю давность; г) описанию содержания рукописи; во-вторых, благодаря широкой, свободной доступности. Изданию же CCCOGD не удалось аккумулировать и использовать на должном уровне имеющийся научный и человеческий потенциал, а о доступности книги легко можно сложить верное представление, просто ознакомившись с ценой продажи двух частей пятого тома — 980 евро<sup>131</sup>. Учитывая формат печати, размер шрифта заголовков, частоту их проставления и оставленных пустот прежде и после каждого из них, при желании можно бы было снизить цену и расход бумаги минимум на треть. Исходя из всего вышеизложенного, предлагаем последовать примеру самих участников проекта и продолжить ссылаться на издание Ж.-Б. Шабо в случаях, когда необходимо обращение к сирийскому тексту «Восточного Синодика» или его французскому переводу.

*Александр Геннадьевич Сиротинин*

---

131 Цена указана на момент написания рецензии, см.: URL: <https://www.brepols.net/products/IS-9782503545059-1>.

**Евлампиев И. И.**



**ЧАСТЬ 2. ИСТИННОЕ ХРИСТИАНСТВО  
В ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ //  
ЕВЛАМПИЕВ И. И. НЕИСКАЖЁННОЕ  
ХРИСТИАНСТВО И ЕГО СУДЬБА  
В ЕВРОПЕЙСКОЙ ИСТОРИИ.**

СПБ.: ЦСО, 2024. С. 345–806. ISBN 978-5-906623-66-9

УДК 82-95 (27-9)

DOI: 10.31802/BCA.2025.27.3.010

---

**Credo профессора И. И. Евлампиева**

«Что там гипотеза, то у русского мальчика тотчас же аксиома, и не только у мальчиков, но, пожалуй, и у ихних профессоров, потому что и профессора русские весьма часто у нас теперь те же русские мальчики».

*(Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы. Кн. V, III)*

Петербургский профессор, доктор наук Игорь Иванович Евлампиев известен как историк русской философии, философ культуры, яростный критик церковного христианства и поборник «неискажённого», к которому он причисляет гностицизм, а затем практически всю мейнстримную философскую традицию от Ренессанса до наших дней и большинство великих русских писателей. Стоит отметить, что кандидатская диссертация И. И. Евлампиева носит название «Философское значение математизации физического знания», и вполне вероятно, учитывая его первоначально физическое образование, что по этой теме он высказался компетентно. Тема докторской диссертации «Метафизика человека в русской и западноевропейской философии кон. XIX — нач. XX в.» уже вызывает настороженность некоторой расплывчатостью, чрезмерно широкой для диссертационного формата заявкой проблемы. В последние годы И. Евлампиев сделался для некоторых читателей своего рода

гуру по части христианства, что вынудило нас прочесть его *opus magnum*, научная ценность которого вызывает ещё больше вопросов.

И. Евлампиев излагает учение гностика Валентина по творениям свт. Иринейя Лионского в известном старинном переводе на русском языке. В параграфе «Гностические системы и неоплатонизм» он использует в основном один источник: трактат Плотина «Против гностиков» в русском переводе. В разделах об Оригене источниками профессору служат русские переводы нескольких трудов александрийского богослова и книга А. А. Спасского «История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов», изданная в 1906 г. Учение Пелагия и св. Августина излагается по статьям П. А. Лебедева 1866 г. Взгляды Евагрия Понтийского — по статье о нём в «Православной энциклопедии». Довольно часто автор пользуется русским переводом Ареопагитского корпуса, но, как будет видно, нельзя сказать, что этот корпус он хорошо знает. Для разговора о воззрениях Иоанна Скота Эриугены И. Евлампиев пользуется русским переводом его трудов, что в одном его довольно важном рассуждении создаёт курьёз, а также работами двух российских авторов — XIX в. А. И. Бриллиантова и нашего современника В. В. Петрова. Свои сведения о катарах он берёт из русских переводов книг Ж. Дювернуа и А. Бренон. Каббала излагается по известному труду Г. Шолема; культура Ренессанса — по А. И. Герцену и В. В. Библихину; идеи Мейстера Экхарта, Николая Кузанского, И. Канта, И. Фихте, Ф. Ницше, М. Хайдеггера — по русским переводам нескольких произведений каждого из этих мыслителей; философия Гегеля — по И. А. Ильину и немного по А. Кожеву; только в интерпретации Ф. Достоевского Евлампиев более всего ссылается на самого себя.

В целом ряде случаев И. Евлампиев допускает довольно грубые ошибки. Так, он приписывает Оригену адопционизм (с. 427), а Эриугене — субординационизм (с. 520) без доказательств и вообще каких-либо ссылок. Учение Оригена о теле он излагает так: «Человеческое тело смертно и должно через определённый промежуток времени погибнуть, но душа, расставаясь со старым телом, обязательно должна получить новое, её бестелесное существование невозможно» (с. 405). Это ошибочная трактовка Оригена, который считал душу как раз в высшей степени способной существовать без тела, и в том числе потому, что душа сама по себе телесна. Цитату об этом парой страниц выше приводит сам И. Евлампиев: «Разумные существа никогда не жили и не живут без неё (телесной природы), ибо жить бестелесною жизнью свойственно,

конечно, одной только Троице» (с. 402)<sup>1</sup>. И. Евлампиев не видит, что впадает в противоречие, подгоняя учение Оригена под собственную концепцию. «В учении Оригена, — пишет профессор, — сотворённым душам невозможно пребывать в отдельности от материи, они могут полноценно существовать, только обретая тело» (с. 423–424). На самом деле то, что формулирует здесь И. Евлампиев, является как раз ортодоксальным учением о человеческой природе, которая *может* существовать без тела между смертью и воскресением, но для которой это её временное состояние не является *полноценным*. Ориген же утверждал, что само по себе тленное тело является своего рода превращением души, так же как еще более грубоматериальным превращением бессмертной разумной природы являются демоны, а более тонким — небесные тела и высшие ангелы<sup>2</sup>.

Характеризуя теологию Ареопагитского корпуса, И. Евлампиев пишет следующее: «Образ Христа вообще занимает очень малое место в Ареопагитиках и упоминается в основном только для создания видимости его хотя бы какого-то значения, т.е. для отвода обвинений в ереси» (с. 504). Чтобы понять, насколько это замечание голословно, достаточно прочитать послания третье и четвёртое из этого корпуса, посвящённые специально таинству Воплощения, не говоря уже о послании седьмом. Непосредственно с христологией связан ряд сакраментологических замечаний в «О Церковной иерархии». Самоуверенность И. Евлампиева основывается не на знании корпуса, но, скорее, на его незнании: профессор самостоятельно находит в тексте то, что ему интересно, но при этом он далёк от идеала досконального чтения, а читатель, вообще не заглядывавший в «Ареопагитики», вполне вероятно, будет удовлетворён скороспелыми выводами.

Совсем курьёзная ошибка возникает при интерпретации одного фрагмента из Эриугены, который в своем трактате «Перифьюсеон» называет «нисхождением» Слова «то, что возникает посредством теосиса,

- 
- 1 *Origenes. De principiis* II, 2, 2 // GCS. 22. S. 112. В этом фрагменте, сохранившемся, насколько нам известно, лишь в переводе Руфина, Ориген даёт более точное определение: «*Materialem vero substantiam opinione quidem et intellectu solo separari ab eis, et pro ipsis vel post ipsas effectam videri*» («Материальная же субстанция неким мнением и только в мышлении отделяется от них, и кажется сотворённой до или после них»). Согласно этому определению, духовные существа не облакаются в тела, но сами онтологически являются телами, в отличие от Источника своего бытия — Творца.
  - 2 См.: *Савреј В. Ј.* Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М., 2005. С. 498, 579.

то есть обожествления, творения». Внимательно приглядевшись к цитате, можно заметить, что положение последней запятой делает её двусмысленной: идёт ли речь о «теосисе творения» или «обожествлении, творении»? Человек, немного знакомый с историей богословия, поймет цитату только в первом из указанных смыслов, так как второй прямо абсурден (*творение* не может быть *обожествлением* хотя бы потому, что ему некого обожествлять). И действительно, в оригинальном тексте двусмысленности нет: «...condescensionem hic dico non eam, quae jam facta est per incarnationem, sed eam, quae fit per theosin, id est per deificationem creaturae»<sup>3</sup>. Нет его и в английском переводе, при помощи которого, судя по всему, был сделан русский: «By condescension I mean here not that which has already taken place through the Incarnation but that which is brought about by theosis, that is to say, the deification, of the creature»<sup>4</sup>. Но совпадение с пунктуацией английского перевода произвело в русском тексте отмеченное выше положение запятой, которое ввело профессора И. Евлампиева в заблуждение, заставив его увидеть в тексте отца схоластики свою любимую идею изначальной божественности человека: «Эриугена особенно подчёркивает, что, говоря об акте воплощения Бога в человека, он имеет в виду не акт воплощения Христа в человеческую плоть, а акт творения человека — уже в этом акте, в момент возникновения, по самой своей сущности человек есть воплощённый Бог» (с. 530). Так ошибка в чисто грамматическом понимании перевода заставляет И. Евлампиева сделать историко-философское открытие, а поскольку другие высказывания Эриугены, естественно, прямо противоречат этому абсурдному прочтению его цитаты, И. Евлампиев тут же «уличает» ирландского мыслителя в самопротиворечивости (с. 530–531).

Обзор источников и литературы в книге Евлампиева, а также их применения автором показывает, что по всем разделам своего труда (кроме, может быть, параграфа об Ф. Достоевском) И. Евлампиев не только не является специалистом, но и не претендует на то, чтобы самостоятельно разбираться в источниках при помощи обращения к оригинальному тексту, и даже на то, чтобы критически воспринять их интерпретации путём сравнения разных переводов и комментариев. В тех случаях, когда он отвергает ту или иную интерпретацию

3 *Joannes Scotus. De divisione naturae* I, 9 // PL. 122. Col. 449.

4 *Eriugena. Periphyseon (The Division of Nature)* / transl. by I. P. Sheldon-Williams, rev. by J. J. O'Meara. Montréal; Washington D. C., 1987. (Cahiers d'études médiévales: Cahier special; 3). P. 34.

(например, учения Оригена проф. В. В. Болотовым), он делает это голословно, явочным порядком называя отвергаемую позицию неправильной (*конечно*, неправильной, поскольку Болотов, например, церковный учёный), а свою, разумеется без разбора текстологических проблем, предлагая читателю в качестве безальтернативной. Мы не хотели бы, однако, в этой рецензии ставить под сомнение право И. Евлампиева самостоятельно мыслить, хотя бы на тему русских переводов Оригена или учения Валентина в изложении св. Иринея Лионского. Если, согласно мудрому Лао Цзы, можно познать мир, не выходя за ворота своего дома, то мыслить самостоятельно, отталкиваясь от научных текстов разной степени актуальности, во всяком случае, можно тоже. Ничего нового, кроме своих мыслей, профессор читателю и не сообщает, потому разбор в его книге подлежат не те или иные научные тезисы, а его собственные идеи.

Проблема для такого разбора состоит в том, что никакой явной системы в идеях профессор не обнаруживается. Продвинуться дальше ругательной критики исторического христианства и некритического восхищения гностицизмом («истинным» или «неискажённным» христианством), как его понимает И. Евлампиев, ему практически нигде не удаётся. Собственная мысль И. Евлампиева не лишена утопического очарования, но чрезвычайно скудна и банальна. Попробуем, однако, изложить её в основных тезисах, взятых непосредственно из авторского текста.

*Credo* здесь можно назвать следующую цитату, представляющую собой, по сути, вариант популярной в наше время *слабой теологии*: «В гностическом христианстве <...> апофатический, не-сущий Бог-Отец никаким образом не влияет на ход событий в земном мироздании, который отдан на попечение низших божественных сил. Поскольку одни из них (София) не хотят, другие (Демиург) не могут ограничить свободу человека, он является главным деятельным элементом мироздания, его свобода является абсолютной и всецело определяет не только его собственную судьбу, но и судьбу мира в целом» (с. 434).

Грамматическая несогласованность в приведённой цитате принадлежит оригиналу. Но мы хотим обратить внимание на несогласованность логическую: если Бог никак не влияет на мироздание не вследствие Своего решения, а из-за Своей чисто апофатической, отрицательной природы (как это имеет место и в случае платиновского Единого), то мир, конечно, и не «отдан» Им или кем-либо ещё «на попечение» низших сил; скорее, творение ими осуществлено по собственной

инициативе, со всей вытекающей из такого почина дальнейшей онтологической деградацией. Это в точности соответствует гностическому пессимизму, но портит оптимистические перспективы утопической интуиции И. Евлампиева, которая и составляет содержательное ядро его собственной философии. Вот почему российскому философу, ни в малейшей степени не являющемуся ни Валентином, ни Василидом, и приходится прибегать к языку, полностью аналогичному тому, который он язвительно критикует в тех случаях, когда им пользуются представители ортодоксии.

Весь пафос критики «исторического христианства» И. Евлампиевым сводится к надуманному противопоставлению креационизма и манифестационизма (с. 450–451). Конечное бытие, настаивает он, есть манифестация «абсолютного и бесконечного Бога, раскрывающая его содержание» (с. 451). Даже такой элементарный вопрос, как «кому и для чего раскрывающая», не только остаётся в книге без ответа, но даже не ставится. Между тем если бы Евлампиев ответил, что самому Богу, он вряд ли создал бы нечто более впечатляющее, чем «Феноменология духа» Гегеля, а если бы ответил, что самим конечным существам, наделённым свободой и сознанием ради благодати Божией, то ведь это и есть ответ ортодоксального креационизма. Если бы профессор И. Евлампиев прочитал такой сугубо иудейский памятник, как «Премудрость Иисуса, сына Сирахова» хотя бы в синодальном переводе, он обнаружил бы там высказывание, которое в принятой им логике счёл бы чисто гностическим: о Боге там в связи с многообразием и красотой творений сказано: «*Он есть всё*» (Сир. 43, 29). Это значит, что для иудейской ортодоксии конца старой эры, которую И. Евлампиев винит во всех примысливаемых им недостатках ортодоксии христианской, между манифестационизмом и креационизмом нет разницы: Бог открывает Себя в творении ради любви к нему. Так же пишет в начале Послания к Римлянам апостол Павел: «*Невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы*» (Рим. 1, 20), а в речи в Ареопаге тот же апостол называет людей *родом Божиим* (Деян. 17, 29). Но И. Евлампиев нигде не проявляет хорошего знания текстов ни Ветхого, ни Нового Завета.

«Искажение учения Христа, — пишет он, — которое было осуществлено в ортодоксальной традиции, было связано с внедрением в него нескольких идей, позаимствованных из иудаизма: идеи антропоморфного Бога, подобного эмпирическому, несовершенному человеку; идеи Творения, которое создаёт онтологическую дистанцию между

Богом и миром; идеи грехопадения, за счёт которого человек полностью лишается божественной сущности, становится <...> несовершенным существом, не способным стать существенно лучшим, чем он есть; наконец, идея божественного Суда и Царствия Небесного как окончательной “награды” тем, кто был полностью послушен Богу и его служителям на земле» (с. 379). Эта цитата, в принципе, не нуждается в комментарии: легко заметить, что И. Евлампиев упрощает ортодоксию, зачем-то утверждая, что Бог в ней подобен эмпирическому человеку, а последний не способен стать лучше и может лишь получить награду, причём, как прозрачно намекает автор, за послушание церковному клиру. Конечно, подобное упрощение христианства исторически существовало, но не как учение Церкви, а как его искажение, опошление, которому может подвергнуться любое учение.

Самое поразительное, однако, состоит в том, что И. Евлампиев не сводит концы с концами: немногим ранее он хвалит гностицизм за возвеличивание человека и отмечает, что св. Ириней «удивительно точно характеризует всю эту тенденцию гностического христианства, обвиняя своих противников в том, что они полагают *земного несовершенного человека в качестве образца для понимания Бога*» (с. 353, курсив авт.). Если это «удивительно точно», то выходит, что именно гностики делали Бога антропоморфным, хотя И. Евлампиев обвиняет в этом православных. Дальше, правда, он сам пишет: «В гностической философии Бог не является антропоморфным существом» (с. 394). Как мы помним из цитат выше, гностический Бог абсолютен, а творение (creatio) в гностицизме отрицается, допуская только проявление (manifestatio). Тем не менее в другом месте И. Евлампиев отмечает, что гностическому Богу присуще и несовершенство, и «концепция Творения»: «Если даже в самом Боге содержится некий элемент несовершенства, то сотворённые сущности никак не могут избежать печати несовершенства <...> Идея несовершенства первых порождённых божественных существ оказывается одной из наиболее важных в гностической концепции Творения, причём во всех её версиях» (с. 358).

Разбираться во всех противоречивых высказываниях профессора И. И. Евлампиева — дело неблагодарное. Человек, обладающий несомненной личной харизмой преподавателя (это можно видеть по его видеозаписям), который просто не дал себе труда выработать мировоззрение сколько-нибудь цельное, вместо этого посвятив жизнь борьбе с христианством, вызывает жалостное чувство. В этой борьбе он дошёл даже до высказываний в своём роде крайних, например призывая читателя

«вспомнить радикальную моральную диалектику Ф. Достоевского, герои которого именно через раскрепощение в себе зла обретают подлинную свободу и находят путь к совершенству» (с. 578, примеч. 474). Остаётся надеяться на то, что и этот призыв продуман им не до конца и не вполне серьёзен.

*Илья Сергеевич Вевюрко*

#### **Источники**

*Eriugena*. Periphyseon (The Division of Nature) / transl. by I. P. Sheldon-Williams, rev. by J. J. O'Meara. Montréal; Washington D. C.: Bellarmin; Dumbarton Oaks, 1987. (Cahiers d'études médiévales: Cahier special; vol. 3).

*Joannes Scotus*. De divisione naturae // PL. T. 122. Col. 439–1022D.

*Origenes Werke*. Bd. 5: De principiis / hrsg. von P. Koetschau. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1913. (GCS; Bd. 22).

#### **Литература**

*Саврей В. Я.* Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М.: КомКнига, 2005.

ХРОНИКА И ОБЗОР НАУЧНЫХ КОНФЕРЕНЦИЙ  
И СОБЫТИЙ

# ХРОНИКА НАУЧНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ «ЛОМОНОСОВСКИЕ ЧТЕНИЯ — 2025»

УДК 82-92 (82-96)

DOI: 10.31802/BCA.2025.27.3.011

---

В этом году в Московском государственном университете имени М. В. Ломоносова (МГУ) состоялась ежегодная общеуниверситетская научная конференция «Ломоносовские чтения», на которой, начиная с 1944 г., традиционно подводятся итоги научной деятельности факультетов и институтов университета за предшествующий год. Учитывая тематику журнала «Библия и христианская древность», остановим внимание на докладах, прозвучавших на секции «Востоковедение и африканистика» Института стран Азии и Африки (далее — ИСАА), а именно на подсекции «Цивилизация Великого Шёлкового пути: Центральная Азия и христианский Восток». Сама подсекция разделилась на три части. Первая из них была посвящена преимущественно исторической тематике «Закавказье и христианский Восток: контакты и конфликты». На ней было заявлено 18 докладов, начало презентации которых было запланировано на четверг 27 марта, на 10 часов утра<sup>1</sup>. Вторая часть, которой, собственно, и посвящена наша Хроника<sup>2</sup>, представляла собой **Круглый стол** по теме «Библия в Закавказье», она началась в тот же день, в 17 часов<sup>3</sup>. Наконец, третья часть именовалась «Актуальный вопрос исследования цивилизаций Центральной Азии». Она проходила

---

1 Адрес: ИСАА МГУ, ул. Моховая, д. 11, стр. 1, ауд. 167.

2 Выражаем искреннюю признательность главному редактору журнала «Библия и христианская древность», доценту МДА диакону Сергию Кожухову за предоставления аудио- и фотоматериалов по Круглому столу, на котором о. Сергей также выступил с докладом. Благодаря этому мы и смогли написать данную Хронику.

3 Адрес: ИСАА МГУ, ул. Моховая, д. 11, стр. 1, ауд. 337.

в тот же день, начавшись в 10 часов, здесь в общей сложности<sup>4</sup> были прочитаны 22 доклада<sup>5</sup>.

Итак, на **Круглом столе** по «Библии в Закавказье» были озвучены 7 докладов. Первым из выступающих был заявлен **архиепископ Езрас Нерсисян** (Российская и Ново-Нахичеванская епархия Армянской Апостольской Церкви), однако доклад на тему «Влияние переводов Священного Писания на армянский язык в вопросе сохранения национальной идентичности» произнёс **священник Георг**. С деятельности свт. Григория Просветителя (Григория Аштишатского; † 326), первого епископа Армении, начался процесс христианизации этой страны. Затем католикос Исаак Армянский (Саак Партев; † 439), десятый патриарх Армении, предпринял перевод Библии на армянский язык. Изначально это были отдельные библейские книги. Патриарх Исаак озаботился тем, чтобы получить все нужные рукописи (в том числе и из сирийской Эдессы) и неоднократно выверял переводы. При этом переводчики делали акцент на том, чтобы быть максимально близкими к оригинальному языку, но с другой стремились не нарушать принципы армянского языка. Перевод Ветхого Завета выполнялся отчасти с Пешитты, а также с Септуагинты и других греческих переводов, в дальнейшем он выверялся и на основе Вульгаты. Сам перевод получил высокую оценку. С течением времени он редактировался; в период книгопечатания начался процесс его критического издания на Западе (Венеция и другие города). Перевод всей Библии имеет большую ценность для становления Армянской Церкви и армянской культуры в целом.

Следующим прозвучал доклад **епископа Анушавана Жамкочяна** (декана факультета богословия Ереванского государственного университета) на тему «Историко-культурное и научное значение толкования Библии на армянском языке». Христианство было принято в Армении в 301 г. В силу этого возникла потребность не только в переводе Библии на армянский язык, но и в создании школ её толкования. Таковыми становились монастыри. Библия явилась основой для развития тогдашней науки, искусства, языка и т. п. Сам армянский алфавит возник в начале V в. Армения установила важные контакты с Эдессой, благодаря чему армяне получили и перевели на свой язык не только библейские книги, но и экзегетические. В силу этого многие толкования сохра-

4 Эта часть подсекции имела деление на две части: «Исторические исследования Центральной Азии» и «Центральная Азия: потенциал региона и новые вызовы».

5 Адрес: ИСАА МГУ, ул. Моховая, д. 11, стр. 1, ауд. 317.

нились, несмотря на частичную или полную утрату оригинальных текстов. Активно переводили творения свт. Иоанна Златоуста, св. Ефрема Сирина, «Диатессарон» Татиана и многое другое. В монастырях, которые стали своеобразными библейскими университетами, появлялись и самостоятельные толкования Священного Писания. С V–VII вв. экзегетические труды сохранились лишь фрагментарно. В последующие века комментариев было написано значительно больше, и они пребывают в лучшей сохранности. Известна также средневековая «Армянская толковательная энциклопедия». Всё это позволяет заключить, что на армянском языке сохранилось много переводных комментариев Библии, которые периодически ещё и редактировались. Таким образом, очевидно, что как самостоятельные, так и подражательные толкования представителей Армянской Апостольской Церкви заслуживают отдельного изучения.

После двух докладов по армянскому наследию внимание было перенесено на грузинскую библеистику. Так, **Алексей Владимирович Муравьёв** (заведующий кафедрой стран Центральной Азии и Кавказа ИСАА МГУ) произнёс доклад на тему «Вводные замечания об истории публикации Библии на грузинском языке». Исследователь отметил, что между крещением Грузии и появлением у грузинского народа собственной письменности существовал длительный период. Западная часть Грузии тогда пользовалась греческой Библией. Упоминается, что в восточной части Грузии у священников была Библия, но непонятно, на каком языке. Вполне возможно, что на армянском. Наиболее известные и ранее зафиксированные версии Священного Писания — это Лекционарии<sup>6</sup>. В них прослеживается серьёзное влияние армянской Библии. Также известны гомилетические коллекции, то есть сборники проповедей. В них видна тенденция к отходу от армянской традиции и к самостоятельному переводу библейских текстов. Эта тенденция окончательно утвердилась в Афонский период (школа Иверского монастыря). И лишь с появлением так называемой Мцхетской Библии можно говорить о том, что образовалась собственно грузинская традиция перевода и передачи Священного Писания. В конечном итоге Библия начала представлять собой разные традиции, а именно: с одной стороны, это тексты, регулярно читавшиеся на богослужениях (Евангелия, паремии), которые были более-менее стандартными и однотипными во всех

---

6 Лекционарий (лат. *lectionarium*) — богослужебная книга, представляющая собой сборник текстов Священного Писания, читаемых в течение церковного года.

рукописях; с другой стороны, это тексты, существенно различавшиеся в манускриптах, то находившиеся под армянским влиянием, то имевшие тенденцию к непосредственной близости к греческим источникам. Те книги, которые были переведены изначально с армянского, со временем редактировались на основе греческой Библии. Есть спорная версия, согласно которой переводчики на грузинский обращались и к сирийской Библии. Бесспорным остаётся лишь то, что Ветхий Завет не переводился ни на грузинский, ни на армянский язык с оригинальных, древнееврейского и арамейского, языков. На данный момент грузинская Библия критически издана лишь на 65–70 процентов. И ключевым для библеистов представляется, как подчеркнул А. В. Муравьёв, обращение именно к Лекционариям, поскольку они лучше всего отражают древнюю библейскую и богослужебную грузинско-армянскую традицию. Однако после присоединения Грузии к Российской империи грузинские Лекционарии претерпели много изменений, в том числе, выверялся библейский текст по славянской Библии. И здесь на помощь приходит изучение гимнографии, поскольку сами богослужебные тексты сохраняют много библейских образов, которые, в отличие от библейских цитат, никогда не редактировались.

Грузинскую тему продолжил **диакон Сергей Кожухов** (доцент МДА) докладом «Переводы толкований Священного Писания древнегреческих авторов на древнегрузинский язык». Из источника V в. «Мученичество святой царицы Шушаник» мы узнаём, что на древнегрузинском языке уже существовали такие библейские книги, как Псалтырь, Евангелия и послания св. ап. Павла. В последующие века Священное Писание активно переводилось, однако вопрос, с какого языка — сирийского, армянского или греческого, остаётся дискуссионным. В X в. на Афоне в грузинском Иверском монастыре появляется так называемая Афонская школа, в которой не только переводили и редактировали Библию, но и сочинения многих древнегреческих экзегетов. О. Сергей в своём докладе решил сосредоточиться на св. Ипполите Римском (толкование на «Песнь песней», имеющее древнегреческий анонимный парафраз и переведённое с армянского на грузинский) и св. Ефреме Сирине («Мемра об Ионе и ниневитянах»: аутентичное сирийское произведение, переведённое на греческий, а затем на грузинский язык). Комментарий св. Ипполита Римского является аутентичным и дошёл до нас в полной версии только по-грузински, в то время как по-гречески — фрагментарно. Именно грузинская версия используется исследователями для верификации сохранившихся греческих фрагмен-

тов. Отметим, что в грузинской версии зафиксирована идея, согласно которой Соломон сочинил три книги во славу Святой Троицы: Притчи во славу Бога Отца, Екклесиаст — Сына, а Песнь песней — Святого Духа. Относительно Ефрема Сирина стоит отметить, что перевод с греческого на грузинский «Мемры об Ионе и ниневитянах» сохранился лишь в одной рукописи. При этом расхождения между сирийской версией Мемры и её греческим переводом позволили учёным доказать, что на грузинский переводили именно с греческой версии. Также интересно отметить, что наиболее древняя греческая рукопись относится к XV в., в то время как грузинская рукопись датируется X в. Всё это подчёркивает научную значимость грузинских переводов при изучении как Библии, так и её экзегезы.

Доклад **Гоар Саркисовны Мурадян** (заведующей отделом Института древних рукописей им. Месропа Маштоца «Матенадаран», Ереван, Армения) вернул участников конференции к армянской библеистике — «Некоторые аспекты древнеармянского перевода Библии». В Армению, начиная с III в., приходили миссионеры из Сирии, Каппадокии и Византии. Соответственно, проповеди велись на сирийском и греческом языках, богослужения тоже совершались на этих языках (в персидской части Армении — на сирийском языке, а в греческой части — по-гречески). Однако такая деятельность была малоэффективной, поэтому возникла необходимость в создании армянской письменности. Ветхий Завет переводился на армянский язык изначально с сирийского, а после Эфесского Собора (431 г.) начал активно сверяться с греческими рукописями. Причём использовались версии не только Септуагинты, но и переводов Акилы, Симмаха и Феодотиона, а также Гексаплы Оригена. В результате одна и та же библейская книга могла иметь разные версии в переводе на армянский язык. Например, существуют две версии Книг Паралипоменон. Сначала считалось, что одна переведена с сирийского языка, а другая — с греческого. Однако позже исследователи пришли к выводу, что их отличия обусловлены использованием различных подходов к переводу с греческого языка: смыслового парафраза и буквального. Та же проблема касается Екклесиаста и Песни песней. Относительно Книги Бытия считается, что первоначальный перевод был выполнен с Пешитты, что подтверждается филологически. В армянском переводе Псалтири наблюдается интересное явление: все упомянутые в псалмах музыкальные инструменты заменяются на слово «благословение». Это объясняется как отрицательным отношением к музыкальным инструментам в ранней армянской Церкви, так и тем, что переводчикам

не был известен такой инструмент, как псалтирь. Г. С. Мурадян в своём докладе обратила внимание и на то, что деление на главы ветхозаветных библейских книг тоже было различным; сам процесс деления начался с XIII в. Например, Книга Бытия делилась на 58 глав, а Книга Исаяи — на 50 (современное деление: 50 и 66 глав соответственно). При этом каждой библейской книге предшествовало краткое введение, в котором описывалось и содержание глав. Касательно Нового Завета ситуация иная. В нём изначально использовалось деление на фрагменты, введённое Евсевием Кесарийским. Там тоже есть введения к библейским книгам. Затем, когда в XIII в. появилось традиционное деление на главы, в рукописях начали использовать и новое, и традиционное деления. При этом печатные издания перешли исключительно на новое деление, причём с ориентацией на Вульгату, что встречало критику. Относительно рукописей Г. С. Мурадян представила сенсационное открытие: в январе этого года при исследовании грузинской рукописи, представляющей собой палимпсест, в котором изначально был записан армянский перевод евангельских текстов, посредством радиоуглеродного анализа был определён возраст рукописи: конец V — начало VI в. До этого наиболее древняя рукопись Евангелий в армянском переводе относилась к IX в.

Доклад **Ольги Сергеевны Вардазарян** (старшего научного сотрудника Института древних рукописей им. Месропа Маштоца «Матенадаран», Ереван, Армения) был посвящён теме «Древнеармянский перевод Библии: издания и исследования», однако, с учётом временных рамок конференции, О. С. Вардазарян сосредоточилась лишь на изданиях Библии. Первое полное издание армянской Библии было осуществлено в Амстердаме в 1666–1668 гг. Предшествовало этому основание общества по распространению веры (на латинском языке оно именовалось как *Sacra Congregatio de Propaganda Fide*), созданного в 1622 г. буллой папы Григория XV «*Inscrutabili divinae providentiae*»<sup>7</sup>. Много лет и с различным успехом Библия подготавливалась к публикации. В итоге Священное Писание вышло в свет по кодексу XIII в., хотя и частично отредактированным по Вульгате. Примечательно, что были опубликованы, наряду с каноническими книгами Библии, неканонические и апокрифические книги. Следующее издание Библии осуществилось в 1733 г. стараниями венецианской Конгрегации мекхетаристов, а затем оно было переиздано в 1817 г.

---

7 В переводе с латинского языка «Непостижимое божественное провидение».

Начиная с 1805 г., стараниями Зораба было подготовлено критическое издание Библии. Он пересмотрел множество рукописей, но сосредоточился на девяти, находящихся в ведении конгрегации. Его издание было дипломатическим: он в точности (вплоть до ошибок переписчиков) воспроизвёл венецианскую рукопись 1319 г. При этом разночтения с другими рукописями отмечались без указания источника. Тем не менее этот текст считается стандартным и используется в научных работах.

Арсен Багратуни попытался, в отличие от Зораба, восстановить более древние версии текста. Его Библия была опубликована анонимно в 1860 г. в Венеции. Багратуни опирался на ту же рукопись, что и Зораб, но добавил к ней другие источники, что отразилось на Книге Иисуса, сына Сирахова и на Послании пророка Иеремии. Он выверял рукопись по тем же девяти манускриптам, а также по Септуагинте. Но чем его издание принципиально отличается — до конца непонятно.

Также стоит отметить, что в 1905–1911 гг. в Иерусалиме Фредериком Муратом был издан древний текст «Откровения Иоанна Богослова». Примечательно, что сама книга «Откровения» вошла в армянский канон лишь в XIII в.

В конце советского периода издания Библии занимались Андроник Зейтунян и Хайк Амулян, сотрудники «Матенадарана». А. Зейтунян дипломатически издал Пятикнижие в 1985–2002 гг., взяв за основу издание Зораба и пересмотрев более ста шестидесяти рукописей. При этом он сосредоточился на сорока из них, на различных фрагментах и древних толкованиях, а также учитывал другие издания Библии. Из недостатков: он не пытался группировать рукописи, устанавливая взаимосвязи между ними, что создало громоздкую непонятную картину, да ещё и допускал ошибки при публикации, поэтому его работа получила не лучшие отзывы. Тем не менее его труд пока не имеет серьёзных альтернатив. Х. Амулян издал в 1998 г. Книги Маккавеев, а в 2001 г. — книги 12-ти Малых пророков. Он также ориентировался на издание Зораба и обращался ко многим рукописям. Следуя этим же принципам, Армен Малхасян в 2021 г. опубликовал Послания ап. Павла.

На Западе также издавали армянскую Библию. Так, в 1981 г. Клод Кокс (Claude E. Cox) издал Книгу Второзакония на основе докторской диссертации, которую защитил в Торонто. Сверка текстов показала, что перевод на армянский был сделан с греческого языка, который, в свою очередь, зависел от Гексапл Оригена. Пересечения с Пешиттой считаются случайными и экзегетическими по характеру. Другой библеист —

Питер Коу (Peter Cowe) в 1992 г. на основе своей диссертации издал Книгу Даниила. Принцип издания — дипломатический, с учётом других рукописей, разночтения которых отмечены в критическом аппарате. Относительно происхождения перевода П. Коу считает, что переводчик использовал Пешитту и Лукианову версию одновременно, то есть получился гибридный сиро-греческий вариант, который затем был отредактирован по другим греческим переводам ветхозаветной книги. Однако, как предположила докладчица, вполне возможно и обратное: изначальный перевод с греческого со временем в силу различных недостатков выверялся по Пешитте. В 2006 г. в издательстве «Питерс» (Peeters) упомянутый К. Кокс публикует армянский перевод Книги Иова на основе ста тридцати пяти рукописей. Их он разделил на группы. В Книге Иова Кокс не обнаружил следов Пешитты. Подводя итоги, О. С. Вардазарян отмечает, что критическое издание армянской Библии по-прежнему весьма актуально, однако такую ситуацию существенно упрощает то, что все армянские рукописи каталогизированы.

Завершила Круглый стол своим докладом **Анна Алексеевна Рогожина** (доцент Школы востоковедения НИУ ВШЭ<sup>8</sup>): «Библейские тексты в армянских магических сборниках». Армянские магические сборники имеют следующую типизацию: а) сборники молитв «на всякую потребу» (*kiprianos*); б) астрологические сборники (*axtarq*); в) молитвенные свитки (*hmayil*).

Сборники молитв «на всякую потребу» (*kiprianos*) Церковью рассматриваются как допустимые, поэтому печатаются церковными издательствами. Там есть тексты молитв, Священного Писания, произведения отцов Церкви. Сейчас они проходят цензуру, поэтому ничего предосудительного в них нет, однако в более ранних изданиях встречаются недопустимые элементы, в частности, магические знаки.

Астрологические сборники (*axtarq*) тоже различаются по степени допустимости. Церковь не поощряет занятие астрологией, поэтому такие сборники сложно напечатать.

Молитвенные свитки (*hmayil*) наиболее исследованы. Учёных интересуют не только тексты, но и иллюстрации, в основном миниатюры, гравюры. Им и посвящён данный доклад. И здесь главный вопрос: что делает этот сборник магическим? Ответ на него формируется при сопоставлении с сирийской магической традицией. Стало быть, магическими эти сбор-

---

8 НИУ ВШЭ — Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики».

ники делают изображения демонов и магических знаков, что, в свою очередь, препятствует их публикации и широкому распространению.

В качестве примера астрологических сборников А. А. Рогожина представила фотографию одного из них, который находится в РГБ (Ф. 180. № 1). Над его расшифровкой докладчица сейчас работает с Алексеем Кимовичем Лявданским, который имеет опыт в изучении сирийских магических сборников и чаш. В этом сборнике, помимо астрологических трактатов, таблиц, библейских фрагментов, молитв и заклинаний, наличествуют изображения демонов и магических знаков.

Молитвенные свитки (*hmayil*) именуется также рукописными амулетами. Они предназначены для личного пользования. В обиход они попадают, начиная с XV в. На них, помимо изображений, в том числе демонов и знаков, есть тексты молитв, евангельских отрывков, а ещё изображения святых и библейских историй. С XVII в. их начали печатать, разукрашивать, хотя от рукописного продуцирования не отказались.

Относительно библейских текстов стоит отметить, что были различные способы их использования. Сами по себе молитвенные свитки были изначально предназначены для того, чтобы их носили на теле, но подчас они были чересчур громоздкими, поэтому хранились дома. Из библейских цитат чаще всего используются Евангелия. В печатных версиях перед цитатой изображался соответствующий евангелист, а в рукописных — по-разному, то есть в начале свитка или в других местах можно встретить миниатюру евангелиста. При этом библейские тексты, как правило, приводятся без изменений, а вот сразу после них могли быть написаны нужные конкретизирующие формулы (кому и как надо помочь). Часто в формулах встречаются конкретные имена (например, р. Б. Елизавета), но бывает и без них. До конца непонятно, кто должен стать «хранителем» (упоминается в формулах) того или иного человека: Бог, библейская цитата или же сам свиток.

Второй способ использования Библии — инкорпорирование её персонажей. В итоге получается нечто среднее между молитвой и заговором. Например, в молитве о даровании детей упоминаются Анна, мать пророка и судьбы Самуила, Елизавета, мать Иоанна Крестителя, Иоаким и Анна, родители Богородицы, и пророк Елисей. Цитата из псалма слегка изменена. Способ такого инкорпорирования известен в науке как *historiolae*<sup>9</sup>. Этот жанр широко распространён в греческой, коптской, эфиопской магиях. Сами *historiolae* в греческой традиции

---

9 В переводе с латинского языка означает «маленькие истории».

бывают довольно-таки длинными, пространно излагающими мифы или подобные истории, а затем написаны заговоры, чтобы по аналогии с мифическими событиями произошли события, желательные для авторов магических текстов.

Третий способ использования библейских цитат состоит в их пересказе для объяснения иллюстраций. Сами иллюстрации представляют собой библейские сюжеты, поэтому библейский текст очень кратко излагается, что позволяет вносить в пересказ важные уточнения (например, в описании творения мира говорится, что именно «Словом» Бог его создал).

Четвёртый способ цитирования наиболее спорный, потому что сам библейский текст становится изображением. И это не единичный случай, а часто используемый способ цитирования. Такой подход используется в основном для текста из Исх. 22 (о жертвоприношении Авраамом Исаака); сам текст наносится в виде диагональной «решётки», в то время как параллельная молитва Кресту записывается в противоположном направлении.

В научной литературе до сих пор идёт дискуссия относительно того, почему текст инкорпорируется в виде решётки. Основные теории сводятся к следующему: а) она сделана для того, чтобы защищать собой человека; б) чтобы в ней запутывались демоны, поскольку это имитация формы креста. В последнем случае становится понятно, почему на решётках изображаются цветы: армяне считают, что крест процвёл. Также часто изображают само жертвоприношение Исаака, но бывает и без него.

Параллели этой формуле находятся в арамейской традиции, где перекрещивающийся текст встречается лишь в кодексах, но не в свитках. При этом арамейский текст, который подаётся в виде решётки, — пролог из Евангелия от Иоанна. Оба текста (Исх. 22 и Ин. 1) связаны лишь способом подачи. Исследователи считают, что в сирийскую традицию идея писать текст в перекрещенном виде пришла из арабской традиции, куда, в свою очередь, попала из индийской традиции. При этом саму индийскую традицию арабы переняли от сирийцев на более раннем этапе. В арабских магических свитках мы встречаем такой же способ фиксирования текста.

Время возникновения арамейских, арабских и армянских магических свитков, в которых текст сам становится иллюстрацией, приблизительно одно и то же. Вместе с тем в греческой и коптской магических

традициях подобные решётки не встречаются. Также интересны изображения из «Свитка Киприана», где святой защищает от демона.

Подводя итоги, А. А. Рогожина отметила, что впереди ещё много работы и ряд вопросов остаётся дискуссионным, и не только относительно молитвенных свитков, но и астрологических сборников и даже сборников молитв «на всякую потребу».

*Владимир Николаевич Кажан*

# ХРОНИКА И ОБЗОРЫ НЕКОТОРЫХ ЗАРУБЕЖНЫХ НАУЧНЫХ СОБЫТИЙ И КОНФЕРЕНЦИЙ ЗА 2025 Г.

УДК 82-92 (008)

DOI: 10.31802/BCA.2025.27.3.012

---

## **Международная конференция «Рукописные культуры на Кавказе» в Центре изучения рукописных культур (CSMC<sup>1</sup>) (Гамбургский университет, Германия, 24–26 марта 2025 г.)**

Международную научную конференцию «Рукописные культуры на Кавказе» организовал немецкий лингвист и кавказовед, профессор Йост Гипперт, который в настоящее время руководит проектом «Развитие грамотности на кавказских территориях» (DeLiCaTe<sup>2</sup>). Объектом исследования данного проекта является письменность Кавказа начиная с V в. н. э., а именно трёх этнических групп: армян, грузин и кавказских албанцев. В то время как первые две группы продолжали развивать своё литературное наследие до наших дней, письменность кавказских албанцев прекратилась после арабского завоевания примерно в VIII в., поэтому сохранилось лишь несколько образцов их языка. Но и для армянского и грузинского языков также сохранилось лишь ограниченное количество оригинальных текстов ранних веков. Большинство древнейших письменных документов на всех трёх языках дошли до нас преимущественно в форме палимпсеста. Сегодня анализ материалов и инструменты искусственного интеллекта позволяют намного глубже изучить эти материалы.

---

1 Centre for the Study of Manuscript Cultures.

2 The Development of Literacy in the Caucasian Territories – проект на базе Европейского исследовательского совета (European Research Council).

На этот крупный научный семинар собрались исследователи из CSMC и его партнёрских учреждений, чтобы обсудить достижения по датировке и установлению происхождения некоторых рукописей, а также планы будущего сотрудничества. На конференции свои исследования представили специалисты из Мобильной лаборатории<sup>3</sup> и Лаборатории визуального анализа рукописей<sup>4</sup> CSMC, а также многочисленные международные гости. Среди участников был Ара Хзмалян, руководитель Матенадарана (Научно-исследовательского института древних рукописей им. Месропа Маштоца) в Ереване — одного из важнейших центров сохранения и изучения древних рукописей в Армении и во всём мире. В фондах Матенадарана хранится около 23000 рукописей, включая многочисленные древние и средневековые труды по истории, философии, медицине, искусству и религии на армянском и других языках. Принимал участие в конференции и Грузинский национальный центр рукописей им. Корнелия Кекелидзе (далее — ГНЦР), представителем которого был Зураб Самарганишвили. Центр хранит обширную коллекцию рукописей и старопечатных книг, открывающих уникальные возможности для изучения истории, культуры и литературы Грузии и всего Кавказского региона.

Конференция началась 24 марта с приветственного слова профессора Конрада Хиршлера (Гамбургский университет), после чего состоялась первая секция «Кавказские рукописи и их местонахождение»<sup>5</sup>, на которой было сделано пять докладов: «Международный контекст Матенадарана»<sup>6</sup> Ары Хзмаляна (Матенадаран, Ереван), «Наследие и будущее Грузинского национального центра рукописей им. Корнели Кекелидзе: коллекции, каталогизация и стратегическое развитие»<sup>7</sup> Зураба Самарганишвили (ГНЦР, Тбилиси), «Грузинские рукописи за пределами Грузии»<sup>8</sup> Бернара Утье (Кавказская библиотека, Лаво), «Армянские рукописи за пределами Армении»<sup>9</sup> Левона Зекияна (Венецианский

---

3 Mobile Lab.

4 Visual Manuscript Analysis Lab.

5 Caucasian Manuscripts and their Whereabouts.

6 *Khzmalyan A.* The International Context of the Matenadaran.

7 *Samarghanishvili Z.* Legacy and Future of the Korneli Kekelidze Georgian National Centre of Manuscripts: Collections, Cataloguing, and Strategic Vision.

8 *Outtier B.* Georgian Manuscripts Outside of Georgia.

9 *Zekiyani B. L.* Armenian Manuscripts Outside of Armenia.

институт науки, литературы и искусства) и «Кавказские рукописи в Германии»<sup>10</sup> Йоста Гипперта (Гамбургский университет).

Далее прошла секция «Изучение кавказских рукописей — проблемы и пути их решения (часть 1)», на которой прозвучали семь докладов: «Оцифровка как мостик к истории: проект “Армянские палимпсесты”»<sup>11</sup> Гургена Гаспаряна (Матенадаран, Ереван), «Проблемы и их решения в области оцифровки при изучении палимпсеста»<sup>12</sup> Ары Гаспаряна (Матенадаран, Ереван), «Армянские амулеты в виде свитка на пергаменте»<sup>13</sup> Давида Казаряна (Матенадаран, Ереван), «Изучение палимпсестических слоёв иерусалимского Лекционария»<sup>14</sup> в Грузинском национальном центре рукописей»<sup>15</sup> Хатуны Гаприндашвили (ГНЦР, Тбилиси), «Указатели “уроков” иерусалимского Лекционария в грузинских рукописях»<sup>16</sup> Дали Читунашвили (ГНЦР, Тбилиси), «Трансформация текстов: переписные практики в грузинском агиографическом сборнике XIII века»<sup>17</sup> Майи Мачавариани (ГНЦР, Тбилиси) и «Апокрифы об Успении Пресвятой Богородицы в армянских и грузинских рукописях»<sup>18</sup> иерея Сергия Кима (Лозаннский университет, Швейцария).

На следующий день, 25 марта, конференция продолжилась секцией «Материальный анализ кавказских рукописей»<sup>19</sup>, которая прошла непосредственно в Лаборатории CSMC. На ней было сделано пять выступлений: Иван Шевчук, Кайл-Энн Хаскин и Эмилио Бонфильо из Гамбургского университета выступили с темой «Мультиспектральная

10 *Gippert J. Caucasian Manuscripts in Germany.*

11 *Gasparyan G. Digitization as a Bridge to History: The Armenian Palimpsests Project.*

12 *Gasparyan A. Digitization Challenges and Solutions in Palimpsest Exploration.*

13 *Ghazaryan D. Armenian Amulet Scrolls on Parchment.* См. также: *Казарян Д. Г. Армянские амулеты в виде свитка // Scriptorium slavicum. 2024. № 2. С. 87–97.*

14 *Иерусалимский Лекционарий (Канонарь) — литургический сборник, содержащий библейские чтения на весь год, расписанные по месяцам, а также ряд уставных рубрик и тексты некоторых важнейших песнопений.* См. подробнее: *Иерусалимское богослужение // ПЭ. 2009. Т. 21. С. 507.*

15 *Gaprindashvili K. Exploring Palimpsestic Layers of the Jerusalem Lectionary at the Georgian National Centre of Manuscripts.*

16 *Chitunashvili D. Indexes of the Lessons of the Jerusalem Lectionary in Georgian Manuscripts.*

17 *Matchavariani M. Transforming Texts: Scribal Practices in a 13<sup>th</sup> Century Georgian Hagiographic Compendium.*

18 *Kim S. Apocrypha of Mary's Dormition in Armenian and Georgian Manuscripts.*

19 *Material Analysis of Caucasian Manuscripts.*

визуализация — предпосылки и результаты»<sup>20</sup>; Хуссейн А. Мохаммед, Махди Чампур и Хасмик Саргсян (Гамбургский университет) сделали сообщение на тему «Генеративное заполнение<sup>21</sup> для палимпсестов — предпосылки и результаты»<sup>22</sup>; Себастьян Бош и Эка Квирквелия (Гамбургский университет) выступили с темой «Мультианалитическая характеристика материала — предпосылки и результаты»<sup>23</sup>; Эмилио Бонфилио (Гамбургский университет) прочитал подробный доклад ««Венский Агафангелос»<sup>24</sup>: филология и разрушенное культурное наследие»<sup>25</sup>; Эрих Ренхарт (Грацский университет) и Йост Гипперт (Гамбургский университет) представили пространственный доклад на тему «Материальный анализ коллекций Граца и Лейпцига — результаты»<sup>26</sup>; завершила секцию Ирка Хайдас (Швейцарская высшая техническая школа Цюриха) сообщением «Радиоуглеродное датирование (14C) рукописей: метод и применение на примере коллекции Граца»<sup>27</sup>. После всех выступлений состоялось общее обсуждение.

В последний день конференции, 26 марта, прошли ещё две крупные секции. Первой стала секция «Изучение кавказских рукописей —

- 
- 20 *Shevchuk I, Huskin K.-A, Bonfiglio E.* Multispectral Imaging — Background and Results. URL: [https://www.fdr.uni-hamburg.de/record/17519/files/eb\\_huskin\\_shevchuk\\_hamburg\\_2025-03-25.pdf?download=1](https://www.fdr.uni-hamburg.de/record/17519/files/eb_huskin_shevchuk_hamburg_2025-03-25.pdf?download=1).
- 21 Генеративное заполнение, или генеративный инпейнт (Generative inpainting) — метод, используемый в области обработки изображения для восстановления или заполнения его недостающих частей.
- 22 *Mohammed H. A, Champour M., Sargsyan H.* Generative Inpainting for Palimpsests — Background and Results. URL: [https://www.fdr.uni-hamburg.de/record/17521/files/hm\\_mj\\_hs\\_Hamburg\\_2025-03-25.pdf?download=1](https://www.fdr.uni-hamburg.de/record/17521/files/hm_mj_hs_Hamburg_2025-03-25.pdf?download=1).
- 23 *Bosch S., Kvirkvelia E.* Multi-Analytical Material Characterization — Background and Results. URL: <https://www.fdr.uni-hamburg.de/record/17525/files/SB-EK-hamburg-2025-03-25.pdf?download=1>.
- 24 Так исследователь называет рукопись «MS 56», хранящуюся в библиотеке монастыря мхитаристов в Вене. См. также: *Bonfiglio E.* Rediscovering the Palimpsested «Vienna Agathangelos» (Mekhitarist Congregation, MS 56). URL: <https://www.fdr.uni-hamburg.de/record/16892>.
- 25 *Bonfiglio E.* The «Vienna Agathangelos»: Negotiating Philology and Damaged Cultural Heritage. URL: [https://www.fdr.uni-hamburg.de/record/17527/files/eb\\_hamburg\\_2025-03-25.pdf?download=1](https://www.fdr.uni-hamburg.de/record/17527/files/eb_hamburg_2025-03-25.pdf?download=1).
- 26 *Renhart E., Gippert J.* Material Analysis of the Graz and Leipzig Collections — Summary. URL: [https://www.fdr.uni-hamburg.de/record/17529/files/er\\_jg\\_Hamburg\\_2025-03-25.pdf?download=1](https://www.fdr.uni-hamburg.de/record/17529/files/er_jg_Hamburg_2025-03-25.pdf?download=1).
- 27 *Hajdas I.* 14C Dating of Manuscripts, the Method, and Applications with a Focus on the Graz Collection.

проблемы и пути их решения (часть 2)», состоявшая из четырёх докладов: «“Матенадаран Ms. 947”: насыщенное бытование и кодикология рукописи как свидетельство культурных взаимосвязей»<sup>28</sup> Зары Погосян (Флорентийский университет), «Исправления в греческом оригинале и армянской версии “Истории Александра Великого” на основе двух армянских редакций»<sup>29</sup> Арама Топчяна (Матенадаран, Ереван), «Средневековая армянская философская литература: рукописи и исследования»<sup>30</sup> Гоар Мурадян (Матенадаран, Ереван) и «Средневековые грузинские хрестоматии»<sup>31</sup> Тамары Отхмезури (ГНЦР, Тбилиси).

Далее прошла последняя секция конференции «Кавказские рукописи и проект DeLiCaTe», на которой были представлены следующие шесть докладов: «Палимпсестированные Евангелия: история перевода грузинского текста»<sup>32</sup> Эки Квирквелии (Гамбургский университет), «Палимпсест армянского Евангелия “М 10362”»<sup>33</sup> Анаиты Авагян (Гамбургский университет), «Распознавание рукописного текста (HTR) и “eScriptorium”»<sup>34</sup> — предыстория и результаты»<sup>35</sup> Даниэля Штёкля бен Эзры (Париж) и Мариам Камараули (Гамбургский университет), «Евангелие от Иоанна на грузинском и кавказско-албанском языках»<sup>36</sup> Мариам

- 
- 28 *Pogossian Z.* Matenadaran Ms. 947: The Eventful Life and Codicology of a Manuscript as a Witness of Cultural Entanglements.
- 29 *Topchyan A.* Corrections in the Greek Original and Armenian Version of the Alexander Romance on the Basis of Two Armenian Recensions.
- 30 *Muradyan G.* Medieval Armenian Philosophical Literature: Manuscripts and Studies.
- 31 *Otkhmezuri T.* Medieval Georgian Readers. См. также: *Eadem.* Medieval Georgian Literary Culture and Book Production in the Christian Middle East and Byzantium: «Illuminating Georgia from the Holy Places Through the Divine Books» / transl. by M. Odišeli, M. J. Vickers. Münster, 2022.
- 32 *Kvirkvelia E.* Palimpsested Gospels: The History of the Georgian Text Translation. URL: <https://www.fdr.uni-hamburg.de/record/17531/files/EK-hamburg-2025-03-26.pdf?download=1>.
- 33 *Avagyan A.* The Armenian Gospel Palimpsest M 1036. URL: [https://www.fdr.uni-hamburg.de/record/17533/files/AA\\_Hamburg\\_2025-03-26.pdf?download=1](https://www.fdr.uni-hamburg.de/record/17533/files/AA_Hamburg_2025-03-26.pdf?download=1).
- 34 Платформа для сегментации и распознавания текста исторических рукописей и гравюр, разработанная в Парижском университете наук и литературы.
- 35 *Stökl ben Ezra D., Kamarauli M.* HTR with eScriptorium — Background and Results. URL: [https://www.fdr.uni-hamburg.de/record/17562/files/DS\\_MK\\_Hamburg\\_2025-03-26.pdf?download=1](https://www.fdr.uni-hamburg.de/record/17562/files/DS_MK_Hamburg_2025-03-26.pdf?download=1).
- 36 *Kamarauli M.* The Gospel of John in Georgian and Caucasian Albanian. URL: [https://www.fdr.uni-hamburg.de/record/17535/files/MK\\_Hamburg\\_2025-03-26.pdf?download=1](https://www.fdr.uni-hamburg.de/record/17535/files/MK_Hamburg_2025-03-26.pdf?download=1).

Камараули, «Передача Евангелия в армянских лекционных»<sup>37</sup> Хасмик Саргсян (Гамбургский университет) и «Грузинский евангельский лекционный Константинопольского обряда: Membra Disiecta (разрозненные фрагменты)»<sup>38</sup> Сандро Цхведадзе (Гамбургский университет).

В конце конференции под руководством Йоста Гипперта состоялся заключительный круглый стол на тему «Кавказские рукописи — перспективы на будущее».

**Первый научный симпозиум Швейцарской ассоциации  
византийских исследований (ASEB<sup>39</sup>) «Византия  
как перекрёсток пространства и времени»  
(Женевский музей искусства и истории, Швейцария,  
8–10 мая 2025 г.)**

Конференция началась вечером 8 мая с приветственного слова Яна Берендта, руководителя отдела сохранения и развития Музея, и Мануэлы Штудер-Карлен, президента ASEB. Затем Пол Магдалино прочитал лекцию о значении наследия Якоба Буркхардта (1818–1897) для византистики, который до сих пор остаётся эталоном для историков культуры. Благодаря ему Швейцария косвенно участвовала в развитии византиноведения в немецкоязычном мире в XIX в. Несмотря на то, что в двух своих крупных монографиях — «Век Константина Великого»<sup>40</sup> (1853 г.) и «Культура Италии в эпоху Возрождения»<sup>41</sup> (1860 г.) — он проявляет безразличие и даже презрение к византизму, позднее, разочаровавшись в современности и немецком национализме, он проникся симпатией к Византии, что и выражал на университетских курсах и публичных лекциях в Базеле. Труды Я. Буркхардта оказали заметное

37 *Sargsyan H.* Gospel Transmission in Armenian Lectionaries. URL: [https://www.fdr.uni-hamburg.de/record/17537/files/hs\\_hamburg\\_2025\\_03\\_26.pdf?download=1](https://www.fdr.uni-hamburg.de/record/17537/files/hs_hamburg_2025_03_26.pdf?download=1).

38 *Tskhvedadze S.* Georgian Gospel Lectionaries of the Constantinopolitan Rite: Membra Disiecta. URL: [https://www.fdr.uni-hamburg.de/record/17539/files/st\\_hamburg\\_2025-03-26.pdf?download=1](https://www.fdr.uni-hamburg.de/record/17539/files/st_hamburg_2025-03-26.pdf?download=1).

39 Association suisse des études byzantines — Швейцарское сообщество ученых, основанное в 2011 г. и популяризирующие византистику в различных университетах, библиотеках и музеях.

40 *Burckhardt J.* Die Zeit Constantins des Grossen. Leipzig, 1898. Рус. пер.: *Буркхард Я.* Век Константина Великого / пер. с англ. Л. А. Игоровского. М., 2003.

41 *Burckhardt J.* Die Cultur der Renaissance in Italien: ein Versuch. Basel, 1860. Рус. пер.: *Буркхард Я.* Культура Италии в эпоху Возрождения / пер. с нем. и послесл. А. Е. Махова; ред., предисл. и коммент. К. А. Чекалова. М., 2001.

влияние на дальнейшее развитие византистики, в частности на Генриха Гельцера и Карла Ноймана<sup>42</sup>.

Основная часть конференции состояла из пяти секций, четыре из которых прошли на следующий день 9 мая. Первой секцией, озаглавленной «Порядок и идентичность»<sup>43</sup>, руководил Маттео Кампаньоло (Женевский университет, Швейцария). Открыл её доклад Дафны Пенны (Гронингенский университет) «Византийское право как перекрёсток пространства и времени: от Юстиниана до Каподистрии»<sup>44</sup>, в котором основное внимание было уделено византийскому праву и его долгосрочному влиянию на правовую традицию значительной части Европы. Продолжил секцию доклад профессора Кристофа Эрисманна (Венский университет) «Между логикой и теорией репрезентации: проблема индивидуальности в Византии»<sup>45</sup>. Завершил секцию доклад научного сотрудника Кабинета нумизматики Женевского музея Марии Кампаньоло-Потиту на тему «Гендерная идентичность в Византии. Свидетельство сигиллографии»<sup>46</sup>. Она рассказала об одном из важнейших исторических источников для изучения институтов Византийской империи и просопографии общества — византийских печатях, предназначенных для обеспечения конфиденциальности и подлинности официальных документов и частных переписок. Легенды и иконография печатей раскрывают культурную идентичность общества, в котором официально различались три гендерные группы: бородатые мужчины, евнухи и женщины. В своём исследовании М. Кампаньоло-Потиту изучила способы и средства, которыми представители этих трёх групп идентифицировали себя в рамках социальных ограничений.

Следующая секция «История и история искусства»<sup>47</sup> прошла под руководством искусствоведа Мануэлы Шгудер-Карлен (Бернский университет, Швейцария). Открыл её доклад Николаса Хехлера (Цюрихский университет) «Правление императора Ираклия: структурно-исторические и культурно-исторические подходы в изучении узловых точек

42 См. подробнее: Ванеян С., свящ., И. Н. Попов. Буркхардт // ПЭ. 2003. Т. 6. С. 378–379.

43 *Ordre et Identités*.

44 *Penna D. Byzantine Law, a Crossroads in Space and Time: From Justinian to Kapodistrias*.

45 *Erismann C. Entre logique et théorie de la représentation, le problème de l'individualité à Byzance*.

46 *Campagnolo-Pothitou M. Identités de genre à Byzance. Le témoignage de la sigillographie*.

47 *Histoire et Histoire de l'Art*.

восточно-римско-византийской истории»<sup>48</sup>. Царствование императора Ираклия по праву вызывает большой интерес в современных исследованиях. Важной причиной этого является тот факт, что в период его правления можно выделить многочисленные «узлы», раскрывающие переходы от позднеантичных к раннесредневековым государствам, обществам и культурным условиям. Борьба за выживание Восточно-Римско-Византийского государства при Ираклии, сначала против Сасанидов и Аварского каганата, а затем против мусульман, часто трактуется как попытка правителя и его окружения уменьшить уязвимость государства на военном, экономическом, идеологическом и политическом уровнях и тем самым укрепить его устойчивость во времена всевозможных вызовов. Н. Хехелер отметил, что соответствующие принятые решения и меры императора Ираклия имели краткосрочные, среднесрочные и долгосрочные последствия для судьбы Византийской империи, поэтому его правление, безусловно, можно считать узловым центром в пространстве и времени.

Далее Томас Каффенбергер (Фрибурский университет) выступил с докладом на тему «Разделённая конструкция и единое пространство. Разделение и раскрытие помещения в дороманской сакральной архитектуре»<sup>49</sup>. С самого начала архитектурно-исторических исследований пространственные типологии священных зданий служили критерием их классификации и группировки, а значит, косвенно и инструментом для понимания исторических линий их архитектурного развития. Эти направления развития начались в первом тысячелетии с базилик поздней Античности, просторность которых позволяла вмещать большие группы людей и которые были разделены стационарными перекрытиями и полумобильной мебелью. В своём докладе Т. Каффенбергер сосредоточился на развитии между поздней Античностью и рубежом II тысячелетия. Он отметил, что в империи Каролингов строились, наряду с последними крупными базиликами, более интимные, разделённые типы зданий — «здания-кельи» — такие как монастырская Церковь Инда или базилика Эйнхарда в Штайнбахе. Ранее сопоставимые изменения в преобладающих архитектурных моделях в Вестготском королевстве северной Испании уже проложили путь

48 *Hächler N.* Die Herrschaft des Kaisers Herakleios: Struktur- und kulturgeschichtliche Zugänge zum Studium eines Knotenpunkts der oströmisch-byzantinischen Geschichte.

49 *Kaffenberger T.* Zellenbau und Einheitsraum. Raumunterteilung und -öffnung im Sakralbau der Vorromanik.

для таких типов зданий вплоть до времени Астурийского королевства. В Восточной Римской империи сопоставимая трансформация отмечена появлением крестово-купольных церквей, в частности созданием храма Успения Богородицы Панагия Скрипу в 873 г. Взгляд ещё дальше на восток, на Кавказ, показывает, что там также более интимные пространственные формы приобрели значительную популярность между VII–VIII и X вв. Докладчик представил наиболее важные примеры из этих регионов и проанализировал возможные причины таких изменений в архитектуре.

В завершение секции прозвучал доклад Стеллы Фрихерио-Зениу (Женевский университет) «Западные заимствования во фресках и иконах XVI в. на Кипре»<sup>50</sup>. С конца XII в. остров Кипр, до того бывший провинцией Восточной Римской империи, стал владением франкской династии Лузиньянов — королей Армении и Иерусалима. На следующий день после потери своей столицы на Святой Земле Ги де Лузиньян († 1194) в сопровождении крестоносцев купил Кипр у английского короля Ричарда Львиное Сердце (1157–1199) и основал там своё королевство, просуществовавшее почти три столетия. В конце XV в. Катерина Корнаро (1454–1510), последняя королева Кипра, отреклась от престола в пользу своего родного города Венеции, который управлял островом до завоевания Никосии и Фамагусты османской армией в 1570–1571 гг. Четыре столетия тесных контактов с Западом принесли с собой новые идеи и привычки. В области живописи были приняты новые разработки, интегрированные в византийскую традицию. С. Фрихерио-Зениу представила ряд примеров фресок и икон XVI в., прототипами которых послужили произведения, созданные на Западе: «Распятие» в церкви Богородицы Панагии Подиту, ребристый свод с эффектом «trompe-l'oeil» («обман зрения»), «Гостеприимство Авраама» и «Рождество» в монастыре Святого Иоанна Лампадиста, «Святой Иоанн Богослов» в Менико, «Мадонна ди Лорето» в Никосии и др.

Третья секция «Тексты и их передача»<sup>51</sup> прошла под руководством Ренаты Бурри (Фрибурский университет) и состояла из двух докладов. Первый доклад на тему «Запоминание в Византии: мнемоника, создание текстов и рукописи»<sup>52</sup> прочитал Никос Загклас (Венский универси-

50 *Frigerio-Zeniou S.* Emprunts occidentaux dans des fresques et icônes du XVI<sup>e</sup> siècle à Chypre.

51 *Textes et Transmission.*

52 *Zagklas N.* Memorization in Byzantium: Mnemonics, Textual Production and Manuscripts.

тет). Поскольку в Византии грамотность и книжная доступность были весьма ограничены, важную роль при передаче знаний и сохранения истории играло заучивание текстов наизусть. Многие византийцы гордились тем, что дословно запоминали основополагающие источники, например, Псалтирь или «Илиаду» (как свидетельствовал о себе Михаил Пселл). Поразительная память была необходима и для византийской педагогики. Ученики обучались с помощью мнемонических пособий, различных риторических упражнений и стихосложения. Р. Бурри рассмотрела некоторые мнемонические методы и проследила их влияние на композицию, структуру и исполнение византийских текстов. Особое внимание было уделено так называемому схедеографическому лексикону — обширному списку слов, составленному на поздневизантийском Кипре, а также была исследована его рукописная традиция.

Вторым выступил Фредерик Эберхардт (Базельский университет) с докладом на тему «Источники трактата “De Thematibus” (“О фемах”): характеристики авторства»<sup>53</sup>. Географический трактат Константина VII Багрянородного «О фемах» (X в.) описывает территориально-административную структуру Византийской империи и состоит из двух частей: первая посвящена восточным фемам, вторая — западным. Вопрос об авторстве трактата и дате его написания остаётся дискуссионным. Одни считают, что он был написан в 952 г, другие — что трактат был переработан после 998 г. и дополнен второй частью. Есть и альтернативные версии, согласно которым сочинение было написано после перенесения в Константинополь мощей свт. Григория Богослова, предположительно в 956–959 гг. Более поздние датировки помогают объяснить незавершённость трактата и наличествующие в нём внутренние противоречия<sup>54</sup>. Ведущие византилисты, такие как А. Пертузи, Дж. Халдон<sup>55</sup> и Т. Пратч, проделали обширную подготовительную работу

53 Eberhardt F. Die Quellen des Werkes *De thematibus*: Charakteristika der Autorenschaft.

54 См. подробнее: Акишин С. Ю. и др. Константин VII Багрянородный // ПЭ. 2015. Т. 37. С. 51.

55 См.: *Costantino Porfirogenito. De thematibus* / a cura di A. Pertusi. Città del Vaticano, 1952. (Studi e testi; 160). Рус. пер.: Сочинения Константина Багрянородского: «О фемах» (*De thematibus*) и «О Народах» (*De administrando imperio*) / пер. и предисл. Г. Ласкина // Чтения в Императорском Обществе Истории и Древностей Российских при Московском Университете. 1899. Кн. 1. С. 19–63 (3-я пар.). Англ. пер.: *The De thematibus* ('On the Themes') of Constantine VII Porphyrogenitus / transl. and notes by J. Haldon. Liverpool, 2021. (Translated Texts for Byzantinists; 11).

по выявлению источников трактата, но всё же преимущественно исследовали его с филологической точки зрения. Ф. Эберхардт систематизировал все имеющиеся исследования относительно источников, использованных в Первой книге «О фемах», и выдвинул несколько новых тезисов относительно авторства данного трактата.

Четвёртая секция «Патристика»<sup>56</sup> была организована совместно со Швейцарской группой изучения патристики (GSEP<sup>57</sup>) и прошла под руководством Энн Буаше (Лозаннский университет). Открыл её Патрик Андрист (Мюнхенский университет) докладом на тему «“Codex Varocci 3” (GA 314) и место Апокалипсиса в византийских спорах X в.»<sup>58</sup> «Кодекс Бароччи 3» — греческая рукопись X в. из коллекции Бароччианум, хранящейся в Бодлианской библиотеке Оксфорда, которая содержит текст Деяний апостолов, Павловых посланий и Откровения Иоанна Богослова. Данный Кодекс время от времени оказывается в центре дискуссий относительно его возможной связи с Арефой Кесарийским (ок. 850 – после 932 г.), составившим «Толкование на Апокалипсис». П. Андрист попытался внести свой вклад в эту дискуссию, одновременно осветив историко-религиозный контекст X в. и задаваясь вопросом о мотивах создания Библий, включающих в себя текст Откровения.

Далее Андре-Луи Рей (Женевский университет) выступил с темой «Вокруг рукописи “Беседы на Деяния апостольские” свт. Иоанна Златоуста из Женевской библиотеки»<sup>59</sup>. Греческая рукопись из Женевской библиотеки (BGE 36) содержит корпус гомилий свт. Иоанна Златоуста на Деяния апостолов и представляет собой единственный сохранившийся греческий комментарий к этой книге Нового Завета, датируемый периодом ранее X в. А.-Л. Рей осветил контекст создания этой рукописи и её место в традиции, а также обстоятельства её прибытия в Женеву. Он уверен, что автор и статус текста не вызывают сомнений, в отличие от его передачи и рецепции. Данный пергаментный кодекс, скопированный в XI в., утратил значительное количество фолиантов, которые были заменены бумажными при окончательном переплёте в начале XVIII в., но, скорее всего, содержал все пятьдесят пять проповедей.

---

56 Patristique.

57 Groupe suisse des études patristiques.

58 *Andrist P.* Le codex Barocci 3 (cf. GA 314) et la place de l'Apocalypse dans les débats du X<sup>e</sup> siècle à Byzance.

59 *Rey A.-L.* Autour d'un manuscrit des homélies de Jean Chrysostome sur les Actes des Apôtres de la Bibliothèque de Genève.

Завершил секцию Франц Мали (Фрибурский университет) докладом «“Каноны святых апостолов” как источник “Opus imperfectum in Matthaeum”»<sup>60</sup>.

На следующий день, 10 мая, под руководством Марии Кампаньоло-Потиту прошла последняя секция «Открытия»<sup>61</sup>. Первый доклад сделала Валерия Ловато (Женевский университет) «“И всё-таки она вертится!” Открываем византийскую поговорку среди живых скульптур, героических бёдер и троянских суеверий»<sup>62</sup>. Прп. Феодор Студит (759–826) в письме к своему другу, готовящемуся отправиться в опасное путешествие, призывает его не унывать и напоминает, что иногда необходимо «предложить бедро» («подставить ногу»<sup>63</sup>). Это выражение появляется спустя несколько столетий в письме Михаила Пселла (1018 — после 1078), который также призывает своего собеседника «предложить бедро». В. Ловато исследовала это, по-видимому, распространённое выражение, которое привело её к открытию маргинальной версии истории о Троянском коне, засвидетельствованной в трудах учёного принца Исаака Комнина (1093 — после 1152) и византийского поэта Константина Гермониака (первая половина XIV в.), переложившего «Илиаду» Гомера четырёхстопным хореем на средневековый греческий язык<sup>64</sup>. Докладчик сравнила эти четыре текста из очень разных периодов и обществ и попыталась реконструировать византийскую рецепцию необычной версии троянской легенды, определила её возможные источники и пролила свет на некоторые риторические аспекты анализируемых текстов.

60 *Mali F.* Les Canons apostoliques comme source de l'*Opus imperfectum in Matthaeum*.

61 Découvertes.

62 *Lovato V.* Eppure si muove! À la découverte d'un proverbe byzantin, entre sculptures vivantes, cuisses héroïques et superstitions troyennes.

63 «Греки ставят на равнине своего коня, а сами в путь собираются обратный — плыть домой с земли троянской. А троянцы рано утром из ворот к равнине вышли, на коня они взглянули и подумали, что это — дар богов, и порешили в город взять его с собою. Но сначала захотели испытать коня раненьем — убедиться, есть ли кровь в нем. Меж собою так сказали, ну, а греки, — что внутри-то, — перетрусили порядком и друг другу говорили: **“У кого в бедро раненье, тот подставить должен ногу, как даяние троянцам”**. Менелай тотчас же, быстро — по желанью, вопреки ли — ногу левую подставил. Лишь коня троянцы ткнули — кровь в том месте показалась. И подняв коня на воздух, смело двинулись ко граду» (*Попова Т. В.* Византийская «Илиада» // Античность и современность: к 80-летию Ф. А. Петренко. М., 1972. С. 401).

64 Там же. С. 395–409.

Далее Иоханнес Прайзер-Капеллер (Венский университет) выступил на тему «Византийские вулканы. Новые данные о климатических аномалиях, вспышках пандемий и апокалиптических толкованиях в истории ранней Восточной Римской империи (VI–VIII вв.)»<sup>65</sup>. Вулканы и их воздействие на атмосферу играли как видимую, так и невидимую роль (в том числе и для современников) в истории Римской империи. Выпадение пепла в Константинополе в 472 г. было увековечено ежегодными процессиями в столице. Впечатление от мощного извержения вулкана на острове Санторини в 726 г. повлияло на решение императора Леона III Исавра принять меры против почитания икон. Другие, не менее впечатляющие, явления, такие как многомесячное затмение Солнца из-за «пылевой завесы» 536 г. (и последовавшая за этим вспышка «Юстиниановой чумы» в 541 г.) или замерзание Босфора и морей вокруг Константинополя зимой 763–764 гг., тоже были вызваны последствиями вулканических извержений далеко за пределами Средиземноморья. И. Прайзер-Капеллер, основываясь на внимательном изучении письменных источников и естественнонаучных данных, исследовал вулканические извержения как пример для комплексного анализа взаимодействия между динамикой окружающей среды и социально-экономическими процессами и культурными событиями Византии.

Завершил секцию и симпозиум доклад Габриэлы Лини (Женевский университет) «Архив Эрнеста Мамбури» в Женевском музее искусства и истории»<sup>66</sup>. Эрнест Мамбури (1878–1953 гг.) учился в Высшей нормальной школе в Лозанне, затем преподавал там рисование, но в 1909 г. переехал в Стамбул. Увлечённый византийской археологией и искусством он участвовал в археологических раскопках, делая заметки и рисунки, а также опубликовал множество книг и статей по этой теме. Кроме того, он издал несколько туристических путеводителей по ряду мест Турции. В 2023 г. часть его архива была передана его внуком в дар Швейцарской ассоциации византийских исследований и теперь хранится в Женевском музее. Г. Лини кратко представила содержание этих архивов — рукописные заметки и тетради, тексты лекций и путеводители, фотографии и чертежи мест раскопок и многое другое — и подчеркнула их значение для византистики.

*Александр Дмитриевич Пономарёв*

65 *Preiser-Kapeller J.* Byzantine Volcanoes. New findings on climate anomalies, pandemic outbreaks and apocalyptic interpretations in early Eastern Roman history (6<sup>th</sup>–8<sup>th</sup> centuries).

66 *Lini G.* Les archives «Ernest Mamboury» conservées au Musée d'art et d'histoire de Genève.

## Источники

- Costantino Porfirigenito*. De thematibus / a cura di A. Pertusi. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1952. (Studi e testi; vol. 160).
- The *De thematibus* ('On the Themes') of Constantine VII Porphyrogenitus / transl. and notes by J. Haldon. Liverpool: Liverpool University Press, 2021. (Translated Texts for Byzantinists; vol. 11).
- Сочинения Константина Багрянородского: «О фемах» (De thematibus) и «О Народах» (De administrando imperio) / пер. и предисл. Г. Ласкина // Чтения в Императорском Обществе Истории и Древностей Российских при Московском Университете. 1899. Кн. 1. С. 1–263 (3-я пар.).

## Литература

- Акишин С. Ю. и др. Константин VII Багрянородный // ПЭ. 2015. Т. 37. С. 47–56.
- Буркхард Я. Век Константина Великого / пер. с англ. Л. А. Игоревского. М.: Центрполиграф, 2003.
- Буркхард Я. Культура Италии в эпоху Возрождения / пер. с нем. и послесл. А. Е. Махова; ред., предисл. и коммент. К. А. Чекалова. М.: Intrada, 2001.
- Ваняев С., свящ., И. Н. Попов. Буркхардт // ПЭ. 2003. Т. 6. С. 378–379.
- Иерусалимское богослужение // ПЭ. 2009. Т. 21. С. 506–508.
- Казарян Д. Г. Армянские амулеты в виде свитка // *Scriptorium slavicum*. 2024. № 2. С. 87–97.
- Попова Т. В. Византийская «Илиада» // Античность и современность: к 80-летию Ф. А. Петренко. М.: Наука, 1972. С. 395–409.
- Avagyan A. The Armenian Gospel Palimpsest M 1036. [Электронный ресурс]. URL: [https://www.fdr.uni-hamburg.de/record/17533/files/AA\\_Hamburg\\_2025-03-26.pdf?download=1](https://www.fdr.uni-hamburg.de/record/17533/files/AA_Hamburg_2025-03-26.pdf?download=1) (дата обращения 24.07.2025).
- Bonfiglio E. Rediscovering the Palimpsested «Vienna Agathangelos» (Mekhitarist Congregation, MS 56). [Электронный ресурс]. URL: <https://www.fdr.uni-hamburg.de/record/16892> (дата обращения 24.07.2025).
- Bonfiglio E. The «Vienna Agathangelos»: Negotiating Philology and Damaged Cultural Heritage. [Электронный ресурс]. URL: [https://www.fdr.uni-hamburg.de/record/17527/files/eb\\_hamburg\\_2025-03-25.pdf?download=1](https://www.fdr.uni-hamburg.de/record/17527/files/eb_hamburg_2025-03-25.pdf?download=1) (дата обращения 24.07.2025).
- Bosch S., Kvirkvelia E. Multi-analytical Material Characterization — Background and Results. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.fdr.uni-hamburg.de/record/17525/files/SB-EK-hamburg-2025-03-25.pdf?download=1> (дата обращения 25.07.2025).
- Burckhardt J. Die Cultur der Renaissance in Italien: ein Versuch. Basel: Schweighauser'schen Verlagsbuchhandlung, 1860.
- Burckhardt J. Die Zeit Constantins des Grossen. Leipzig: E. A. Seemann, 1898.
- Kamarauli M. The Gospel of John in Georgian and Caucasian Albanian. [Электронный ресурс]. URL: [https://www.fdr.uni-hamburg.de/record/17535/files/MK\\_Hamburg\\_2025-03-26.pdf?download=1](https://www.fdr.uni-hamburg.de/record/17535/files/MK_Hamburg_2025-03-26.pdf?download=1) (дата обращения 24.07.2025).
- Kvirkvelia E. Palimpsested Gospels: The History of the Georgian Text Translation. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.fdr.uni-hamburg.de/record/17531/files/EK-hamburg-2025-03-26.pdf?download=1> (дата обращения 24.07.2025).

- Mohammed H. A, Champour M., Sargsyan H.* Generative Inpainting for Palimpsests — Background and Results. [Электронный ресурс]. URL: [https://www.fdr.uni-hamburg.de/record/17521/files/hm\\_mj\\_hs\\_Hamburg\\_2025-03-25.pdf?download=1](https://www.fdr.uni-hamburg.de/record/17521/files/hm_mj_hs_Hamburg_2025-03-25.pdf?download=1) (дата обращения 25.07.2025).
- Otkhmezuri T.* Medieval Georgian Literary Culture and Book Production in the Christian Middle East and Byzantium: «Illuminating Georgia from the Holy Places Through the Divine Books» / transl. by M. Odišeli, M. J. Vickers. Münster: Aschendorff Verlag, 2022.
- Renhart E., Gippert J.* Material Analysis of the Graz and Leipzig Collections — Summary. [Электронный ресурс]. URL: [https://www.fdr.uni-hamburg.de/record/17529/files/er\\_jg\\_Hamburg\\_2025-03-25.pdf?download=1](https://www.fdr.uni-hamburg.de/record/17529/files/er_jg_Hamburg_2025-03-25.pdf?download=1) (дата обращения 24.07.2025).
- Sargsyan H.* Gospel Transmission in Armenian Lectionaries. [Электронный ресурс]. URL: [https://www.fdr.uni-hamburg.de/record/17537/files/hs\\_hamburg\\_2025\\_03\\_26.pdf?download=1](https://www.fdr.uni-hamburg.de/record/17537/files/hs_hamburg_2025_03_26.pdf?download=1) (дата обращения 24.07.2025).
- Shevchuk I, Huskin K.-A, Bonfiglio E.* Multispectral Imaging — Background and Results. [Электронный ресурс]. URL: [https://www.fdr.uni-hamburg.de/record/17519/files/eb\\_huskin\\_shevchuk\\_hamburg\\_2025-03-25.pdf?download=1](https://www.fdr.uni-hamburg.de/record/17519/files/eb_huskin_shevchuk_hamburg_2025-03-25.pdf?download=1) (дата обращения 24.07.2025).
- Stökl ben Ezra D., Kamarauli M.* HTR with eScriptorium — Background and Results. [Электронный ресурс]. URL: [https://www.fdr.uni-hamburg.de/record/17562/files/DS\\_MK\\_Hamburg\\_2025-03-26.pdf?download=1](https://www.fdr.uni-hamburg.de/record/17562/files/DS_MK_Hamburg_2025-03-26.pdf?download=1) (дата обращения 24.07.2025).
- Tskhvedadze S.* Georgian Gospel Lectionaries of the Constantinopolitan Rite: Membra Disiecta. [Электронный ресурс]. URL: [https://www.fdr.uni-hamburg.de/record/17539/files/st\\_hamburg\\_2025-03-26.pdf?download=1](https://www.fdr.uni-hamburg.de/record/17539/files/st_hamburg_2025-03-26.pdf?download=1) (дата обращения 24.07.2025).

БИБЛИЯ И ХРИСТИАНСКАЯ ДРЕВНОСТЬ  
№ 3 (27) • 2025

*Научный журнал  
по библеистике, патристике и истории христианской мысли*

ISSN 2658-7815

Литературный редактор	<i>А. О. Солдаткина</i>
Редактор	<i>А. М. Преображенский</i>
Макет и вёрстка	<i>редакция БХД</i>

Эл. почта редакции: [patristic\\_bible@mpda.ru](mailto:patristic_bible@mpda.ru)

Издательство Московской духовной академии  
141312, г. Сергиев Посад,  
Троице-Сергиева Лавра, Академия  
Эл. почта: [publishing@mpda.ru](mailto:publishing@mpda.ru)

Формат 70×100/16. Печ. л. 15  
Подписано в печать 01.09.2025